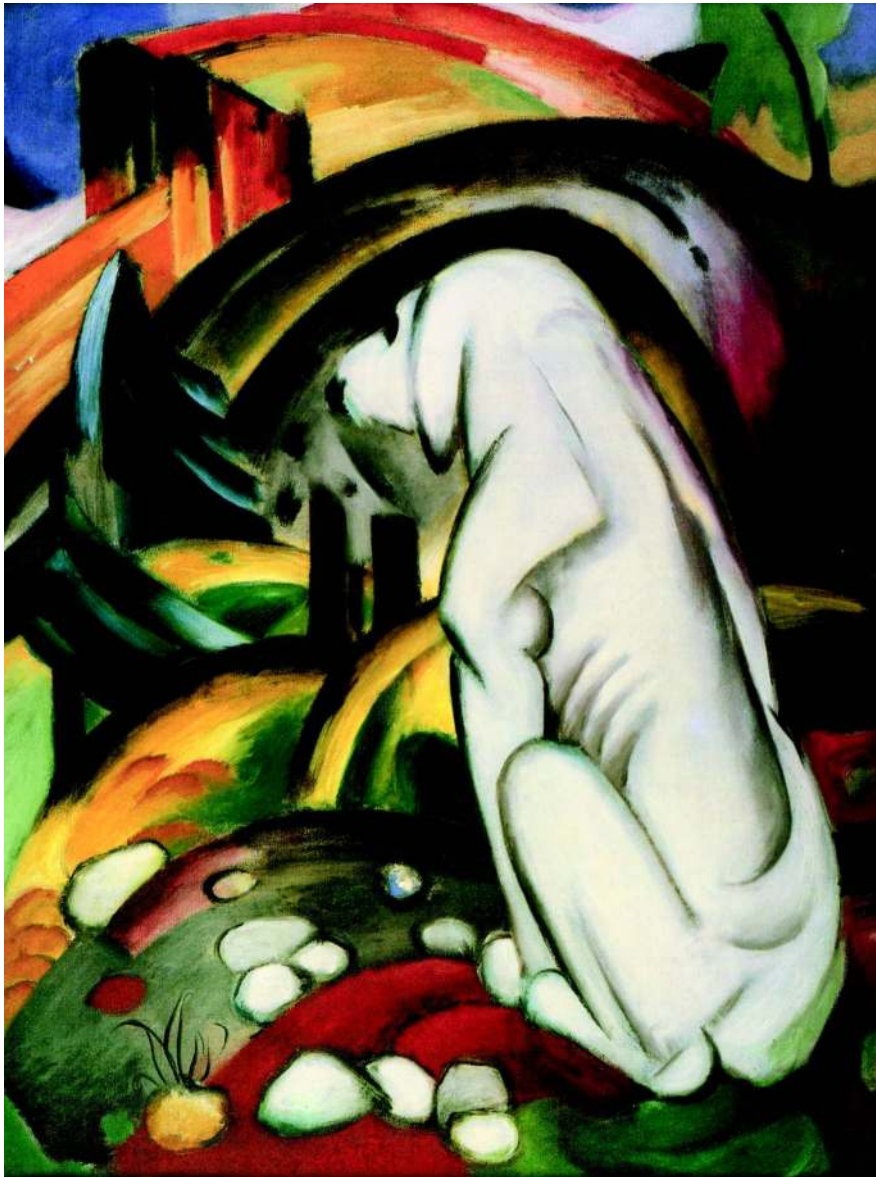


Rainer Timme

Der Vergleich von Mensch und Tier bei Ernst Tugendhat und Aristoteles

Selbstbeschreibung und Selbstverständnis
Kritik eines Topos der Philosophischen Anthropologie



λογος

Die Open-Access-Stellung der Datei erfolgte mit finanzieller Unterstützung des Fachinformationsdiensts Philosophie (<https://philportal.de/>)



Dieses Werk ist lizenziert unter der Creative Commons Attribution 4.0 Lizenz CC BY-SA (<https://creativecommons.org/licenses/by-sa/4.0/>). Die Bedingungen der Creative-Commons-Lizenz gelten nur für Originalmaterial. Die Wiederverwendung von Material aus anderen Quellen (gekennzeichnet mit Quellenangabe) wie z.B. Schaubilder, Abbildungen, Fotos und Textauszüge erfordert ggf. weitere Nutzungsgenehmigungen durch den jeweiligen Rechteinhaber.



DOI: <https://doi.org/10.30819/2738>

Rainer Timme

Der Vergleich von Mensch und Tier bei Ernst Tugendhat und Aristoteles

Selbstbeschreibung und Selbstverständnis
Kritik eines Topos der Philosophischen Anthropologie

Dissertation an der Universität Kassel.
Fachbereich 02, Institut für Philosophie.
Rainer Timme.
Datum der Disputation: 09.09.2010.

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über <http://dnb.d-nb.de> abrufbar.

Bild auf dem Titel:

Franz Marc (1880-1916): Der weiße Hund (Hund vor der Welt). Öl auf Leinwand.
Mit freundlicher Genehmigung des Belser Verlags Stuttgart/Zürich. (Pese, Claus:
Franz Marc - Leben und Werk, Belser Stuttgart/Zürich, 1989, S. 161, Abb. Nr. 78)

©Copyright Logos Verlag Berlin GmbH 2012

Alle Rechte vorbehalten.

ISBN 978-3-8325-2738-9

Logos Verlag Berlin GmbH
Comeniushof, Gubener Str. 47,
10243 Berlin
Tel.: +49 (0)30 42 85 10 90
Fax: +49 (0)30 42 85 10 92
INTERNET: <http://www.logos-verlag.de>

Inhaltsverzeichnis

KAPITEL 1: HINFÜHRUNG	11
1. Problemstellung	12
2. Spekulative und empirische Begriffe	14
3. Was ist „Mensch“?	16
4. „Tier“ gibt es nicht	18
5. Zusammenfassung	20
6. Zum methodischen Ansatz	22
7. Der Aufbau der Untersuchung	26
8. Die Rolle der Philosophie Ernst Tugendhats	28
KAPITEL 2: ERNST TUGENDHAT	31
1. Einleitende Bemerkungen	33
2. Der Anhang über Historisches und Unhistorisches	36
3. Ernst Tugendhat und die Philosophische Anthropologie	44
4. Hinsichten eines Vergleichs zwischen Tier und Mensch als Mittel einer Philosophischen Anthropologie	50
4. 1. Freiheit – Plotin und Tugendhat	51
4. 2. Sprache	59
4. 3. Vernunft	76
4. 4. Bewusstsein	78
4. 4. 1. Eine Zwischenbemerkung	89
4. 5. Freiheit	94
4. 5. 1. „We are not hard-wired“ und „Tiefendimension“ – Bienen, Ameisen und Menschen	108

4. 5. 2. Wollen zweiter Stufe	118
4. 6. Zeit und Tod	122
4. 6. 1. Wollen, Reflexion und die praktische Frage	127
4. 6. 2. Sinn	130
4. 7. Handeln	134
4. 8. Moral	139
5. „Wahrheit“ – und „intellektuelle Redlichkeit“	162
6. Abschließende Bemerkungen	168

KAPITEL 3: LITERATUR VOR PLATON **173**

1. Einleitende Bemerkungen	175
2. Ausgewähltes Material der Literatur vor Platon	175
2. 1. Hesiod: Rechlichkeit als wesentliches Unterscheidungsmerkmal	177
2. 2. Frühe Varianten einer Lehre der Evolution und Kulturentstehung	179
2. 2. 1. Anaximander von Milet: Von im Ursprung unselbständigen Menschen	179
2. 2. 2. Xenophanes von Kolophon (1/2): Der suchende Mensch	182
2. 2. 3. Empedokles von Akragas (1/2)	184
2. 2. 3. 1. Zoogonie: Von dem einen Ursprung alles Lebendigen	184
2. 2. 3. 2. Von einem harmonischen Urzustand und dem tiefen Fall	188
2. 2. 4. Das Corpus Hippocraticum: Vom kranken Menschen	191
2. 2. 5. Demokrit von Abdera (1/3): Der Mensch als der Tiere Schüler	194
2. 2. 6. Protagoras (1/2): Ein Kulturentstehungsmythos	195
2. 2. 7. Gorgias: Der Menschen Wohltäter	199
2. 2. 8. Kritias (1/2): Von einem wilden oder tierhaften Urzustand	201
2. 3. Zur Frage der Stellung des Menschen im Reich des Lebendigen	202
2. 3. 1. Pythagoras: Die lange Reise der Seelen	202
2. 3. 2. Heraklit von Ephesus: Ein früher pessimistischer Standpunkt hinsichtlich der Möglichkeit verlässlichen menschlichen Wissens	204
2. 3. 3. Epicharmos: Von der Diastase zwischen Verstand (<i>nous</i>) und Perzeption	208
2. 3. 4. Alkmaion: Erkenntniskräfte des Menschen, jenseits Perzeption	210
2. 3. 5. Parmenides: Verlässliche Wahrheit abseits der üblichen Pfade der Menschen	212
2. 3. 6. Empedokles (2/2)	214
2. 3. 6. 1. Seelenwanderung	214
2. 3. 6. 2. Alles Lebendige hat Anteil an Erkenntnis	216

2. 3. 7. Philolaos: Die Lehre von den vier Prinzipien des Lebendigen	218
2. 3. 8. Anaxagoras: Systematische und terminologische Aufwertung des <i>nous</i>	220
2. 3. 9. Archelaos: Die Verunreinigung des <i>nous</i>	224
2. 3. 10. Diogenes: Luft als das allgemeine Prinzip von Lebendigkeit und Einsicht	225
2. 3. 11. Demokrit (2/3): Der Mensch zwischen Naturnotwendigkeit und Reflexion	228
2. 4. Wachsende Spannungen in der selbstreflexiven Evaluierung des Menschen	231
2. 4. 1. Xenophanes (2/2): Von einem qualitativen Unterschied zwischen Mensch und Tier in Dingen der Weisheit sowie Dekonstruktion einer Nähe zwischen Menschen und Göttern	231
2. 4. 2. Demokrit (3/3): Vom Adel der Menschen und der Tiere	233
2. 4. 3. Protagoras (2/2): Der Mensch als das Maß der Dinge	236
2. 4. 4. Thrasymachos: Von doppelter Verlassenheit	241
2. 4. 5. Hippias: <i>nomos</i> und <i>physis</i> . Das Gefühl der Entfremdung	242
2. 4. 6. Antiphon der Sophist: Kritik menschlicher Selbstbeschreibung	243
2. 4. 7. Kritias (2/2): Kulturpessimismus	246
2. 4. 8. Xenophon: Ein selbstbewusster Anthropozentrismus	248
3. Abschließende Bemerkungen	253
KAPITEL 4: PLATON	259
1. Einleitende Bemerkungen	260
2. Affekte, Freude und Begehren – Sinnlichkeit und Leib	260
3. Vernunft, Weisheit, Fachwissen und Zeit	267
4. Seele	273
4. 1. Zwei Bilder der menschlichen Seele	274
4. 2. Todessehnsucht, der Affekte Nagel, Menschwerdung	279
5. Mythos	283
5. 1. Der Mythos des PROTAGORAS – von göttlicher Stümperei	284
5. 2. Das GASTMAHL: Ursprüngliche Hybris und Zerteilung	288
5. 3. NOMOI: Die mühsame Entwicklung von Fachwissen und Gesetzen	290
5. 4. POLITIKOS und NOMOI: Das Problem der Selbsterhaltung	291
6. Nähe zwischen Mensch und den anderen Tieren	293
6. 1. GORGIAS: Der hässliche Vogel und das Konzept der <i>technê</i>	296

6. 2. POLITIKOS: Kritik der Kategorien „Mensch“ und „Tier“	300
7. Gott und Mensch, <i>homoiosis</i>	304
7. 1. Die Hoheit der Götter und die Eigenliebe des Menschen	306
7. 2. Das Gute und die Götter	308
8. Wir sollen besser sein als die anderen Tiere	311
9. Die anderen Tiere und die Tugenden	313
10. Freiheit	316
11. Abschließende Bemerkungen	319

KAPITEL 5: ARISTOTELES **321**

1. Einleitende Bemerkungen	323
1. 1. Der Mensch und die anderen Tiere	323
1. 2. Die Verwendung der Begriffe „Mensch“ und „die anderen Tiere“	324
1. 3. Logische Relationen (eigentümliche Eigenschaften, Akzidenz, Gleichheit)	325
1. 4. Graduelle und wesentliche Unterscheidungen	327
1. 5. Akzidenz und Substanz: Wesensunterscheidungen als Methode der Zoologie	327
1. 6. Ein Beispiel unterschiedlicher Unterscheidungstypen	329
1. 7. Die geheimnisvolle Andersartigkeit des Menschen	332
2. Kontinuität	334
2. 1. Körper	334
2. 1. 1. Sinneswerkzeuge, Anordnung, Gestalt, Hirn, Wärme und Haltung	334
2. 1. 2. Körperoberfläche, Fleisch und Blut	338
2. 1. 3. Sprache und Sprachwerkzeuge	339
2. 1. 4. Die menschliche Hand	341
2. 1. 5. Schlussfolgerungen	344
2. 2. Nichtkörperliche Hinsichten	345
2. 2. 1. Ähnlichkeit und Unterschiedlichkeit: Fähigkeiten im Umfeld von „Vernunft“	347
2. 2. 2. Unterscheidendes Sehen, Intention und Denken	351
2. 2. 3. Vernünftige Tiere – <i>nous</i> im Kontext gradueller Unterscheidungen	353
2. 2. 4. Soziale Bindungen als Kriterium der Unterscheidung	355
2. 2. 5. Tierisches, allzu Menschliches	356
2. 2. 6. Automaten	359

2. 2. 7. Schlussfolgerungen	364
3. Kontiguität	364
3. 1. Hinsichten wesentlicher Unterscheidungen	364
3. 1. 1. Die Ontologie wesentlicher Unterscheidungen	365
3. 1. 2. Von der Vernunftbegabung	369
3. 1. 3. Von der Sprachbegabung	375
3. 1. 4. Des Menschen Zeitlichkeit	379
3. 1. 5. Freiheit als Spezialfall menschlichen Handelns	381
3. 2. Konzeption der Seele in DE ANIMA	385
3. 2. 1. Eine programmatische Eröffnung	386
3. 2. 2. Materie und Leben	389
3. 2. 3. Philosophische Psychologie vor Aristoteles	390
3. 2. 4. Die Bewegung des Körpers durch die Seele	397
3. 2. 5. Unsterblichkeit	401
3. 2. 6. Der Dualismus von Leib und Seele	404
3. 2. 7. Definitionen von Teilen der Seele – Abtrennung des <i>nous</i>	408
3. 2. 8. Die besondere Rolle des <i>nous</i>	411
3. 2. 9. Wahrnehmungsvermögen	413
3. 2. 10. Erkenntnisarten	416
3. 3. Besondere Vorgänge der menschlichen Seele	420
3. 3. 1. Die in DE ANIMA vorgestellte Erkenntnistheorie	421
3. 3. 2. <i>Nous pathetikos</i> und <i>nous poietikos</i>	432
3. 3. 3. <i>Nous</i> und <i>physis</i> – Integration oder Disparation?	438
3. 3. 4. Abschließende Bemerkungen zu der aristotelischen Konzeption des <i>nous</i>	447
3. 3. 5. „Instinkt“ als leistungsäquivalentes Vermögen zur menschlichen Vernunft?	449
4. Weltanschaulicher Anthropozentrismus	454
4. 1. Unterscheidung von drei Reichen	454
4. 2. Der Dünkel der Krönung der Schöpfung – die Tugend des Menschseins	461
4. 3. Vom schlechten Tier	470
4. 4. Recht und Rechtlosigkeit; Mensch, Sklave, Tier	474
5. Abschließende Bemerkungen	479
KAPITEL 6: CICERO	493
1. Einleitende Bemerkung	495

2. Das Gute und die Natur	496
3. Vom höchsten Gut und der Würde der Menschen	497
4. Von der Vernunft und den Tugenden des Menschen	501
5. Das Naturgemäße und das höchste Gut	504
6. Pflichten und Rechte	506
7. Der Mensch – nicht Geist allein	510
8. Selbsterkenntnis	517
9. Das Gebot der Natur	520
10. Drei Reiche bei Cicero	521
11. Abschließende Bemerkungen	524

KAPITEL 7: PLOTIN 527

1. Einleitende Bemerkungen	529
2. Der wahre Mensch: Geist allein	530
3. Unsterblichkeit	534
4. Sinnlichkeit und Intellekt	538
5. Pflanzen, Tiere, Menschen, Götter	543
5. 1. Vernunft	543
5. 2. Das gelingende Leben	545
5. 3. Freiheit	550
5. 3. 1. Ein Konzept gradueller Freiheit in der ersten Abhandlung der dritten ENNEADE?	552
5. 3. 2. Freiheit als wesentlicher Unterschied zwischen Mensch und Tier	559
6. Freie Götter	567
7. Abschließende Bemerkungen	574

KAPITEL 8: ABSCHLIEßENDE BETRACHTUNGEN	577
1. Rekapitulation	578
2. Stolz, Wichtigkeiten, Kränkungen	582
3. Der Essentialismus des Vergleichs von „Tier“ und „Mensch“	585
4. Vom Ende der überkommenen „Philosophischen Anthropologie“ – „Tierphilosophie“ und explizites Thematisieren von Wichtigkeiten	591
4. 1. Wilds Konzept der Tierphilosophie	593
4. 2. Intensionalität	599
4. 3. Denken ohne Sprache?	603
4. 4. Spannungen	606
4. 5. Derridas Kritik an den Vergleichen zwischen Mensch und „Tier“	607
5. Zur Rolle der propositionalen Sprache	610
6. Wolfgang Köhler: Intelligenzprüfungen an Menschenaffen	617
7. Die Theorie des sozialen Ursprungs von kognitiven Fähigkeiten und menschlicher Sprache	625
8. Die leerlaufende Annahme der anthropologischen Differenz	628
9. Asterix und der Indianer	633
10. Ergebnis	636
11. Bemerkungen zur Textgestalt	644
SIGLEN	647
LITERATURVERZEICHNIS	649

Kapitel 1: Hinführung

1. Problemstellung

Nebulosität ist auf jeden Fall schädlich, und ein klares Bewusstsein über das eigene Nichtwissen ist immer der erste Schritt zu einer verantwortlichen Stellungnahme.¹

Das Ziel dieser Arbeit ist es, einen Sachverhalt, der gleichsam im Nebel liegt, in einer Weise aufzuarbeiten, die eine „verantwortliche Stellungnahme“ ermöglicht. Die Schwierigkeit dieses Unterfangens liegt darin, dass die problematisierten Vergleiche von Tier und Mensch in den meisten Fällen – und das paradoxerweise in gewisser Weise sogar zu Recht (s.u.) – überlesen werden: Wo sie ihre Funktion erfüllen, bleiben sie unauffällig. Die Funktion der Tier-Mensch-Vergleiche ist eine mannigfaltige. Grundsätzlich jedoch vollzieht sich im Gebrauch des Vergleichs eine menschliche Selbstbeschreibung, die darauf abgestimmt ist, unseren kollektiven Wichtigkeiten Sicherheit zu gewährleisten.

Wo in der Philosophie Tiere und Menschen verglichen werden, rekurrieren wir auf Topoi, deren Ursprung und Entstehung weit außerhalb unseres Blickfeldes liegt. Die Topoi der Verschiedenheit von Tier und Mensch wirken unauffällig, weil in ihnen ein Ton angestimmt wird, der uns nur zu gut vertraut ist, um ihn für einen Missklang zu halten: Er fügt sich *scheinbar* nahtlos in die artifizielle Harmonie unseres Bildes von der Welt – und unserer selbst. Tatsächlich jedoch rührt das Anschlagen dieses Tons an einen Komplex, der für uns weder spontan dekomponierbar ist, noch, wenn wir ihn gedanklich erstmals fassen, in seiner Konstruktion verständlich. Wie sich zeigen wird, impliziert die gängige Weise der Philosophie, Tiere und Menschen mit einander zu vergleichen, grundsätzliche Annahmen und alte Theorien, die nicht aufgrund ihres Alters, wohl aber aufgrund ihrer kulturellen Distanz, die in einem inhaltlichen Dissens zu unseren Überzeugungen zum Ausdruck kommt, problematisch erscheinen.

Der verstellte Weg hinter die Chiffre dieser Vergleiche hat jedoch eine ganze Reihe von unerfreulichen Begleiterscheinungen: Nicht nur, dass den „Tieren“ in den jeweiligen Vergleichen ein sonderbarer Status zugeschrieben wird, der Diskurs der menschlichen Selbstbeschreibung und der Thematisierung menschlicher Wichtigkeiten² geriet, infolge der doppelt einseitigen Diät³ und des verstaubten Instrumentariums, dessen er sich bedient, für geraume Zeit ins Stocken. In welchem Ausmaß das Bild unserer Selbst und der Katalog unterer Wichtigkeiten repetitiv und entdynamisiert vor sich hin dümpelte, zeigt sich nicht zuletzt in der Spannung, die sich zwischen demjenigen menschlichen Selbstbild, das unsere Wichtigkeiten repräsentiert und der Beschreibung des Menschen in den Wissenschaften hat aufbauen können. Die überkommenen Topoi der Vergleiche von Tier und Mensch (im Folgenden kurz TMV) fügen sich heute also

¹ Ernst Tugendhat, PAs 40.

² Zum Begriff „menschlicher Wichtigkeiten“ später mehr.

³ Zum einen bedient sich die Selbstbeschreibung, wo sie alleine auf den Vergleichen von Tier und Mensch gründet, einseitiger Kost, zum anderen aber, so wird sich später zeigen, stellt das auf Tier-Mensch-Vergleichen gründende Bild des Menschen selber eine Einseitigkeit (der umfassenderen Natur des Menschen) dar: In der wesentlichen Unterscheidung vom Tier werden Abspaltungen innerhalb des Menschlichen vorgenommen.

tatsächlich lediglich *scheinbar* nahtlos in unser Weltbild ein. Es tut sich eine Schere auf, die schon in allem Anfang zu einer schizophrenen Situation der Anthropologie führte. Darüber hinaus wirken wir, wo wir unsere Wichtigkeiten angefochten sehen, merkwürdig zahnlos, wie sich beispielsweise in der Debatte zur Willensfreiheit vor dem Hintergrund der Hirnforschung zeigte. Das Niveau, auf dem wir für unsere Wichtigkeiten Partei ergreifen können, befindet sich auf dem systematischen Niveau der Spätantike – die Prämissen jedoch, die wir meinen ins Feld führen zu müssen, schwächen schon im Ansatz die Position desjenigen, der beispielsweise für die grundsätzliche Akausalität menschlicher Freiheit argumentieren möchte, um „Willensfreiheit“ als solche zu retten.

Im Reflektieren der TMVs liegt, so die Arbeitshypothese, wenn es denn in einem ersten Schritt gelingt, auf im Nebel liegende Zusammenhänge und ein diesbezügliches Nichtwissen hinzuweisen, die Chance, unser Nachdenken über uns und unsere Wichtigkeiten zu revitalisieren und zu der Autonomie zu finden, die wir in diesen Dingen, zu Unrecht, wie ich meine, immer schon zu besitzen meinen.

Nach all diesen Ankündigungen scheint es an der Zeit, exemplarisch einen ersten TMV zu betrachten. Der nachfolgende Abschnitt stammt aus Ernst Tugendhats *Selbstbewusstsein und Selbstbestimmung* (1979).⁴ Als ich die Passage erstmals las, eigentlich an einer ganz anderen Frage interessiert, geriet ich ins Stocken; je länger ich aber über das, was mich erstaunte, nachdachte, desto weniger verstand ich, was hier eigentlich geschah:

„Was beim Tier fehlt und beim Betrunkenen in vermindertem Grad vorausgesetzt wird, ist die Fähigkeit zur Überlegung. [...]

Bei Tieren hängt, was sie tun, davon ab, was sie wollen, aber sie können sich nicht fragen, was sie wollen, und das heißt dasselbe wie: sie können nicht Handlungsmöglichkeiten wahrnehmen, es besteht für sie kein Pendant zu den ‚kann‘-Sätzen vom Typus ‚ich könnte jetzt die Vorlesung abbrechen?‘.⁵

Wie kann es sein, dass „Tier“ im Singular steht? – Und wie können wir diesen Begriff sinnvoll verwenden? Wie ist die Reihe „Tier“-Betrunkenen-Mensch zu verstehen? – Und gelangten wir zu diesen Sätzen vielleicht auf dem Wege einer Untersuchung? Wie kommt es, dass Tugendhat diese Bemerkung im Rahmen einer philosophischen Betrachtung zum Problem der Willensfreiheit für einschlägig hält? Und beinahe unangenehm: Hält Tugendhat diesen TMV tatsächlich für sachlich richtig oder handelt es sich nicht vielleicht vielmehr um ein (fragwürdiges) rhetorisches Mittel? Wie ist es zu verstehen, dass dieser Abschnitt ohne weitere Erläuterungen dasteht, die auf meine Fragen Bezug nehmen? Das ist aber dasselbe, wie die Frage nach der *Selbstverständlichkeit*, mit der die TMVs einhergehen. Diese Frage jedoch leitet zu einer Überlegung über, die ich zur Einleitung

⁴ Ernst Tugendhat: *Selbstbewusstsein und Selbstbestimmung* (=SuS). Suhrkamp, Frankfurt am Main 1979. Das Werk ist in ein Vorwort und vierzehn „Vorlesungen“ unterteilt. Die zitierten Stellen werden mit SuS, nicht etwa nach den unterschiedlich betitelten Vorlesungen zitiert.

⁵ Ernst Tugendhat: SuS, 218f.

in diese Arbeit und als Vorbereitung zu einem Verständnis des zugrundeliegenden Phänomens für wesentlich halte.

2. Spekulative und empirische Begriffe

Man muss also unterscheiden zwischen demjenigen Festhalten an den eigenen Meinungen, nur weil es die eigenen sind, und demjenigen, das damit zusammenhängt, dass es sich um Meinungen handelt, die man über *sich* (individuell und kollektiv) hat.⁶

In dem mit *Überlegungen zur Methode der Philosophie aus analytischer Sicht* überschriebenen Aufsatz⁷ unterscheidet Ernst Tugendhat in seinem ersten Band philosophischer Aufsätze (=PAf)⁸ Begriffe, „die unser Verstehen im ganzen bedingen“ und für es „*unentbehrlich*“ sind, insofern wir „unser Verstehen ohne diese[] Begriff[e] [nicht] denken *können*“, bei denen es uns aber gleichwohl überaus schwer fallen kann, Rechenschaft von unserem Sprachgebrauch abzulegen auf der einen Seite, von Begriffen, bei denen es uns allemal möglich erscheint, „dass jemand sie auch nicht haben kann, d.h. nicht weiß, was mit dem entsprechenden Wort gemeint ist“, er aber, „wenn er es weiß, auch immer ohne weiteres erklären kann“, was das Wort bedeutet, auf der anderen Seite.⁹ Die für unser Verstehen und somit auch unser Denken unhintergehbaren Begriffe nennt Ernst Tugendhat *apriorische* Begriffe. Sein Beispiel ist der Begriff der „Zeit“¹⁰, von dem Augustinus in den *Confessiones* sagt:

„Was ist also die Zeit? Wenn mich niemand fragt, weiß ich es; wenn ich es jemandem erklären möchte, der mich fragt, weiß ich es nicht.“¹¹

⁶ Ernst Tugendhat: *Retraktationen zur intellektuellen Redlichkeit*. In: *Anthropologie statt Metaphysik (=AsM)*. Beck, München 2007. S.89.

⁷ Der Aufsatz erschien auch in: A. Honneth, Th. McCarthy, C. Offe (Hg.): *Zwischenbetrachtungen*. Im Prozess der Aufklärung. Jürgen Habermas zum 60. Geburtstag. Frankfurt 1989.

Zur genaueren zeitlichen Verortung: In der Vorrede zu den PAF erwähnt Ernst Tugendhat, dass dieser Aufsatz „auf zwei spanische Vorträge zurück[geht], die [er] 1984 auf einem deutsch-lateinamerikanischen Kolloquium in Villa de Leiva (Kolumbien) gehalten [hat], das dem Thema ‚Philosophische Methoden‘ gewidmet war.“ (PAf, 15)

⁸ Ernst Tugendhat: *Philosophische Aufsätze*. Suhrkamp, Frankfurt am Main 1992.

⁹ PAF, 263.

¹⁰ PAF, 263.

¹¹ Augustinus: *Confessiones* XI, 14. Hier zitiert nach PAF, 263. Interessant sind aber gerade auch die üblicherweise nicht zitierten, vorangehenden Sätze:

„Denn was ist Zeit? Wer könnte das leicht und kurz erklären? Wer könnte das, um es wörtlich darzustellen, auch nur gedanklich erfassen? Und doch: was ist uns in unsrer Sprache vertrauter und bekannter als der Begriff der Zeit? Wir verstehen jedenfalls, was darunter gemeint ist, wenn wir von ihr sprechen, und verstehen es auch, wenn wir einen andren darüber sprechen hören. Was ist also Zeit?“ (es folgt die oben gebrachte Passage; hier zitiert nach einer Übersetzung von Carl Johann Perl: *Aurelius Augustinus: Dreizehn Bücher Bekenntnisse* (Werkausgabe). Schöningh, Paderborn 1941/48, S.306.)

Um Schwierigkeiten zu umgehen, die Tugendhat dazu nötigen, die apriorischen Begriffe später ‚empirisch, aber nicht zufällig‘ zu nennen¹², möchte ich hier lieber von *spekulativen* Begriffen sprechen. Die andere Gruppe von Begriffen nennt Tugendhat *empirische* Begriffe (man könnte wohl auch von *aposteriorischen* Begriffen sprechen).¹³

An späterer Stelle fasst Tugendhat die systematisch wichtige Unterscheidung wie folgt zusammen:

„Bei den einen können wir uns denken, dass wir sie nicht haben; wenn wir sie aber haben, können wir sie immer auch erklären; bei den anderen können wir uns nicht denken, dass wir sie nicht haben (obwohl wir wissen, dass wir sie in unserer Kindheit erworben haben), aber weil es Begriffe sind, die wir in diesem Sinne ‚immer schon‘ haben (obwohl sie nicht apriori sind), können wir sie nicht ohne weiteres erklären. Wenn wir uns freilich nicht denken können, dass wir diese Begriffe nicht haben, scheint ihnen immer noch die Charakteristik zuzukommen, die zunächst mit der der Apriorität verbunden war: die der Notwendigkeit.“¹⁴

Mit Wittgenstein liegt es nahe, die spekulativen Begriffe zu charakterisieren, indem auf die erfahrungskonstitutive Funktion dieser strukturgebenden, selber nicht zur Diskussion stehenden Elemente unseres Weltbildes verwiesen wird.¹⁵

„[A]us der Perspektive unserer gewöhnlichen, empirischen Begriffe [erscheint es] überraschend [...], dass es Begriffe gibt, die wir zwar verstehen, die wir aber nicht ohne weiteres erklären können, so dass hier eine eigene Untersuchung erforderlich wird, eben die spezifisch philosophische.“¹⁶

Das bedeutete jedoch, dass die spekulativen Begriffe nicht einen schicksalhaften Bestand unserer Sprache darstellen, sondern strukturgebende Elemente unseres Weltbildes darstellen, die im Zuge einer spezifisch philosophischen Untersuchung reflektiert und in ihrer Dynamik – denn erst die Dynamik der weltbildkonstitutiven Sätze und Begriffe scheint ihre Reflexion überhaupt zu ermöglichen – als verflüssigte und demnach grundsätzlich auch arbiträre Inhalte thematisiert werden können. Hier aber eröffnet sich ein praktischer Spielraum: Wo nicht feststeht, wie es sich

¹² Paf, 270f.

¹³ In Anlehnung an diese terminologische Unterscheidung Tugendhats wird in dieser Arbeit immer wieder in einer Weise von *spekulativen Begriffen* und, im Unterschied zu ihnen, von *empirischen Begriffen* die Rede sein, die einer Klarstellung bedarf: Ein simpler Gegensatz von Erfahrung und Spekulation, zu allem Überfluss noch die Annahme implizierend, es gebe so etwas wie voraussetzungslose Erfahrung, ist keinesfalls intendiert. Im Sinne Tugendhats geht es in erster Linie um die Möglichkeit, zwischen Begriffen mit unterschiedlichem Status (und einer Grauzone zwischen verschiedenen Zuständen) unterscheiden zu können. Es ist vielleicht möglich, den jeweiligen Status eines Begriffs mit dem Grad der Bewusstheit seiner Verwendung in Verbindung zu bringen. Das greift jedoch in vielen Fällen zu kurz, denn wir verwenden Begriffe in höchst unterschiedlicher Weise, und Begriffe sind in hohem Maße unterschiedlich abstrakt. Das bedeutet jedoch wiederum: Es fällt uns unterschiedlich schwer, zu einem vergleichbaren Niveau an Bewusstheit über die Verwendung der jeweiligen Begriffe (z.B. „Tisch“ und „Zeit“) zu gelangen. Die Verwendung von „empirisch“ und „spekulativ“ zielt also auf ein Spannungsfeld von begrifflichen Verwendungen und ihrem jeweiligen Status, nicht auf epistemologische Grundannahmen ab.

¹⁴ Paf, 271.

¹⁵ Bei Wittgenstein handelt es sich zwar, im Gegensatz zu den von Tugendhat beschriebenen *Begriffen*, um propositionale Elemente (logische bzw. grammatische *Sätze*), die systematische Funktion jedoch erscheint äquivalent.

¹⁶ Paf, 264.

verhält, da besteht die Möglichkeit, dass wir uns, in einer verantwortlichen Stellungnahme, reflektiert und begründet für eine Sicht der Dinge *entscheiden*.

3. Was ist „Mensch“?

Bei dem Begriff „Zeit“ handelt es sich keinesfalls um einen außergewöhnlichen Einzelfall. Zu empirischen Begriffen, d.i. Begriffen, die wir nicht nur verwenden, sondern zudem erklären können, wenn wir die „entsprechenden systematischen und kausalen Zusammenhänge [kennen]“¹⁷, können spekulative Begriffe im Zuge einer Untersuchung werden. Die Untersuchung eines Begriffs jedoch, das zeigen eindrucklich Wittgensteins *Philosophische Untersuchungen* und *Über Gewissheit*, kann eine Veränderung in der Verwendung der Begriffe nach sich ziehen. Das, was wir z.B. unter „Zeit“ verstehen, erfährt eine Wandlung, wenn wir uns Rechenschaft über unsere Verwendungen des Begriffs und die jeweiligen Implikationen abgelegt haben.

Interessant ist das Phänomen, dass etliche Begriffe, als hätten sie eine doppelte Natur, merkwürdig zwischen dem Status eines spekulativen und dem eines empirischen Begriffs *changieren*.

Was ist „Tier“? – Und was ist „Mensch“?

Im Unterschied zu Begriffen wie „Zeit“, „Meinung“, „Wahrheit“ etc. scheint „Mensch“ auf etwas, von dem wir denken *könnten*, dass es (rein) empirisch sei, zu verweisen. „Es *gibt* doch Menschen!“, könnten wir sagen. Es gibt doch „systematische und kausale Zusammenhänge“, in denen „wir“, und wir *sind* „Menschen“, stehen. Vor allem jedoch: „Menschen“ sind etwas, dessen materielle Vorhandenheit eine Unverfügbarkeit undenkbar erscheinen lässt. Es zeigt sich aber, dass es schwer ist, zu sagen, *was* Menschen sind.

Das, was wir häufig *wollen*, wenn wir den Begriff „Mensch“ verwenden, könnte vielmehr in einem Sinn liegen, der ein empirisches Vokabular durchaus uneinschlägig erscheinen lässt und stattdessen auf eine apriorische Verwendung, nicht eine biologistische, sondern eine spekulative Verwendung von „Mensch“, verweist.

Zur Klärung der Bedeutung eines fraglichen spekulativen Begriffs schlägt Tugendhat eine sprachanalytische Methode in Anlehnung an Wittgenstein vor:

„Indem ich angebe, wie ich ein Begriffswort jemandem erklären würde, der dieses Wort noch nicht kennt und auch über kein entsprechendes in einer anderen Sprache verfügt, gebe ich mir und anderen Rechenschaft darüber, was wir ‚immer schon‘ inexplizit wussten, als wir das Wort

¹⁷ PAF, 264.

einfachhin verwendeten. Die Erklärung gilt als gelungen nur, wenn der, dem wir das Wort erklären, dahin gebracht wird, es auf Grund dieser Erklärung seinerseits richtig zu verwenden.“¹⁸

Wie würden wir „Mensch“ erklären? Als das biologisch Andere zum „Tier“ (wie die häufigste Antwort zu lauten scheint)? Als dasjenige, was sich in einigen bzw. mehreren Punkten vom „Tier“ unterscheidet? Aber was ist „Tier“? Freilich, wir könnten antworten: die Gruppe der anderen Lebewesen, exklusive des Menschen. Doch was, so fragt Platon schon im POLITIKOS¹⁹, ist es denn, das für die Homogenität der Gruppe „Tier“ sorgt? Vergessen wir nicht: unter „Tier“ fällt, wenn wir den Begriff empirisch verwenden, d.h. nach konkreten Instanzen suchen, die Amöbe ebenso wie der Menschenaffe und Meeressäuger. Es scheint, als würde die „Tiere“ nichts weiter verbinden, als dass es eben keine Menschen sind – doch handelt es sich bei der Abwesenheit eines Charakteristikums um eine Eigenschaft (d.i. gibt es negative Charakteristika, die etwas bestimmen)? Der Begriff „Tier“ wird also, zu einem frühen Zeitpunkt schon, beim Beginnen des Nachfragens, problematisch. In derselben Weise wird der Begriff „Mensch“ aber zum Problem, sofern er über „Tier“ konstruiert wird.

Dennoch: „Tier“ fungiert als regulative Idee zur Selbstbeschreibung des Menschen. In dieser Funktion braucht der Begriff nicht unbedingt empirische Instanzen. Aber ist das wirklich richtig? Es ist naheliegend, den Vergleich von Tier und Mensch, wie oben bei Tugendhat demonstriert, wenn er uns problematisch wird, versuchsweise dadurch aufzulösen, dass wir bestreiten, dass es in ihm tatsächlich um „Tiere“ geht. Geht es denn nicht aber in den TMVs nicht wirklich viel mehr um Menschen? Hier lohnt es, eine Differenzierung einzuführen:

In den TMVs geht es um „Menschen“ und nicht um „Tiere“, sofern diese Vergleiche den Duktus haben, etwas über „Menschen“ erfahren zu wollen (dass dieses zu Erfahrende längst schon feststeht und vielmehr das Motiv dazu stellt, zum TMV überhaupt zu greifen, steht auf einem anderen Blatt), sofern sie sich für „den Menschen“ *interessieren*.

Das jedoch, was es über den „Menschen“ zu erfahren gibt, gibt es letztlich nur zu erfahren, weil es, das *Interesse* am „Menschen“ ergänzend, eine konkrete Vorstellung von „Tier“ gibt, die diesem Interesse entgegenkommt. In den TMVs geht es also, wenngleich das *Interesse* dem „Menschen“ gilt, sowohl um „Mensch“, als auch um „Tier“. Dass die Möglichkeit besteht, dass wir in unseren Erwartungen, den Begriff „Mensch“ betreffend, bestätigt werden, gelingt nur deshalb, weil wir eine Meinung zum Begriff „Tier“ haben. Aus demselben Grund ist es überhaupt erst möglich, dass wir einen TMV, und es gibt Hunderte von ihnen in der Philosophiegeschichte, als eine philosophisch unauffällige Bemerkung überlesen.

Wo wir aber den Anspruch haben, dass der Begriff „Mensch“ weder leer noch sinnlos wird, muss es in den TMVs einmal mehr auch um „Tier“ oder „Tiere“ gehen, denn was wir unter „Mensch“ verstehen, so wird sich in dieser Arbeit zeigen, konstituiert sich traditionell über das Verständnis von „Tier“.

¹⁸ PAf, 265.

¹⁹ Platon: Politikos, 262 c/d.

4. „Tier“ gibt es nicht

Ähnlich, wie wir das Wort „ich“ erst verstehen und sinnvoll verwenden können, wenn wir die Verwendung der Personalpronomina in zweiter und dritter Person verstanden haben und die Ersetzungsregeln dieser Worte kennen (so Tugendhat, s.u.), scheint es sich auch mit der spekulativen Verwendung von „Mensch“ zu verhalten. Erst, wenn wir „Tier“ verwenden können, wissen wir auch, wie der Begriff „Mensch“ sinnvoll Anwendung findet. Das Interessante an dem Beispiel der Personalpronomina ist jedoch, dass ihr Erlernen durch eine Deixis unterstützt und überprüft werden kann. Die Verwendung der Begriffe korrespondiert mit der Möglichkeit, auf etwas, auf das die Begriffe (nach bestimmten Regeln) referieren, hinweisen zu können. An dieser Stelle führt die Übertragung auf die spekulativen Begriffe von „Mensch“ und „Tier“ jedoch zu einer merkwürdigen Heterogenität: Während wir bei „Mensch“ auf etwas verweisen können (*ich* oder *mir*), ist unklar, worauf wir bei „Tier“ zeigen könnten. Der Begriff „Tier“ scheint defekt. Es entsteht der Eindruck, als würde nichts existieren, das mit „Tier“ sinnvoller Weise gemeint sein könnte.

Und das aus einem doppelten Grunde: Zum einen gibt es nur „die anderen Tiere“, denn „Tier“ kann *biologisch* lediglich als Sammelbegriff für „Lebewesen“ verstanden werden – und zu denen gehört ebenfalls der Mensch. Zum anderen, und das ist durch die Formulierung „die anderen Tiere“ bereits nahegelegt, ist die Verwendung von „Tier“ (Singular) als Gegenbegriff zu „Mensch“ defekt. Was können wir über „Tier“ sagen? Nun, nicht viel – oder nur sehr Allgemeines; eben alles, was sich über Lebewesen insgesamt aussagen lässt. D.h., wir können den Begriff „Tier“ biologisch füllen. In diesem Falle jedoch handelt es sich bei „Tier“ um einen Gegenbegriff zu „Pflanze“ oder zu „Unbelebtem“. Mehr sagen können wir hingegen über „Tiere“. Indem wir nicht so tun, als würden verschiedene Spezies, darunter so verschiedene wie „Amöben“ und „Primaten“ eine Gruppe bilden, von der in sinnvoller Opposition zum Menschen gesprochen werden kann, können wir die Entstehung, Gestalt, Lebensweise und Fähigkeiten von verschiedenen Tieren thematisieren. Allerdings: wir haben es dann mit einer Reihe zu tun, mit einem Kontinuum, innerhalb dessen sich graduelle Unterschiede zeigen – mit einem Kontinuum, das den Menschen mit einschließt.

Der spekulative Gebrauch von „Mensch“, wie er uns in dem oben beispielhaft dokumentierten TMV begegnet, hat einen diskriminatorischen Charakter, in ihm ist der Gegenbegriff „Tier“ stets mitgedacht. Platon weist in einer Weise, die lediglich in einem ersten Augenblick seltsam unmotiviert erscheinen mag, auf die merkwürdige Feinheit hin, dass dieser Begriff „Mensch“ von derjenigen Spezies verwandt wird, die sich selbst mit ihm beschreibt.²⁰ Diese Selbstzuschreibung jedoch steht in Widerspruch zu dem erhofften Erkenntnisgewinn. Wo wir einen Begriff entwerfen, um uns mit seiner Hilfe reflektorisch von uns distanzieren zu können, und hoffen, in

²⁰ Platon: Politikos, 263d/e. Diesen Faden wird später Derrida wieder aufnehmen. (s.u.)

diesem scheinbaren Zurücktreten praktisch zu uns als zu dem, was wir „eigentlich“ sind, zurückzukommen, ist der Versuchsaufbau defekt, da zirkulär.

Was „Mensch“ (in spekulativer Verwendung, d.i. im Modus der Selbstzu- und beschreibung) ist, das verstehen wir, wenn wir uns ansehen, wie „Mensch“ und „Tier“ verwendet werden. Was „Tier“ (ebenso in spekulativer Verwendung) ist, bleibt in gewisser Weise unbeantwortbar. „Tier“ fungiert als Folie, als Projektionshintergrund, als Relief, an dem der Mensch die eigenen Konturen herauszuarbeiten versucht. Die Rede von einem Relief verdeutlicht jedoch zugleich die Schwierigkeit: Wenn das Material (der Begriff „Tier“) so weich ist, dass es jedem Impuls (von Seiten des Begriffs „Mensch“) nachgibt, keine eigene Struktur aufweist, bleibt auch das an ihm herausgearbeitete plastische Bild schemenhaft und undeutlich. Es ist, als sei an allen Stellen der Fingerabdruck des Plastikers zu sehen.

Das ist auch der Grund, weshalb ich oben schrieb, der spekulative Begriff „Tier“ müsse, um etwas zeigen zu können, empirisch untermauert werden; wir kommen sozusagen nicht umhin, uns auch für „Tiere“ zu interessieren, wenn unser Interesse dem „Menschen“ gilt und wir diesem Interesse am Menschen mit Vergleichen zwischen „Tier“ und „Mensch“ nachgehen.

„Tier“ gibt es nicht. Oder differenzierter: Der Begriff „Tier“ zerfällt uns in so viele mögliche Instanzen, dass wir vor der schwierigen Entscheidung stehen, auf welche der höchst unterschiedlichen Instanzen wir verweisen sollten. Das bedeutet aber: Wir müssen uns „Tier“ stets übersetzen. Der Begriff wird erst verständlich (und in dieser Weise auch jeder TMV), wenn wir an die Stelle von „Tier“ eine Instanz, eine Spezies z.B. oder die Gruppe der Lebewesen überhaupt, stellen. Dann stellt sich aber erneut die Frage: Was verbindet die Instanzen des Begriffs „Tier“? Was ist es, das alle Lebewesen außer dem Menschen gemein haben? Die Rücküberführung des spekulativen Begriffs „Tier“ erscheint also, ganz im Gegensatz zu der im Falle „Mensch“, nicht ohne weiteres möglich.

Woran liegt es aber, dass wir die Spannung zwischen der spekulativen und der empirischen Verwendung von „Mensch“ zu kompensieren vermögen, nicht aber die zwischen den beiden Verwendungen von „Tier“? Während wir in der spekulativen Verwendung von „Mensch“ in der Philosophie ein Ideal unserer selbst entwerfen, in dem unsere Wichtigkeiten repräsentiert werden, fällt es nicht schwer, das Ideal unserer Selbst in einem weiteren Schritt mit uns zu identifizieren – zu diesem Zweck allein ward es entwickelt. Während wir in der spekulativen Verwendung von „Tier“ jedoch ein Pseudoideal entwerfen, in dem unsere Wichtigkeiten nicht repräsentiert werden, fällt es – vor dem Hintergrund all dessen, was wir von anderen Lebewesen empirisch zu wissen meinen – durchaus einigermaßen schwer, die Karikatur mit der disparaten konkreten Instanz in Verbindung zu bringen. Erschwert wird die Identifikation zudem dadurch, dass wir nicht wissen, durch welche der mannigfaltigen möglichen Instanzen der spekulative Begriff „Tier“ vertreten werden könnte. Welche Instanz aus der Gruppe der Lebewesen (zu denen der Mensch im Grunde genommen hinzugehört) kommt als Stellvertreter aller anderen Instanzen infrage?

Beide Verbindungen zwischen spekulativen und empirischen Begriffen erscheinen problematisch: Weder besteht eine selbstverständliche Korrespondenz zwischen dem Ideal des Menschen und einem einzelnen Menschen, noch eine Korrespondenz zwischen dem Pseudoideal eines anderen Lebewesens und der Gruppe der anderen Lebewesen.

Handelt es sich bei „Tier“ also um eine Art *regulative Idee*, mit der wir uns einen Spiegel an uns selbst gerichteter normativer Forderungen vorhalten?

Diese Arbeit wird zeigen, dass die beschriebene Spannung so leicht nicht aufzulösen ist. Aus demselben Grund greift auch der Befund des Joaquim Batista Martins zu kurz, der in seiner 1973 veröffentlichten Dissertation unter dem Titel DIE FUNKTION DES MENSCH/TIER-VERGLEICHS IN DER PHILOSOPHISCHEN ANTHROPOLOGIE feststellt, dass es sich bei diesem Vergleich um ein „Stilmittel“ handelt, mit dessen Hilfe ein „größtmöglicher Kontrast zum Menschen genommen wird.“²¹ Wo nämlich nach dem Sinn des Begriffs „Tier“ gefragt werden muss, erscheint mir unklar, was es heißen soll, in der Philosophischen Anthropologie mit Hilfe des Vergleichs „den Menschen besser zu erkennen.“²² Nicht was unsere andere Tiere betreffenden Kenntnisse anbelangt, wohl aber die Funktion des Vergleichs von „Tier“ und „Mensch“ in der Philosophischen Anthropologie betreffend, repräsentiert Martins im wesentlichen den aktuellen Forschungsstand.²³

Darüber hinaus stoßen wir, am Ort der Entstehung der klassischen TMVs, auf Leistungen unserer überkommenen Praxis der Selbstbeschreibung, die den Menschen in wesentlicher Verschiedenheit zu den anderen Lebewesen versteht, die über reine Normativität weit hinaus gehen.

5. Zusammenfassung

Fassen wir die oben dargestellte Situation zusammen: Eine Entwicklung, die in unserer abendländischen Kultur und somit auch der Philosophie, wie später gezeigt werden wird, maßgeblich von der antiken Philosophie ausgeht, führte zu unserem heutigen Gebrauch der Worte „Mensch“ und „Tier“. In der Antike wurde der theoretische Hintergrund der Vergleiche zwischen Mensch und Tier, einem Bündel von Topoi, derer sich unsere Selbstbeschreibung und unsere Thematisierung von Wichtigkeiten bedient, nicht nur strukturell, sondern auch inhaltlich vorbereitet. In dem Rahmen, in dem unsere Selbstbeschreibung und die Thematisierung unserer Wichtigkeiten nicht mehr ohne die Inanspruchnahme überkommener TMVs auskommt, sind unsere Möglichkeiten der Reflexion in beiden Fällen präterminiert. Wir sind in einem selbst geschaffenen Mechanismus, bestehend aus Form und Inhalt einer überkommenen Beschreibung,

²¹ Joaquim Batista Martins: Die Funktion des Mensch/Tier-Vergleichs in der Philosophischen Anthropologie. 1973, 76.

²² Martins, 96.

²³ Hierzu an späterer Stelle mehr.

gefangen. Die problematische Bewertung dieses Sachverhalts gründet auf der Schwierigkeit, die überkommenen Topoi der Selbstbeschreibung zu thematisieren und in eine diskursive Dynamik zu überführen, die notwendig wäre, um die Aktualität von Form und Inhalt zu wahren, also keine Scheindebatten führen zu müssen. So kommt es, dass unsere Möglichkeiten zur Selbstbeschreibung und Thematisierung unserer Wichtigkeiten in einem Modus gebunden scheinen, der, neben anderen von uns gehegten Überzeugungen, antiquiert erscheint, denn er bedient sich noch immer maßgeblich des überkommenen Repertoires antiker TMVs. Die spekulativen Begriffe „Mensch“ und „Tier“ genießen gleichwohl eine merkwürdige Immunität. An sie ergehen im Normalfall keine kritischen Rückfragen – sie scheinen keinem Wandel unterworfen und wirken daher als unveränderliche Wahrheiten. Denselben Status haben jedoch, neben den unwandelbaren objektiven Wahrheiten, die uns nach Wittgenstein begründet obskur erscheinen, die grammatischen Sätze in ihrer ein Weltbild konstituierenden Funktion inne. Elemente eines Weltbildes sind nach Wittgenstein diejenigen Denkinhalte, die Struktur und Fundament unseres Denkens stellen, Voraussetzungen, die bei allem, was wir tun, unhinterfragt gelten. Selbst unsere Möglichkeit des Infragestellens, unser Zweifel, gründet letztlich auf denjenigen strukturgebenden Elementen unseres Weltbildes, die selber nicht ohne weiteres sinnvoll Gegenstand eines Zweifels sind. Dennoch: Was uns unzweifelhaft erscheint, *kann* zu dem Gegenstand eines konstruktiven Hinterfragens werden. Das gilt insbesondere dann, wenn die grammatischen Sätze, die im Flussbett unseres Weltbildes die festen Begrenzungen bilden, ihrerseits in eine Dynamik, in den Fluss geraten. Es erscheint naheliegend, dass wir überhaupt lediglich auf diejenigen konstitutiven Elemente unseres Weltbildes stoßen können, die ohnehin schon im Begriff sind, ihren Status zu verlieren. Einzelne Sätze können – plötzlich – sozusagen verhaltensauffällig werden. In unserem Beispiel kann es passieren, dass wir über einen TMV geradezu stolpern oder wir die eigenartige Spannung zwischen der spekulativen und empirischen Verwendung von „Mensch“ und „Tier“ bemerken, die, wie noch zu zeigen ist, seit Aristoteles existiert.

An einer Unterscheidung von Tieren und Menschen, wie sie heute noch in traditioneller Weise getroffen wird, hängen aber, neben praktischen Fragen wie derjenigen, wie wir mit anderen Tieren umgehen wollen, auch Fragen, die in einem weiteren Sinne ebenfalls praktisch genannt werden könnten: Wie wollen wir uns selbst verstehen, und, analog dazu: Wie wollen wir uns beschreiben?²⁴ Daran hängt aber immer auch die Frage, wie wir leben wollen bzw. wie wir glauben, (in unserem wohlverstandenen Eigeninteresse) leben zu sollen. Sowohl unser wohlverstandenes Eigeninteresse, als auch alle fundierte Normativität scheinen aber alleine in unserem jeweiligen Selbstverständnis begründet.

Wo sich unserer Eigeninteresse und unsere normativen Vorstellungen (auf der einen Seite) wandeln, doch unser Selbstverständnis (auf der anderen Seite) jeder Dynamik ermangelt, wirken beide Seiten bedrohlich unverortet und unbegründet. Es entstehen Spannungen und Begründungsdefizite, die Leistungsfähigkeit der Profilierung geht dem Mechanismus der TMVs

²⁴ Vielleicht müsste die Frage vielmehr lauten: was halten wir, hinsichtlich einer Beschreibung unserer selbst, überhaupt aus?

verloren. Zugleich wird der Diskurs, in dem unser Eigeninteresse und unsere normativen Vorstellungen thematisiert werden könnten, durch ein in seiner Reflexivität stagnierendes Selbstverständnis gehemmt. – Das Fass ist geöffnet.

6. Zum methodischen Ansatz

Eine vielleicht nicht zu lösende Schwierigkeit der Auflösung des Problems der spekulativen Verwendung von „Mensch“ und „Tier“ durch Rechenschaftsablegung von Verwendungsfällen, wie oben von Tugendhat als philosophische Methode in Anlehnung an Ludwig Wittgensteins Philosophie vorgeschlagen²⁵, scheint alleine schon dadurch gegeben, dass wir von denjenigen Beständen, die unsere heutige Verwendung erklären, temporal und kulturell abgeschnitten sind.²⁶ Wir haben es mit in ihrem Gebrauch artifiziell verdoppelten Begriffen zu tun, der Gebrauch der Begriffe selber droht uns im Nebel zu halten. Der direkte Weg ist uns somit abgeschnitten.

Diesem Befund begegne ich in dieser Arbeit methodisch wie folgt: Die Infragestellung überkommener Selbstverständlichkeiten vollzieht sich in der direkten Konfrontation des historischen und kulturell verorteten Entstehens der TMVs wie von selbst. Wo uns die Gemeinplätze „Mensch“ und „Tier“ betreffend, als gereifte und verstaubte, einst aber innovative Artefakte begegnen, ist der Status der Immunität, gründend auf der Überzeugung von Unwandelbarkeit, aufgehoben. Die Ansichten zu „Tier“ und „Mensch“ (wenngleich uns dieser begriffliche Dualismus im Ursprung noch keinesfalls in dieser Form begegnet), ob reflektiert oder nicht, erscheinen als instrumentelle Entscheidungen zu einem bestimmten Zweck. Als solche sind sie grundsätzlich arbiträr. Darüber hinaus werden wir, wo wir die historische Entstehung der Topoi nachvollziehen, der schon im Ursprung entstehenden Spannung zwischen den zwei Verwendungsmöglichkeiten der Begriffe „Mensch“ und „Tier“ gewahr. Diese Spannung aber kann schon bei Aristoteles als Hinweis der Unvereinbarkeit zweier Zugänge zur Welt verstanden werden, deren Anwendungsbereich Überschneidungen zeigt.

²⁵ Tugendhat: PAF, 265.

²⁶ Es handelt sich also um ein anderes Problem als das von Tugendhat angesprochene und als solches beschriebene Scheinproblem, „dass es uns doch nicht um die bloßen Wörter gehen kann, sondern [...] um die Sachen selbst“, eine Beschreibung, die bei empirischen Begriffen greifen könnte. (PAf, 266.) Zwar trifft es zu, dass eine Klärung dieses Zusammenhangs „für unser Verstehen im ganzen konstitutiv“ (PAf, 268) sein könnte, da es sich jedoch um Begriffe handelt, die „Knotenpunkte in einem komplexen Netzwerk darstellen“ (PAf, 269), wir es also nicht mit distinkten Entitäten zu tun haben, scheint genau diese ideale Form einer „Klärung“ nicht zu haben zu sein. Bei den spekulativen bzw. apriorischen Begriffen ist es vielmehr naheliegend, von einer Funktion innerhalb eines Weltbildes (im schwerwiegendsten Fall der Funktion eines unhintergehbaren Prinzips) auszugehen, bei deren Erforschung all die Komplikationen auftreten, die Wittgenstein in *Über Gewissheit* schildert. Ein Kriterium für einen Satz, der weltbildkonstitutiven Charakter hat, ist, dass wir uns nicht denken können, dass es auch anders sein könnte, ohne dass eine tragende Säule für unser Verstehen fehlt. Wir können zugleich Gründe haben, anzunehmen, dass es gleichwohl so sein könnte, dass dieser Satz (innerhalb eines anderen Bildes) nicht vorkommt bzw. eine andere Funktion hat.

Die *systematische* Fragestellung bedient sich also instrumentell eines *historischen* Zugangs zum Problem.

Der Umweg führt also über die antike Philosophie, anhand derer die Entstehung der Topoi der Unterscheidung von „Tier“ und „Mensch“ beobachtet werden kann. Erst wenn wir verstehen, was für ein theoretisches und praktisches Gewicht den einzelnen Gemeinplätzen anhaftet, können wir den vereinzelt Satz, auch dann, wenn er heute von seinem ursprünglichen Kontext entkleidet daherkommt, angemessen beurteilen. Das Vorgehen dieser Untersuchung unterscheidet sich daher methodisch von dem der einen direkten Weg einschlagenden sprachanalytischen Philosophie, die ich im Zusammenhang dieser Fragestellung für kein probates Mittel halte, wenn es alleine angesetzt wird. Erst dieser Umweg macht auch die oben getroffene Unterscheidung zwischen unterschiedlichen Verwendungen der Begriffe „Mensch“ und „Tier“ plausibel. Die Einführung in das Thema nimmt also eines der Ergebnisse dieser Arbeit, wenn auch nicht voll expliziert, bereits vorweg.

Bevor wir den Schritt zurück in die Antike wagen, geht es aber zunächst einmal darum, das Problem bei Ernst Tugendhat mit genügender Muße zu betrachten. Das bei diesem Philosophen befindliche Material bietet eine große Fülle unterschiedlicher und für unsere Fragestellung einschlägiger Thematisierungen – und auch bei ihm ist die Spannung zwischen differenzierten Überlegungen, in denen auch der je empirische Begriff eine maßgebliche Rolle spielt auf der einen Seite und Überlegungen, in denen vielmehr die Wichtigkeiten eines sich von der Philosophie zurückziehenden und sein Leben rekapitulierenden Philosophen thematisiert werden (unter Verwendung der spekulativen Begriffe) auf der anderen Seite, zu beobachten. Tugendhat fungiert also als ein Beispiel für einen prominenten zeitgenössischen Autor, bei dem sich TMVs und eine ausführliche und differenzierte Auseinandersetzung im Umfeld der TMVs finden. Die unterschiedlichen Interessen, die Ernst Tugendhat zu den verschiedenen Zeitpunkten seines Schaffens verfolgte, helfen uns nicht lediglich dabei, von einander thematisch und strukturell abweichende philosophische Zeugnisse, die unsere Fragestellung betreffen, zu sichten, sondern ebenfalls, einen wiederkehrenden Übergang zwischen unterschiedlichen Verwendungen der Begriffe „Mensch“ und „Tier“ zu beobachten und über die jeweiligen Vorgänge zu reflektieren. Die Fragestellung dieser Arbeit soll hierdurch an Profil gewinnen. Es erscheint wichtig, darauf hinzuweisen, dass die TMVs, die wir bei Ernst Tugendhat finden, kein außergewöhnliches Phänomen darstellen. Nicht nur, dass sich viele hundert von ihnen in der nachantiken Philosophiegeschichte finden – Tugendhat fungiert darüber hinaus als doppelt repräsentativ für den Gebrauch von Vergleichen zwischen Tier und Mensch: Zum einen spielt dieses Phänomen, in Alltagssprache und Philosophie, noch immer eine große Rolle, denn Sätze, in denen Menschen wesentlich „vom Tier“ unterschieden werden, gehören in der Wahrnehmung vieler zum festen Bestand nicht sinnvoll bezweifelbaren Wissens, zum anderen fungieren TMVs in der Philosophischen Anthropologie als *das* Instrument der Beschreibung des Menschen – sowohl zu Beginn des zwanzigsten Jahrhunderts in der deutschen Strömung, die von Scheler, Plessner und Gehlen ausging, als auch in der späten Philosophie bei Ernst Tugendhat.

Im Übergang zur *Beantwortung* der bei Tugendhat zugespitzten Frage wird sich der temporale und in gewissen Aspekten auch kulturelle Abstand zur Antike als zuträglich erweisen. Wir können Verwendungen in einem Kontext, der uns nicht mehr unmittelbar vertraut ist, ohne die sonst unseren Blick trübende Betriebsblindheit betrachten und versuchen, über die jeweiligen theoretischen Implikationen, soweit es hilfreich oder notwendig erscheint, Klarheit zu gewinnen.

Das unterschiedliche Auftreten der thematisch einschlägigen Vergleiche

- bereits in der Literatur vor Platon, jedoch insbesondere
- bei Platon und Aristoteles
- die variierende Tradierung der TMVs bei Cicero, der die antike griechische Philosophie in den lateinischen Sprachraum überführt und
- Plotin, der in modern anmutender Weise ein zentrales Anliegen der menschlichen Selbstbeschreibung thematisiert, das uns in großer Deutlichkeit schon bei Platon begegnet, Autonomie im Sinne von Willensfreiheit, und durch eine Strukturähnlichkeit an Passagen bei Tugendhat rückbindet,

läuft, in unterschiedlichen Vergegenständlichungen des zu betrachtenden Phänomens, einen Weg ab, durch dessen Beschreiten wir die einseitige Kost von Beispielen und Vorstellungen so weit werden bereichert haben, dass sich die Perspektive auf das Phänomen vielleicht gewandelt, zumindest aber differenziert hat.

Dieses Vorgehen fußt auf der Beobachtung, dass Vergleiche zwischen „Tier“ und „Mensch“ eine Geschichte haben und zu einem frühen Zeitpunkt der Tradition der Philosophie als Innovation zu einem bestimmten Zweck fungierten. Sie wurden in der philosophischen Tradition unerschöpft reproduziert. Ursprünglich aber (und vermutlich lediglich im temporalen Ursprung des Phänomens) konnte ein solcher Satz als die Quintessenz einer Theorie gelten, als die Erklärung eines Problems, von dem wir heute abgeschnitten sind.

Wenn wir über die unterschiedlichen Verwendungen von „Mensch“ und „Tier“ Klarheit erlangen möchten, ist es notwendig, etwas mehr über die hinter den Begriffen stehenden Ideen zu verstehen. Einen Zugang zur Struktur der Idee des Begriffs „Mensch“ stellt die Geschichte der Idee, soweit wir sie verfolgen können, dar.

Es kann sein, dass derjenige, dem die Genese der spekulativen Verwendung der Begriffe „Tier“ und „Mensch“ nachgezeichnet wurde, diese Begriffe fernerhin anders verwendet oder von ihnen Abstand nimmt. Eine Rückkehr zu dem aristotelischen „der Mensch und die anderen Tiere“, das selbst noch immer die Prädikation wesentlicher Unterscheidungen ermöglichte, jedoch eine Begründung der Diastase verlangte, stelle lediglich eine unter vielen Optionen dar.²⁷ Das Projekt der Arbeit ist aber in erster Linie eines der Rechenschaftsablegung und der Versuch des Erlangens einer bestimmten Mündigkeit, nicht das einer Zurechtweisung. Allenfalls kann die Situation entstehen, dass etwas von unserer überkommenen Praxis Verschiedenes als in unserem

²⁷ Da sich das Gegensatzpaar im Deutschen in besonderer Härte zeigt, lassen sich die TMVs hier deutlich exemplifizieren. Die für das Selbstverständnis (etc.) relevante sprachliche Struktur ist in unserer Kultur jedoch vermutlich vollkommen sprachirrelativ.

wohlverstandenen Eigeninteresse liegend erscheint. Von dieser Klarstellung ausgenommen sind aber diejenigen Bereiche unserer Wichtigkeiten, die durch den überkommenen Topos eine Behinderung erfahren.

Der oben beschriebene methodische Weg, der sich als Mittel der Beantwortung einer systematischen Frage eine historisierende Darstellung wählt, hat eine Wiederbelebung eines verschütteten Diskurses zum Ziel. Der zum Diskurs zu leistende Beitrag dieser Arbeit besteht aber vornehmlich darin, auf Sachverhalte hinzuweisen, die *Selbstverständlichkeiten* unserer Selbstbeschreibung und der Thematisierung unserer Wichtigkeiten unterminieren.

Denn wenngleich die Möglichkeit besteht, dass die Struktur der spekulativen Verwendung von „Mensch“ und „Tier“ eine wichtige Funktion innerhalb unseres Weltbildes darstellen, folgt aus dieser Erwägung doch kein resignatives Moment: Wenngleich die philosophischen Begriffe „Bedeutung“, „Wahrheit“, „Wirklichkeit“ und „Sprache“ den Charakter von unhintergehbaren Prinzipien unseres Weltbildes aufwiesen, war es Wittgenstein doch möglich, diese Säulen zu unterminieren und wesentliche Elemente einer philosophischen Selbst- und Weltbeschreibung durch neue zu ersetzen.

„Damit ist dann aber die Möglichkeit einer progressiven Entrelativierung gegeben. Was uns vorläufig als unentbehrlich erscheint, kann sich später als nur eine von mehreren Alternativen erweisen.“²⁸

Die Annahme, dass es in ihrer Relevanz unhintergehbare erscheinende Sätze (oder Termini) in unserem Weltbild gibt, die in Frage zu stellen gleichwohl ein wichtiger und konstruktiver Beitrag sein kann, halte ich für eine unhintergehbare philosophische Arbeitshypothese. Ähnliches gilt für die allgemeine Einschränkung, die in einer seriös betriebenen Philosophie stets Geltung hat: Wir stellen „nur noch Sätze über das für *unser* Verstehen Unentbehrliche [auf], [sie] implizieren [...] keine Behauptungen über das Bewusstsein überhaupt oder über alle Menschen oder alle Sprachen.“²⁹ Und hierbei handelt es sich keinesfalls um einen unnötigen Relativismus. Weiter, als zur Bemerkung, dass uns gewisse Aussagen innerhalb unserer Sprachgemeinschaft sinnvolle Züge im Sprachspiel darstellen, reicht unser Instrumentarium nicht. Deshalb ist es ein Gebot der intellektuellen Redlichkeit, dem von uns erhobenen Anspruch jene Beschränkung aufzuerlegen.

²⁸ PAF, 271. In ähnlichem Kontext spricht Tugendhat von einer „potentiellen Horizonterweiterung“. (PAF, 272)

²⁹ PAF, 271.

7. Der Aufbau der Untersuchung

Der Aufbau der Arbeit folgt weitgehend den oben bereits angekündigten Erfordernissen der systematischen Fragestellung:

(A) Im Zuge einer ausführlichen Diskussion des einschlägigen Materials bei Ernst Tugendhat gewinnt die Fragestellung an Profil, das Problem scheint mir jedoch nicht sinnvoller Weise immanent zu lösen, es bleibt bei Tugendhat selber vielmehr vorerst offen stehen. Die Exposition leitet in den historisierenden Abschnitt über.

(B) In der Literatur vor Platon greifen wir, gleich am Anfang der schriftlichen Überlieferungen der griechischen Philosophie bei Hesiod, die beginnende dynamische Thematisierung des Verhältnisses von Tier und Mensch zu einem interessanten Augenblick auf. Ein neues Konzept menschlichen Selbstverständnisses entsteht und bedient sich der TMVs. Zugleich jedoch wird ein lebendiger Diskurs über das menschliche Selbstverständnis geführt. Die Gemeinplätze sind noch ungefestigt, etwas Neues ist im Entstehen.

(C) Platon spricht nicht besonders viel von „Tier“ und „Mensch“. Wo er es aber doch tut, instrumentalisiert er das Mittel der Darstellung im Zuge normativer Forderungen. Andererseits wirken die theoretischen Voraussetzungen der TMVs aber offensichtlich fadenscheinig auf ihn, denn er problematisiert die Annahme einer Diastase zwischen „Mensch“ und „Tier“ in modern anmutender Weise – halb ironisch, halb im Ernst (s.o.).

(D) Aristoteles greift das vorliegende und an Form und Inhalt bereits vorbereitete Material im thematischen Umfeld der TMVs, ebenso wie etliche platonische Überzeugungen, wieder auf. Sein Interesse gilt jedoch, im Unterschied zu Platon, neben der praktischen und metaphysischen Fragestellung, vorrangig der Biologie. Während bei Platon die Trennung von spekulativer und empirischer Verwendung der Begriffe „Mensch“ und „Tier“ noch explizit problematisiert wird, zerfällt Aristoteles die Bedeutung in unterschiedlichen Anwendungsfällen, was mitunter an einander anscheinend direkt widersprechenden Äußerungen kenntlich wird. Aristoteles katalysiert vorhandenes Material zu einem Instrumentarium der menschlichen Selbstbeschreibung und der Thematisierung unserer Wichtigkeiten, zahlt dafür jedoch einen hohen Preis (hierzu später mehr). Die Leistungsfähigkeit dieses Instrumentariums zeigt sich aber nicht alleine in einem neuen, konturierten Bild vom Menschen, sondern viel mehr noch in der Weise, wie eine bestimmte Klasse aristotelischer Überzeugungen zu philosophischen und weltbildrelevanten Gemeinplätzen avancieren.³⁰ Aristoteles führte die mannigfaltigen anthropologischen Überlegungen seiner

³⁰ Wenn, analog zu der Unterscheidung spekulativer und empirischer Verwendungen der Begriffe „Mensch“ und „Tier“, zwei unterschiedliche Typen von Untersuchungen existieren, handelt es sich bei der „Klasse“ aristotelischer Überzeugungen, die durch Tradierung den Rang philosophischer und kultureller Topoi erlangten, um Ergebnisse von Überlegungen, in denen die Begriffe spekulativ Verwendung fanden. Die graduellen Unterscheidungen zwischen „Tier“ und „Mensch“, denen tendenziell eher eine empirische Verwendung unterliegt, besaßen für die nachfolgende Tradition offenbar weniger (zur Beschreibung des Menschen und Thematisierung von Wichtigkeiten) einschlägige Attraktivität. Es wird jedoch auch deutlich, dass es sich bei den unterschiedlichen Untersuchungstypen nicht um einander ausschließende Modi handelt: Die idealtypische Beschreibung könnte zu Unrecht verdecken, dass es etliche Grauzonen und Übergänge gibt, denen wir, insbesondere bei Aristoteles, noch begegnen werden.

Vorgänger durch den Flaschenhals metaphysischer Annahmen. Aus dieser Engführung jedoch resultierte, neben all ihren Leistungen, auch eine Verkümmernng eines wichtigen Diskurses (s.o.). So kann Aristoteles als Urheber des Topos der TMVs gelten.

(E) Cicero macht es sich zur Aufgabe, die griechische Philosophie dem lateinischen Publikum zugänglich zu machen. So fungiert er zum einen als Vermittler zwischen zwei Kulturkreisen, die als Wurzeln der abendländischen Kultur gelten können. Zum anderen ist bei ihm eindrucksvoll dokumentiert, zu welcher Selbstverständlichkeit etliche die Abgrenzung des Menschen gegen „Tier“ betreffende Topoi in der Zwischenzeit gelangten. In dem exemplarisch der Analyse unterzogenen Werk *DE FINIBUS BONORUM ET MALORUM* zeigt sich außerdem, wie das Repertoire der wesentlichen Unterscheidungen zwischen „Mensch“ und „Tier“ für die stoische Ethik in Anspruch genommen werden konnte. Ein Bild des Menschen, das sich in allen relevanten Punkten wesentlich von den Vorstellungen, die man sich von anderen Lebewesen machte, unterschied, ging Hand in Hand mit einem hohem moralischen Anspruch und dem Ideal der Selbsterkenntnis und Vervollkommnung im Sinne der eigenen (menschlichen) Natur. Dass dem Menschen, aufgrund der von anderen Lebewesen wesentlich verschiedenen Natur, anderes gemäß und zuträglich (*oikeiōsis*) ist, wird als im Grunde schon platonische oder aristotelische Prämisse in die stoische Ethik investiert. Cicero gilt, in ähnlicher Weise wie Plotin, als Beweis dafür, wie aristotelische Topoi im Kontext des Vergleichs von Tier und Mensch fernerhin als feste philosophische Bestandteile *tradiert* werden.

(F) Bei Plotin, der wesentliche theoretische Elemente seiner Philosophie von Platon und Aristoteles übernimmt, findet sich wiederum die Dokumentation einer weiteren Fortsetzung der TMV-Topoi. Die für unsere Fragestellung wesentlichen Beiträge Plotins finden sich allerdings im Zusammenhang der Überlegungen im Kontext der *Willensfreiheit*. Die Freiheit des Willens jedoch, dass etwas an uns liegt und es darum gilt, sich mündig für etwas zu entscheiden, kann, neben dem Ideal unfehlbaren Wissens, als das zweite zentrale Leitmotiv der menschlichen Selbstbeschreibung (in der Inanspruchnahme der TMVs) seit Platon verstanden werden. Beide zentrale Wichtigkeiten (Wissen und Freiheit des Willens) zeigen sich zudem, ebenfalls seit Platon, als eng mit einander verknüpft. Besonders attraktiv ist die bei Plotin zu findende Diskussion der Freiheit des Willens jedoch nicht zuletzt deshalb, weil die dort angeschlagene Rhetorik eine große Ähnlichkeit zu derjenigen Tugendhats aufweist, die in demselben thematischen Kontext steht.

Sicherlich, in der langen Phase zwischen Spätantike und Gegenwart ist unendlich viel geschehen, das eine eingehende Betrachtung verdiente. Nehmen wir nur die variierenden, affirmativen oder widersprechenden Beiträge, die sich bei Montaigne, Descartes, Voltaire, La Mettrie, Hume, Kant, Hegel, Schopenhauer, Feuerbach, Darwin, Marx, Nietzsche, Eduard von Hartmann, Freud, Scheler, Plessner, Gehlen und vielen anderen mehr finden, so wird deutlich, dass das Phänomen der Vergleiche von Tier und Mensch durch eine ungleich längere Reihe von bereichernden Einzelbeispielen hätte beleuchtet werden können. Allein, dies konnte nicht geleistet werden – und es musste auch nicht mehr geleistet werden, als das, was von Nöten ist, um der systematischen Fragestellung eine Antwort zu liefern. Wenn die in Hinsicht auf die Fragestellung

dieser Arbeit in unglücklicher Weise wirkungslos gebliebenen infragestellenden Stimmen der philosophischen Tradition (genannt seien insbesondere Montaigne und Hume, aber auch von Hartmann) nicht berücksichtigt werden, handelt es sich bei der philosophischen Tradition im Gros um unterschiedlich abgetönte Variationen desselben Motivs. Zwar wäre es ein Irrtum, zu meinen, es gäbe dort nichts mehr zu entdecken, doch habe ich mich auf die vorliegenden Autoren beschränkt, nachdem ich bemerkte, dass der Hinzugewinn für die systematische Fragestellung im Einzelfall nicht viel wiegt. Da irgendwo ein Schnitt zu machen ist und jede Auswahl einer guten Begründung bedarf, habe ich mich dazu entschlossen, den Schnitt so früh als möglich zu setzen und einzelne Autoren im Gegenzug ausführlicher zu Wort kommen zu lassen.

Das Primat der systematischen Fragestellung soll nicht zuletzt durch den asynchronen Aufbau dieser Arbeit unterstrichen werden.

8. Die Rolle der Philosophie Ernst Tugendhats

Es wurde bereits gesagt, dass Ernst Tugendhat in dieser Arbeit als Beispiel für einen prominenten zeitgenössischen Autor dient, der sich eine ausführliche und unterschiedlich differenzierte Auseinandersetzung mit dem thematischen Umfeld der TMVs geliefert hat. Die Fragestellung dieser Arbeit gewinnt anhand des „Beispiels Ernst Tugendhat“ also an Profil. Doch das ist nicht alles.

Tugendhat gehört zu den ersten Denkern, die im deutschsprachigen Raum auf die analytische Philosophie reagierten. Sein Weg führte über Heidegger und Aristoteles. Seine Prägungen durch die Antike und Existenzphilosophie erfuhren durch die strukturgebenden Einflüsse und die Forderung nach sprachlicher Klarheit des Gegenstandes eine Katalyse, die es Tugendhat ermöglichte, zu Fragen des Selbstbewusstseins, der Ethik und einer Vielzahl unterschiedlicher Themen, häufig in Form von Aufsätzen, in einer Weise Stellung zu nehmen, die einen charakteristischen, bereichernden Beitrag zur Philosophie darstellt. Dabei besticht er durch besondere Klarheit und Konstruktivität seiner Beiträge. Sein Verständnis vom menschlichen Selbstbewusstsein und sein Vorschlag zu einer veränderten Auffassung von Moral sind ebenso beachtlich, wie seine differenzierten Beiträge zum Problem der Willensfreiheit, und werden im Zusammenhang der Untersuchung der Vergleiche von Mensch und Tier eine wichtige Rolle spielen.

In seiner späten Schaffensphase wendet sich Tugendhat anderen Fragen zu, verliert dabei jedoch die Grundpfeiler seines Philosophierens nicht aus dem Auge. Insbesondere in *EGOZENTRIZITÄT UND MYSTIK* (= EUM, 2003)³¹ und der unter dem Titel *ANTHROPOLOGIE STATT METAPHYSIK*

³¹ Tugendhat, Ernst: *Egozentrität und Mystik. Eine anthropologische Studie*. Beck, München 2003.

(=AsM, 2007)³² erschienenen Sammlung von Aufsätzen wird deutlich, dass Tugendhats Interesse nun anderen Fragen gilt. Ähnlich wie in dem früheren Aufsatz ÜBER DEN TOD³³ ringt sein Philosophieren, unter dem Stern des Abschieds stehend, um die letzten menschlichen Fragen. Aus der Altersperspektive resümierend stellt sich dem Autor die Frage nach dem neu, was im menschlichen Leben eigentlich wichtig ist. Es ist die Sinnfrage. Im Zentrum stehen also ganz und gar die menschlichen Wichtigkeiten – auch dort, wo allem Anschein nach das Verhältnis von „Mensch“ und „Tier“ thematisiert wird.

In seinem letzten Themenschwerpunkt, der Philosophischen Anthropologie, präsentiert Tugendhat, in Anlehnung an des Menschen existentielle Situation und ihm durch die Sprache gegebenen kognitiven Fähigkeiten, ein Bild vom Menschen und seinen Wichtigkeiten, das sich ganz ähnlicher Mittel bedient, wie die Philosophische Anthropologie zu Beginn des zwanzigsten Jahrhunderts, gründend auf Aristoteles. Vergleiche zwischen Tier und Mensch finden sich im Werk Tugendhats schon zuvor (oben wurde z.B. aus SuS zitiert), die Dichte der Vorkommnisse ist nun jedoch ungleich höher.

Wenngleich ich Tugendhats Wichtigkeiten im Wesentlichen teile, wurde oben doch deutlich, dass es in dieser Arbeit, im Zuge der Analyse eines Phänomens, auch um eine Kritik unserer Praxis der menschlichen Selbstbeschreibung und Thematisierung unserer Wichtigkeiten geht. Hier steht eine bestimmte Strategie und Inanspruchnahme eines überkommen philosophischen Repertoires im Kreuzverhör.

Neben mir, als ein weiterer Fragender, steht außerdem Ernst Tugendhat, insbesondere als Autor einiger früherer Aufsätze, in denen es um Fragen der philosophischen Methodik, Sprache, Ethik, Willensfreiheit und moralische Schwierigkeiten geht. Keineswegs ist es aber mein Ziel, Tugendhat gegen sich selbst auszuspielen. Im Gegenteil: Tugendhat hat auf unterschiedlichen Ebenen wichtige Beiträge zu dieser Untersuchung geleistet. Darin, dass er uns sowohl als kritisch Fragender, als auch als Repräsentant der philosophischen Tradition begegnet, der, aufgrund ihrer Altlasten, alle möglichen Dinge beiläufig unterlaufen können, zeigt sich nur wiederum die oben bereits thematisierte Spannung zwischen unterschiedlichen Modi von Untersuchungen, in denen „Mensch“ und „Tier“ in jeweils anderer Weise Verwendung finden.

So ringe ich *mit* Ernst Tugendhat um eine systematische Frage unserer Zeit, um menschliche Wichtigkeiten und die Möglichkeit unserer Selbstbeschreibung. Er ist der Autor, der uns auf einen interessanten Sachverhalt stößt und dabei, ganz ähnlich wie Platon, in seinem Werk mit den Vergleichen von Tier und Mensch in instrumentalisierender Weise arbeitet, diese Vergleiche jedoch auch (indirekt) problematisiert.

Von Tugendhat verwandte Mittel der Darstellung und Strategien der Thematisierung von Wichtigkeiten stehen in dieser Arbeit, stellvertretend für eine ganze Reihe philosophischer

³² Tugendhat, Ernst: Anthropologie statt Metaphysik. Beck, München 2007.

³³ In: Tugendhat, Ernst: Philosophische Aufsätze 1992-2000. Suhrkamp, Frankfurt am Main 2001 (S. 67-90ff.).

Ansätze und Beiträge, in der Kritik, ohne jedoch, dass Tugendhat das Ziel der Kritik ist.³⁴ Nicht allein, dass ich die maßgeblichen Wichtigkeiten Tugendhats teile: Diese Arbeit stellt die Bemühung dar, dem ihrer Thematisierung in Form und Inhalt verschuldeten Scheitern dieser Wichtigkeiten konstruktiv zu begegnen.

Durch das Implementieren eines zusätzlichen reflexiven Moments soll ein Beitrag zur Redynamisierung in ihrer Relevanz unhintergebarer Diskurse geleistet werden; an die Stelle einer gebetsmühlenartigen Reinszenierung von Überkommenem soll der Spielraum für eine mündige Debatte treten. An dieser Stelle investiere ich meine Wichtigkeiten.

Diese Arbeit versteht sich also nicht als normativer Beitrag, sondern als Einladung zu einer Reflexion über ein bestimmtes Thema. Der Impuls dieser Arbeit liegt in einem Missbehagen, entstanden bei dem Betrachten des oben skizzierten Phänomens, ergänzt durch die Überzeugung, dass es in unserem wohlverstandenen Eigeninteresse liegt und eine vordringliche Aufgabe der Philosophie ist, Rechenschaft über Meinungen abzulegen, d.i. nach guten Gründen für unsere Meinungen zu suchen, nicht zuletzt im Hinblick auf unsere Praxis.

³⁴ Die Weise, in der ich einen TMV nach dem anderen präsentiere und mir unglücklich erscheinende Varianten der Thematisierung des Verhältnisses von „Mensch“ und „Tier“ der Analyse unterziehe, könnte den Eindruck erwecken, als verstoße sie gegen das *principle of charity*. Wenngleich die Philosophie Tugendhats hier in vielen Aspekten gewinnbringend nachgezeichnet wird, geht es jedoch nicht in jedem Moment darum, Tugendhat zu verstehen, sondern das den Vergleichen von Mensch und Tier zugrundeliegende Phänomen mit den an es anschließenden Fragestellungen und Schwierigkeiten deutlicher zu sehen. Inhaltlich folge ich Tugendhat in vielen zentralen Belangen. In der Kritik jedoch steht ein Mittel der Darstellung in inhaltlicher Thematisierung: der Vergleich von Mensch und Tier in seiner überkommenen Form und Funktion.

Kapitel 2: Ernst Tugendhat

Wer daher auf Wahrheit aus ist, bekommt Wahrheit nicht zu sehen;
was er sieht, ist die Unwahrheit, Fragwürdigkeit, Brüchigkeit
des Bildes, das er, das man sich von der Sache macht.

Wir haben für die Haltung im Deutschen einen Ausdruck:
intellektuelle Redlichkeit.

Das Beschwerliche dieser Haltung ergibt sich
aus dem gleichzeitigen Erfordernis
von Verunsicherung und Weiterfragen.

Es ist diese Dynamik,
der gegenüber das Man eine Entlastung bedeutet.

Natürlich ist die Beruhigung bei dem,
was *man* für richtig hält, nicht das einzige,
was der intellektuellen Redlichkeit entgegensteht.

Ebenso gegenmotivierend kann die Eitelkeit des einzelnen sein,
und allemal das – individuelle oder kollektive – Wunschdenken.

*„Wir sind nicht fest verdrabtet“: Heideggers „Man“
und die Tiefendimensionen der Gründe (1999). In:
PAs, (138-162), S. 146. (veränderte
Formatierung, R.T.)*

1. Einleitende Bemerkungen

[Es kommt] hinzu, dass man sich von seinen eigenen – individuellen und kollektiven – Meinungen besonders dann nicht gerne trennt, wenn an ihnen eigene oder kollektive Interessen hängen; und in *allen* Fällen der intellektuellen Redlichkeit im weiten Sinn gibt es das positive Gegenmotiv der Lust am gut Scheinen, an der Zunahme von Wichtigkeit.¹

Wie in der Einleitung dargestellt, lastet auf diesem Abschnitt besonderes Gewicht. Die späteren Arbeiten zu anderen Philosophen stützen sich auf das hier zu Zeigende. Es gilt daher, die Vergleiche von Tier und Mensch, als Problematik der Philosophie der Gegenwart, so deutlich wie möglich herauszuarbeiten. Um dem Philosophen Tugendhat dabei aber gerecht werden zu können, wird zugleich einige Mühe darauf verwandt, seine Gedanken im Kontext darzustellen, seine philosophischen Beiträge durch eine angemessene Darstellung zu würdigen. Hier soll nicht lediglich ein „Steinbruch“ der Geschichte der Philosophie (und sei es die neue Geschichte der Philosophie) betreten und dasjenige „unehrerbietig [...] heraus[gebrochen]“ werden, „was [wir] für die Sachfrage, so wie [wir] sie sehen [können], brauch[en]“.² Wenngleich das hier favorisierte Vorgehen breiteren Raum in Anspruch nehmen wird, kann doch lediglich auf diesem Wege dargestellt werden, welche unterschiedlichen Standpunkte und daraus resultierenden Spannungen im Werk Tugendhats, das Verhältnis von „Tier“ und „Mensch“ betreffend, vorliegen.³

In den neueren Werken und Aufsätzen bzw. Vorträgen von Ernst Tugendhat finden sich, mit etlichen Wiederholungen einiger zentraler Topoi, viele Vergleiche zwischen Mensch und Tier. Wenn wir uns vor Augen führen, dass er die meisten seiner jüngeren Überlegungen als der *eigentlichen* Philosophie, die er als eine Philosophische Anthropologie versteht⁴, zugehörig kennzeichnet, stellt dieser Umstand keine weitere Überraschung dar. Seine beiden letzten bedeutenden Veröffentlichungen tragen den Terminus „Anthropologie“ zudem explizit in ihrem Titel bzw. Untertitel:

EGOZENTRIZITÄT UND MYSTIK. EINE ANTHROPOLOGISCHE STUDIE (2003)

und

ANTHROPOLOGIE STATT METAPHYSIK (2007).

¹ EuM, 83f.

² EuM, 168.

³ Im späteren Textverlauf wird dort, wo es mir nicht um eine besondere Hervorhebung geht, davon abgesehen, „Tier“ und „Mensch“ in Anführungsstriche zu setzen.

⁴ *Nietzsche und die philosophische Anthropologie: Das Problem der immanenten Transzendenz*. In: AsM (13-33), 18: „Man könnte sagen, dass alle Philosophie seit Platon als Kern die Frage hatte, wie wir uns selbst verstehen sollen, also die Frage: ‚Was ist der Mensch?‘, nur dass diese Frage in der traditionellen Philosophie überwölbt war durch die Orientierung an etwas Übernatürlichem, so dass etwas, was man Metaphysik nannte, als die erste Disziplin der Philosophie angesehen wurde. Man könnte also sagen, dass die philosophische Anthropologie die Erbin der Metaphysik, der so genannten Ersten Philosophie ist.“

Tugendhat sieht sich in seinen Bemühungen um eine Philosophische Anthropologie in einer Nachfolge Schelers, Plessners, Gehlens⁵, die zum Teil exzessiv mit Vergleichen zwischen Tier und Mensch gearbeitet haben – und eben darin, soweit ich es sehe, weitgehend aristotelisch⁶ sind und in einem solchen Selbst- und Weltbild auch verhaftet blieben.

Ein genauerer Blick in die älteren Arbeiten von Ernst Tugendhat zeigt allerdings, dass der Vergleich zwischen Mensch und Tier immer schon zum Repertoire des Philosophen gehörte, wenngleich ihm zu unterschiedlicher Zeit eine je andere Bedeutung zukommt. In SELBSTBEWUSSTSEIN UND SELBSTBESTIMMUNG (1979) werden wir einem solchen Vergleich, die Willensfreiheit betreffend und etwas breiter als gewöhnlich angelegt (ich halte diese Stelle für in besonderer Weise einschlägig, da auf eine alte Argumentationsstruktur zurückgegriffen wird), begegnen. In den beiden Bänden, die den Titel PHILOSOPHISCHE AUFSÄTZE tragen (1992 und 2001), begegnen uns eine Reihe von Überlegungen, die zeigen, wie viel des systematischen Gerüsts von EGOZENTRIZITÄT UND MYSTIK bereits vorbereitet war – wenn auch die Stoßrichtung eine vollkommen andere zu sein scheint und eine weitgehende Offenheit der Fragestellung beobachtet werden kann, die erst durch das Programm der Philosophischen Anthropologie zugespitzt wurde. Eine Reihe dieser Überlegungen gehen dabei auf die VORLESUNGEN ZUR EINFÜHRUNG IN DIE SPRACHANALYTISCHE PHILOSOPHIE (1976) zurück.

Ein Aspekt unserer systematischen Fragestellung, der bisher keine Erwähnung fand, wird von Ernst Tugendhat in den früheren und mittleren Schriften, insbesondere in den VORLESUNGEN ÜBER ETHIK (1993) thematisiert: die Frage nach den Rechten der Tiere. Diese Frage soll hier, als eine zu weit reichende und philosophisch problematische Frage, nur in dem Rahmen erörtert werden, den wir von Tugendhat vorgefertigt finden.⁷ Im Kontext dieser Fragestellung zeigen sich starke Spannungen und es lässt sich eine interessante Entwicklung des Philosophen in der Auseinandersetzung mit dem Gegenstand der Relation von Tier und Mensch nachzeichnen. Ich halte eine Sichtung aller größeren Arbeiten Tugendhats zudem für wichtig, weil sich nur auf diesem Wege ein Gefühl dafür einstellen kann, was ihm sozusagen immer schon „klar“ war – und in einem zweiten Schritt dann mit mehr oder weniger guten Gründen unterfüttert werden konnte. Eine Begründungsarbeit *kann* nur punktuell geleistet werden. Nicht jeder Gegenstand steht uns als Gegenstand einer Überlegung (das *Richtige* oder das *Gute* betreffend) zur Verfügung.

⁵ Ebd.: AsM, 18. Genannt ist dort allerdings auch Heidegger.

⁶ Wo ich davon spreche, dass (historisch) auf Aristoteles folgende Autoren in bestimmter Hinsicht „aristotelisch“ auf mich wirken, so meine ich eine Reproduktion aristotelischer Standpunkte, wo wesentliche Unterscheidungen zwischen Mensch und Tier getroffen werden. Dass diese Passagen aber auch bei Aristoteles von etlichen Darstellungen konterkariert werden, ändert nichts an der typisch aristotelischen Ausformung der TMV-Topoi. (Diese Redeweise wird im Laufe der Arbeit erklärt werden.)

⁷ Das hat zwei Gründe: Zum einen besteht die Gefahr, den Rahmen der Arbeit deutlich zu sprengen (es ist eine ganz eigene Fragestellung) – zum anderen sehe ich nicht, wie sich das Problem (philosophisch) lösen ließe; alles, was möglich ist, scheint eine Sichtung von Fähigkeiten anderer Tiere zu sein, eine Darstellung unserer Praxis – und eine abschließende *Empfehlung*. Dies allerdings ist von Autoren wie Peter Singer bereits erledigt worden (Peter Singer: *Animal Liberation. Die Befreiung der Tiere* (Deutsche Erstausgabe nach der zweiten Auflage von 1990, in der Übersetzung von Claudia Schorcht) Rowohlt, Hamburg 1996.) und wir beobachten Ernst Tugendhat, wie er sich beim Anlaufen gegen die Wände der Moral Beulen zuzieht und doch zu keinem anderen Ergebnis kommt, als zu etwas, das wir womöglich als eine Empfehlung verstehen können. Es scheint dies ein Gebiet zu sein, in dem es schwer ist, über einen Austausch von *Meinungen* hinaus zu kommen.

„Es sind nicht Fehler, die einen erschrecken, sondern Blindheit, die blinden Flecken.“⁸

Etliche wesentliche Unterscheidungen zwischen Menschen und anderen Tieren gelten Tugendhat nicht als denkbarer Gegenstand einer sinnvollen Untersuchung, vielmehr werden sie aus etwas, das ihm vollkommen klar erscheint, dem Phänomen der prädikativ-propositionalen Sprache der Menschen und ihrer eigentümlichen Leistung, *abgeleitet*.

So gilt ihm der Befund bei Aristoteles, insbesondere eine Stelle aus der POLITIK, nicht als Legitimation, wie der Verweis auf eine allgemein anerkannte Autorität, sondern, so beschreibt er es immer wieder, lediglich als gutes Beispiel für eine Ansicht, die er auch sonst vertreten wollen würde. Interessant ist für uns aber in diesem Zusammenhang, wo und in welcher Weise Ernst Tugendhat sich explizit auf Aristoteles bezieht.

In der Auseinandersetzung mit Tugendhat habe ich mich für folgende Gliederung entschieden: Ausgehend von EGOZENTRIZITÄT UND MYSTIK (= EUM, dem jüngsten Hauptwerk, das in der Sammlung von Aufsätzen, die unter dem Titel ANTHROPOLOGIE STATT METAPHYSIK veröffentlicht wurden, im Wesentlichen einige Retuschen und Ergänzungen erfährt) werden Ernst Tugendhats Ansichten thematisch zu den wesentlichen Unterscheidungen von Mensch und Tier gruppiert dargestellt. Dabei wird das letzte Kapitel von EuM, der *Anhang über Historisches und Unhistorisches*, die Untersuchung eröffnen. Es mag ungewöhnlich sein, einen Anhang an den Anfang einer Auseinandersetzung mit einem Problem zu stellen, doch wir haben in diesem Abschnitt die seltene Gelegenheit, einen Philosophen dabei zu beobachten, wie er sich Rechenschaft über einige der Prämissen, Meinungen und Vorlieben ablegt, die als Arbeitshypothesen in das darauf zu betrachtende Werk eingingen. Hierbei fällt auf, wie sehr sich der Autor von EuM beispielsweise von dem der frühen philosophischen Aufsätze unterscheidet. Der jüngere Autor der *Überlegungen zur Methode der Philosophie aus analytischer Sicht* (1984)⁹, der im Vorwort bereits zu Wort kam, expliziert ein methodisches Problembewusstsein, das auch auf die traditionellen wesentlichen Unterscheidungen im Tier-Mensch-Verhältnis anwendbar ist, d.h. die Annahme wesentlicher Unterscheidungen innerhalb von TMVs wird methodisch tendenziell unterminiert – der Autor von EuM und ANTHROPOLOGIE STATT METAPHYSIK (= AsM) hingegen verfolgt ein philosophisches Programm, in dem die Sinnhaftigkeit einer Prädikation wesentlicher Verschiedenheit von Mensch und Tier geradezu als Arbeitshypothese fungiert.

⁸ AsM, 9 (Vorwort).

⁹ *Überlegungen zur Methode der Philosophie aus analytischer Sicht*. In: PAF, (261-274).

2. Der Anhang über Historisches und Unhistorisches

Man sollte philosophische Fragen wieder aus einer Grundfrage heraus verstehen, und seit die Überwölbungen durch Ontologie und Transzendentalphilosophie nicht mehr überzeugen, bietet sich die Frage, wie wir uns als Menschen verstehen sollen, als zentrale Frage an.¹⁰

Die Überzeugung, philosophische Fragen ließen sich in ihrer scheinbaren Mannigfaltigkeit vor dem Hintergrund *einer eigentlichen* Frage, der nach dem Menschen, wie schon von Kant expliziert, verstehen, steht im Vordergrund der späten Philosophie Ernst Tugendhats. Ihr hat Tugendhat in AsM einen eigenen Aufsatz gewidmet: Unter dem Titel *Anthropologie als „erste Philosophie“*¹¹ werden hauptsächlich Argumente zusammengetragen, die uns schon in EuM begegneten – zu Beginn jedoch steht ein Desiderat, das wir als Quintessenz und Folgerung des hier stehenden Eingangsmottos verstehen dürfen: Es gilt die These,

„dass die philosophische Anthropologie heute an die Stelle der Metaphysik als *philosophia prima* treten sollte, und dass die Frage ‚Was sind wir als Menschen?‘ diejenige Frage ist, in der alle anderen philosophischen Fragen und Disziplinen ihren Grund haben.“¹²

Was fangen wir mit dieser Forderung, wenn wir sie nicht überlesen, sondern vielmehr ernstnehmen, an? Darin, dass metaphysische Fragestellungen vergleichsweise unpopulär geworden sind, die Metaphysik ihren Primat in der Philosophie eingebüßt hat, besteht vermutlich Einigkeit. Warum sollte es aber überhaupt eine Disziplin geben, die über allen anderen steht? Tugendhat legt den Vorrang der Philosophischen Anthropologie nahe, indem er behauptet, dass in ihr eine Frage (die nach dem Menschen) gestellt wird, in der alle anderen Disziplinen gründen. Doch müssen wir eine Begründung der Behauptung, Disziplinen wie Technikfolgenabschätzung, Tierethik oder sprachphilosophische Untersuchungen zum Thema „Bedeutung“ gründeten in der Frage nach dem Menschen, nicht übermäßig konstruieren? Fragen wir nicht vielmehr und in erster Linie nach den Folgen unseres Verhaltens, nach dem richtigen Umgang mit anderen Tieren oder dem rechten Gebrauch eines Begriffs? Diese Fragen lassen Rückschlüsse auf den Menschen zu, sie gründen jedoch nicht auf der Frage nach dem Menschen. Könnte es nicht vielmehr sein, dass alles Philosophieren in unseren unterschiedlichen „Wichtigkeiten“ gründet? An dieser Stelle muss diese Frage noch unbeantwortet bleiben. Wir werden uns ihr zu einem späteren Zeitpunkt erneut zuwenden. Das Philosophieverständnis Tugendhats wirkt an dieser Stelle verengt.

Viel interessanter ist aber die Weise, in der Tugendhat uns die Frage nach dem Menschen präsentiert: „Was sind wir als Menschen?“ Diese Formulierung erinnert daran, wie Kinder z.B. „als Gespenst“ verkleidet zum Fasching gehen. Als was kommen wir denn sozusagen noch in Frage? Der Punkt ist der folgende: „Mensch“ erfährt in dieser für Tugendhat im Hinblick auf die

¹⁰ EuM, 163.

¹¹ *Anthropologie als „erste Philosophie“*. In: AsM, (34-56).

¹² Ebd., AsM, 34.

Philosophische Anthropologie so signifikanten Fragestellung eine Dopplung, die sich lediglich unter Rekurs auf die „begriffliche Unterscheidung“ der Einleitung erklären lässt. Ist die Frage nach dem Menschen (ohne Zusatz, in ihrer Absolutheit) also im Grunde die gemeinte Frage? Aber wenn „wir“ „Menschen“ sind, dann lautet die Frage „Was sind Menschen als Menschen?“. Die Frage wirkt ähnlich irritierend wie die Antwort „Menschen“ wirken würde. Wir kommen nicht umhin, diese Frage in ihrer Funktion wahrzunehmen: Sie überführt in einen Fragenkreis, in dem die spekulative Verwendung von „Mensch“ und „Tier“ einschlägig wird. Darum verstehen wir die Frage auch nicht als Tautologie: Wenngleich „wir“ selbstverständlich „Menschen“ sind, lassen wir uns von dieser Fragestellung in einen existentiell relevanten Fragenkreis überleiten. Während das „wir“ noch unbestimmt zwischen empirischer und spekulativer Bedeutung changiert, trifft dasselbe nicht auf „Menschen“ zu. Das ist auch die Ursache davon, dass wir *wissen*, was mit „wir“ gemeint ist (der Begriff determiniert ist), während wir hingegen die Frage, was „Menschen“ sind als eine *echte* und *offene Frage* erleben.

Sobald wir uns der Philosophischen Anthropologie Ernst Tugendhats zuwenden, werden wir sehen, dass es sich hier um ein spezielles Konzept von Philosophie handelt, in dem bestimmte Fragen im Zentrum stehen, die für einen eigentümlichen Anthropozentrismus¹³ dieser Art Philosophie sorgen, die nichts gemein hat mit der Rolle der Frage nach dem Menschen, wie wir sie beispielsweise bei Kant vorfinden.¹⁴ Spüren wir nun jedoch weiteren Hinsichten nach, in denen uns Ernst Tugendhat in seinem Anhang in die Karten blicken lässt.

In einer weiteren Bemerkung nimmt Tugendhat das „Unhistorische“, das im Titel des Kapitels bereits zu finden ist, wieder auf:

„Ich glaube, dass das Ausmaß, in dem man anthropologische Begriffe historisch hinterfragen kann, heute überschätzt wird.“¹⁵

Die oben vorgestellte Konzeption dieser Arbeit dokumentiert, dass ich mit Ernst Tugendhat in dieser Frage nicht übereinstimme. Weder halte ich anthropologische Begriffe für ahistorische Begriffe (im Zuge dieser Arbeit wird vielmehr die Historizität anthropologischer Begriffe eindrucksvoll deutlich), noch glaube ich, dass der mögliche Ertrag einer solchen Reflexion unterschätzt werden sollte. Meine Arbeitshypothese lautet, ganz im Gegensatz zu der Tugendhats, dass wir im Gegenteil geradezu über ein Repertoire tradierter, historisch gewachsener (spekulativer) anthropologischer Begriffe verfügen, die in ihrer scheinbaren Unverdächtigkeit und Unwandelbarkeit dringend einer Überprüfung bedürfen. In der Philosophie bekommen wir es ständig mit Altlasten zu tun. Im Falle der TMVs stammen diese

¹³ In der Philosophischen Anthropologie (=PA) geht es Tugendhat in einer Weise „um uns als Menschen“ (ebd., AsM, 35), die sich in etlichen philosophischen Fragestellungen so unmittelbar nicht wiederfinden lässt. Der Zugang ist ein im strengen Sinne spezie-spezifischer, denn wir betreiben in der PA keine „Hippologie“ oder Fragen „nach dem Sein der Primaten“ (ebd., AsM, 36.). Es geht uns also nicht nur primär um uns, sondern es geht uns um uns als diejenigen, die sich von anderen Lebewesen unterscheiden!

¹⁴ Zu Kant vgl. ebd., AsM, 36.

¹⁵ EuM, 164.

problematischen überkommenen Inhalte im Wesentlichen von Aristoteles. Das historisierende Fragen, eine Archäologie der Ideen, erscheint als ein ausgezeichnetes Mittel, diesem Befund zu begegnen.

Unsere Terminologie ist, gerade dort, wo sie uns ahistorisch erscheint, ein potentiell hoch interessanter Gegenstand einer Untersuchung, denn gerade bei denjenigen Sätzen, die unser Weltbild (im Sinne Wittgensteins) konstituieren, scheint uns jede Überprüfung überflüssig. Mehr noch: Wir wissen gar nicht, wie wir nach der Wahrheit dieser Sätze fragen sollten, denn unser Konzept von „Wahrheit“ gründet auf dem Gerüst dieser Sätze. Sie dienen also vielmehr dazu, selber unbegründet, dasjenige zu begründen, was auf ihnen fußt. Dass sie diese Funktion aber erfüllen können, hat etwas damit zu tun, dass wir sie als ein Instrument verwenden, d.h., es gibt keinen anderen (z.B. metaphysischen) Grund, der diesen Status legitimiert. Diese Sätze sind deshalb nicht illegitim, aber sie können sich, wenn sie erst einmal in unser Sichtfeld geraten, als Sätze entpuppen, die im Verbund zu Widersprüchen führen und daher nicht (länger) dazu taugen, unsere Praxis zu stützen. Wir können also Gründe finden, diese Sätze (oder einzelne Begriffe mit ihren jeweiligen propositionalen Implikationen) abzulehnen. Es gilt jedoch stets die Einschränkung: *wenn* wir sie zu fassen kriegen.

„[M]an versteht einen Begriff, wenn man das entsprechende Wort im Sinn dieses Begriffs erklären kann, und die frühere Geschichte ist dafür ebenso irrelevant wie die Etymologie für die Bedeutung des Wortes.“¹⁶

Oben wurde eine spekulative Verwendung von Begriffen u.a. dadurch bestimmt, dass es uns im Falle ihrer unvorstellbar erscheint, nicht über sie zu verfügen, da sie für die Struktur unseres Verstehens unentbehrlich erscheinen. Diese Begriffe sind nicht im strengen Sinne etwas (von objektiver Seite o.ä.) *Gegebenes*, wir können uns zu ihnen verhalten und in manchen Fällen *sollten* wir uns auch zu ihnen verhalten, denn wir stehen mitunter vor Widersprüchen, Spannungen, offenen Fragen usw., d.h. eine Auseinandersetzung liegt in unserem eigenen Interesse. Dabei dürfen wir nicht vergessen, dass sich diese Begriffe (oder Propositionen, die einschlägige Verwendungen dieser Begriffe darstellen) „als nur eine von mehreren Alternativen erweisen“¹⁷ könnten, die Möglichkeit einer „Horizontenerweiterung“¹⁸ im Raume steht. Der in diesem Zusammenhang springende Punkt ist, dass die Darstellung Tugendhats in EuM eine ganze Klasse von Fällen unerwähnt lässt, denn die apriorischen bzw. spekulativen Begriffe zeichneten sich geradezu dadurch aus, dass es

- i) einerseits nicht möglich erschien, sie nicht zu haben, wir sie
- ii) jedenfalls verstehen (insofern wir sie verwenden können), sie jedoch
- iii) gleichwohl nicht zu erklären vermögen.

Es ist klar, dass wir, im Sinne des späten Wittgensteins, den Anspruch dessen, was wir als „Erklärung“ durchgehen zu lassen geneigt sind, revidieren müssen, doch habe ich oben bereits

¹⁶ EuM, 164.

¹⁷ *Überlegungen zur Methode der Philosophie aus analytischer Sicht*. In: PAF, (261-274), 271.

¹⁸ Ebd., PAF, 272.

erwähnt, dass ich dennoch keinen anderen Weg sehe, die Struktur der heterogenen Verwendungen einiger spekulativer Begriffe, in unserem Falle beispielsweise „Mensch“ oder „Tier“, verständlich zu machen, als über den (soweit ich sehe irreduziblen) Umweg über die Historie und eine Etymologie (im Sinne einer Sammlung einschlägiger Verwendungen). Dieser Umweg aber ist nur vordergründig ein historischer, vielmehr stoßen wir, ihn beschreitend, auf eine Struktur unserer Ideen.

Meine Erwiderung also lautet: Es ist klar, dass wir ein (quasi unmittelbares) Verständnis der anthropologischen Begriffe haben – aber es wird noch zu klären sein, worum es sich dabei eigentlich handelt. Es erscheint mir aber ebenso klar, dass wir eine Mechanik, oder vielleicht sollte ich besser sagen: eine begriffsimmanente Rhetorik dieser Begriffe, ebenfalls haben (zumeist wohl *ohne* Kenntnis dieser Implikationen). Soweit ich es sehe, handelt es sich dabei aber um etwas Implizites, etwas, das wir uns einhandeln, das „eingeschleppt“ wird, indem wir uns unreflektiert eines historisch kontaminierten Vokabulars (das heißt nicht, dass dieses Vokabular ‚schlecht‘ ist – wir haben mitunter kein anderes – das heißt aber, dass es sinnvoll erscheinen kann, sich um einen *mündigen* Umgang mit diesem Vokabular zu bemühen) bedienen. Nur durch diese „Einschleppung“ und eine anhaltende *Verschleppung* einer Aufarbeitung ist es überhaupt verständlich, wie wir heute bestimmte anthropologische Aussagen treffen können, die vielen intuitiv vollkommen unverdächtig erscheinen, jedoch zugleich in krassem Widerspruch zu unseren sonstigen Überzeugungen stehen.

In dieser Arbeit geht es darum, hier lediglich Angedeutetes im Ansatz und Ursprung zu entfalten und zur Diskussion zu stellen. Und mit dieser Diskussion hat es etwas, wie ich finde, merkwürdiges auf sich: Sie ist einerseits vollkommen trivial (ich kann mir beispielsweise vorstellen, dass Biologen oder Ethologen immer wieder einmal nicken und fragen: „Und?“), andererseits jedoch setzt sie sich mit einer Praxis auseinander, die parallel zu unseren sonstigen Überzeugungen fortgesetzt wurde und in der es offenbar immer wieder gelang, Prämissen gegen den Grundsatz der Einheitlichkeit einer Erklärungsstrategie zu schützen. Damit meine ich, dass es (gelinde gesagt) erstaunlich ist, wenn es als allgemein anerkannt gilt, dass der Mensch sich graduell, kontinuierlich aus den anderen Tieren heraus entwickelt hat, zugleich aber in einer anderen Hinsicht (nicht in der einer biologischen Beschreibung, sondern im Modus einer Selbstbeschreibung) notorisch Wert darauf gelegt wird, den Menschen als dasjenige zu beschreiben, das den Tieren diametral, als wesentlich von ihnen unterschieden, gegenübersteht. Es handelt sich hier um einen Widerspruch der Theoreme, die zu unterschiedlichen Beschreibungen dienen. Die Spannung der verschiedenen Darstellungsstrukturen ist dabei die eigentümliche Spannung zwischen „Der Mensch und die anderen Tiere“ und „Tier und Mensch“. Es wird sich aber zeigen, dass die Grundlage der Strukturierung im zweiten Modus („Tier und Mensch“) innerhalb der Tradition überraschenderweise zu einer Zeit vorbereitet wurde, in der üblicherweise vom „Menschen und den anderen Tieren“ die Rede war. Wir haben es also mit einer Dynamik der Abgrenzung zu tun, die wir als eine solche verstehen müssen, um für uns entscheiden zu können, ob ihre Prämissen, Argumente und Konklusionen für uns (noch immer oder überhaupt) tragbar sind. Darum geht es mir hier auch nicht primär um Begriffe, sondern um

das, was, man könnte vielleicht sagen an Atmosphäre bestimmten spekulativen (oder weltbildkonstitutiven) Begriffen anhaftet – und um eine Auflösung dieser Atmosphäre in Sätze, die ihrerseits auf ihre Wahrheit, oder, um den Anspruch nicht zu hoch zu hängen: auf ihre Plausibilität hin überprüfbar sind. Es gibt, so ist mein Eindruck, innerhalb der philosophischen Tradition, vielleicht insbesondere an dem Punkt, den ich gerne untersucht wissen möchte, etwas wie eine Gemütlichkeit der Gewohnheit und Zufriedenheit mit dem, was etwas Bestimmtes für uns leistet, die untergraben werden sollte, wenn

- überkommene Überzeugungen nicht durch die Tradition in ihrem Wert begründet sind und
- die Legitimität der einschlägigen Leistung eines Instruments, d.h. die Wirkweise und das jeweilige Telos der hinter dieser Wirkungsweise stehenden Praxis zweifelhaft wird.

Ernst Tugendhat beschreibt die Verbindung von Philosophen untereinander als kausale Relation einerseits („sozialer, ökonomischer, psychologischer Art“¹⁹), als die von Gründen, die ein „Philosoph selbst hatte, sich vom früheren abzusetzen“²⁰, andererseits. Hier bedarf es einer Ergänzung, die in dieselbe Kerbe schlägt: Es gibt darüber hinaus auch noch unreflektierte Überzeugungen, überkommene Reste einer Meinung, deren Begründung vielleicht gar nicht mehr als stichhaltig angesehen wird, deren Struktur aber gleichwohl noch vorliegt. In Einzelfällen aber kann es ein wichtiger philosophischer Beitrag sein, mit solchen Strukturen aufzuräumen. Es gibt, innerhalb des „Nestes“ unserer weltbildkonstitutiven Sätze²¹, die in erster Linie grammatische Sätze sind, *Stellen*, die durch einen Begriff belegt werden können, der eine bestimmte *Grammatik*, eine Struktur aufweist. Dieser Begriff kann in Vergessenheit geraten, wir können ihn verabschieden, ihn ablehnen und dergleichen mehr – solange das System (unsere Lebensform) weiterhin in Gebrauch ist bzw. *gelebt wird* (auch in ideengeschichtlicher Hinsicht), muss ein anderer Begriff (oder eine Proposition) diesen Ort einnehmen, um die leer laufende Funktion (z.B. einen zusammenhangstiftenden Übergang) innerhalb unseres Systems der Verifikation unserer Lebensform (unser System der Evidenz) zu übernehmen: Die Struktur ist die unserer Lebensform, sie ist unabhängig von einzelnen Begriffen – vielmehr erscheint es so, als würden die Begriffe strukturell auch durch die jeweilige Lebensform geprägt. Wir haben es, bei einer Weise zu philosophieren, also nicht eigentlich mit ahistorischen Begriffen zu tun, sondern mit Strukturen, die Ausdruck unserer *Lebensform* sind. Die historisierende Methode ermöglicht uns einen Zugriff auf diese Strukturen.

Ernst Tugendhat spricht von der Geschichte als von einem „Steinbruch“, mit dem wir „unehrerbietig umgehen und [...] nur das herausbrechen, was [wir] für die Sachfrage [brauchen]“. Erneut möchte ich eine Ergänzung anfügen: Sie lautet, um in demselben Bild zu bleiben, dass wir

¹⁹ EuM, 167.

²⁰ EuM, 167.

²¹ Vgl. Wittgenstein: Über Gewissheit, §225. Vgl. dazu ebenso, §§291f., 141 und 87, 106f., 117, 128, 140, 146f., 203, 205, 279, 298, 344, 358, 603. Zu der hier immer wiederkehrenden Verwendung von „Weltbild“, das als unser System von grammatischen Sätzen strukturgebend unseren Zugang zur unverfügbaren Welt (zu der selber wir nichts Gescheites sagen können) darstellt, vgl. ebenso: ÜG, §§93-99, 102, 248, 276, 152!, 144.

uns daran erinnern *können*, selber auch im Steinbruch zu sein – und sozusagen nicht darüber zu schweben, sondern unsererseits auf einem „Etwas“, das wir normalerweise zu Recht nicht mitbedenken, weil wir den Fels vor uns als eigentliches Objekt der Auseinandersetzung verstehen, stehen. Und es gibt Momente, wo man uns vielleicht sogar nahe legen kann, beispielsweise, wenn der Boden unsicher erscheint, nach unten zu blicken – und gegebenenfalls unseren Stand zu verbessern, indem wir die Grundlage, unseren Standort, verändern.

Folglich halte ich den Satz

„Ein Philosoph ist nicht jemand, der in einer bestimmten Überlieferung steht, sondern der bestimmte Sachfragen stellt.“²²

für zu kurz greifend. Der frühe Ernst Tugendhat würde wohl ähnlich geurteilt haben, denn in dem Aufsatz *Heideggers Seinsfrage* (1991)²³ bezeichnet er eine bestimmte ontologische Entscheidung Heideggers in einem „Verfangensein in der aristotelischen Tradition“ begründet.²⁴ Bei dem Problem jedoch, das Gegenstand der Untersuchung war, um zu dieser Äußerung Tugendhats zu führen, handelte es sich um eine Sachfrage, die unter Rekurs auf eine „bestimmte Überlieferung“ besser verständlich wurde. Das aber ist auch in der Untersuchung zu den Vergleichen von Tier und Mensch der Fall.

Dieser Arbeit liegt eine Sachfrage zugrunde, vor die sich Ernst Tugendhat nicht gestellt sah und die er in dieser Weise zu stellen ablehnt. Darin liegt jedoch kein Vorwurf: Es ist nicht möglich, jede denkbare Frage in einer wie auch immer gearteten Abhandlung zu berücksichtigen. Das bedeutet jedoch: Dergleichen ist auch nicht einklagbar und der Hinweis darauf, dass eine Frage, die ein anderer Autor für wichtig hält, in einem Werk keine besondere Rolle spielt, stellt keine Abwertung dar, sondern im Gegenteil: Wer ein Bild für gut hält, mag auf die Idee verfallen, es um einen Gegenstand zu ergänzen, den er für wichtig hält – wer es für schlecht hält, hängt es „in den Keller“ und setzt sich nicht etwa in einer Weise, die er für konstruktiv hält, mit ihm auseinander. Die von Tugendhat als Allsätze formulierten Meinungen müssen nicht überbewertet werden: Es handelt sich hauptsächlich um einen unterschiedlichen Interessenschwerpunkt, der allerdings von je anderen systematischen Grundannahmen begleitet wird.

Nun habe ich auf eine Bildmetapher zurückgegriffen, die sich vor dem Hintergrund Tugendhats Rede von „Kunstwerken“ oder „Gewächsen“ allem Anschein nach verbietet, doch ich möchte die Gelegenheit nutzen, ein an den späten Wittgenstein erinnerndes Zitat aus dem Vorwort der Arbeit wieder aufzunehmen:

²² EuM, 166.

²³ *Heideggers Seinsfrage* (1991), in: PAF, (108-135).

²⁴ Ebd., PAF, 116: Im Kontext: „Und man sieht nicht, was, außer ein Verfangensein in der aristotelischen Tradition, überhaupt für die Orientierung an Seiendem spricht.“

„In der Philosophie, wo wir sie seriös betreiben, stellen wir „nur noch Sätze über das für *unser* Verstehen Unentbehrliche [auf], [sie] implizieren [...] keine Behauptungen über das Bewusstsein überhaupt oder über alle Menschen oder alle Sprachen.“²⁵

Die für unser Verstehen notwendigen Strukturen sind das, was ich hier „Bild“ nennen möchte. Alles, was wir haben, *sind* Bilder. Diese können so oder anders aussehen – und wir stehen vor der Möglichkeit, unseren Horizont zu erweitern und an Mündigkeit und Autonomie hinzuzugewinnen, wo wir nach Alternativen suchen.²⁶

Der Aspekt der Ahistorizität von Philosophie und allgemeiner Terminologie wird erneut aufgenommen, wenn Ernst Tugendhat schreibt, dass „Philosophien keine Kunstwerke [sind]“²⁷ und es falsch sei, dass „philosophische Begriffe und Probleme [...] eine immanente Geschichte haben, als ob sie Gewächse wären“.²⁸ Wenn es jedoch auch nur *eine* ideengeschichtliche Untersuchung gibt, die zu der Auflösung eines (wie auch immer gearteten) philosophischen Problems etwas beitragen kann, liegt es nahe, dieser Darstellung zu widersprechen. Tugendhat selber scheint zu einem früheren Zeitpunkt ebenfalls dieser Meinung gewesen zu sein; andernfalls bliebe der Hinweis darauf, dass wir in einer bestimmten Tradition stehen, unverständlich.²⁹ Die von Tugendhat in EuM dargestellten Überzeugungen lassen sich wohl lediglich im Kontext seiner Neubegründung einer Philosophischen Anthropologie verstehen. Wie wir später sehen werden, schließt sein Programm einer Philosophischen Anthropologie bestimmte Fragen systematisch aus – darunter auch die hier problematisierten Zusammenhänge. Letztlich aber wird sich *zeigen* müssen, ob das Projekt einer Ideengeschichte in diesem Zusammenhang plausibel erscheint – das wird jedoch immer auch heißen: Ob bei einer Arbeit mit einem ideengeschichtlichen Ansatz plausible und interessante Ergebnisse entstehen können.

Im letzten Absatz von EuM formuliert Tugendhat einen Gedanken, der (mit einer kleinen Variation, die ihn adaptierbar macht) zu den für mich problematischsten Grundannahmen des Projekts einer Philosophischen Anthropologie, wie wir sie zu Beginn des 20. Jahrhunderts in Deutschland erlebten, aber auch in der Weise, wie Ernst Tugendhat ein ähnliches Projekt wieder

²⁵ Aus: *Überlegungen zur Methode der Philosophie aus analytischer Sicht*. In: PAF, (261-274), 271.

²⁶ Das Bild versucht, einen Teil von „Wirklichkeit“ zu greifen. Einen Zugang zur Wirklichkeit haben wir lediglich, insofern *unsere* Bilder ihn uns vermitteln, sie *sind* uns Wirklichkeit. Wir verfügen über keinen Zugang, der Objektivität verbürgt. Aber das heißt immer auch: wo wir den Mut aufbringen, Propositionen, in denen diese Strukturen auftreten, nicht als notwendig, scheinbar von objektiver Seite Gegebenes anzusehen, sondern *unsere* Wirklichkeit, die Struktur unserer Welt, zu überdenken, können wir unsere Bilder zu besseren Bildern machen. Ein gutes Bild ist (für uns) ein Bild, das unsere Wirklichkeit, wenn auch nur in einem Ausschnitt, kohärent und konsistent wiederzugeben vermag. Wir können unsere grundsätzlichen Überzeugungen, uns in ihm und mit ihm bewegend, verorten und unsere Welt durch es begreifen.

²⁷ EuM, 166.

²⁸ EuM, 167.

²⁹ Vgl. *Das Euthanasieproblem in philosophischer Sicht* (1993). In: PAs, (40-56), 52f., 55; *Die Hilflosigkeit der Philosophen angesichts der moralischen Schwierigkeiten von heute* (1989). In: PAF, (371-384), 374. Etliche Stellen zur Erklärung der heteronomen Moral aus der Tradition, wie z.B. in *Die Kontroverse um die Menschenrechte* (1993), in: PAs, (27-40), 27f. oder in *Das Euthanasieproblem in philosophischer Sicht* (1993), in: PAs, (40-56), 44. „Tradition“ in anderem Zusammenhang: vgl. SuS, 178.

aufnehmen möchte, gehört: den Gedanken eines erkennbaren universalen Menschlichen, das vorzüglicher Gegenstand der Philosophie ist.

„Das Universale des Menschlichen reicht so weit wie das Verstehen, und das heißt [...] das Verstehen von Gründen. Was das inhaltlich heißt, kann und muss empirisch korrigiert werden, aber solche Korrekturen implizieren, dass es immer eine allgemeine Vorstellung vom Menschlichen war, was wir im Auge hatten.“³⁰

Dieses „Universale des Menschlichen“, was kann es sein? Es wäre nicht hilfreich, an dieser Stelle all das, was Tugendhat uns vorschlagen wird, vorwegzunehmen – allerdings bietet sich hier die Gelegenheit, festzuhalten, worin ein solches Universales, das Gegenstand der Philosophie ist, nicht bestehen kann.

- Das Universale der Spezies Mensch, das sich die den Menschen betrachtende Biologie in ihrer Eigenschaft als Naturwissenschaft zum Gegenstand macht, erwarten wir, anders als zur Zeit des Aristoteles, nicht unbedingt in der Philosophie thematisiert. Darüber hinaus ist es fraglich, ob etwas universal Menschliches, das wesentlich von anderen Tieren unterschieden ist (wie hier impliziert), in der Biologie zu finden ist.³¹ Nur eine solche biologische Anthropologie jedoch kann systematisch überhaupt einen „objektiven“ Zugang (d.h. einen Zugang, auf den wir uns, unter Rückgriff auf gemeinsame grundsätzliche Überzeugungen, kollektiv einigen können) zum Menschen legitimieren.
- Alle weltbildrelativen Überzeugungen, also zu unserer Struktur des Verstehens gehörend, die grundsätzlich nicht Gegenstand einer Prüfung gewesen sein müssen und potentiell eine von (uns zumeist unbekannt) anderen Alternativen darstellen, können unmöglich Kandidat für einen universellen (d.i. z.B.: interkulturell allgemeingültigen) Sachverhalt sein.

Es scheint, als würden wir ein „Universelles“, das ein Gegenstand der Philosophie wäre, nicht in empirischen, aber auch nicht in spekulativen Sätzen finden können. Alles Empirische können wir lediglich (für uns) konstatieren, alles Spekulative jedoch ist zwar ein möglicher Gegenstand der Philosophie, keinesfalls aber universell. Oder wird es Tugendhat etwa gelingen, uns vom Gegenteil zu überzeugen? Im nächsten Abschnitt wird sich zeigen, dass Tugendhat, in der Tradition der Philosophischen Anthropologie stehend, die eine wesentlich aristotelische Tradition ist, den Standpunkt vertritt, dass das „Universale des Menschlichen“ all dasjenige ist, worauf wir treffen, wenn uns eine Abgrenzung „des Menschen“ gegen „die Tiere“ gelingt.

³⁰ EuM, 170.

³¹ Diese Einschränkung gilt jedoch, wie sich zeigen wird, im Wesentlichen auch schon für Aristoteles.

3. Ernst Tugendhat und die Philosophische Anthropologie

Wir sind eine Spezies des Tierreiches: Damit soll nicht gesagt werden, dass wir uns von anderen Tieren nicht unterscheiden, sondern dass das, was uns unterscheidet, auf eine natürliche Weise erklärt werden muss.³²

Der Mensch unterscheidet sich also von den „anderen Tieren“ (eine antike und insbesondere immer wieder von Aristoteles verwandte Formulierung), *worin* er sich aber unterscheidet, und durch diese Äußerung grenzt sich Tugendhat sogleich in einem wichtigen Punkt von Aristoteles ab³³, muss im Rahmen einer Untersuchung im Kalkül der „biologischen Evolution“³⁴ erklärt werden können. Dem Anspruch nach handelt es sich also um *ein* Erklärungsmodell, das auf alle Bereiche des Lebendigen Anwendung finden soll.

„Diese Auffassung kann man als naturalistische bezeichnen.“³⁵

Die Frage danach, ob Tugendhat dieser Forderung, die einen Anspruch auch an das eigene Philosophieren darstellt, gerecht wird, kann erst später beantwortet werden. Im Kontext der Darstellung des Verhältnisses von „Mensch“ und „Tier“ werden wir auf etliche Beispiele treffen, die als Prüfstein dienen. Vorerst erscheint es schwierig, eine solche „naturalistische Auffassung“ mit einer Programmatik der Philosophischen Anthropologie, wie wir sie in AsM finden, in Korrespondenz zu verstehen, wenn uns die Philosophische Anthropologie als diejenige Disziplin vorgestellt wird, die danach fragt, „was allgemein menschliches Sein von anderen Tieren unterscheidet.“³⁶ Diese Spannung zwischen einer Sicht auf das Biologische einerseits und einer Sicht auf die Topoi unserer Selbstbeschreibung andererseits zieht sich, so wird im Verlaufe dieses Kapitels deutlich, durch das gesamte Werk Tugendhats. Mehr noch: Diese Spannung ist unserer Praxis der Selbstbeschreibung anhand der Vergleiche von Tier und Mensch insgesamt immanent. Am deutlichsten wird diese Spannung bei Tugendhat im Betrachten zweier thematischer Hauptmotive, dem der philosophischen (und immer auch anthropologischen) Selbstbeschreibung und –reflexion auf der einen Seite und dem der praktischen (ethisch-moralischen) Fragestellung, die leitmotivisch immer wieder im Zentrum des Interesses des Philosophen steht, andererseits. Zwischen der expliziten wesentlichen Verschiedenheit von Mensch und Tier im Modus der Selbstbeschreibung und der expliziten starken Ähnlichkeit (wenn nicht sogar tendenziellen Gleichheit) zwischen Mensch und Tier im Modus des praktischen Philosophierens besteht eine

³² Nietzsche und die philosophische Anthropologie: Das Problem der immanenten Transzendenz. In: AsM, (13-33), 13f.

³³ Bei Aristoteles, so werden wir später noch sehen, wird der *nous* (das exklusiv dem Menschen {und dem Göttlichen} verfügbare kognitive Vermögen, das mit unserem Begriff der „Vernunft“ assoziiert werden kann) systematisch aus den Naturwissenschaften ausgeschlossen. Es konnte für Aristoteles also keineswegs gelten, dass, was den Menschen von anderen Tieren (wesentlich) unterscheidet „auf eine natürliche Weise entstanden“ (ebd., AsM, 14) ist und auf ebensolche Weise erklärt werden muss.

³⁴ Ebd., AsM, 14.

³⁵ Ebd., AsM, 14.

³⁶ Ebd., AsM, 17.

große Diskrepanz, die auf den ersten Blick als Dissonanz erscheint. Diese Dissonanz jedoch wird entschärft, wenn wir, mit Tugendhat, *seine* Philosophie als ein Ringen um eine philosophisch-anthropologische Selbstbeschreibung verstehen (dies ist der Hauptstrom seiner späten Philosophie, in deren Zusammenhang er wesentliche Momente seiner früheren Arbeit wiederzufinden vermag). Die von dieser Selbstbeschreibung strukturell unterschiedene Frage eines Moralverständnisses und das Ringen um Lösungen von Schwierigkeiten in der praktischen Philosophie (insbesondere im Kapitel ‚Moral‘ behandelt) stellen insofern eine Unter- und Gegenströmung dar, als Tugendhat deutlich wird, dass die praktischen Resultate der Selbstbeschreibung in einer Moral nicht handlungswirksam werden *dürfen*.³⁷ Diese zwei verschiedenen Haltungen, mit denen sich Tugendhat zwei unterschiedlichen Gegenständen und Fragestellungen der Philosophie widmet, führen also zu einem Konflikt, dem, so werden wir sehen, Tugendhat in bemerkenswerter Weise begegnet: Entgegen der Implikationen einer Selbstbeschreibung, die auf wesentliche Verschiedenheit von Tier und Mensch insistiert, lässt er, ohne der Versuchung einer Glättung dieses Konflikts zu erliegen, diese theoretische Distanz im Tier-Mensch-Verhältnis in den Fragen der Moral nicht als Topos fungieren, sondern gibt stattdessen die offensichtliche Nähe von Tier und Mensch zu bedenken, wiewohl dies in der praktischen Philosophie zu schwerwiegenden Komplikationen führt.

Es ist überraschend, mit welcher Selbstverständlichkeit Tugendhat eine philosophische Disziplin, in diesem Fall die der Philosophischen Anthropologie (= PA), die doch die *eigentliche* Philosophie repräsentieren soll, auf die Unterscheidung des Menschen von anderen Tieren konzentriert. Einer aus der Mode gekommenen Disziplin dadurch zu neuem Ansehen verhelfen zu wollen, dass ein Spektrum ihrer denkbaren Methoden starken Einschränkungen unterstellt wird, erscheint auf den ersten Blick widersinnig. Offenbar ist Tugendhat jedoch mit den auf diese Weise gewonnenen Ergebnissen – die wir erst noch zu sichten haben – durchaus zufrieden. Wenn er zugleich *eine* Frage der PA als die nach dem „Wesen des menschlichen Seins“³⁸ vorstellt, entsteht eine seltsame Situation: Die Instanz aus dem Zuständigkeitsbereich der PA scheint den Umfang ihrer Disziplin zu sprengen. Mögliche Antworten auf die Frage nach dem Wesen (was immer das ist) des menschlichen Seins (d.h. des menschlichen Lebens und allen hierfür relevanten Aspekten) *können* darin bestehen, auf Unterschiede zu anderen Tieren hinzuweisen. Diese Frage ist die allgemeinere, hier wird ein Zugang nicht verstellt, sondern ein Gegenstandsbereich zugewiesen. Wenn eine Disziplin als eine vorgestellt wird, die sich einer bestimmten (und vielleicht absonderlich erscheinenden) Methode bedient, bietet sich immer die Frage nach dem Warum an. Dass diese Methode etwas Bestimmtes zu leisten vermag, müsste sich erst noch erweisen. Jedenfalls erscheint es mir falsch, so zu tun, als hätten wir es hier mit Dingen zu tun, die, warum auch immer, bereits „klar“ sind.

³⁷ Erneut wird deutlich: Philosophie und philosophisches Fragen hat selbst dann, wenn wir der Meinung sind, dass der Mensch im Mittelpunkt der Bemühungen steht, etliche heterogene Aspekte, die wir im Interesse einer möglichen Klarheit von Projektbeschreibungen und –methoden nicht glätten wollen können.

³⁸ Ebd., AsM, 17.

„Der Tatbestand, dass heute eine Disziplin, genannt philosophische Anthropologie, nicht allgemein akzeptiert ist, ist eigentlich eine Merkwürdigkeit, die sich nur historisch erklären lässt.“³⁹

In einer nachfolgenden „historischen“ Erklärung (sic!) verweist Tugendhat zum einen auf die Nachwirkung der „merkwürdigen Philosophie Heideggers“⁴⁰ in Deutschland, die in ihrer metaphysischen Fragestellung die „Frage nach dem Menschen verdrängt [habe]“⁴¹, zum anderen auf die allgemeine Überwölbung⁴² der für alle Philosophie grundlegenden Frage „durch die Orientierung an etwas Übernatürlichem, so dass etwas, was man *Metaphysik* nannte, als die erste Disziplin der Philosophie angesehen wurde.“⁴³ Vor diesem Hintergrund, und dem allgemeinen Konsens darüber, dass eine Philosophie, die sich primär als Metaphysik versteht, zu verabschieden sei, lässt sich auch der Titel des jüngsten in diese Arbeit aufgenommenen Werks von Ernst Tugendhat als Desiderat verstehen: Anthropologie statt Metaphysik! Für Tugendhat ist die PA „die Erbin der Metaphysik, der so genannten Ersten Philosophie“.⁴⁴

Eine solche PA, die zum Synonym des Begriffs „Philosophie“ werden könnte, wie zu anderen Zeiten die Metaphysik, *kann* es allerdings nicht primär mit Hinsichten der Unterschiedlichkeit von Tier und Mensch zu tun haben, denn eine solche Annahme würde unser Bild von (einer in weit höherem Maße mannigfaltigen) Philosophie entstellen. Mit anderen Worten: wäre von Tugendhat intendiert, dass es die Philosophie, wenn sie zu einer PA würde, überhaupt oder primär mit dem Fragen nach Unterschieden zwischen Tier und Mensch zu tun hätte, würde die Verwunderung darüber, dass eine so verstandene PA heute nicht mehr in Mode ist⁴⁵, unverständlich erscheinen. Zudem kann es sich im Zuge dieser Arbeit ergeben, dass wir Gründe kennen lernen, von der Methode einer traditionellen PA Abstand zu nehmen, gute Gründe, Gebote der intellektuellen Redlichkeit – doch dazu später mehr.⁴⁶

Die Spannung zwischen einer PA, die sich der wesentlichen Unterscheidungen zwischen Tier und Mensch bedient auf der einen Seite⁴⁷ und der allgemeinen Forderung einer „Selbstreflexion, nicht des Individuums, sondern über uns als Menschen [...], wie es schon bei Platon gewesen ist“⁴⁸, lässt sich bei dem Autor von EuM und AsM, soweit ich es sehe, nicht auflösen; sinnvoller Gegenstand einer Philosophie kann dabei nur das sein, was zuletzt „Selbstreflexion“ genannt wurde (Unterschiede von „Mensch“ und „Tier“ sind *bestenfalls* Mittel zu diesem Zweck).

³⁹ Ebd., AsM, 17f.

⁴⁰ Ebd., AsM, 18.

⁴¹ Ebd., AsM, 18.

⁴² Ebd., AsM, 18.

⁴³ Ebd., AsM, 18. (meine Hervorhebung, R. T.)

⁴⁴ Ebd., AsM, 18.

⁴⁵ Ebd., AsM, 18.

⁴⁶ Ernst Tugendhats Verständnis von „intellektuellen Redlichkeit“ wird später eingehend thematisiert; hier bleibt der Begriff unserem intuitiven Verständnis überlassen.

⁴⁷ In AsM finden sich Beispiele für wesentliche Unterscheidungen zwischen Mensch und Tier bei Heidegger, Scheler und Plessner (Ebd., AsM, 20). Bezeichnenderweise wird eine Charakterisierung des Menschlichen über den „Willen zur Macht“ bei Nietzsche dahingehend kritisiert, dass es sich bei diesem Kriterium nicht um etwas spezifisch Menschliches handelt. (Ebd., AsM, 16f.)

⁴⁸ Ebd., AsM, 18.

Aber ginge es in einer solchen Selbstreflexion von Menschen über sich selbst im Rahmen einer Wissenschaft nicht um allgemein Menschliches? Was könnte „allgemein Menschliches“ hier überhaupt heißen? Wenn ich richtig sehe, müssen wir damit rechnen, dass z.B. die häufig genannten „anthropologischen Konstanten“ keinesfalls etwas sind, das sich scharf von der sonstigen Tierwelt abgrenzen lässt. Es sind eben lediglich anthropologische *Konstanten*, und dazu gehören auch all diejenigen lebensweltlichen Aspekte, die Menschen mit (zumindest einigen höher entwickelten) Tieren oder (in einfachen Fällen wie der Nahrungsaufnahme, dem Wachstum, dem Entstehen und Vergehen in allgemeiner Hinsicht) überhaupt mit allem Lebendigen teilen. Oder gibt es etwas, das wir in allen Menschen finden (und hier kann nur gemeint sein: potentiell aufgrund einer Spezieszugehörigkeit in allen Menschen finden können), das sich aber in keinem nichtmenschlichen Lebewesen findet? Jedenfalls ist das nichts, was dem Begriff der anthropologischen Konstante *anhafet*. Aber erneut: gibt es etwas, das uns wesentlich von anderen Lebewesen unterscheidet – und aus dem wir (nicht trivialer Weise) etwas über uns lernen könnten? Und entspränge eine Antwort auf diese Frage tatsächlich einer Untersuchung, die wir, in Anlehnung an Tugendhat, eine *naturalistische* nennen könnten? Die Philosophie Ernst Tugendhats, wie wir sie in EuM und AsM finden, stellt den prominenten Versuch einer Antwort dar.

Die Tradition der Philosophischen Anthropologie, begründet u.a. von Plessner und Scheler, hat sich, so Tugendhat in AsM, damit begnügt, anhand der menschlichen Fähigkeit der „Objektivierung“ „eine Struktur, wodurch sich Menschen von anderen Tieren unterscheiden, zu konstatieren, *ohne* sich zu fragen, wie sich dieser Unterschied in der biologischen Evolution herausgebildet haben kann.“⁴⁹ Dies erscheint ihm unbefriedigend. Um die „immanente Transzendenz, die zum Sein des Menschen gehört, zu verstehen“⁵⁰, greift er daher auf Aristoteles zurück, der, so stellt es Tugendhat dar, „ausgehend von der Sprache, eine Antwort auf die Frage gegeben [hat], wie sich die Menschen von anderen Tieren unterscheiden“.⁵¹ Dieser Zugang dient ihm als „Leitfaden“⁵² bei seinen Überlegungen.

In der späteren Auseinandersetzung mit Aristoteles wird uns auffallen, dass diese Überlegung aus dem „2. Kapitel seiner *Politik*“⁵³ dort zwar eine nicht unwichtige Rolle im Zusammenhang der wesentlichen Unterscheidungen von Tier und Mensch spielt, es sich aber gleichwohl um eine Stelle neben vielen anderen handelte, die sich keineswegs in homogener Weise unter einen

⁴⁹ Ebd., AsM, 22.

⁵⁰ Ebd., AsM, 22.

⁵¹ Ebd., AsM, 22. Die Arbeitshypothese, dass Menschen sich an für uns relevanten Stellen (wesentlich) von den anderen Tieren unterscheiden, führt zu einer Methode, die sich von einer Herangehensweise, in der dieses Ergebnis vorerst offen bliebe, radikal unterscheidet. Unsere Wichtigkeiten bestimmen also, im Falle der PA, den methodischen Zugang – und verhindern so eine prinzipielle Offenheit des Ergebnisses. *Ob* nämlich wirklich *die Sprache* all das *leistet*, was Tugendhat noch vorstellen wird, ist hart umstritten. Eine andere Erklärung, die zu einem späteren Zeitpunkt als eine Alternative vorgestellt werden soll, erscheint mir, aus mehreren Gründen, attraktiver. Hier muss lediglich festgehalten werden, dass die Verschiedenheit von Mensch und Tier nicht etwa das ist, was sich erweisen soll, sondern das, was als Arbeitshypothese keiner eigentlichen Untersuchung ausgesetzt wird.

⁵² Ebd., AsM, 22.

⁵³ Ebd., AsM, 22.

solchen Standpunkt subsumieren lassen. An vielen Stellen wird sich zeigen, dass das Material bei Aristoteles weitaus vielfältiger ist, als es die wirkmächtigen aristotelischen Topoi erahnen lassen. Offenbar erschien Tugendhat eine (wenngleich naheliegende) Interpretation einer Passage, die sich bei Aristoteles findet, besonders konstruktiv und daher attraktiv. Die Aussage jedoch, Aristoteles habe *diese* Antwort auf eine Frage der PA gegeben, erscheint als Verkürzung – eben weil dies nur eine Überlegung unter vielen ist und sich Passagen bei Aristoteles finden, die etwas völlig anderes betonen oder dieser Darstellung widersprechen.

Die PA, wie Tugendhat sie versteht, unterscheidet sich von der „Hippologie“ oder der „Frage nach dem Sein der Primaten“ dadurch, dass es nur in ihr „um die *Frage* nach der Art, *wie man sich selbst und seine Welt versteht*“ geht – und dieses „man“ ist der Mensch.⁵⁴

„Bei den anderen Spezies fänden wir es merkwürdig, von einem Sich-so-oder-so-Verstehen zu sprechen, und selbst wenn wir uns darunter etwas vorstellen könnten, hätten wir keinen Zugang dazu; wir könnten die anderen Spezies nur von außen beschreiben.“⁵⁵

Was genau heißt hier „merkwürdig“? – Dass es unserem Bild von allen anderen Spezies widerspricht? Aber *haben* wir denn ein Bild von *allen* anderen Spezies? Wir haben ein Bild von dem, was wir meinen, wenn wir von „den Tieren“ im Gegensatz zum „Menschen“ sprechen. Diesen Bildern jedoch, Bilder von einem scheinbaren *Etwas*, widmet sich diese Arbeit.

Von den Tieren erschiene es uns „merkwürdig“, wenn sie ein „Sich-so-oder-so-Verstehen“ aufweisen sollten. *Ist* das eine *Beschreibung* von außen? Dazu fehlen uns alle notwendigen Daten. Bedürfte es zu dieser *Zuschreibung* nicht einer Introspektion? Dieser Zugang jedoch ist uns verstellt; was wir haben, ist eine (überkommene) Vorstellung, ein Bild von einem Sachverhalt, der keinen Kandidaten unserer direkten Erfahrung darstellt. Bilder sind austauschbar. Das Bild, das ich von einem Sachverhalt habe, kann sich (immer wieder, ggf. auch vollständig) wandeln – ohne die geringste Veränderung am Sachverhalt. Es ist die Struktur meines Verstehens, diesen Sachverhalt betreffend, die sich verändert. Bilder ändern sich, weil ich mich ändere (bzw. etwas an mir sich ändert). Dass ich mich in meiner *Meinung*, die Fähigkeit anderer Tiere betreffend, nicht ändere, das gewährleistet in keiner Weise, dass es sich mit den Tieren so verhält, wie ich es *glaube*.

„Was man im Gegensatz zu dieser [empirischen Anthropologie, RT] philosophische Anthropologie nennen kann, *ist natürlich seinerseits empirisch*.[.]“⁵⁶

Die oben bereits erwähnte „Merkwürdigkeit“ kann mit diesem empirischen Zugang nicht gemeint sein. Ob die später zu betrachtenden Erzeugnisse des Eingangs dargestellten methodischen Zugangs der PA einen solchen Status für sich beanspruchen können, Tugendhat

⁵⁴ *Anthropologie als „erste Philosophie“*. In: AsM, (34-56), 36. (Meine Hervorhebungen, R.T.)

⁵⁵ Ebd., AsM, 36.

⁵⁶ EuM, 45. (meine Hervorhebungen, R.T.); Tugendhat betont in diesem Zusammenhang erneut den „Aspekt des Unhistorischen im anthropologischen Ansatz“.

spricht in diesem Zusammenhang auch von *anthropologischen Tatbeständen*⁵⁷, muss sich erweisen. Immerhin: eine PA, wie Tugendhat sie sich wünscht, soll eine empirische Wissenschaft sein. Aber wie gut passt das zu der Arbeitshypothese der wesentlichen Verschiedenheit von „Mensch“ und „Tier“?

Das von Tugendhat mit dem Untertitel *Anthropologische Studie* versehene EuM wird uns einiges Material zu traditionell anmutenden Vergleichen zwischen Tieren und Menschen anzubieten haben; abschließend wird dieses Material beispielsweise daraufhin zu befragen sein, ob wir es mit empirischen Begriffen (z.B. von „Mensch“ und „Tier“) zu tun bekommen haben – oder mit spekulativen (apriorischen) Begriffen.⁵⁸

Das Ringen um ein konstruktives Verständnis der Voraussetzungen der Philosophischen Anthropologie bei Tugendhat scheint im Ergebnis offen geblieben zu sein. Ob das Projekt zu etwas führt – und zu was es führen könnte – wird sich zeigen. In einer zweiten Annäherung an Tugendhats Konzept einer PA soll die vorgefundene philosophische Haltung in der Abarbeitung mit einer bestimmten Fragestellung als Ausdruck eines Anliegens verstanden werden, das durch eine Analyse der vorangegangenen Art verkannt bleibt. In dem vor uns liegenden Neuanlauf wird uns der eigentümliche Status der von Tugendhat getroffenen Aussagen deutlicher vor Augen treten. Der Kontrast des Ergebnisses der unterschiedlichen Zugänge ermöglicht seinerseits wichtige Rückschlüsse auf das allgemeine Phänomen der TMVs.

Tatsächlich bekommen wir es hier mit *zwei* Ebenen der Philosophie zu tun – mit zwei menschlichen Anliegen, die (im hier vorfindlichen Modus!) nicht zu vereinbaren sind.

⁵⁷ Ebd., AsM, 48. An dieser Stelle gehen übrigens bestimmte Prämissen in den „Tatbestand“ mit ein, die, wie alles, das eine Begründung letztendlich fundiert, ihrerseits nicht begründet werden. Eine dieser Prämissen lautet dort, dass bei Menschen, „im Unterschied zu anderen Tieren, [...] das Wie ihres Lebens nicht genetisch bestimmt ist“. (ebd.)

⁵⁸ Von weiteren und mehr in die Tiefe gehenden Bemerkungen zur Konzeption einer Philosophischen Anthropologie bei Ernst Tugendhat wird an dieser Stelle abgesehen; vieles wird sich im weiteren Verlauf klären. Zur Vertiefung verweise ich auf die ersten Kapitel von EuM sowie die einschlägigen Aufsätze aus AsM.

In den früheren Werken finden sich, beispielsweise an den folgenden Stellen, weiterführende Hinweise oder Vorwegnahmen: *Sprache und Ethik*. In: Paf, (275-314, S.291.; PAs 7 (*Vorrede*), „*Wir sind nicht fest verdrattet*“: Heideggers „*Man*“ und die Tiefendimensionen der Gründe (1999). In: PAs, (138-162), S.141.; *Moral in evolutionstheoretischer Sicht* (2000). In: PAs, (199-224), S.207ff.

Systematisch ausgebaut wird die Fragestellung einer PA bei Ernst Tugendhat aber, soweit ich es sehe, erst im zeitlichen Umfeld von EuM. Das ändert jedoch nichts daran, dass sich seine bedeutenden philosophischen Beiträge, angefangen bei den VEsP über SuS bis hin zu den Paf, VüE und PAs, im Hinblick auf die Fragestellung nach dem Menschen verstehen lassen: Tugendhat nimmt frühere Überlegungen, insbesondere die Sprache und das Bewusstsein (alles weitere lässt sich aus beidem ableiten), aber ebenfalls sein Ringen um ein konstruktives Verständnis von Moral betreffend, auch später immer wieder leitmotivisch auf.

4. Hinsichten eines Vergleichs zwischen Tier und Mensch als Mittel einer Philosophischen Anthropologie

Eine Hauptursache philosophischer Krankheiten – einseitige Diät: man nährt sein Denken mit nur einer Art von Beispielen.⁵⁹

Zu Beginn soll im Folgenden eine Passage, die wir später bei Plotin in den ENNEADEN im Detail und in ihrem eigentlichen Kontext betrachten werden, vorweggenommen werden, denn sie korrespondiert in verblüffender Weise mit Tugendhats SELBSTBEWUSSTSEIN UND SELBSTBESTIMMUNG (= SuS) und wirft daher interessante Fragen auf. Im weiteren Verlauf wird eine Untersuchung der Mechanik des Systems von Annahmen, denen zufolge sich Menschen wesentlich von anderen Tieren unterscheiden, eine Weltanschauung vorstellen, innerhalb derer alles diesbezügliche Fragen zu verstummen scheint.

Schon im Vorfeld möchte ich die Aufmerksamkeit auf eine in diesem Zusammenhang mir wichtig erscheinende Frage lenken:

In welcher Weise wäre die Leistungsfähigkeit der Überlegungen zu menschlichen Fähigkeiten, seinem Erleben und seiner Lebenswelt reduziert, wenn in diesem Zusammenhang von den zahlreichen „Vergleichen“ zwischen Mensch und Tier abgesehen würde?

Denn handelt es sich um einen (tatsächlichen) Vergleich, kann sich etwas zeigen – handelt es sich um die Inanspruchnahme eines Topos, *kann* sich immer nur das zeigen, was zuvor immer schon „klar“ war. Das Ergebnis eines Vergleiches ist zu Beginn offen, das eines „Vergleiches“ hingegen voll determiniert – er ist ein bloßes Instrument der Rhetorik: Er gibt den Sätzen einen anderen *Klang*. Womit wir es hier, bei der Lektüre von Ernst Tugendhat, zu tun bekommen, werden wir später beurteilen müssen. Nach allem oben bereits Vorweggenommenen erscheint jedoch ein Changieren zwischen „Vergleichen“ zwischen Mensch und Tier (im Falle der Selbstbeschreibung über einen Topos) und Vergleichen zwischen Menschen und anderen Tieren (z.B. im Kontext der Untersuchung im Fragenkreis von Moral) naheliegend.

⁵⁹ Wittgenstein: PU, §593.

4. 1. Freiheit – Plotin und Tugendhat

Der Mensch ist das einzige Tier, das sich für einen Menschen hält.⁶⁰

Wagen wir einen ersten kurzen Vorgriff auf das bei Ernst Tugendhat ausgiebig behandelte Thema der „Freiheit“ – und zugleich einen (historischen) Rückgriff auf ein Argument, das wir in der von Porphyrios arrangierten Gesamtausgabe der Werke Plotins, den ENNEADEN, zu späterem Zeitpunkt einer tiefergehenden Analyse unterziehen werden.

In beiden Fällen ist, das wird sich unten bestätigen, von Freiheit in einem nicht trivialen Sinn die Rede; d.h. es geht nicht darum, nicht von außen an etwas gehindert zu werden (negative Handlungsfreiheit), sondern um denjenigen Spielraum, durch den die Wendung „es liegt (lag) an mir“ bzw. „es liegt (lag) an ihm bzw. ihr“ (bei Plotin *to eph' hēmin*: es liegt an uns) sinnvolle Verwendung findet: Beiden Autoren geht es um die Freiheit unseres Willens. Dass es sich bei der Willensfreiheit um ein nicht triviales Konzept handelt, bedeutet auch, dass es nicht leicht ist, eindeutig auf die Fragen zu antworten, ob es Freiheit gibt (bzw. ob wir durch die Verwendung des Begriffs ein Phänomen beschreiben), wie sie beschaffen ist und, vielleicht die interessanteste Frage, worauf (d.h. auf welchen Vermögen) sie gründet, also die Frage, welche notwendigen und hinreichenden Bedingungen „Freiheit“ konstituieren. Plotin und Tugendhat geben verschiedene Antworten auf die Frage nach der Bedingung der Möglichkeit von Willensfreiheit. Wenden wir uns zuerst Plotins Argumentation zu:

Ist in der gesamten Wirklichkeit, in jeder denkbaren relevanten Hinsicht, in jeder Anwendung auf etwas, das es gibt und das sich gegebenenfalls zu sich, seinem Leben und anderen Dingen bzw. Lebewesen verhalten könnte, nur *ein* Prinzip, nämlich das „Schicksal“ (wir könnten stattdessen auch von einem „Prinzip x“ oder der materialen Ursache sprechen) wirksam, das durch seine durchgängige Notwendigkeit alle denkbare Ursache(n) in sich birgt, so ist alles notwendig genau so, wie es ist und es könnte sich unmöglich jemals anders verhalten (d.h. aber auch: Wenn das Prinzip selber *einfach* ist, gibt es keine Dynamik der Wirklichkeit, keinen Wandel oder Veränderung). Nichts von dem, was es gibt, könnte nicht existent sein oder irgendeine Variation erfahren, denn sonst *wäre* es (schon) anders – für alles Sein gäbe es nur *einen* Modus. Die Frage, ob das Schicksal temporal dynamisch ist, könnte zu Paradoxien führen. Wäre das Prinzip ein starres und kein dynamisches oder prozesshaftes, könnte Änderung durch die Zeit, ja die Zeit überhaupt, nur schwer erklärt werden. Das bedeutet jedoch: Es ist *offensichtlich* unsinnig, nur ein (zudem in sich einfaches) Prinzip anzunehmen, da diese Annahme keine mögliche Anwendung auf unsere phänomenale Wirklichkeit bietet. Dieses Problem jedoch ist von Plotin nicht intendiert. Auf einfacherer Ebene führt er dem Leser, hinsichtlich anderer Annahmen, die für ihn ein ganz eigenes Gewicht haben, vor, dass eine solche Theorie in große Nöte führt: Was in unseren Gedanken geschieht, unser Nachdenken, wäre eine notwendige Abfolge von Schritten⁶¹,

⁶⁰ Thomas Niederreuther: Wer hat schon Mitleid mit einem Krokodil. Aphorismen. Kirchheim, Gauting 1967. (S.9)

⁶¹ Es wird also durchaus vorausgesetzt, dass es so etwas wie eine Dynamik der Wirklichkeit gäbe, auch wenn lediglich *ein* Prinzip wirksam wäre.

von denen ein jeder notwendig aus dem je vorangegangenen ableitbar wäre – unser *Wille* wäre als eine dieser gedanklichen Operationen vollständig determiniert.

„[U]nd unsere Freiheit wird ein bloßer Name sein. [...]

Vielmehr wird unser Anteil ein solcher sein wie bei den Tieren und bei den Kindern, die blinden Trieben folgen, und bei den Rasenden; denn auch diese haben einen Willen [...].“⁶²

Die Annahme eines Prinzips, das alleine für alles wirksam ist, was es überhaupt gibt, erscheint Plotin also in ihrer Konsequenz unerträglich – in ihrer Konsequenz wohlgermerkt für unsere Willensfreiheit, für eine unserer zentralen Wichtigkeiten. Daher führt er im darauffolgenden Abschnitt ein weiteres Prinzip, die „Seele“, ein, ein Prinzip, das an sich, also unvermischt (beispielsweise mit dem Körper und seinem materialen Prinzip des Schicksals) *frei* ist. Plotin spricht davon, dass „[z]ufällige Umstände“ alles um sie her leiten.⁶³ Dadurch eröffnet sich bei Plotin ein Spielraum, der nicht wie bei Tugendhat in einer Gabelung zwischen verschiedenen Hinsichten des Guten besteht, sondern in der grundsätzlichen Unentschiedenheit der freien Seele. Die Freiheit des Willens bei Plotin scheint, im Gegensatz zu der später bei Tugendhat vorzustellenden Freiheitskonzeption, *akausal*. Das *to eph' hēmin* wird so nicht systematisch vorbereitet, sondern lediglich verortet. Worin Freiheit im Einzelnen besteht, bleibt an dieser Stelle offen – allerdings wird ein gewichtiges Hindernis für die Bedingung der Möglichkeit von Freiheit überhaupt beiseite gewälzt. Eine Freiheit, als *unbedingter* Wille verstanden, soll prinzipiell erst einmal *ermöglicht* werden. Zu diesem Zweck wird ihr ein besonderer Raum – der des Akausalen – bereitgestellt.

Uns interessiert an dieser Stelle vordringlich die (gespielte?) Empörung, eine Reaktion auf das Moment, dass Freiheit, die Freiheit des Willens, eine Freiheit, an der uns allen in eigentümlicher Weise etwas liegt, in ihrer Möglichkeit bedroht zu sein scheint – und das in einer Weise, die, wenn wir sie nicht zurückweisen, uns dazu zwänge, uns in der Konsequenz selber als eigentlich *unfrei* zu beschreiben: Freiheit wäre ein *leeres Wort*, wir wären so frei wie Tiere oder Kinder, die blind ihrem inneren unpersönlichen Prinzip folgen, oder so frei wie die Wahnsinnigen – wir wären entschieden *unfrei*.⁶⁴

Diese Paraphrase wirkt in merkwürdiger Weise wie eine rhetorisch choreographierte politische Rede. Was fehlt, wäre bloß der Zusatz „Wollt ihr das?“. Die Antwort, *unsere* Antwort, wäre ein deutliches „Nein!“, denn das können wir *uns* schließlich nicht wünschen.⁶⁵ Es scheint, als ginge uns etwas verloren, wenn wir diesen theoretischen Befund bestätigten.⁶⁶ Aber wie könnte uns

⁶² Plotin: Plotin: III, 1, 7. (meine Hervorhebungen, R.T.) Hier zitiert nach der Übersetzung von Hermann Friedrich Müller. Die Orthographie wurde behutsam unseren Erwartungen angepasst.

⁶³ Plotin: III, 1, 8.

⁶⁴ Im Zuge der ausführlicheren Besprechung der Argumentation Plotins wird sich zeigen, dass die Reihe sich sogar auf die unbelebten Dinge fortsetzt, so sie nur ein bewegendes Prinzip in sich tragen, wie beispielsweise das Feuer.

⁶⁵ Das Ergebnis dieser Rede wäre, was Plotin zuvor schon feststand: „Dann müssen wir ein weiteres Prinzip einführen!“

⁶⁶ Das verdeutlicht uns auch die Diskussion der Möglichkeit von Willensfreiheit vor dem Hintergrund der Daten der Hirnforschung. Aber wäre unsere Praxis (und das ihr zugrundeliegende Phänomen, das es noch zu greifen gilt) durch eine solche Theorie wirklich beeinträchtigt? Wenn nicht, stellte eine solche Beschreibung unserer Abhängigkeit keine

durch das Eingeständnis, dass wir immer schon so frei oder unfrei wie Kinder oder Tiere oder Unvernünftige waren, etwas verloren gehen? Es wäre wohl ein Verlust auf Ebene der Vorstellung, eines Bildes von uns, wir *erleben* uns eben nicht als unfrei – und deshalb *beschreiben* wir uns auch nicht in dieser Weise. Oder ist es umgekehrt? Müssen wir uns nachdrücklich als (in akausalem Sinn) frei beschreiben, weil wir die Bedingtheit unserer Entscheidungen erahnen und nicht ertragen, da auf diese Weise ein Selbstbildnis lädiert wird?

Zu diesen Zusammenhängen hat Ernst Tugendhat Interessantes und Konstruktives beizutragen, denn sein Verständnis von Willensfreiheit steht auf einem anderem, auf festerem Boden – schieben wir die Frage an dieser Stelle also beiseite und wagen wir den Sprung, einen zirka 1750 Jahre weiten Sprung in die Zukunft, ‚zurück‘ zu Tugendhat.

Historisch betrachtet kann es uns bei Tugendhat, wenn wir in SuS lesen, geschehen, dass wir ein *Déjà-vu* erleben. Die nachfolgende Passage neben die Stellen aus den ENNEADEN zu halten, kann durchaus beeindruckend sein: Wenngleich der „Spin“ des Arguments ein anderer ist, die Drehung ist eine desselben Gelenks.

Ernst Tugendhat argumentiert in SuS, die nachfolgende Passage vorbereitend, dass der Satz „es lag nur an mir“ nicht auf ein „mysteriöse[s] Ich in mir“ verweist, „sondern es heißt: Es lag an meinem Willen“ (wiederum jedoch nicht als ein Etwas, sondern als eine substantivische Redeweise für den Ausspruch „es hing nur davon ab, ob ich es wollte“).⁶⁷ Aber handelt es sich hierbei nicht um einen infiniten Regress? Woran liegt es, dass ich etwas will? Das Wollen, so Tugendhat, tritt als ein eigenständiger Faktor neben die sonstigen Bedingungen, die zur Realisation einer (inneren oder äußeren) Handlung bestehen.

„Es ist zwar richtig, könnte man sagen, dass sie von der Gelegenheit und vom Wollen abhängen, aber diese machen eben gemeinsam die Bedingungen der Realisierung aus; das Wollen ist nur eine weitere Bedingung.“⁶⁸

Auch hierin, so scheint mir, geht Tugendhat weitgehend mit Plotin d'accord: Es gibt innere und äußere Ursachen. Wo wir von freiem Willen sprechen (und es wird sich gleich zeigen, dass hier von nichts anderem die Rede ist, als von der Bedingung der Möglichkeit freien Willens), braucht es ein weiteres Prinzip, ein inneres Prinzip, das eigenständig *neben* das äußere Prinzip tritt. Die Ursachen, die durch „es liegt an mir“ *in* oder *bei* mir verortet werden, müssen sich phänomenal von demjenigen unterscheiden, was als Ursache für die Fälle in Betracht kommt, wo eine Verantwortung des Handelnden abgestritten wird oder allgemeine natürliche Notwendigkeit vorliegt.

Anthony Kenny nun, so referiert Tugendhat, habe sich gegen eine vom Faktischen losgelöste Redeweise vom Wollen gewandt, indem er einwandte, „dass man ‚x zu wollen‘ nicht unabhängig

direkte praktische Bedrohung dar – es wäre eine Bedrohung für unsere von uns auf uns selbst zugeschnittene Beschreibung (und somit für unser Selbstverständnis).

⁶⁷ SuS, 216.

⁶⁸ SuS, 217.

von ‚x zu tun‘ identifizieren“ könne.⁶⁹ Daraus ergibt sich, dass, „[w]enn [...] das Wollen kein vom Tun unabhängig identifizierbares Ereignis ist“, sich auch nicht von ihm „als eine zusätzliche Bedingung“ reden lässt, „von der die Handlung kausal abhängig wäre.“⁷⁰ Der Spielraum der (und evtl. auch *zwischen*) zwei Prinzipien fiel also wieder in sich zusammen. Das „Problem, worin freies Handeln besteht“, wird für Tugendhat durch eine solche Redeweise „nur verunklärt; denn es ist ein rein deskriptives Problem, es betrifft die Kriterien, unter welchen empirischen Bedingungen wir ein Verhalten als frei bezeichnen.“⁷¹ – Wir bezeichnen also ein (inneres oder äußeres) Handeln als frei, wenn wir bestimmte Kriterien erfüllt sehen. Die Darstellung Kennys aber erscheint Tugendhat insofern uneinschlägig, als sie „dem deskriptiven Tatbestand des freien Handelns nicht gerecht wird.“⁷² Es braucht für uns, um von Freiheit in einem nicht trivialen Sinn zu sprechen, mehr, als die Erfüllung des Satzes „[W]as man tut, [hängt davon ab], was man will.“⁷³

Offenbar hat Tugendhat an dieser Stelle eine Weise, von Freiheit zu sprechen, im Blick, die er als Bestandteil einer Selbstbeschreibung, als menschliche Fähigkeit, nicht aufgeben möchte – und diese Redeweise rekuriert auf ein anspruchsvolleres Konzept von Freiheit, als dies, dem Referat Tugendhats zufolge, bei Kenny der Fall ist. Hinzu kommt aber: Die These, dass frei sein bedeutet, dass, „was man tut, davon abhängt, was man will“,

„hat die – von Kenny ausdrücklich akzeptierte – Implikation, dass wir dann auch das Handeln von Tieren als frei bezeichnen müssen.“⁷⁴

Wir „müssten“ (!) das Handeln der Tiere in einem solchen Fall also als frei bezeichnen. Welcher Art ist die hierin liegende Zumutung? Ist es eine das theoretische Fragen (das auf das Wahre gerichtet ist) angehende Zumutung, da es sich bei dem verhandelten Sachverhalt um etwas evident Kontrafaktisches handelt? Oder belastet diese Annahme in einer bestimmten Weise unser praktisches Fragen, das auf das Gute gerichtet ist? Doch wo finden wir die *empirische* Untersuchung, die, ihrerseits anfänglich im Ergebnis offen, *zeigt*, dass Tiere nicht „frei“ sind? Tugendhat weist selber darauf hin: Kenny verwendet „frei“ offenbar anders, als er selber es tut. Und „es [steht] Kenny frei, einen Begriff so weit zu definieren, wie er will.“⁷⁵ Allerdings ist Tugendhat der Ansicht, dass die von Kenny vorgeschlagene Verwendung von „frei“

- i) nicht dem entspricht, wie wir die Wörter ‚frei‘ und ‚zurechnungsfähig‘ [normalerweise] verwenden“⁷⁶, da sie lediglich

⁶⁹ SuS, 217. Von einer, vielleicht naheliegender erscheinenden, Diskussion über die Einschlägigkeit dieses Einwands und über Tugendhats Verständnis, diesen möglicherweise einschlägigen Einwand betreffend, kann an dieser Stelle abgesehen werden. Uns geht es hier lediglich um die Weise, in der Tugendhat diesen Einwand zurückweist.

⁷⁰ SuS, 217.

⁷¹ SuS, 217.

⁷² SuS, 218.

⁷³ SuS, 218.

⁷⁴ SuS, 218.

⁷⁵ SuS, 218.

⁷⁶ SuS, 218.

- ii) „denjenigen Sinn von 'kann' wiedergibt, der in Sätzen gemeint ist, die Handlungsmöglichkeiten zum Ausdruck bringen“⁷⁷ und sie endlich
- iii) nicht dem „Tatbestand gerecht [wird], dass wir von 'frei' in einem graduellen Sinn sprechen können“ wie im Fall von jemandem, der beispielsweise „betrunken ist.“⁷⁸

Den verschiedenen Aspekten einer wohlverstandenen Verwendung von „frei“, d.i. aber auch: dem theoretischen Hintergrund, vor dem Tugendhat vorschlägt, die Bedingung von menschlicher Freiheit und unsere wohlverstandene Verwendung einer Freiheitsprädikation zu verstehen, wenden wir uns an späterer Stelle zu. Hier soll erst einmal anerkannt werden, dass Tugendhat selber gute Gründe dafür hat, in einem anderen Sinne von „frei“ zu sprechen – und alles, was er weiß, scheint ihm dies (eine andere Verwendung von „frei“) zu bestätigen. Nach allem, was er „weiß“, ergibt es keinen guten Sinn, in einer Weise von „Tieren“ zu sprechen, die von ihnen „Freiheit“ prädiziert. Eine Vorstellung, die wir haben, lässt sich also nicht gut in ein Bild, an dem uns liegt, integrieren. Oder gibt es doch so etwas wie eine Darstellung von Zusammenhängen, die für uns den Status einer Untersuchung einnehmen, ein Begründen, das tiefer reicht? Wir werden sehen. Betrachten wir aber vorerst, wie Tugendhat den ihm unglücklich erscheinenden Implikationen der These Kennys argumentativ begegnet:

„Was beim Tier fehlt und beim Betrunkenen in vermindertem Grad vorausgesetzt wird, ist die Fähigkeit zur Überlegung.“⁷⁹

Dabei überlegen wir, bei dem, was an uns liegt, nicht in erster Linie, „welches die besten Mittel für vorgegebene Zwecke sind“. Vielmehr stellt sich uns eine nicht beliebige „praktische Frage“:

„[Wir] überlegen [...], was wir wollen, und darin liegt dann: wer wir sein wollen.“⁸⁰

Worauf es Tugendhat an dieser Stelle ankommt, ist also, dass wir uns, uns in einer anspruchsvollen Weise fragend, was wir wollen, zu uns selbst verhalten. Genau hierin liegt aber nicht nur ein möglicher Zugang zur Darstellung von „Freiheit“ und zur Erklärung einer wesentlichen Facette von Selbstbewusstsein als einem „Sichzusichverhalten“⁸¹, sondern für Tugendhat liegt hierin zugleich eine starke Verschiedenheit zwischen Mensch und Tier:

„Bei Tieren hängt, was sie tun, davon ab, was sie wollen, aber sie können sich nicht fragen, was sie wollen, und das heißt dasselbe wie: sie können nicht Handlungsmöglichkeiten wahrnehmen, es besteht für sie kein Pendant zu den 'kann'-Sätzen vom Typus ‚ich könnte jetzt die Vorlesung abbrechen?‘“⁸²

⁷⁷ SuS, 218.

⁷⁸ SuS, 218.

⁷⁹ SuS, 218.

⁸⁰ SuS, 219.

⁸¹ SuS, 11 et passim.

⁸² SuS, 219.

Kenny spricht vom „Wollen“ als von einem „unmittelbaren Wollen“ – Tugendhat hingegen insistiert auf das „überlegte Wollen“⁸³ – wir bekommen es hier also mit der eigentlich aristotelischen⁸⁴ Unterscheidung zwischen sinnlichem und rationalem Wollen zu tun, die Tugendhat und Frankfurt, wie wir noch sehen werden, durch die Einführung eines Wollens zweiter Stufe wieder aufnehmen und variieren.⁸⁵ Menschen *haben* Wünsche nicht nur, sie können sich, auf der zweiten Stufe, auch zu ihnen verhalten. Ich halte es für wichtig, in diesem Zusammenhang zu betonen, dass Tugendhat in traditioneller Weise das Primat dem *rationalen* Wollen erteilt – und diese Selbstverständlichkeit scheint mir eine für unsere Selbstbeschreibung durchaus relevante zu sein.

Wie für Plotin, so besteht auch für Tugendhat kein Zweifel darin, dass Tiere einen Willen haben – es *fehlt* ihnen aber an einer Möglichkeit, diejenigen Spielräume zu eröffnen, auf die es uns (*bei uns*) ankommt: Bei Tugendhat besteht dieser für uns zu eröffnende Spielraum in einem komplexen praktischen Sich-zu-sich-Verhalten – bei Plotin in den ENNEADEN in dem, was zu dem vorhandenen Prinzip des „Schicksal“ als ein weiteres (akausales) Prinzip („Seele“) hinzutritt.

Das Bild von „Tieren“, das für Tugendhat an dieser Stelle ganz außer Frage und jenseits allen sinnvollen Zweifels steht, ist eines, demzufolge andere Lebewesen, in wesentlicher Unterscheidung zu Menschen, keine „Handlungsmöglichkeiten [als solche, R.T.] wahrnehmen“ können.⁸⁶ Dass in SuS (Selbstbewusstsein und Selbstbestimmung) gerade in dem Aspekt des Selbstbewusstseins der Impuls zu einer Unterscheidung zwischen Mensch und Tier als einer *wesentlichen* Verschiedenheit liegt, erscheint naheliegend. Doch hierzu später mehr.

Folgendes soll festgehalten werden: Sowohl Plotin als auch Tugendhat, sehen sich mit einem Konzept von Wirklichkeit bzw. Freiheit konfrontiert, das ihnen die Bedingung der Möglichkeit von Freiheit bzw. eine *Form* von Freiheit, auf die es ihnen eigentlich ankommt, zu gefährden scheint. Auf das, was beide theoretisch vorfinden und diskutieren, reagieren sie daher abwehrend. Es sei nicht möglich, dass es sich *so* verhält, argumentieren sie, weil sonst Freiheit nicht existieren

⁸³ SuS, 219.

⁸⁴ Vgl. beispielsweise auch SuS, 272 (abgekürzt): Das menschliche Wollen besteht darin, „[...] nicht nur wie das tierische Wollen indirekt, über die Empfindungen des Angenehmen und Unangenehmen“ gesteuert zu werden, sondern sich komplex zu sich selbst zu verhalten.

⁸⁵ In SuS ist auf S.220 von einer „Wahl zweiter Ordnung“ die Rede und Tugendhat dankt in diesem Zusammenhang Charles Taylor. Zum Phänomen der „starken Wertungen“ an anderer Stelle ausführlicher.

⁸⁶ Diese Meinung verliert, insbesondere höhere Säugetiere betreffend, heute zunehmend ihre Vertreter. Als ein Beispiel für die offensichtlich vorliegende Wahlfähigkeit höher entwickelter Tiere sei ein Experiment angeführt, von dem Peter Singer in seinem Buch *Animal Liberation* berichtet: Ratten *entschieden* sich in signifikant großer Zahl, und ein anderes Vokabular der Beschreibung ergibt hier einfach keinen Sinn, in einem Versuch dafür, durch Betätigung eines Hebels einen Mechanismus auszulösen, der sie vor plötzlich auftretenden schmerzhaften Stromschlägen durch ein Lichtsignal warnt, *selbst dann*, wenn die Stromschläge hierdurch länger und heftiger ausfielen. Ich halte dieses Experiment, das hier nicht weiter diskutiert werden soll, deshalb für unsere Frage von Bedeutung, weil aus ihm Ableitungen möglich werden, die zum einen die Möglichkeit eines komplexen Erfahrungshorizontes von manchen Tieren betreffen, zum anderen jedoch ebenso eine Fähigkeit zur Zeitlichkeit (jedenfalls Prospektivität und naheliegenderweise auch Retrospektivität) naheliegend erscheint. Die Ratten wurden entweder einer unterschiedlichen Dauer oder einer unterschiedlichen Intensität von Schocks ausgesetzt. In der Zusammenfassung des Experiments von Pietro Badia, Stuart Culbertson und John Harsh heißt es: „Duration subjects chose signalled shock four [...] to nine times [...] longer than unsignalled shock. Intensity subjects chose signalled shock two to three times more intense than unsignalled shock.“ Badia, Culbertson, Harsh: *Choice of longer or stronger signalled shock over shorter or weaker unsignalled shock*. In: Journal of the Experimental Analysis of Behaviour 19 (1): 25. (1973)

könne (ihr kein Ort mehr bleibt) oder, im Falle von Tugendhat, da, was wir eigentlich mit Freiheit meinen, unter diesen Bedingungen *unverständlich* würde. Es sind diese feineren Unterschiede, die ich oben als einen unterschiedlichen „Spin“ beider Argumente bezeichnete. Ideengeschichtlich jedoch erscheint es mir als „dasselbe Gelenk“, das wir in Bewegung sehen:

Wenn es sich mit der Wirklichkeit so verhielte, bzw. wenn das genannte Theorem Geltung hätte, wie fälschlicherweise angenommen und behauptet wurde,

bzw.

so würden wir, im Falle Plotins, nur noch in einem Grade frei sein, wie es auch

- Tiere
- Kinder (unentwickelte Menschen)
- Wahnsinnige (geistig kranke Menschen)

sind – nämlich überhaupt nicht.

so würde Freiheit zu etwas degradieren, das wir auch (bzw. das wir selbst) bei Tieren als Vermögen annehmen müssten.

Freiheit ist jedoch ein graduelles Phänomen und

- Tiere verfügen *nicht* über eine Freiheit konstituierende Fähigkeit
- Betrunkene (geistig eingeschränkte) Menschen hingegen in (gradueller) eingeschränktem Maße.

Wenngleich sich also die Zielrichtungen von Plotin und Tugendhat unterscheiden, rekurren sie doch auf denselben Topos. Der Eindruck, dass „Kinder“ bei Tugendhat an dieser Stelle keine Rolle spielen, täuscht übrigens: Sie werden lediglich *hier* nicht genannt. In SuS stellt Tugendhat an anderem Ort z.B. die Frage, ob die Implikation, dass alles, was „bei Bewusstsein [ist], insofern auch ein Selbstbewusstsein [hat]“ tragfähig erscheint – denn „dürfen wir das für Tiere und kleine Kinder behaupten?“⁸⁷ Anderswo ergeht der Hinweis, dass ein (systematisch eigentlich auf Regeln rekurrendes) Sanktionieren „auch gegenüber dem lediglich mehr oder weniger regelmäßigen Verhalten eines Tiers oder Kleinkindes möglich“ (und d.h. hier: sinnvoll) ist.⁸⁸ In EuM ist ein Kind das einschlägige Beispiel für eine graduelle Entwicklung vom Tier zum Menschen:

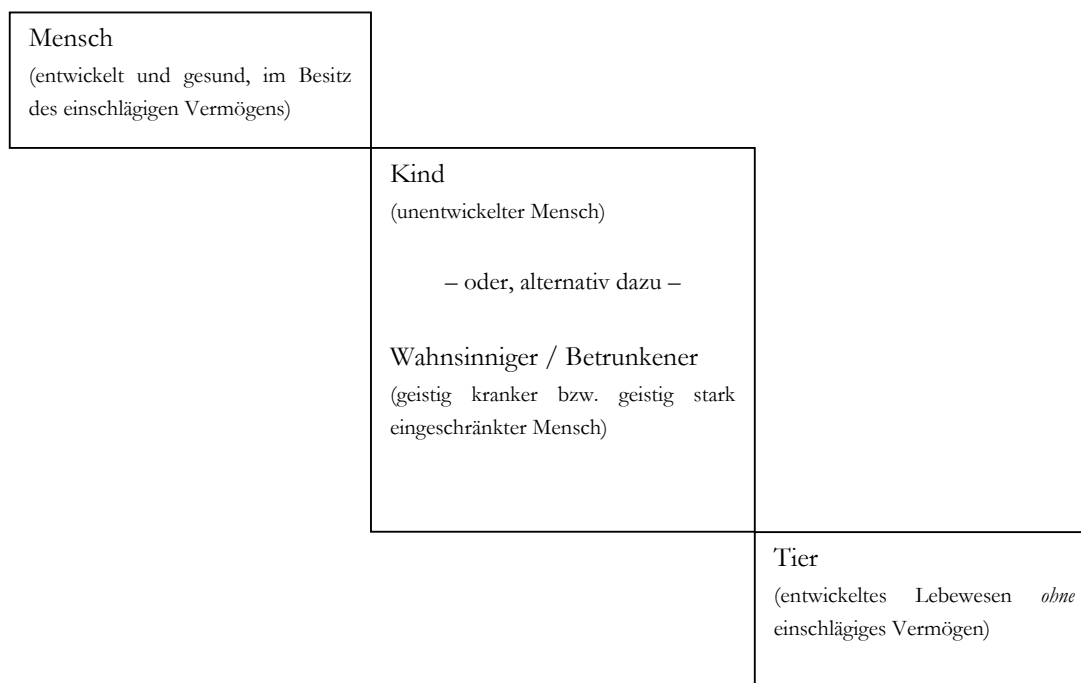
„Ein Kind beginnt nicht damit, sich Sorgen um sein Leben zu machen. Zunächst sind seine Affekte und Absichten noch ähnlich situationsrelativ wie die eines Tieres einer anderen Spezies.“⁸⁹

⁸⁷ SuS, 26 (mit vorangegangener Diskussion). Als noch nicht entwickeltes Mitglied unserer Gesellschaft werden sie im Zusammenhang der Moraldiskussion ebenfalls häufig erwähnt. (s.u.)

⁸⁸ SuS, 267.

⁸⁹ EuM, 34. Später wird deutlich werden, dass es sich bei diesen Annahmen um Gemeinplätze der stoischen Ethik handelt.

Es handelt sich also um verschiedene Fragenkomplexe, doch die Grade, in denen wir uns das Auftreten von uns wichtigen Fähigkeiten verdeutlichen, orientieren sich innerhalb dieses Bildes stets an denselben Stufen:



Bei aller Betonung von Gradualität und dem so erweckten Anschein, wir bewegten uns innerhalb eines Spektrums, liegt, soweit ich es sehe, als eine Funktion für die Selbstbeschreibung der Menschen, die Pointe dieser Stufen darin, dass, wenn wir die Zwischenstufe (Kind, Wahnsinniger, Betrunkener) *überspringen*, nicht mehr von Gradualität, sondern von wesentlichen Unterschieden die Rede ist: Der „Mensch“ besitzt das jeweilige Vermögen – das „Tier“ hingegen nicht. Diese Systematik scheint mir lediglich einen rhetorisch wertvollen Ja-/Nein-Raum zu verschleiern. Freilich: wir können *graduell* von Freiheit sprechen, aber alles, worauf wir *Grade* der Freiheit anwenden, wenn wir Tugendhat folgen, sind Fälle, wo es um Mitglieder der menschlichen Spezies geht. Das Spektrum ragt vom Menschen zum Kind (Betrunkener, Wahnsinnigen), der Wesensunterschied öffnet sich, als unüberwindlicher Graben, zwischen diesem Spektrum und dem Reich der Tiere. Der Unterschied zwischen Tier und Mensch ist, auch und gerade bei Tugendhat als einem Vertreter der Gegenwartsphilosophie, der sich einer Philosophischen Anthropologie widmet, *ein wesentlicher*.

	Plotin:	Tugendhat:
Ziel- richtung:	Gibt es nur ein ursächliches Prinzip, wird „unsere Freiheit [...] ein bloßer Name sein.“	Eine These mit der „Implikation, [...] auch das Handeln von Tieren als frei bezeichnen [zu] müssen.“
Topos:	„Vielmehr wird unser Anteil ein solcher sein wie bei den Tieren und bei den Kindern, die blinden Trieben folgen, und bei den Rasenden; denn auch diese haben einen Willen [...].“	„Was beim Tier fehlt und beim Betrunkenen in vermindertem Grad vorausgesetzt wird, ist die Fähigkeit zur Überlegung.“

Innerhalb des biologischen Kontinuums werden also artifiziell distinkte Stufen eingeführt. Nun erschiene es sachlich falsch, bei diesem Ergebnis stehen zu bleiben. Ob wir zu einem ähnlichen Schluss kommen werden, wenn wir unhintergebar relevante Teile der weiteren Philosophie Tugendhats besichtigt haben werden, lasse ich an dieser Stelle offen. Naheliegend erscheint allerdings, dass die Diskussion der Freiheit bei Ernst Tugendhat in einem Gebäude von systematischen Überlegungen, den Menschen betreffend, einen wichtigen Ort einnimmt, in einem Gebäude, über das wir bislang keinerlei Vorstellungen haben, das es aber im Folgenden zu besichtigen und zu durchschreiten gilt.

4. 2. Sprache

Gewiss sollte man es offen lassen, wieweit sich die mentalen Merkmale der menschlichen Spezies überhaupt von *einem* zentralen Phänomen her sehen lassen, aber soweit das möglich ist, scheint der Propositionalität der Sprache am ehesten diese Rolle zuzukommen.⁹⁰

Wenngleich das Thema des Vergleichs von Tier und Mensch anhand des Vermögens *Sprache* in EuM nicht neu ist, wird es hier doch in einer besonderen Weise systematisch (auch im Zusammenhang einer Philosophischen Anthropologie) dargestellt und dient Ernst Tugendhat schon auf der ersten Seite dazu, die Untersuchung programmatisch zu eröffnen: Mystik (und später auch Religion), so Tugendhat, ist von „einem bestimmten Motiv her zu verstehen“, dem des „Bedürfnis[ses] nach Seelenfrieden“.⁹¹ Dieses Bedürfnis jedoch ist ein dem Menschen eigentümliches, wodurch Mensch und Tier „deutlich“ unterschieden sind. Der Grund hierfür

⁹⁰ EuM, 18.

⁹¹ EuM, 7.

liegt darin, dass zwar beide, Mensch und Tier, Leid erfahren, lediglich des Menschen Seele jedoch befindet sich in einer „Unruhe [...], die andere Tiere nicht kennen.“⁹² Des Menschen Unruhe resultiert aber aus „dem spezifisch menschlichen Selbstbezug“ und der daraus sich ergebenden „Sorge“, die es im Interesse eines erträglichen oder gar guten Lebens „zu dämpfen“ gilt.

Die „eigentümliche Weise, wie Menschen sich wichtig nehmen und um sich besorgt sind“, nennt Tugendhat „*Egozentrizität*“ – sie gilt es „zu transzendieren oder zu relativieren“.⁹³ Die Egozentrizität jedoch gründet auf der menschlichen Fähigkeit, „ich“ zu sagen – daher, und hier schließt sich nun die Argumentation der wesentlichen Unterscheidungen von Mensch und Tier, bedürfen die anderen Tiere auch keiner Dämpfung derjenigen Unruhe, die aus einem spezifisch menschlichen Selbstbezug entsteht, denn diese, so Tugendhat, *kennen* dieses Problem gar nicht.⁹⁴ Was für eine Rolle Vergleiche zwischen Mensch und Tier (als Mittel einer PA) bei Tugendhat in EuM spielen, können wir aus diesem kurzen Referat des programmatischen Beginns von EuM vielleicht schon erahnen. Allerdings, so wird sich noch zeigen: Was Tugendhat in EuM über menschliche Fähigkeiten, im Unterschied zu den Fähigkeiten anderer Tiere, zu sagen hat, greift im Wesentlichen auf frühere Arbeiten zurück.

In *Selbstbewusstsein und Selbstbestimmung* (SuS) wird ein Bild menschlichen Selbstbezugs entworfen, bei dem es sich, soweit ich sehe, um einen gewinnbringenden Vorschlag handelt, die überkommenen Begriffe von „Bewusstsein“ und „Selbstbewusstsein“ zu verstehen. Die Weise jedoch, in der Tugendhat diesen Selbstbezug konstruiert, stellt für andere Lebewesen, aufgrund der hohen Voraussetzungen, eine unüberwindbare Barriere dar.⁹⁵

Auch in den *Vorlesungen zur Einführung in die sprachanalytische Philosophie* (VEsP)⁹⁶ wird das Sprachkonzept Tugendhats gegen ein Bild der Signalsprachen anderer Tiere abgegrenzt. Alle „primitiven Sprachen, die im Unterschied zu Kindersprachen nicht Vorformen sind, sondern schon selbst zweckmäßig funktionieren, also alle Tiersprachen“⁹⁷ entsprechen, Tugendhats Meinung in VEsP zufolge, dem in Wittgensteins PHILOSOPHISCHEN UNTERSUCHUNGEN (PU) im zweiten Paragraphen vorgestellten Sprachspiel, das Wittgenstein selber als „vollständige primitive Sprache“⁹⁸ bezeichnet.

„Von diesem Schema geht daher auch die gesamte behavioristische Sprachtheorie aus. Die Funktion des Zeichens besteht nach dieser Auffassung darin, zwischen Reiz und Reaktion zu

⁹² EuM, 7.

⁹³ EuM, 7.

⁹⁴ EuM, 7: „Mystik besteht darin, die eigene *Egozentrizität* zu transzendieren oder zu relativieren, eine Egozentrizität, die andere Tiere, die nicht ‚ich‘ sagen, nicht haben.“

⁹⁵ Die Frage, ob das jeweilige Ergebnis eines Vergleichs zwischen Mensch und Tier zutreffend ist oder nicht, muss von der Frage, ob ein Vergleich zwischen Mensch und Tier einschlägig oder notwendig ist, unterschieden werden – einem solchen Vergleich, dem wir in SuS hinsichtlich des Begriffs von „Bewusstsein“ begegnen, wenden wir uns im nachfolgenden Kapitel gesondert zu. Immerhin wird deutlich, dass es sich bei diesen Vergleichen um ein Mittel handelt, das Ernst Tugendhat schon in deutlich früheren Arbeiten gerne anwandte.

⁹⁶ Ernst Tugendhat: *Vorlesung zur Einführung in die sprachanalytische Philosophie*. Suhrkamp, Frankfurt am Main 1976.

⁹⁷ VEsP, 215.

⁹⁸ PU, §2. Hier zitiert nach VEsP, 212ff.

vermitteln und es auf diese Weise zu ermöglichen, dass der *eine* Kommunikationspartner den Reiz hat oder empfängt und der *andere* die passende Reaktion ausführt.“⁹⁹

Wenngleich

- i) das Bild aus PU, §2 ein Sichverhalten zu dem Quasi-Imperativ gar nicht ausschließt, sondern es lediglich nicht behandelt und
- ii) die Rede von einem Reiz-Reaktions-Schema (RRS) impliziert, dass es allein *eine* angemessene Reaktion auf einen vorangegangenen Reiz gibt *und* dass eine notwendige Verbindung zwischen Verhalten (bzw. Handeln) und dem Impuls existiert, von dem man sagt, *er löse ein Verhalten aus*,¹⁰⁰

die Implikationen dieser Interpretation Wittgensteins problematisch erscheinen, wird durch das (von menschlicher Warte aus) reduktionistische Moment der Beschreibung von „Sprache“ doch verständlich, was für ein *Bild* Tugendhat von den „Sprachen“ der anderen Tiere hat.

Zeichen, die in einer Weise, wie eben von Tugendhat in den VEsP beschrieben, „kommunikativ funktionieren“, werden von ihm als „Signale“ bezeichnet.¹⁰¹ Die menschliche Sprache unterscheidet sich von Signalsprachen dadurch, „dass [ihre] Sätze nur *eine* Bedeutung haben“¹⁰² und uns als „Möglichkeit der Reaktion auf die Zeichengebung selbst“ das „Stellungnehmen“ gegeben ist.¹⁰³ Abschließend charakterisiert Tugendhat den wesentlichen Unterschied zwischen unserer propositionalen Sprache und den Signalsprachen der anderen Tiere wie folgt:

„Wenn die drei Aspekte propositionaler Gehalt, Negierbarkeit, Modus die Wesenseigentümlichkeiten ‚unserer‘ Sprache sind (die wir insofern als propositionale Sprache bezeichnen können), so müsste das Besondere dieser Aspekte sichtbar werden in der Abhebung gegen andere, nicht propositionale Sprachen, und zugleich müsste dabei der innere Zusammenhang dieser drei Aspekte verständlich werden. Natürlich sind es die Signalsprachen, die sich zur Abhebung nahelegen.“¹⁰⁴

Das „Charakteristische der Verwendungsregeln der selbständigen Ausdrücke der propositionalen Sprache – der Sätze“ bezeichnet Tugendhat, in Anlehnung an den TRACTATUS (= TLP)¹⁰⁵ „als *projektive Regeln*“.¹⁰⁶ Innerhalb der Arbeiten Tugendhats kann es also kaum einen Zweifel an der Wohlbegründetheit beider Thesen geben.¹⁰⁷

⁹⁹ VEsP, 215.

¹⁰⁰ Als die „charakteristischen Regeln der Signalsprachen“ nennt Tugendhat an späterer Stelle die „Konditionalregeln“. „[S]ie haben die Form: wenn das und das wahrgenommen wird, wird das Signal S verwendet, bzw. wenn das Signal S wahrgenommen wird, ist das und das zu tun.“ (VEsP, 515, Zitat aus Wittgensteins TLP.)

¹⁰¹ VEsP, 216.

¹⁰² VEsP, 218.

¹⁰³ VEsP, 219.

¹⁰⁴ VEsP, 515.

¹⁰⁵ „Wenn Wittgenstein den Sinn der Sätze als Bilder bezeichnete, war dabei nicht an eine Abbildfunktion gedacht, sondern die Bildfunktion war projektiv, antizipatorisch verstanden: ‚Im Satz wird gleichsam eine Sachlage probeweise zusammengestellt‘ (4.031); der Satz zeigt, wie es sich verhalten *könnte*.“ (VEsP, 515)

¹⁰⁶ VEsP, 515. Vgl.: „Wodurch wird nun diese projektive Verwendungsweise ermöglicht? Im Fall der assertorischen Sätze haben wir gesehen, dass das letztlich die Leistung der singulären Termini ist. Durch das Hinzutreten eines singulären Terminus verliert der Klassifikationsausdruck die selbständige Verwendungsmöglichkeit, die er in der

Das Suspendieren derjenigen zugespitzten Wichtigkeiten, die wir als (in besonderer Form) sprachbegabte Menschen notwendig haben¹⁰⁸, die sozusagen an unserer Fähigkeit, „ich“ sagen zu können, vorläufig oder nachläufig ‚hängen‘, ist, genau wie die Bewältigung von in diesem Zusammenhang auftretenden Schwierigkeiten (ein spezifisch menschliches Leiden), das Thema von EuM. Tugendhat widmet sich in EuM also der Religion und der Mystik als zwei (wiederum freilich typisch menschlichen) Antworten auf ein spezifisch menschliches Problem.¹⁰⁹

Im Kontext der antiken Autoren wird uns die wesentliche Unterscheidung von Mensch und Tier über das Kriterium der Religiosität erneut begegnen. Die für unsere Fragestellung relevante Grundthese von EuM ist, ohne an dieser Stelle für Tugendhat eine Innovation darzustellen, gleichwohl hier erstmals in dieser Weise zugespitzt, dass es sich bei der

„Struktur der propositionalen Sprache [um] dasjenige Produkt der biologischen Evolution [handelt] [...], von dem her sich viele (nicht alle) Merkmale verstehen lassen, die gewöhnlich als die charakteristischen für die Differenz der Menschen zu anderen Tieren angesehen werden, wie: Rationalität, Freiheit, die Vergegenständlichung von sich und der Umwelt, das Bewusstsein von Werten und Normen, das ‚ich‘-Sagen.“¹¹⁰

Bei einer Darstellung dieser „Differenz der Menschen zu anderen Tieren“ handelt es sich, so Tugendhat, um eine „Idee anthropologischer Reflexion“¹¹¹, die wir im Zusammenhang der oben erwähnten Konzeption einer PA verstehen können – und er verweist an dieser Stelle auch auf Passagen in PAs sowie auf einen Aufsatz, der später in AsM veröffentlicht wurde (*Nietzsche und die philosophische Anthropologie*).¹¹²

Ich halte es für wichtig, zwei Pointen des vorangegangenen Zitats aus EuM besonders zu betonen:

- i) Es gibt Merkmale, die *gewöhnlich* genannt werden, um auf eine „charakteristische Differenz der Menschen zu anderen Tieren“ hinzuweisen.
- ii) Bei diesen Merkmalen, die, so werden wir noch sehen, *wesentliche* Verschiedenheiten zwischen Mensch und anderen Tieren kennzeichnen sollen, handelt es sich im Wesentlichen um

Signalsprache hatte, und greift, statt konditional auf die vorgegebene Situation bezogen zu sein, auf eine Verifikationssituation vor; der Träger dieser Projektion, durch den angegeben wird, worauf das Prädikat bezogen wird, ist der singuläre Terminus. [...] [N]ur propositional gegliederte Ausdrücke können projektiv geregelt sein, und alle propositional gegliederten Ausdrücke müssen projektiv geregelt sein.“ (VEsP, 516)

¹⁰⁷ Allerdings: Was Tugendhat zeigte, scheint sich in beiden Fällen auf eine spekulative Verwendung von „Tier“ zu beziehen – nicht auf die empirische – denn dergleichen von einer bestimmten Spezies behaupten zu wollen, erscheint schwierig, wenn man meint, ohne eine Überprüfung oder eine Untersuchung auskommen zu können, deren unmittelbarer Gegenstand einzelne Spezies (wie Schimpansen oder Delphine) notwendig wären.

¹⁰⁸ Der weitere Zusammenhang wird in EuM (und auch hier) weiter unten entwickelt (bzw. nachgezeichnet), sofern für den Vergleich von Mensch und Tier relevant.

¹⁰⁹ Allerdings muss gleich gesagt werden: Tugendhat versteht sich selber als völlig unreligiös und selbst dasjenige, was er aus den verschiedenen Ansätzen der Mystik an Anregungen destilliert, führt endlich (im „Staunen“) zu einer, soweit ich sehe, vollkommen untraditionellen Haltung (bzw.: es ist klar, dass es hier durchaus nicht darum geht, eine Tradition wieder verfügbar zu machen). Auch hierzu weiter unten mehr.

¹¹⁰ EuM, 13.

¹¹¹ EuM, 13.

¹¹² EuM, 13. Beide Stellen wurden oben, neben anderen, erwähnt.

- a. Rationalität (in dieser Arbeit auch unter den Stichworten „Vernunft“, „Intellekt“ und „*nous*“ erwähnt)¹¹³
- b. Freiheit¹¹⁴
- c. Selbst- und Weltbewusstsein bzw. -bezug.
- d. Bewusstsein von Werten und Normen (unter den Stichworten „das Gute“, „Moral“ und „Tugend“ erwähnt)
- e. „ich“-Sagen (oder allgemeiner, wie auch oben, das Vermögen der propositionalen Sprache, wie wir es bei Menschen¹¹⁵, mit seinen wichtigen Implikationen, vorfinden).

An dieser Stelle ist lediglich zu konstatieren: Es handelt sich bei diesen wesentlichen Unterscheidungen zwischen Mensch und Tier um zentrale Bestandteile der traditionellen Unterscheidung, wie wir sie spätestens seit Aristoteles finden. Auf Aristoteles jedoch verweist Tugendhat an dieser Stelle selbst:

„Dass man von der sprachlichen Struktur her fundamentale Differenzen zwischen Menschen und anderen Tieren verständlich machen könne, ist zuerst von Aristoteles gesehen worden, freilich in einem vereinzelt gebliebenen Kapitel am Anfang seiner *Politik* (I, 2, 1253a7ff).“¹¹⁶

Ist es aber richtig, dass Aristoteles ein Verfahren der Unterscheidung von Mensch und Tier über den Zugang der Sprache angewandt hat? Und was fangen wir mit der Tatsache an, dass dieser Abschnitt aus der POLITIK unter den mannigfaltigen einschlägigen Stellen, die sich bei Aristoteles zu der Darstellung des Menschen bzw. zum Vergleich zwischen Mensch und Tier finden, vom Ansatz her, wie es Tugendhat selber formuliert, „vereinzelt geblieben“ ist? Wenden wir uns der ersten Frage zu: Bei Platon (im PROTAGORAS) fußt die Sprache, wie noch zu zeigen sein wird, auf der für das Leben hilfreichen Weisheit (*peri ton bion sophia*), wie auch die Religion und das Fachwissen, somit wäre hier eher die Vernunft der Dreh- und Angelpunkt. Allerdings finden wir bei Xenophon (etwa 426-355), also eine oder zwei Generationen vor Aristoteles (384-322), eine Passage, die wahrscheinlich einen Interpretationszugang erlaubt, der demjenigen Tugendhats ähnlich ist:

¹¹³ Vgl. auch: „Die in der antiken Definition vom Menschen als *zoon logon echon* angesprochene Zusammengehörigkeit von Satzsprache und Rationalität besteht also zu Recht, jedoch nicht als Identität: Das Sprechen in Sätzen ist nicht selbst das, was wir mit Rationalität meinen, aber es ist die Bedingung dafür, dass wir nach Gründen (*rationes, reasons*) fragen können: Gründe sind wesentlich Gründe für Sätze, assertorische und praktische, bzw. für das in ihnen Gemeinte.“ (*Moral in evolutionstheoretischer Sicht* (2000), in: PAs, (199-224), 208f.)

¹¹⁴ Vgl. an dieser Stelle beispielsweise Nietzsche und die *philosophische Anthropologie: Das Problem der immanenten Transzendenz*. In: AsM, (13-33): „[D]er Mensch [ist] das Tier [...], das nach Gründen (*rationes*) fragen kann, er ist ein rationales Tier, d.h. ein auf Gründe hin überlegendes Wesen, und er ist in diesem Sinn frei.“ (AsM, 24.)

¹¹⁵ Tugendhat betont in den PAs, es sei „eine der erstaunlichsten Tatsachen, dass die Struktur menschlicher Sprache überall im wesentlichen die gleiche ist.“ (PAs, 209.)

¹¹⁶ EuM, 13f.; Als eine von Aristoteles in diesem Zusammenhang getroffene Unterscheidung zwischen Mensch und Tier nennt Tugendhat zum einen eine gemeinsame Vorstellung vom Guten und Gerechten, die „soziale Gebilde“ (EuM, 14) ermöglicht, zum anderen die Möglichkeit der Menschen, durch ihre prädikative Sprache Bezug auf Gutes zu nehmen (ebd.). Diese Stelle bei Aristoteles werden wir in einem, diesem Autor gewidmeten Kapitel später genauer betrachten.

„Dass sie uns ferner die Gabe der Sprache geschenkt haben, durch welche wir einander an allen Gütern Anteil nehmen lassen, indem wir uns gegenseitig aufmerksam machen und gemeinsam genießen, uns auf Gesetze verpflichten und als Bürger leben?“¹¹⁷

Es hat den Anschein, als würde Xenophon denselben Ton anschlagen: Menschen besitzen die göttliche Gabe der Sprache; zu einer der eigentümlichen Leistungen der menschlichen Sprache gehört aber die Möglichkeit zu einer Form der sozialen Anteilnahme. Xenophon betont in diesem Zusammenhang ein wechselseitiges Aufmerkenlassen und gemeinsame Freude an etwas Gutem, doch eben auch, dass *wir* uns mittels der Sprache auf Gesetze (und d.i. auch: auf für uns Gutes) einigen und daher als Bürger (d.i. *gemeinsam*) leben können.

Das mögliche Auftreten eines Simultanfalls durch Xenophon spielt für unsere Fragestellung an dieser Stelle gar keine wichtige Rolle. Lediglich könnte der Eindruck entstehen, Aristoteles fungiere bei Tugendhat eher als eine philosophische Autorität, denn als echter Präzedenzfall. Nun aber zu der zweiten Frage: Ergibt es einen guten Sinn zu sagen, es sei ungerechtfertigt, dass Tugendhat sich hier auf Aristoteles beruft, weil dieser Ansatz dort nur einmalig (in einer Fülle anderer einschlägiger Darstellungen) auftritt? Wohl kaum, denn das hieße, Tugendhat falsch zu verstehen.

Es kann hier weder darum gehen, eine Aristotelesinterpretation bei Tugendhat zu kritisieren, noch darum, ihm (zu Unrecht¹¹⁸) zum Vorwurf zu machen, auf eine philosophische Autorität bestärkend zu verweisen. Tugendhat nimmt viel eher eine seriöse Verortung geistigen Eigentums vor und weist darauf hin, dass eine Idee, die er selber für konstruktiv und innovativ hält, schon bei Aristoteles zu finden ist – und so lässt er diesem alten Philosophen lediglich eine verdiente Anerkennung zuteilwerden.¹¹⁹ Worauf es aufzumerken gilt, ist also lediglich die Pointe, die Tugendhat, als wesentliches Unterscheidungsmerkmal zwischen Tier und Mensch, durch sein Verständnis von Sprache setzt. Wenden wir uns also wieder dem eigentlichen Thema zu, der spezifisch menschlichen Sprache, so wie sie Tugendhat versteht und in EuM darstellt.

Da die Struktur aller menschlichen Sprachen dieselbe ist, so Tugendhat, unterscheidet sich *die* menschliche Sprache „insgesamt von den rudimentären Sprachen anderer Spezies“, die „situationsgebundene Signalsprachen sind“, unter anderem „durch die propositionale Struktur ihrer Semantik“.¹²⁰ Wir haben es also bei dem Phänomen der menschlichen Sprache mit einem „Universalen des Menschlichen“ zu tun. Zu dem, was Tugendhat unter der „propositionalen Struktur“ der Semantik unserer Sprache versteht, bzw. unter Propositionalität, gibt es einiges zu sagen – und es wäre ungeschickt, Tugendhat hier nicht zu Wort kommen zu lassen, denn er sagt

¹¹⁷ Xenophon: Apomnemoneumata (=Memorabilia), IV, 3.

¹¹⁸ Vgl. den oben bereits diskutierten Anhang über Historisches und Unhistorisches in EuM.

¹¹⁹ Vgl. EuM, 14f.: „Die Idee des Aristoteles, dass das Bewusstsein von Gutem in der prädikativen Struktur der menschlichen Sprache gründet, scheint mir eine geniale Intuition gewesen zu sein [...]“

¹²⁰ EuM, 15.

es in einer Weise, die Ausdruck einer langen und intensiven Auseinandersetzung mit diesem Thema ist:¹²¹

„Für Propositionalität ist charakteristisch: *erstens*, dass die elementaren Zeicheneinheiten dieser Sprache prädikative Sätze sind: sie bestehen aus einem Prädikat (dem ‚generellen Terminus‘) und einem oder mehreren singulären Termini; *zweitens*, dass diese und auch die komplexeren Sätze in mehreren Modi vorkommen, zuunterst dem assertorischen Modus und dem praktischen Modus (Imperative, Wunsch- und Absichtssätze); *drittens*, dass die Sätze negiert werden können und d.h. dass die Kommunikationspartner sich in Ja/Nein-Stellungnahmen zu ihnen und auf diese Weise zueinander verhalten können.“¹²²

Diese drei Gesichtspunkte markieren ihrerseits erneut wesentliche Unterscheidungen zu anderen Lebewesen, die lediglich über (vermutlich untereinander in ihrer Funktion strukturell äquivalente) Signale verfügen, die stets so etwas wie einen Modus ihrer rudimentären Sprache darstellen, aber hierin nicht variiert werden können und auf die zwar reagiert werden kann, wohl aber kaum durch eine Stellungnahme. Hieraus folgt, dass sich die anderen Tiere, im Unterschied zum Menschen, nicht sprachlich (und d.h. wohl: gar nicht) ‚zu sich‘ und ‚zueinander verhalten‘ können – wenn ein komplexes Konzept von Selbstbewusstsein und Freiheit als konstitutiv für ein Sichzusichverhalten und ein Sichzueinanderverhalten angesehen wird.

Die Leistung singulärer Termini, unsere Fähigkeit, uns situationsirrelativ auf dasselbe beziehen zu können, findet in anderen (d.h. nichtmenschlichen) Sprachen kein Äquivalent. Aus allem ergibt sich, beinahe in einer Manier Descartes', dass die Sprache ein rationales Instrument ist, das, so werden wir gleich sehen, von der Ratio selber lediglich noch durch eine strukturelle Beschreibung zu trennen ist.

„Die Kommunikation besteht bei ihnen [bei den anderen Spezies, R.T.] in einem einseitigen Transfer, der über ein Reiz-Reaktions-Schema abläuft.¹²³ In der propositionalen Sprache tritt die Ja/Nein-Stellungnahme an die Stelle dieser Reize und Reaktionen.“¹²⁴

¹²¹ Das trifft auf verschiedene unterschiedliche Passagen in EuM (und AsM) zu – insbesondere die Hinsichten betreffend, in denen sich Menschen, ausgehend vom Phänomen der Sprache, wesentlich von den anderen Lebewesen unterscheiden sollen. Wir haben es hier, so ist mein Eindruck, mit Elementen der späten Philosophie Tugendhats zu tun, die, im Hinblick auf die Philosophische Anthropologie, so etwas wie die Quintessenz seines Denkens darstellen.

¹²² EuM, 15f. Tugendhat selber verweist hier auf VEsP (28. Vorlesung).

¹²³ Zu der Frage nach der tatsächlichen kommunikativen Fähigkeit anderer Tiere vgl. Noel T. Boaz, Alan J. Almqvist (Hg.): *Biological Anthropology. A Synthetic Approach to Human Evolution*. Prentice-Hall, New Jersey 1997. Daraus: “Considering that nonhuman primates have no spoken language in the human sense, they communicate a great deal. In order to live together peacefully year after year animals must communicate their needs and emotions by means of various signals. Communication usually results in cooperation action of a give-and-take nature. Communication is necessary to all primates, even the less gregarious ones, for purposes of reproduction at least. For the more highly social primates, precise communication of emotional states and information about the environment is critical to social life. As a result, primates have developed elaborate communication systems, ones that incorporate both specific anatomical structures and specific types of signals which vary, depending upon the environmental situation. [...] The early studies of primate communication systems initially showed that primates only communicate about their emotional state and that they could relay little information about objects or events around. [...] Indeed, more recent studies involving the recording of individual vocalizations and their subsequent playback to the animals have revealed a much greater complexity in the kinds of information relayed. These studies have shown that apes as well as monkeys produce variable vocal signals that can give information about the sender's sex, the kinship group to which the sender belongs, and the sender's social status.” (S. 232f.) “Chimpanzees, it seemed, can learn words

Wenngleich wir an dieser Stelle bereits zum zweiten Mal in die Nähe einer Diskussion der Freiheitsauffassung Tugendhats geraten, die erst später thematisiert werden soll, bieten sich hier doch einige Bemerkungen an. Um was für ein Bild von Handlungsspielräumen bzw. Disposition anderer Spezies (als dem Menschen) handelt es sich bei der Rede vom „Reiz-Reaktions-Schema“, dem wir oben, im Kontext der VEsP schon einmal begegnet sind? Grundsätzlich wird in derlei Fällen vom Reiz-Reaktions-Schema (RRS) gesprochen, wo man, in behavioristischer Manier, von außen über die Vorgänge und Ursachen eines Verhaltens insofern Bescheid zu wissen glaubt, als dass ein bestimmter Reiz, den man kennt, ggf. infolge einer internen Reaktion, die verborgen bleibt, durch eine externe Reaktion, die beobachtbar ist, notwendig oder in signifikanter Häufigkeit ausgelöst wird.¹²⁵

Ursprünglich waren RRS-Theoreme, wie diejenigen, die den konditionierten Pawlowschen Hund thematisierten, Überlegungen, die grundsätzlich auf *alles* Verhalten und Handeln hin abzielten, also den Dualismus von instinktivem Verhalten bei Tieren auf der einen Seite, rationalem und insofern (im Sinne Tugendhats) freiem Verhalten von Menschen auf der anderen Seite auflösen konnten.¹²⁶

spontaneously, and they can use them to refer to things that are not present, an ability known as ‘displacement.’ Rumbaugh claims that they can learn words from one another and talk to one another of things that the listener does not know. As Rumbaugh (1985) describes it, ‘apes are in the language domain, a behavioral domain that is a continuum, not a dichotomy’ [...].” (S. 299)

Und: M. Studdert-Kennedy: Die Anfänge der Sprache. In: Immelmann, Barlow, Petrinovich, Main (Hg.): Verhaltensentwicklung bei Mensch und Tier. Das Bielefeld-Projekt. Parey Verlag, Berlin und Hamburg 1982. (S. 640ff.) Daraus: „Jüngste Erfolge in dem Bemühen, mit Menschenaffen mit Hilfe künstlicher Symbolsysteme [...] oder einer natürlichen Zeichensprache [...] zu kommunizieren, haben gezeigt, dass kognitive, abstrahierende und vielleicht sogar sprachliche Fähigkeiten von Schimpansen und Gorillas, wenn auch auf unvergleichlich niedrigerem Niveau, trotzdem denen des Menschen sehr viel näher kommen, als man das früher angenommen hatte.“ (S. 647); Daraus ergibt sich die Annahme, dass „kognitive[] Fähigkeiten, die jetzt bei Menschenaffen entdeckt werden, von allgemeiner Art und nicht sprachspezifisch [sind].“ (S. 648) Diese Tiere seien unter anderem dazu in der Lage, „wahrgenommene Verhalten in Handlungskomponenten zu gliedern“ und „dem Verhalten anderer Organismen ‚Intention‘ zu unterlegen.“ (S. 648)

¹²⁴ EuM, 16.

¹²⁵ W. Betz ergänzt, vermutlich in grundsätzlicher Übereinstimmung mit Tugendhat, die Versuche von Pawlow und Watson kommentierend, dass „auf diese Weise eine „Erfahrung“ zustande kommen [kann] ohne jede Spur von Überlegung und bewusster Erinnerung, und es kann eine Einsicht vorgetäuscht werden, die nicht im entferntesten besteht.“ In: W. Betz: Zur Psychologie der Tiere und Menschen. Barth Verlag, Leipzig 1927. Vorwort, VIII. Doch wenngleich Betz, wie Tugendhat, glaubt, dass „[d]er Gesichtskreis eines Hundes [...] natürlich noch ungeheuer viel enger als der eines sehr dummen Mädchens [ist]“, fügt er hinzu: „Aber die Geschichte zeigt, dass beim Hund die sozialen Gefühle tiefer gehen und differenzierter sind als man vermuten möchte.“ (ebd., 29) Und im Kontext der Frage nach der begrifflichen Intelligenz anderer Tiere fügt er hinzu: „Meines Wissens sind nie Versuche an ausgesucht dummen Menschen angestellt worden, um klar zu stellen, wie weit die Gestaltauffassung alltäglicher Dinge und ihnen neuer Dinge geht. [...] Da sich die Menschen im Kreis ihrer Obliegenheiten geordnet benehmen, mag es sehr leicht der Beobachtung entgehen, wie sehr die dümmsten schon unfähig sind, ihnen fremde Gestalten aufzufassen.“ (139) Und Betz schließt, nicht ohne wohlpointierte Polemik: „Im ganzen kann man wohl sagen, dass die klügsten Schimpansen – und es sind nicht die klügsten von sagen wir 1000 Schimpansen ausgesucht worden, sondern nur ein halbes Dutzend zufällig erworbener Tiere beobachtet worden – mit ihren Einfällen an das heranreichen, was unbegabte Menschen schon nicht mehr mit Sicherheit leisten können. Und wir dürfen nicht vergessen, dass wir mit den dümmsten Zehntel der deutschen Bevölkerung schon nicht mehr in Berührung kommen und dass sich unser Verkehr innerhalb einer Auslese der Intelligentesten abspielt, die wenigstens eine höhere Schule durchmachen konnten. Und wie dumm sind da noch viele.“ (139f.)

¹²⁶ Vgl. VEsP, 216f.: „Die These, dass unsere Sprache eine Signalsprache ist und dass sie, nur in komplizierterer Weise, nach dem Muster konditionierter Reaktionen zu verstehen ist, wird von der behavioristischen Sprachtheorie vertreten [...]. Jedenfalls ist es diese These [...], die wir zu prüfen haben.“ Ähnliches werden wir bei Aristoteles im Kontext der Instinkt-Diskussion erleben.

Hier, bei Ernst Tugendhat, geschieht nun aber etwas überraschend anderes: Die anderen Tiere werden, ausgehend von einem Konzept menschlicher Sprache, in einer Mechanik von Reizen und notwendigen Reaktionen verhaftet verstanden, wir Menschen hingegen stehen, soviel scheint deutlich, in wesentlichem Unterschied hierzu, in einem Spielraum der Stellungnahmen und insofern in einem Freiraum von Möglichkeiten. Das bedeutet jedoch nichts anderes, als dass sich Tugendhat, infolge seiner Überlegungen und Interessen, dazu genötigt sieht, zwei verschiedene Prinzipien auf die Welt der lebendigen Wesen anzuwenden, je nachdem, ob es sich um eine menschliche oder um eine nichtmenschliche Lebensform handelt. Der Ja-Nein-Raum der menschlichen Sprache muss, wenn er mit seinen für Tugendhat relevanten Implikationen durchgehalten werden soll, durch einen Bruch in der Beschreibung alles Lebendigen erkaufte werden – und das bedeutet dann wirklich, dass sich eine „Hippologie“ oder „die Frage nach dem Sein der Primaten“¹²⁷, *wesentlich* von einer Anthropologie unterscheidet, da in ihr verschiedene (wissenschaftliche) Prinzipien der Beschreibung wirksam sind, durch deren Anwendung zum Ausdruck gebracht wird, dass verschiedene Arten von Ursachen als phänomenale Grundlage angenommen werden. Es kommt zu einer *Teilung* des Beschreibungshorizontes unseres Bildes von der Welt, z.B. innerhalb der Biologie, die als Härte erscheint, wenn die *homologe* Beschreibbarkeit der Welt als Errungenschaft verstanden wird. Der Behaviorismus negiert die Möglichkeit einer Introspektion, wie sie von Ethologen mit Erfolg für die Beschreibung zahlreicher Zusammenhänge praktiziert wird – das betrifft aber sowohl den Menschen, als auch die anderen Tiere. Tugendhat wendet also ein behavioristisches Konzept auf die anderen Tiere an und erlebt es nicht als einen Widerspruch, ein gegenläufiges Konzept auf den Menschen anzuwenden.¹²⁸

Stellungnahmen jedoch können wir, mittels der Sprache, nicht allein mit

„Ja' oder ‚Nein' [...], sondern auch mit einer Enthaltung oder Frage und, auf dieser aufbauend, mit Zweifel oder Überlegung.“¹²⁹

¹²⁷ *Anthropologie als „erste Philosophie“*. In: AsM, (34-56), 36.

¹²⁸ Es erscheint mir an dieser Stelle wiederum naheliegend, im eben Gesagten ein weiteres Indiz dafür zu erkennen, dass es sich eben nicht um gleichermaßen empirische Begriffe handelt, wenn von „Mensch“ und „den anderen Tieren“ gesprochen wird. Gerade der *Bruch* der (keineswegs naturalistischen) Beschreibung scheint mir auf einen Bruch in der Struktur der Verwendung der Terminologie hinzuweisen – es erschiene als eine weitere Härte, einen solchen Bruch tatsächlich als Bruch unserer Wirklichkeit annehmen zu wollen (gerade vor dem Hintergrund der kontinuumstheoretischen Evolutionstheorie beispielsweise, die Tugendhat zudem als treffende Beschreibung der biologischen Merkmale und Verschiedenheiten als einschlägige Beschreibung anerkennt). Dieser Bruch würde, soweit ich es sehe, auch dadurch bloß *verdeckt*, dass wir annehmen, in allen Lebewesen so etwas wie eine konditionierbare Ebene von RRS-Vorgängen vorzufinden, im Falle des Menschen aber – und nur in diesem Falle – eine weitere Stufe völlig anderer Qualität anzutreffen. Es scheint, als sei die wesentliche Unterscheidung von Mensch und Tier hinsichtlich der Rationalität nur durch einen Moduswechsel der Beschreibung aufrecht zu erhalten: Auch bei Aristoteles wird der *nous* systematisch aus der Reihe der Gegenstände, die für eine naturwissenschaftliche Untersuchung in Betracht kommen, *ausgeschlossen!* (s.u.)

Vgl. ebenso SuS, 250f. „[D]ie Bedeutung [der menschlichen Sprache, R.T.] liegt nicht einfach in der Reaktion, sie wird von dieser entkoppelt, und dadurch soll [im Sprachkonzept Meads, R.T.] zugleich ermöglicht werden, dass sich überhaupt so etwas wie eine *identische Bedeutung* für Sender und Empfänger konstituiert. Die Kommunikation erfolgt nicht wie in dem einfachen Reiz-Reaktions-Schema einbahnartig, sondern der Sender zeigt dasselbe, was er dem Empfänger anzeigt, auch sich an.“ (Meads Verständnis von Selbstbewusstsein als „Sichzusichverhalten“ in einem „Mitsichreden“ (SuS, 245) wird zwar später verworfen, diese Interpretation jedoch, als Beschreibung eine Leistung menschlicher Sprache, ist davon, soweit ich sehe, nicht betroffen.

¹²⁹ EuM, 16.

Hierin jedoch wird sogleich ein weiterer Aspekt der menschlichen Sprache angesprochen, von dem nicht ganz klar ist (und soweit ich es sehe, äußert sich Tugendhat dazu auch nicht weiter), ob es sich (konsequenter Weise) wiederum (und mit all seinen Implikationen) um eine wesentliche Unterscheidung handelt: Unsere Sprache verfügt, in unserem Denken, über einen außerkommunikativen Aspekt. Es liegt dabei auf der Hand, dass Tugendhat nicht auf die Idee käme, „Denken“ und „Überlegung“, wie er sie versteht, im Bewusstsein von Tieren anzunehmen – doch scheint sich die Frage anzuschließen, was sich denn *anstelle* von Vorstellungen, Fragen, Überlegungen, Zweifeln, Wünschen etc., also all das, was wir als Material unseres Denkens ansehen, im Bewusstsein von Tieren abspielt.¹³⁰ Der Begriff „Tiere“ bleiben hier schemenhaft und fungiert als „Relief“¹³¹ unserer Selbstbeschreibung, über dessen eigene Beschaffenheit nachzudenken nicht Gegenstand des Interesses ist – solange es *an ihm* zu gelingen scheint, bestimmte Ideen über uns herauszuarbeiten.

Wir können, darüber hinaus, im praktischen und theoretischen „Überlegen“, also im Überlegen, das nach dem Guten oder nach dem Wahren forscht, nach „Gründen“ fragen; das aber ist nichts

¹³⁰ EuM, 16f. Mir ist nicht ganz klar, ob innere Vorgänge bei anderen Tieren, wenn wir ein (wie auch immer geartetes) Denken bei ihnen ausschließen wollten, zu verstehen wären – oder ob diese (innerhalb einer Darstellung, wie wir sie bei Tugendhat finden) überhaupt widerspruchsfrei zu denken sind, egal, ob mit oder ohne (propositionalen oder) *gedachten* Inhalten. Denn es scheint uns doch nicht so, als würde der Geist des Tieres leer laufen, bis ein neuer Reiz zur Wirkung kommt; auch wäre, soweit ich es absehe, die Möglichkeit eines Träumens bei Tieren auf diese Weise nicht ohne weiteres erklärbar, denn wenn unterbewusste Inhalte im Schlaf auftreten, erscheint es widersinnig, diese im Wachen nicht anzunehmen. Wenn aber die unterbewussten Inhalte (Inhalte, die z.B. bei einem wie auch immer gearteten Kontrollverlust zum Tragen kommen, beispielsweise im Schlaf) im bewussten bzw. wachen Zustand unauffällig bleiben, erscheint es naheliegend, z.B. den Spielraum bei anderen (höheren) Lebewesen anzunehmen, der durch die Spannung zwischen bewussten und unterbewussten Inhalten auftritt.

Tugendhat lässt sich auf derlei Spekulationen, aus gutem Grunde, nicht ein: Wir können, nach allem, was wir wissen, über die Psychologie anderer Tiere, insbesondere vom Boden der spekulativen Philosophie aus, nichts sagen. Wir können lediglich auf Antinomien unserer Vorstellungen hinweisen. Dennoch ringen wir um einen Modus der Darstellung, der möglichst vieles erklärt und möglichst wenige Widersprüche erzeugt. Eine exemplarische Antwort von Seiten der Ethologen wird in dieser Arbeit abschließend vorgestellt.

¹³¹ Tugendhat hat den Vergleich von Tier und Mensch in einem Brief an mich, der Funktion nach, als Mittel charakterisiert, den Menschen an einem „Relief“ herauszuarbeiten. In demselben Zusammenhang spricht Georg Sigmund von einem „Relief“ (man beachte im nachfolgenden Zitat das naive sprachphilosophische Argument!): „So müssen wir uns auch mit der einmal gegebenen Tatsache abfinden, dass die Frage nach dem menschlichen Wesen, wie sie heute gestellt wird, in weitem Ausmaß die Form der Frage nach der Eigenart des Unterschiedes von Mensch und Tier angenommen hat. Eine solche Konkretisierung ist verständlich, denn oft erst dann, wenn wir ein Fragliches von einem benachbarten Ähnlichen abzuheben in der Lage sind, gewinnt es für uns fassbare Gestalt. Vom Benachbarten strahlt Licht auf, das die Eigen-Gestalt des Fraglichen reliefartig hervortreten lässt. Mit dem Tier verbindet den Menschen ohne Zweifel viel Ähnliches, ja Gleiches; doch trennt ihn andererseits wieder viel von ihm, was schon in der ganz einfachen Tatsache zum Ausdruck kommt, dass wir für Mensch und Tier eine verschiedene sprachliche Bezeichnung verwenden.“ In: Georg Sigmund: Tier und Mensch. Beitrag zur Wesensbestimmung des Menschen. Josef Knecht Verlag, Frankfurt a.M. 1958. (8) – Ich halte es jedoch i) für vollkommen offen, ob wir uns tatsächlich damit „abfinden“ müssen, dass die Frage nach dem menschlichen *Wesen* (mit all ihren ontologischen Implikationen) überhaupt gestellt wird – und meine zudem, gute Gründe dafür angeführt zu haben, dass wir uns nicht damit abfinden sollten (und dieses *Sollen* zielt auf unser wohlverstandenes Eigeninteresse), dass ii) die Frage nach dem Menschen „die Form der Frage nach der Eigenart des Unterschiedes von Mensch und Tier angenommen hat“! Auch ich halte die „Tatsache“, dass „wir für Mensch und Tier eine verschiedene sprachliche Bezeichnung verwenden“ für bemerkenswert – allerdings in völlig anderer Weise: Die sprachlich deutliche Unterscheidung ist nicht Ausdruck des Wesens von etwas, sondern vielmehr das Produkt einer historischen Entwicklung, gründend auf einem bestimmten menschlichen Selbstverständnis, ein Artefakt, dessen Ursprung, dessen Motiv und Entwicklung wir uns später ausführlich widmen werden. (Bei Sigmund folgt eine thematische Auseinandersetzung, die weitaus differenzierter und reflektierter ist, als das gelieferte Zitat vermuten lässt; vgl. z.B. 288f, 292, et passim.)

anderes als das, „was man *Rationalität* nennt.“¹³² Der „Überlebenswert“ dieser Fähigkeit, die auch als „biologische Funktion“ zu verstehen ist, erscheint Tugendhat evident: Durch ein „Fragenkönnen nach Gründen [...] hat diese Spezies ein unvergleichlich höheres kognitives Niveau erreicht.“¹³³ In den Sprachspielen derjenigen Evolutionsbiologen, deren Regeln Tugendhat hier befolgt, ist die Angabe eines Vorteils im Kampf um das Überleben, der durch eine bestimmte Fähigkeit erlangt wird, gleichbedeutend mit einer Erklärung, (wie¹³⁴ und) warum¹³⁵ es evolutionär zur Ausbildung dieser Fähigkeit kam. Wenn den anderen Tieren aber Rationalität in der so verstandenen Weise aberkannt wird, da alles Erkundigen, Bedenken und Verstehen sprachliche Operationen sind, könnte Tugendhat, soweit ich es sehe, nicht erklären, wie Krähen komplizierte Mechanismen überwinden und Schimpansen Probleme lösen können, vor die sie in ihrer natürlichen Umwelt in dieser Weise nicht gestellt werden. Diesem Erklärungsdefizit widmen wir uns zu einem späteren Zeitpunkt, wenn eine Alternative zum anthropologisch-evolutionären *Sprung* durch die Errungenschaft der in der anderen Natur nicht weiter verorteten Sprache (es fehlen sowohl die „Zwischenglieder“, als auch das Instrumentarium, Fähigkeiten anderer Lebewesen zu beschreiben) vorgestellt wird.

Die sprachliche Verwendung singulärer Termini erlaubt es Menschen, „auf ihre Umwelt“ nicht mehr bloß zu „reagieren [...], wie die anderen Tiere [...], sondern [...] auf einzelne Gegenstände, die wir in Raum und Zeit objektiv identifizieren können [zu referieren], um über sie mit Prädikaten etwas auszusagen.“¹³⁶ Niederstufige singuläre Termini, die „situationsrelativ und letztlich Sprecher-relativ [...] referieren“ („die ‚deiktischen‘ oder ‚indexikalischen‘ Ausdrücke“)¹³⁷, erlangen in unserer Sprache durch ein „Substitutionssystem“¹³⁸ den Status der „Situationsirrelativität“.¹³⁹ Die „rudimentären Sprachen anderer Spezies“ bleiben hingegen „situationsgebundene Signalsprachen“.¹⁴⁰

Für jede Identifikation eines Gegenstandes oder einer Person braucht es, innerhalb einer Sprachgemeinschaft, eine weitgehend einheitliche „Welt von Gegenständen“, bestimmte Identifikationsregeln und ein „einheitliche[s] Referenzsystem von Raum und Zeit“.¹⁴¹ Tugendhat interessiert sich, da es ihm um die eigentümlichen Voraussetzungen des „ich“-Sagenkönnens geht und um die es begleitenden Fähigkeiten, die wir an „ich“-Sagern beobachten können¹⁴²,

¹³² EuM, 17.

¹³³ EuM, 19.

¹³⁴ Das „Wie“ ist, wann immer man nichts Genaues weiß, vergleichsweise witzlos: Mutation und Selektion.

¹³⁵ Das „Warum“ *ist* der Überlebensvorteil; alles, was wir heute sehen, sind evolutionäre Erfolgsmodelle, die sich durch Spezialisierung in der Dynamik der Evolution eine Nische sichern konnten. Alles Fragen und Begründen muss irgendwo enden: beim seinerseits Unbegründeten, das wir *glauben*.

¹³⁶ EuM, 19f.

¹³⁷ EuM, 20.

¹³⁸ EuM, 20; Tugendhat nennt u.a. folgendes Beispiel: „[A]uf den Tag, den wir heute als ‚morgen‘ bezeichnen, müssen wir morgen mit ‚heute‘ referieren, und beide Ausdrücke müssen sich durch ‚objektiv lokalisierende‘ Ausdrücke [ein Datum, R.T.] ersetzen lassen.“

¹³⁹ EuM, 20.

¹⁴⁰ EuM, 15.

¹⁴¹ EuM, 20.

¹⁴² Ob die für Tugendhat wichtigen kognitiven Fähigkeiten die Sprache beim Menschen „begleiten“, da sie i) aus ihr entspringen oder da sie ii) eine notwendige Bedingung für Sprache darstellen – oder da sie iii) rein zufällig ebenfalls

insbesondere für die „wechselseitige Identifizierung der Sprecher“¹⁴³, und, in einem weiteren Schritt, um die „Verwendungsregel [...] [von] ‚ich‘“.¹⁴⁴ Der Sprecher muss, um *von etwas* sprechen zu können, dazu imstande sein, sich selber zu verorten (er braucht einen „Koordinatennullpunkt“¹⁴⁵), so dass er die Gegenstände als in „raum-zeitlichen Relation [...] *zu ihm*“ verstehen kann, wobei er selber wiederum als einzelner Gegenstand in der Relation fungiert.¹⁴⁶ Der Sprecher muss zudem, um deiktisch auf andere Gegenstände referieren zu können, „auf sich auf eine Weise beziehen können“, die nicht ein „dies“-Sagen sein kann, „weil er sich auf die Weise nur auf etwas beziehen kann, worauf er in *seiner* Umgebung zeigen kann“ – er ist hierzu imstande, „[i]ndem er ‚ich‘ sagt.“¹⁴⁷

An dieser Stelle ergeben sich Tugendhat allerdings Schwierigkeiten, denn diese Voraussetzung muss, wenn ich richtig sehe, auch für nonverbale oder implizit verbale Deixis gelten. Das Argument ist das folgende:

- i) Um auf andere Gegenstände bzw. Lebewesen hinweisen zu können (z.B. durch einen ausgestreckten Finger oder einen Blick oder eines von beidem, gepaart mit dem Wort „dort“) bzw. um einen deiktischen Akt als einen solchen verstehen zu können, braucht es ein Koordinatensystem, in dem etwas verortet werden kann, und einen Koordinatennullpunkt, der innerhalb einer potentiellen Struktur für eine Ordnung sorgt.
- ii) Als Koordinatensystem fungieren räumliche oder zeitliche oder raumzeitliche Strukturen, ergänzt durch Verwendungs- und Einsetzungsregeln.
- iii) Als Koordinatennullpunkt fungiert der sprachlich oder sonstwie Handelnde selber bzw. der einen sprachlich oder sonstigen Akt Rezipierende selber.
 - a. Als Handelnder oder Rezipient der Handlung muss ich, um als Koordinatennullpunkt fungieren zu können, in einer Weise auf mich Bezug nehmen können (bei mir sein), die sich von der Weise unterscheidet, in der ich auf anderes Bezug nehme, denn es geht diesem konstitutiv voraus.
 - b. Tugendhat sieht in diesem, alle weiteren sinnvollen Bezüge konstituierenden, vorläufigen Selbstbezug ein sprachliches Sichzusichverhalten: das „ich“-Sagen.

Auch Ludwig Wittgenstein stellte im Zusammenhang seiner PHILOSOPHISCHEN UNTERSUCHUNGEN (PU) die Frage nach der Rolle von Deixis für sprachliche Akte bzw. die

auftreten, soll hier offen bleiben. Tugendhat neigt offensichtlich zu der ersten Variante und die dritte Option erscheint nicht naheliegend.

¹⁴³ EuM, 22.

¹⁴⁴ EuM, 23.

¹⁴⁵ EuM, 21.

¹⁴⁶ EuM, 22.

¹⁴⁷ EuM, 22f.

Zu der Bedeutung des „ich“-Sagenkönnens und seinen Voraussetzungen vgl. auch VEsP: 431f. und, teils in Überschneidung, SuS: 71, 73-88.

Frage nach der Rolle von Deixis für das, was wir meinen, wenn wir von Sprache sprechen.¹⁴⁸ Während Tugendhat jedoch betont, hinweisende Handlungen seien voraussetzungsvoll, da sie letztlich sogar auf der Fähigkeit des „ich“-*Sagens* aufbauten, ist die Pointe bei Wittgenstein eine andere.

„Man könnte also sagen: Die hinweisende Definition erklärt den Gebrauch – die Bedeutung – des Wortes, wenn es schon klar ist, welche Rolle das Wort in der Sprache überhaupt spielen soll. [...] – Und dies kann man sagen, wenn man nicht vergisst, dass sich nun allerlei Fragen an das Wort ‚wissen‘, oder ‚klar sein‘ anknüpfen.

Man muss schon etwas wissen (oder können), um nach der Benennung fragen zu können. Aber was muss man wissen?“¹⁴⁹

Das bedeutet aber: um eine hinweisende Definition oder einen deiktischen Akt überhaupt verstehen zu können, muss in der Sprache schon einiges vorbereitet sein – ich muss schon ein Sprachspiel beherrschen, um Deixis überhaupt *als eine solche* verstehen zu können.¹⁵⁰ Im Begriff des „Sprachspiels“, wie Wittgenstein ihn zu Beginn der PU einführt, begegnet uns zudem eine *niedrige* Verwendung von „Sprache“:

„Wir sind in der Täuschung, das Besondere, Tiefe, das uns Wesentliche unserer Untersuchung liege darin, dass sie das unvergleichliche Wesen der Sprache zu begreifen trachtet. D.i., die Ordnung, die zwischen den Begriffen des Satzes, Wortes, Schließens, der Wahrheit, der Erfahrung, usw. besteht. Diese Ordnung ist eine *Über*-Ordnung zwischen – sozusagen – *Über*-Begriffen. Während doch die Worte ‚Sprache‘, ‚Erfahrung‘, ‚Welt‘, wenn sie eine Verwendung haben, eine so niedrige haben müssen, wie die Worte ‚Tisch‘, ‚Lampe‘, ‚Tür‘.“¹⁵¹

Eine solche „niedrige“ Verwendung von „Sprache“ unterscheidet sich nun aber deutlich von einem systematisch und theoretisch aufgewerteten Begriff, wie wir ihn bei Tugendhat finden. Es scheint, als stünde zur Disposition, was Wittgenstein zum Leitmotiv seiner späteren Philosophie gemacht zu haben scheint:

¹⁴⁸ Dass die Deixis bei Tugendhat kontextrelative singuläre Termini generiert („der Tisch, der gestern in der Mitte des Raumes stand“) und somit einen wichtigen Aspekt unserer praktischen Verständigung darstellt, während hingegen bei Wittgenstein das Augenmerk auf dem Erwerb und exemplarischen Gebrauch generellen Termini liegt (beispielsweise die Verwendung von Farbwörtern), erscheint an dieser Stelle irrelevant: In beiden Fällen fungiert die Deixis als ein wesentliches Scharnier unserer Sprache, wobei der Begriff „Sprache“ jedoch jeweils unterschiedlich verwendet zu werden scheint (vgl. im Folgenden den Begriff der „niedrigen“ Verwendung.)

¹⁴⁹ Wittgenstein, PU, §30.

¹⁵⁰ Vgl. auch PU, §32: „Wer in ein fremdes Land kommt, wird manchmal die Sprache der Einheimischen durch hinweisende Erklärungen lernen, die sie ihm geben; und er wird die Deutung dieser Erklärungen oft *raten* müssen und manchmal richtig, manchmal falsch raten.

Und nun können wir, glaube ich, sagen: Augustinus beschreibe das Lernen der menschlichen Sprache so, als käme das Kind in ein fremdes Land und verstehe die Sprache des Landes nicht; das heißt: so als habe es bereits eine Sprache, nur nicht diese. Oder auch: als könne das Kind schon *denken*, nur noch nicht sprechen. Und ‚denken‘ hieße hier etwas, wie: zu sich selber reden.“ Vgl. auch PU, §28 („[...] Das heißt, die hinweisende Definition kann in *jedem* Fall so und anders gedeutet werden.“), §§33, 60, 45.

¹⁵¹ Wittgenstein, Ludwig: Philosophische Untersuchungen. In: Werkausgabe 1. Suhrkamp, Frankfurt am Main 1984. §97. (Ausschnitt)

„Wenn die Philosophen ein Wort gebrauchen [...], muss man sich immer fragen: Wird denn dieses Wort in der Sprache, in der es seine Heimat hat, je tatsächlich so gebraucht?“¹⁵²

Es scheint, als sei dies eine passende Gelegenheit, um auf einige ausgewählte Errungenschaften der Ethologie hinzuweisen: Manche höher entwickelten Säugetiere

- haben ein gewisses Wortverständnis (d.h., man kann sie auf Worte hin abrichten, konditionieren – d.h. allerdings auch: Sie können sprachliche Äußerungen in gewissem Maße sinnvoll gliedern).
- verstehen hinweisende Definitionen, die gebraucht werden, um ein Wort zu definieren. Das liegt jedoch daran, dass diese Tiere ihr Interesse¹⁵³ (wenn sie gerade Interesse haben) in einer Weise auf den Punkt lenken, auf den wir weisen, die voraussetzt, dass sie den Hinweisenden als ein bewusstes Wesen mit Intentionen wahrnehmen – und in genau derselben Weise behandeln sie den Hinweisenden und treten ihrerseits als bewusste Wesen mit Intentionen (welcher Form und Stufe auch immer) auf.
- haben ein Ich-Bewusstsein (Spiegeltest¹⁵⁴) – und können selbst dort, wo der Spiegeltest nicht auf ein Ich-Bewusstsein hinweist, affektiv Interessen, die ihre Interessen sind, zur Schau tragen.

Vielleicht würde Tugendhat hierauf antworten: Ich habe nicht behauptet, andere Tiere seien *per se* keiner Sprache mächtig. Ich habe vielmehr behauptet, sie verfügten lediglich über rudimentäre Sprachen: Signalsprachen. Und eine hinweisende (nichtsprachliche) Geste ist nichts anderes als ein Signal, die Aufforderung, den Blick in eine bestimmte Richtung bzw. auf einen bestimmten Gegenstand zu richten.

¹⁵² PU, §116. (Ausschnitt)

¹⁵³ Die Rede von einem Interesse erscheint, im Falle anderer Tiere, unproblematisch, wenn mein Interesse an etwas eine Formulierung dafür ist, dass es mir, hinsichtlich etwas, *um etwas geht*. Vgl. z.B. auch SuS: „Der Satz, dass es dem Menschen um sein Sein geht, ist nämlich keineswegs neu, sondern stammt von Aristoteles und hat große Teile der Tradition bestimmt. Aristoteles hat ihn auch auf die Tiere ausgedehnt, und an einer Stelle sagt er von allen Lebewesen, auch den Pflanzen: sie streben nach der Erhaltung ihres Seins“. (SuS, 178 – und Umfeld); dasselbe in VüE, 244f., *Schwierigkeiten in Heideggers Umweltanalyse* (1999), in: PAs, (109-137), 134. Der qualitative Unterschied dieses Interesses wird dadurch konstruiert, dass, ebenfalls einer Tradition folgend, die auf Aristoteles gründet, Tiere auf das Angenehme bezogen sind, Menschen hingegen auf das Gute. (z.B. VüE, 259f. et passim) Erst in AsM distanziert sich Tugendhat etwas von der hier implizierten Wertung. (s.u.)

¹⁵⁴ Der von Gordon Gallup in den 1970er Jahren entwickelte Spiegeltest sollte die Beobachtung verifizieren, dass einige Tiere, z.B. Schimpansen, auf ihr Spiegelbild nicht in derselben Weise reagieren, wie die meisten anderen Tiere: Sie hielten ihr Spiegelbild allem Anschein nach nicht für einen „Freund oder [...] Feind“. Allem Anschein nach erkannten sie sich vielmehr selbst. Die dem Spiegeltest unterliegende Frage lautet, ob die Schimpansen „eine geringfügige Veränderung ihres äußeren Erscheinungsbildes“ im Spiegel zu entdecken imstande sind. Frans de Waal (der auch oben schon zitiert wurde) schreibt: „Das Experiment besteht darin, dass einem betäubten Tier oberhalb der Augenbraue ein Fleck aufgemalt wird. Sobald das Tier aus der Narkose erwacht, wird ihm ein Spiegel gezeigt. Den Fleck kann es nicht unmittelbar, sondern nur in diesem Spiegel sehen. In diesen Experimenten starnte der Menschenaffe auf den Fleck im Spiegel, dann führte er einen Finger zum echten Fleck über seiner Augenbraue und begutachtete anschließend den Finger – ein klares Anzeichen, dass die Tiere ihre Spiegelbilder auf sich selbst bezogen. [...] Gallup sprach [in diesem Zusammenhang, R.T.] provozierend von Selbsterkennung (*self-awareness*) [...]“. (Frans de Waal: *Der Affe und der Sushimeister. Das kulturelle Leben der Tiere*. Hanser, Wien und München 2002. S.61. (Der Spiegeltest wird unter dem Titel „Bühnenzauber“ auf den Seiten 60-65 abgehandelt und ist nicht zuletzt aufgrund des Berichts von den gescheiterten Widerlegungsversuchen von Seiten der Behavioristen um Skinner lesenswert.)

Wittgenstein hat jedoch gezeigt, dass Signale, Worte oder Gesten, die zu einer gelungenen (insofern Verständnis dokumentierenden) Praxis führen, durchaus voraussetzungsvoll sind. Wo derlei Fähigkeiten vorliegen, könnte durchaus von „Sprache“ im Sinne Wittgensteins gesprochen werden.

Wenn Deixis also durch Sprache (oder ein äquivalentes kognitives Vermögen) vorbereitet werden muss, um verstanden zu werden, dann scheint es keine Alternative dazu zu geben, auf (nonverbal-) sprachliche (oder äquivalente) Fähigkeiten anderer Tiere zu schließen – und zu einer niedrigen Verwendung von „Sprache“ überzugehen.

„Welche Verwendungsregel besteht für ‚ich‘? Ein Kind hat die Verwendung von ‚ich‘ gelernt, wenn es begriffen hat, dass jeder Sprecher, wenn er ‚ich‘ sagt, auf *sich selbst* Bezug nimmt [...].“¹⁵⁵

Dabei wird die Verwendung von „ich“ mit den jeweiligen Einsetzungsregeln von den „auf deiktische und lokalisierende Ausdrücke [verweisenden Eigennamen]“ unterschieden.¹⁵⁶ Es handelt sich hier um Worte, denen eine unterschiedliche „Perspektive“¹⁵⁷ zugrunde liegt; einer bestimmten Klasse von Prädikaten kommt zu, dass wir sie in eigentümlicher Weise nicht äußerlich wahrnehmen und uns aktiv von ihnen als von einem (perzeptionellen, kausalen oder konventionellen) Sachverhalt vergewissern können – sondern „wenn ich in einem inneren Zustand bin, dann weiß ich auch, dass ich in diesem Zustand bin.“ Das heißt aber, „man hat gelernt, den entsprechenden Satz zu sagen, wenn man sich in diesem Zustand befindet (nicht, wenn man wahrnimmt, dass man sich in diesem Zustand befindet).“¹⁵⁸ Das Wort „ich“ referiert also in einer besonderen Weise auf den Sprecher (bzw. der Sprecher referiert durch seine Verwendung auf *sich*, nicht etwa auf ein „Ich“), ohne ihn zu identifizieren, weder sich noch anderen gegenüber.¹⁵⁹ Dennoch unterscheide ich mich „ich“-sagend „von allen anderen Gegenständen und insbesondere also auch von allen anderen Personen“.¹⁶⁰

„Indem ich meine Meinungen, Wünsche, Absichten und Gefühle nicht nur habe, sondern sie prädikativ von mir als diesem einzelnen aussage, *objektiviere* ich sie.
In diesem Aussagen erfolgt der Schritt vom vorpropositionalen Bewusstsein zum ‚ich‘-Bewusstsein.“¹⁶¹

Es ist erst dieser Zusammenhang, in dem Tugendhat, in Anlehnung an SuS, von „*Selbstbewusstsein*“¹⁶² spricht. Durch die prädikative Sprache, so lautet hier also seine These, „ergibt sich *in eins* ein Bewusstsein von *anderen* Objekten und von *sich* als einem Objekt unter anderen,

¹⁵⁵ EuM, 23. An späterer Stelle: „[K]einer [kann] für sich alleine ‚ich‘ sagen [...] – dieses Wort zu verstehen, heißt, zu verstehen, dass *jeder*, wenn er ‚ich‘ sagt, auf sich selbst Bezug nimmt [...].“ (EuM, 29)

¹⁵⁶ EuM, 23.

¹⁵⁷ EuM, 24.

¹⁵⁸ EuM, 25.

¹⁵⁹ EuM, 27. Dies unterscheidet die Verwendung des Wortes „ich“ von der Verwendung anderer singulärer Termini: „Alle anderen deiktischen Ausdrücke wie überhaupt alle anderen singulären Termini referieren, *indem* sie identifizieren [...].“ (ebd.)

¹⁶⁰ EuM, 28.

¹⁶¹ EuM, 28.

¹⁶² EuM, 28. Einzelheiten folgen später.

beides im Zusammenhang eines Bewusstseins von einer objektiven *Welt*, in der sowohl ich wie die anderen Personen jeweils eine Stelle haben.“¹⁶³ So kommen die „ich“-Sager für Tugendhat von einer „rudimentäre[n] Selbstzentrierung, die wohl zum Bewusstsein überhaupt gehört“, zu ihrer „Ego-Zentrität“.¹⁶⁴

„[M]an hat nicht nur Gefühle, Wünsche usw., sondern man weiß sie als seine eigenen Wünsche.“¹⁶⁵

Und hierin liegen für „ich“-Sager, so wie Tugendhat sie versteht, etliche Schwierigkeiten: Als Egozentriker nehmen sie sich zum einen potentiell „absolut wichtig“, zum anderen jedoch wissen sie auch um andere Personen¹⁶⁶ und können „insofern ihre Wichtigkeit in Frage stellen“¹⁶⁷ – jedenfalls können sich „ich“-Sager, so haben wir gerade gesehen, ihre Gefühle und Wünsche bewusst machen. Da sie aber danach Fragen können, was es braucht, um ein gutes Leben für sie zu gewährleisten, und was sie am Gelingen ihres Lebens hindern könnte (durch ihr Vermögen der Rationalität), sind sie sich zugleich dem Problem der *Kontingenz* bewusst.¹⁶⁸ Als weitere Erschwernisse stellen sich Tugendhat das Bedürfnis der Egozentriker nach „Selbstwertbewusstsein“¹⁶⁹ und die Fähigkeit der „Selbstaktivierung“¹⁷⁰ dar; aus der Möglichkeit der Abnahme unseres Selbstwertgefühls ergeben sich, ebenso wie aus Selbstvorwürfen und Scham¹⁷¹, typisch menschliche Leiden. Als eine weitere „Belastung[] und Verwundbarkeit[], die die Egozentrität mit sich bringt“¹⁷², wird in EuM genannt, dass „ich“-Sager „sozusagen dazu

¹⁶³ EuM, 28f. Eine analoge, auf diesem Zusammenhang gründende „Gleichzeitigkeit“ ergibt sich bei Altruismus und Egoismus: beide „ergeben sich [...] ‚gleichzeitig‘: sobald Wesen zu Egoisten werden – und das werden sie, wenn das zweckhafte Verhalten für sie konstitutiv wird –, werden sie zu potentiellen Altruisten.“ (EuM, 38)

¹⁶⁴ EuM, 29.

¹⁶⁵ EuM, 29.

¹⁶⁶ EuM, 29: „Da keiner für sich alleine ‚ich‘ sagen kann – dieses Wort zu verstehen, heißt, zu verstehen, dass *jeder*, wenn er ‚ich‘ sagt, auf sich selbst Bezug nimmt [...] –, sind für mich, sobald ich zu mir ‚ich‘ sagen kann, eine Vielzahl von anderen ‚ich‘-Sagern Wirklichkeit.“

¹⁶⁷ EuM, 29.

¹⁶⁸ EuM, 121: „Das ihnen [der Religion und der Mystik, R.T.] gemeinsame Problem, das sie auf entgegengesetzte Weise lösen, ist das der Kontingenz, und dieses ergibt sich unmittelbar aus dem, was zur anthropologischen Grundstruktur gehört, dass das menschliche Wollen auf Zukunft bezogen und deswegen erstens auf Zwecke ausgerichtet ist [...] und zweitens immer auch von Wünschen im engeren Sinn dieses Wortes bestimmt ist, d.h. von Begehrtem, dessen Erfüllung nicht von einem selbst abhängt [...]. *Weder das eine noch das andere gibt es für andere Tiere.*“ (meine Hervorhebungen, R.T.); vgl. auch *Über Mystik. Vortrag anlässlich der Verleihung des Meister-Eckhart-Preises*. In: AsM, (176-190), 179 und *Über Religion*. In: AsM, (191-204), 194.

¹⁶⁹ EuM, 44f.; ebenfalls daraus: „Das hieße, dass ‚ich‘-Sager, um überhaupt etwas wichtig nehmen zu können, sich erstens selbst wichtig nehmen müssen und dass sie zweitens, um sich wichtig nehmen zu können, die Vorstellung brauchen, dass sie für andere wichtig sind.“ (44) Zu den Belastungen gehört ebenfalls „die Angst vor Scham und Schuld“ (75), d.h. die Angst vor der Möglichkeit (auch prospektiv), in moralischer Hinsicht zu fehlen.

¹⁷⁰ EuM, 46ff., insbes. S. 62ff. Ein Bewusstsein, das den Handelnden mit Sätzen wie „es liegt an mir“ (z.B. S. 50) und „ich hätte anders können“ (z.B. S. 58) nachträglich konfrontiert, führt zu einem „Leiden an *sich*“ (S. 63), zu einer „zusätzliche[n] Komplikation und Belastung für die Egozentrität der ‚ich‘-Sager.“ (S. 62). Jedoch ist es diese „besondere praktische Nuance [der Verwendungsweise von ‚ich‘], ohne die man sich menschliches Leben nicht vorstellen kann.“ (S. 46) Das „ich“-Sagen erscheint Tugendhat also, wie alle es begleitenden Fähigkeiten und Belastungen, als unhintergebarer Aspekt menschlichen Lebens.

¹⁷¹ EuM, 64: Menschen können sich „für gut oder schlecht (in den Augen oder möglichen Augen der anderen) halte[n], für wertvoll oder wertlos, weil [sie] etwas gut oder schlecht mache[n] oder gemacht habe[n]: die Scham über sich und der diese kompensierende Stolz.“

¹⁷² EuM, 44.

verdammt“ sind, explizit wollend und zweckhaft zwischen einem altruistischen und einem egoistischen Handeln entscheiden zu müssen.¹⁷³ Dieses Bündel von Erschwernissen zu ertragen, bedarf es einer Strategie, einer Haltung, der Tugendhat in Religion und Mystik nachspürt.¹⁷⁴

Wenn Tugendhat im Kontext des „Vermögen[s] zur Selbstaktivierung und [dem ihm zugehörigen] Leiden“ als von einem „feste[n] Bestandteil [der] Egozentrität von ‚ich‘-Sagern“ spricht¹⁷⁵, entsteht der Eindruck, dass die Hinsichten der wesentlichen Verschiedenheit von Tieren und Menschen eben die Hinsichten sind, die unsere *Wichtigkeiten* repräsentieren. Ich habe den Eindruck, als würden die für uns erlebbaren „Emotionen“, von denen im direkten Anschluss die Rede ist, Emotionen, „die die anderen Tiere nicht haben“¹⁷⁶, diesen Eindruck bestätigen. Vergleiche zwischen Tieren und Menschen, z.B. bei Tugendhat in EGOZENTRIZITÄT UND MYSTIK, fungieren als Mittel einer Selbstbeschreibung, wo existentielle Wichtigkeiten thematisiert werden.

Als Ergebnis der Untersuchung über die Unterscheidung von Mensch und Tier über das Vermögen der Sprache bei Tugendhat lässt sich festhalten, dass lediglich symbolische Sprachen, im Unterschied zu Signalsprachen, eine „Trennung zwischen Stimulus und Reaktion“ leisten.¹⁷⁷

Signalsprachen sind, weil für uns wichtige Fähigkeiten durch sie nicht gewährleistet werden, einem anspruchsvollen Verständnis von „Sprache“ folgend, rudimentäre Sprachen bzw. vorsprachliche Formen; d.h. aber: Die Rede von einer Sprache der Tiere (bzw. von Sprache bei Tieren) ist für Tugendhat gewissermaßen eine *uneigentliche*. Der Mensch unterscheidet sich durch die ihm eigentümliche sprachliche Fähigkeit *wesentlich* von den anderen Tieren.

Das bedeutet, dass wir erst dort, wo wir eine „niedrige“ Verwendung des Begriffs „Sprache“¹⁷⁸ zulassen, einschlägige Fähigkeiten anderer Tiere sachlich würdigen können. Doch Tugendhat vermeidet eine solche „niedrige“ Verwendung eines Begriffs, wo Wittgenstein sie einfordert.

¹⁷³ EuM, 38.

¹⁷⁴ EuM, 87: „Jedenfalls sollte so viel deutlich geworden sein, dass die Egozentrität, die sich im objektivierend-propositionalen Selbstverhältnis ergibt, auf verschiedenen Ebenen das Ausbilden von Fähigkeiten erfordert, sie zu dämpfen. Egozentriker werden die Individuen dieser Spezies von selbst, aber sie können nur gut leben, wenn sie lernen, sich weniger egozentrisch zu verstehen.“

¹⁷⁵ EuM, 64. Vgl. auch: „So ergibt sich also ein komplexer und doch einheitlicher Zusammenhang zwischen Propositionalität, Überlegung, der Konfrontation der ‚ich‘-Sager mit sich und dem Sichausrichtenkönnen auf Gutes. [...] Die rationalen Lebewesen sind also, nicht nur weil sie rational sind, sondern weil sie als ‚ich‘-Sager in ihrem Tun auf Gutes abzielen, die Tiere, die sich selbst und gegenseitig Vorhaltungen machen können.“ (EuM, 65)

Es ist, so scheint mir, diese Geschlossenheit der Prinzipien, die uns den Eindruck vermittelt: *So* muss es sein!

¹⁷⁶ EuM, 64. Im Kontext: „Wie die Sorge um sich und andere zu einer Reihe von neuen Emotionen führt, die die anderen Tiere nicht haben – besonders diejenigen, die sich auf die Zukunft beziehen –, so bringt auch das Vermögen der Selbstaktivierung eine Reihe neuer Emotionen hervor, die nun speziell Emotionen über sich selbst sind [...]“

¹⁷⁷ SuS, 257.

¹⁷⁸ Vgl. Wittgenstein, PU §97.

4. 3. Vernunft

Es erscheint wenig plausibel, die „Vernunft“ als ein Vermögen anzusehen, das Menschen einfach „haben“, da es so offenkundig scheint, dass Menschen nach Gründen fragen können und müssen, *weil* sie in den Strukturen der propositionalen Sprache leben.¹⁷⁹

Tugendhat unterscheidet sich von Aristoteles dadurch, dass er nicht annimmt, Menschen hätten, als ein einfaches, d.i. von anderen Fähigkeiten getrenntes Vermögen, so etwas wie „Vernunft“ – oder *nous*.¹⁸⁰ Eine Beschreibung (menschlicher) Fähigkeiten, die nicht mehr auf transzendente Größen¹⁸¹ wie „Vernunft“ rekurriert, die *uns* als eine besondere „Dreingabe“ angediehen, sondern sie als Resultat einer Praxis versteht, in der wir uns vorfinden, stellt einen bedeutsamen Fortschritt, nicht nur der Selbstbeschreibung, sondern auch im Verständnis des *Zusammenhangs*¹⁸² kognitiver Funktionen dar. Das, was „Vernunft“, „Geist“, „Ratio“ oder „*nous*“ genannt wurde, traditionell als die Krönung der menschlichen Fähigkeiten betrachtet, wurde tatsächlich als etwas angesehen, „das Menschen einfach ‚haben‘“ – und wodurch sie sich *wesentlich* von anderen Tieren unterscheiden.

Bei Tugendhat treffen wir überall dort auf „Vernunft“, wo es um die Ausübung zentraler Leistungen im Umfeld der Sprache geht:

„Die in der antiken Definition vom Menschen als *ζῷον λογόν ἔχον* angesprochene Zusammengehörigkeit von Satzsprache und Rationalität besteht also zu Recht, jedoch nicht als Identität: Das Sprechen in Sätzen ist nicht selbst das, was wir mit Rationalität meinen, aber es ist die Bedingung dafür, dass wir nach Gründen (*rationes, reasons*) fragen können: Gründe sind wesentlich Gründe für Sätze, assertorische und praktische, bzw. für das in ihnen Gemeinte.“¹⁸³

Es ist daher, wie sich später noch zeigen wird, nicht weiter falsch, in traditionell anmutender Manier davon zu sprechen, dass Bewusstsein, Freiheit und andere Vermögen auf Vernunft gründen – eine bestimmte zentrale Rolle innerhalb der Struktur der Prinzipien hat „Vernunft“ damit jedoch eingebüßt. An ihrer Stelle steht nun „Sprache“ bzw. die Fähigkeit zur „prädikativ-propositionalen Sprache“, das für Tugendhat zentrale Phänomen, von dem ausgehend er die relevanten kognitiven Leistungen des Menschen versteht. Die systematische Rolle von „Sprache“ ist dabei nicht dieselbe, wie einst die von „Vernunft“ – denn in den Meditationen über Sprache

¹⁷⁹ EuM, 18.

¹⁸⁰ Eine Ausnahme findet sich vielleicht in SuS, wo Tugendhat, im Selbstbewusstseinsbuch naheliegend, davon spricht, dass ein „Begriff von Selbstbewusstsein“ dafür garantiert, von „eine[r] Praxis aus Vernunft“ sprechen zu können. (SuS, 296) In dem Aufsatz *Das Euthanasieproblem in philosophischer Sicht* (1993), in: PAs (40-56), ist an zwei Stellen davon die Rede, dass „Vernunft“ eine charakteristische Eigenschaft der Menschen sei. (ebd., 44, 53f.)

¹⁸¹ Vgl. *Anthropologie als „erste Philosophie“*. In: AsM, (34-56), 49: „Kant [...] meinte, dass im menschlichen Vernunftvermögen ein übersinnlicher Kern liege[.]“

¹⁸² Im Unterschied zu Tugendhat bin ich allerdings nicht der Meinung, dass ein Konzept, das man ein Konzept „sprachlicher Intelligenz“ nennen könnte, etwas über die *Entstehung* von Sprache oder Vernunft und dergleichen mehr zu sagen vermag.

¹⁸³ *Moral in evolutionstheoretischer Sicht* (2000), In: PAs, (199-224), 208f.

werden Zusammenhänge entdeckt, die zu einem Zeitpunkt, wo lediglich die Rede davon war, dass Menschen etwas Zusätzliches ‚haben‘ müssen (um bestimmte Fähigkeiten erklären zu können) noch weitgehend im Dunkeln lagen.

„Die Vernunft ist nicht, wie das in einem Teil unserer Tradition gesehen wurde (sowohl von Aristoteles wie von Kant¹⁸⁴), ein eigenes Vermögen, sondern *besteht* einfach in der Fähigkeit, nach Gründen fragen zu können, und diese Fähigkeit ist eine unmittelbare Folge der propositionalen Sprache.“¹⁸⁵

Es liegt eine gewisse Ironie darin, dass es hier wenig Zweck hat, noch mehr vom großen Thema „Vernunft“ zu sprechen. Die Ursache hierfür besteht aber gerade nicht darin, dass dem traditionsbelasteten Vermögen durch Tugendhat ein Ort zugewiesen wurde, der einer Verbannung in die systematische Bedeutungslosigkeit gleichzusetzen wäre. „Vernunft“ ist, *als* ein *sprachliches Vermögen* im engeren Sinne, von Sprache losgelöst nicht sinnvoll thematisierbar. Auf die „Fähigkeit, nach Gründen fragen zu können“ werden wir jedoch, im Kontext der anderen großen Themen (*Bewusstsein* und *Freiheit*, aber auch im Kontext von *Handeln* und *Moral*), immer wieder zu sprechen kommen.

¹⁸⁴ Zu Kant und dem Vermögen der Vernunft vgl. bei Tugendhat auch: SuS, 151f.; VüE, 179, 188; *Das Euthanasieproblem in philosophischer Sicht* (1993), In: PAs (40-56), 54.

¹⁸⁵ *Anthropologie als „erste Philosophie“*. In: AsM, (34-56), 43f. (meine Hervorhebung, R.T.)

4. 4. Bewusstsein

Es muss [...] geklärt werden, wie es dazu kommt, dass Menschen, weil sie ‚ich‘ sagen können, sich wichtig nehmen. Offenbar durch eine Transformation der rudimentären Selbstzentrierung des animalischen Bewusstseins, die ihre Grundlagen [...] ebenfalls in der Struktur der propositionalen Sprache hat.¹⁸⁶

Andere Tiere haben, so Tugendhat, kein „Bewusstsein von sich als Mittelpunkt [...] und allemal auch nicht ein Bewusstsein von anderen Mittelpunkten“¹⁸⁷ – so lautet eine wesentliche Pointe von EGOZENTRIZITÄT UND MYSTIK, die oben bereits erwähnte Schwierigkeiten und Belastungen für Menschen, im Unterschied zu den anderen Tieren nach sich zieht. Der Mensch also hat, als „ich“-Sager, ein Bewusstsein von sich, ein Selbstbewusstsein – und nur vor dem Hintergrund dieses Bewusstseins (zugleich) auch ein Bewusstsein von der Welt, das ein strukturiertes, ein objektivierendes Weltbewusstsein ist, denn er verfügt über sich als Mittel- und Koordinatennullpunkt. Eine für den (seiner selbst bewussten) Menschen in ihrer Bedeutung unhintergehbare Reihe bewusster Operationen und Hinsichten ergibt sich aus all dem, was Tugendhat als mit dem „ich“-sagen-Können in Zusammenhang stehend darstellt – in alledem unterscheiden sich Menschen von den anderen Lebewesen wesentlich. Diese Fähigkeiten werden als Vermögen eines „ich“-Sagers verstanden, als „Prädikate[], die für Bewusstseinszustände stehen und für eigene Körperzustände und Handlungen, sofern sich ihrer die Person selbst bewusst ist.“¹⁸⁸ An anderer Stelle wird der Zusammenhang deutlicher: Bei einem Handeln wie *Überlegen* und *Begründen* es darstellt, handelt es sich um „kein anonymes Geschehen [...]: es ist ein Tun, mit ‚ich‘ als grammatischem Subjekt.“¹⁸⁹

Dass es sich bei dem animalischen Bewusstsein um etwas handelt, dass in der für Tugendhat wesentlichen Hinsicht (der Selbstzentrierung) *rudimentär* ist, steht dabei an dieser Stelle gar nicht mehr zur Debatte. Schon in VEsP gilt für ihn als unbestritten, dass „alle nichtpropositionalen intentionalen Bewusstseinsweisen [...] propositionale [implizieren]“, also jedes nicht triviale Bewusstsein (von etwas), wenn es „nichtpropositional“ zu sein scheint, dies „nur scheinbar“ ist und „in Wirklichkeit propositionales Bewusstsein implizier[t]“.¹⁹⁰

„Wir stellen fest, dass es ein Bewusstsein von etwas, das nicht in einem Fürwahrhalten eines Existenzsatzes fundiert ist, gar nicht gibt und dass die besondere ‚Qualität‘ des Bewusstseins, die

¹⁸⁶ EuM, 30.

¹⁸⁷ EuM, 30.

¹⁸⁸ EuM, 24. Zur Erinnerung: „[W]enn ich in einem inneren Zustand bin, dann weiß ich auch, dass ich in diesem Zustand bin [...]: man hat gelernt, den entsprechenden Satz zu sagen, wenn man sich in diesem Zustand befindet [...].“ (EuM, 25)

¹⁸⁹ EuM, 47. Dort erinnert Tugendhat an EuM, S.24, wo er „von derjenigen Klasse von Prädikaten gesprochen [hat], die [ihm] in der ‚ich‘-Perspektive zukommen [...]: die Prädikate, die für ‚innere‘ Zustände stehen.“ Und weiter: „Aber wenn ich denke oder überlege, kommt das Denken oder Überlegen nicht nur mir zu, es sind nicht nur innere Zustände, ich finde das Denken und Überlegen nicht nur in mir vor, sondern ich bin es, der es vollzieht, ich bin der Handelnde [...].“ (ebd.)

¹⁹⁰ VEsP, 100.

Husserl mit ‚Intentionalität‘ angesprochen hat und die er in angeblich anschaulicher Beschreibung als ein Gerichtetsein auf einen Gegenstand charakterisiert hat, sich als *Satzverständnis* erweist.¹⁹¹

Was machen wir dann aber mit den anderen Tieren, um die es, in wesentlicher Unterscheidung vom Menschen, in EuM immer wieder geht? Wollen wir sagen:

‚Da Tiere kein Satzverständnis haben, haben sie kein Bewusstsein.‘

– oder vielleicht:

‚Weil Tiere kein Bewusstsein haben, haben sie auch kein Satzverständnis.‘?

Wie kommen wir *hinter* diese eigentümliche Struktur dieser Begriffe? Wären wir überrascht, wenn wir bei Tieren ein Bewusstsein von etwas, eine Intentionalität, feststellen würden? Es gibt genügend einschlägige Berichte, die eine solche Annahme naheliegend erscheinen lassen.¹⁹² Was heißt es, dass wir an einen Fehler in der Beobachtung dieser Tiere eher *glauben*, als an die Hinfälligkeit der Grammatik von „Sprache“ und „Bewusstsein“? Oder wollen wir an allen diesen Orten eingestehen, dass wir von Tieren zu sprechen zwar vorgeben, dass unsere Sätze aber nicht von ihnen handeln?

In EuM wurde „ich“ als das „grammatische Subjekt“ der für bewusste Vorgänge einschlägigen Prädikate vorgestellt. In SuS fragt Tugendhat nach dem „grammatische[n] Objekt“ der Prädikate, um, wie er es dort ausdrückt, eine „Bewusstseinsrelation von anderen Relationen unterscheiden“ zu können.¹⁹³ Zumeist gilt:

„Wenn wir solche Bewusstseinsrelationen wie Wünschen, Meinen, Wissen, Beabsichtigen, Befürchten betrachten, so stellen wir fest, dass ihr grammatisches Objekt nie ein Ausdruck ist, der einen gewöhnlichen Gegenstand bezeichnet, einen raumzeitlichen Gegenstand, sondern ihr grammatisches Objekt ist immer ein nominalisierter Satz. Man kann nicht raumzeitliche Gegenstände wünschen, wissen usw.; wenn man etwas wünscht usw., wünscht man immer, dass etwas der Fall sei oder wäre; der Ausdruck ‚ich weiß‘ lässt sich nicht ergänzen durch solche Ausdrücke wie ‚den Stuhl‘, ‚den Herrn X‘ usw., sondern ‚ich weiß, dass es heute regnet‘, oder ‚dass dieser Stuhl braun ist‘, oder auch ‚dass hier ein Stuhl steht‘.“¹⁹⁴

Wir sehen also, dass ein Bewusstsein von etwas, eine Bewusstseinsrelation wie „Wünschen, Meinen, Wissen“ (usw.) nicht auf Dinge im engeren Sinn bezogen ist, sondern auf Sachverhalte, die wir uns überhaupt nur sprachlich formuliert denken können. Diese „ich“-Prädikate reichen über das rudimentäre Bewusstsein, wie Tugendhat es bei anderen Tieren annimmt, ein Bewusstsein von den jeweils vorhandenen Gegenständen in einer gegenwärtigen Situation,

¹⁹¹ VeSP, 102.

¹⁹² In den „abschließenden Betrachtungen“ dieser Arbeit hierzu mehr.

¹⁹³ SuS, 18.

¹⁹⁴ SuS, 18f.

hinaus, insofern sie potentiell abwesende und immaterielle Sachverhalte präädizieren.¹⁹⁵ Dass es sich bei dem intentionalen Bewusstsein um „ein propositionales Bewusstsein“ handelt, wird daher in SuS konsequent wiederholt, denn man kann sich „auf einen Gegenstand nur in der Weise bewusst beziehen [...], dass man ihn für existent hält, und dass ein Gegenstand existiert, ist natürlich eine Proposition; zu meinen, dass er existiert, ein propositionales Bewusstsein.“¹⁹⁶ Mit „Gegenstände“ sind auch die oben genannten Sachverhalte gemeint, denn „alles intentionale Bewusstsein überhaupt ist propositional; mit ‚intentionalem Bewusstsein‘ sind Relationen gemeint, die sich von anderen Relationen dadurch unterscheiden, dass sie Relationen einer raumzeitlichen Entität – einer Person – zu einer Proposition sind oder eine solche implizieren.“¹⁹⁷

„Heißt das, dass alles intentionale Bewusstsein notwendig sprachlich ist? Diese Meinung legt sich deswegen nahe, weil eine Proposition ein Gegenstand ist, der nicht raumzeitlich identifiziert werden kann; wenn wir fragen, *was* es ist, wovor er sich fürchtet oder was er beabsichtigt oder was er meint, so identifizieren wir die Proposition, nach der hier gefragt ist, durch den sprachlichen Ausdruck ‚dass p‘ (‚er fürchtet, meint usw., dass es regnen wird‘), und ‚dass p‘ weist auf den einfachen Ausdruck ‚p‘, das heißt auf einen Aussagesatz zurück.“¹⁹⁸

Wenn wir Tugendhat hierin zustimmen, müssen wir auf Redeweisen verzichten, nach denen ein Tier Furcht vor etwas hat (Furcht, ‚dass p‘), denn sein Bewusstsein ist, so lautet eine Prämisse, nicht propositional. Wir müssen also auf eine Redeweise ausweichen, der zufolge das Tier eine instinktive bzw. durch einen Reiz ausgelöste Angst hat, die nicht intentional ist – es befindet sich, aufgrund der Situation, in der es ist, im Modus der Angst und verhält sich dementsprechend. An späterer Stelle werden wir beobachten, dass diese grundsätzlichen Überzeugungen zu Beschreibungen tierischen Verhaltens führen, die nur schwer überzeugen können. Tugendhat sieht diese Implikation an dieser Stelle auch, problematisiert diese Frage aber nicht tiefergehend:

„In diesem Fall müsste man sagen, dass, wo wir bei Tieren oder bei Kindern, die noch nicht sprechen können, von Fürchten, Glauben usw. sprechen, diese Worte uneigentlich verwendet werden oder jedenfalls einen anderen Sinn haben und insofern das, wofür sie stehen, nicht als *propositional attitude* aufgefasst werden kann. Ich möchte auf diese heute ungeklärten Fragen nur hinweisen.“¹⁹⁹

In der ersten Vorlesung von SuS, aus der auch die eben gebrachten Stellen entnommen sind, ist ein eigenes Konzept des Selbstbewusstseins, wie es Tugendhat später vorstellen wird, noch nicht entwickelt. Vielmehr kursiert hier ein „Begriff des Bewusstseins [...] im Anschluss an Freud und

¹⁹⁵ Auf diese Weise jedoch kann nicht erklärt werden, *wie* wir höher entwickelten Tieren (wie Krähen oder Schimpansen) Intentionen (Bewusstseinszustände) zuschreiben können.

¹⁹⁶ SuS, 20. Um diese sprachliche Härte zu umgehen, ist es vielleicht möglich davon zu reden, dass es sich bei der Meinung, ein Gegenstand oder Sachverhalt existiere bzw. sei der Fall, nicht um „ein propositionales Bewusstsein“ handelt, sondern um einen Inhalt eines propositionalen Bewusstseins oder einen Bewusstseinsinhalt.

¹⁹⁷ SuS, 20.

¹⁹⁸ SuS, 20f.

¹⁹⁹ SuS, 21.

Husserl“, der „impliziert, dass alle Wesen, die bei Bewusstsein sind, insofern auch ein Selbstbewusstsein haben“.²⁰⁰

„[U]nd dürfen wir das für Tiere und kleine Kinder behaupten? Es liegt nahe, von Selbstbewusstsein erst zu sprechen, wenn man über das Wort ‚ich‘ verfügt und insbesondere solche Sätze wie ‚ich weiß, dass ich usw.‘ artikulieren kann.“²⁰¹

Es zeigt sich also, dass Tugendhat in EuM auf Überlegungen zurückgreift, die von ihm schon in seinen ersten wichtigen Arbeiten entwickelt wurden. In SuS begegnet uns auch schon der für unsere Wichtigkeiten globale Zusammenhang vom „ich“-Sagen zu anderen Vermögen (die also „ich“-Vermögen sind):

- i) Indem ein Konzept von „Person“ auf einem Selbstbewusstsein gegründet wird, von dem unklar ist, ob Tiere und kleine Kinder Anteil an ihm haben, bleibt zugleich ungeklärt, inwiefern Tiere und kleine Kinder mögliche Teilhaber an praktischen Räumen sind, die auf Personalität fußen.²⁰² An späterer Stelle wird der Katalog der Leistungen von Personalität im Hinblick auf Selbstbewusstsein als ein „Sichverhalten zu sich“ oder „Sichzusichverhalten“²⁰³, im Unterschied zu einem seinerseits schon voraussetzungsvollen Verhalten „der Person zu ihrem sonstigen eigenen Verhalten“²⁰⁴, so voraussetzungsvoll entworfen, dass Tiere (und kleine Kinder) in ihm festgesetzte Kriterien nicht mehr erfüllen können. Während ein vages Selbstbewusstsein nicht bestritten werden kann, nur weil es nicht artikuliert wird, *zeigt* sich ein Sichzusichverhalten und Sichverhalten zu seinem sonstigen Verhalten im jeweiligen Handeln. Das Sichzusichverhalten kann hier, der Möglichkeit nach,

²⁰⁰ SuS, 26.

²⁰¹ SuS, 26. Es ist an dieser Stelle interessant, wie Tugendhat das Problem löst: Tieren und Kindern aus dem Grund, dass sie nicht „ich“ sagen können, auch kein Selbstbewusstsein zuzusprechen, wäre, so schreibt er, „dann aber ein engerer Begriff von Selbstbewusstsein.“ (ebd.) An dieser „Enge“ ist Tugendhat, an dieser Stelle, aber noch nicht gelegen: Selbstbewusstsein, so fährt er fort, kann „vorbewusst“ sein, braucht sich daher „auch nicht sprachlich zu artikulieren“ – aber es wird „nur dann ein bewusster Zustand, wenn es sich sprachlich artikuliert.“ Daraus ergibt sich zwar die unangenehme Situation einer vorbewussten oder nicht bewussten Variante von Bewusstsein, aber immerhin gelingt es Tugendhat so, die „Schwierigkeit [zu lösen, R.T.], den Tieren und kleinen Kindern in demselben Sinn Selbstbewusstsein zuzugestehen, in dem man ihnen Bewusstsein zugesteht: beides können sie nicht sprachlich artikulieren.“ (ebd.)

Ein Potentialitätsargument erschien mir hier als elegantere Lösung, wichtig ist für unseren Zusammenhang aber lediglich, dass Tugendhat (an dieser frühen Stelle) in SuS noch keinen Wert darauf legt, Tieren (und kleinen Kindern) Selbstbewusstsein *per se* abzusprechen. Er fährt fort: „Das ist freilich nur eine negative Bestimmung, und die Frage bleibt, welche Kriterien wir dann überhaupt noch haben, von einem Wesen, das sich nicht sprachlich artikulieren *kann*, zu sagen, dass es bei Bewusstsein ist [und ich füge hinzu: oder nicht ist. R.T.]. Das ist eine der Fragen, die ich in dieser Vorlesung *nicht* beantworten werde.“ (ebd.)

Tugendhat *vertagt* die Frage an dieser Stelle, nimmt sie jedoch später wieder auf; zu diesem späteren Zeitpunkt jedoch hat er eine nähere Bestimmung von „Bewusstsein“ und „Selbstbewusstsein“, im Unterschied zu einem Begriff von Bewusstsein in Anlehnung an Husserl und Freud, wie wir ihn hier finden, vorgenommen, bei der die Frage nach einem (praktisch relevanten) unpropositionalen Bewusstsein gar nicht mehr aufkommt.

²⁰² SuS, 29. „Personen sind nicht nur [...] Substanzen mit Zuständen, inneren und äußeren, sondern *handelnde* Wesen, wobei für ihr Handeln charakteristisch ist, dass es erstens in intersubjektiven Zusammenhängen steht und dass es zweitens innerhalb dieser Zusammenhänge die Möglichkeit der Selbstbestimmung hat. Als Handelnde sind *wir*, was wir tun und wollen; und darin haben *wir* schon ein Selbstverständnis, das von anderer Art ist als das epistemische. Wie dieses Selbstverhältnis zu verstehen ist, ist zunächst völlig unklar.“ (SuS, 29 [meine Hervorhebungen, R.T.])

Die Art dieses Selbstverhältnisses wird in SuS weiter beleuchtet. Hier ist es allerdings wichtig, wie auch Tugendhat selber betont, hervorzuheben, dass dieses Selbstverhältnis der Selbstbestimmung „ein höherstufiges“ ist. (ebd.)

²⁰³ SuS, 160.

²⁰⁴ SuS, 157.

„propositional [verstanden werden], als ein Sichverhalten nicht der Person zu der Person, sondern der Person zu ihrem Leben, ihrer Existenz.“²⁰⁵

- ii) Ein solches „praktische[s] Sichzusichverhalten“ zeigt sich in unserer „Möglichkeit [...], uns zu den Wünschen und Meinungen unserer Mitmenschen“ ebenso zu verhalten, wie „auch zu unseren eigenen Wünschen und Meinungen“: indem wir „Stellung nehmen“.²⁰⁶ So sind Menschen z.B. dazu in der Lage, „[a]ls Nein- und Ja-Sagenkönnender“ zu Imperativen Stellung zu nehmen und sich „als in einem formalen Sinn *freies* [Wesen zu konstituieren].“²⁰⁷

Tugendhat unterscheidet, auf der Suche nach einer Möglichkeit, die Phänomene, die mit den Begriffen „Selbstbewusstsein“, ‚conscientia‘, ‚Sichzusichverhalten‘, ‚Reflexion‘ bezeichnet werden, zu verstehen, in einem ersten Schritt ein „epistemische[s] Selbstbewusstsein“²⁰⁸ von einem „praktische[n] Sichzusichverhalten“.²⁰⁹ Beide „fallen nicht unter eine einheitliche Gattung“.²¹⁰ Wenn wir bei den Tieren also nicht umhin kommen, eine bestimmten Form von Bewusstsein anzunehmen, ist es gleichwohl möglich, Selbstbewusstsein als ein „praktisches Sichzusichverhalten“, und d.h. als eine menschliche Fähigkeit zu verstehen, die, insofern sie von einer anderen Gattung ist, als inkommensurabel gilt. Das praktische „Selbstverhältnis“ ist relevant, insofern es die Möglichkeit konstituiert, „überhaupt letzte Relevanzfragen rational [zu stellen]“.²¹¹

„ φ -Prädikate“, d.h. Prädikate, die „einen Bewusstseinszustand bezeichnen“²¹², darunter auch alle „Empfindungsnamen“, sind „Klassifikationsausdrücke“ (oben schon „ich“-Prädikate genannt), mittels derer ein „ich“-Sager „charakterisiert, diskriminiert, wiedererk[e]nnt“²¹³. Sätze, in denen φ -Prädikate Verwendung finden (Tugendhat spricht von „ich φ -Sätze[n]“²¹⁴), „sind expressive, nicht kognitive Sätze“.²¹⁵ Auf diese Weise wird wiederum betont, dass wir um unsere unmittelbaren Zustände *nicht wissen*, sondern diese *haben* und lernten, einen bestimmten Satz (einen „ich- φ -Satz“) zu sagen, *wenn* wir sie haben.²¹⁶ Ein „ich- φ -Satz“ hat „dieselbe Verwendungsregel“, z.B. im Falle des Schmerzes, „wie der entsprechende Ausruf.“²¹⁷ Es wird deutlich: Tiere und Menschen sind in einer Weise bei Bewusstsein, die sich, wie im Falle der „Empfindungsnamen“, durch „quasi-ich- φ -Sätze“ oder Ausrufe äußern kann, doch nur ein „ich“-

²⁰⁵ SuS, 161.

²⁰⁶ SuS, 30.

²⁰⁷ SuS, 30. (meine Hervorhebung, R.T.)

²⁰⁸ Tugendhat unterscheidet zudem „zwischen unmittelbarem und mittelbarem [epistemischen Bewusstsein].“ (SuS, 32) Indem „als ein wichtiger [und „praktisch relevanter“, R.T.] Kernbereich“ des „mittelbaren epistemischen Selbstbewusstseins“ derjenige beschrieben wird, „der vom Spruch *gnothi seanton* betroffen wird“, zeigt sich jedoch, dass, der konzeptuellen Anlage nach, auch hier die Tiere von den Menschen abgehängt werden. (SuS, 32f.) „Beim praktischen Sichzusichverhalten erg[e]ben sich nicht verschiedene Unterarten, sondern verschiedene Stufen: das unmittelbare und das reflektierte Sichzusichverhalten.“ (SuS, 33)

²⁰⁹ SuS, 32.

²¹⁰ SuS, 32.

²¹¹ SuS, 48.

²¹² SuS, 50.

²¹³ SuS, 112.

²¹⁴ SuS, 123.

²¹⁵ SuS, 123.

²¹⁶ Vgl. auch SuS, 126f.

²¹⁷ SuS, 129.

Sager, der in einer kollektiven sprachlichen Praxis steht, kann einen „ich- φ -Satz“ in einer Weise verwenden, die ihn zu einem „Klassifikationsausdruck“ macht: charakterisierend, diskriminierend und wiedererkennend. Die Weise, in der Tugendhat das Privatsprachenargument Wittgensteins aufnimmt, weist den Tieren innerhalb des Gefüges relevanter Hinsichten von Bewusstsein und Selbstbewusstsein einen bestimmten Platz zu.²¹⁸

Es mag ein nichtpropositionales Bewusstsein geben, über das wir vermutlich wenig sagen können (wie sollte hier ein nichtreduktives Verständnis von außen möglich sein?), ein praktisch relevantes intentionales Bewusstsein jedoch muss, wenn es die Möglichkeit eines Sichzusichverhaltens eröffnen soll, propositional sein, denn erst, wo der „ich- φ -Satz“ bzw. das „(ich-) φ -Prädikat“ zum Klassifikationsausdruck wird, eröffnen sich die Tugendhat wichtigen (praktischen) Spielräume, die ein nicht triviales Selbstbewusstsein konstituieren:

„[I]ch glaube nicht, dass es ein nichtpropositionales Sich-Verhalten zu sich gibt, jedenfalls kann ich mir darunter nichts vorstellen.“²¹⁹

Ein Bewusstsein, das (sich) ein Bewusstsein von etwas ist – und über bloße Reaktionen auf Reize hinaus geht, wie auch das praktische Selbstbewusstsein als ein Sichzusichverhalten verstanden, erscheint Tugendhat, im Falle der Tiere mit hoher Wahrscheinlichkeit auszuschließen zu sein. Sicherlich jedoch stellt es keinen möglichen Gegenstand einer philosophischen Betrachtung für ihn dar.

Im Folgenden werden wir einige zentrale Implikationen von Tugendhats propositionaler Konzeption eines Selbstbewusstseins als eines praktischen Sichzusichverhaltens betrachten, die, wenn wir zu EuM oder AsM „zurückkehren“, retrospektiv verständlich machen, *woher* Tugendhat die Klarheit entstand, dass von anderen Tieren nicht sinnvoll als von Kandidaten für Bewusstsein bzw. Selbstbewusstsein (in einem nicht trivialen Sinn) gesprochen werden kann.

In Anlehnung an Kierkegaard (und Heidegger) versteht Tugendhat die „Struktur eines Sichzusichverhaltens“ nicht (oder zumindest nicht primär) als eine Reflexion („im Sinn eines

²¹⁸ Über das Vorhandensein von „beobachtbaren Kriterien“ (SuS, 112) können zwar auch bei Tieren quasi-sprachliche Verhaltensweisen „einen Anspruch auf Bestimmtheit [erheben] (und sonst kann man nicht von einer Bedeutung sprechen)“ (ebd.), doch erst die sprachliche Praxis, wie wir sie für „ich“-Sager dargestellt haben, ermöglicht ein abstandnehmendes Sichverhalten *zu* den *eigenen* „ φ -Prädikaten“ (ggf. „quasi- φ -Prädikate“). Erst dort, wo wir den „ich- φ -Satz“ als einen „Klassifikationsausdruck“ antreffen, wie Tugendhat ihn oben beschreibt, können Wesen sich objektivierend zu ihren unmittelbaren inneren Zuständen verhalten.

Tugendhat betont, dass „ φ -Prädikate[n] eine einheitliche Bedeutung in Sätzen der 1. und 3. Person“ zukommt, denn „[s]ie werden aus beiden Perspektiven mit Bezug auf Verhaltensweisen gelernt, nämlich so, dass die Verhaltensweisen aus der Perspektive des Beobachters als Kriterien für die Zuschreibung des Prädikats fungieren, während aus der Perspektive des ‚ich‘-Sagenden [!] die Verwendung des ‚ich φ ‘-Satzes eine Modifikation dieser Verhaltensweisen selbst ist.“ (SuS, 136) Auch wir Menschen sind also, was die Möglichkeit des Verständnisses von „ich- φ -Sätzen“ angeht, auf beobachtbare Kriterien angewiesen – nur, dass wir bei der bloßen Verwendung von „ich- φ -Sätzen“ nicht stehen bleiben.

(Das Privatsprachenargument Wittgensteins wird in der 5. Vorlesung in SuS behandelt. (S. 91ff.))

²¹⁹ SuS, 156. Die Frage, was es bedeutet, wenn wir bei höher entwickelten Säugetieren ein Verhalten beobachten, das wir als ein Sichzusichverhalten in der von Tugendhat vorgeschlagenen Ausprägung (!) deuten wollen (oder: dürfen / müssen / können; es wird diesem Akt *jedenfalls* eine Entscheidung, nichts objektiv *Zwingendes* zugrunde liegen), z.B. der von anderen Mitgliedern einer Gruppe flankierte Suizid eines großen Tümmers, ist womöglich im Hinblick auf den Topos der Unsprachlichkeit der anderen Tiere interessant.

Verhältnisses der Person zu ihrem sonstigen eigenen Verhalten²²⁰), sondern als ein propositionales „Verhalten dazu, dass ich existiere.“²²¹ Dieses „Sichverhalten zu sich selbst“ begegnet uns, als ein „Sichverhalten zu dieser Person *selbst* [...], zu ihrem Existieren“, in „einer Spannung zwischen Sichlieben und Sichhassen [...], und darin scheint ein Ja- bzw. Nein-Sagen zum eigenen Existieren zu liegen.“²²² Heidegger, der vom Menschen als einem „Dasein“²²³ spricht, dem es „in seinem Sein um dieses Sein selbst geht“²²⁴, meint offenbar etwas ganz Ähnliches.

„Es ist dasjenige Existieren im Sinn von Leben²²⁵, bei dem das Wesen, das da existiert bzw. lebt, so lebt (ist), dass es ‚in seinem Sein‘ (wie Heidegger sagt) sich zu diesem Sein, Existieren, Leben verstehend verhält.“²²⁶

Der Mensch, der sich zu seinem Leben als endlichem Prozess verstehend verhält, „komm[t] nicht darum herum, [sich] zu [seinem] jeweils bevorstehenden Leben praktisch zu verhalten“, darin ist er „unvertretbar“.²²⁷ Tugendhat versteht „Heideggers These“ so, dass wir uns, *als Menschen*, „solange wir existieren, zu diesem Existieren, und zwar zu dem jeweils künftigen, wobei künftiges heißt: das im gegenwärtigen Moment zu vollziehende, und darüber hinaus freilich das ganze künftige Sein“, notwendig verhalten.²²⁸

Dass er hervorhebt, den Satz, „dass es dem Menschen um sein Sein geht“ schon bei Aristoteles gefunden zu haben (von dem er „stammt“ und „große Teile der Tradition bestimmt [hat]“²²⁹ {sic!}), muss an dieser Stelle erwähnt werden, um zwei Korrekturen anzubringen. Denn zum einen scheint Tugendhat im Nachfolgenden aristotelische Pointen zu verwischen, wenn er schreibt, dass sich aus dem Umstand, dass Aristoteles diesen Satz „auch auf die Tiere [und Pflanzen] ausgedehnt [hat]“, ein weiteres Problem für eine Auswertung im Sinne einer Philosophischen Anthropologie ergibt.²³⁰ (Aristoteles trennt die Weise, wie es dem Menschen um

²²⁰ SuS, 157.

²²¹ SuS, 160.

²²² SuS, 161.

²²³ SuS, 171, dort zitiert: Heidegger: Sein und Zeit, S.11.

²²⁴ SuS, 173, (SuZ, 12).

²²⁵ Kurz zuvor wurde „Leben“ als ein Sonderfall des Existierens vorgestellt, "derjenige, in dem in dem betreffenden Wesen ein Prozess erforderlich ist, um sich an der Existenz zu erhalten, also ein Prozess der Selbsterhaltung, und da deswegen ein solches Wesen genau so lange existiert, wie dieser Prozess abläuft, kann man diesen Prozess – das Leben – mit seinem Existieren gleichsetzen.“ (SuS, 175)

²²⁶ SuS, 176.

²²⁷ SuS, 177.

²²⁸ SuS, 177. Dieses mögliche Verständnis eines Selbstbewusstseins erscheint Tugendhat, wie er verschiedentlich betont (z.B. SuS, 189) konstruktiver und unproblematischer, als das „Subjekt-Objekt-Modell [einer] reflexiven Relation“ (ebd.).

Vgl. *Heideggers Seinsfrage* (1991), in: PAF, (108-135), 127: „[W]as Heidegger gezeigt hat, ist, dass dieses Seiende ein *Verhältnis zu* seinem Sein hat (und damit zugleich zu anderem Seienden und zur Welt) und dass von daher das, was traditionell als Selbstbewusstsein verstanden wird, neu verstanden werden kann. Ich bin diesen, wie mir immer noch scheint, sehr fruchtbaren Gedankengängen in meinem Buch *Selbstbewusstsein und Selbstbestimmung* nachgegangen.“

²²⁹ SuS, 178.

²³⁰ SuS, 178. Auch in anderen Punkten sieht Tugendhat eine Übereinstimmung mit Aristoteles, der „von allen Lebewesen, [somit von Tieren und (R.T.)] auch den Pflanzen [sagte]: sie strebten nach der Erhaltung ihres Seins“ und die Auffassung vertrat, „dass bei den Lebewesen ihr Sein (Existieren) im Leben besteht.“ (SuS, 178)

sein *gutes Leben* geht, scharf von der einer biologischen Notdurft gewidmeten Existenz der anderen Tiere, denen es lediglich um ihr persönliches Überleben und, in der Fortpflanzung, um das Überleben der Spezies geht.) In „*Wir sind nicht fest verdrabt*“: Heideggers „*Man*“ und die Tiefendimensionen der Gründe (1999, PAs, 138-162) nimmt Tugendhat den Satz Heideggers, „dass der Mensch ein Wesen ist, dem es ‚um sein Sein‘ geht (SuZ, S.12)“ wieder auf und fügt erneut hinzu, dass man dies „schließlich auch von den anderen Tieren sagen kann (Aristoteles sagt es sogar von allen Lebewesen: De Anima 415 b 1)“.²³¹ An dieser Stelle in DE ANIMA lesen wir jedoch lediglich, dass alles Lebendige nach der Fortpflanzung strebt, um, wenn schon nicht als Individuum, so doch zumindest in Form der Gattung am Ewigen Anteil zu haben.²³² Das kann jedoch gerade als Zurückweisung des Satzes, dass es den Pflanzen und Tieren um *ihr* (individuelles) Sein geht, verstanden werden.

Zum anderen ist diese Unterscheidung eine der für unsere Fragestellung höchst einschlägigen Pointen *Platons*, die von Aristoteles aufgenommen wird. (s.u.)

Das Problem aber, das Tugendhat sieht, wird gelöst, indem der Topos der Unsprachlichkeit der Tiere auf ihr Bewusstsein angewandt wird – und Tugendhat unterscheidet, in demselben Zusammenhang, die Objekte des menschlichen und tierischen Strebens, wiederum in aristotelischer Manier, wesentlich:

„Die nichtrationalen Tiere sind jedoch, da sie keine Bewusstseinszustände haben, die sich in Sätzen artikulieren können, noch nicht bewusstseinsmäßig auf ihr Sein und auf das, was dafür gut ist, bezogen.²³³ Wonach sie streben, ist daher nicht geradezu das Sein, sondern das Angenehme; dieses ist der bewusstseinsmäßige Repräsentant des Guten, und durch es wird das Streben lediglich objektiv mit der Seinserhaltung vermittelt. *Nur der Mensch* ist, und zwar, wie Aristoteles ausdrücklich sagt, weil er in Sätzen (*logoi*) redet, bewusstseinsmäßig auf sein Sein und das dafür Gute bezogen.“²³⁴

Tugendhat tendiert stark dazu, Bemerkungen über den Menschen, die auch auf andere Lebewesen (Tiere und ggf. auch Pflanzen) zutreffen, nicht als (relevante) Sätze über den Menschen (im engeren Sinn) zu qualifizieren, sofern durch sie nichts (für ihn) Relevantes zum Ausdruck kommt. (vgl. z.B. EuM, 128, 132 und erklärend 134f.) Das lässt sich leicht begründen: Bei einer Bemerkung, die auch auf andere Lebewesen zutrifft, handelt es sich, wenn wir uns an das Konzept der Philosophischen Anthropologie bei Tugendhat erinnern, nicht um einen anthropologisch relevanten Satz – und insofern nur um irgendeinen unqualifizierten Satz, nicht um einen der Philosophie (denn in ihm ist man auf nichts gestoßen, das eine relevante Unterscheidung bzw. Abgrenzung, Diskriminierung vornimmt).

²³¹ Ebd., In: PAs, 141.

²³² „Denn die natürlichste Leistung ist bei den lebenden Wesen, die ausgewachsen und nicht verstümmelt sind oder durch Urzeugung entstehen, die, dass sie ein anderes gleichartiges erzeugen, das Tier ein Tier, die Pflanze eine Pflanze, damit sie nach Vermögen am Ewigen und Göttlichen Anteil haben. Denn nach diesem strebt alles, und auf diesen Endzweck hin wirkt gemäß der Natur alles, was wirkt [...]“ (in der Übersetzung von Willy Theiler. WB, Darmstadt 1959.)

²³³ Vgl. *Willensfreiheit und Determinismus*. In: AsM, (57-73), 67: „Für Menschen, sobald sie sprechen gelernt haben, ist es charakteristisch, dass sie sich nicht nur in Bewusstseinszuständen wie Fühlen, Wünschen, Meinen usw. *befinden*, wie wir das auch bei anderen Tieren annehmen, sondern dass sie ein *Bewusstsein* davon haben, *dass* sie sich in diesen Bewusstseinszuständen befinden.“ (Hervorhebungen i.O.)

²³⁴ SuS, 178 (meine Hervorhebungen („*Nur der Mensch*“), R.T.). Tugendhat bezieht sich, wie immer in diesem Zusammenhang, auf das erste Buch der aristotelischen POLITIK, 1253a9ff. Es zeigt sich also, dass Tugendhat um die aristotelische Differenz, der menschlichen Sorge um sein *gutes Leben* auf der einen Seite, die Mühe der anderen Tiere hingegen im Hinblick auf ihr Überleben auf der anderen Seite, weiß und diesen Unterschied immer wieder betont. So erscheint oben lediglich die Formulierung missverständlich.

Bemühen wir uns um ein besseres Verständnis dieser Stelle. Der erste Satz nimmt im Grunde lediglich wieder auf, was wir oben schon zusammengetragen haben: Da Tiere, im Unterschied zum Menschen, keiner vollwertigen (propositionalen) Sprache mächtig sind, bleibt der Satz, dass sie in einer nicht trivialen Weise Bewusstsein bzw. Selbstbewusstsein besitzen, gewissermaßen unverständlich; Bewusstsein und Selbstbewusstsein kommt in Sätzen bzw. in einem komplexen Sichzusichverhalten zum Ausdruck. Wenn wir das „Sein“, auf das Tiere und Menschen in unterschiedlicher Weise bezogen sind, begrifflich eliminieren²³⁵ und stattdessen davon reden, dass Tiere und Menschen auf ihr Leben (nicht automatisch auf ihr Leben als Ganzes!), wenn auch auf unterschiedlicher Stufe bezogen sind, ist das Gute der Tiere also das jeweils aktuell Angenehme (es erhält sie am Leben). Der Mensch allerdings ist, als das „ich“-sagende Wesen mit einem Bewusstsein des Zukünftigen, „bewusstseinsmäßig“ auf sein Leben als ein Ganzes bezogen, d.h. er äußert sich (explizit und in Gedanken) überlegend und affektiv zu seinem Leben und dem Gelingen seines Lebens (als Ganzem, d.h. in prospektiver, bzw. prognostischer Verlängerung des gegenwärtigen Zustandes gemäß der eigenen Wichtigkeiten). Darin liegt aber auch: Das für ihn Gute schert auseinander, dem aktuell Angenehmen steht potentiell ein Gut gegenüber, das, wenn es höher gestellt wird als das Angenehme, (mitunter) nur im Verzicht darauf erlangt werden kann – in alledem unterscheidet sich für Tugendhat der Mensch wesentlich von anderen Tieren. Die unterschiedliche Ausrichtung der menschlichen und nichtmenschlichen Lebewesen auf Gutes, eine Unterscheidung, die wir bei Platon und Aristoteles und der auf beide nachfolgenden philosophischen Tradition antreffen werden, wird von Tugendhat als *einschlägiges* Kriterium zur wesentlichen Unterscheidung von Mensch und Tier wiederaufgenommen. An einer Stelle in SuS schildert er die spezifische Differenz besonders prägnant:

„[D]as Eigentümliche des menschlichen Wollens [besteht darin], dass es auf die Erhaltung des eigenen Lebens nicht nur wie das tierische Wollen indirekt, über die Empfindung des Angenehmen und Unangenehmen, bezogen ist, [...] das menschliche Lebewesen [ist] daher nicht nur auf die Befriedigung von Bedürfnissen ausgerichtet [...], sondern [...] es [hat], als sprachliches, ein Bewusstsein von seinem Leben [...], so dass es *nun nicht mehr nur blind, durch seine Empfindungen geleitet*, das für die Erhaltung des Lebens Gute tut, sondern selbst überlegen kann, was dafür gut oder schlecht ist, dadurch nun aber auch, indem es eine direkte willentliche Beziehung zu seinem Leben hat – sich zu sich verhält –, darauf angewiesen ist, sein Leben bejahen zu können, ihm einen ‚Sinn‘ zu geben, ein gutes Leben leben zu wollen.“²³⁶

²³⁵ Auch Tugendhat benutzt es hier in einer an Heidegger erinnernden Weise, löst es jedoch selber immer wieder auf, indem er davon spricht, dass das ‚Sein‘ „das *télos* der Lebenstätigkeit“ sei, wo, „wie bei den Tieren von einem Begehren und Streben gesprochen werden kann, gilt, dass alles Streben auf das gerichtet ist, was der Erhaltung des Seins bzw. der Gattung dienlich ist, und d.h. was dafür ‚gut‘ ist.“ (SuS, 178)

²³⁶ SuS, 272. (meine Hervorhebungen, R.T.) Die Aufnahme des philosophisch einschlägigen metaphorischen Topos vom „Licht“ und „Sehen“ bzw. der ihm diametral gegenüber stehenden „Erblindung“ halte ich, in diesem Zusammenhang, für ein gutes Indiz einer für Tugendhat (und sicherlich auch viele andere Menschen betreffenden) besonderen Wichtigkeit. Es ist in doppelter Weise kein Zufall, dass im *sehenden* Überlegen das *gute Leben* als eine eigene Option greifbar wird: Zum einen eröffnet sich, für das in Tugendhats Zusammenhang stehende Lebewesen, erst in der Überlegung der einschlägige Freiheitsspielraum, zum anderen wird die Überlegung, als Vermögen der Vernunft, als menschliche Eigenschaft, die für ein gutes bzw. gelingendes Leben unhintergebar erscheint, *als wichtig ausgezeichnet*.

Eine Ausrichtung, die bloß auf Angenehmes geht, ist also kein lediglich weniger bewusster oder vor-bewusster Zustand, es ist eine Ausrichtung des Willens, die als solche von einem Bewusstsein, das einen Spielraum von Möglichkeiten (auch des Sichzusichverhaltens) voraussetzt, an sich verschieden ist; das „tierische Wollen“ ist Tugendhat schon in SuS zutiefst *unbewusst*.

Der Mensch stellt sich, beispielsweise in der Erkundigung nach seinem Wohlergehen, die Frage danach, „ob [ihm] das Leben ‚sinnvoll‘ oder ‚sinnlos‘ erscheint“²³⁷ – im Unterschied zu den anderen Tieren verhält er sich also affektiv dazu, wie es um sein (nicht bloß aktual) Gutes bestellt ist, doch auch dazu, wie es um das Gelingen seines Lebens steht.²³⁸ Die Frage nach dem gelingenden bzw. guten Leben ist jedoch „die Frage nach dem Sinn des Lebens.“²³⁹

„Gut oder besser nennen wir [im Unterschied zum bloß Angenehmen, R.T.], was wir auf Grund einer Überlegung vorziehen, wünschen und gegebenenfalls wollen[.]“²⁴⁰

„Wo das Streben nicht nur wie bei den Tieren lediglich vom jeweils Angenehmen bzw. Unangenehmen bestimmt ist, wo es als *Wille* auf das Leben ausgerichtet ist, muss es sich auf ein bestimmtes Wie des Lebens, einen Zweck bzw. eine Sinnggebung ausrichten, wenn der Wille nicht ins Leere gehen soll. Darin liegt aber: das menschliche Leben bewegt sich auf einer Skala zwischen erfüllt-sinnvoll und leer-sinnlos.“²⁴¹

Es wird deutlich, warum Tugendhat bei den anderen Tieren, die keine „ich“-Sager sind, nicht versteht, wie ihnen ein „Bedürfnis nach Seelenfrieden“ bzw. ein Leiden unter einer inneren „Unruhe“ oder die Notwendigkeit zur Dämpfung von „Sorgen“²⁴² entstehen könnte. Nur beim Menschen entsteht, wenn er sein Leben als auf schlechtem Wege befindlich beurteilt, er es als „leer-sinnlos“ empfindet, ein Gefühl des „Misserfolgs“ und „insofern ‚geht es‘ uns ‚gut‘ oder ‚schlecht“ und es ergeben sich „Stimmung[en] der Depression oder Verzweiflung.“²⁴³

Auch schon in SuS ist Tugendhat also auf Belastungen und existentielle Erschwernisse aufmerksam geworden, die mit der Struktur des menschlichen Bewusstseins, wie er es versteht, in engem Zusammenhang stehen. In EuM werden dieselben Überlegungen, vereinfacht und entschlackt, wieder aufgenommen, wenn wir lesen:

²³⁷ SuS, 207.

²³⁸ Vgl. SuS, 207: "Wir haben gesehen [...], dass schon für Aristoteles bei einem Wesen, das bewusst und überlegt auf sein Sein strebend ausgerichtet ist, sich nicht nur die Frage stellt, was für die Erhaltung des Lebens gut ist, sondern die Frage nach dem guten Leben."

²³⁹ SuS, 207.

²⁴⁰ SuS, 207.

²⁴¹ SuS, 207f.

²⁴² Vgl. Einführung von EuM, 7. (s.o.) Vgl. auch: „Eine notwendige Bedingung dafür, bei einem Wesen von Sorge zu sprechen, ist, dass sich sein Wollen nicht nur situationsrelativ verstehen lässt, sondern sich bewusst auf Zwecke beziehen kann (und speziell auch auf solche, die nicht in der Situation wahrgenommen werden können).“ (EuM, 31)

²⁴³ SuS, 208. Tugendhat kommt "zu dem Ergebnis, dass Heideggers These, dass die Stimmungen Weisen des Selbstbewusstseins – des Sichverhaltens zu sich – sind, der analytischen Überprüfung standhält und als eine echte Entdeckung anzusehen ist." (SuS, 209)

Weitere (nicht affektive) Spielräume, in denen sich das praktische Bewusstsein der „ich“-Sager verorten lässt, werden wir im Zusammenhang des Problems der ‚praktischen Frage‘ besichtigen.

„Es legt sich also nahe zu sagen: sich seiner selbst bewusst sein heißt, sich als Denkender in einem Spielraum von Stellungnahmen bewusst zu sein.“²⁴⁴

„Dieses explizite Stellungnehmen [in dem „ich“-Sager sich „zu ihrem *Weiterleben*“ verhalten, „und zwar in der Weise, dass sie zu ihrem Leben wertend Stellung nehmen und sich im Grenzfall auch den Tod wünschen können“, R.T.] ist ein *Überlegen* [in dem der „ich“-Sager „sich bewusst machen [kann]“, „dass es an ihm liegt, wieweit er die im Gesamtbefinden und in den Affekten impliziten Wertungen übernimmt oder sie überdenkt“]; [der „ich“-Sager] wird sich, wie das immer im Überlegen der Fall ist, seines Freiheitsspielraumes bewusst.“²⁴⁵

Selbstbewusstsein, (propositionales) Denken, Zeitlichkeit²⁴⁶ und Freiheit stehen für Tugendhat in unmittelbarem Zusammenhang. Die propositionale Sprache fungiert als notwendige und vermutlich auch hinreichende Bedingung für Selbstbewusstsein. Unsere Wichtigkeiten erscheinen Tugendhat insgesamt als wesentlich in der Sprache verankert. Doch auch Zeitlichkeit (vorläufig verstanden als eine propositionale Struktur von Reihenfolgen und terminologischen Ersetzungen) und Freiheit (vorläufig verstanden als sich ergebende Spielräume, resultierend aus einer Überlegung) erwachsen, wie wir weiter unten sehen werden, als Fähigkeiten, die Tugendhat zwingend Propositionalität voraussetzen scheinen, aus der Sprache; – was aber heißt es, dass *alles* sich aus Sprache heraus bzw. durch die Struktur, die unsere Sprache hat, erklären lässt? Könnte es nicht sein, dass dies lediglich bedeutet, dass sich alle menschlichen Vermögen, die uns Wichtigkeiten darstellen, sprachlich fassen lassen?

In seinem vorerst letzten Werk, ANTHROPOLOGIE STATT METAPHYSIK, äußert sich Tugendhat in einem Aufsatz (*Über Mystik. Vortrag anlässlich der Verleihung des Meister-Eckhart-Preises*) zum Begriff des spezifisch menschlichen Selbstbewusstseins als „anthropologische Wurzel der Mystik“ wie folgt – und dokumentiert damit, dass er seine Darstellung, die er seit VEsP oder spätestens SuS weiterentwickelt hat, im Wesentlichen durchhält:

„[S]ie [diese Wurzel, R.T.] lässt sich am besten in der *Gegenüberstellung* zum Bewusstsein der anderen Tiere verständlich machen. Es gehört zur Besonderheit des menschlichen Bewusstseins, dass es auf Grund seiner sprachlichen Struktur auf einzelne Gegenstände bezogen ist und deswegen auch auf sich als einzelnes Wesen, als Ich: es bezieht sich auf sich als einer oder eine unter allen anderen. Darin gründet das Bewusstsein der Einsamkeit [...]. Jeder Mensch sieht sich in seinen Zielsetzungen – in dem, was ihm wichtig ist – als vereinzelt innerhalb der Welt und gewinnt so ein Bewusstsein von der Geringfügigkeit von sich und seinen Sorgen.“²⁴⁷

²⁴⁴ EuM, 48.

²⁴⁵ EuM, 92f.

²⁴⁶ Der Aspekt der Zeitlichkeit, d.h. das Vermögen der Prospektivität und Retrospektivität im Unterschied zu einer bloßen Gegenwartigkeit, wird in der Möglichkeit, sich auf sein Leben als Ganzes und auf Gutes (und nicht bloß momentan Angenehmes) beziehen zu können, bereits vorausgesetzt.

²⁴⁷ *Über Mystik. Vortrag anlässlich der Verleihung des Meister-Eckhart-Preises*. In: AsM, (176-190), 183. (meine Hervorhebung, R.T.)

4. 4. 1. Eine Zwischenbemerkung

Man muss also unterscheiden zwischen demjenigen Festhalten an den eigenen Meinungen, nur weil es die eigenen sind, und demjenigen, das damit zusammenhängt, dass es sich um Meinungen handelt, die man über *sich* (individuell und kollektiv) hat.²⁴⁸

Dieser Abschnitt hat eine allgemein gehaltene Überlegung zum Gegenstand, die sich auf eine Frage bezieht. Sie findet auf das Vermögen „Freiheit“ Anwendung, scheint jedoch auch auf andere Vermögen, wie beispielsweise einem Sichzusichverhalten, Zeitlichkeit, Moral und Vernunft übertragbar zu sein. Die Frage aber lautet:

Was sind die Quellen unserer Kenntnis darüber, was für Fähigkeiten bei einer anderen Spezies überhaupt vorliegen bzw. wie gelangen wir zu einem Wissen darüber, in welchem Grade diese Fähigkeiten ausgebildet sind?

Die Formulierung bedarf jedoch einer Klarstellung: Wenn hier von einer „Kenntnis“ oder einem „Wissen“ die Rede ist, muss gelten, was immer gilt: Was wir, als uns verfügbar, unter „Wissen“ verstehen können, ist ein Spezialfall von „Meinen“²⁴⁹: Was wir in dieser Weise „wissen“, fällt unter den Begriff der „Gewissheit“. Diese jedoch ist ein „ich- φ -Zustand“. Traditionell verstandenes „Wissen“ unterscheidet sich jedoch von dieser „niedrigen Verwendung“.²⁵⁰ Es stellt keinen solchen subjektiven Zustand dar – sein Anspruch reicht deutlich weiter. Aus diesem Grund ist uns „Wissen“, im Unterschied zur „Gewissheit“ (in der wir uns irren können), in fundamentalem Sinne unverfügbar. Dass wir uns eines Sachverhalts gewiss sind, bedeutet z.B., dass wir keinen guten Grund dafür kennen, sinnvoll an diesem Sachverhalt zu zweifeln bzw. dass alles, was ich sonst noch weiß (was zu meinen Gründen wird) oder mir klar erscheint (wo ich nicht weiß, wie ein Zweifel überhaupt aussehen könnte) meine Gewissheit zu belegen, d.h. zu stärken scheint. Bei dieser „positiven“ (alles spricht für den Sachverhalt) und „negativen“ (nichts spricht gegen den Sachverhalt) Gewissheit handelt es sich um zwei Seiten desselben epistemologischen Status.

So fungiert unsere Gewissheit für uns als quasi-„Wissen“, kann jedoch einen, über das begründete Meinen (die platonische ‚Vorstellung‘) hinaus reichenden Anspruch systematisch nicht fundieren. „Wissen“ und „Gewissheit“ sind also Verschiedenes. Andererseits bleibt uns „Wissen“ gewissermaßen leer und alles, was systematisch an dessen Stelle rücken kann, ist unsere „Gewissheit“, wengleich ihr epistemischer Status ein vollkommen anderer ist. Für unsere Praxis

²⁴⁸ *Retrakationen zur intellektuellen Redlichkeit*. In: AsM, (85-113), 89.

²⁴⁹ Vgl. SuS: „Es gibt nur wenige philosophisch relevante Begriffe, von denen sich sagen lässt, dass sie von einem Philosophen [wie im Falle Platons, der die Verwendung des Wortes ‚wissen‘ im Theaitetos klärte, R.T., vgl. S.310] ein für allemal geklärt worden sind. Dass das im Fall des Wissens so einfach war, liegt daran, dass wir hier den Gattungsbegriff des Meinens haben [.]“ (SuS, 310f.)

²⁵⁰ Zu unverfügbarem „Wissen“ im Unterschied zu einem ich- φ -Zustand vgl. Gottfried Heinemann: Studien zum griechischen Naturbegriff. Teil 1. Philosophische Grundlegung: Der Naturbegriff und die „Natur“. WVT, Trier 2001. S.72, Bemerkung 12 und S.81f.

jedoch taugt der ich- ψ -Zustand „Gewissheit“ ebenso, wie die nicht weiter zu begründende Vorstellung von einem objektiven „Wissen“, an dem sich aber unsere Gewissheit, als an einer regulativen Idee, immer wieder messen muss.

Doch nun zurück zu der Frage: Es scheint naheliegend, dass empirisch arbeitende Wissenschaften auf die Frage nach dem möglichen Ursprung einer „Kenntnis“ von Fähigkeiten anderer Tiere (wo der Begriff „Tier“ *empirisch* verwendet wird) eine Antwort vorzuschlagen imstande sind, die unserem Anspruch an Seriosität gerecht wird (d.h. wir sind heute der Meinung, dass ein solches Wissen eher von den empirisch arbeitenden Wissenschaften produziert wird) – die Philosophie ist, soweit ich es sehe, nur dazu imstande, diese Antworten zur Kenntnis zu nehmen und kritisch (z.B. im Hinblick auf problematische wissenschafts- und erkenntnistheoretische Prämissen hin) zu diskutieren. Wo die Philosophie diese Ergebnisse ignoriert und sich dennoch zu Fähigkeiten nichtmenschlicher Tiere äußert, bekommt sie ein Glaubwürdigkeitsproblem. Selbst da, wo „Tier“ und „Mensch“ spekulativ verwendet wird, kommen die anderen Tiere als konkrete Spezies letztlich doch ins Spiel; aus diesem Grund jedoch entsteht der Anschein, die Philosophie (bzw. einzelne Philosophen, im Kontext der menschlichen Selbstbeschreibung bzw. einzelner Argumente) würde sich zu etwas äußern, von dem sie keine Kenntnis hat bzw. Standpunkte vertreten, die in einer ihre Seriosität und verbleibende Autorität untergrabenden Weise kontrafaktisch sind.

Wenn wir, innerhalb der Philosophie, meinen, dass es sich im Fall einer Beurteilung (z.B. von Vermögen anderer Spezies) nicht um eine unseren Erwartungen an Seriosität durchgeführte Untersuchung handelt, wenn wir von einem „Glaubwürdigkeitsproblem“ sprechen, müssen wir klären, was in der Philosophie geschieht, wenn in einer empirisch nicht fundierten Weise von den Fähigkeiten oder möglichen Fähigkeiten anderer Tiere die Rede ist. Es gibt dann, innerhalb der Philosophie, einen Zusammenhang, der einer dringenden Klärung bedarf. Die Philosophie muss in einem solchen Fall dazu imstande sein, von einer philosophischen Problematisierung eines fremden (außerhalb der Philosophie befindlichen) Gegenstandes zu einer Problematisierung ihrer Selbst überzugehen. Hierbei entstehen methodische Schwierigkeiten. Es ist naheliegend, dass eine solche Reflexion der Philosophie über sich selbst in einen Modus des Philosophierens übergehen muss (oder ihn gar erfinden muss), in der eine Reproduktion der systematischen und inhaltlichen Problematik umgangen werden kann. Grundsätzlich aber ist die Philosophie zu einer solchen Eigenreflexion und Selbstsäuberung imstande, wie sich z.B. in den späten Arbeiten Ludwig Wittgensteins gezeigt hat.²⁵¹

Hier stehen wir vor der Schwierigkeit, dass Sätze der Art

Der Mensch unterscheidet sich vom Tier dadurch, dass er vernunftbegabt, sprachbegabt, frei und seiner selbst bewusst ist (usw.).

²⁵¹Die sprachliche und textuale Form der Philosophie Wittgensteins vermag ebenfalls ein Beispiel für ein erfolgreiches Ausweichen auf einen anderen (in diesem Fall neuen) Modus des Philosophierens zu geben.

für etwas anderes stehen, als eine realistische Analyse der Sätze (d.h. eine Analyse, in der stillschweigend vorausgesetzt wird, dass es sich um eine empirische Verwendung der Begriffe „Mensch“ und „Tier“ handelt) ergeben würde, dass es sich bei ihnen sozusagen um Sätze handelt, die einen anderen Status als z.B. Information transportierende Sätze haben. Wir können diese Sätze nicht sinnvoll realistisch deuten. Das bedeutet aber, dass sich uns die Frage stellt, *was* es ist, das Tugendhat „weiß“, wenn er Sätze innerhalb eines Denkgebäudes platziert, die einander bestätigen und anderen Tieren besondere Fähigkeiten absprechen, die

- i) uns Wichtigkeiten darstellen und die
- ii) in empirisch arbeitenden Wissenschaften (d.h. dort, wo es Menschen tatsächlich überhaupt einmal mit anderen Tieren zu tun bekommen, um das erkenntnistheoretisch wiederum problematische Begriffspaar empirisch-spekulativ loszuwerden), wie z.B. in der Ethologie, keinesfalls als ausgemachte Tatsachen gehandhabt werden.

Kann es für uns heute eine überzeugende und seriös erscheinende Meinung, die Fähigkeiten anderer Tiere betreffend, geben, die auf spekulativem Fundament steht? Vermutlich nicht. Um z.B. wissen zu können, ob andere Tiere „Bewusstsein“ haben oder nicht (bzw., wie im Falle der höher entwickelten Säugetiere: in welchem Grade sie sich bewusst sind und sich etwas bewusst sind), bedarf es daher viel eher eines breit gefächerten experimentellen Zugangs der empirischen Wissenschaften. Einen solchen finden wir eher in verschiedenen konkurrierenden Interpretationsmustern der Ethologen, als in einer sprachanalytischen Methode, die Bestandteile von „Bewusstsein“ (wie wir es sprachlich zu ‚fassen‘ suchen) zu Tage fördert und daher systematisch begründen zu können vorgibt, warum andere Tiere über „Bewusstsein“ nicht verfügen können. Denn: könnten Tiere es nicht auch *anders*? Immerhin braucht es nicht Beine zur Fortbewegung, die braucht es lediglich im Fall der zwei- oder vierbeinigen Landsäuger. Wäre es nicht merkwürdig, überall dort, wo wir „keine Beine“ präzisieren, auf die Unfähigkeit zu einer Fortbewegung zu schließen? Und wäre eine simultane Leistung mit anderen Elementen notwendig etwas gänzlich anderes, als „Bewusstsein“ beim Menschen? Wie zu einem späteren Zeitpunkt noch erläutert werden soll, besteht der dringende Verdacht, dass ein Konzept „sprachlicher Intelligenz“, wie wir es bei Tugendhat finden, sozusagen vom Kopf auf die Beine gestellt werden muss. Die Möglichkeit von Fähigkeiten anderer Tiere, die doch heute (nicht nur in den Feuilletons der Tageszeitungen) in aller Munde sind, wird durch ein solches Konzept bestritten. Das liegt aber alleine daran, dass diese nichtmenschlichen Fähigkeiten im Konzept der Erklärung menschlicher Fähigkeiten nicht vorkommen, nicht verortet oder erklärt werden können. Daraus lässt sich jedoch lediglich schließen, dass unserer philosophisches Instrumentarium, mit Hilfe dessen wir unsere Wichtigkeiten thematisieren, nicht dazu taugt, Fähigkeiten bei anderen Tieren zu beschreiben – oder vielleicht sogar geradezu dazu taugt, die Möglichkeit der Präsenz von mit unseren Wichtigkeiten korrespondierenden Fähigkeiten bei anderen Tieren auszublenden (einem Impuls, dem wir, insbesondere im zeitlichen Kontext der Entstehung des Topos der TMVs, in der Antike immer wieder begegnen werden). Derselbe

Zugang, das Konzept „sprachlicher Intelligenz“, verstellt aber auch das Verständnis der Entstehung menschlicher Fähigkeiten in einem naturalistischen Erklärungsmodell.

Bei der *Fortbewegung* haben wir derlei Schwierigkeiten nicht: Wir reden von ihr, sobald wir beobachten, dass ein Lebewesen zu ihr imstande ist, d.h. wir definieren „Fortbewegung“ als eine einschlägige Leistung, nicht über zu ihrem Zweck verwendete Organe. Die Forderung, im Falle der „Fortbewegung“ der Lebewesen einen anderen Begriff einzusetzen, um die wesentliche Verschiedenheit des Vorgangs, im Vergleich zu der Fortbewegung des Menschen, deutlich zu machen, erscheint absurd (wo es jedoch um kognitive Leistungen geht, wird genau diese Forderung immer wieder laut).

Hilfreich wäre eine prinzipielle Offenheit für Argumente der Art, die besondere Fähigkeiten nicht als exklusiv menschliche Fähigkeiten betrachten, sondern als Fähigkeiten, die sich beim Menschen finden – d.h. wir brauchen, wenn wir schon Definitionen haben, Definitionen, deren Bestandteil nicht der Zusatz ‚tritt nur beim Menschen auf‘ ist –, um Entdeckungen bei anderen Tieren überhaupt machen zu können. Wo es diese Offenheit nicht gibt, bzw. wo sie systematisch vereitelt wird, entsteht der Eindruck, als würde eine Einteilung der Welt (und der Sprache) vorgenommen, in der, *qua definitione*, bestimmte Phänomene und diese beschreibende Termini lediglich im Falle des Menschen einschlägig sind – oder (was auf die *Entscheidung*, vom Menschen anders als von anderen Tieren zu sprechen, selbst wenn simultane Fähigkeiten vorliegen sollten, aufbaut) wir müssen unsere Welt als einen Ort verstehen, in dem, durch eine unsichtbare Kraft, die Struktur unserer Sprache Hinweise auf die Struktur der Wirklichkeit (z.B. von Menschen und Tieren) bietet.

Im ersten Fall wären wir mit der Prämisse

P₁: Alle (ggf. wichtigen und zur Selbstbeschreibung potentiell dienlichen) beim Menschen auftretenden Vermögen sind exklusiv menschliche Vermögen.

ebenso unzufrieden, wie mit der Prämisse

P₂: Es gibt eine metaphysische Kupplung zwischen Sprache und Welt, die es ermöglicht, durch sprachliche Analysen Strukturen von Bereichen der Wirklichkeit (was immer das ist) aufzudecken.²⁵²

Zu P₁: Die heute als anerkannt geltenden Theoreme zur Abstammung und Entwicklung des Menschen aus den anderen natürlichen Arten erlauben die Eröffnung eines exklusiv menschlichen Bereichs kognitiver Vermögen nicht bzw. nicht ohne weiteres. Die Natur ist also, hinsichtlich einer Beschreibung von Menschen und anderen Lebewesen, ein gleichförmiger

²⁵² Eine solche Prämisse rekuriert stets, offen oder verdeckt, auf Prämissen des ersten Typs: Das Motiv der Analyse von Sprache, der immer eine Entscheidung (ob reflektiert oder nicht) zu einem bestimmten Zweck zugrunde liegt (sowohl das Motiv, als auch das Vorgehen der Analyse betreffend), ist kein der metaphysischen Annahme inhärentes.

Bereich. Es müssen daher, im Zuge einer Beschreibung des Menschen und einer Beschreibung anderer Lebewesen, *dieselben* Prinzipien (Modi, Kriterien etc. der Beschreibung) Geltung haben. Werden in einem Kontinuum diskrete Unterscheidungen eingeführt, so als Artefakte.

Zu P₂: Die heute als Maßstab seriöser Philosophie zugrunde gelegte Entzauberung der Sprache nach Wittgenstein, lässt Ableitungen von „Wirklichkeit“ aus sprachlichen Strukturen willkürlich und unsachlich erscheinen.

Arbeitet ein Philosoph dennoch mit Ableitungen aus dem Phänomen „Sprache“ – was nicht dasselbe ist wie Ableitungen aus sprachlichen Analysen –, z.B. in der Weise, wie Tugendhat es immer wieder tut, kann daher nicht der Anspruch erhoben werden, etwas über die Welt sagen zu können – wir können lediglich etwas über uns sagen, über unsere Wichtigkeiten und unser Selbstverständnis, unsere bevorzugte Weise der Selbstbeschreibung. Wir äußern uns also indirekt, aber primär über Bilder von uns und unserer Welt.

So ist auch Tugendhat an den Stellen, an denen er Tiere und Menschen miteinander vergleicht, zu verstehen. Das bedeutet aber auch, dass wir es in den einschlägigen Sätzen über die wesentliche Verschiedenheit von Mensch und Tier mit verschiedenen Aspekten eines Modus unseres (kulturell bedingten) Sichzusichverhaltens zu tun bekommen. Wir begegnen uns – auf dem Umweg einer reduktionistischen Idee von anderen Lebewesen – in unserer Fülle. Das Desiderat, das an dieser Stelle auf der Hand zu liegen scheint, insistiert auf die prinzipiell wünschenswerte²⁵³ Möglichkeit einer treffenden und uns affirmierenden Selbstbeschreibung, die ohne Deprivation und Reduktionismen bzw. ohne metaphysische Annahmen oder Widersprüche in Form und Inhalt auskommt.

Eine Weltanschauung, in der die anderen Tiere (bzw. ein Bild von ihnen – und somit erst auf einem Umweg diese selbst) dazu in Anspruch genommen werden, etwas am Menschen zu verdeutlichen, zeigt sich als überholt. Wir können nicht mehr an ihr festhalten, wenn wir zugleich an den uns plausibel erscheinenden Ergebnissen anderer Wissenschaften festhalten wollen. Wir müssen uns für etwas *entscheiden*.

Diese Überlegung passt an diese Stelle, weil insbesondere im Kontext der „Freiheit“ deutlich wird, wie problematisch eine Übertragung unserer Erklärung unserer Fähigkeit mit ihren Implikationen auf andere Tiere ist, bei denen wir doch keine unmittelbare Möglichkeit haben, über *Hinweise* auf ähnliche Fähigkeiten (bzw. das Fehlen dieser Fähigkeiten) hinaus zu kommen; alles, was wir haben, sind bestenfalls Beobachtungen unterschiedlicher Art – und unsere Deutungen. Wo sich unsere Beurteilung nicht einmal auf Beobachtungen berufen können, sondern auf theoretische Überlegungen und Ableitungen aus spekulativen Sätzen (die uns als Prinzipien dienen), geraten wir in den oben beschriebenen problematischen Bereich einer Unschärfe zwischen einem Behaupten (dessen Unbegründetheit *zu früh* beginnt) und einer Instrumentalisierung einer normativen Idee.

²⁵³ Wünschenswert wäre eine solche Selbstbeschreibung nicht zuletzt deshalb, weil unser Handeln mit Tieren in dem Moment (mit offenem Ausgang) neu zu überdenken wäre, wo wir uns mit unserer überkommenen Praxis nicht mehr in die Gemeinplätze einer wesentlichen Unterscheidung von Mensch und Tier flüchten können.

In einer Beschäftigung mit Tugendhats Philosophischer Anthropologie bedarf es also eines Instrumentariums, das den Ausdruck von Wichtigkeiten im Zuge einer Selbstbeschreibung als einen solchen Ausdruck zu würdigen vermag, zugleich jedoch auf ungenügende oder inadäquate Beschreibungen anderer Tiere hinweisen kann.

Doch nun zurück zum eigentlichen Gegenstand dieses Abschnitts, zum Begriff der „Freiheit“, wie ihn Ernst Tugendhat versteht – und der Unterscheidung von „Mensch“ und „Tier“ hinsichtlich dieses Vermögens.

4. 5. Freiheit

Zum Überlegen und zum Stellungnehmen gehört das Bewusstsein, *Optionen* zu haben, und das liegt dem zugrunde, was man menschliche *Freiheit* nennt [...].²⁵⁴

Wir haben, als Auftakt und Überleitung zu diesem Teil der Arbeit an der Fragestellung zum Tier-Mensch-Verhältnis, bereits Versatzstücke der Freiheitsdiskussion vorgestellt bekommen und diskutiert. Es zeigte sich, dass auch der Überzeugung Tugendhats gemäß, Tiere und Menschen im Hinblick auf das Vermögen der „Freiheit“ – worum immer es sich dabei genau handelt – als wesentlich verschieden gelten.

Grundsätzlich lässt sich wohl sagen, dass es für Tugendhat, im Unterschied zu einer Vielzahl anderer Philosophen, kein *Problem* der Freiheit gibt. Freiheit stellt sich ihm als ein Vermögen dar, mit dem wir alltagssprachlich konsistent umgehen können und auf dem etliche wichtige Fähigkeiten (genannt seien z.B. *Autonomie* und *Verantwortbarkeit*) begründet sind – das Problem ist allenfalls, wie wir dieses Phänomen beschreiben.

„[D]as Problem, worin freies Handeln besteht, wird durch die Kontamination mit dem metaphysischen Determinismus-Indeterminismus-Problem nur verunklärt; denn es ist ein rein deskriptives Problem, es betrifft die Kriterien, unter welchen empirischen Bedingungen wir ein Verhalten als frei bezeichnen [...].“²⁵⁵

Das traditionell metaphysisch angehauchte Problem der Freiheit wird von Tugendhat also auf die Frage, unter welchen Bedingungen *wir* ein Verhalten als ein freies Sichverhalten zu etwas bezeichnen *wollen*, heruntergebrochen. Tugendhat hält eine Beschreibung dessen, was wir tun, wenn wir etwas als frei oder unfrei bezeichnen, d.h. eine Beschreibung unserer Verwendung von „Freiheit“, für die einzig denkbare seriöse Beschreibung unseres phänomenal als frei verstandenen Tuns: Es handelt sich hierbei um eine Entscheidung zu etwas – gegebenenfalls aus Gründen, die uns klar sind und die wir, die Entscheidung begleitend, anzugeben imstande sind.

²⁵⁴ EuM, 18.

²⁵⁵ SuS, 217.

Es ist also nicht die Frage (und das gilt auch in den späteren Schriften, wo Tugendhat nicht noch einmal gesondert darauf hinweist), ob Mensch und Tier an dem objektiven Sachverhalt „Vermögen *Freiheit*“ qua objektiver und notwendiger Kriterien teilhaben (so oder ähnlich hätte sich die Frage wohl eher im Kontext der platonischen Ideen gestellt), – stattdessen stellt sich Tugendhat vielmehr die Frage, was wir unter Freiheit verstehen (oder ggf. immer schon verstanden haben) und wie wir dieses Vermögen beschreiben wollen.

Dabei kommt es für die *Entscheidung*, ob wir auch im Falle der Tiere für „Freiheit“ relevante Kriterien erfüllt sehen – oder eben nicht, zum einen darauf an, ob wir die Beschreibung für eine gute Beschreibung halten, zum anderen jedoch auf unsere Verwendung von „Freiheit“ selber. Wenn wir aber „Tiere“ als „frei“ oder „unfrei“ bezeichnen, können dieser Prädikation vollkommen unterschiedliche Motive zugrunde liegen. Es ist z.B. denkbar, dass wir etwas, das uns wichtig ist, bei ihnen (oder am spekulativen Begriff „Tier“) nicht wiederfinden oder nicht wiederfinden wollen, um unsere Wichtigkeit in ihrem Status zu festigen. Es wäre aber ebenso denkbar, dass wir ein Unvermögen beschreiben, einen Zwang o.ä., der dem wohlverstandenen Eigeninteresse der Tiere zuwiderläuft.²⁵⁶ Das bedeutet, wir können, neben vielen anderen Fällen, beispielsweise (aus unterschiedlichen Gründen) *zuschreibend* oder *interpretierend* bzw. *deskriptiv* „Freiheit“ (positiv oder negativ) präzisieren.

Zu der Art, in der Tugendhat eine metaphysische Determinismus-Indeterminismus-Debatte zurückweist, passt auch sein Desinteresse an einem akausalen Freiheitsverständnis.

„In der Moderne kam es dann aber zu einer, wie ich meine, höchst unglücklichen Tradition (vertreten vor allem durch Kant), die auf die eigentümliche Vorstellung verfiel, mit dieser Möglichkeit [auch anders hätte handeln zu können, R.T.] sei nicht einfach Nichtzwanghaftigkeit gemeint, sondern dass die Handlung nicht notwendig sei in dem Sinn, dass sie nicht kausal verursacht sei. [...] Ich meine [...], diese ganze Tradition stellt einen Irrweg dar. Die ernstzunehmende moderne Tradition ist diejenige, die von Hume ausgeht und die Auffassung vertritt, dass freies Handeln nicht etwas Übernatürliches ist, sondern eine bestimmte Art von natürlichem und d.h. kausalem Geschehen. Wir unterscheiden dieses Geschehen von anderem Geschehen, bei dem wir nicht von Zurechnungsfähigkeit sprechen, durch empirische Kriterien, und die Frage ist einzig und allein, worin diese bestehen.“²⁵⁷

Wie jedoch unterscheidet sich das Handeln der Menschen von dem anderer Tiere in Hinsicht auf ein Vermögen von adverbialer Freiheit (einer Freiheit zu etwas), wenn es in beiden Fällen kausal bedingt ist? Liegt nicht im Konzept der Kausalität eine Notwendigkeit, die sich nicht gut mit einem ‚es liegt an mir‘ vereinbaren lässt? In welcher Weise sich das Handeln der Menschen von

²⁵⁶ Es gibt Berichte darüber, wie Menschenaffen in Rage geraten, da es ihnen wiederholt nicht gelingt, einen spontanen Futterreflex zu unterdrücken, der Versuchsaufbau jedoch den im Reflex eingeschlagenen Weg zu einem Frustrationserlebnis werden lässt.

²⁵⁷ *Der Begriff der Willensfreiheit*. In: PAF, (334-351), 342. Vgl. in diesem Sinne auch: EuM, 52. Hier bezeichnet Tugendhat die Annahme einer „absoluten, akausalen Freiheit“ als eine „abwegige[] Idee“. Willensfreiheit wird hier irrtümlich, so führt er aus, wie Handlungsfreiheit definiert, indem gesagt wird: „ich kann [das und das tun], das heißt: ich tue es, wenn ich will“. (ebd.)

Bemerkung: im Kontext der Diskussion des Freiheitsverständnisses bei Plotin zeigte sich oben ebenfalls ein Freiheitsbegriff des *Akausalen*.

dem anderer Tiere abhebt, um dennoch als „frei“ gelten zu können, werden wir zu einem späteren Zeitpunkt, im Kontext der Formel „we are not hard-wired“ (s.u.) erörtern.

Vorerst muss es uns um die Frage nach den Kriterien gehen, die wir in Anschlag bringen, wenn wir in einer angemessenen Weise davon sprechen, dass eine Handlung als „frei“ bezeichnet werden kann bzw. wir von uns in bestimmter Hinsicht als „frei“ sprechen. Hier fällt erst einmal auf, dass die adverbialle Verwendung von „frei“ sein (bzw. retrospektivem „frei gewesen sein“) normalsprachlich besser von der Hand geht, als die substantivische Rede von „Freiheit“, doch den sich hier anschließenden Fragen wenden wir uns später noch einmal zu. Was also sind Tugendhats Kriterien, die ihm einen hinreichenden Grund zu einer Rede von freiem Handeln darstellen?

In EuM wird Freiheit erst einmal verstanden als ein Haben von Optionen²⁵⁸, als ein Vermögen, das, wenn es nicht „im Gefolge des Rational-Sprachlichen“ stünde, „nur etwas Negatives“ wäre – „abgesehen davon, dass es dann schon deskriptiv nicht zu verstehen wäre“.²⁵⁹ Im ersten Kapitel schreibt Tugendhat, dass „[z]um Überlegen und zum Stellungnehmen [...] das Bewusstsein [gehört], *Optionen* zu haben, und das liegt dem zugrunde, was man menschliche *Freiheit* nennt: diese Problematik werde ich in Kapitel 4 behandeln.“²⁶⁰ Doch in „Kapitel 4“ scheint es erst einmal gar nicht explizit um „Freiheit“ zu gehen. Das Kapitel ist überschrieben mit „Adverbiell, prudentiell und moralisch Gutes; intellektuelle Redlichkeit“. Wenn kein Irrtum vorliegt, muss es mit dem Freiheitsverständnis Tugendhats etwas auf sich haben, das im Zusammenhang mit der Fähigkeit des rationalen Stellungnehmens und dem Guten (bzw. mit Formen des Guten) steht. Doch wie erklärt sich dies?

Indem wir sagen „es liegt an mir“²⁶¹, ermuntern wir uns, stets im Hinblick auf ein Gut, „nicht einfach dazu, es zu wollen, sondern es stärker zu wollen“.²⁶² Für die Wendung „es liegt an mir“ kommen nur „ich“-Handlungen infrage, d.h. Handlungen, die von einem „ich“-Sager ausgehen; dazu gehört für Tugendhat, dass die Handlung „von einem Vorsatz geleitet [ist]“, der wiederum „auf etwas Gutes, einen Zweck, ein Ziel“ gerichtet ist.²⁶³ Für all dieses Handeln gilt, dass es in einem Spannungsfeld von „Versuchen-Gelingen“ steht, dass man sich aktivieren und kontrollieren muss, weil „das im Vorsatz enthaltene Wollen stärker oder schwächer sein kann“ – das aber tun wir durch den an uns selbst gerichteten „Imperativ ‚strenge dich an!‘“.²⁶⁴ Während der Vorsatz also auf ein Gutes gerichtet ist, können „ich“-Sager in der Überlegung fragen, „was das begründeterweise Beste ist“, sie können also „das Gute eines Ziels [...] problematisieren“.²⁶⁵ Und wann immer wir von „Zurechnungsfähigkeit“ sprechen, einer Hinsicht von „menschliche[r]

²⁵⁸ EuM, 18.

²⁵⁹ EuM, 19.

²⁶⁰ EuM, 18.

²⁶¹ Vgl. z.B. EuM, 52.

²⁶² EuM, 52.

²⁶³ EuM, 53.

²⁶⁴ EuM, 53.

²⁶⁵ EuM, 54.

Freiheit“, „fragen wir: war [die Person] überlegungsfähig?“²⁶⁶ Freiheit, „im Sinn von Zurechnungsfähigkeit“, besteht also, nach allem was wir bisher wissen, für Tugendhat in der Fähigkeit, nicht nur auf ein Gutes hin ausgerichtet zu sein und sich zu aktivieren (was Vorsätze bereits leisten), sondern die grundsätzlichere Frage danach stellen zu können, was überhaupt ein Gut ist – und was innerhalb einer Reihe von Gutem das Bessere ist. Zu der Annahme, dass es sich auch beim Überlegen um eine „ich“-Fähigkeit handelt, gehört, dass wir auch mehr oder weniger gut (bzw. ausreichend) überlegen können und unsere Vorwürfe somit auf unsere Vorsätze und die diese konstituierende Überlegung gerichtet sein können. Ob wir als „zurechnungsfähig (und nicht zwanghaft)“ gelten – Zwang ist also der Gegenbegriff auch zu „Zurechnungsfähigkeit“²⁶⁷ – hängt daran, ob wir uns „nach [unserem] eigenen (dem ‚prudentiellen‘) Wohl richten [können].“²⁶⁸ – Dieses Verständnis des Vermögens „Freiheit“ werden wir zu einem späteren Zeitpunkt in dieser Arbeit bei Aristoteles wiederfinden.

Zurechnungsfähigkeit setzt also die Möglichkeit voraus, „ein Ziel statt eines anderen – *gewählt* [zu haben]“²⁶⁹ – das „spezifische Charakteristikum der Willensfreiheit [jedoch, R.T.] ist nicht das Phänomen der Wahl²⁷⁰ [...], sondern dass ‚ich“-Sager sich mehr oder weniger stark auf ein Gutes beziehen können.“²⁷¹ Ob wir (oder jemand anderes) in einem bestimmten Falle „frei“ handelten, können wir aber überprüfen, indem wir uns (oder die andere Person) nach den *Gründen* für die bereits vollzogene oder noch zu vollziehende Handlung fragen. Wo wir überlegt (oder wohlberaten) handelten, da können wir unser Handeln begründen. In der Überlegung *wählen* wir²⁷² – und als Kriterium unserer Wahl kommen lediglich *Gründe* in Frage. Dieser Zusammenhang ist aber, im Kontext der Debatte, wie wir sie in EuM vorfinden, von besonderer Wichtigkeit:

Das Charakteristikum der Willensfreiheit ist die Fähigkeit (von ‚ich“-Sagern), sich nach einer überlegten Wahl begründet (mehr oder weniger stark) auf ein Gutes beziehen zu können. In einer Begründung geben wir Auskunft darüber, ob (und wie gut) wir überlegt auf ein Gutes bezogen handelten. Dazu gehört aber auch, nicht nur das rechte Gut, sondern auch das rechte Mittel (in passender Intensität) zum Verfolgen des Guts gewählt zu haben.

Es ist naheliegend zurückzufragen, warum diese Fähigkeit eine spezifisch menschliche Fähigkeit sein sollte, d.i.: Warum braucht es „ich“-Sager, um verständlich zu machen, was es heißt, sich

²⁶⁶ EuM, 54f.

²⁶⁷ Ebenso wie zu „Autonomie“; vgl. *Der Begriff der Willensfreiheit*. In: Paf, (334-351), 341: „[I]mmer geht es hier darum, den Bereich der Autonomie zu erweitern, d.h. die Möglichkeit, zu überlegen und die Ergebnisse des Überlegens, d.h. das von uns als für uns gut Angesehene für unser Handeln wirksam werden zu lassen; in dem Maße, in dem das nicht gegeben ist, sprechen wir von einem zwanghaften Handeln.“ Es zeigt sich also, dass der für „Zurechnungsfähigkeit“ und „Autonomie“ grundlegende Begriff der „Überlegung“ den Gegensatz bildet: überlegtes (für mich gutes) Handeln steht zwanghaftem Handeln gegenüber. (Zu „Zwang“ vgl. auch: *Willensfreiheit und Determinismus*. In: AsM, (57-73), 59f.)

²⁶⁸ EuM, 56. Vgl. auch: „Ob man zurechnungsfähig ist, hängt also nur davon ab, ob man die Fähigkeit zum prudentiellen Überlegen hat.“ (ebd.)

²⁶⁹ EuM, 56.

²⁷⁰ In seinem Aufsatz *Willensfreiheit und Determinismus* schreibt Tugendhat in AsM hierzu: „Dass die Rede vom anders-Können und auch die Rede von einer Wahl zu formal ist, kann man sich daran klarmachen, dass sie auch bei Tieren möglich ist.“ [sic!] (69)

²⁷¹ EuM, 57.

²⁷² Mehr zum Aspekt der „Wahl“ vgl. auch: Gottfried Heinemann: *Studien zum griechischen Naturbegriff*. Teil 1. Philosophische Grundlegung: Der Naturbegriff und die „Natur“. WVT, Trier 2001. S.100 et passim.

begründet mehr oder weniger auf ein Gutes beziehen zu können (d.h. in einer Hinsicht einen Spielraum des Handelns oder Wollens wahrnehmen zu können)?

In EuM finden wir den Hinweis darauf, dass „Vorwurf und Affekt“, d.h. „die affektive Ansprechbarkeit eines ‚ich‘-Sagers auf seine Freiheit zu dieser Freiheit selbst gehört.“²⁷³ Damit sind Selbstvorwürfe und Ärger, eine Unterlassung (z.B. nicht ausreichend gewollt zu haben, nicht ausreichend gut überlegt zu haben) betreffend gemeint, die uns im Hinblick auf späteres Handeln konditionieren. Diese Affekte sind somit Freiheit mitkonstituierende Faktoren.²⁷⁴ Sie liefern uns aber keinen direkten Hinweis darauf, warum ein „sich mehr oder weniger stark auf ein Gutes beziehen können“ eine spezifisch menschliche Fähigkeit sein sollte.²⁷⁵

Interessant ist die Rede von einer „Gabelung“²⁷⁶, die uns wenig später begegnet: Wir stehen beispielsweise vor der Frage, ob wir „geschätzt werden wollen“ oder *schätzenswert* sein wollen²⁷⁷ – darin jedoch liegt eine andere Frage, die wir uns in unserer Überlegung stellen können und in der wir uns unseres „Freiheitsspielraumes bewusst [werden]“²⁷⁸: Es handelt sich um die „praktische Frage“, die sich „auf *mich* im Sinn meines bevorstehenden Lebens [bezieht]“, in der man sich fragt: „wie will ich leben, was soll ich als gut für mich betrachten“²⁷⁹ – d.h. aber die Frage: Wer, was für ein Mensch möchte ich sein.²⁸⁰ Es zeigt sich also, dass der Spielraum des praktischen Sichzusichverhaltens ein gutes Beispiel dafür ist, was wir meinen, wenn wir davon sprechen, „frei“ zu sein.²⁸¹ Und diesem sind wir im Kontext von SuS oben (im Zusammenhang der Erörterung des Begriffs „Bewusstsein“), als spezifisch menschliche Fähigkeit, bereits begegnet.

Was jedoch bei Tugendhat als gelungene Erklärung des „Phänomens Freiheit“ fungiert, was das Auftreten der relevanten „Gabelungen“ überhaupt erst verständlich macht, wird deutlich, wenn wir auch frühere Werke sichten – denn in ihnen hat sich Ernst Tugendhat immer wieder den deskriptiven Schwierigkeiten des Begriffs „Freiheit“ zugewandt.

²⁷³ EuM, 59.

²⁷⁴ Vgl. EuM, 60. Dort weist Tugendhat auch wiederholend darauf hin, dass ein Affekt als ein Vorwurf „passt [...], wenn die Handlung von der Art war, dass sie durch eine solche Reaktion veränderbar ist.“

²⁷⁵ Selbst, wenn wir berücksichtigen, dass Tugendhat diese Affekte zu der „Reihe von neuen Emotionen [zählt], die die anderen Tiere nicht haben“ (EuM, 64), bleibt das Warum noch immer im Bereich des Unklaren.

²⁷⁶ EuM, 77.

²⁷⁷ EuM, 76.

²⁷⁸ EuM, 93.

²⁷⁹ EuM, 93.

²⁸⁰ Die in dieser Weise zugespitzte Fragestellung soll nicht den Konflikt von Entwurf und Geworfensein verdecken – es bleibt doch, in meinem Geworfensein, immer noch ein Spielraum, der es mir ermöglicht, so oder anders zu leben (stets um den Preis von etwas). (vgl. SuS, 228) Vgl. hierzu auch: Gottfried Heinemann: Studien zum griechischen Naturbegriff. Teil 1. Philosophische Grundlegung: Der Naturbegriff und die „Natur“. WVT, Trier 2001. 70ff., 82ff., 86ff., 92ff., 100ff., insbes. 101f.: „Die Frage, *worum es mir überhaupt geht*, betrifft mich in meinem ‚Sein‘, sofern dieses ‚primär Mitmöglichkeit‘ (SuZ 143) ist, d.h. sofern ich in Handlungssituationen existiere. Sie betrifft also nicht (nur) meinen Umgang mit einer gegebenen Handlungsalternative, sondern (vielmehr) meinen Umgang mit der Tatsache, dass ich mit dieser Handlungsalternative konfrontiert bin und gar nicht existieren kann, ohne immer wieder Entscheidungen zwischen Handlungsoptionen treffen zu müssen. Ich werde aufgefordert, meinen Umgang mit dieser Tatsache zu *erklären*. Das heißt, ich werde gefragt, welchen *Sinn* ich damit verbinde und wie ich es somit (in einem praktischen Sinne) *verstehe*, dass ich in Handlungssituationen existiere und nicht umhinkomme, Entscheidung zwischen Handlungsoptionen zu treffen; und insofern ist es also mein – mit HEIDEGGER als ‚Seinsverständnis‘ aufgefasstes – *Selbstverständnis*, das ich darlegen soll.“ (101)

²⁸¹ Auch in der Diskussion von Platons GORGIAS wird der Mensch als dasjenige Lebewesen hervortreten, das danach zu fragen vermag, wie es leben soll bzw. was das Gute ist. So zeigt sich, dass Tugendhat an dieser Stelle eine alte philosophische Fragestellung wiederaufnimmt und in ihrer aktuellen Relevanz betont.

In den PAF begegnet uns in dem Aufsatz *Der Begriff der Willensfreiheit* zum ersten Mal „Zurechnungsfähigkeit“ als weniger zweideutige Variante von „Willensfreiheit“.²⁸² Wenden wir uns der dortigen Argumentation zu: Um verstehen zu können, was „Willensfreiheit“²⁸³ bzw. „Zurechnungsfähigkeit“ bedeutet, muss man, so Tugendhat, nach dem „richtigen Verständnis des [...] Satzes: ‚sie hätte auch anders können‘“ fragen.²⁸⁴ Neben „Zurechnungsfähigkeit“ wird hier auch der Begriff der „inneren Autonomie“ von dem der „äußeren“ unterschieden. Bei der „äußere[n] Autonomie“ handelt es sich um „Freiheit im politischen Sinn“.²⁸⁵ „Innere Autonomie“ sei wiederum mehrdeutig, stets jedoch würden „verschiedene Ebenen des Wollens unterstellt“.²⁸⁶ Von innerer Autonomie sprechen wir, wenn

- eine Person „will und handelt auf Grund einer Überlegung, was sie letztlich will.“
- einer Person Wille „nicht kontaminiert ist von den Erwartungen, die von anderen an sie gestellt werden“, d.h. „die Person will, was sie selbst will; hier ist dann das ‚Selbst‘ durch das vorhin genannte Kriterium definiert.“
- die Person das, „was sie will, ganz will, wenn sie in diesem Sinn mit ihrem Wollen ‚identifiziert‘ ist“.²⁸⁷

Durch diese Liste von Kriterien stellt Tugendhat klar, dass „innere Autonomie“ als relevante Größe im Hinblick auf „Willensfreiheit“

- eine (rationale) Überlegung (und also Sprache) voraussetzt,
- frei von Zwängen im engeren Sinn ist und
- etwas damit zu tun hat, dass eine Person handelnd bei sich selbst ist bzw. das, was sie will (bzw. tut), als *ihr* Wollen (bzw. Tun) identifizieren kann – wie es z.B. in der „praktischen Frage“ geschieht.

Alle drei Kriterien erweisen sich auch anderswo als einschlägig und begegnen uns leitmotivisch immer wieder dort, wo es Tugendhat um „Freiheit“ geht.

Der „Begriff der Zurechnungsfähigkeit“ stellt sich in „den Bereichen der Moral und des Strafrechts“ als ebenso unhintergebar dar, wie im Bereich „der praktischen Überlegung

²⁸² *Der Begriff der Willensfreiheit*. In: Paf, (334-351), 334.

²⁸³ Wird das Wort „frei“, so schreibt Tugendhat, „ohne Ergänzung und als einstelliges Prädikat verwendet, bezieht es sich wohl immer auf Handlungs- bzw. Willensfreiheit.“ (ebd., in: PAF, 334) Es liegt also nahe, dass die Kriterien für „Freiheit“ auf Sätze verweisen, in denen das Wort „frei“ als mehrstelliges Prädikat Verwendung findet.

Werden die Kriterien in ausreichendem Umfang erfüllt, so könnte man nun annehmen, wird, ähnlich wie bei der Beschreibung eines Syndroms, von dem jeweiligen Wesen als „frei“ im schlechthinnigen Sinn (als einstelliges Prädikat) gesprochen. Tatsächlich jedoch werden wir beobachten, dass die Kupplung zwischen „schlechthin frei“ und „frei zu ,x‘“ viel starrer verläuft: Es gibt für Tugendhat keine sinnvolle Rede von Freiheit als mehrstelliges Prädikat, wo nicht schlechthinnige (einstellig prädiizierte) Freiheit vorliegt. Ich weise im Vorfeld auf diesen Zusammenhang hin, da i) dieser Beschreibungsmodus ein für die empirische Naturwissenschaft (es handelt sich hier um *biologisch* relevante Vermögen!) kontraintuitiv erscheinender ist und ii) dieses quasi-deduktive Vorgehen (vom Prinzip der prädikativ-propositionalen Sprache ausgehend), wengleich doch vorgeblich bloß ein Phänomen beschrieben werden soll, den Eindruck erweckt, als würde ein spekulativer Begriff von Freiheit importiert. Dieses Indiz könnte ein Hinweis auf einen weiteren neuralgischen Punkt unserer Weltanschauung sein, der einer näheren Überprüfung gegebenenfalls nicht standhält.

²⁸⁴ Ebd. In: PAF, 334f.

²⁸⁵ Ebd. In: PAF, 335.

²⁸⁶ Ebd. In: PAF, 335.

²⁸⁷ Ebd. In: PAF, 336.

überhaupt.²⁸⁸ In der praktischen Überlegung geht es um das Wort „sollen“, das hier einen „nicht-normativen Sinn“ hat.²⁸⁹

„Alles Überlegen hat zum Gegenstand die Frage, was zu tun gut ist bzw., mit Bezug auf die in einer Situation vorgegebenen Alternativen, was zu tun das Beste ist oder das am wenigsten Schlechte. ‚Gut‘ und ‚schlecht‘ können wir jetzt, da wir vorerst vom Moralischen absehen, ganz einfach als ‚gut und schlecht für mich‘ verstehen. Man unterscheidet seit alters her das Gute und das Angenehme. Als angenehm bezeichnet man das, was mein Wollen unmittelbar positiv bestimmt; als gut dasjenige, was ich auf Grund eines Überlegens will. Man spricht auch vom rational bzw. begründet Gewollten, und in diesem (und nur diesem) Sinn kann man auch sagen, dass es das Gesollte ist.“²⁹⁰

Und schon in diesem früh veröffentlichten Aufsatz ist für Tugendhat klar: „das Ich ist die Instanz der Freiheit.“²⁹¹ Zurechnungsfähigkeit, also die hier gewählte Variante von „Willensfreiheit“, die den allgemeineren Begriff greifbarer machen soll, gilt als „ein empirisches Faktum unseres alltäglichen Lebens [...] [, das] nicht bewiesen [werden muss], es muss nur aufgeklärt werden.“²⁹²

Eine Definition der Willensfreiheit von G.E. Moore²⁹³ dient als Objekt der Analyse, die schließlich zu einem eigenen Vorschlag von Tugendhat führt – und diese Passage erinnert aufgrund der schematischen Ähnlichkeit stark an die Kenny-Argumentation, die wir oben (SuS) bereits besichtigten. Wenn, wie Moore unterstellt, gilt

„S kann H tun =_{Def.} S tut H, wenn er will.“

bleibt „die Frage offen [...], ob wir auch hätten anders wollen können, und das, so meint man, sei doch das eigentliche Problem.“²⁹⁴ Es entsteht der Eindruck, dass diese Definition viel eher ein möglicher Kandidat einer Definition von Handlungsfreiheit wäre: tun zu können, was man will. Freiwilligkeit oder Zurechnungsfähigkeit ist von diesem Verständnis noch gar nicht berührt.

„Aber es scheint mir nicht ohne weiteres klar, was mit dieser Frage, ob man auch anders hätte wollen können, eigentlich gemeint ist. Welchen Sinn hat das ‚können‘ hier?“²⁹⁵

²⁸⁸ Ebd. In: PAF, 338.

²⁸⁹ Ebd. In: PAF, 338.

²⁹⁰ Ebd. In: PAF, 338. Zu dem „Gesollten“: Es sind Fälle denkbar, in denen eine Person sich retrospektiv folgenden Vorwurf macht: „Ich hätte also, sage ich mir nachher, daran denken sollen, und ich sage es mir vorwurfsvoll, denn ich hätte ja, so unterstelle ich, daran denken *können* [im Beispiel: das und das zu erledigen, R.T.]“ (ebd.) Die Rede von einem „sollen“ deckt sich also mit der von einer affektiven Betroffenheit durch Vorwürfe, der wir in EuM bereits begegneten, die Freiheit insofern mitbegründet, als dass ich für spätere Fälle in einer Weise konditioniert bin, mit der ich mich in höherem Grade identifizieren kann, weil *ich* es für gut halte, so und so zu handeln.

²⁹¹ Ebd. In: PAF, 339. Wir werden an späterer Stelle (z.B. EuM, 8, 27) sehen, dass, auch wenn diese Formulierung missverständlich klingt, für Tugendhat generell gilt: Das „Ich“ ist keine numinose Größe, wir haben nicht *ein* „Ich“, sondern vielmehr ein Bündel von (sprachlich begründeten) Eigenschaften der Menschen.

²⁹² Ebd. In: PAF, 340.

²⁹³ G.E. Moore: *Ethics*. 1912. Tugendhat zitiert nach: Ulrich Pothast (Hg.): *Seminar: Freies Handeln und Determinismus*. Suhrkamp, Frankfurt 1978. S.142ff.

²⁹⁴ *Der Begriff der Willensfreiheit*. In: Paf, (334-351), 344.

²⁹⁵ Ebd., in: PAF, 345.

Handelte es sich um eine Fähigkeit, „wäre die Beantwortung der Frage nicht besonders problematisch.“ Man könnte sagen,

„S kann H wollen = Def. S will H, wenn sein Wille entsprechend affiziert wird, z.B. durch Strafe oder Belohnung.“²⁹⁶

Wir ahnen jedoch, dass dieses Wollenkönnen, wenn der „Wille entsprechend affiziert wird“, den Freiheitsspielraum, den wir suchen, wenn wir uns um den Begriff „Willensfreiheit“ bemühen, gerade nicht zu eröffnen vermag. Die Art und Weise, in der Tugendhat auf diesen Missstand hinweist, ist die folgende:

„So wie Moore das freiwillige Handeln definiert, ist es nämlich für den Begriff des verantwortlichen, zurechnungsfähigen Handelns viel zu weit. Wenn alles Handeln verantwortlich wäre, das vom Wollen des Subjekts bestimmt ist, würden auch *Tiere* und *Kleinkinder* zurechnungsfähig sein. Auch Tiere reagieren auf Strafe, trotzdem halten wir sie nicht für zurechnungsfähig. Ebenso wenig kann man mittels Moores Begriff zwanghaftes und zurechnungsfähiges Handeln unterscheiden. Auch die verminderte Zurechnungsfähigkeit z.B. eines *Betrunkenen* ist auf diese Weise nicht fassbar, denn auch beim Betrunkenen können wir sagen: Er tut, was er will, und wenn er anders gewollt hätte, hätte er anders gehandelt.“²⁹⁷

Das Repertoire der Beispiele, die durch ein adäquates Verständnis des Begriffs von Willensfreiheit in den Griff zu bekommen sind, deckt sich also weitgehend mit dem, was wir oben bereits in SuS gefunden haben: Wir betrachten *uns* im Normalfall als freiwillig Handelnde – Tiere und Kleinkinder hingegen nicht. Das kommt auch darin zum Ausdruck, dass wir sie für nicht zurechnungsfähig halten. Der Unterschied zwischen Tieren und Kleinkindern ist hierbei lediglich dieser: Tiere sind absolut unfrei (d.i. dasselbe wie „vollkommen zwanghaft“), während Kleinkinder lediglich *noch* nicht frei sind, sich aber normalerweise zu Subjekten entwickeln (vermutlich graduell), die schließlich, ebenso, wie wir es tun, freiwillig handeln werden. Kinder gehören, ihrem noch unentwickelten Potential zufolge, zu uns, sind aber *noch nicht* wie wir. Betrunkene hingegen sind wie wir, insofern es sich bei ihnen um entwickelte Menschen handelt, doch befinden sie sich temporär (im Unterschied zu einem ggf. irreversibel dem Wahnsinn verfallenen Menschen) in einem Zustand, der es mit sich bringt, dass wir ihnen ihre Zurechnungsfähigkeit absprechen,²⁹⁸ d.h. ihre Fähigkeit, in einem wohlverstandenen Sinn frei und selbstbestimmt zu handeln. Das bedeutet, wir können uns in ihrem Fall vorstellen, dass der Satz „Wäre ich nicht betrunken gewesen, hätte ich anders gehandelt.“ im Moment ihrer Ernüchterung Sinn macht: Sie können sich mit dem, was sie betrunken taten, *nüchtern* nicht mehr identifizieren, obgleich sie wissen, dass sie es sind, die sich so verhielten – denn das Gute des

²⁹⁶ Ebd., in: PAF, 345.

²⁹⁷ Ebd., in: PAF, 345. (meine Hervorhebung, R.T.)

²⁹⁸ Aber wäre ein Betrunkenener mit dieser Zuschreibung zufrieden? Oder ist es nicht vielmehr so, dass Betrunkene anders handeln, aber dabei *gerade* das Gefühl haben, sich angemessen zu verhalten (wenn auch vielleicht alleine deshalb, weil ihre Überlegung in einem entdifferenzierten Modus läuft)? Läge die Verteilung der Rollen anders, d.h. würde das (relevante) „wir“ von der großen Menge der Betrunkenen im Unterschied zu der kleinen Menge der Nüchternen gestellt, ergäbe sich eine Situation wie in Platons Höhlengleichnis – nur mit dem Unterschied, dass wir heute keine Ideen mehr haben. (Das Problem wäre lediglich, nicht mehr nüchtern werden zu müssen.)

Betrunkenen ist etwas anderes, einfacheres, gegenwärtigeres als das des Nüchternen. Deshalb ist die bei Tugendhat nun folgende Unterscheidung zwischen rationalem und sinnlichem Wollen eine Standardentgegnung auf Standpunkte wie dem Moores, der lediglich mit „schlichte[m] Wollen“ operiert²⁹⁹, das Tugendhat „Wollen₁“ nennt und ein solches „schlichtes Wollen“ damit von einem „rationalen Wollen“, einem „Wollen₂“ abhebt.³⁰⁰

Handlungsfreiheit würden wir in allen drei Fällen annehmen, sobald wir die Abwesenheit äußerer Beschränkungen attestieren. Doch Tugendhat fragt hier nicht nach Handlungsfreiheit, sondern nach Willensfreiheit. Und diese kann, im Sinn von Zurechnungsfähigkeit, wenn die oben aufgezeigten Differenzierungsbedürfnisse berücksichtigt werden sollen, nur wie folgt verstanden werden:

„S ist zurechnungsfähig = Def. S hat

a) die Fähigkeit zu überlegen und

b) die Fähigkeit, das Ergebnis seiner Überlegung handlungswirksam werden zu lassen.“³⁰¹

Die Fähigkeit der Überlegung muss dabei nicht aktual in Gebrauch sein, um von einem Subjekt als zurechnungsfähig zu sprechen³⁰², wohl aber bedarf es bei aktueller Überlegung auch Ergebnisse einer solchen Überlegung, die „handlungswirksam“ werden.³⁰³

„Es gibt also zwei Weisen von Nichtzurechnungsfähigkeit: Mit Willen begabte Wesen wie z.B. ein Tier oder ein Volltrunkener sind nicht zurechnungsfähig, weil sie nicht überlegen können.“³⁰⁴

²⁹⁹ Ebd., in: PAF, 345.

³⁰⁰ Ebd., in: PAF, 346. Diese Beschreibung korrespondiert mit der bei Tugendhat immer wieder zu findenden Unterscheidung zwischen sinnlichem und rationalem Wollen. Vgl. z.B.:

„Um die Terminologie zu verstehen, muss man wissen, dass es fester Bestand der philosophischen Tradition seit Aristoteles war, zwischen einem ‘sinnlichen’, ‘unmittelbaren’ Wollen und einem von Verstand, Vernunft, Überlegung bestimmten Wollen zu unterscheiden. Das Unterscheidungskriterium zwischen den beiden Weisen des Wollens ist, dass für das unmittelbare Wollen die Skala Angenehm-Unangenehm, für das auf Überlegung basierende Wollen die Skala Gut-Schlecht maßgebend ist. Auf die Frage, warum man etwas tut, und d.h. warum man etwas will, kann entweder geantwortet werden ‚weil ich es gerne tue, weil ich es angenehm finde‘ (der gegenwärtige subjektive Zustand ist dann der letzte Bezugspunkt) oder ‚weil ich es gut finde‘, und das heißt dann: ich habe objektive Gründe so zu handeln, und hier ist es weiterhin ein fester Bestand der gesamten Tradition, dass diese Begründung entweder nur Mittel-Zweck-Verhältnisse betrifft und der letzte Bezugspunkt die Annehmlichkeit – nun allerdings nicht mehr des gegenwärtigen Moments, sondern des ganzen Lebens – ist, oder die Begründung ist eine ‚moralische‘, sie bezieht sich auf eine Konzeption von richtigem Leben.“ (SuS, 150f.)

Der dieser Darstellung stets immanenten Evaluation zugunsten des rationalen Wollens (vgl. z.B. *Der Begriff der Willensfreiheit*. In: PAF, (334-351), 346: Wenn sich das rationale Wollen₂ nicht gegen das Wollen₁ durchsetzen kann, heißt das, dass ein Mensch aus der Zurechnungsfähigkeit in die Zwanghaftigkeit zurückfällt.) tritt Tugendhat erst in seinem letzten Werk, AsM, entgegen und versucht, folgendes richtig zu stellen:

„Man sollte diejenigen Wünsche, die den überlegten gegenüberstehen, nicht, wie das Platon und Aristoteles getan haben (ebenso Kant [und Tugendhat selber!, R.T.]), als ‚sinnliche‘ bezeichnen[.] [...] Die Gegenüberstellung der rationalen oder überlegten Wünsche gegen die unmittelbaren darf nicht im Sinn eines Votums für Rationalität und gegen Unmittelbarkeit missdeutet werden.“ (*Willensfreiheit und Determinismus*. In: AsM, (57-73), 62; Tugendhat zitiert dort einen Aufsatz von G. Watson: Free Agency, in: G. Watson (Hrsg.): Free Will. Oxford 1982. S.92-110ff.)

³⁰¹ Ebd., in: PAF, 345, (Absatz verändert, R.T.) „Eine kürzere Formulierung dafür wäre: S ist fähig zu tun, was er für das Beste hält. Oder auch: Er ist fähig zu einem Wollen₂ [das ein rationales Wollen ist, (s.o.), R.T.]“.

³⁰² Ebd., in: PAF, 346. „Das zeigt schon, dass man hier nach einem Kriterium dafür fragen muss, wann wir von S sagen können, dass er überlegen kann.“ (ebd.)

³⁰³ Ebd., in: PAF, 346.

Demgegenüber ist jemand in einem anderen Sinn unzurechnungsfähig, wenn seine Handlungen zwanghaft sind, d.h. wenn er zwar überlegen kann, aber seine Überlegungen entweder zu keinem Ergebnis führen oder er das, was er für das Beste hält, nicht handlungswirksam werden lassen kann.³⁰⁵

Von einem Tier oder einem (völlig) Betrunkenen, die zwar ihren Willen besitzen, aber nicht zur Freiheit ihres Willens gelangen können, da sie nicht überlegen können, unterscheidet sich ein (innerlich) Zwanghafter dadurch, dass seine Überlegungen nicht zum Tragen kommen. Verantwortlich für ihr Handeln sind beide Gruppen nicht, wenn gilt:

„S ist verantwortlich für H = Def. S tut H, wenn er H will₂, und S kann H wollen₂.“³⁰⁶

Was aber heißt es, überlegen zu können? Tugendhat kann, bis auf weiteres, lediglich anbieten, dass gilt:

„S kann überlegen = Def. in Situationen, die überlegungsbedürftig sind, also in denen S vor einer Wahl zwischen Vorteilen und Nachteilen steht, überlegt S gewöhnlich.“³⁰⁷

Nun, was heißt es, für gewöhnlich zu überlegen? Wir können uns Fälle denken, in denen gilt: „Wenn S *hier* nicht überlegt handelt, kann er überhaupt nicht überlegt handeln.“³⁰⁸ – Doch bei der Frage, wie die *black box* geöffnet werden könnte, wie wir in einem Einzelfall wissen können, ob eine Person überlegt handelte oder nicht (d.h., dass sie z.B. zwanghaft handelte), räumt Tugendhat ein: „An dieser Stelle muss ich passen.“³⁰⁹ Gezeigt wurde immerhin, dass, um zu klären, was es heißt, dass man etwas wollen kann, die Fähigkeit des rationalen Wollens (Wollen₂) „in die Definition des Verantwortlichseins für H“ aufgenommen werden muss.³¹⁰

Und es ist genau dieser Punkt, an dem die Menschen andere Tiere (stets: bei Tugendhat) „abhängen“: Es zeigt sich, dass das Vermögen der „Freiheit“ bzw. „frei zu sein“, wodurch sich Tiere und Menschen traditionell *wesentlich* unterscheiden, eigentlich (und hier liegt uns erneut eine Kontinuität zur philosophischen Tradition vor!) eine Variante des Vermögens „Vernunft“ bzw. „Rationalität“ darstellt, dem eigentlichen Klassiker der wesentlichen Unterscheidung von Tier und Mensch.

Was ist es aber genau, was die Überlegung leistet? Denn auf ihr, so viel sehen wir jetzt, auf dem rationalen Vermögen tätiger Vernunft, liegt nun die Last, einen Freiheitsspielraum zu eröffnen.

³⁰⁴ Vermutlich würden wir nicht unbedingt sagen: Ein Betrunkener (graduelles Phänomen!) ist nicht dazu imstande, überlegen zu können. Wir würden (als Nüchterne) sagen: Er kann *nicht gut* oder *nicht so gut* überlegen. Erst der Volltrunkene ist der Überlegung nicht mehr fähig.

³⁰⁵ Ebd., in: PAF, 346.

³⁰⁶ Ebd., in: PAF, 347.

³⁰⁷ Ebd., in: PAF, 349.

³⁰⁸ Ebd., in: PAF, 349.

³⁰⁹ Ebd., in: PAF, 349.

³¹⁰ Ebd., in: PAF, 349.

Gehen wir der Frage nach und begeben wir uns in die PAs, wo Tugendhat einen Zusammenhang zwischen Sprache und Freiheit herstellt, der uns schon aus EuM bekannt ist:

„Menschen haben aufgrund ihrer Sprache das Vermögen zu *überlegen*, und wer überlegt, fragt nach *Gründen*. Wie ist der Zusammenhang zwischen der menschlichen Sprache und diesem Vermögen näher zu verstehen?“

Wenn eine Katze von einem Hund verfolgt wird und auf einen Baum springt, erklären wir ihr Verhalten als Resultate aus einem Wunsch und einer Meinung. Sie tut, was sie tut, weil sie etwas will und etwas (mehreres) meint, aber diese zwei Faktoren, das Wollen und das Meinen, haben bei ihr keinen eigenen Repräsentanten[.]³¹¹

Dieser Vergleich zwischen Mensch und Tier wird bei Tugendhat in für uns wichtiger Weise fortgeführt, doch halten wir vorerst inne. Menschen können überlegen, d.h. nach dem für sie Guten und Besseren fragen – und im Überlegen fragen wir nach Gründen. Unsere Gründe selber jedoch sind letztlich nicht wiederum begründet, unser Überlegen fußt auf Unbegründetem. Tugendhat fragt nach einer Möglichkeit, diese Vorgänge zu verdeutlichen – und er präsentiert uns ein Beispiel, in dem eine Katze vor einem Hund flüchtet. Wir erklären ihr Verhalten, so Tugendhat, als das Resultat eines Wunsches (vermutlich des Wunsches, unversehrt zu entkommen) zusammen mit einer oder mehreren Meinungen (vermutlich z.B. die Meinung, dass der Hund ihr nicht auf den Baum zu folgen vermag). Was jedoch heißt es, dass „Wollen“ und „Meinen“ hier keinen *eigenen* Repräsentanten haben? Es scheint, als bedeute es erst einmal, dass es hier keine Gabelung gibt, da es im (rudimentären, *einfachen*) Bewusstsein einer Katze nicht getrennt repräsentiert wird, z.B. durch *zwei* verschiedene Sätze. Eine Katze, so könnten wir ableiten, kann nicht etwas meinen (z.B. dass es i) gut ist, dem Hund zu entkommen, darüber hinaus aber, dass er ihr ii) nicht auf den Baum folgen kann) und zugleich etwas anderes (als dieses „Gute“ des unversehrten Entkommens) wollen. So kann es bei ihr, als einem Tier, keinen Konflikt zwischen sinnlichem und rationalem Wollen geben. Dieses Leitmotiv begegnet uns bei Tugendhat immer wieder.

Aber erklären wir die Flucht einer Katze auf einen Baum in solcher Weise? Und wenn wir es so erklären würden, wäre das Beispiel ein einschlägiges? Würden wir denn aber im Falle eines fliehenden Menschen erwarten, dass es eine Gabelung zwischen Meinen und Wollen gibt? Und selbst, wenn wir die Flucht einer Katze so erklären würden, – hieße das dann auch, dass es so *ist*? Unser Problem ist auch an dieser Stelle: Wir kommen nicht ohne Weiteres *hinter* unsere Annahmen. Wir haben es mit Meinungen zu tun, die selber nicht weiter begründet sind. Auf der Grundlage dieser Meinungen aber *beginnt* für uns alles Begründen. Das wird uns zur

³¹¹ *Moral in evolutionstheoretischer Sicht* (2000). In: PAs, (199-224), 207. (Absatz verändert, R.T.)

Hier muss allerdings nach der Einschlägigkeit des Beispiels gefragt werden. Würden wir nicht, wenn beispielsweise ein Mensch vor einem stärkeren und gewaltbereiten anderen Menschen (oder einem wütenden Tier) davonläuft, ebenfalls sagen: Wir erklären sein Verhalten als Resultate aus einem Wunsch und einer Meinung und nehmen nicht an, dass (in diesem besonderen Moment) beides keinen eigenen Repräsentanten besitzt? Handelt es sich bei einer solchen Situation nicht um eine, in der wir typischerweise berichten: Wir verhielten uns so und so, das war zweckmäßig und eine angemessene Reaktion – aber nachgedacht haben wir nicht (und fügen hinzu: dazu war die Zeit nicht da)? Wäre dies also der Moment, zu einem Potentialitätsargument zu greifen? Aber verdeckten wir durch diesen Schritt nicht die einseitige Diät unserer Beispiele? Ein ähnliches Beispiel findet sich in *Willensfreiheit und Determinismus. Nachtrag 2006*. In: AsM, (74-84), 79f.

Schwierigkeit, wenn wir tatsächlich von „Katzen“ oder allgemeiner von „Tieren“ sprechen wollen, d.i. von empirischen Begriffen, denn dann gibt es empirische Beispiele – und die können wir nicht ignorieren, wo wir vorgeben, seriös zu philosophieren.

Nehmen wir aber an, dass die Schwierigkeit der Katze, etwas zu meinen und nicht etwas anderes wollen zu können, *nicht* Resultat des Beispiels ist, sondern vielmehr ein verallgemeinerbares Charakteristikum, darüber hinaus für alle Tiere geltend – um der Argumentation weiter folgen zu können. Wir wären also auf ein Kriterium gestoßen, das „Mensch“ und „Tier“ wesentlich unterscheidet:

Ein Tier würde stets das tun, von dem es unmittelbar meint, dass es gut (für es) ist, denn was es in dieser Weise meint, ist, was es will, was es ausschließlich wollen kann. Nun der Mensch:

„[D]ass hingegen bei Menschen eine solche Trennung von Wunsch und Meinung [durch je eigene Repräsentanten, R.T.] gegeben ist, ist die Folge davon, dass diese sich jede für sich sprachlich ausdrücken lassen.³¹² Das Besondere der menschlichen Sprache muss in ihrer propositionalen Struktur gesehen werden, und die zwei Grundformen sind Wunsch- und Befehlssätze auf der einen Seite und Meinungssätze auf der anderen.“³¹³

Nicht allein, dass Menschen, was sie wünschen und meinen in Sätzen artikulieren (ggf. auch innerlich, d.h. gedanklich), um einen Sachverhalt vor sich stellen zu können, von ihm zurücktretend, sich zu ihm in einem weiteren Schritt verhaltend³¹⁴ –, sie verfügen zudem über verschiedene Modi, zwischen denen (vielleicht ist es das, was wir als den von Tugendhat beschriebenen *Freiheitsspielraum* verstehen dürfen) eine eigenartige Spannung entsteht. Es gibt ein „Einerseits-Andererseits“ – und beides ist verschiedenen Sphären zuzuordnen (vor allem in zeitlicher und evaluativer Hinsicht). Wir können, in unseren Gedanken, vor uns hinstellen, was wir alles im Hinblick auf das Gute meinen, dann überlegen, was wir uns wünschen, unsere Meinung darüber bilden, wie wir dem gewünschten Guten nacheifern usf. Diese Spielräume treten uns aber auch als ständige mögliche „Verunsicherung“ in Erscheinung:

„[E]rstens, ist, wie ich die Welt erkenne richtig, sind die Dinge wirklich so, und zweitens, ist, was ich will richtig?“³¹⁵

Es fiel oben bereits auf, dass wir normalsprachlich viel eher dazu neigen, in adverbialer Weise davon zu sprechen, „frei“ (zu etwas) zu sein. Gelegenheiten, von meiner „Freiheit“ zu reden, ergeben sich seltener (und dann kann es sein, dass es sich zumeist um einen rhetorischen Gebrauch von „Freiheit“ handelt, es sich um eine pathetische Rede handelt – oder

³¹² Sagen wir, wenn ein Mensch vor einem Löwen flieht, was er will (fliehen) ist getrennt von dem, was er meint (dass der Löwe ihn sonst frisst), weil er beides für sich sprachlich ausdrücken kann? Was heißt hier „können“? Muss er es gesagt haben („Das ist ein Löwe, er könnte hungrig sein, nun läuft er auf mich zu, er will mich vielleicht angreifen. Sollte ich davonlaufen?“), oder reicht es auch hier, dass er es könnte?

³¹³ *Moral in evolutionstheoretischer Sicht* (2000). In: PAs, (199-224), 207.

³¹⁴ Vgl. auch Nietzsche und die philosophische Anthropologie: *Das Problem der immanenten Transzendenz*. In: AsM, (13-33), 23: „Mit etwas Gesagtem oder Gedachtem im Modus der Überlegung konfrontiert sein heißt, fragen zu können, was für und gegen den Satz gesagt werden kann, das aber heißt: nach Gründen und Gegengründen fragen, und in diesem Stellungnehmenkönnen, dafür oder dagegen, befindet man sich in einem Freiheitspielraum, man hat Optionen.“

³¹⁵ „Wir sind nicht fest verdrabtet“: Heideggers „Man“ und die Tiefendimensionen der Gründe (1999). In: PAs, (138-162), 144.

„Handlungsfreiheit“ gemeint ist), und es liegt nahe, zu sagen, dass dies daran liegt, dass es sich bei dem substantivischen Gebrauch um eine gewissermaßen uneigentliche Rede von einer zunächst einmal adverbialen *Eigenschaft* handelt. In dem einen Fall thematisieren wir ein Phänomen, im anderen Fall eine scheinbar auch vom Phänomen loszulösende Wichtigkeit. Das Problem einer substantivierten Verwendung des Vermögens „frei zu sein“ besteht also darin, dass auf diese Weise intuitiv nahegelegt wird, es gebe, losgelöst von handelnden Subjekten, so etwas wie „Freiheit“; diese Redeweise wirkt insofern platonisch, als dass es dann auch naheliegender wäre zu sagen: (...) und Menschen haben Anteil an ihr (oder auch nicht, wenn sie Zwängen unterliegen – Tiere hingegen haben, da sie wesentlich anders bestimmt werden, *per se* keinen Anteil an ihr).

Nach dem ersten Schritt, den Tugendhat explizit vollzogen hat und der darin besteht, Freiheit nicht als etwas metaphysisch-Akausales zu verstehen, liegt es also nahe, einen lediglich konsequent erscheinenden weiteren Schritt zu tun, indem wir auf die substantivische Rede von „Freiheit“ – und allen von Tugendhat vorgeschlagenen Synonymen wie Verantwortlichkeit, Zurechnungsfähigkeit und Autonomie, soweit dies möglich erscheint, verzichten. Denn sobald nicht mehr von Freiheit, Willensfreiheit oder Zurechnungsfähigkeit die Rede ist (und die Frage nach dem ‚Wesen‘ dieser ‚Dinge‘ immer mitschwingt), sondern von handelnden (oder sich verhaltenden) Subjekten, die (adverbial) „frei“, „zurechnungsfähig“, „autonom“ etc. sind, wird deutlicher, dass es sich nicht um Prädikationen handelt, die immer schon „klar“ sind, sondern um Zuschreibungen, deren Überprüfung einen sinnvollen Zug im Sprachspiel (oder ein sinnvolles Experiment) darstellt. Es obliegt uns, aus dieser Rede eine *sinnvolle* Rede (bzw. eine verständliche) Rede zu machen. Ob wir von der zu untersuchenden Darstellung oder Redeweise, die immer auch ein Bild darstellt, in einem zweiten Schritt Abstand nehmen oder nicht – das ist eine andere Frage. Was Tugendhat hier wiederholt zeigt, ist, was alle schon sozusagen ‚wussten‘: Dass „Tiere“ sich von „Menschen“ wesentlich dadurch unterscheiden, dass sie nicht frei sind bzw. an dem spezifisch menschlichen Vermögen „Freiheit“ nicht teilhaben. Es wäre, um genau dies zu zeigen, hilfreich, eine poppersche Falsifikation dessen, was als Topos im Raum steht, ebenfalls vorzustellen:³¹⁶ Was finden wir bei anderen Tieren, was können wir an ihrem Verhalten beobachten, das (unabhängig von unseren Annahmen über unsere Sprache) dafür spräche, Tiere als frei zu bezeichnen, weil alles, was wir beobachten (unabhängig von unseren sonstigen Annahmen) darauf hinweist, dass äußerlich Kriterien erfüllt sind, die wir bei uns als hinreichenden Grund für eine Rede von freiem Handeln gelten lassen würden? Können wir uns die Negation des Satzes, in dem von menschlicher Freiheit und dem Defizit von Freiheit bei anderen Tieren die Rede ist, vorstellen? Wir können es nicht? Das könnte dann aber daran liegen, dass wir von einem spekulativen Begriff des „Tiers“ nicht zu einer Beobachtung von Tieren übergegangen sind. Wir bekommen es hier mit einer Überzeugung zu tun, die zur *Begründung*

³¹⁶ Weshalb sind wir der Meinung, dass bei ähnlichem äußeren Verhalten *gezeigt werden muss*, dass ein äquivalentes Vermögen vorliegt – und nicht *gezeigt werden muss*, dass eine andere Ursache zugrunde liegt als bei uns Menschen? D.h.: Wo liegt hier eigentlich die Beweislast? Und warum liegt sie dort? Wieso stellen wir nicht anstelle einer apriorischen Annahme einfach eine Frage und lassen dieser eine Untersuchung mit Diskussion folgen?

unserer Lebensform zu gehören scheint. Bei dem Satz, dass die anderen Tiere *unfrei* sind, könnte es sich also um einen Weltbildsatz im Sinne Wittgensteins handeln.

Für Tugendhat stellt sich an dieser Stelle folgendes Problem: Das Kriterium eines Beobachtens von außen ist für ihn ein zu weiches Kriterium – insbesondere dann, wenn die Möglichkeit, eine Auskunft vom handelnden Subjekt einzuholen, nicht besteht:

„Wie können wir *wissen*, ob eine Person in einer bestimmten Situation nicht anders hätte wollen² können, dass sie zwanghaft handelte, und nicht lediglich immer wieder nicht anders handeln will, wobei mit ‚will‘ durchaus das rationale Wollen gemeint ist? An dieser Stelle muss ich passen.“³¹⁷

Dieses Problem muss, wenn nicht ein metaphysischer Graben zwischen Menschen und die anderen Tiere angelegt werden soll, auf *alle* Lebewesen zutreffen. Wenn wir aber selbst im Falle der Menschen letztlich nicht sagen können, ob sie (im Einzelnen, d.h. dort, wo der Begriff „Mensch“ empirisch verwendet wird) „frei“ (d.h. willentlich im Sinne der rationalen Überlegung) oder „zwanghaft“ handeln – wie können wir diese Frage im Falle der Tiere *kategorisch* beantworten? Reicht es beim Menschen aus, nicht zeigen zu können, dass er notorisch zwanghaft ist, um von ihm als „frei“ zu sprechen und auf einen Fall hinzuweisen, in dem er, nach allem, was wir sagen können, gehandelt hat, *als ob* er frei wäre, während wir bei den anderen Tieren genau umgekehrt verfahren und annehmen, sie seien „unfrei“, wo wir doch lediglich nicht zeigen können, dass sie nicht zwanghaft handeln (bzw. sich verhalten)? Wieso sollte gerade an dieser Stelle die Annahme einer Gradualität in ihrer Konstruktivität versagen?

„[Es gibt] ein Element, das ich bisher nicht berücksichtigt habe und das sicher richtig ist, nämlich das der Gradualität. Zurechnungsfähigkeit ist ein graduelles Phänomen, daher die im Strafrecht wichtige Rede von verminderter Zurechnungsfähigkeit. (Jeder, der viel Alkohol verträgt, kann sich diese Gradualität an sich selber veranschaulichen, indem er seinen Alkoholspiegel graduell erhöht.)“³¹⁸

Bislang gilt also für den Menschen, dass

„Freiheit [...] ebenso wie Selbstbewusstsein ein graduelles Phänomen [ist]: wir sind um so freier, je umfassender wir die Faktoren, die unser Sein und Handeln, unser Wollen und Fühlen bestimmen, erkennen, denn nur, wenn wir sie kennen, können wir sie gegebenenfalls kontrollieren, können wir uns selbständig, überlegend, wählend zu ihnen verhalten, können wir so oder so zu ihnen Stellung nehmen.“³¹⁹

Tugendhat setzt die Möglichkeit einer Gradualität deutlich später an: zu einem Zeitpunkt, in dem durch Sprache und sprachbegleitende Vermögen bereits vieles ‚vorbereitet‘ wurde, um, seinem

³¹⁷ *Der Begriff der Willensfreiheit*. In: PAF, (334-351), 349. (meine Hervorhebung, R.T.)

³¹⁸ Ebd., in: PAF, 347.

³¹⁹ SuS, 145. Die Gradualität im Falle, wo wir schon von Freiheit sprechen können, begegnet uns auch schon in den PAF, wo Tugendhat eine Bedingung von Verantwortlichkeit formuliert:

„[V]erantwortlich sind wir noch nicht, wenn es lediglich objektiv die Möglichkeit größerer oder geringerer Klarheit gibt, sondern diese Möglichkeit ist eine subjektive: ich kann die Möglichkeit, mir klarer zu werden, wahrnehmen oder nicht wahrnehmen bzw. sie besser oder schlechter wahrnehmen, und darin liegt das irreduzible Moment von Freiheit und Wahl [...].“ (*Korreferat zu Charles Taylor: „What is Human Agency?“*. In: PAF, (441-452), 449f.) In diesem Sinne auch: *Willensfreiheit und Determinismus*. In: AsM, (57-73), 61.

Verständnis von „Freiheit“ folgend, überhaupt sinnvoll von ihr sprechen zu können. Erst, wo wir (sprachlich nachvollziehbar) überlegen können und es ein „Wollen₂“ gibt, wird die Rede von Willensfreiheit für ihn überhaupt verständlich.

Dafür, dass wir uns in derlei Spielräumen bewegen, hat Tugendhat eine besondere Bezeichnung. Er spricht an verschiedenen Stellen davon, dass wir, im wesentlichen Unterschied zu anderen Tieren, „nicht fest verdrahtet sind“.³²⁰ Dieser technisch-metaphorischen Redewendung (im Englischen: *we are not hard-wired*) widmen wir uns, zugunsten einer übersichtlicheren Strukturierung, in einem gesonderten Abschnitt. Das Ergebnis bis hierher lautet, dass Tugendhat im Fragenkreis um das Phänomen des „frei“-Seins eine wesentliche Unterscheidung zwischen Menschen und anderen Tiere trifft. Der Begriff „Mensch“ jedoch, das zeigt sich uns in der Weise, wie Tugendhat das Wort „wir“ verwendet, repräsentiert ein Kollektiv. Das bedeutet jedoch nichts anderes, als dass wir uns, wohlgermerkt im Unterschied zu anderen Tieren, als frei beschreiben *wollen*. Das deskriptive Problem wird in einer Weise gelöst, die die Rolle des rationalen Seelenvermögens in besonderer Weise betont – und so erscheint es naheliegend, die anderen Tiere aus der Betrachtung systematisch auszuschließen. Die Frage lautete also, „unter welchen empirischen Bedingungen wir ein Verhalten als frei bezeichnen“ – und wir können ergänzen: als frei bezeichnen *wollen*.³²¹

4. 5. 1. „We are not hard-wired“ und „Tiefendimension“ – Bienen, Ameisen und Menschen

Während ein Ameisenstaat z.B. auf der Grundlage von chemischen Stimuli organisiert ist, *haken* sich in einer menschlichen Gesellschaft die Individuen auf Grund von Meinungen, was jeweils gut für jeden ist, ineinander ein und haben daher auch das Vermögen, sich abzuhaken und ebenso, sich wechselseitig Gründe dafür zu geben, wie sie meinen, dass sie sich einhaken sollen.³²²

Die wesentliche Unterscheidung zwischen Tier und Mensch hinsichtlich dessen, was Tugendhat unter dem Vermögen der „Freiheit“ versteht, führt zu einer pointierten Darstellung eines Sachverhalts, dem, was Tugendhat unter der Redewendung „we are not hard-wired“³²³ versteht.

³²⁰ „Wir sind nicht fest verdrahtet“: Heideggers „Man“ und die Tiefendimensionen der Gründe (1999). In: PAs, (138-162), 144.

³²¹ SuS, 217.

³²² Nietzsche und die philosophische Anthropologie: Das Problem der immanenten Transzendenz. In: AsM, (13-33), 23. (meine Hervorhebung, R.T.)

³²³ Erstmals in dem Aufsatz *Schwierigkeiten in Heideggers Umweltanalyse* (1999). In: PAs, (109-137), 116; dann: *Wir sind nicht fest verdrahtet: Heideggers „Man“ und die Tiefendimensionen der Gründe* (1999). In: PAs, (138-162). Teils in variiertes Schreibweise.

In den PAs wird die Formel im direkten Zusammenhang eines Vergleichs zwischen Tieren und Menschen eingeführt:

„Im Unterschied zu instinktgesteuertem [sic!³²⁴] Verhalten scheint menschliches Handeln nicht von der Art zu sein, dass es mit schon eingefahrenen Handlungsmustern beginnt (we are not hard-wired).“³²⁵

Die (sicherlich *wesentliche*) Differenz zwischen Mensch und Tier hat also etwas mit der *Instinktgesteuertheit* der anderen Tiere zu tun und, in Zusammenhang damit, mit „eingefahrenen Handlungsmustern“. Instinktives Handeln hat, wenn wir die normalsprachliche Verwendung betrachten, unserem Verständnis nach etwas damit zu tun, *nicht* zu überlegen, sondern einfach (schlicht) zu handeln – in einer Weise, die uns als „automatisiert“³²⁶ und basal-natürlich erscheint, denn sie wirkt vollkommen spontan. Stellt uns Tugendhat hier also Spontaneität als Unfreiheit vor? „Automatisierte Handlungsweisen“, so lesen wir, das menschliche Gegenstück dieser instinktiven Spontaneität beschreibend, würden „durchbrochen“, wo man auf „Verbesserungsmöglichkeiten“ des Handelns stößt oder „neuartigen Umständen Rechnung trägt.“³²⁷ Nehmen wir also an, dass das Verhalten der Tiere prinzipiell keine Verbesserungen erfährt und sich ihr Umfeld prinzipiell nicht verändert? Oder reicht es uns, anzunehmen, dass dies nur sehr selten und auf vergleichsweise niedrigem Niveau geschieht? Es scheint, als wäre die wesentliche Unterscheidung auf die prinzipielle Konstanz des tierischen Verhaltens angewiesen, denn einem instinkthaften Tier würde Tugendhat folgendes nicht zugestehen wollen:

„Immer wenn das [Variation des Verhaltens bzw. der sonstigen Gegebenheiten, R.T.] der Fall ist, geht das Handeln Hand in Hand mit einem erweiterten *Erkennen*. [...] [Denn] dieses eingefahrene, automatisierte Handeln – ohne Überlegung, ohne Vernunft – mag zwar dasjenige Handeln sein, in dem wir uns ‚zunächst und zumeist‘ bewegen, aber man wird doch verneinen, dass es [...] das spezifisch menschliche ist oder dass das menschliche Handeln im ganzen so verstanden werden kann [...].“³²⁸

Und ein Erkennen lässt sich mit „Instinkt“ nicht vereinbaren, der „ohne Überlegung, ohne Vernunft“ ist, ja terminologisch das genaue Gegenteil von beidem repräsentiert. Wir verstehen also das menschliche Handeln (und d.h. auch: das menschliche Leben) „im ganzen“ als durch Überlegung und Vernunft geprägt, auch wenn diese Kräfte nicht ausschließlich oder immerfort während in Gebrauch sind. Aber wie kommt es, dass wir das Handeln und Leben der anderen Tiere „im ganzen“ als ganz und gar nicht durch Überlegung und Vernunft oder äquivalente Fähigkeiten, die keinen Gegensatz zum rationalen Vermögen bilden, geprägt verstehen? Liegt es daran, dass die rationalen Kräfte als „spezifisch menschliche“ *gesetzt* sind? Die bei Tugendhat

³²⁴ Der Gemeinplatz des Gegensatzes von Instinkt und Vernunft ist bei Tugendhat sonst selten (so explizit) zu finden. *Inhaltlich und systematisch* teilt Tugendhat jedoch diese strikte taxonomische (und soweit ich sehe in dieser Form hoch problematische) Trennung.

³²⁵ *Schwierigkeiten in Heideggers Umweltanalyse* (1999). In: PAs, (109-137), 115f.

³²⁶ Ebd., In: PAs, 116.

³²⁷ Ebd., In: PAs, 116.

³²⁸ Ebd., In: PAs, 116.

vorliegende, enge Bindung aller relevanten Vermögen an die prädikativ-propositionale Sprache führt dazu, dass Tugendhats Argumentation gegen diese Rückfragen *immun* ist, so wir seine Prämissen teilen.

Auf der Suche nach dem „Echten“, das Heideggers „Man“ gegenübersteht, und im Kontext der Frage danach, ob „sich der allgemeine Gegenbegriff zum Man auch auf die Gestaltung des eigenen Lebens anwenden lässt“, wendet sich Tugendhat der Anthropologie Heideggers zu.³²⁹ Ihm geht es also darum, eine anthropologische Differenz im Hinblick auf ihre Relevanz für die praktische Frage zu durchleuchten. Erstaunlicherweise scheint für die Antwort auf die (allgemeine) praktische Frage, wie das eigene Leben zu gestalten ist, lediglich ein Kriterium zu taugen, das eine wesentliche Verschiedenheit von Mensch und Tier markiert. Das sehen wir daran, wie Tugendhat die „Eigentümlichkeit“ der „Grundaussagen“ von Heideggers Anthropologie kritisiert, die darin besteht, „dass sie [die Grundaussagen, R.T.] nicht auf eine spezifische Differenz der Spezies Mensch von den anderen Tieren abzielen“:³³⁰ Heideggers „anthropologische[] Grundaussage, die in *Sein und Zeit* an erster Stelle steht“, besteht darin, „dass der Mensch ein Wesen ist, dem es ‚um sein Sein‘ geht“.³³¹ Denn dies könne man „schließlich auch von den anderen Tieren sagen“ – und Aristoteles habe es „sogar von allen Lebewesen“ angenommen. (zu meiner Kritik dieser Annahme s.o.)³³² Dieser, offensichtlich als Defizit wahrgenommenen anthropologischen Vorgehensweise, die einer Philosophischen Anthropologie, wie Ernst Tugendhat sie sich wünscht, systematisch zuwider läuft, wird ein taugliches Unterscheidungsmerkmal, eine „spezifische Differenz“ entgegengestellt:

„[I]ch [finde] es hilfreich, von dem heute manchmal verwendeten Satz *we are not hardwired* (‚wir sind nicht fest verdrahtet‘) auszugehen, um die Art, wie wir Menschen gebaut sind, von der Bauweise des Verhaltens anderer Tiere abzuheben. Mit diesem Satz ist gemeint, dass menschliches Verhalten nicht durch Gesetzmäßigkeiten erklärbar ist, die es nach einem – sei es angeborenen, sei es erlernten – Reiz-Reaktionsschema verständlich machen.“³³³

Die Bauweise des menschlichen Verhaltens unterscheidet sich also dadurch von der des Verhaltens der anderen Tiere, dass menschliches Verhalten nicht durch ein Reiz-Reaktions-Schema (= RRS) erklärbar ist.

Oben wurde bereits angedeutet, dass durchaus offen bleibt, ob das Verhalten der anderen (und insbesondere der höheren) Tiere durch die Anwendung eines solchen Interpretationsschemas erklärt wird. Eine solche *einseitige* Inanspruchnahme des RRS, analog zu der Verwendung eines antiquierten Instinktbegriffs (wie er uns oben begegnete), erscheint problematisch. Nehmen wir hier einfach zur Kenntnis, dass derselbe Ton erneut angeschlagen wird, diesmal jedoch, um

³²⁹ „Wir sind nicht fest verdrahtet“: Heideggers „Man“ und die Tiefendimensionen der Gründe (1999). In: PAs, (138-162), 140f.

³³⁰ Ebd., in: PAs, (138-162), 141.

³³¹ Ebd., in: PAs, 141.

³³² Ebd., in: PAs, 141.

³³³ Ebd., in: PAs, 141. (Heute herrscht zumeist die Meinung vor, dass das Verhalten vieler anderer Tiere auf diese Weise ebenfalls *nicht* erklärt werden kann. (s.u.))

verständlich zu machen, was Tugendhat meint, wenn er davon spricht, dass wir nicht fest verdrahtet sind. Die von Tugendhat im Folgenden genannten Beispiele verdeutlichen den Umfang der Reduktion:

„Man kann als Kontrast zuerst z.B. an das Verhalten von Ameisen denken. Menschen gerade mit Ameisen oder Bienen zu vergleichen ist deswegen lehrreich, weil auch diese in geregelten Gemeinwesen leben, nur dass bei ihnen das, was uns als Regeln erscheinen mag, nicht den Charakter von Normen hat (es gibt hier kein ‚Sollen‘), sondern durch ‚feste Verdrahtung‘ charakterisiert ist. Ameisen kommunizieren zwar, aber man wird nicht meinen, dass in ihren Sprachen Wörter wie ‚Sollen‘ oder ‚richtig/unrichtig‘ vorkommen können.“³³⁴

Nehmen wir den – offenbar besonders wichtigen – kommunikativen Aspekt einmal kurz beiseite:³³⁵ Bei dem Vergleich von Menschen mit Ameisen oder Bienen handelt es sich um ein Standardbeispiel aus dem Repertoire der Philosophie, das uns schon bei Aristoteles begegnet.³³⁶

Ob aus diesem Beispiel aber tatsächlich etwas zu lernen ist, weiß ich nicht. Unklar erscheint mir, was dies überhaupt sein könnte. Wenn nicht die Tatsache, dass es sich im Objekt des Beispiels um soziale Lebewesen handelt, als *tertium comparationis* fungiert, sondern die soziale Lebensform in Verbindung mit der Komplexität des Verhaltens, was doch naheliegend wäre, erscheint dieser Vergleich *vollkommen abwegig*. Vergleichsweise sehr hoch entwickelte Meeres- und Landsäuger leben ebenfalls in Gemeinschaften, wenn auch nicht in „Städten“ (d.h.: sie leben nicht in Staaten, die an festen Orten aufgebaut und erhalten werden, es gibt bei ihnen nicht das, was die Rede von „Gemeinwesen“ so naheliegend erscheinen lässt: einen gemeinsamen komplexen Bau) – aber dieses Phänomen gibt es schließlich auch bei Menschen und muss hier keine besondere Relevanz haben. „Geregelt“ ist ihr soziales Miteinander allemal – warum also greifen wir in der Komplexität der anderen Tiere in die drittletzte Schublade: die der staatenbildenden Insekten?

Wir werden bei Tugendhat keinen Vergleich mit einer wesentlichen Unterscheidung von Schimpansen und Menschen finden, der etwas damit zu tun hätte, tatsächliche Vermögen zu berücksichtigen (unten folgt eine der äußerst wenigen Stellen, an denen Primaten überhaupt einmal erwähnt werden³³⁷). Es bleibt uns also nichts anderes übrig, als zur Kenntnis zu nehmen, dass der Vergleich zwischen Ameisen und Bienen auf der einen Seite, uns Menschen aber auf der anderen Seite, in der Philosophie mitunter *als einschlägig erlebt* wird, wenn es um Phänomene wie Freiheit, soziale Verhaltensweisen oder Sprachlichkeit geht. Darin sehen wir: Eine spekulative Verwendung von „Tier“ im Gegensatz zu „Mensch“ *kann* sich lediglich auf (verzerrende) Beispiele dieser Art einlassen. Ein Mehr an empirischen Daten würde diese anthropologische Weltanschauung voraussichtlich beschädigen – oder zumindest ernsthaft gefährden. Menschen,

³³⁴ Ebd., in: PAs, 141.

³³⁵ Dass Tiere im Unterschied zu Menschen über keine prädikativ-propositionale Sprache verfügen und damit, in der einzig relevanten Hinsicht, der verschiedenen „ich“-Fähigkeiten, *unsprachlich* sind, haben wir oben bereits gesehen.

³³⁶ S.u., vgl. z.B. Aristoteles: HA, 488a8-14, wo Mensch, Biene, Wespe, Ameise und Kranich als soziale Lebewesen genannt werden.

³³⁷ Vgl. auch: *Moral in evolutionstheoretischer Sicht* (2000). In: PAs, (199-224), 219; *Anthropologie als „erste Philosophie“*. In: AsM, (34-56), 36.

so fasst Tugendhat zusammen, lernen „ihre sozialen Regeln“, Ameisen sind die „analogen Verhaltensweisen angeboren“.³³⁸

„Aber mit dem Ausdruck ‚nicht *hard-wired*‘ ist nicht nur der Kontrast zu den Ameisen gemeint, sondern auch der Kontrast zu den Schimpansen (oder allemal zu den meisten anderen Säugetieren). Diese sind lernfähig, können ihr Verhalten auch individuell den sich verändernden Umweltbedingungen anpassen, sind aber immer noch *hard-wired*. Ich bin nicht in der Lage, genau zu sagen, wie der Kontrast zu verstehen ist; deswegen verwende ich eben die vage Metapher, nicht fest verdrahtet zu sein.“³³⁹

An dieser Stelle erscheint es mir schwierig zu verstehen, von welchem „Kontrast“ Tugendhat spricht, wenn es nicht ein Kontrast der Bilder sein soll. Oben lasen wir, dass mit *not hard-wired* gemeint sei, dass sich unser Handlungsspektrum nicht in „schon eingefahrenen Handlungsmustern“ erschöpft. Hier räumt Tugendhat ein, dass dies bei anderen Tieren auch nicht unbedingt der Fall ist, sie aber, auf unerklärliche Weise, dennoch *hard-wired* sind.

Das Rätsel wird sich gleich lösen – festgehalten werden soll an dieser Stelle aber: *Es gibt andere Tiere, die lernfähig sind und sich auf veränderte äußere Bedingungen einstellen können*. Und „Lernfähigkeit“ muss, wenn die jeweiligen Implikationen bedacht werden, im Unterschied zu einer bloßen *Abrichtung*, gar nicht etwas so Triviales sein. (hierzu später mehr)

Tugendhat erläutert das, was er mit dieser „Metapher“ beschreiben möchte, „mit einer Reihe von Begriffen [...], die alle für verschiedene Seiten eines einheitlichen Phänomens stehen“ und von ihm, in späteren Schriften, durch „prädikativ-propositionale Sprache der ‚ich“-Sager“ überschrieben werden:³⁴⁰

„Erstens, dass die Exemplare dieser Spezies *überlegen* können (von einem bestimmten Alter an); dass sie *fragen* können; dass das, wonach sie fragen, *Gründe* sind. Zweitens, dass sich dadurch ein Handlungsspielraum eröffnet: *Freiheit* in diesem Sinn.“³⁴¹

Es sollte deutlich geworden sein, warum die Diskussion der Metapher *to be hard-wired* im Kontext einer Darstellung dessen, was Tugendhat zur Bestimmung von „Freiheit“ vorzuweisen hat, gut aufgehoben ist. Nicht fest verdrahtet zu sein hat im Wesentlichen etwas damit zu tun, die Voraussetzung zu einem freien Willen zu erfüllen. Wenngleich die Akausalität des freien Willens oben energisch zurückgewiesen wurde, soll gelten:

³³⁸ Ebd., in: PAs, 142.

³³⁹ Ebd., in: PAs, 142.

³⁴⁰ Ebd., in: PAs, 142.

³⁴¹ Ebd., in: PAs, 142. Es folgt eine Bestimmung der Bedingung der Möglichkeit von Freiheit, wie sie uns oben schon begegnete: „Die Voraussetzung dafür, dass ein Überlegen und Fragen in Gang kommen kann, ist, dass sich innerhalb des Verhaltens eine theoretische und eine praktische Komponente voneinander abheben: was man will und was man meint, Absicht und Urteil, und das wiederum ist entweder nur sprachlich möglich oder jedenfalls *uns* [!] nur sprachlich zugänglich, in der Disposition zu Absichtssätzen einerseits, zu assertorischen Sätzen andererseits, und es sind dann die Verwendungen dieser Sätze bzw. die entsprechenden Dispositionen, bei denen es sinnvoll ist, nach ihren Gründen zu fragen.“ (Ebd., in: PAs, 142f., meine Hervorhebung und Betonung, R.T.)

Und es ist tatsächlich viel gewonnen, wenn zwischen „nur sprachlich möglich“ und „uns nur sprachlich *zugänglich*“ systematisch unterschieden wird!

„Mit dem Nichtverdrahtetsein³⁴² ist gemeint, dass das Verhalten nicht ‚geradezu‘ kausal zu verstehen ist. Das soll einfach heißen: wir können nicht sagen: er oder sie handelt so (‚muss‘ so handeln), weil er die Situation so und so wahrnimmt und er das und das will; wir können es deswegen nicht sagen, weil zwischen diese Wahrnehmungs- und Absichtsfaktoren einerseits und die Handlung andererseits die Überlegung treten kann, eine Überlegung, die ihrem Sinn nach auf die Gründe bezogen ist, warum er die Situation so wahrnimmt und diese Absicht hat, und die, je nachdem, dazu führen kann, dass er nicht so handeln wird. Es ist diese Freiheit, die dem am nächsten kommt, was mit der Metapher gemeint ist, nicht fest verdrahtet zu sein.“³⁴³

Die menschliche Fähigkeit der *Überlegung* konstituiert also (wie wir oben bereits sahen) dasjenige Vermögen, das wir „frei sein (zu ‚x‘)“ nennen – und diesen Umstand veranschaulicht Tugendhat damit, dass er Menschen, im Unterschied zu den anderen Tieren, als nicht fest verdrahtet beschreibt. Was aber hat es damit auf sich, dass unser Verhalten (bloß) nicht „geradezu“ kausal zu verstehen ist? Wenn wir das RRS auf die anderen Tiere anwenden, zeigt sich, so Tugendhat: Ihr Verhalten ist als geradezu kausal zu verstehen. Eine Reaktion folgt, verursacht durch einen Reiz, notwendig und zeitnah auf diesen Reiz.

³⁴² Hier ist, ob mit Absicht oder versehentlich, die Rede von Nichtverdrahtetsein, also *to be not wired*, was nicht dasselbe ist wie *to be not hard-wired*. Durch diese stillschweigende Veränderung der Metapher wird das Potential der Gradualität zwischen Mensch und Tier in dieser Hinsicht eliminiert. Wenn gilt, dass Menschen, im Unterschied zu den anderen Tieren, *not hard-wired* sind, bleibt anzunehmen, dass sie gleichwohl *wired* sind, nur eben in geringerem Maße. Ich halte es für möglich, dass Tugendhat diese Variation, die Zuspitzung des Unterschiedes zwischen Mensch und Tier, deswegen nicht aufgefallen ist, weil zuvor von denjenigen Fähigkeiten die Rede war, die im Fragenkreis der prädikativ-propositionalen Sprache thematisiert werden – und *hier* handelt es sich um eine explizierte Annahme eines wesentlichen Unterschiedes von Tier und Mensch.

(Das Bild der Sprache und mit ihr assoziierter Fähigkeiten, das Bild unserer Selbst und der instrumentellen Opposition, der Tiere, greift in die Struktur unserer Beschreibung über.)

³⁴³ Ebd., in: PAs, 143. Vgl. auch: „Damit ist gemeint, dass auf der Ebene des Verhaltens keine kausale Determiniertheit besteht, d.h. das menschliche Verhalten lässt sich nicht nach dem Schema Stimulus-Reaktion verstehen, weder angeboren noch gelernt. Man kann nicht sagen, das Individuum müsse so und so handeln, weil es die Situation so und so wahrnehme und das und das wolle; man kann es nicht sagen, weil zwischen Wahrnehmung und Absicht einerseits und Handlung andererseits die Überlegung treten kann. In der Überlegung erwägt man verschiedene Optionen. Aber das heißt nicht, dass menschliches Handeln nicht kausal bestimmt ist, es ist es nur nicht auf der Ebene des Verhaltens. Wir wissen heute lediglich noch nicht, auf welche Weise Überlegung und Gründe mit Ursachen zusammenhängen.“ (*Moral in evolutionstheoretischer Sicht* (2000). In: PAs, (199-224), 208)

Vgl. EuM: Im Unterschied zu der festen Verdrahtung der anderen Tiere („[D]as Verhalten, das den Zusammenhalt in einem Bienenstaat ermöglicht, [ist] genetisch vorgegeben [...] und [funktioniert] mittels chemischer Auslöser [...]“ (EuM, 14) spricht Tugendhat in EuM von Menschen als denjenigen Lebewesen, die sich „ineinander verhak[en]“ (EuM, 14) können: „[D]ie Verbindung der Individuen zu sozialen Gebilden [läuft] bei Menschen über die Vorstellung der Individuen über das, was gut für sie ist. [...] Wenn die Art, wie Individuen in einem sozialen Gebilde ineinander verhakt sind, über ihre Vorstellungen von dem, was gut für sie ist und infolgedessen über Normen läuft, die (wie alles, was als gut betrachtet wird) begründungsbedürftig sind [...], dann ist das soziale Verhalten in dieser Spezies nicht genetisch vorgegeben, sondern verbal und kulturell bedingt: die sozialen Gebilde können je nach den kontingenten Bedingungen aufgelöst und neu aufgebaut werden.“ (EuM, 14)

Von einem „anhaken“ im Gegensatz zu einem „fest verdrahtet [sein]“ spricht Tugendhat, soweit ich sehe erstmals, in den PAs: „Worauf ich hier nur hinweisen möchte, ist, dass der *Kitt* menschlicher Gemeinschaften im Gegensatz zu Gruppen oder ‚Staaten‘ bei Tieren, die ‚fest verdrahtet‘ sind, wiederum in Begründungen besteht: in Normen, die teilweise erzwungen werden, aber teilweise gemeinsam begründet und für gut befunden sein müssen. Im krassen Gegensatz zu den Staaten der Hymenoptera [Bienen etc., R.T.] bilden sich menschliche Gemeinschaften nur in der Weise, dass die Individuen sich, wenn sie nicht Sklaven sind, von sich aus an das Gemeinwesen *anhaken*, weil das für sie begründet (gut) ist.“ (*Moral in evolutionstheoretischer Sicht* (2000). In: PAs, (199-224), 216; meine Hervorhebungen, R.T.)

Das impliziert auch, dass die Verbindung der Menschen untereinander eine „freie Verbindung von Individuen“ ist, wodurch „eine menschliche von einer tierischen Gesellschaft [...] untersch[ie]den“ werden kann. (SuS, 266)

Unser Verhalten hingegen ist also nicht akausal, aber als nicht „geradezu“ kausal zu verstehen? Doch es wird noch verwirrender. Tugendhat erklärt, „geradezu“ sollte meinen, „dass kein *notwendiger* Zusammenhang zwischen den äußeren und inneren Faktoren der Handlungssituation einerseits und der Handlung andererseits besteht“, obgleich dies „nicht heißen [solle], dass dieses Handeln nicht kausal bestimmt ist“. Wir wüssten lediglich „[noch nicht], [w]ie das Überlegen seinerseits kausal zu verstehen [sei]“. ³⁴⁴ Resultiert aus all dem nicht, dass der alleinige Unterschied des menschlichen Verhaltens in Differenz zu dem Verhalten anderer Tiere in einer höheren Komplexität und Verwicklung einer jeweiligen *Beschreibung* besteht?

Wenn zwischen die „äußeren und inneren Faktoren der Handlungssituation einerseits und der Handlung andererseits“ die Überlegung treten kann, die jedoch ihrerseits kausal zu verstehen ist, wengleich wir noch nicht wissen, wie – dann haben wir es im Falle der Handlung des Menschen mit demselben zu tun, wie im Falle der Handlung der anderen Tiere: mit einer Kausalkette – wengleich ggf. von ungleicher Komplexität. Es ist nicht notwendig, diese Kritik hier weiter zu verfolgen, führt sie uns doch von unserem Ziel, Tugendhats Verwendung der TMVs zu verstehen, zunehmend fort. Interessant erscheint mir in diesem Zusammenhang aber die Beobachtung, dass wesentliche Unterscheidungen zwischen Tier und Mensch, bei genauerem Hinsehen, in bestimmter Weise problematisch und lediglich unter Schwierigkeiten aufrecht zu erhalten scheinen. Das Phänomen, dass wesentliche Unterscheidungen zwischen Tier und Mensch im Detail zu Kontradiktionen führen können, wird uns an späterer Stelle in dieser Arbeit, insbesondere bei Aristoteles, erneut begegnen.

Eine grundsätzliche Bemerkung zur Taxonomie bei Tugendhat, die jedoch ebenso eine allgemeine Leitmotivik der Philosophie betrifft. ³⁴⁵ Es erscheint unklar, ob die Erörterung tierischen Verhaltens (im Unterschied zu menschlichem Handeln ³⁴⁶) durch eine *hier* mechanisch und artifiziell anmutende Kausalität, wie sie z.B. in der Physik Geltung hat, überhaupt befriedigen kann. Die Annahme, dass bloße kausale Zusammenhänge bestehen, müsste, wo sie sinnvoll erscheinen soll, z.B. auf

- i. der Zuschreibung von Intentionen und
- ii. einer Interpretation durch Introspektion

gründen. Es erscheint daher naheliegend, im Falle all derjenigen Tiere, bei denen wir (eine solche potentielle Nähe feststellen, dass wir) mit derlei Zuschreibung auf eine erfolgreiche Beschreibung ihres Tuns hoffen dürfen (d.h. aber: Gemeint sein können nur Tiere, in die wir uns überhaupt hineinversetzen können und in deren Fall wir die Erfahrung machen: Unsere Erklärungen erklären etwas – und dazu gehört auch eine gewisse Stetigkeit der Abläufe, die eine Sinneinheit für uns ergeben), von einem Beschreibungsmodus, der sich einer Terminologie aus dem Wortfeld der *Ursache* bedient, abzusehen. Wir verwenden also Begriffe aus dem Wortfeld der *Gründe*, wo immer das Instrument (dieser Beschreibung) greift. In den Fällen allerdings, in denen es uns nicht

³⁴⁴ Ebd., in: PAs, 143. (meine Hervorhebung, R.T.)

³⁴⁵ Dank an Stefan Schmitt!

³⁴⁶ Näheres zu dieser Unterscheidung in einem späteren Abschnitt.

gelingt, die soeben beschriebenen Mittel einzusetzen (was nichts mit kognitiven Fähigkeiten des beobachteten Tieres zu tun haben *mus*s, sondern einfach Ausdruck einer Ferne und Fremdheit sein kann), *bleibt* uns nur, eine Terminologie aus dem Wortfeld der *Ursache* anzuwenden – oder uns zu enthalten. Dort allerdings, *wo* wir uns über ein Verhalten als durch etwas *verursacht* äußern, nehmen wir *dadurch* keine Stellung zu den kognitiven Fähigkeiten des betrachteten Lebewesens. Wir *verzichten* vielmehr auf ein Vokabular, das den Sinn einer Rede von kognitiven Fähigkeiten begründen würde. (Wir räumen sozusagen ein, keine Idee davon zu haben, warum das, was das Lebewesen tut, *von ihm* getan wird – das Lebewesen verschwindet aus unserem Blick, als dasjenige, das ein Bindeglied zwischen Reiz und Reaktion darstellt, als ein Automat.)

Die ‚egozentrischen Belastungen‘, die oben bereits thematisiert wurden, stehen, wenn sie aus der spezifisch menschlichen Freiheit resultieren (wie sie Tugendhat versteht), nach allem, was wir bislang wissen, in engem Zusammenhang mit der ‚Metapher‘ *we are not hard-wired*:

„Weil wir nicht fest verdrahtet sind, befinden wir uns ständig in zwei Spielräumen möglicher Verunsicherung: erstens, ist, wie ich die Welt erkenne, richtig, sind die Dinge wirklich so, und zweitens, ist, was ich will, richtig?“³⁴⁷

Dass Menschen sich „in einem Freiheitsspielraum“ befinden, hat also nichts damit zu tun, „dass [sie] sich in einem Spielraum mit einem Beliebigkeitsfaktor vorfinde[n], so dass [sie] zwischen Alternativen entscheiden [müssen]“.³⁴⁸ Menschen haben vielmehr die „Möglichkeit, eine Orientierung (statt sie schon zu haben oder nur lernen zu müssen) in der Frage nach Gründen zu gewinnen.“³⁴⁹ Hieraus ergibt sich eine für Tugendhat wichtige „Tiefendimension“³⁵⁰ zwischen „wie es scheint“ und „wie es begründet ist“.³⁵¹ Wir sind „auf Antworten auf Fragen angewiesen, auf ‚Richtiges‘“.³⁵² „Ich“-Sager stehen, in einem ersten Schritt, vereinzelt vor dieser verunsichernden Tiefendimension, denn „überlegen kann man nur als einzelner, auch wenn man es gemeinsam mit anderen tut.“³⁵³

„Ich nenne es Tiefendimensionen, weil der Mensch sich in ihnen nicht nur auf Objekte wie auf Bilder auf einer zweidimensionalen Fläche bezieht, sondern durch sie hindurch fragt, quasi in eine dritte Dimension hinein.“³⁵⁴

³⁴⁷ Ebd., in: PAs, 144.

³⁴⁸ Ebd., in: PAs, 144f.

³⁴⁹ Ebd., in: PAs, 145.

³⁵⁰ Vgl. PAs, 7. (Vorrede)

³⁵¹ Ebd., in: PAs, 145. (meine Hervorhebung, R.T.) Vgl.: „So wie ich die Dinge sehe, gehören also 1. das Vermögen der Überlegung, 2. dass sich Menschen in einem Spielraum von Optionen befinden und 3. dass sie eine Perspektive auf Gründe haben, unmittelbar zusammen, und dieses Ganze gründet sich auf das Auseinandertreten der praktischen und theoretischen Komponenten des Verhaltens, das seinerseits durch die propositionale Struktur der Sprache ermöglicht wird. Solange die Komponenten des Meinens und Wollens nicht auseinandergetreten sind, hätte die Überlegung – die Frage nach Gründen – keinen Anhaltspunkt: Die Handlungssituation als ganze ist kein möglicher Gegenstand der Überlegung.“ (*Moral in evolutionstheoretischer Sicht* (2000). In: PAs, (199-224), 208); vgl. auch: *Anthropologie als „erste Philosophie“*. In: AsM, (34-56), 42f.

³⁵² Ebd., in: PAs, 145.

³⁵³ Ebd., in: PAs, 145.

³⁵⁴ *Nietzsche und die philosophische Anthropologie: Das Problem der immanenten Transzendenz*. In: AsM, (13-33), 25.

Gefragt wird immer nach dem wirklich Guten bzw. Besseren. Das Wort „gut“ ist ein „Komparativ, der ein Komparativ des Vorziehens ist“, das, wie alle Wertungen, einen intersubjektiven Anspruch erhebt.³⁵⁵ „Vorziehen“ verweist auf „Wünschen oder Wollen“, das wir mit den anderen Tieren teilen.

„[A]ber was die anderen Tiere nicht haben, ist das Vermögen, etwas explizit gegenüber etwas anderem vorzuziehen und sich innerhalb einer Skala zu verstehen, in der eine Vielzahl von Dingen oder Handlungen im Verhältnis von schlechter zu besser geordnet sind und d.h. sich in Tiefendimensionen zu befinden [...].“³⁵⁶

Ist der springende Punkt der des Vorziehens – oder geht es um das *explizite* Vorziehen von etwas, d.h. aber mit anderen Worten: Geht es um die Sprachlichkeit des Vorziehens? Die Frage ist, bei genauerem Hinsehen, gar nicht leicht zu beantworten. Vermutlich geht es um die Möglichkeit, etwas in einer bestimmten Weise vorziehen zu können (nämlich eine oben beschriebene Skala in Anwendung bringend), und dies im Zweifel durch eine (ggf. innere) Explikation zum Ausdruck bringen zu können. D.h. wir *wissen* von einer Tiefendimension dort, wo sie sich sprachlich oder gedanklich artikulieren kann – wir können sie aber dort nicht ausschließen, wo sie sich nicht zeigt, wengleich wir vielleicht keinen Anhaltspunkt dafür sehen, dass sie vorliegt. Was wir sagen *können*, ist, dass wir uns als „not hard-wired“ *verstehen*. Und dadurch werden uns grundlegende menschliche Fähigkeiten (wiederum gemäß unseres Selbstverständnisses) verständlich:

„[W]ir sind, so wird das heutzutage auch erläutert, im Gegensatz zu anderen Spezies ‚nicht fest verdrahtet‘: alles menschliche Verstehen ist von der Art, dass es sich selbst in Frage stellen kann, und daher auch die Frage, *wie zu leben ist*.“³⁵⁷

Seit Platon ist die praktische Frage aus unserem Selbstverständnis unmöglich wegzudenken (mehr hierzu später im Kapitel zu Platon). Wir sind dazu imstande, danach zu fragen, wie wir leben sollen (im nicht unbedingt normativen Sinne). Wir haben oben gesehen, dass Tugendhat keineswegs der Meinung ist, dass das spezifisch menschliche Vermögen, das wir mit „Freiheit“ beschreiben und das Tugendhat hier (weitgehend analog) mit der Metapher *we are not hard-wired* beschreibt, seiner Möglichkeit nach erst bewiesen werden müsste – Freiheit (in bestimmter Weise und in bestimmter Hinsicht „frei zu sein“) ist ein Faktum unseres Alltagslebens, ein Faktum, bei dem sich lediglich die Frage stellt, wie wir es adäquat beschreiben können, wohl aber auch ein Faktum, das für uns eine besondere Rolle spielt:

„Dieses Faktum ist wohl auch für uns alle *wertbesetzt*. Menschen müssen ein Interesse daran haben, die Fähigkeit, überlegen zu können und die Überlegungen für das eigene Handeln wirksam werden zu lassen, auszubilden, da die Alternative wäre, dass jemand anderer für uns überlegen müsste [...], was wir ja tatsächlich mit denjenigen von uns, von denen wir überzeugt sind, dass sie

³⁵⁵ Ebd., in: AsM, 33.

³⁵⁶ Ebd., in: AsM, 33. Mit der Formulierung „eine Skala, in der eine Vielzahl von Dingen im Verhältnis von schlechter zu besser geordnet sind“ (modifiziertes Zitat), verweist Tugendhat auf Iris Murdochs „*degrees of excellence*“, die uns erstmals in EuM (67) begegnen.

³⁵⁷ Ebd., in: AsM, 40. (meine Hervorhebungen, R.T.)

unzurechnungsfähig sind, tun. Autonomie in diesem ganz schwachen Sinn, dass jemand die Fähigkeit hat, für sich selbst wirksam überlegen zu können, wird daher auch von vielen als Ziel – ja von vielen als das einzige Ziel – einer richtigen Erziehung angesehen.“³⁵⁸

Autonom bzw. willentlich frei zu sein, das ist für uns Menschen also von besonderer *Wichtigkeit* – und daher auch etwas in besonderer Weise *Wertvolles*. Im bisherigen Verlauf der Untersuchung ist uns dieser Sachverhalt häufig begegnet: Wichtigkeiten³⁵⁹ werden typischerweise durch Vergleiche zwischen Tieren und Menschen markiert. Was uns wichtig ist, bringen wir in unserer Selbstbeschreibung dadurch mit Nachdruck zum Ausdruck, dass wir es als uns *eigentlich* im Sinne einer wesentlichen Unterscheidung beschreiben. Wenn wir von etwas sagen, es sei uns *eigentlich*, meinen wir damit, dass wir es nicht nur als unterscheidendes Merkmal besitzen und damit höher im Wert stehen, als die anderen Tiere – sondern wir sagen zugleich, dass es uns in einer Weise *zu eigen ist*, die garantiert (bzw. garantieren soll), dass wir es nicht ohne weiteres verlieren können. *Wenn* wir eine uns wesentliche Eigenschaft aber verlieren sollten, so hören wir auf, als die zu existieren, die wir waren, als Menschen, die einem bestimmten (anspruchsvollen) Bild entsprachen.

Es geht *uns* bei diesem Darstellungsvorgehen daher nicht eigentlich um „Tiere“, den empirisch leer erscheinenden Begriff, sondern es geht uns um uns. Wir verhalten uns, in Modus der Selbstbeschreibung, der auf Vergleiche von „Mensch“ und „Tier“ zurückgreift, praktisch zu uns selbst, indem wir die (implizierte) praktische Frage *beantworten*. Wir unterscheiden durch den Vergleich zwischen Mensch und Tier akzidentielle von uns wesentlichen Eigenschaften – und zielen dabei nicht in erster Linie auf einen biologischen Kalkül, sondern auf einen Katalog unserer Wichtigkeiten, auf einen Ausdruck unseres Selbstverständnisses.

„[W]ir haben, wo es um uns selbst geht, meist das Interesse, an unseren Meinungen festzuhalten und uns gegen die Begründungsfrage zu sperren.“³⁶⁰

Eine Selbstbeschreibung dieser Art ist ein Akt des Sichzusichverhaltens einer Gemeinschaft, ein Selbstverhältnis und als solches Ausdruck eines Selbstbewusstseins. Es geht uns um uns, auch dort, wo wir von „Tieren“ sprechen (ein Bild heraufbeschwören). Wir bemühen uns hier nicht um eine Biologie, wir thematisieren Wichtigkeiten. Die Form allein, in der die Wichtigkeiten, mit denen wir es oben immer wieder zu tun bekamen, in Erscheinung treten, ist unser Problem, nicht die Wichtigkeiten selber – sie erscheinen uns unhintergebar. Es *sind* unsere Wichtigkeiten. Das bringen wir zum Ausdruck, indem wir Tiere und Menschen in bestimmter Weise unterscheiden. Was *sie*, diese Wichtigkeiten, angeht, so lassen wir alles, wie es ist.

³⁵⁸ *Der Begriff der Willensfreiheit*. In: PAF, (334-351), 340. (meine Hervorhebung, R.T.)

³⁵⁹ In erster Linie Wichtigkeiten von bestimmter Art, d.i. Wichtigkeiten der Selbstbeschreibung.

³⁶⁰ *Retraktationen zur intellektuellen Redlichkeit*. In: AsM, (85-113), 91.

4. 5. 2. Wollen zweiter Stufe

Wir könnten etwa, mit Kant, so beginnen: alle Erfahrungen, die wir machen, machen wir im *Raum* und in der *Zeit*. Und wir könnten z.B. so fortsetzen: wir verstehen auch, was es heißt, dass etwas in Raum und Zeit *Existenz* hat; wir haben einen Begriff von *Gegenständen*, die so existieren. Hier könnte man in verschiedenen Richtungen weitergehen, u.a. etwa so: über die Gegenstände bilden wir uns *Meinungen*. Wir verstehen, was es heißt, dass eine Meinung *wahr* oder *falsch* ist. Wir haben eine *Sprache*, die eine bestimmte Struktur hat. Wir *urteilen*, *behaupten*, *fragen*. Wir *wollen* aber auch und *wünschen*. Wir *handeln* und *überlegen*.³⁶¹

Im Konzept des Wollens zweiter Stufe begegnet uns eine Beschreibung unserer Fähigkeiten hinsichtlich unserer voluntativen Belange, die (wenn wir einmal davon absehen, dass auch sie wieder zu einer *wesentlichen* Unterscheidung zwischen Tier und Mensch gemacht wird) einen Freiraum eröffnet und metaphysisch unauffällig erscheint. Wir können uns (neben der Möglichkeit, beliebige andere Wege zu beschreiten) *als frei* beschreiben, indem wir auf die Möglichkeiten verweisen, die sich uns eröffnen, indem wir nicht nur etwas wollen können, sondern, auf einer weiteren Stufe, uns voluntativ zu unserem Wollen bzw. zu unseren Wünschen und Wichtigkeiten verhalten können. Wir können wollen (und auch nicht wollen), etwas zu wollen (oder nicht zu wollen). Diese Unterscheidung begegnet uns bei Tugendhat erstmals in einem 1977 gehaltenen Vortrag, einer Art kritischen Rezension zu Charles Taylors ‚*What is Human Agency?*‘.³⁶² Taylor unterscheidet in diesem Aufsatz, so lesen wir bei Tugendhat, „zwischen sog. schwachen und starken Wertungen“ und „baut diese Unterscheidung auf die von Frankfurt vorgenommene Unterscheidung zwischen Wünschen erster und zweiter Ordnung auf.“³⁶³

„Der Mensch unterscheidet sich von anderen Tieren nicht dadurch, dass er wählen kann, sondern dass er Wünsche zweiter Ordnung haben kann. Wünsche zweiter Ordnung sind solche, in denen wir wünschen, bestimmte Wünsche zu haben.“³⁶⁴

Diese Unterscheidung allein wird von Taylor allerdings als unzureichend empfunden, da es, so Taylor, wichtig sei,

„dass wir Wünsche zweiter Ordnung haben können, die nicht nur überhaupt auf Wünsche gerichtet sind, sondern so, dass die Wünsche erster Ordnung bereits bewertet werden. Wir haben die Möglichkeit, uns zu unseren unmittelbaren Wünschen und Interessen so zu verhalten, dass wir

³⁶¹ *Überlegungen zur Methode der Philosophie aus analytischer Sicht*. In: PAF, (261-274), 262.

³⁶² Charles Taylor: ‚*What is Human Agency?*‘. In: *Human Agency and Language*. (15ff.) *Philosophical Papers I*. Cambridge University Press 1985.

³⁶³ *Korreferat zu Charles Taylor: „What is Human Agency?“*. In: PAF, (441-452), 442. – Vgl. bei H. Frankfurt insbesondere: *Freedom of the will and the concept of a person*. (1971, 1988) In: H. Frankfurt: *The importance of what we care about*. *Philosophical essays*. Cambridge etc., 1988, repr. 2006. (S. 11-25)

³⁶⁴ Ebd., in: PAF, 442.

sie als gut oder schlecht beurteilen. Dieses reflektierend-wertende Verhalten ist es, was Taylor starke Wertung nennt [...].³⁶⁵

Und wenig später:

„Das *Wesen menschlichen Handelns* oder des Selbst soll eben darin bestehen, dass wir zu unseren starken Wertungen Stellung nehmen, für sie verantwortlich sind.“³⁶⁶

Eine gelungene philosophische Pointe, in der eine unserer Fähigkeiten und Wichtigkeiten der Selbstbeschreibung zum Ausdruck kommt (die uns später in der Konzeption des Selbstbewusstseins in Tugendhats SuS wieder begegnen wird), wird also auch hier in Form eines Vergleichs, einer wesentlichen Unterscheidung von Tier und Mensch zum Ausdruck gebracht. Diese TMVs erscheinen, in einem ersten erstaunten Augenblick, als Mundart unserer gängigen Sprachspiele. Bei genauerem Hinsehen fällt jedoch auf, dass es der Akzent unserer Wichtigkeiten unserer Selbstbeschreibung ist, der durch sie gesetzt wird.

In SuS wird die „Wahl zweiter Ordnung“³⁶⁷, wie oben bereits dargestellt, im Zusammenhang der praktischen Frage „was *will ich?*“ bzw. „wer (bzw. wie) will ich sein?“ thematisiert.³⁶⁸ Das „stellungnehmende Wollen“ ist diese „Wahl zweiter Ordnung“³⁶⁹, denn im Überlegen können wir nicht nur „zwischen Handlungsmöglichkeiten“, sondern auch „zwischen Neigungen“ wählen.³⁷⁰ In derselben Weise wird Willensfreiheit unter Rekurs auf Frankfurts Unterscheidung in AsM charakterisiert. Von Willensfreiheit (und nicht von bloßer Handlungsfreiheit) sprechen zu können, setzt voraus, „dass die Person nicht nur tun kann, was sie will, sondern dass sie, was sie will, kontrollieren kann.“³⁷¹

„Wir sagen: es hängt von mir ab, ob ich einem Wunsch nachgebe oder nicht; es hängt von mir ab, ob ich mich entscheide, gemäß einem Wunsch oder einem anderen zu handeln. Dieses Wollen der Person selbst ist, wie man mit Harry Frankfurt sagen kann, ein Wollen zweiter Ordnung, ein reflexives Wollen, dessen Gegenstand die unmittelbaren Wünsche sind, die, die man in sich vorfindet. *Das ist offenbar ein spezifisch anthropologisches Phänomen.*“³⁷²

³⁶⁵ Ebd., in: PAF, 442.

³⁶⁶ Ebd., in: PAF, 446. (meine Hervorhebung, R.T.)

³⁶⁷ SuS, 220.

³⁶⁸ SuS, 219.

³⁶⁹ SuS, 220.

³⁷⁰ SuS, 219f.

³⁷¹ *Willensfreiheit und Determinismus*. In: AsM, (57-73), 57.

³⁷² Ebd., in: AsM, 58. (meine Hervorhebung, R.T.) Der Text fährt fort: „Auch bei anderen Tieren meinen wir, dass sie Handlungsfreiheit haben, auch sie können, wenn sie nicht gezwungen werden, ihre Glieder bewegen, wie sie wollen, aber wir glauben nicht, ihnen Vorwürfe machen zu können; man zieht Tiere oder kleine Kinder nicht zur Verantwortung.“ (ebd.)

Vgl. auch AsM: Menschen können „ihre Wünsche [...] suspendieren.“ (ebd., in: AsM, 61) Daraus erwächst Menschen die Möglichkeit eines komplexen (freien) Umgangs mit ihren Wünschen im Hinblick auf einen praktischen Selbstbezug: „Man kann nun in Bezug auf diese Spielräume [e.i. zwei Typen von Spielräumen: „der eine ist der Spielraum des Überlegens und der Wahl“, bei dem zweiten handelt es sich um einen „Spielraum von mehr oder weniger Aufmerksamkeit und Anspannung“ (ebd., in: AsM, 60f.)] mehrere Stufen unterscheiden. Die erste Stufe lässt sich in der Notwendigkeit sehen, die für Menschen besteht, sich um ihre Zukunft zu kümmern. [...] Das wäre also eine erste Stufe der Selbstkontrolle, auf die wir in Bezug auf unsere Verantwortlichkeit angesprochen werden können. Eine zweite Stufe besteht darin, dass wir nicht nur gegenwärtige Wünsche künftigen Wünschen

Sehen wir von der Charakterisierung unserer Fähigkeit (uns zu unseren Wünschen und Neigungen verhalten zu können) als einer spezifisch menschlichen Fähigkeit einmal ab, begegnet uns in der Unterscheidung von Wünschen erster und zweiter Ordnung noch immer ein interessantes Kriterium, um von *unserer* Freiheit zu sprechen. Das bedeutet, dass wir

- i. einen Vorgang, der dem Phänomen, das wir begrifflich mit „frei sein“ fassen, beschreiben können,
- ii. eine Fähigkeit als eine Wichtigkeit (z.B. durch die Form der Darstellung) markieren können,
- iii. uns als Lebewesen zu beschreiben vermögen, die bestimmte Fähigkeiten besitzen, andere Fähigkeiten hingegen nicht und
- iv. uns somit die Möglichkeit einräumen, uns komplex (z.B. uns selbst beschreibend) praktisch zu uns selbst zu verhalten,

von uns als *frei* sprechen können, ohne

- a. auf eine Struktur von Prinzipien rekurrieren zu müssen, die metaphysisch voraussetzungsvoll erscheint,
- b. einen Wert erst dadurch garantieren zu müssen, dass wir eine Herabsetzung eines Anderen oder Fremden vornehmen und
- c. uns zur Freiheit anderer Tiere äußern zu müssen.

In diesem Modus der Beschreibung können wir sagen: Wir sind als Menschen dazu imstande, zu überlegen, nach dem Guten und dem Richtigen zu fragen, verschiedene Wege zur Verwirklichung eines Wunsches zu beschreiten, aber auch unsere Wünsche selbst zu thematisieren. Eine Vermutung, der zufolge es andere Lebewesen (auf der Welt) gibt, die dazu (vielleicht in graduell geringerem Umfang) ebenfalls imstande sind (vielleicht mit anderen Mitteln), greift diese Selbstbeschreibung nicht im Geringsten an.³⁷³

In den Spielräumen, die sich in Anwendung dieser Fähigkeiten ergeben, liegt das, was wir meinen, wenn wir von uns als von freien Wesen sprechen. Über die Fähigkeiten anderer Tiere und deren Vermögen zur Freiheit ist damit vorerst nichts gesagt. Wäre dies eine ‚niedrige Verwendung‘ von ‚Freiheit‘? Jede Beschreibung ist eine Beschreibung zu einem bestimmten Zweck. Wenn eine Beschreibung, die mit einer ‚niedrigen Verwendung‘ von ‚Freiheit‘ oder *frei sein (zu)*‘ auskommt, die Beschreibung des unterliegenden Phänomens (d.i. das, was wir meinen, die Beobachtungen, die wir durch den Begriff bündeln) leistet, stellt sich zwangsläufig die Frage: Was

unterordnen, sondern dass wir alle unmittelbaren Wünsche – ob gegenwärtige oder zukünftige – Vorstellungen unterordnen können, wie wir uns verstehen wollen.“ (ebd., in: AsM, 61)

³⁷³ Bekommen wir dennoch das *Gefühl*, dass dem so sei, so hätten wir die interessante Gelegenheit, diesem Gefühl, bis zu seiner Quelle, nachzugehen. Das bedeutet jedoch: Dass dieses Gefühl ein Indiz dafür ist, dass diese Beschreibung oder die anschließende Vermutung als falsch, irrig oder leistungsschwach zu beurteilen sind, ist nicht gesagt. Wenn wir unsere Selbstbeschreibung (in diesem Modus) als unzureichend empfinden, dann deshalb, weil wir uns anders beschreiben (verstehen) *wollen* – in wesentlicher Unterscheidung zu anderen Tieren beispielsweise. Für dieses *Wollen* muss dann aber gelten, was im Falle der Menschen für alles Wollen potentiell Geltung hat: Wir müssen uns *zu ihm* verhalten können. Wir sollten dazu imstande sein, zu fragen, was wir uns wünschen können zu wollen.

ist der Zweck einer Beschreibung, in der die Worte ‚*Freiheit*‘ oder ‚*frei sein (zu)*‘ zu etwas Höherem stilisiert werden? Und so schließt sich gleich die Frage an: Ist es (heute noch) *unser* Zweck?

Das Motto dieses Abschnittes führt uns eine der wenigen Stellen vor, an denen Tugendhat in einer Weise von dem, was wir tun, spricht, die uns, unsere Fähigkeiten und Wichtigkeiten beschreibt und dabei doch ohne einen Vergleich zu anderen Tieren auskommt. Ich bin nicht der Meinung, dass diese Beschreibung aufgrund dieser „Unterlassung“ anthropologisch minderwertig ist – im Gegenteil. Was aber hier vor allem deutlich wird, nicht zuletzt deshalb, weil die Struktur auf Kants Kategorien von Raum und Zeit gründet: Es handelt sich bei dieser Darstellung, in der alles mit allem sinnvoll verbunden ist und Begriffe sukzessiv aufeinander aufbauen, um ein artifizielles Gebäude der Gedanken.³⁷⁴ Diese Bemerkung ist wertfrei. Wir haben, wo wir Zusammenhänge annehmen und Analysen vornehmen, nichts anderes, als jene weltbildkonstitutiven Strukturen. Wo jedoch diese Strukturen niedrige Begriffe zu anspruchsvollen Konzepten stilisieren, mag gelten:

„Es ist ein altes Übel der Philosophen, dass sie überall notwendige Zusammenhänge sehen wollen.“³⁷⁵

³⁷⁴ Es gibt nichts anderes, als artifizielle Gebäude von Gedanken, die uns einen Zugang zu *unserer* Welt gewährleisten, für die aber alles gilt, was Wittgenstein in ÜBER GEWISSEHEIT über die Lebensformen oder Weltbilder sagt: „Es kommt mir nicht vor, als sei dies System sicherer als eine Sicherheit in ihm.“ (ÜG, §185) Alle Sicherheit entsteht durch gute Begründungen innerhalb des Systems oder die Grundlosigkeit eines sinnvollen Zweifels. (vgl. z.B. ÜG, §4)

Verschiedene Gebäude, die ein Bild unserer Welt bereitstellen, unterscheiden sich z.B. dadurch, dass bestimmte Begriffe (durch ihre hohe oder niedrige Verwendung) oder Sätze (indem es sich um empirische oder grammatische Sätze handelt) in ihnen einen unterschiedlichen Status haben. Wittgenstein hat, insbesondere in seinen PHILOSOPHISCHEN UNTERSUCHUNGEN und ÜBER GEWISSEHEIT, vorgeschlagen, relevante Veränderungen an unserem (philosophischen) Weltbild vorzunehmen, indem er den Gebrauch prominenter philosophischer Taxonomie kritisierte (z.B. Wahrheit, Bedeutung, Wissen, Wirklichkeit). Diese Kritik wird durch ein anderes Bild von Sprache überhaupt erst ermöglicht und entfaltet.

In Erinnerung an Wittgensteins Philosophie erscheint es sowohl möglich, als auch naheliegend, nach einem Weg aus den Schwierigkeiten der Beschreibung unserer Selbst und der Welt (deren Teil die anderen Tiere sind) zu suchen, indem wir einen bestimmten (stilisiert hohen) Gebrauch von Begriffen (der überkommenen philosophischen Begriffe) und den Status einzelner Sätze (den grammatischen Sätzen), die u.a. zu den wesentlichen Unterscheidungen zwischen Mensch und Tier führen, überprüfen.

³⁷⁵ AsM, 8. (Vorwort)

4. 6. Zeit und Tod

[Es] bietet sich an, auf das Zeit- und Zukunftsbewusstsein zu verweisen, das Menschen im Unterschied zu anderen Tieren haben. Ein Bewusstsein von Zeit zu haben, ist im Phänomen des Referierenkönnens impliziert, und eine der Voraussetzungen für ein Zeitbewusstsein ist das Zählenkönnen und die diesem zugrundeliegende Fähigkeit, singuläre Termini zu verwenden.³⁷⁶

Wie eng verwoben das Zeitbewusstsein als eine Fähigkeit (mit den ihm vorläufigen Vermögen) von „ich“-Sagern mit dem Bewusstsein, das „ich“-Sager von sich selber haben (Selbstbewusstsein) und ihren Handlungsoptionen (Freiheit) ist, zeigt sich in Tugendhats Hinweis auf eine einschlägige Passage in DE ANIMA, wo Aristoteles

„darauf hingewiesen [hat], dass das Wollen von Menschen sich von dem nur ‚sinnlichen‘ Wollen der anderen Tiere dadurch unterscheidet, dass die Menschen ein Zeitbewusstsein haben, dass sie sich also auf ihre eigene Zukunft beziehen.“³⁷⁷

Zeit, bzw. ein Bewusstsein von Zeitlichkeit, ein Zeitempfinden, ist bei Tugendhat, wie wir sehen werden, zum einen (naheliegenderweise) eng verbunden mit Gedanken an die eigene Vergänglichkeit (wir leben unser Leben auf den Tod zu, wie Tugendhat immer wieder betont)³⁷⁸, zum anderen jedoch verknüpft mit unserer Fähigkeit, die praktische Frage zu stellen und ebenfalls mit einer Reihe kognitiver Fähigkeiten. Dieser Zusammenhang von zentralen kognitiven Fähigkeiten und einem Zeitempfinden zeigt sich in besonderer Weise immer wieder an den Stellen, wo Tugendhat Aristoteles zitiert:

„Ein sinnlicher Wunsch ist einer, der einfach eine Tatsache des Bewusstseins ist. Rationales Wünschen ist reflektiertes, überlegtes Wünschen. Wenn wir überlegen, fragen wir nach Gründen. Die Fähigkeit zu überlegen und nach Gründen zu handeln ist das, was für Aristoteles die Menschen von anderen Tieren unterscheidet. Aristoteles sieht diese Fähigkeit auch im Zusammenhang damit, dass Menschen ein Zeitbewusstsein haben. Wenn Menschen sich nicht explizit auf Zwecke und auf ihr künftiges Leben beziehen würden, hätten sie kaum einen Anlass zu überlegen.“³⁷⁹

³⁷⁶ EuM, 31.

³⁷⁷ EuM, 31; dort referierend auf: Aristoteles: DE ANIMA (=DA) 433b5-10.

Vgl. auch: „Aristoteles ist eben, als der vernünftige Philosoph, der er war, auf das Selbstverständliche aufmerksam geworden, dass, wenn wir uns auf zeitliche Relationen beziehen, wir von früher, später und gleichzeitig sprechen.“ (Heidegger und Bergson über die Zeit (1992). In: PAs, (11-26), 15).

³⁷⁸ In SuS betont Tugendhat an verschiedenen Stellen, „dass man, wie jede Möglichkeit, so auch die des Lebens selbst nur wahrnimmt in eins mit ihrer Negation. Das heißt dann aber: zu der für die Wahl geforderten Konfrontation mit mir selbst und d.h. meinem Leben als solchem kommt es nur in gleichzeitiger Konfrontation mit dem jederzeit möglichen Ende meines Lebens.“ (SuS, 235) Diese „Konfrontation“ führt letztlich zu einem reflektierten Selbstverhältnis (SuS, 237), wenn nicht stattdessen die „Entlastung von der ausdrücklichen Wahl dieser Möglichkeiten“ im „Man“ gegriffen wird. (SuS, 231; dort zitiert: Heidegger, SuZ, 268, 128)

³⁷⁹ *Willensfreiheit und Determinismus*. In: AsM, (57-73), 58.

Insbesondere wird diese Fähigkeit des Zeitempfindens aber, und darauf geht Tugendhat an verschiedenen Stellen immer wieder im Detail ein, von Heidegger aufgenommen und in ihrer Bedeutung für den Menschen pointiert herausgearbeitet. Erstmals begegnen wir diesem Hinweis in der *Vorrede* von PAF, wo „die Frage nach dem besonderen Sein des Menschen, welches als ein Sonderfall dessen angesehen werden muss, was man als ‚zeitliche Existenz‘ bezeichnen kann“, Heidegger zugeschrieben wird.³⁸⁰ Der Mensch, so lesen wir in den PAs (*Zeit und Sein* in Heideggers *Sein und Zeit* (2000)), stets Heidegger referierend, „*verhält*“ sich „zu seiner Zeitlichkeit“.³⁸¹

„Der Mensch unterscheide sich *von allem anderen Seienden* dadurch, dass er ein Seinsverständnis habe, insbesondere auch ein Verständnis von seinem eigenen Sein, und von daher – es ist das, was Heidegger zeigen will – könnte sich auch ein Sinn von Zeitlichkeit ergeben, der sich von demjenigen unterscheidet, dem zufolge wir *von anderen Wesen* sagen, dass sie zeitlich sind, und es soll dieser besondere Sinn von Zeitlichkeit sein, der dann auch für das Verständnis von der Zeitlichkeit des Seins [...] relevant werden soll.“³⁸²

Im Rückgriff auf SuS bewertet Tugendhat dieses Verständnis als einen „Gewinn“, denn so wird das „Selbstbewusstsein des Menschen nicht als Reflexion des Ich auf sich [verstanden], sondern als einen Bezug auf das *bevorstehende* Leben [...]“.³⁸³

Durch unser Zeitempfinden erfährt auch unsere Vorstellung vom Guten eine Modifikation: Uns kann, wie Tugendhat in den VORLESUNGEN ÜBER ETHIK (=VüE) schreibt, „nur ein Wohlbefinden befriedigen, das eine gewisse Beständigkeit hat und das nicht wie die körperliche Lust im Augenblick und aus dem Kontrast zum Schmerz oder zur Lustlosigkeit erlebt wird.“³⁸⁴

Indem wir uns zu unserem Tod verhalten, d.h. ihm uns als Faktum stellen, das in unser Leben vorwirkt, haben wir die Möglichkeit, unsere Belange und Wichtigkeiten zu bündeln, indem wir die praktische Frage auf unser „Leben im ganzen“ richten.³⁸⁵ Vorerst stehen wir in einer „Pluralität von Belangen“, die uns als „gut erschein[en]“, einer Summe aus „Selbst- und Endzwecken“.³⁸⁶ Unser Leben als ein durch den Tod abgeschlossenes Ganzes kann uns also, durch unser Wissen um unseren Tod, zu einem „Gesamtgut[]“ werden.³⁸⁷ Diesem Gesamtguten unseres Lebens nähern wir uns, so Tugendhats These, in der alltäglichen Frage nach unserem

³⁸⁰ PAF, 13 (Vorrede). Vgl. *Heideggers Seinsfrage* (1991). In: PAF, (108-135), 131.

³⁸¹ *Zeit und Sein* in Heideggers *Sein und Zeit* (2000). In: PAs, (185-198), 187.

³⁸² Ebd., in: PAs, 187. (meine Hervorhebungen, R.T.)

³⁸³ Ebd., in: PAs, 189. (meine Hervorhebungen, R.T.) Vgl. auch: „[D]as Dasein – ein Mensch also – [verhält] sich wesentlich immer zu seinem Sein [...], und d.h. zu seinem ihm jeweils bevorstehenden Leben.“ (*Heidegger und Bergson über die Zeit* (1992). In: PAs, (11-26), 19; Heideggers These) Tugendhat fährt fort: „Ich glaube, dass damit wirklich ein zentraler Tatbestand menschlichen Existierens getroffen ist. Ich habe das ausführlich in meinem Buch *Selbstbewusstsein und Selbstbestimmung* interpretiert. Diese Grundeinsicht findet sich bereits bei Aristoteles, aber erst Heidegger hat mit dem, was er das Zu-Sein nennt, den Aspekt des jeweils bevorstehenden Lebens und damit den Zukunftsbezug, der darin enthalten ist, explizit hervorgehoben.“ (ebd., in: PAs, 19.)

³⁸⁴ VüE, 260.

³⁸⁵ EuM, 88.

³⁸⁶ EuM, 89.

³⁸⁷ EuM, 89.

Wohlergehen, „der Frage, wie es einem geht.“³⁸⁸ In der „Standardantwort“, einer „objektive[n] Beurteilung mittels ‚gut‘, ‚schlecht‘ usw.“ äußern wir uns nicht nur zu einem „affektiven *Gesamtzustand*, sondern [die Frage] geht auf die eigene *Gesamtsituation*.“³⁸⁹ Wie immer, wenn wir etwas beurteilen, können wir uns „irren“³⁹⁰, das bedeutet aber, uns kann in der Beurteilung unserer gebündelten Belange, unserer Gesamtsituation, widersprochen werden.

„Und obwohl man gefragt wird, wie es einem jetzt geht, so hat doch das eigene jetzige Befinden von sich aus einen zeitlich umfassenden Sinn, weil es sich darauf bezieht, wie ich – jetzt – die Gesamtlage der Belange meines sich in die Zukunft erstreckenden Lebens bewerte.“³⁹¹

Unsere mannigfaltigen Belange bündeln sich also „im affektiven Sichbefinden“³⁹², einem „‚ungerichteten‘ Affekt“³⁹³, und fungieren „für das Individuum bezüglich dessen, worum es ihm geht, [als] eine passive Rückmeldung“.³⁹⁴ Der Gegenstand dieser Bewertung ist das jemeinige

„Auf-der-Welt-Sein[] [...], als ein Ja- oder Nein-Sagen (mit beliebigen Zwischentönen) zum Leben im Sinn von Existenz, als eine Einverständniserklärung oder nicht des ‚ich‘-Sagers mit dem Tatbestand, dass er existiert.“³⁹⁵

Dabei geht es, so betont Tugendhat, gar nicht so sehr um eine „Bewertung der Qualität dieses Prozesses, sondern es äußert sich darin die Einstellung *zum* Leben und d.h. die Bereitschaft zum Weiterleben, der ‚Lebenswille‘.“³⁹⁶ Unser Zeitempfinden, vor allem unsere Fähigkeit zur prospektiven Überlegung und Bewertung, die Möglichkeit, unser Leben als aus der Gegenwart in die Zukunft gerichteten Vollzug zu betrachten und zu beurteilen – d.h. Prognosen zu stellen, ermöglicht es Menschen („ich“-Sagern), so Tugendhat, sich komplex zu sich zu verhalten, indem sie sich zu ihrem Leben im Ganzen verhalten. In dieser Beurteilung, auf der unser menschlicher „Lebenswille“ gründet, liegen zugleich existentielle, praktische und rein rationale Momente. Um, im (wahrscheinlich immer einmal wiederkehrenden) Falle eines Nachlassens des Lebenswillens, den Erhalt des eigenen Lebens zu sichern, ist, für den Menschen „die Angst vor dem Tod biologisch“ notwendig, denn „Tiere, die ein Zeitbewusstsein haben, [würden] nicht überleben [...], wenn sie diese Angst nicht hätten.“³⁹⁷

³⁸⁸ EuM, 89.

³⁸⁹ EuM, 90. (Hervorhebungen i.O.)

³⁹⁰ EuM, 90.

³⁹¹ EuM, 90.

³⁹² EuM, 90.

³⁹³ EuM, 91.

³⁹⁴ EuM, 90.

³⁹⁵ EuM, 91f.; Wir können uns zu unserem Leben wertend verhalten, da das „bewusste Leben [...] als solches neutral [ist].“ (*Über den Tod* (1996). In: PAs, (67-90), 77). Menschen können Erfahrungen „der Leere, des Überdrusses“ machen und sich „den Tod *wünschen*“ (ebd., in: PAs, 78). Sie können ihr an sich *neutrales* Leben aber auch als *sinnvoll* erfahren: „Das Leben ist nicht ein Gut, sondern es kann, teils durch glückliche Umstände, teils immer auch durch uns, Sinn gewinnen; kann, muss nicht.“ (ebd., in: PAs, 81)

³⁹⁶ EuM, 92.

³⁹⁷ EuM, 99. Vgl. EuM, 100 und: *Unsere Angst vor dem Tod*. In: AsM, (159-175): „Eine Tierart, die eine bestimmte Struktur hat, kann nicht überleben, wenn sie sich nicht auf eine entsprechende Weise verhält. Wenden wir das auf unseren Fall an! Vorhin war schon die Rede davon, dass es für Menschen wesentlich ist, sich um ihre Zukunft zu sorgen. Diese Charakteristik gründet in der *Sprache* und dem *Zeitbewusstsein*, die dieser Spezies eigen sind. Dann liegt es aber nahe zu sagen: eine Population von Wesen, die ein Bewusstsein von ihrer Zukunft haben, würde aussterben,

Tugendhat beschreibt den Menschen also, der Möglichkeit nach, zwischen einem Nichtmehrweiterlebenwollen und biologischer Todesangst gefangen. Dennoch werden wir sehen, dass Menschen aus ihrem Zeitbewusstsein auch wichtige Aspekte der Freiheit erwachsen. Vorerst jedoch haben „ich“-Sager, im Unterschied zu den anderen Tieren, nicht nur „ein Bewusstsein von praktischer Zukunft“ und sind auf „Zwecke und Ziele ausgerichtet“, sondern sie sind, „im Unterschied zu anderen Tieren auch mit der Vergänglichkeit ihres Lebens und von allem in ihm Erreichbaren konfrontiert“.³⁹⁸ Auf das Faktum der eigenen Vergänglichkeit, gepaart mit dem Kontingenzproblem, reagieren Menschen auf verschiedene Weise, die innerhalb eines Spektrums von „nicht wahrhaben [...] wollen“³⁹⁹ und konstruktiver Auseinandersetzung verortet werden können.⁴⁰⁰ D.h. Menschen können die „praktische Frage“ in einer Weise stellen, die sich „innerhalb der Vergänglichkeit“ um eine „Beständigkeit“, um eine „Einheitlichkeit“ der „Vielzahl der Belange“ bemüht.⁴⁰¹

Die Frage, warum die „Endlichkeit [für Menschen] ein Problem“ ist, beantwortet Tugendhat wie folgt:

„So ist das menschliche Können nicht nur wie alles tierische Können effektiv begrenzt: indem das Bewusstsein die Gegenwart überschreitet, macht es die Erfahrung, von Faktoren abzuhängen, die im einzelnen überwunden werden können, aber prinzipiell eine Dimension von Unverfügbarkeit darstellen.

Der Tod ist der herausragende Fall dieser Erfahrung von Grenze und Ohnmacht.“⁴⁰²

So bedeutet uns der Tod auch etwas anderes, denn im Unterschied zu der vegetativen Todesangst der Tiere⁴⁰³ haben Menschen Furcht davor, „dass man bald sterben wird“, eine Furcht, die Menschen wesentlich von den anderen Tieren unterscheidet, da man, um sie zu kennen, „die Sprache und ein Zeitbewusstsein braucht: man muss das Wort ‚bald‘ verstehen.“⁴⁰⁴

wenn die Individuen im allgemeinen nicht stets weiterleben wollten. Sie müssen also, um überleben zu können, mit dem Bedürfnis, stets weiterleben zu wollen, ausgestattet sein. Das ist die biologische Hypothese, von der ich anfangs gesprochen habe.“ (163, meine Hervorhebungen, R.T.)

³⁹⁸ EuM, 95.

³⁹⁹ Kurz darauf ist von einer „für die menschliche Existenz charakteristische[n] Gegenläufigkeit von Vielheit und Zerstreutheit einerseits, Einheit und Gesammeltsein andererseits“ die Rede. (EuM, 97) Menschen können sich zu Sammeln versuchen, aber „[w]eil diese Frage [...] wegen ihrer Dunkelheit belastet erscheint, ergibt sich auch eine entgegengesetzte Dynamik im Bedürfnis nach Zerstreutheit.“ (ebd.)

In *Unsere Angst vor dem Tod* (AsM, 159-175) schildert Tugendhat, in Anlehnung an SuS, eine menschliche Fähigkeit, die es ermöglicht, nicht in Zerstreutheit vor der Todesangst zu fliehen: „Menschen haben, weil sie sprechen und deswegen objektivieren können, im Unterschied zu anderen Tieren diese Fähigkeit, sich zu ihren Affekten zu verhalten: sie können versuchen, statt sich von ihnen überfluten zu lassen, ihnen ein Gewicht zuzuweisen innerhalb alles dessen, was sonst ein Gewicht für sich hat oder haben kann, und sie so zu relativieren.“ (ebd., 170)

⁴⁰⁰ EuM, 95f.

⁴⁰¹ EuM, 96.

⁴⁰² EuM, 98f.

⁴⁰³ *Über den Tod* (1996). In: PAs, (67-90), 70; *Unsere Angst vor dem Tod*. In: AsM, (159-175), 167f.

⁴⁰⁴ Ebd., in: PAs, 70. Vgl. EuM: „Die besondere Todesangst der Menschen ist die Angst, gleich oder bald zu sterben. Es ist diese Form von Angst vor dem Tod, die nur Wesen haben können, die ein Zeitbewusstsein haben, weil man, um diese Angst haben zu können, Wörter wie ‚gleich‘ und ‚bald‘ verstehen muss und auch das Wort ‚nicht‘. [...] Die *spezifisch menschliche* Todesangst [...] hat einen klar angebbaren, gewissermaßen intellektuellen Gegenstand: es ist der Gedanke, gleich oder bald nicht mehr zu leben.“ (EuM, 99f.)

Unser Zeitbewusstsein stellt uns vor das Problem, Furcht vor dem Tod haben zu müssen, immer wieder daran denken zu müssen, dass wir bald sterben könnten – wenn wir nicht von unseren Wichtigkeiten zurücktreten, sie suspendieren.⁴⁰⁵

Im Stellen der „praktischen Frage“ angesichts des eigenen Todes, der hierzu „ein besonders naheliegender Anlass ist“⁴⁰⁶, *reflektieren* wir „auf das Leben diesseits der einzelnen Ziele und Belange.“⁴⁰⁷

„Es ist aber gerade das, worauf man gestoßen wird, wenn man sich mit dem Tod konfrontiert sieht. Denn wenn man sich vorstellt, wie es wäre, wenn man aufhörte zu leben, kommt man nicht umhin, sich das vorzustellen, was dann aufhören würde: das eigene Leben.“⁴⁰⁸

Der Tod als Faktum unseres begrenzten Lebens, die uns umklammernde Furcht beim Gedanken an die bloße Möglichkeit des Bald-nicht-mehr-Seins, lässt uns, wenn wir nicht, aufgrund unserer Angst bloß versuchen, diese Gedanken zu verdrängen⁴⁰⁹, die praktische Frage stellen und stößt uns so – auf unser *Leben*.

„Im Verhalten zum Tod – dem Ende meines *Lebens* – werde ich meines Lebens ansichtig.“⁴¹⁰

Halten wir fest, dass sich der Mensch nach Tugendhat dadurch wesentlich von den anderen Tieren unterscheidet, dass er sich prospektiv zu sich selbst verhalten kann.⁴¹¹ Dieses „Sich-vorweg-Sein“ in „Absichten“, in denen wir uns zu bestimmten „Handlungsmöglichkeiten“ verhalten, „läuft [...] gewissermaßen dem Tun ständig voraus“.⁴¹² Unser Dasein ist hierin „ständig ‚mehr‘ [...] als es tatsächlich ist“.⁴¹³ Auch der „jeweils nächste Schritt im Handeln ist aber eine *Handlungsmöglichkeit*“, denn der „Handelnde [kann] sich selbst unterbr[echen] und die praktische

⁴⁰⁵ Ebd., in: PAs, 86ff. Vgl. hierzu einen komplexen Vergleich zwischen Tieren und Menschen in EuM: „Man kann sich klarmachen, inwiefern das Problem der Zusammengehörigkeit von Tod und Leben usw. etwas mit dem spezifischen Wollen des Menschen zu tun hat: die naturhaften Wesen, die nicht reflektieren, sind dem Auf und Ab des Kreislaufs [...] einfach unterworfen: in ihrem Bewusstsein sind sie jeweils nur an der Stelle der Kurve, an der sie sich gerade befinden. Die Menschen hingegen *leben* sich als steigend oder fallend, sie reflektieren das Geschehen und sind daher in ihrer zeitlichen Antizipation der Emotionen der Sorge, Hoffnung und Angst ausgeliefert. Sie können deswegen nur in einer zweiten Reflexion zur Ruhe kommen, in der sie sich nicht mehr entweder steigend oder fallend sehen, sondern im Bewusstsein der Einheit der Kurve leben. [...] In dieser zweiten Reflexion wird die Emotion des Seelenfriedens erreicht. Für die anderen Tiere gibt es weder die erste noch die zweite Reflexion, weder Sorge und Hoffnung, noch die Möglichkeit des Seelenfriedens.“ (EuM, 134f.)

⁴⁰⁶ EuM, 105.

⁴⁰⁷ EuM, 104.

⁴⁰⁸ EuM, 104.

⁴⁰⁹ Vgl.: EuM, 105.

⁴¹⁰ Ebd., in: PAs, 81. Aber es ist nicht nur „die Nähe des Todes [...], die uns auf das Leben als solches aufmerksam machen kann. Man kann hier auf die Verzweiflung hinweisen, so wie Kierkegaard sie beschreibt, das Verzweifeln am Leben [...]“

⁴¹¹ „Heideggers Analysen zur Zeitlichkeit des Daseins reduzieren sich also auf die These, dass der Mensch ein Seiendes ist, das nicht nur, wie alles naturzeitlich Seiende, eine Zeitreihe faktisch durchläuft, sondern sich zu jedem Zeitpunkt seines wachen Lebens auch auf die bevorstehende Zeit bezieht.“ (Heidegger und Bergson über die Zeit (1992). In: PAs, (11-26), 20). Tugendhat teilt diese Ansicht, geht aber in einigen Punkten, wie wir gesehen haben, in der Interpretation der Bedeutung dieser Fähigkeit über Heidegger, wie er ihn versteht, hinaus.

⁴¹² SuS, 222.

⁴¹³ SuS, 222.

Frage stell[en].⁴¹⁴ Dieser Freiheitsspielraum des kognitiven Zeitempfindens wird ergänzt durch eine Form von Freiheit, die aus der Rolle, die der Tod für unser Leben spielt, erwächst:

„[D]er Tod ist nicht, was nach dem Ende des Lebens kommt, sondern er ist dieses Ende, und das Leben kann, wenn man weiß oder wenn man sich auch nur vorstellt, dass man bald sterben wird, einen tieferen Ernst gewinnen. [...]

Der Kontrast ist also nicht einer zwischen dem Tod und dem Leben, sondern zwischen dem Bezogensein auf den Tod *und* auf das Leben einerseits und den diversen Tätigkeiten und Belangen andererseits. [...]

Wird man sich angesichts der Möglichkeit des baldigen Todes der Kürze der verbleibenden Zeit bewusst, stößt man auf die umfassendere⁴¹⁵ praktische Frage: wie will oder sollte ich leben?⁴¹⁶

4. 6. 1. Wollen, Reflexion und die praktische Frage

Das ‚es liegt an mir‘ des Überlegenkönnens [...] bezieht sich also, wenn es auf dieser Ebene auftritt, auf *mich* im Sinn meines bevorstehenden Lebens; man fragt sich: wie will ich leben, was soll ich als gut für mich betrachten [...]. Das ist also die [...] ins Auge gefasste praktische Frage.⁴¹⁷

Ich darf wohl annehmen, dass Ihnen solche Fragen auf die eine oder andere Weise vertraut sind.⁴¹⁸

In diesem Kapitel soll eine menschliche Fähigkeit gesondert beleuchtet werden: die Möglichkeit, die praktische Frage zu stellen, ihre Stoßrichtung und ihre Voraussetzungen. Wie oben verschiedentlich angedeutet wurde, handelt es sich bei diesem Vermögen um eine Begleiterscheinung des „praktischen Sichzusichverhaltens“⁴¹⁹, die, so lesen wir in SuS, „die Bedingung der Möglichkeit dafür [betrifft], dass überhaupt letzte Relevanzfragen rational gestellt werden können.“⁴²⁰ Und um das rationale Stellen von (letzten) Relevanzfragen geht es Tugendhat auch in der Philosophie – dieser Fähigkeit muss folglich in der Beschreibung des Menschen eine besondere Rolle zukommen. Nun hat sich Tugendhat der praktischen Frage zwar immer wieder gewidmet, die zentrale Funktion der praktischen Frage für uns Menschen, von der Platon im GORGIAS seinen Sokrates sagen lässt, es sei die wichtigste aller denkbaren Fragen, selbst für den Menschen mit wenig Vernunft⁴²¹, wird dabei jedoch, soweit ich es sehe, selten wirklich deutlich.

⁴¹⁴ SuS, 222. (meine Hervorhebungen, R.T.)

⁴¹⁵ Im Vergleich zur „engere[n] praktische[n] Frage“, ob ich „dieser Tätigkeit so oder so nachgehen [soll] und wie am besten“. (AsM, 171)

⁴¹⁶ *Unsere Angst vor dem Tod*. In: AsM, (159-175), 171.

⁴¹⁷ EuM, 93.

⁴¹⁸ SuS, 194.

⁴¹⁹ SuS, 32. Im Unterschied zum „epistemischen Selbstbewusstsein“.

⁴²⁰ SuS, 48.

⁴²¹ Platon: Gorgias, 500c. (s.u.)

Daher halte ich es für lohnend, diesem, womöglich nebensächlich erscheinenden Aspekt menschlichen Lebens und menschlicher Fähigkeiten nachzugehen, da die *wesentlichen* Unterscheidungen im Umfeld der praktischen Frage verständlicher werden, wenn die Rolle dieser geistigen Bewegung *für uns* klarer wird. Denn es ist, als würden verschiedene wesentliche Unterscheidungen zwischen Mensch und Tier diese besondere unserer Wichtigkeiten protektieren.

Eine dem praktischen Sichzusichverhalten vorangehende Fähigkeit ist die Möglichkeit zur assertorischen und praktischen Stellungnahme:

„[I]m ersten wird etwas konstatiert, behauptet, im zweiten drückt sich (wenn es in erster, nicht in zweiter Person erfolgt) der Entschluss aus, etwas zu vollziehen oder nicht zu vollziehen, so oder so zu handeln. Diese zwei verschiedenen Weisen der Stellungnahme sind explizit oder implizit Antworten auf unterschiedene Frageformen, die theoretische und die praktische Frage.“⁴²²

Wir haben oben, im Abschnitt zum Vermögen der *Freiheit*, bereits gesehen, dass im „Auseinandertreten“ dieser beiden Frageformen der Spielraum entsteht, der ein Sichverhalten zu etwas, ein „es liegt an mir“⁴²³, also Freiheit, wie Tugendhat sie versteht, überhaupt erst ermöglicht.⁴²⁴ Jeder Freiheitsspielraum hat jedoch potentiell auch eine praktische Dimension des Sollens⁴²⁵ in Spannung zum Wollen⁴²⁶ – das in sich wiederum doppelt gespannt ist zwischen „sinnlichem“ und „deliberativem“ Wollen⁴²⁷, darüber hinaus zwischen theoretischer Überlegung, die nach dem Wahren fragt und praktischer Überlegung, die nach dem Guten oder Besseren fragt.⁴²⁸ Dieser Spielraum ist aber, wie gleich noch erläutert wird, überhaupt erst ein denkbarer Gegenstand einer Überlegung. Und erst ein „überlegtes Verhältnis zu *sich* ist dasjenige, in dem die praktische Frage grundsätzlich wird, das eigene Sein betrifft.“⁴²⁹ Indem wir die praktische Frage stellen, nutzen wir unsere Fähigkeit, uns überlegt zu uns selbst zu verhalten, die über eine Feststellung unseres faktischen Wollens hinausgeht:

⁴²² SuS, 183. Vgl. auch: „*Wir sind nicht fest verdrabt*“: Heideggers „*Man*“ und die Tiefendimensionen der Gründe (1999). In: PAs, (138-162), 142; *Moral in evolutionstheoretischer Sicht* (2000). In: Ebd., (199-224), 208f.; EuM, 15; *Anthropologie als „erste Philosophie“*. In: AsM, (34-56), 43.

⁴²³ Vgl. z.B. EuM: „Im ‚es liegt an mir‘ haben wir nun einen ‚ich‘-Ausdruck, mit dem in einer Weise auf ein ‚ich kann‘ Bezug genommen wird, die auf etwas irreduzibel Praktisches verweist.“ (EuM, 50)

⁴²⁴ Vgl. z.B. SuS, 256f.

⁴²⁵ Vgl. *Der Begriff der Willensfreiheit*. In: PAF, (334-351), 338.

⁴²⁶ Vgl. *Über den Tod* (1996). In: PAs, (67-90), 90.

⁴²⁷ Vgl. EuM, 32.

⁴²⁸ Vgl. EuM, 17.

⁴²⁹ SuS, 237. Wir haben oben, im Fragenkreis des „Bewusstseins“, bereits gesehen, wie Tugendhat, in Anlehnung an Heidegger, die auf das Gute bezogenen „Absichten“ und die Rückbindung über „Affekte“ als eine erste „Stufe“ des „Sichzusichverhalten“ vorstellte. Eine „zweite [Stufe]“ ist durch das „Sichverhalten im prägnanten Sinn der Selbstbestimmung“ gegeben. (SuS, 197)

„Was heißt es nun, sich zu fragen, was man will? Da das eine praktische Frage ist, geht es nicht darum, festzustellen, was ich faktisch will, welches meine Neigungen sind⁴³⁰, sondern darum, wie ich mich zu meinen Neigungen stelle.“⁴³¹

In SuS und in EuM formuliert Tugendhat, jeweils in Form einer Aufzählung, zentrale Charakteristika der praktischen Frage. Beginnen wir mit der älteren und ausführlicheren (sieben Punkte umfassenden) Charakterisierung aus SuS, so lesen wir, dass die praktische Frage

- „immer in 1. Person Singular oder Plural das eigene oder gemeinsame Handeln, Tun, Leben, Sein“ und
- „immer die unmittelbare oder weitere eigene bzw. gemeinsame Zukunft [betrifft]“;
- „ob eng oder weit, [...] nicht gestellt werden [würde], wenn ich nicht um mein Tun, gegebenenfalls mein Leben bekümmert, besorgt wäre, wenn es mir nicht *um* es ginge“;
- „ob eng oder weit gestellt, impliziert, dass ich einen gewissen Spielraum der freien Entscheidung habe, sonst wäre nichts zu erfragen“;
- „[auch] impliziert [...], dass der Freiheit Grenzen gesetzt sind; wo nichts vorgegeben ist, braucht nichts überlegt zu werden“;
- selbst ein Gegenstand der Freiheit ist, denn wir haben die Möglichkeit, „die praktische Frage zu stellen oder nicht“;
- „immer den Sinn [hat]: ‚was ist besser?‘“⁴³²

Durch ihre Stoßrichtung auf das Grundsätzliche, das sie in Frage stellt, durch die Infragestellung dessen, was uns klar sein sollte, um überhaupt handeln zu können, vermag sie Selbstverständlichkeiten und mechanisierte Abläufe zu unterminieren – sie beschreibt ein typisches Innehalten in einer sublimen Überlegung.⁴³³ Als solche ist sie für uns, die wir uns, mit Platon, als Menschen verstehen, denen die Fähigkeit des Stellens dieser grundsätzlichen Frage höchst relevant ist, unhintergebar.⁴³⁴

In EuM ist, passend zum Anliegen jener Arbeit, die Akzentuierung der Charakteristik und Leistung der praktischen Frage abweichend, wenn auch nicht widersprechend, ausgefallen. Die praktische Frage „betrifft das Wie des Lebens, d.h. nicht primär die Inhalte und Belange, sondern wie (aus welcher Perspektive) wir uns zu ihnen verhalten.“⁴³⁵ Darin, so Tugendhat, ist

„impliziert, dass der ‚ich‘-Sager sich aus der Zerstreuung in die Vielzahl seiner Belange zurücknimmt und sich auf sich – auf sein Leben im ganzen – besinnt.“⁴³⁶

⁴³⁰ Denn diese sind mir, dem einfachen Bild folgend, stets (d.h. ohne den Umweg über eine Überlegung) *unmittelbar* im sinnlichen Wollen gegeben. Tugendhat fährt fort: „Es wird also hier erforderlich, auf die alte Unterscheidung zwischen einem unmittelbaren Wollen – den Neigungen – und dem überlegten Wollen – dem Wollen im prägnanten Sinn – zurückzugreifen.“ (SuS, 219) Wenn wir uns vor Augen führen, wie schwer es uns mitunter fällt, unsere eigenen Neigungen zu entdecken (und wie problematisch es für einen Menschen sein kann, diese nicht verfügbar zu haben), erscheint das (niederstufige) sinnliche Wollen der „Tiere“ in anderem Licht.

⁴³¹ SuS, 219.

⁴³² SuS, 194f.

⁴³³ Vgl. SuS, 222.

⁴³⁴ Vgl. SuS, 354f. Wo die praktische Frage bzw. ein intellektuell redlich erscheinendes Ringen um Grundsätzliches in der Philosophie nicht zu finden ist, ist dies Gegenstand harter Kritik. Vgl. Tugendhats Hegel-Kritik in SuS, insbesondere 349ff.

⁴³⁵ EuM, 94.

⁴³⁶ EuM, 94.

Ebenfalls impliziert sei darin,

„dass er es nicht mehr nur mit seinen individuellen Wünschen zu tun hat, sondern eine Frage stellt, wie sie genauso jeder andere stellen kann.“⁴³⁷

Wenn wir uns jedoch, wie wir oben sahen, weil wir ein „Zeitbewusstsein“ haben und „im Unterschied zu anderen Tieren auch mit der Vergänglichkeit [unseres] Lebens⁴³⁸ und von allem in ihm Erreichbaren⁴³⁹ konfrontiert sind“, also ein „Bewusstsein von praktischer Zukunft haben und auf Zwecke und Ziele ausgerichtet sind“⁴⁴⁰, die praktische Frage, wie hier dargestellt, stellen können, dann verhalten wir uns nicht „nur“ zu uns, zu unseren einzelnen Belangen und zu unserem Leben im Ganzen⁴⁴¹, wir stellen uns, stets zugleich, wenn auch verdeckt, die ewig brennende Frage nach dem *Gelingen unseres Lebens (eudaimonia)*, eine Variante der Frage nach dem *Sinn*.

4. 6. 2. Sinn

Wir sagen in der Tat von Menschen, dass ihr Leben evtl. einen Sinn hat.⁴⁴²

Das Leben ist nicht ein Gut, sondern es kann, teils durch glückliche Umstände, teils immer auch durch uns, Sinn gewinnen; kann, muss nicht.⁴⁴³

Wenn wir, etwas vereinfacht, diese grundsätzliche Denkbewegung, um die es Tugendhat immer wieder geht und die er (indem ihre jeweiligen Voraussetzungen als spezifisch menschliche Fähigkeiten beschrieben werden) dem Menschen, als ein Potential, das genutzt oder verstellt werden kann, exklusiv zuschreibt, als ein überlegendes und grundsätzliches Fragen nach dem Sinn (oder mit Heideggers Worten: nach dem Worumwillen⁴⁴⁴) unseres Lebens (unseres Seins) verstehen wollen, bieten sich einige weitere Bemerkungen an.

Die Frage nach dem Sinn des Lebens ist kein leeres Gerede, keine Frage, über der ein Mensch stehen könnte, denn

„ein Wesen, das sich willentlich zu seinem eigenen Sein verhält, [ist] darauf angewiesen[...], wenn der Wille nicht ins Leere gehen soll, für sein Leben einen Sinn zu *finden*.“⁴⁴⁵

⁴³⁷ EuM, 94.

⁴³⁸ Vgl. erneut: EuM, 104f.

⁴³⁹ Vgl. EuM, 121: Kontingenzproblematik.

⁴⁴⁰ EuM, 95.

⁴⁴¹ Vgl. *Unsere Angst vor dem Tod*. In: AsM, (159-175), 171.

⁴⁴² *Heideggers Seinsfrage* (1991). In: Paf, (108-135), 111.

⁴⁴³ *Über den Tod* (1996). In: PAs, (67-90), 81.

⁴⁴⁴ Vgl. ebd., in: Paf, 111 (mit anschließender Kritik durch Tugendhat).

⁴⁴⁵ SuS, 228. (meine Hervorhebung, R.T.) Vgl. auch: „[E]in Wesen, das sich zu sich selbst verhält, ist darauf angewiesen, seinem Sein Sinn zu geben“ (SuS, 210), denn „man versteht *sich* – sein Sein – auf einen Sinn hin.“ (SuS,

Wir finden unseren *Sinn* nicht vor, wir müssen ihn setzen, wir „entwerfen“ uns als Menschen in sinnvollen Zusammenhängen.⁴⁴⁶ Hierin allerdings sind wir nicht unbedingt frei⁴⁴⁷, immer schon müssen wir uns zu etwas verhalten:

„Der Begriff des Entwurfs legt die Auffassung nahe, dass der Mensch sich seine Lebenskonzeption selbst setzt, aber gemeint ist nur, dass sie auf die eine oder andere Weise gesetzt werden muss; wir haben, weil wir uns zu unserem Sein verhalten, keine von Natur vorgegebenen Willensziele.“⁴⁴⁸

Im Unterschied zu den anderen Tieren hat der Mensch, hinsichtlich seines Lebenssinns, also *keine* Vorgaben seines Willens. Stattdessen müssen wir uns, in einem Konflikt stehend zwischen „Entwurf“⁴⁴⁹ und „Geworfensein“⁴⁵⁰, um unseren Sinn in einer Weise bemühen, die man so beschreiben kann, dass der Sinn (bzw. die „Lebenskonzeption“) „auf die eine oder andere Weise gesetzt werden muss“.⁴⁵¹

„[Es gibt ein] Verzweifeln am Leben, weil unsere begrenzten Ziele scheitern oder weil sie uns ausgehen; dann erscheint, gewissermaßen hinter den begrenzten Zielen, das Leben selbst, und dann stößt unser Wollen, wenn wir es so definiert haben, dass es sich in den begrenzten Zielen erschöpft, ins Leere. Das ist nicht die Leere des Todes, sondern des Lebens, und was uns unerträglich scheint, ist nicht der Tod, sondern das Leben; der Tod ist dann nicht das, was wir fürchten, sondern begehren. Der Überdruß angesichts der Sinnlosigkeit und die Erfahrung der Todesnähe sind also zwei gegensätzliche Möglichkeiten, die [...] [uns] mit dem Leben als solchem konfrontier[en] [...], im Gegensatz zu den begrenzten Zielen.“⁴⁵²

Lässt sich folglich sagen: Der Mensch ist das Lebewesen, bei dem es häufig vorkommt, dass es (aufgrund seiner existentiellen Situation) seinem Leben erst noch einen Sinn geben muss? Sein Bewusstsein ist, so schreibt Tugendhat in *Über den Tod*, „im Unterschied zu dem von anderen Tieren auf das Leben selbst bezogen“⁴⁵³, es „[geht] ihm um dieses“⁴⁵⁴ in einer Weise, die sich so ausdrücken lässt, dass „das eigene Sein sein letztes Worumwillen ist.“⁴⁵⁵ Menschen können mit sich und ihrem Leben *scheitern*, durch ihr eigenes Zutun (und d.h. auch: durch Unterlassungen)

230) Das nackte Sein ist sinnlos. (SuS, 209) Doch „[d]ie Möglichkeit der Sinnlosigkeit ist die Folie des Glücks.“ (SuS, 209)

⁴⁴⁶ Vgl. SuS, 228. Vgl. auch: „Im Unterschied zu anderen Tieren sind Menschen nicht nur auf die Objekte ihrer Umgebung bezogen, sondern auch auf „Werte“, die sagen, wie sie leben „sollen“ – was „gut“ und „böse“ ist [...] –, und die ihrem Leben „Sinn“ geben. Wie können uns nun Werte gegeben sein? Da sie nicht wie die Objekte unserer Umwelt vorfindlich sind, scheint es nur zwei Möglichkeiten zu geben: Entweder wir meinen, dass sie uns religiös oder metaphysisch vorgegeben sind, oder wir müssen sie schaffen, sie selbst setzen.“ (*Macht und Antiegalitarismus bei Nietzsche und Hitler* (2000). In: PAs, (225-261), 238) Vgl. in diesem Zusammenhang auch: EuM: 113f.: Menschen haben das Bedürfnis, sich auf etwas „Transzendentes“ hin zu sammeln.

⁴⁴⁷ Wobei ein Begriff von *unbedingter* Freiheit Tugendhat leer erscheint. (s.o.)

⁴⁴⁸ SuS, 228.

⁴⁴⁹ „Sinn“ besagt, so lesen wir bei Tugendhat in SuS, so viel wie „eine Lebenskonzeption, auf die hin man sich in seinem Wollen und Tun verstehen kann.“ (SuS, 228)

⁴⁵⁰ Vgl. SuS, 228.

⁴⁵¹ SuS, 228.

⁴⁵² *Über den Tod* (1996). In: PAs, (67-90), 81f.

⁴⁵³ Ebd., in: PAs, 80.

⁴⁵⁴ Ebd., in: PAs, 73. Zitiert nach Heidegger: SuZ, 12.

⁴⁵⁵ Ebd., in: PAs, 73. Zitiert nach Heidegger: SuZ, 84.

oder unglückliche Umstände.⁴⁵⁶ Wir können uns die praktische Frage stellen, die Frage danach, „wie wir leben wollen“⁴⁵⁷ – und wir können auf diese Frage, die eine überaus zentrale Rolle für uns, das Gelingen unseres Lebens und daher auch für unser Selbstverständnis spielt, auch eine falsche Antwort geben – oder uns überfordern. Oben wurde bereits erwähnt, dass wir uns die praktische Frage, die auch eine Frage nach dem Sinn ist, angesichts und anlässlich des Todes stellen, dessen „Übel [darin] bestünde, dass ich jetzt durch den Tod die Chance – die letzte Chance – verliere, meinem Leben Sinn – oder mehr Sinn – zu geben.“⁴⁵⁸ Das Leben, als Objekt der Sinngebung, unser Leben, ist selber *neutral*.⁴⁵⁹ Doch worum genau handelt es sich bei der Sinnfrage? Ist die Frage danach, wie ich leben soll oder möchte, bzw. wer ich (gewesen) sein möchte, nicht sowohl aufgrund ihrer Abstraktion eigentlich unbeantwortbar, als auch aufgrund ihrer Tragweite notorisch überanspruchend? Wir können diese Frage, ohne sie zu entschärfen, anders fassen:

„Das Leben eines Menschen ist der Gesamtzusammenhang seines Handelns. Daher fragen wir auch beim Leben eines Menschen, insbesondere beim eigenen Leben – und hier mit einer besonderen Betroffenheit – nach seinem Sinn: ist etwas damit bezweckt, bzw. was ist es, was ich selbst damit will?“⁴⁶⁰

Wenn wir der (egozentrischen) Belastung dieser Frage, dem Ringen um Sinn für unser Leben zu entgehen suchen, z.B. in den Entlastungen des „Man“⁴⁶¹, entgehen wir, entgegen unseres wohlverstandenen Eigeninteresses, nicht allein der Ernsthaftigkeit des Selbstbezugs, – wir begeben uns in eine Abstinenz der Sinnfrage – und somit auch in eine Sinnabstinenz selbst. Unser Leben wird nicht das *unsere*, seiner eigentlichen Bedeutung nach, gründend auf einem Sichzusichverhalten (bzw. Unszuunsverhalten), sein. Was uns, so Tugendhat, im Unterschied zu anderen Tieren widerfahren kann, indem wir die praktische Frage bzw. die Frage nach dem Sinn zu stellen imstande sind, ist, dass uns eine unerträgliche Leere begegnet.⁴⁶² Indem wir uns zu unserem Befinden äußern, geben wir (viel eher, als dass wir direkt kundtun, ob wir weiterleben möchten) zu verstehen, wie es um unseren Lebenssinn (bzw. um das, was uns sinnstiftend erschiene) bestellt ist (bzw. dokumentieren die Abwesenheit einer diesbezüglichen Idee).⁴⁶³ Allerdings können Menschen nur begrenzte Zeit in Sinnlosigkeit überdauern, vielmehr müssen sie auch in Abwesenheit eines Sinns, eines ihnen plausiblen Lebenskonzepts, darauf hoffen, dergleichen wieder zu entdecken – und zugleich von den Erfahrungen zehren, die ihrem Dasein

⁴⁵⁶ Vgl. Ebd., in: PAs, 81.

⁴⁵⁷ Ebd., in: PAs, 90.

⁴⁵⁸ Ebd., in: PAs, 80.

⁴⁵⁹ Vgl. Ebd., in: PAs, 77, 79.

⁴⁶⁰ SuS, 168.

⁴⁶¹ SuS, 231.

⁴⁶² Es gibt „eine sehr verbreitete Lebenserfahrung [...], die die übrigen Tiere wohl nicht kennen, die die Menschen jedoch häufig befällt und häufig lange erfüllt, nämlich die der Leere, des Überdresses.“ (*Über den Tod*. In: PAs, (67-90), 78.)

⁴⁶³ Vgl. SuS, 207. Vgl.: „Wo das Streben nicht wie bei den Tieren lediglich vom jeweils Angenehmen bzw. Unangenehmen bestimmt ist, wo es als *Wille* auf das Leben ausgerichtet ist, muss es sich auf ein bestimmtes Wie des Lebens, einen Zweck bzw. eine Sinngebung ausrichten, wenn der Wille nicht ins Leere gehen soll. Darin liegt aber: das menschliche Leben bewegt sich auf einer Skala zwischen erfüllt-sinnvoll und leer-sinnlos.“ (SuS, 207f.)

in der Vergangenheit Sinn stifteten. Wo Sinn nicht zu finden ist, wird das Leben „unerträglich [...]“, und zwar so unerträglich, dass viele sich gerade deswegen [...] den Tod *wünschen*.⁴⁶⁴ Tugendhat kann, als seriöser Philosoph, bestenfalls negative Bestimmungen des Sinns vorschlagen (wo er nicht zu finden ist, z.B. im „Man“) – oder abstrakt bleiben. Dennoch hat er etwas dazu zu sagen, wie das menschliche Leben an Sinn gewinnen kann – und das ist nichts anderes als ein Versuch auf die Antwort, wie ein Menschenleben zu einem guten Leben *gelingen* kann. Was also kann „das Leben [...] ‚erfüllen‘, ihm, wie man auch sagt, ‚Sinn‘ geben“?⁴⁶⁵ Was auch immer es ist, es hängt, „nie nur, aber immer auch von mir ab[...]“.⁴⁶⁶

„[W]ir finden Sinn nur in einer Lebensform, die wir mit anderen für schätzenswert halten können, und damit hängt zusammen [...], dass es sich um Tätigkeiten handelt, die wir nicht nur für uns, sondern zugleich mit und für andere tun: kooperative Tätigkeiten.“⁴⁶⁷

Unsere Fähigkeit, die Frage nach dem Sinn oder der Bedingung der Möglichkeit des Gelingens des menschlichen Lebens stellen zu können, unterscheidet uns, so Tugendhat, *wesentlich* von den anderen Tieren.⁴⁶⁸ So ist ihm der Mensch das einzige Tier, das nicht nur die miteinander verwandten Fragen (i) nach dem Sollen (die praktische Frage) und (ii) nach dem Sinn (die Frage nach dem Gelingen) zu stellen vermag – der Mensch ist dasjenige Tier, dessen Leben (in einer Weise, die ihm in seinem Selbstbezug schmerzlich spürbar wird) *scheitern* kann. Den anderen Tieren, denen Tugendhat jeden relevanten verstehenden Selbstbezug abspricht, steht der „ich“-sagende Mensch gegenüber, der nach dem Richtigen und Guten zu fragen vermag und wissend auf seinen Tod zulebend im Spannungsraum der Kontingenz steht.⁴⁶⁹ Sein Leben kann gelingen – aber nur sein Leben kann, in einer bestimmten Weise, eben auch misslingen: Die Möglichkeit des Gelingens des menschlichen Lebens entsteht erst vor der negativen Möglichkeit, der des Scheiterns. Dieser anspruchsvolle, nicht von allen normativen Aspekten freie menschliche

⁴⁶⁴ Ebd., in: PAs, 78.

⁴⁶⁵ Ebd., in: PAs, 79.

⁴⁶⁶ Ebd., in: PAs, 79.

⁴⁶⁷ SuS, 273.

⁴⁶⁸ Vgl. beispielsweise die folgende Stelle: „[F]ür die menschliche Existenz [zeigt sich eine] charakteristische Gegenläufigkeit von Vielheit und Zerstreutsein einerseits, Einheit und Gesammeltsein andererseits. Auch hier erscheint der Kontrast zum Leben anderer Tiere lehrreich: für die übrigen Tiere kann es, weil sie jeweils in der Situation leben, weder ein Sicherstreuen in der Vielzahl der verschiedenen Tätigkeiten und Ziele geben noch ein Sichsammeln auf sich. Die Menschen gehen einerseits in ihren jeweiligen Tätigkeiten und Einzelsorgen auf, andererseits beunruhigt sie die Frage, was sie im ganzen wollen, worauf es ihnen im Leben ankommt. [...] Diese gegenläufige Tendenz zwischen Aufgehen im einzelnen und der Frage nach einem Sinn des Lebens erscheint wie eine unvermeidliche Folge der Situationsunabhängigkeit des menschlichen Wollens: es kann sich viele Ziele setzen und bewegt sich doch innerhalb *eines* Lebens.“ (EuM, 97)

Die Betonung der wesentlich menschlichen Fähigkeit der auf Sinn des Lebens (und gelingendem Leben, *eudaimonia*) zielenden praktischen Frage ist die Kehrseite der wesentlich menschlichen Gefährdung durch Sinnlosigkeit. Wir haben es also mit einem menschlichen Vermögen zu tun – allerdings mit einem Vermögen, das lediglich der Möglichkeit nach einen Sachverhalt *kompensieren* kann, der auch im Modus eines *Defizits* beschrieben werden könnte: Der Mensch alleine ist existentiell der Gefährdung durch Sinnlosigkeit ausgeliefert.

⁴⁶⁹ Man könnte hinzufügen: ‚(...) und sich „innerhalb des Universums – der Allheit – [...] als klein, ohnmächtig und unwissend“ (EuM, 118) erlebt.‘

Vgl. auch: „Was also das menschliche Wollen viel wesentlicher kennzeichnet [...], ist das Bewusstsein des radikalen Ungenügens des eigenen Handelns im Erreichen nicht nur irgendwelcher Hoffnungen, sondern seiner ganz elementaren Ziele: Leben, Gesundheit, Ernährung, Verbundensein mit anderen.“ (EuM, 121)

Selbstentwurf in wesentlicher Unterscheidung von den anderen Tieren, steht in einer Tradition, deren breites Flussbett etliche Strömungen, beispielsweise platonische, stoische, aber auch christliche Selbstbeschreibungen vereint.

4. 7. Handeln

[I]n ihrem Bewusstsein [dem der anderen Tiere, R.T.] ist kein Bezug auf Gutes, sondern (so stellen wir es uns jedenfalls vor) nur ein Gefühl.⁴⁷⁰

Nur ein Gefühl liegt bei den anderen Tieren vor, wo der Mensch das Gute thematisieren, diskutieren, jedenfalls aber konkretisieren, aus dem (bloßen) diffusen Gefühl herausholen kann. In EuM lesen wir wenig später, dass die „nicht-deliberativen Tiere“ – also *alle* außer dem Menschen – zu einem altruistischen Verhalten außerstande sind, „weil der Altruismus eine Form absichtlichen zweckhaften Handelns ist.“⁴⁷¹ Erst in den PAs und EuM finden sich aber Stellen, an denen systematisch zwischen

- einem „Verhalten“ (der Tiere) und
- einem „Handeln“ (der Menschen)

unterschieden wird, doch auch diese Stellen bleiben vereinzelt.⁴⁷² Leitmotivisch begegnet uns jedoch im gesamten Werk Tugendhats die Ansicht, dass die Komplexität des menschlichen Horizonts vor der Einfachheit der Fähigkeiten anderer Tiere gewürdigt werden muss – und zwar nicht zuletzt mittels terminologischer Unterscheidungen.

In SuS werden „Personen“ dadurch definiert, dass es sich bei ihnen nicht nur um „Substanzen mit Zuständen, inneren und äußeren“ handelt, sondern dass sie „*handelnde Wesen*“ sind, „wobei für ihr Handeln charakteristisch ist, dass es erstens in intersubjektiven Zusammenhängen steht und dass es zweitens innerhalb dieser Zusammenhänge die Möglichkeit der Selbstbestimmung hat.“⁴⁷³

Menschen (bzw. Personen) sind dazu imstande, sich der Faktoren „bewusst“ zu werden, die „das eigene Handeln bestimmen“⁴⁷⁴ – so gelangen sie zu ihrer Freiheit:

⁴⁷⁰ EuM, 33.

⁴⁷¹ EuM, 38.

⁴⁷² M.a.W.: Bei Tugendhat stoßen wir auf keine konsequente Unterscheidung von „Verhalten“ und „Handeln“. In SuS ist sogar, aus Gründen, die in unserer Sprache liegen, konsequent von einem „Verhalten“ der Menschen die Rede – jedoch ohne weitere Bedeutung für unseren thematischen Zusammenhang, da das Sichverhalten zu etwas, allem Anschein nach, sprachlich nicht auf andere Weise elegant zu fassen ist; – der Fragenkreis ist zudem ein anderer. Immerhin wird das Selbstverhältnis der Menschen und das Sichverhalten der Menschen zu etwas, wo immer das möglich ist, systematisch aufgewertet und von dem niederstufigen Verhalten der Tiere unterschieden (wie wir oben bereits immer wieder beobachten konnten).

⁴⁷³ SuS, 29. (meine Hervorhebung, R.T.) Vgl. *Der Begriff der Willensfreiheit*. In: PAF, (334-351), 340: Das für uns alle „wertbesetzte Faktum“ autonomen Handelns. Vgl. auch ebd., in: PAF, 349, wo ein nicht trivialer Begriff des Handelns als „überlegtes Handeln“ diskutiert wird.

⁴⁷⁴ SuS, 145.

„[W]ir sind umso freier, je umfassender wir die Faktoren, die unser Sein und Handeln, unser Wollen und Fühlen bestimmen, erkennen, denn nur, wenn wir sie kennen, können wir sie gegebenenfalls kontrollieren, können wir uns selbständig, überlegend, wählend zu ihnen verhalten, können wir so oder so zu ihnen Stellung nehmen.“⁴⁷⁵

Wie wir oben bereits gesehen haben, wird die „praktische Frage“ in SuS durch eine ganze Reihe von Eigenschaften charakterisiert – sie geht aber (allein beim Menschen, denn lediglich er vermag sie überhaupt zu stellen) zuerst „in 1. Person Singular oder Plural [auf] das eigene oder gemeinsame Handeln, Tun, Leben, Sein.“⁴⁷⁶ So wird in SuS nicht anhand des Begriffs der „Handlung“ bzw. des „Handelns“ die wesentliche Verschiedenheit von Mensch und Tier betont, wohl aber über die Begriffe des Überlegens, des Fragens nach dem Guten, der Freiheit⁴⁷⁷ — und freilich über den Begriff des menschlichen *Selbstbewusstseins* (mit den jeweiligen Implikationen, kognitive Fähigkeiten betreffend). Nur im Falle des Menschen, so entsteht in SuS der Eindruck, kann daher gelten, dass „alles So-Sein des menschlichen Existierens (Lebens) in Tätigkeiten und Handlungen besteht“. So stellen „umgekehrt alle Tätigkeiten (und alle Handlungen sind in Tätigkeiten fundiert)“, nur im Falle des Menschen, „Weisen zu sein“ dar.⁴⁷⁸ Der Mensch allein findet Spielräume vor, die es ihm nicht nur gestatten, sich zu verhalten (um die terminologische Trennung vorwegzunehmen), sondern sich handelnd (und das heißt auch: überlegend, fragend, sich entscheidend) *selbst zu setzen*.

Diese Bemerkungen ergänzend finden wir, in dem Aufsatz *Überlegungen zur Methode der Philosophie aus analytischer Sicht* in PAF, den Hinweis darauf, dass „[w]ir handeln und überlegen.“⁴⁷⁹ Von einer expliziten Bestimmung des „Wesen[s] menschlichen Handelns“, wie Tugendhat sie bei Taylor vorfindet, wird von ihm Abstand genommen.⁴⁸⁰ Er kritisiert zugleich, dass das „irreduzible Moment von Freiheit und Wahl“ bei „Taylor unter den Tisch [fällt]“.⁴⁸¹ Im Falle der Handlungen beim Menschen, bei denen wir nach einem Sinn fragen können (es gibt diesen Sinn allem Anschein nach für Tugendhat allein bei den Handlungen der Menschen), ergibt sich auch die Möglichkeit, dass sie dem Leben der Menschen einen Sinn verleihen.

„Handlungen (und dadurch auch das Leben von Menschen) einerseits und Wörter andererseits (man kann natürlich auch hier von Sprechhandlungen sprechen) sind diejenigen Entitäten, bei

⁴⁷⁵ SuS, 145.

⁴⁷⁶ SuS, 194.

⁴⁷⁷ Wie wir oben bereits sahen, wird an Kennys Standpunkt zum freien Willen insbesondere kritisiert, dass er das „freie Handeln“ der Menschen nicht zu fassen vermag, dass er „dem deskriptiven Tatbestand des freien Handelns nicht gerecht wird.“ (SuS, 218) Die Implikation Kennys, „auch das Handeln von Tieren als frei bezeichnen [zu] müssen“ (ebd.) wird ausdrücklich zurückgewiesen. Ob wir aber nun einen Wesensunterschied zwischen Mensch und Tier präzisieren, der dadurch begründet wird, dass menschliches Handeln frei sei, das der Tiere jedoch nicht – oder ob wir im Falle der Menschen von einem *Handeln* sprechen und im Falle der Tiere von bloßem *Verhalten* und diese Verschiedenheit der Terminologie dadurch begründen, dass wir das Handeln der Menschen als *frei, überlegt (etc.)* bezeichnen, kommt auf dasselbe hinaus: Der theoretische und praktische Horizont tierischer und menschlicher Aktion (und Interaktion) unterscheiden sich bei Tugendhat wesentlich voneinander.

⁴⁷⁸ SuS, 185.

⁴⁷⁹ *Überlegungen zur Methode der Philosophie aus analytischer Sicht*. In: PAF, (261-274), 262. (Hervorhebung verändert, R.T.)

⁴⁸⁰ *Korreferat zu Charles Taylor: „What is Human Agency?“*. In: PAF, (441-452), 446.

⁴⁸¹ Ebd., in: PAF, 450.

denen wir normalerweise von Sinn sprechen, wobei die Rede vom Sinn einer Handlung oder eines Menschen der Rede von einem Zweck nahekommt.⁴⁸²

Menschen und Tiere können, ihre Handlungen betreffend, wählen, doch lediglich der Mensch hat, so führt Tugendhat in Anlehnung an Frankfurt aus, „Wünsche zweiter Ordnung“.⁴⁸³ Allein der Mensch kann sich also zu seinen (unmittelbaren) Wünschen *verhalten* und sich z.B. auch wünschen, einen Wunsch zu haben. Zudem sind Menschen, wiederum im Unterschied zu den anderen Tieren, da dieses Vermögen sprachlich verankert ist, dazu imstande, „starke Wertungen“ auszubilden. Während wir, gemeinsam mit den anderen Tieren, im Falle „schwacher Wertungen“ nicht imstande sind, „die Hinsicht der Bevorzugung“ zu explizieren, „einfachhin etwas einem anderen vorziehen“, „artikuliert sich die starke Wertung in Begriffen, Begriffen wie ‚höher und niedriger, tugendhaft und lasterhaft, mehr oder weniger erfüllend, mehr oder weniger kultiviert, tief und oberflächlich, nobel und gemein“.⁴⁸⁴ Diese starken Wertungen geben unserem Handeln (und somit auch unserem Leben) eine eigentümliche „Tiefe“⁴⁸⁵, die darin besteht, dass diese Wertungen die Frage betreffen, „wer wir selbst sein wollen“.⁴⁸⁶

In den PAs nun finden wir eine systematische Unterscheidung von „Verhalten“ und „Handeln“, die allerdings nur noch belegt, was nach allem, was wir bei Tugendhat fanden, ohnehin offenkundig schien: Die für unser Handeln relevanten Einflussgrößen sind Gegenstände einer wesentlichen Unterscheidung zwischen Mensch und Tier. Diese grundsätzliche Überzeugung *kann* sich terminologisch niederschlagen und auf diesem Weg deutlicher in Erscheinung treten – sie *muss* es nicht.

„Im Unterschied zu instinktgesteuertem Verhalten scheint menschliches Handeln nicht von der Art zu sein, dass es mit schon eingefahrenen Handlungsmustern beginnt (we are not hard-wired).“⁴⁸⁷

Es zeigt sich, dass die Untersuchungen zum Handlungsbegriff bei Tugendhat eine *Variation* der Untersuchung zu der Metapher des Festverdrahtetseins darstellen.⁴⁸⁸ Grundsätzlich stellt sich ihm das menschliche Handeln als ein höherstufiges Verhalten dar.⁴⁸⁹ Innerhalb dieses komplexeren

⁴⁸² Heideggers *Seinsfrage* (1991). In: PAF, (108-135), 111.

⁴⁸³ *Korreferat zu Charles Taylor: „What is Human Agency?“*. In: PAF, (441-452), 442.

⁴⁸⁴ Ebd., in: PAF, 442.

⁴⁸⁵ Ebd., in: PAF, 442. (Meine Hervorhebung, R.T.) Hier wird „Tiefe“ als eine Metapher eingeführt, die Tugendhat bei Taylor gefunden hat. Später wird Tugendhat vom Menschen als vom Tier durch eine „Tiefendimension“ seines Handelns unterschieden sprechen. Vgl. PAs, 7 (Vorrede); „*Wir sind nicht fest verdrahtet*“: Heideggers „*Man*“ und die *Tiefendimensionen der Gründe* (1999). In: ebd., (138-162); *Nietzsche und die philosophische Anthropologie: Das Problem der immanenten Transzendenz*. In: AsM, (13-33), 25, 33.

⁴⁸⁶ Ebd., in: PAF, 442.

⁴⁸⁷ *Schwierigkeiten in Heideggers Umweltanalyse* (1999). In: PAs, (109-137), 115f.

⁴⁸⁸ Vgl. auch „*Wir sind nicht fest verdrahtet*“: Heideggers „*Man*“ und die *Tiefendimensionen der Gründe* (1999). In: PAs, (138-162), 143 und *Moral in evolutionstheoretischer Sicht* (2000). In: ebd., (199-224), 208.

⁴⁸⁹ Vgl. *Moral in evolutionstheoretischer Sicht* (2000). In: PAs, (199-224), 210: „Menschen, habe ich gesagt, handeln nicht nur wie andere Tiere nach ihren Meinungen und Wünschen, sondern sehen sich mit ihnen konfrontiert, können sich überlegend fragen, was für und was gegen sie spricht.“

Verhaltens erst kann „Moral“ verortet werden.⁴⁹⁰ Das bedeutet jedoch zugleich: innerhalb des erweiterten Rahmens menschlichen Verhaltens, das wir, in wesentlicher Unterscheidung zu den anderen Tieren „Handlung“ nennen können, spielen sich die Wichtigkeiten ab, deren Katalog wir hier erarbeiten. Damit nimmt Tugendhat die Spielräume⁴⁹¹ unserer Wichtigkeiten in den Begriff menschlichen Handelns auf, die, im Unterschied zur „Handlungssituation als ganze“ ein „möglicher Gegenstand der Überlegung“ sein können.⁴⁹²

Menschliches Handeln wird in EuM, konsequent auf diese begriffliche Unterscheidung aufbauend, als „vorsätzlich“ beschrieben, um es von dem Handeln der „übrigen Tiere“, das lediglich „absichtsvoll“ genannt wird, klar zu unterscheiden.⁴⁹³ Nur der Mensch steht in seinem vorsätzlichen Handeln in einer besonderen „Spannung zwischen Versuchen und Gelingen“ – bei Tieren sollte daher nur „von einem Analogon zu ‚Versuchen‘ gesprochen werden.“⁴⁹⁴ Auch scheint an einer früheren Stelle von EuM die Unterscheidung zwischen „Handeln“ und „Verhalten“ wieder durch:

„Das Verhalten der übrigen Tiere wird, sagt er [gemeint ist Aristoteles, R.T.], nur durch sinnliches Wollen bestimmt [...]. Beim Menschen hingegen gibt es, sobald sie praktische Sätze verwenden können, auch diese zweite Art der Motivation, dass jemand auf eine bestimmte Weise handelt, obwohl er nicht durch ein Gefühl dazu bestimmt ist, sondern weil er es sich vornimmt, durch einen *Vorsatz*, und was man sich vornimmt, das kann man auch *überlegen*, und wenn man einen Vorsatz überlegt, fragt man, ob er gut ist, ob er besser ist als die Alternativen.“⁴⁹⁵

Vom bloß sinnlichen Verhalten der Tiere unterscheidet sich also das vorsätzliche, überlegte, daher der Möglichkeit nach auf Gutes zielende (Handeln) der Menschen. Als auf das Gute zielende Handlungen gibt es alleine im Falle menschlichen Handelns, wo es um das adverbial Gute geht, „*degrees of excellence*“⁴⁹⁶, wo es um das moralisch Gute geht, moralisch negativ, neutral oder positiv bewertete Handlungen und Motive – in beiden Hinsichten schließt Tugendhat also die Möglichkeit einer sinnvollen Rede von korrespondierenden Leistungen bei anderen Tieren aus.⁴⁹⁷

„Während die Jungen in anderen Spezies lernen, wie sie jeweils auf das, was ihnen in der Situation begegnet, angemessen reagieren sollen, trifft das zwar auch für Menschenkinder zu, aber es macht, da die Praxis von ‚ich‘-Sagern weitgehend situationsunabhängig ist, nur einen Bruchteil

⁴⁹⁰ Vgl. ebd., in: PAs, 210.

⁴⁹¹ Von diesen Spielräumen haben wir oben (im Kontext des Begriffs der „Freiheit“) bereits gesehen, dass sie, wie von Tugendhat immer wieder betont, im „Auseinandertreten der praktischen und theoretischen Komponenten des Verhaltens, das seinerseits durch die propositionale Struktur der Sprache ermöglicht wird“, überhaupt erst entstehen. (*Moral in evolutionstheoretischer Sicht* (2000). In: PAs, (199-224), 208.)

⁴⁹² Ebd., in: PAs, 208.

⁴⁹³ EuM, 48f. Tugendhat spricht von „Absicht“ und „Vorsatz“.

⁴⁹⁴ EuM, 49.

⁴⁹⁵ EuM, 32.

⁴⁹⁶ EuM, 67.

⁴⁹⁷ Die von Tugendhat im Kontext der intellektuellen Redlichkeit erörterten Spannungen entstehen ebenfalls nur beim Menschen. Vgl. EuM, 74ff., 79ff. Hier zeigt sich zudem, dass die Wichtigkeiten bei Menschen verschieden liegen – auch diesen Fall nimmt er bei anderen Tieren offenbar nicht an.

dessen aus, was sie lernen. Die Hauptsache besteht darin, die Ausübung von Tätigkeiten zu erlernen, und dabei ist das, was man lernt, immer, wie man die jeweilige Tätigkeit gut und besser ausüben kann. [...] Ein Tier lernt, solche Tätigkeiten situationsgerecht auszuüben; ein Mensch lernt, sie gut und besser zu machen.⁴⁹⁸

In EuM wird zudem eine Reihe von Merkmalen genannt, die „ich“-Handlungen konstituieren.⁴⁹⁹ Darunter zählen sowohl die Vorsätzlichkeit einer Handlung, wie auch die menschlichen Handlungen eigentümliche Spannung zwischen „Versuchen-Gelingen“, die Notwendigkeit der Selbstkontrolle, die Möglichkeit des stärkeren oder schwächeren Vorsatzes, die Möglichkeit oder Notwendigkeit einer Selbstaktivierung (z.B. durch den „Imperativ ‚strenge dich an!‘“).⁵⁰⁰ Wenn „ich“-Handlungen durch diese Faktoren bestimmt, also auch von anderen (bloßen) Handlungen *unterschieden* werden, heißt das jedoch erneut zugleich: All jene Charakteristika stellen, im Hinblick auf menschliches Handeln, potentielle wesentliche Unterscheidungsmerkmale zwischen Mensch und Tier dar.⁵⁰¹ Somit kann, wiederum, gelten: „[W]ir [sind] *handelnde* Wesen [...]“.⁵⁰²

In AsM wird das Handeln der Tiere, in dem „[d]ie zwei Faktoren [nämlich Meinen und Wünschen] [...] immer nur kombiniert enthalten sind“⁵⁰³ im Unterschied zur Tiefe menschlichen Handelns als *einspurig* beschrieben. Eine Einheitlichkeit des Lebens der Menschen stellt sich, in günstigem Fall, erst auf höherem Niveau wieder ein⁵⁰⁴, *einfach* ist es (im engeren Sinne des Wortes) keinesfalls. Die vom Verhalten anderer Tiere wesentlich verschiedene Struktur des menschlichen Handelns wird auch hier wieder durch den Hinweis auf die zweite Stufe des Wollens (s.o.) thematisiert.⁵⁰⁵

„Die Fähigkeit zu überlegen und nach Gründen zu handeln ist das, was für Aristoteles die Menschen von anderen Tieren unterscheidet.“⁵⁰⁶

In dem Auftreten anthropologisch relevanter Spielräume zeigen sich Tugendhat, z.B. in der für Menschen „grundsätzliche[n] Alternative im sozialen Handeln“, Spuren einer „grundsätzliche[n] anthropologische[n] Struktur“⁵⁰⁷, wie er die Topoi wesentlicher Unterscheidungen bei Mensch und Tier, die in der Philosophischen Anthropologie thematisiert werden, mitunter nennt:

⁴⁹⁸ EuM, 67.

⁴⁹⁹ Vgl. EuM, 53f.

⁵⁰⁰ EuM, 53.

⁵⁰¹ Ich schreibe „potentielle“, weil z.B. der Hinweis darauf, dass es nur bei menschlichen Handlungen ein mehr oder weniger des Sichanstrengens oder Wollens oder überhaupt die Möglichkeit der Selbstaktivierung gibt, nicht zu den typischen Unterscheidungsmerkmalen von Tier und Mensch gehört (vermutlich deshalb, weil sich aus diesen Sachverhalten, anders als z.B. aus dem Prinzip der „Freiheit“, weniger an Wichtigkeiten *ableiten* lässt, als z.B. aus dem Hinweis darauf, dass sich menschliches Handeln wesentlich von dem anderer Tiere unterscheidet – es gibt sozusagen „Oberbegriffe“ der wesentlichen Unterscheidungen zwischen Mensch und Tier).

⁵⁰² EuM, 135. (meine Hervorhebung, R.T.) Tugendhat fährt an dieser Stelle nach einem Doppelpunkt fort: „wir sind dem Schicksal nicht einfach ausgeliefert, sondern greifen aktiv ein.“

⁵⁰³ *Anthropologie als „erste Philosophie“*. In: AsM, (34-56), 43.

⁵⁰⁴ Vgl. *Über Mystik. Vortrag anlässlich der Verleihung des Meister-Eckhart-Preises*. In: AsM, (176-190), 181.

⁵⁰⁵ *Willensfreiheit und Determinismus*. In: AsM, (57-73), 58.

⁵⁰⁶ Ebd., in: AsM, 58.

⁵⁰⁷ *Der Ursprung der Gleichheit in Recht und Moral*. In: AsM, (136-158), 143.

„Menschen können sowohl alleine handeln als auch gemeinsam mit anderen. Bei anderen Spezies spielt dieser Gegensatz keine Rolle. Natürlich kann es auch in den anderen Spezies beides geben, aber ein Tier handelt einfach, wie es auf Grund seines genetischen Systems handeln muss, während die menschlichen Handlungen vom Willen abhängen.“⁵⁰⁸

Was das Verhalten von Menschen und Tieren angeht, so lässt sich abschließend sagen, gelten für Tugendhat je vollkommen unterschiedliche (nicht nur an Komplexität, also graduell, sondern wesentlich verschiedene) Kriterien der Beurteilung. Das führt dann aber dazu, dass, wenn wir ein Tier und einen Menschen dasselbe machen sehen, das Verhalten nicht dasselbe *ist*, nicht dasselbe sein *kann*, weil ihm wesentlich Verschiedenes zugrunde liegt. Ob diese Konsequenz der Beschreibung befriedigend ist, soll an dieser Stelle nicht diskutiert werden. Es darf jedoch, erneut, auf eine kleine Pointe hingewiesen werden, die bei der Diskussion dieses Themas schnell in Vergessenheit geraten kann – die jedoch den gesamten Sachverhalt in einem veränderten (nicht unbedingt in einem ganz anderen) Licht erscheinen lässt: Bei all diesen Äußerungen handelt es sich, je nachdem, ob Menschen oder Tiere die Akteure des Handelns (oder Verhaltens) sind, um *Selbst- und Fremdzuschreibungen*.

„Wenn eine Katze von einem Hund verfolgt wird und auf einen Baum springt, erklären *wir* ihr Verhalten als Resultante aus einem Wunsch und einer Meinung. Sie tut, was sie tut, weil sie etwas will und etwas (mehreres) meint, aber diese zwei Faktoren, das Wollen und das Meinende, haben bei ihr keinen eigenen Repräsentanten; dass *hingegen bei Menschen* eine solche Trennung von Wunsch und Meinung gegeben ist, ist die Folge davon, dass diese sich jede für sich sprachlich ausdrücken lassen.“⁵⁰⁹

4. 8. Moral

[S]elbstverständlich stehen die moralischen Sätze [...] nicht im luftleeren Raum, sie sind mit fundamentalen anthropologischen Sachverhalten verbunden, wie dem Tatbestand der sozialen Kooperation, der sozialen Normen, der Freiheit, alles freilich Phänomene, die ihrerseits nicht ohne Sprache denkbar wären.⁵¹⁰

Das Thema der Moral zieht sich, wie ein roter Faden, durch das Werk des Philosophen Ernst Tugendhat. Dabei gilt es, besonders in den früheren Schriften, nicht als ausgemachte Sache, was genau „Moral“ ist – vielmehr ringt Tugendhat um ein konstruktives Moralverständnis, ein Moralverständnis, das ohne Metaphysik auskommt, dem alle Menschen, ihrem wohlverstandenen Eigeninteresse folgend, zustimmen können. Hierbei behandelt er nicht direkt die inhaltliche Seite

⁵⁰⁸ Ebd., in: AsM, 143.

⁵⁰⁹ *Moral in evolutionstheoretischer Sicht* (2000). In: PAs, (199-224), 207. (meine Hervorhebungen, R.T.)

⁵¹⁰ *Sprache und Ethik*. In: PAF, (275-314), 291. Es wird also deutlich, dass sich die Verwurzelung von „Moral“, „Freiheit“, „Kooperation“ etc. in „Sprache“ bei Tugendhat schon früh findet (dieser Aufsatz stammt aus dem Jahr 1981).

der Moral; zumeist wird vielmehr die Struktur einer Moral, wie Tugendhat sie versteht, thematisiert. Daraus resultiert aber zugleich, dass spezifisch anthropologische Fähigkeiten, die uns oben schon begegneten, immer wieder als Grundlagen einer rationalen Moral, eines Systems wechselseitiger Forderungen, die durch starke Wertungen einer Gemeinschaft fundiert werden, zu thematisieren sind. Wo Forderungen ausgesprochen werden, wo etwas *eingefordert* wird, nötigenfalls mit dem Nachdruck sozialer Sanktionen, haben wir es mit Pflichten eines Einzelnen zu tun, der Teil einer moralischen Gemeinschaft ist. Durch „Mitgliedschaft“ in dieser moralischen Gemeinschaft – wir werden uns auch der Frage zuwenden, wie eine solche Teilhabe aussieht, was sie voraussetzt – erwachsen ihm aber, wie sich notwendig aus symmetrisch verteilten Pflichten ergibt, zugleich Rechte. In den folgenden Abschnitten wird daher das Augenmerk immer auch darauf gelenkt, welche Fähigkeiten Lebewesen zu potentiellen Partnern in einer moralischen Gemeinschaft machen. Wie sich zeigen wird, fungiert dieses Vermögen zur Moral endlich auch als (freilich: wesentliches) Unterscheidungsmerkmal zwischen „Mensch“ und „Tier“. Das bedeutet aber zugleich, dass „Tiere“ keine Partner einer kontraktualistisch begründeten moralischen Gemeinschaft zu sein vermögen – und nur diese Begründung einer moralischen Gemeinschaft scheint Tugendhat die notwendige Verbindlichkeit einer universellen Moralkonzeption zu leisten.⁵¹¹ Wir werden sehen, dass eine universelle (!) Moral, wie Tugendhat sie entwirft, Tiere aus dem System der Rechte und Pflichten ausschließt – nicht zuletzt, weil Tiere nicht auf etwas zu verpflichten sind, d.h. die „Wechselseitigkeit“ der moralischen Begründung von ihnen nicht erfüllt werden kann. Tugendhat sympathisiert zwar mit einem utilitaristischen Ansatz und auch mit einer Mitleidsmoral. Er argumentiert jedoch zugleich, dass ein so unverbindliches und ungleichmäßiges Gefühl, wie Mitleid es darstellt, eine Moral, die wichtiges zu leisten hat und daher verbindlichen Charakter haben muss, nicht begründen kann.

Allerdings könnte es, wie wir sehen werden, einen Ausweg aus dem Dilemma einer leistungsfähigen Moral geben, die jedoch in ihrem Gefüge notwendiger Forderungen keinen Ort für die Berücksichtigung anderer Lebewesen aufweist, ohne durch den möglichen Vorwurf einer willkürlichen Ergänzung signifikant relativiert⁵¹² zu werden. Diese Lösung erscheint auf den ersten Blick vermutlich unbefriedigend, doch das Desiderat, das den Überlegungen Tugendhats in früheren Arbeiten zugrunde zu liegen scheint, ist womöglich nicht einlösbar. Er lautete: Die Leidensfähigkeit und Interessenlage (es geht, so gilt als vorausgesetzt, allen Lebewesen um ihr Leben und insbesondere, wie wir Tugendhat später ausführen sehen werden, um ein *gutes* Leben⁵¹³) aller Lebewesen sollte moralisch – und das heißt immer: unbedingt und wechselseitig – berücksichtigt werden können.

⁵¹¹ Gegenstand dieser Arbeit ist nicht eine Tierrechtsdebatte, die seit einiger Zeit schon geführt wird und für die befriedigende Lösungen zu finden offenbar schwierig ist – wie sich auch bei Tugendhat noch deutlich zeigen wird. Dennoch erscheint es sinnvoll und interessant, im Vorübergehen zu beleuchten, wie sich Tugendhat (zu verschiedenen Zeitpunkten) zu der Frage des moralischen Status von Tieren bzw. der Frage, ob Tiere Träger von Rechten sind (bzw. sein können) – beide Fragen hängen für ihn zusammen – verhalten hat.

⁵¹² Vgl. z.B. VüE, 191.

⁵¹³ Vgl. VüE, 244.

Die bemerkenswerte und für unsere Zwecke bedeutsame Entwicklung der jeweiligen Stellungnahme Tugendhats zu Fragen aus dem Kreis um den Begriff der Moral, vollzogen in verschiedenen Aufsätzen, später veröffentlichten Vorlesungen und anderen Arbeiten, lässt es aus Gründen, die in einem abschließenden Abschnitt diskutiert werden sollen, naheliegend erscheinen, hier im wesentlichen chronologisch vorzugehen (wenngleich nach Veröffentlichungen gruppiert). Die als relevant erachteten Elemente der Moraldebatte werden also, mit Datumsangaben, in einem jeweiligen Kontext vorgestellt; so ergeben sich verschiedene Abschnitte, aus denen sich überraschende Tendenzen ablesen lassen.

In den PAF nimmt Tugendhat in seinem Aufsatz *Sprache und Ethik* (1981) die Überzeugung des *common sense* auf, dass es sich bei „moralischen Sätzen“ um solche handelt, die „das Handeln mit Rücksicht auf unsere Mitmenschen [...] einschrän[en] [...], und zwar durch Normen, und sofern es sich um Einschränkungen handelt, sind diese Normen insbesondere Verbote.“⁵¹⁴ Grundlage „moralischer Normen“ ist, dass sie „universal gelten“, da sie allen Menschen vorteilhaft erscheinen.⁵¹⁵ Sie stehen, wie wir im Eingangsmotto sehen können, „nicht im luftleeren Raum“, sondern sind an „Phänomene, die ihrerseits nicht ohne Sprache denkbar wären“, und die uns oben leitmotivisch bereits begegneten, angebunden.⁵¹⁶ Hier definiert Tugendhat „moralische Sätze“ noch als „Wertsätze, die sich auf Normen beziehen, sie enthalten als Wertsätze einen objektiven Begründungsanspruch.“⁵¹⁷ Dieser „objektive Begründungsanspruch“ führt, wenn ihm entsprechend die Begründung einer Norm thematisiert wurde, dazu, dass „[e]ine Norm [...] moralisch gerechtfertigt [ist]“, da sie „im gleichmäßigen Interesse aller ist.“⁵¹⁸

In dem Aufsatz *Zum Begriff und zur Begründung von Moral* (1989) lesen wir, dass eine solche Moral nicht z.B. eine „ethnozentrische Moral“ ist, die „ein[e] Menge Normen [enthält], die für Außenstehende nicht einsichtig sind und die Funktion haben, das Identitätsbewusstsein zu stiften [sic!], gerade zu dieser besonderen Gemeinschaft zu gehören“⁵¹⁹, es handelt sich um eine „universalistische Moral“.⁵²⁰ An dieser Stelle kommt, wenn ich es richtig sehe, erstmals der Gedanke der „Wechselseitigkeit“ einer Moral ins Spiel, die zu einer Säule des veränderten Moralverständnisses werden soll.⁵²¹

„Die Wechselseitigkeit besteht [...] darin, [...] sich wechselseitig in einer bestimmten Weise zu verstehen und voneinander wechselseitig zu verlangen, sich so zu verstehen.“⁵²²

⁵¹⁴ *Sprache und Ethik*. In: PAF, (275-314), 284.

⁵¹⁵ Ebd., in: PAF, 290.

⁵¹⁶ Ebd., in: PAF, 291. Vgl. auch *Moral in evolutionstheoretischer Sicht* (2000). In: PAs: (199-224), 210.

⁵¹⁷ Ebd., in: PAF, 291.

⁵¹⁸ Ebd., in: PAF, 291.

⁵¹⁹ *Zum Begriff und zur Begründung von Moral*. In: PAF, (315-333), 326.

⁵²⁰ Ebd., in: PAF, 326. In dem Aufsatz *Die Hilflosigkeit der Philosophen angesichts der moralischen Schwierigkeiten von heute* schildert Tugendhat den allgemeinen Übergang von einem ethnozentrischen „Moralbewusstsein“ zu einem universalistischen als eine aus dem Zweiten Weltkrieg resultierende neue Haltung. (ebd., in: PAF, 372.)

⁵²¹ Vgl. *Zum Begriff und zur Begründung von Moral*. In: PAF, (315-333), 327f. Und davor: ebd., in: PAF, 322: „wechselseitige Rücksichtnahme“.

⁵²² Ebd., in: PAF, 327.

Ich halte es für einer besonderen Betonung wert, dass wir es, in dieser frühen Formulierung, nicht mit allgemeinen wechselseitigen Forderungen zu tun bekommen, sondern mit wechselseitigen Forderungen, *sich in einer bestimmten Weise zu verstehen*. Es wird also, wenn wir diese Stelle stark machen, nicht zuerst von einander gefordert, etwas Bestimmtes zu unterlassen bzw. zu tun⁵²³ – es wird vielmehr ein wechselseitiges *Selbstverständnis* eingefordert (aus dem jedoch, in einem zweiten Schritt, eine Praxis von bestimmter Art erwächst). Nach allem, was oben bereits über die Relevanz wesentlicher Verschiedenheit von „Mensch“ und „Tier“ für das menschliche Selbstverständnis gesagt werden konnte, liegt die Vermutung nahe, dass die wesentlichen Unterscheidungen zwischen beiden *Konzepten* konstitutiv für ein bestimmtes System (wechselseitiger) moralischer Forderungen sein könnten, *wenn* diese über ein allgemeines menschliches Selbstverständnis reguliert werden. Dabei bleibt offen, ob die wesentlichen Unterscheidungen und traditionellen Vergleiche zwischen Mensch und Tier diese Moral vorbereiten oder ob sie ein Resultat einer moralischen Tradition sind.⁵²⁴

Eine gleichmäßige Berücksichtigung der verschiedenen Interessen rekuriert auf die Forderung von Egalität und Gerechtigkeit – und erstreckt sich, für Tugendhat, prinzipiell auf „Personen“.⁵²⁵ Wenn von „Personen“ die Rede ist, steht aber sogleich ein diffuses Bündel von Eigenschaften im Raum, die das Subjekt, von dem „Personsein“ prädiert werden soll, erfüllen muss. Da Tugendhat i) an dieser Stelle nicht in die Tiefe geht und ii) seine mit der Sprache erklärten und assoziierten Fähigkeiten Klassiker eines Personalitätskonzepts sind, lässt sich wohl sagen, dass der Begriff der „Person“ mit dem Bündel der oben mit dem Vermögen der prädikativ-propositionalen Sprache assoziierten Fähigkeiten in Verbindung gebracht werden darf.⁵²⁶

Eine solche Moral hat nichts mehr mit „höheren Wahrheiten“ zu tun, außer vielleicht, „sich wesentlich als Glied einer Gemeinschaft überhaupt zu verstehen, und der damit zusammenhängenden Idee der universellen Achtung“⁵²⁷ – seltsam jedoch bleibt die Rede von einem Universum oder einer Universalität, zu dem oder zu der nur gehört, der bzw. was hohe Anforderungen (insbesondere an kognitiven Fähigkeiten) erfüllt. Dem Gedanken, dass eine universelle Achtung Schranken hat, werden wir später wieder begegnen.⁵²⁸

In einem späteren Aufsatz, der im Titel von einer „Hilflosigkeit [...] angesichts der moralischen Schwierigkeiten von heute“⁵²⁹ spricht, wird der Fragenkreis in für uns interessanter Weise

⁵²³ Anders also, als in *Sprache und Ethik*, (in: Paf, (275-314), 284) dargestellt.

⁵²⁴ Später werden wir bei Platon sehen, dass wesentliche Unterscheidungen und passende Vergleiche zwischen „Mensch“ und „Tier“ dazu taugen, eine Moral bzw. moralische Vorstellungen stark zu machen.

⁵²⁵ *Zum Begriff und zur Begründung von Moral*. In: Paf, (315-333), 329f. Mit beiden politischen Kampfbegriffen (Gleichheit und Gerechtigkeit), die seit der Antike im rhetorischen Repertoire der Philosophen, Politiker und Aufklärer zu finden ist, wird hier ein Fass geöffnet, das Tugendhat auszulöffeln nicht bereit ist – und ich bin es auch nicht.

⁵²⁶ Vgl. zu späterer Stelle: *Die Hilflosigkeit der Philosophen angesichts der moralischen Schwierigkeiten von heute*. In: Paf, (371-384), 373: Das „Personsein“ wird über eine Reihe von Kriterien definiert, „nicht nur Rationalität, sondern insbesondere Autonomie“. Vgl. auch: *Das Euthanasieproblem in philosophischer Sicht* (1993). In: PAs, (40-56), 53.

⁵²⁷ *Zum Begriff und zur Begründung von Moral*. In: Paf, (315-333), 332.

⁵²⁸ Dies der Stand der beiden frühen Aufsätze, aus denen hier im Wesentlichen zitiert wurde: *Sprache und Ethik* (1981) und *Zum Begriff und zur Begründung der Moral* (1989).

⁵²⁹ *Die Hilflosigkeit der Philosophen angesichts der moralischen Schwierigkeiten von heute*. (1989) In: Paf, (371-384).

erweitert. Tugendhat stellt hier explizit die Frage nach einer „Ausdehnung“ einer universellen Moral, „d.h. die Frage, wer alles es ist, demgegenüber wir moralische Verpflichtungen haben“⁵³⁰ – mit anderen Worten: „[W]er sind alle?“⁵³¹ Die Antworten, die Tugendhat auf diese Frage hier gibt, stellen, ergänzt durch wenige andere Äußerungen, die uns im Kontext der Moralkonzeption begegnen werden, eine signifikante Ausnahme in Tugendhats Werk dar.

Das Problem der *Abgrenzung* gibt es, so lesen wir, nicht nur im Dunstkreis der Fragen um „Rassismus“ und „Sexismus“.⁵³² Schwerwiegende „Probleme“ bekommt eine Moralkonzeption, die auf „Wechselseitigkeit“ eines Kontraktualismus gründet, „bei den körperlich und geistig Behinderten“ – und bei „Embryos, Foeten und Kleinkindern“.⁵³³ Die schwierige Frage lautet:

„[In] wieweit [sind] Wesen, die keine moralischen Subjekte sind, doch ihrerseits Objekte moralischer Verpflichtungen?“⁵³⁴

Das Personalitätskonzept erreicht sie nicht, wenn dieses beispielsweise auf „Rationalität“ und „Autonomie“ gegründet ist.⁵³⁵

„Und wenn man sich nun fragt, welche Charakteristik in der Zeit, bevor ein Mensch als Person zu bezeichnen ist, moralisch relevant ist, scheint sie darin zu bestehen, dass er ein empfindliches, insbesondere Schmerz empfindendes Wesen ist.
Aber empfindende Wesen sind auch die Tiere.“⁵³⁶

An dieser Stelle (A) spielt Tugendhat offen mit dem Gedanken, dass wir uns „bei der Frage der Reichweite der moralischen Verantwortung überhaupt nicht mehr an dem Begriff Mensch

⁵³⁰ Ebd., in: PAF, 371.

⁵³¹ Ebd., in: PAF, 371. Vgl. den gleichnamigen Aufsatz (*Wer sind alle?*). In: Angelika Krebs (Hg.): *Naturethik. Grundtexte der gegenwärtigen tier- und ökoethischen Diskussion*. Suhrkamp, Frankfurt am Main 1997.

Hier versucht Tugendhat zu zeigen, „dass die moralische Gemeinschaft nicht kleiner sein kann als die Menschheit“ (100), weil es dem Sollen in „Das soll nicht sein, dass die Katze ans Fensterkreuz genagelt wird“ (103) an etwas fehlt: „es hat noch keinen Bezug zu jenem ‚soll‘, in dem sich die moralischen Gefühle ausdrücken, es hat noch keinen Bezug zu einer moralischen Gemeinschaft“ (104), denn es fehlt ihm an der Wechselseitigkeit. Mitleid und Moral sind „zwei Bereiche“. (ebd.) Eine „moralische Gemeinschaft, die die Schafe egalitär den Menschen gleichstellen würde, [wäre] moralisch pervers“. (106) Immerhin spricht Tugendhat in diesem späteren Aufsatz davon, dass Menschen zwar „die moralische Gemeinschaft [konstituieren]“ – Tiere aber „in sie aufgenommen“ werden können, „als eine Art Annex, aber sie können nie Mitglieder sein (nicht weil wir es nicht wollen, sondern weil es unmöglich ist).“ (107) Die Idee einer Aufnahme, die nichts mit einer Mitgliedschaft zu tun hat, klingt widersprüchlich. Was Tugendhat meint, ist schlicht die Berücksichtigung von Tieren in einer Moral, zugleich jedoch die Unmöglichkeit der Aufnahme von Tieren in ein System von wechselseitigen Forderungen.

Daher hat, so lesen wir wenig später, „[u]nsere moralische Verpflichtung gegenüber dem Schaf [...] ein geringeres Gewicht als die gegenüber dem Menschen, nicht weil das Schaf irgendwelche Qualitäten nicht hätte [...], sondern weil das Schaf ein Schaf ist und der Mensch ein Mensch und weil *wir* Menschen sind.“ (107) Unsere „biologische [...] Ferne zu den verschiedenen Klassen des Tierreichs [...] [ist] moralisch relevant.“ (109) Im „wesentliche[n] Unterschied“ zu anderen Tieren ist „das kleine Kind *eines von uns*“. (110)

Diesem Fragenkreis werden wir uns gesondert in einem folgenden Unterabschnitt zuwenden. *Diese* Antwort auf die Frage „Wer sind alle?“ scheint eine *scharfe* Korrektur dessen darzustellen, was wir im Kontext der PAF (im oben behandelten Aufsatz von 1989) lesen.

⁵³² *Die Hilflosigkeit der Philosophen angesichts der moralischen Schwierigkeiten von heute*. In: PAF, (371-384), 372f. Vgl. *Das Euthanasieproblem in philosophischer Sicht* (1993). In: PAs, (40-56), 44.

⁵³³ Ebd., in: PAF, 373.

⁵³⁴ Ebd., in: PAF, 373.

⁵³⁵ Ebd., in: PAF, 373.

⁵³⁶ Ebd., in: PAF, 373. (Meine Hervorhebungen. R.T.)

orientieren [können]“⁵³⁷. Er hält es sogar für möglich, dass unsere moralischen Verpflichtungen völlig anders liegen, als wir es intuitiv erwarten – und scheint mit einem Standpunkt, wie wir ihn beispielsweise auch bei *Peter Singer*⁵³⁷ finden, durchaus zu sympathisieren:

„So könnte sich ergeben, dass es Menschen gibt, denen gegenüber wir überhaupt keine moralische Verantwortung haben, dass es auch andere Wesen gibt, denen gegenüber wir moralische Verantwortung haben.“⁵³⁸

Als Quellen moralischer Relevanz erscheinen Tugendhat nun die „Begriffe [...] des Personseins einerseits, die der Empfindungsfähigkeit andererseits“⁵³⁹ – hingegen verliert der „Begriff Mensch die Orientierungshilfe“⁵⁴⁰. Eine Moralauffassung, in der „Mensch“ nicht mehr „den Status einer Wasserscheide in der Moral“ innehat, ist nicht mehr eine traditionell-religiöse Moral der „jüdisch-christlich-islamische[n]“ Weltanschauung.⁵⁴¹ Sie ist säkular. Und erst eine säkulare Moral ist der Möglichkeit nach eine universelle Moral.

„Ich will nicht sagen, [der Begriff Mensch, R.T.] kann [den Status einer Wasserscheide, R.T.] nicht haben, sondern nur, *wir haben heute keine begrifflich einsichtige Begründung dafür zur Verfügung*.“⁵⁴²

Eine solch konsequente Absage an die Verwendung von „Mensch“, wie wir sie zuvor oben immer wieder gefunden haben, bleibt bei Tugendhat eine Ausnahme, flankiert allerdings von weiteren kontratraditionellen Überlegungen, die uns unten noch begegnen werden. In nachfolgenden Aufsätzen wird dieses Zugeständnis, gemeinsam mit anderen Punkten, die unten thematisiert werden, teils mit Nachdruck, wieder revidiert – insbesondere in dem oben bereits erwähnten Aufsatz mit dem Titel *Wer sind alle?*, in dem Tugendhat, ausgehend von derselben Frage, wie oben betrachtet, zu vollkommen anderen, den gerade referierten Stand *retuschierenden* Ergebnissen gelangt.⁵⁴³

Das Ergebnis lautet an dieser Stelle, dass sich im Falle von „Foeten, kleinen Kindern und Tieren“ unüberbrückbare Schwierigkeiten für eine kontraktualistische Moral, die auf „Reziprozität“, also

⁵³⁷ Peter Singer: *Animal Liberation*. Die Befreiung der Tiere (Deutsche Erstausgabe nach der zweiten Auflage von 1990, in der Übersetzung von Claudia Schorcht). Rowohlt, Hamburg 1996.

⁵³⁸ *Die Hilflosigkeit der Philosophen angesichts der moralischen Schwierigkeiten von heute*. In: PAF, (371-384), 373.

⁵³⁹ Wir sehen hier, wie auch an späteren Stellen, dass es, ganz entgegen der Behauptungen des Aufsatzes *Wer sind alle?* (siehe Bemerkung oben) nicht richtig ist, dass „[u]nsere moralische Verpflichtung gegenüber [einem Tier] [...] ein geringeres Gewicht als die gegenüber dem Menschen [hat], *nicht weil das Schaf irgendwelche Qualitäten nicht hätte* [...], sondern weil das Schaf ein Schaf ist und der Mensch ein Mensch und weil *wir* Menschen sind.“ (107, meine Hervorhebungen, R.T.) Tatsächlich werden moralisch relevante Verschiedenheiten (anhand von zumeist kognitiven Qualitäten) immer wieder betont. Denn nur diese scheinen einen Ausweg aus dem tatsächlich problematischen Begrenzungsdrang einer Moral über den Speziesbegriff zu bieten. Es entsteht der Eindruck, dass Tugendhat in diesem Aufsatz (*Wer sind alle?*) einen Befreiungsschlag gegen einen ganzen Komplex von Schwierigkeiten einer Moralkonzeption auszuführen suchte, jedoch unter Inkaufnahme einer Entdifferenzierung, die er schließlich nicht durchhalten wollte.

⁵⁴⁰ Ebd., in: PAF, 374.

⁵⁴¹ Ebd., in: PAF, 374.

⁵⁴² Ebd., in: PAF, 374. (meine Hervorhebungen, R.T.)

⁵⁴³ Vgl. Tugendhat, Ernst: *Wer sind alle?*. In: Angelika Krebs (Hg.): *Naturethik*. Grundtexte der gegenwärtigen tier- und ökoethischen Diskussion. Suhrkamp, Frankfurt am Main 1997.

auf „symmetrische Beziehung angelegt“ ist, ergeben – denn „das moralische Gefühl ist eine asymmetrische Beziehung“.⁵⁴⁴

„Das sind keine Personen, sie gehören nicht zur moralischen Gemeinschaft, wenn diese konstituiert ist durch wechselseitige Anerkennung.“⁵⁴⁵

Diese Kluft lässt sich auch nicht durch „einen kontrafaktischen, fiktiven moralischen Dialog“⁵⁴⁶ überbrücken. Der Kontraktualismus kann den notwendigen Nachdruck einer wechselseitigen Moral begründen – er führt jedoch zugleich zu einer problematischen Verengung der moralischen Gemeinschaft auf „Personen“. Der Utilitarismus hat zwar „keine Schwierigkeit, die Rücksichtnahme auf Foeten, kleine Kinder und Tiere verständlich zu machen“⁵⁴⁷, scheint jedoch in einen moralischen Relativismus zu führen, den Tugendhat unbedingt vermeiden möchte. So ist die Situation, die Begründung von Moral betreffend, vorerst verfahren und unbefriedigend. Allein an dieser Stelle scheint Tugendhat die folgenden Worte Benthams zu den seinen zu machen, wenn er fortfährt:

„Wie schon Bentham sagte: ‚Die Frage ist nicht, ob sie denken können oder ob sie sprechen können, sondern ob sie leiden können.‘“⁵⁴⁸

Dies ist der Grund, aus dem Tugendhat mit dem Utilitarismus, wenn auch bloß auf inhaltlicher Ebene, sympathisiert. Systematisch vermag eine utilitaristische Moral aber nicht zu leisten, was eine Moral für ihn zumindest leisten muss: einen Verbindlichkeitsanspruch plausibel zu machen. Dieses Resultat bewertet Tugendhat als einen „Misserfolg der modernen Moralphilosophie“⁵⁴⁹ – hier, und nur an dieser Stelle, bleibt *dieses* Ergebnis (B) stehen. An späteren Stellen begegnet uns grundsätzlich dieselbe Situation, doch sie wird, im Hinblick auf die Frage nach der Begründung einer Moral, anders bewertet. Die Schwierigkeit, die für Tugendhat darin besteht, dass wir vor einer Schere stehen, dass wir auf keine notwendige, objektiv begründbare und erkennbare Lösung stoßen – sondern dass in diesen Fragen ein Punkt markiert wird, an dem wir nicht hinter eine *Entscheidung* zurück können, die immer eine Entscheidung zu einem bestimmten Zweck sein wird, versucht Tugendhat an späteren Stellen zu kaschieren, indem beispielsweise ein Potentialitätsargument eingesetzt wird, dem zufolge Kinder zwar noch nicht sind *wie wir*, es aber (potentiell und aller unserer Erwartung gemäß) noch werden.⁵⁵⁰ Das Potential zu bestimmten

⁵⁴⁴ Ebd., in: PAF, 382.

⁵⁴⁵ Ebd., in: PAF, 382.

⁵⁴⁶ Ebd., in: PAF, 382.

⁵⁴⁷ Ebd., in: PAF, 382.

⁵⁴⁸ Ebd., in: PAF, 382. Mir scheint, als ob die dem Utilitarismus zugeordnete Frage nach der Möglichkeit des Leidens eines Lebewesens das einzig belastbare Kriterium einer (moralischen) Berücksichtigung darstellt. Romantische „Tierliebe“, wie von Ignaz Bregenzer implizit gefordert, kann dies unmöglich leisten – wir können das Vermeiden von Leid einfordern, nicht jedoch Liebe (die können wir uns bestenfalls *wünschen*). Vgl.: Ignaz Bregenzer: *Thier-Ethik. Darstellung der sittlichen und rechtlichen Beziehungen zwischen Mensch und Thier.* (Preisschrift) Herausgegeben von dem Verbands der Thierschutzvereine des Deutschen Reichs. Buchner, Bamberg 1894.

⁵⁴⁹ Ebd., in: PAF, 382.

⁵⁵⁰ Vgl. den oben bereits zitierten Aufsatz *Wer sind alle?* und später noch diskutierte Stellen aus den PAs.

Vermögen (Möglichkeit) ersetzt also das Kriterium der tatsächlich vorhandenen Vermögen (Wirklichkeit), ein Umweg, auf dem dieselben Grenzen Geltung wahren, die auch im Falle der Unterscheidung gemäß der Spezieszugehörigkeit schon galten. So gilt für Tugendhat, wenn auch vorgeblich aus anderen Gründen, was für Kant schon Geltung hatte: Nur „Vernunftwesen“, die moralisch handeln können und „Zwecke an sich“ sind, stellen notwendige Adressaten moralischer Forderungen und Träger moralischer Rechte dar – nur in Anwendung auf Vernunftwesen wird Moral als notwendige und unbedingte Forderung verständlich und verbindlich.⁵⁵¹

In den VüE (1993) stellt Tugendhat Überlegungen an, denen zufolge Leid nicht ausschließlich etwas mit den von Bentham betonten körperlichen Schmerzen zu tun hat: Wonach alle Lebewesen streben, und so sieht es, wie Tugendhat betont, schon Aristoteles, worum es ihnen geht, wonach sie „*streben*, ist zu leben und *gut zu leben*.“⁵⁵² Es geht allen Lebewesen um ihre Selbsterhaltung – darüber hinaus aber um ein gutes Leben. Aber heißt das nicht, wir „müssten [...] die Frage der Einbeziehung der Tiere in das Universum der Moral neu überdenken“?⁵⁵³

Tugendhat glaubt nicht, dass es möglich ist, zu sagen, „wir sind allen gegenüber moralisch verpflichtet (das hieße ja: allen Wesen gegenüber überhaupt)“, denn Verpflichtungen haben wir nur gegenüber „allen so-und-so.“⁵⁵⁴ Aber warum soll das nicht möglich sein? Was hieße es, gegenüber allem, was lebt und empfindet, moralisch verpflichtet zu sein? Freilich könnte eine solche Verpflichtung keine wechselseitige sein, es wäre also eine Verpflichtung, die moralisch nur im *weiteren Sinne* genannt werden könnte, wenn wir Moral als ein System wechselseitiger Forderungen verstehen wollen. Wir könnten einfach von einer Norm, die wir als verbindlich einführen, sprechen. Was also spricht dagegen, uns gegenüber allen leidensfähigen Tieren moralisch verpflichtet zu fühlen? Tugendhat sieht genau darin die Schwierigkeit, dass es ein *Gefühl* wäre, ein Gefühl, das z.B. dem Mitleid entspringt – und Gefühle verpflichten, streng genommen, zu gar nichts.⁵⁵⁵ Gefühle sind ungleichmäßig verteilt, und Menschen reagieren daher sehr verschieden auf Fragen, die auf diese Gefühle anspielen (Wie *findest* du es, dass...). Wenn das

⁵⁵¹ Vgl. VüE, 188. Es ist interessant, dass in den Belangen des Vergleichs zwischen Tier und Mensch in der Philosophie die Ergebnisse konstant bleiben – wenngleich sich die Begründungen wandeln.

⁵⁵² VüE, 244. (meine Hervorhebung. R.T.) Nun ist die Interpretation dieser Passage etwas komplizierter, als die Darstellung den Anschein erweckt. *Letztlich* kommt es darauf an, wie wir die oben bereits gestellte Frage „wer sind alle?“ beantworten – in der Weise, wie es (im Aufsatz *Die Hilflosigkeit der Philosophen angesichts der moralischen Schwierigkeiten von heute*) in den PAF geschieht oder in der Weise, wie es Tugendhat in dem Aufsatz *Wer sind alle?* tut. Denn im Kontext lautet die Passage: „Die zweite Zusatzannahme ist, dass nach Aristoteles das, wonach ein Lebewesen, aber insbesondere der Mensch letztlich *strebt*, sein Leben bzw. Sein ist. Wonach wir alle streben, ist zu leben und gut zu leben.“ (VüE, 244) Ich tendiere dazu, die von Tugendhat nicht betonte Trennung zwischen unterschiedlichen „Lebewesen“, zu denen auch der Mensch gehört, stark zu machen und „wir alle“ als auf „Lebewesen“ referierend zu verstehen – aber sicherlich mit der Ergänzung: „insbesondere der Mensch“. Tugendhat würde nämlich mit Nachdruck bestreiten, dass es Menschen und anderen Tieren in derselben Weise um ihr Leben und um ihr gutes Leben geht. Der Gedanke aber, dass es auch „Tieren“ um ein gutes Leben geht, ist gar nicht so weit hergeholt, denn wenn es in ihren Möglichkeiten liegt, führen sie, so weit als möglich, ein ihnen gemäßes Leben (vgl. Singer, 191f. et passim).

⁵⁵³ VüE, 187.

⁵⁵⁴ VüE, 187.

⁵⁵⁵ Vgl. VüE, 187: „Mitleid [hat] von sich aus überhaupt keine normative universalisierende Ausrichtung“.

Gefühl ein allgemeines wäre, bräuchte es nicht erst eine Norm, die *als* verbindlich, *zu einem bestimmten Zweck* eingeführt wird. Sind wir also (C, vgl. A) lediglich gegenüber Menschen moralisch verpflichtet?

„Soll die Zugehörigkeit zu einer biologischen Spezies moralisch entscheidend sein? Das könnte sie nur auf Grund bestimmter transzendenter Prämissen sein, wie der biblischen Schöpfungsgeschichte (der Mensch wurde an einem eigenen Tag geschaffen, er war nicht eine Spezies) und der in ihr enthaltenen These von der Gottesebenbildlichkeit.“⁵⁵⁶

Doch eine „universelle Verpflichtung besteht“ für Tugendhat lediglich „allen kooperationsfähigen Wesen gegenüber“ – „[n]ur gegenüber diesen Wesen ist *Achtung* möglich.“⁵⁵⁷

⁵⁵⁶ VüE, 187. Vgl. *Das Euthanasieproblem in philosophischer Sicht* (1993): In: PAs, (40-56), 52 (in demselben Kontext): „Aber so können wir heute nicht mehr sprechen.“

⁵⁵⁷ VüE, 187. Ist aber nicht „Achtung“ ein sehr schroffes Gegenstück zu einem objektiven Kriterium? Daran ändert auch nichts, dass Tugendhat den Begriff an dieser Stelle inhaltlich unterfüttert. Mir ist, als würde er damit nur sagen: *ich* habe Achtung vor (...). Wovor jemand anderes Achtung hat bzw. haben sollte, ist und bleibt unklar. Zur Zeit Kants hatte man keine Achtung vor z.B. „Wilden“.

Das bedeutet aber lediglich, dass gilt, was immer gilt, und worauf Wittgenstein hingewiesen hat: Dasjenige, womit wir begründen, bleibt selber stets unbegründet. Daraus folgt im Falle einer Moral als notwendiges (zwingendes) System unbedingter wechselseitiger Forderungen, dass die Prinzipien einer solchen Moral, z.B. ein Begriff von Personalität und Würde, wie wir ihn hier vorgestellt bekommen, nicht wiederum notwendig sind. „Mensch“ ist allerdings nicht gleich „Person“: Personalität stellt vielmehr eine Extension eines Begriffs dar, gründet jedoch auf dem Erbringen charakteristischer menschlicher Leistungen. Das bedeutet, dass ein Mensch aufhören kann, „Person“ zu sein – und dass wir von einem anderen Tier nicht erwarten, jemals zu einer Person zu werden, wohl aber von einem Kind.

Wenn Moral ein System wechselseitiger Forderungen ist, dann ist Kooperationsfähigkeit eine wichtige Voraussetzung. Dieses Moralverständnis ist fruchtbar. Aber es führt eben auch zu Schwierigkeiten in den hier beobachteten Zusammenhängen. Was ist schlimm daran, dass ein Gesetzesbuch aus mehr als einem Prinzip besteht? Wieso sollten uns Zusätze stören? Können wir nicht die Moral als System wechselseitiger Forderungen ergänzen? Können wir nicht z.B. eine Rede von moralischen Verpflichtungen 1. und 2. Stufe einführen? Warum nicht? Vielleicht deshalb, weil wir es uns in diesen Fragen nicht leisten können einzuräumen, dass unsere wohlbegründeten Elemente unseres Verständnisses von universeller und notwendiger (zwingender) Moral, wenn wir sie überprüfen, letztlich *unbegründet* und *willkürlich* sind. Wenn wir Wittgenstein ernst nehmen, entsteht, sobald wir eine metaphysische Begründung von Moral (z.B. durch Religion), die nicht universell sein kann, da sie in Konkurrenz zu anderen Weltanschauungen steht, ausräumen, eine Lücke. Wir kommen *letztlich* nicht umhin, diese Lücke zu ertragen, denn sie lässt sich nur durch Unseriosität oder „blinde Flecken“ – d.h. lediglich dem Schein nach – füllen.

Und wenn wir sagten, moralische Verpflichtungen *nuller* Stufe beziehen sich auf leidensfähige Wesen (was eine quasi-Tautologie ist), wo läge dann das Problem? Doch wohl nicht in der Begründung? Leid zu vermeiden ist nicht begründungsbedürftig, sondern vermag als ein letzter Grund zu fungieren. (Das „Warum“ läuft hier leer.) Ansonsten würde ein Sprachspiel gespielt, das jenseits unseres menschlichen Selbstverständnisses (!) läge. Was soll es heißen, dass nur diesen Wesen gegenüber „Achtung“ möglich ist? Ist es denn, in einem strengen Sinne, *unverständlich*, wenn von anderen Kulturen z.B. gesagt wird, sie hätten, in ihrer Eigenschaft als Jäger, „Achtung“ vor ihrer Beute gehabt? Was soll diese artifizielle Verengung des Gebrauchs von „Achtung“?

„Achtung“ können wir auch vor etwas haben, das nicht eine Person im Sinne Tugendhats ist. Wir können z.B. das Gesetz „achten“ (Wir verstehen den Satz: „Ich habe *Achtung* vor dem Gesetz.“). In derselben Weise, so will mir scheinen, sind wir zu „Achtung“ vor allem imstande, das z.B. ein (expliziertes und inexpliziertes) eigenes Interesse hat. „Achtung“ bedeutet hier nichts anderes, als ein substantiviertes „auf es zu achten“, es zu „be-achten“ – also: es zu berücksichtigen. Und einem Etwas, das leidensfähig ist, das Leid von sich aus meidet, kann ein solches Eigeninteresse (wenn auch evtl. nur im übertragenen Sinne) nicht abgesprochen werden. Zu sagen: Der Hund hat kein Interesse daran, gut behandelt zu werden, wäre unverständlich. Ist aber die Rede vom „Interesse eines Hundes an etwas“ an sich vielleicht schon sinnlos? Wohl kaum: Hunde können sich für x interessieren, y hingegen kann sie kalt lassen. Und zu einem anderen Zeitpunkt kann es sich umgekehrt verhalten. Es gibt so etwas wie „Lust“ auf etwas haben (oder auch nicht) und „Interesse“ an etwas haben (oder auch nicht), soweit ich es sehe, bei allen höheren Säugetieren. Nun wird man sagen: Das sind doch aber zwei ganz verschiedene Verwendungen von „Interesse“ (Interesse an Schmerzvermeidung auf der einen Seite, Interesse an einem äußeren Gegenstand auf der anderen Seite). Beiden gemeinsam ist aber, dass das Lebewesen sich zu ihnen in einer Weise affirmativ oder

Es erscheint zwar als „fast selbstverständlich“ und „äußerst naheliegend“, „die Forderung, nicht grausam zu sein, nicht auf Menschen einzuschränken“, sondern sie auf Tiere auszudehnen, mehr jedoch nicht.⁵⁵⁸ Hier sinnvoll von einer Parallele zu „Sklaverei oder zu Rassismus und Sexismus“ zu sprechen, setzte voraus, dass sich „von der Sache her zeigen ließe, dass eine solche Ausdehnung zwingend ist“⁵⁵⁹ – und dies zu zeigen leisten nur die Tugendhat unter

negierend (bzw. ignorant) verhält, die wir als ein, vielleicht bewusstes, vielleicht auch nur reflexmäßiges „Sich-zu-etwas-verhalten“ deuten können. Wird eingewandt, dass wir überhaupt nichts sinnvoll deuten können, weil wir Anthropomorphismen zu meiden hätten, so bleibt daran zu erinnern, (i) von wo wir genealogisch stammen (und wie viel wir mit den anderen Tieren teilen) und (ii) dass mir der Satz, dem gemäß wir bei Menschen das Prinzip 'α' anwenden dürfen, bei anderen Tieren hingegen das wesentlich verschiedene Prinzip 'β' anwenden sollen, willkürlich erscheint und wahrscheinlich lediglich metaphysisch begründet werden kann (wenn überhaupt). (Zur Frage des Anthropomorphismus in dem diese Arbeit abschließenden Kapitel mehr.)

Wenn aber gilt, dass wir Anthropomorphismen – und die Idee der Introspektion – zu meiden haben, dann gilt zugleich, dass wir von bestimmten Aussagen über Tiere tatsächlich (!) *absehen*. Der Gebrauch eines bestimmten Vokabulars verliert an Plausibilität, wenn wir das veränderte Prinzip in Anschlag bringen. Wenn wir bei Tieren prinzipiell nur von Reizen und Reaktionen sprechen (s.o.), äußern wir uns schon gar nicht mehr zu der Möglichkeit von kognitiven Fähigkeiten. Wir verzichten darauf, Zusammenhänge darzustellen, in denen sich diese Fähigkeiten überhaupt erst *ergeisen* könnten.

Zudem: Warum sollte ein und dasselbe Phänomen, je nachdem, bei welcher Spezies wir es beobachten, unterschiedliche Ursachen haben? Und wir sollten davon absehen, hier dasjenige anzuführen, um dessen Begründung es uns geht. Hunde freuen sich und vermögen zu trauern. Schimpansen regulieren soziales Verhalten auf komplexe Weise (und hier sprechen einige Ethologen von moralischem Verhalten – und beim Betrachten der Beispiele klingt das gar nicht mal verrückt: Es ist eben die Frage, welchen Begriff von Moral wir favorisieren – und weshalb.). Krähen lösen mechanische oder physikalische Rätsel. Im Rudel jagende Tiere bedienen sich ausgeklügelter Strategien, usw.

⁵⁵⁸ VüE, 189.

⁵⁵⁹ Zu der Frage, was es heißen kann, dass diese Ausdehnung des Geltungsbereichs der Moral *zwingend* wäre oder nicht, lassen sich etliche Fragen stellen. Doch wenn Moral als System unbedingter wechselseitiger Forderungen verstanden wird, warum sollen wir nicht als Menschen unbedingt wechselseitig voneinander fordern können, von Grausamkeit jeder Art – also auch von Grausamkeit gegenüber anderen Lebewesen – Abstand zu nehmen? (Eine Begründung klingt hier womöglich wie ein grammatischer Satz im Sinne Wittgensteins: Wenn Grausamkeit zu erleiden eine Form von Leid darstellt und jedes Leid für das, was da leidet, Leid bedeutet, also etwas ist, das ihm schadet und das es meidet, dann ist Grausamkeit als ein Leid, als etwas Schlechtes, zu meiden, selbst dann, wenn dieses Schlechte, wo zumeist im Falle der Grausamkeit, den grausam Handelnden selber nicht direkt bedroht. Wir handeln grausam, wo wir keine angemessene Reaktion erwarten müssen. Grausamkeit erzeugt also nicht nur Leid, das vermieden werden könnte, sondern erscheint zudem als Rücksichtslosigkeit oder feiges Vergnügen: Der Grausame fügt dem Machtlosen Leid zu.) Ich sehe also nicht, wie wir einen Anspruch an uns und unsere Mitmenschen formulieren können, der z.B. „Menschlichkeit“ genannt wird (und tatsächlich fordern wir unbedingt wechselseitig voneinander, menschlich zu sein) und gleichzeitig darauf verzichten könnten, unbedingt wechselseitig von einander zu fordern, von jeder Grausamkeit Abstand zu nehmen.

Letztlich scheint eine solche Redeweise doch auf einem Konzept des Wesens des Menschen im Unterschied zum Wesen des Tiers (oder anderer Tiere) zu beruhen – und als solche erschiene sie fragwürdig. Ich halte es für möglich, dass z.B. ein Rassist (oder ein Befürworter der Sklaverei oder ein Sexist) gewissermaßen in einer Weltanschauung lebt, die ihm Gründe, die uns dafür sprechen, den Bereich seiner Moral auszudehnen, als *nicht zwingend* erscheinen lassen. Seine Moral wird er hinsichtlich *seinesgleichen* geltend machen – unsere Gründe erscheinen ihm, *gerade* vor dem Hintergrund seiner Weltanschauung, *nicht* als zwingend. D.h. wir bewegen uns hier womöglich in einem Randbereich des sinnvollen Argumentierens – wir tauschen lediglich grundsätzliche Ansichten aus, auf deren Grundlage *wir* argumentieren. Sind es also Weltanschauungen, die hier aufeinander prallen? Sollte dieser Einwurf einschlägig sein, bedeutete dies nicht etwa, dass Tugendhats Ansichten *falsch* sind, es hieße, dass er hier ein Instrument ansetzt, mit dessen Hilfe sich die Schraube keinesfalls manipulieren ließe (es passt nicht). Das wiederum heißt aber, dass den uns moralisch hoch problematisch erscheinenden Anschauungen nicht Inkohärenz oder Falschheit, Irrtum oder Unmoralität vorgeworfen werden kann. Es handelt sich vielmehr um *unserer* Denkweise (es handelt sich stets um Kollektive) unerträglich erscheinende Grundlagen für Moral, Richtigkeit und Falschheit und dergleichen mehr. Es handelt sich, wenn auch nur in einer bestimmten Hinsicht, um ein anderes Denksystem. Mit dem Einwurf, es sei doch *zwingend*, Menschen anderen Geschlechts oder Rasse moralisch zu integrieren, *erreichen* wir dieses System nicht. Dieser Satz stellt sozusagen, in diesem Sprachspiel, keinen sinnvollen Zug dar. Es kann sein, dass wir es für richtig halten, diese andere Denkweise zu bekämpfen – wir müssen uns jedoch darüber im Klaren sein, dass es sich um ein Bekämpfen (wenn auch mit *unseren* Gründen) dieses anderen handelt. Ein solches Bekämpfen beginnt schon auf der

systematischen Gesichtspunkten „fragwürdigen Ansätze des Utilitarismus und der Mitleidsmoral“.⁵⁶⁰

„[I]ch sehe nicht, wie man mehr sagen kann, als dass sie [gemeint ist diese „Forderung“ der Ausdehnung von Moral, R.T.] sehr nahelegend ist; man kann nicht zeigen, dass sie von einer Moral der Achtung her zwingend ist.“⁵⁶¹

Als Adressat moralischer Forderungen kommen, wie wir oben gesehen haben, lediglich Personen infrage. Fähigkeiten, die ein Lebewesen zu einer Person machen, dürfen wir nur im Falle der Spezies Mensch erwarten. Eine Moral, wie Tugendhat sie konzipiert, erstreckt sich also (wenn auch beim einzelnen Menschen nur der Möglichkeit nach) bis zu den Grenzen unserer Spezies, doch nicht deshalb, *weil* es diese Grenzen sind, sondern weil eine Moral der Wechselseitigkeit sich nur innerhalb dieser Grenzen, die auch die Grenzen von Fähigkeiten markieren (oder zumindest zu solchen stilisiert worden sind), als verbindliche Moral erstrecken kann.

„In der Moral, die nur noch auf den natürlichen Begriff des Guten zurückgreift, ist die Mitaufnahme von Wesen, die in keiner Weise als Mitglieder einer moralischen Gemeinschaft verstanden werden können, als Objekte von Pflichten verständlich, aber nicht zwingend zu machen. Und daraus ergibt sich genau die Situation, die wir im moralischen Bewusstsein unserer Zeit haben: manche wünschen es, andere sehen es nicht ein.“⁵⁶²

Tugendhat hält dieses Ergebnis aber ganz offenbar für unbefriedigend, wenn er schreibt, dass sich „[d]er mitleidige Mensch [...] mit dieser Argumentation nicht zufriedengeben [wird]“ – und er fügt explizit hinzu: „und ich glaube auch nicht, dass sie ausreicht“, denn es „erscheint einleuchtend, dass Grausamkeit ein einheitliches Phänomen ist und als solches moralisch zu ächten ist (als ‚Laster‘)“.⁵⁶³ Und es kommt [D] zu einem Hinweis, der zeigt, wie gründlich Tugendhat sowohl über das Problem des Geltungsbereichs der Moral und der Folgen einer solchen Entscheidung als auch über das Verhältnis von Tier und Mensch nachdachte:

„Das Verhältnis Mensch–Tier müsste neu geklärt werden. Wir gehören in eine umfassendere Gemeinschaft der leidensfähigen Kreatur, aber auch der Natur überhaupt. Diese Zusammengehörigkeit ist nicht eine moralische, aber sie kann Folgen für unser Moralverständnis haben, die nicht befriedigend geklärt werden können, bevor die Art dieser Zusammengehörigkeit nicht befriedigend geklärt wird. Hier stehen wir noch vor einem *Rätsel unseres Selbstverständnisses*, das man nicht durch einen Gewaltstreich in die eine oder andere Richtung, die dann doch nur die schon gleich Denkenden überzeugen kann, zu lösen versuchen sollte.“⁵⁶⁴

Ebene der Überredung (unsere Überzeugungen zu teilen; wir schlagen dann vor, unser System der Verifikation und Evidenz anstelle des anderen zu übernehmen).

⁵⁶⁰ VüE, 189.

⁵⁶¹ VüE, 189.

⁵⁶² VüE, 191.

⁵⁶³ VüE, 191.

⁵⁶⁴ VüE, 191f. (meine Hervorhebungen, R.T.) Im Folgenden schlägt Tugendhat vor, alternativ zu einer biologischen Einteilung nach Spezies, durch die Zuweisung von Eigenschaften (vgl. erneut die Bemerkungen zum Aufsatz „Wer sind alle“) zur Bildung bestimmter Klassen zu gelangen. (VüE, 192; Das birgt dann aber die Schwierigkeit, wiederum Eigenschaften zur Klassifikation anzulegen, die das Ergebnis und überkommener Bestand der Speziesunterscheidung sind.) Die Fähigkeit zur Kooperation spielt, gerade im Hinblick auf die Gründung einer moralischen Gemeinschaft,

Unsere Schwierigkeiten und Fragen im Kontext des »Verhältnisses Mensch zu Tier« stoßen uns also auf den eigentlichen und philosophisch neuralgischen Punkt: Das Rätsel unseres Selbstverständnisses. Das bedeutet jedoch im Umkehrschluss (auch wenn Tugendhat dies nicht eigens betont): Die Überlegung, dass, wo immer wir das Verhältnis von Mensch und Tier thematisieren, wir es *eigentlich* mit verschiedenen Modi der Thematisierung unseres Selbstverständnisses, mit Projektionen vorhandener Bilder von uns selbst zu tun haben (und gerade nicht mit konkreten Sachverhalten, einzelne andere Tiere und den Menschen betreffend), liegt – an dieser Stelle! – im Horizont des Philosophierens bei Ernst Tugendhat. Später wird es ein anderes Philosophiekonzept (die Philosophische Anthropologie) sein, das dieses Problem systematisch ausklammert und auf diese Weise zu einer *Entdifferenzierung* führt.

In den VüE betont Tugendhat, dass „[a]uch die moralischen Rechte [...] verliehene Rechte [sind]“ – dass sie *verliehen* wurden, bedeutet jedoch, dass sie „von uns, sofern wir uns moralisch verstehen“, verliehen wurden.⁵⁶⁵ Wenn *wir* es sind, die diese Rechte verleihen, dann entscheiden auch wir, was als Kriterium dafür gilt, dass ein Lebewesen als Träger eines moralischen Rechts infrage kommt (wir dokumentieren, wem oder was gegenüber wir uns verpflichtet fühlen), d.i.: *wem* wir sie verleihen. Im Falle der Frage nach dem Recht von anderen Tieren führt diese Überlegung, gepaart mit den vorangegangenen Impulsen, zu einem philosophisch unorthodoxen Nachdenken über die Notwendigkeit einer moralischen Berücksichtigung der anderen Tiere, zu einer denkwürdigen Bemerkung, in der, wie ich glaube, Tugendhats eigene Neigung zugunsten einer moralischen Berücksichtigung von Tieren, entgegen allen systematischen Bedenken, zum Ausdruck kommt [E]:

„Die Frage, ob wir moralische Pflichten gegenüber Tieren haben, wird häufig auch in der Weise diskutiert, dass gefragt wird, ob Tiere auch Rechte haben. Ich hatte *früher gedacht*, dass das eine Erweiterung des Rechtsbegriffs ist, die nicht sinnvoll ist, weil es wesentlich für die Rede von Rechten ist, dass diese einklagbar sind. [...] Auf der anderen Seite ist es auch bei Kindern durchaus

eine besondere Rolle. (VüE, 193) Dies führt jedoch bei kleinen Kindern zu Schwierigkeiten: *Sollen* sie, auch wenn sie zur Kooperation noch nicht fähig sind, in die moralische Gemeinschaft eingeschlossen werden, „weil sie leidensfähige Wesen sind“? Oder sollen sie aufgenommen werden, „weil sie zur Spezies Mensch gehören“? (VüE, 193) Schon in der Fragestellung („wenn sie eingeschlossen werden *sollen*“, ebd., meine Hervorhebung) wird deutlich: wir haben es hier, wie so häufig, nicht mit der Frage zu tun, ob etwas *zwingend* der Fall ist, sondern recht eigentlich mit der Frage nach unserer *Neigung* (zu einer *Entscheidung*). Tugendhat *entscheidet* sich an dieser Stelle für ein Potentialitätsargument: Kinder befinden sich in einem allmählichen Prozess der Entwicklung zu einem „Subjekt der moralischen Gemeinschaft“ – eine Argumentation, die auf andere Tiere jedoch nicht anwendbar ist: „Auch Tiere können mit uns averbale Kommunikationsprozesse eingehen, die jedoch nicht in verbale einmünden und schon gar nicht in die Kooperationsfähigkeit, während Kleinkinder [(...)]“ Kinder gelten daher von Anfang an als „vollgültige Objekte der moralischen Verpflichtung“, da sie sich seit der Geburt „allmählich“ zu einem vollwertigen Mitglied der moralischen Gemeinschaft entwickeln. (VüE, 194) Dabei gibt es allerdings wiederum komplizierte Abwägungen zu treffen: Während ein geborenes Kind „bereits ‚einer von uns‘ ist, ein sich einsozialisierendes Mitglied, ist das ungeborene Kind dies erst nur in dieser indirekten Weise.“ (VüE, 194f.) Die Rede von „er ist einer von uns“ hält Tugendhat dabei nicht für „prinzipiell parteilich“ (sie wäre es, „wenn die Gemeinschaft als eine partikuläre vorausgesetzt wird, aber sie ist es nicht, wenn sie universalisiert wird und das heißt alle kooperationsfähigen Wesen umfasst“). (VüE, 195f.)

Eine Gemeinschaft aller leidensfähigen Wesen ist für Tugendhat also noch längst keine moralische Gemeinschaft, denn „[z]u der moralischen Gemeinschaft gehören nicht nur die Menschen, sondern auch andere kooperationsfähige Wesen, wenn es solche geben sollte, immer vorausgesetzt, dass sie es in einem Sinn wären, der es ermöglichte, sie und uns als zu *einer* Kooperationsgemeinschaft gehörig zu verstehen.“ (VüE, 196)

⁵⁶⁵ VüE, 346.

sinnvoll, von Rechten zu sprechen, die von ihnen selbst nicht eingeklagt werden können, und in der Literatur wird mehrfach auf diesen Umstand verwiesen, dass die Rede von Rechten nicht voraussetzt, dass die Rechte eines Individuums von diesem selbst einklagbar sein müssen [...]. [Nun wurde oben] offengelassen, ob wir die Tiere in die Moral einbeziehen müssen. Ist das aber einmal *zugestanden*, so ist leicht zu sehen, dass sich gegenüber Tieren analoge Probleme ergeben wie die, die im Text dieser Vorlesung ausgeführt sind. Das primäre Subjekt der Verantwortung dafür, dass Tiere nicht misshandelt werden, muss das Gemeinwesen sein; auch die Tiere *müssen*, wenn die moralische Verpflichtung ihnen gegenüber einmal zugestanden ist, Rechte haben, die einklagbar sind. Es ist der Staat, der Tierexperimente und grausame Tierhaltung verbieten müsste. [...] Wenn moralische Pflichten gegenüber Tieren bestehen, scheinen diese sich auf die negativen Pflichten zu beschränken und auf ein Recht auf Hilfe nur dort, wo diese negativen Pflichten verletzt worden sind.“⁵⁶⁶

In den PAs lesen wir in dem Aufsatz *Moral in evolutionstheoretischer Sicht*⁵⁶⁷, wie Tugendhat menschliche Vermögen, die uns oben bereits leitmotivisch begegneten, wieder aufnimmt⁵⁶⁸ und danach fragt, was „innerhalb dieses Schemas der Ort der Moral“ ist, wie sich „die Frage nach der Begründung“⁵⁶⁹ einer Moral hier einordnen“ lässt.⁵⁷⁰ Es gilt ihm als „sichergestellt, dass eine Moral, als wechselseitiges normatives System, auch in den Bereich der propositionalen Sprache fällt.“⁵⁷¹ Moralische Affekte wie „Empörung und Schuld“ gelten ihm, wie auch „ein Bedürfnis nach intersubjektiver Symmetrie“, als „genetische[] Ausstattung *dieser* Spezies“⁵⁷², als Voraussetzung von Moral.⁵⁷³ Im Unterschied zu den anderen Tieren (z.B. den Bienen, s.o.), die fest verdrahtet sind, „haken“ sich Menschen über „Normen, die teilweise erzwungen werden, aber teilweise gemeinsam begründet, für gut befunden sein müssen“, ein.⁵⁷⁴ Bei Tieren mag es wohl einen „reziproken Altruismus“⁵⁷⁵ geben, doch glaubt Tugendhat, in Anlehnung an andere Autoren, dass

⁵⁶⁶ VüE, 356f. (meine Hervorhebungen, R.T.) Vgl. *Die Kontroverse um die Menschenrechte* (1993). In: PAs, (27-40), 37f.

⁵⁶⁷ *Moral in evolutionstheoretischer Sicht* (2000). In: PAs, (199-224).

⁵⁶⁸ Ebd., in: PAs, 210. „Menschen, habe ich gesagt, handeln nicht nur wie andere Tiere nach ihren Meinungen und Wünschen, sondern sehen sich mit ihnen konfrontiert, können sich überlegend fragen, was für und was gegen sie spricht.“

⁵⁶⁹ Von Begründung muss bei Tugendhat eigentlich in doppelter Hinsicht die Rede sein: Zum einen geht es um die Frage, worauf Moral *gegründet* werden kann, d.h. wie eine Moral zu begründen ist im Sinne eines Projekts des Aufbaus eines Systems. Zum anderen sind für Tugendhat Sätze der Moral durchweg begründungsbedürftig, insofern sie nicht aus metaphysischen Sphären stammen dürfen (vgl. z.B. VüE, 65; *Was heißt es, moralische Urteile zu begründen?* (1998). In: PAs, (91-108), 94.). Dabei ist für ihn Moral zugleich ein Faktum des menschlichen Lebens – um eine Begründung der Moral, die stets eine doppelte Begründung ist, kommen wir daher nicht umhin (vgl. *Wie sollen wir Moral verstehen?* (1999). In: PAs, (163-184), 163; Gleich der erste Satz des Aufsatzes lautet: „Mit Moral ist offenbar ein Grundfaktum des menschlichen Lebens angesprochen.“ (ebd.)).

⁵⁷⁰ Ebd., in: PAs, 210.

⁵⁷¹ Ebd., in: PAs, 211.

⁵⁷² Ebd., in: PAs, 215. (meine Hervorhebung, R.T.)

⁵⁷³ Zu „Symmetrie“ vgl. *Wie sollen wir Moral verstehen?* (1999). In: PAs, (163-184), 183: Das Bedürfnis bzw. der Wunsch nach Symmetrie birgt die Möglichkeit der Achtung vor Tieren oder anderen Menschen, „die nicht mehr oder noch nicht oder überhaupt nicht fähig sind, wechselseitige Forderungen zu stellen, die wir aber als uns ähnlich und als zu uns gehörig ansehen.“; vgl. auch: *Der Ursprung der Gleichheit in Recht und Moral*. In: AsM, (136-158), 143ff. (insbes. 144), 155.

⁵⁷⁴ Ebd., in: PAs, 216. Vgl. auch: *Nietzsche und die philosophische Anthropologie: Das Problem der immanenten Transzendenz*. In: AsM, (13-33), 24.

⁵⁷⁵ Ebd., in: PAs, 218.

es schon zu „soziale[n] Sanktionen für Fehlverhalten“ bei ihnen „noch nicht“ kommt.⁵⁷⁶ Durch diesen Mangel an Fähigkeiten anderer Tiere erscheint es Tugendhat wiederum schwierig, die Frage zu beantworten, ob und „wieweit wir moralische Verpflichtungen gegenüber ungeborenen Kindern oder gegenüber Tieren haben“.⁵⁷⁷ Und erneut (F) begegnet uns in einem Aufsatz ein Nebensatz, dessen sinngemäße Wiederholung wir bei Tugendhat, soweit ich es übersehe, nicht erleben:

„[S]ie sind *wie wir* (die aufeinander wechselseitig moralisch Bezogenen), aber doch *nicht ganz*“⁵⁷⁸

Daraus jedoch, dass die anderen Tiere sozusagen „fast“ wie wir sind, resultiert für Tugendhat, dass es einen Anlass dafür gibt, „die *scheinbar* objektiven moralischen Gründe von subjektiven Motiven durchdringen [zu] lassen“ – doch sind dies „keine zwingenden“ Gründe.⁵⁷⁹ Ein Beweggrund, einer solchen Durchdringung (oder sollen wir sagen: „Zersetzung“?) zuzustimmen, stellt z.B. das Gefühl des Mitleids dar.⁵⁸⁰ Eine „Ergänzung“ der Moral durch verbindliche Sätze, die daraufhin abzielen, die „Achtung nicht nur [innerhalb eines Kontraktualismus, R.T.] wechselseitig voneinander zu fordern, sondern auch gegenüber den anderen Menschen und gegebenenfalls Tieren, die nicht mehr oder noch nicht oder überhaupt nicht fähig sind, wechselseitige Forderungen zu stellen, *die wir aber als uns ähnlich und als zu uns gehörig ansehen*“⁵⁸¹, hält Tugendhat in den PAs für ebenso problematisch wie in PAF und VüE: Der Frage danach, ob eine solche Erweiterung dann „nur möglich [wäre]“ oder „wieweit [...] sie zwingend [ist]“⁵⁸², weicht Tugendhat an dieser Stelle aus:

„[I]ch lasse diese *dornige* Frage hier offen.“⁵⁸³

⁵⁷⁶ Ebd., in: PAs, 219. Vgl. *Das Problem einer autonomen Moral*. In: AsM, (114-135), 127f. Einen ganz anderen Standpunkt vertritt in dieser Frage: De Waal: *Der gute Affe* (1997) und derselbe: *Primaten und Philosophen* (2008). Vielversprechend – und die Argumentation De Waals sowohl stützend, als auch ergänzend – erscheint mir der Hinweis auf die Verhalten regulierende Funktion von Affekten bei höher entwickelten Tieren, wie beispielsweise Schimpansen.

⁵⁷⁷ Ebd., in: PAs, 223.

⁵⁷⁸ Ebd., in: PAs, 223. (Hervorhebungen i.O.)

⁵⁷⁹ Ebd., in: PAs, 223. (meine Hervorhebung, R.T.)

Ich bin mir nicht sicher, ob Tugendhat die Implikationen dieses „scheinbar“ wünschen kann. Seine Argumentation zugunsten einer starken Moral zielt gerade auf Verbindlichkeit ab, eine Allgemeinverbindlichkeit im Sinne einer *universellen* Moral wohlgemerkt, die auf eine notwendige Konzeption von Moral als einem System wechselseitiger Forderungen besteht. Das geht so weit, dass die Einführung anderer Grundsätze (als von anderer Art) als Aufweichung und Relativierung vermieden werden soll. Die von Tugendhat gewünschte Moral soll so, wie sie beschaffen ist, notwendigerweise sein – darauf beruht ihre Leistungsfähigkeit – sie soll nicht anders beschaffen sein können, sonst ist ihr Konzept verfehlt. Was als moralischer Satz fungiert, ist ein „zwingender“ Satz, es gab ebensolche Gründe zu seiner Einführung. Zu sagen, Moral sei *scheinbar* (und nicht z.B. „anscheinend“) objektiv, erscheint zwar philosophisch seriös, zugleich jedoch problematisch: Unterläuft Tugendhat hier nicht (vielleicht resignierend) sein eigenes Ideal einer Moral? Das bedeutet jedoch zugleich, dass es Aspekte von Tugendhats Sprach- und Rationalitätskonzeption gibt (zu dem auch die Fähigkeit der Begründung von Moral und moralischen Sätzen gehört), die ihm selber nicht vollkommen geheuer erscheinen mögen. (Vgl. VüE, 189.)

⁵⁸⁰ Vgl. auch VüE, 177ff.

⁵⁸¹ *Wie sollen wir Moral verstehen?* (1999). In: PAs, (163-184), 183. (meine Hervorhebungen, R.T.) Ich halte es für wichtig, erneut darauf hinzuweisen, dass dieser (wie ich denke vertretbaren) Darstellung des Sachverhalts eine *Entscheidung* zugrunde liegt – sie fängt jedoch vermutlich *früher* an, als Tugendhat vermutet.

⁵⁸² Ebd., in: PAs, 184.

⁵⁸³ Ebd., in: PAs, 184. (meine Hervorhebung, R.T.)

Vor dem Hintergrund eines Persönlichkeitskonzepts erscheint Tugendhat in den PAs eine Ungleichbehandlung von Tieren und denjenigen „Menschen, die keine Personen sind“, widersprüchlich.⁵⁸⁴ Erst eine religiöse Positionierung vermag einen solchen Standpunkt plausibel zu machen, solange „kein nach modernen Kriterien erstelltes einsichtiges Kriterium diese normative Entscheidung“ stützt.⁵⁸⁵ Als Kandidat für ein „nach modernen Kriterien erstelltes einsichtiges Kriterium“ diskutiert Tugendhat das *Potentialitätsargument*.

„Man kann sagen, dass mit der Geburt ein gradueller Prozess der Kommunikation beginnt, der zum Personsein hinführt, der Mensch also vom Zeitpunkt der Geburt an einen Prozess beginnt, an dessen Ende das Personsein steht.“⁵⁸⁶

Daraus resultiert, dass es im Fall der kleinen Kinder ausreichend wäre, zu sagen: Sie sind, wie die Tiere, uns ähnlich und doch in relevanter Weise von uns verschieden – *aber* sie befinden sich im Zuge einer Entwicklung, die sie (im Normalfall) in unsere (moralische) Gemeinschaft natürlich integrieren wird. Zu diesem Zeitpunkt jedoch ist Tugendhat

„misstrauisch [...], ob man hier nicht nur Argumente an den Haaren herbeizieht, die lediglich die Funktion haben, bestehende Auffassungen zu legitimieren. Wir stoßen hier ins Dunkel.“⁵⁸⁷

Die Motive, die für eine Rede von „wir“ innerhalb der Speziesgrenzen sprechen, könnten zudem an vollkommen anderer Stelle liegen, denn als Menschen leben wir „in einem Gegensatz von vertrauter Umgebung und unvertrautem, eventuell bedrohlichem Außerhalb.“⁵⁸⁸

„Wir nehmen diese Abgrenzung häufig auch in unseren Willen auf, wir identifizieren uns mit ihr. Ohne solche kollektiven Identifizierungen blieben wir in einer Sphäre, deren Luft zu dünn für menschliche Existenz wäre.“⁵⁸⁹

Eine Gesinnung des „*Partikularismus*“ erscheint Menschen also offenbar „sinnstiftend“ – „so sehr, dass, wenn sie [gemeint sind „partikulare Kollektivitäten“, R.T.] nur teilweise vorgegeben sind, sie manchmal zum anderen Teil erfunden werden“.⁵⁹⁰ Die eigene „positive Bewertung“ impliziert dabei häufig, „dass man sich gegen die anderen nicht nur abgrenzt, sondern dazu neigt, sie abzuwerten.“⁵⁹¹

„In dem Maße, in dem bei einzelnen eine stabile Selbstwertgewinnung nicht gelingt, Kränkungen aufgestaut werden, dient dann die Identifizierung mit dem Wert des Kollektivs als Ausgleich für das individuell fehlende Selbstwertgefühl.“⁵⁹²

⁵⁸⁴ *Das Euthanasieproblem in philosophischer Sicht* (1993). In: PAs, (40-56), 55.

⁵⁸⁵ Ebd., in: PAs, 55.

⁵⁸⁶ Ebd., in: PAs, 56.

⁵⁸⁷ Ebd., in: PAs, 56.

⁵⁸⁸ *Partikularismus und Universalismus* (1995). In: PAs, (57-66), 59.

⁵⁸⁹ Ebd., in: PAs, 59.

⁵⁹⁰ Ebd., in: PAs, 59.

⁵⁹¹ Ebd., in: PAs, 59.

⁵⁹² Ebd., in: PAs, 59.

In der „subjektiven Abneigung liegt die Tendenz“ zu einer „objektive[n] Abwertung“, zu einer „moralische[n] Nichtachtung“. ⁵⁹³ Dieser psychologische Zusammenhang, von Tugendhat im Hinblick auf die Frage von Partikularismus und Universalismus, Nationalismus und ein Grenzen der Nationen übergreifendes Selbstverständnis hin angelegt, könnte sich auch im Hinblick auf den Vergleich zwischen Mensch und Tier als einschlägig erweisen. Vermag die universale „Kategorie Mensch“ ⁵⁹⁴ vor dem Hintergrund des Nationalismus oder Rassismus ⁵⁹⁵ erfolgreich Barrieren zu überwinden, könnte dieselbe „Kategorie“ im Tier-Mensch-Verhältnis unerwünschte Früchte tragen. Tugendhat steht, insbesondere in den PAs, deutlich vor Augen, dass „Wir-Konzepte“ ⁵⁹⁶ ein problematisches Moment besitzen. ⁵⁹⁷

⁵⁹³ Ebd., in: PAs, 60.

⁵⁹⁴ Ebd., in: PAs, 60.

⁵⁹⁵ Vgl. ebd., in: PAs, 60ff.

⁵⁹⁶ Ebd., in: PAs, 65.

⁵⁹⁷ Die scheinbare Notwendigkeit eines Wir-Gefühls für die Menschen, gepaart mit den problematischen Implikationen, die sich, besonders deutlich und zugespitzt im Dritten Reich zeigten (worauf Tugendhat auch explizit anspricht), ziehen es nach sich, dass „jeder es nur glücklichen zufälligen Umständen zu verdanken hat – einer Verbindung vielleicht aus Hautfarbe und Geographie –, wenn er glaubt, sich in Sicherheit wiegen zu können, sich und seine Kinder nicht eines Tages über Nacht zu Ungeziefer gestempelt zu sehen.“ (Ebd., in: PAs, 66) Dieser Bemerkung, im Falle Tugendhats erlebtes Schicksal, möchte ich etwas hinzufügen:

Kann es, gerade in diesem Zusammenhang, nicht wichtig sein, die philosophische Kritik an einer weiteren Stelle anzusetzen: an der bedenkliehen und voraussetzungsvollen Rhetorik, von Menschen überhaupt als von Ungeziefer sprechen zu können? Der Umstand, dass mit einer solchen Bemerkung überhaupt ein verständlicher Zug im Sprachspiel gemacht wird, kann sowohl historisch als auch theoretisch erklärt werden. Wäre es nicht möglich, zum einen mit Empörung auf das offensichtliche Motiv einer solchen Rhetorik zu reagieren, zum anderen jedoch auf die eigentliche Unverständlichkeit des Sachgehalts der Aussage und (ihrer Implikationen) zu deuten? Eine Kritik des Vergleichs von Tier und Mensch, wie wir ihn in der Tradition der Philosophie vorfinden, könnte einen Beitrag hierzu leisten. Wenn sich zeigt, dass die *wesentlichen* Unterscheidungen zwischen „Mensch“ und „Tier“ nicht tragen, die anderen Tiere tatsächlich fast so sind wie wir, mit ihnen also nicht willkürlich, sondern vielmehr stets verantwortlich umgegangen werden muss, wenn das menschliche Selbstverständnis nicht länger in der Abgrenzung gegen „das völlig andere“, die (anderen) Tiere, konstruiert wird, i) ist derjenige nicht beschimpft, der als „Tier“ bezeichnet wird, denn wir sind, biologisch betrachtet, ein Lebewesen unter anderen, ii) droht demjenigen keine Gefahr, der den Status „Tier“ im Sinne von „Lebewesen unter anderen“ trägt.

Es kann sein, dass die konstruierte Diastase zwischen „Mensch“ und „Tier“ insbesondere dazu taugt, im Interesse des Eigenwerts (worauf Platon uns hinweisen wird), Wichtigkeiten, die wir als universell bezeichnen, im Gatter willkürlicher Beschränkungen zu halten und auf diesem Wege eine uns jeweils genehme Praxis zu begründen. Dabei sehen wir aber nicht, dass diese Beschränkung des Anwendungsbereichs unserer Wichtigkeiten in Wirklichkeit ein reduktives Moment der Wichtigkeiten selber darstellt. Eine Rücksichtnahme oder moralische Berücksichtigung, die lediglich auf Menschen Anwendung findet und im Falle anderer Tiere deplaziert erscheint, eine *selektive* Rücksichtnahme oder moralische Berücksichtigung, ist doppelt wertlos: Nicht nur wird der Wert der Wichtigkeit der Rücksichtnahme durch die Beschränkung reduziert, nein, diese (pervertierte Form) von Rücksichtnahme kann jederzeit umschlagen in eine gnadenlose Verfolgung derjenigen, die ehemals innerhalb der Grenzen der Rücksicht und moralischen Berücksichtigung standen, indem eine einfache Umetikettierung stattfindet und ein neues, verschobenes „wir“ konstruiert wird. So kann es sein, dass eine „wahre“, d.h. tatsächlich universelle und nicht beschränkte Rücksichtnahme und moralische Berücksichtigung vor nichts, das ein denkbarer Gegenstand sinnvoller Rücksichten darstellt (z.B. empfindsam ist), Halt machen darf. Das „dürfen“ ist hier aber kein normatives; in ihm liegt der Hinweis darauf, dass Beschränkungen bestimmter Art eine Selbstaufhebung, eine Negation des Intendierten nach sich ziehen können. Es wird deutlich, dass ein Reflektieren der überkommenen Vergleiche von Tier und Mensch relevante praktische Fragen aufwerfen kann. Vgl. auch Agamben: „Insofern in ihr [der anthropologischen Maschine, die als eine Formel den *Homo Sapiens* produziert, R.T., vgl. Agamben, S. 37.] die Erzeugung des Humanen mittels der Opposition Mensch/Tier, human/inhuman auf dem Spiel steht, funktioniert die anthropologische Maschine notwendigerweise mittels einer Ausschließung (die immer auch ein Einfangen ist) und einer Einschließung (die immer schon eine Ausschließung ist). Gerade weil das Humane jedesmal bereits vorausgesetzt wird, schafft die Maschine eine Art Ausnahmezustand, eine Zone der Unbestimmtheit, wo das Außen nichts als die Ausschließung des Innen und das Innen seinerseits nur die Einschließung eines Außen ist. Nehmen wir die anthropologische Maschine der Moderne. Sie funktioniert, wie wir gesehen haben, indem sie ein Schon-Humanes als (noch) Nicht-

In EuM (2003) werden Früchte der Moralkonzeption, wie wir sie oben in ihrer Entstehung flüchtig nachgezeichnet sahen, geerntet. Tugendhat nimmt den Faden der vorangegangenen Arbeiten durch einen Verweis explizit wieder auf und bestimmt das „moralisch Gute“ als dasjenige, was wir „wechselseitig voneinander fordern.“⁵⁹⁸ Darüber hinaus wird dieses moralisch Gute vom „sonstigen adverbialen Guten“⁵⁹⁹ dadurch unterschieden, dass, im Falle der Moral, „die Forderungen wechselseitig sind und dass sie unbedingt sind.“⁶⁰⁰ Moralische Forderungen werden innerhalb einer Gemeinschaft durch moralische Affekte wie „Schuld“, „Scham“, „Geringschätzung“ und „Entrüstung“⁶⁰¹ reguliert. Wer die moralischen (wechselseitigen und unbedingten) Forderungen nicht erfüllt, erleidet einen „Wertverlust“⁶⁰², der über den im Falle der Frustration des adverbialen Guten deutlich hinaus geht: Man sagt dann, ein Mensch sei nicht nur „ein schlechter So-und-so“, „schlecht in [einer] Hinsicht“, sondern schlechthin schlecht, d.h. „ein schlechter Mensch“.⁶⁰³ Menschen machen sich in dieser Weise selbst und gegenseitig Vorhaltungen, empfinden „Ärger“ oder „Bedauern“, sorgen sich jedoch und fürchten sich – eine weitere Belastung der Egozentrität – „vor dem Tadel und der Entrüstung, die man von anderen erfahren kann und die ihrerseits internalisiert werden: die Angst vor Scham und Schuld.“⁶⁰⁴ Dieses Repertoire moralischer Affekte ist für Tugendhat exklusiv dem Menschen zuzurechnen – es unterscheidet daher Mensch und Tier, nicht zuletzt in Hinblick auf die Fähigkeit zu einer Moral überhaupt.⁶⁰⁵

Während für Tugendhat also in den frühen Aufsätzen schon deutlich ist, dass moralische Gemeinschaften (bzw. Strukturen von wechselseitigen Erwartungen sozialer Lebewesen, die als moralische Forderungen thematisiert werden können) auf kognitiven Fähigkeiten gründen, die sich nur beim Menschen finden,⁶⁰⁶ ein Auftreten gruppeninterner moralischer Forderungen also indirekt als Unterscheidungsmerkmal von Mensch und Tier fungiert, beginnt er zugleich, die praktischen Folgen, die er offenbar als unerfreulich erlebt, zu problematisieren und in unterschiedlicher Weise pointiert zu thematisieren.

Humanes aus sich ausschließt, das heißt sie animalisiert den Menschen, indem sie das Nicht-Humane im Menschen absondert: den *Homo alalus* oder den Affenmenschen. Und es genügt, unser Forschungsfeld um einige Jahrzehnte nach vorn zu verlagern, und wir werden anstelle dieses harmlosen paläontologischen Fundes den Juden, den im Menschen erzeugten Nichtmenschen, vorfinden oder den *néomort* und den Ultrakomatösen, das heißt das im menschlichen Körper selbst abgesonderte Tier.“ (46f.) Giorgio Agamben: *Das Offene. Der Mensch und das Tier.* (Übersetzt von Davide Giuriato). Suhrkamp, Frankfurt am Main 2003.

⁵⁹⁸ EuM, 70.

⁵⁹⁹ Zum *adverbialen* Guten vgl. EuM, 66ff.

⁶⁰⁰ EuM, 70. Zur Verdeutlichung: „Von jedem erwarten alle, dass sie in dem, was sie tun, gut sind, aber eines erwarten alle von allen, dass sie in dem gut sind, was sie wechselseitig voneinander fordern.“ (EuM, 71)

⁶⁰¹ EuM, 72.

⁶⁰² EuM, 75.

⁶⁰³ EuM, 74f.

⁶⁰⁴ EuM, 75.

⁶⁰⁵ Vgl. EuM, 64.

⁶⁰⁶ Es erscheint naheliegend, dass Ernst Tugendhat diese Prämisse (wie wohl auch andere), von Heidegger beeinflusst, so klar und deutlich, so unverdächtig erschien, dass sie in den Fundus dessen aufgenommen wurde, was nicht weiter problematisiert wird – in einen Fundus, der sich überall findet, finden muss, um überhaupt argumentieren und verifizieren zu können.

- (A) Was resultiert, hinsichtlich der Spezieszugehörigkeit, aus der Annahme, dass rationale Fähigkeiten die Tauglichkeit der Teilhabe an moralischen Gemeinschaften begründen? Müssen wir nicht damit rechnen, dass einige Menschen zu einer solchen Teilhabe nicht instande sind, während hingegen einige Tiere mögliche Teilhaber sein könnten? Ist der Umfang einer moralischen Gemeinschaft also wirklich über den Begriff „Mensch“ regulierbar?
- (B) Ist nicht die Fähigkeit zu leiden (z.B. körperliche Schmerzen zu empfinden) moralisch relevant, während die rationalen Fähigkeiten keinen ebenso starken Grund für Rücksichten liefern, sondern einen möglichen Kandidaten der Teilnahme eines moralischen Diskurses lediglich kennzeichnen?⁶⁰⁷ Wie ist, in diesem Zusammenhang, mit dem Misserfolg der Moralphilosophie umzugehen, die jeweilige Vorzüge von Utilitarismus und Kontraktualismus nicht zu vereinigen vermag?
- (C) Ist es denkbar, dass die Spezieszugehörigkeit (wie zu Zeiten partikulärer, d.h. nicht universeller moralischer Begründungen, häufig aus metaphysischen Kontexten, die starke Kriterien für die Relevanz der Speziesgrenzen lieferten) letztlich moralisch entscheidend ist? Können wir es, mit anderen Worten, als richtig ansehen, dass sich unsere moralischen Verpflichtungen nur auf den Menschen erstrecken?
- (D) Wir bekommen es, insbesondere im Zusammenhang des Fragenkreises der Moral, mit unserem Verständnis des Verhältnisses von Tier und Mensch zu tun (wir gehören einerseits zu den leidensfähigen Kreaturen, andererseits können wir andere Tiere moralisch nicht befriedigend berücksichtigen) – und dies in einer Weise, die uns darauf stoßen lässt, dass wir es *eigentlich* mit einem Rätsel ganz anderer Art zu tun haben: mit dem Rätsel unseres Selbstverständnisses (das nicht sinnvollerweise vorschnell entschieden werden kann).
- (E) Gilt es nicht, nach all diesen Überlegungen und Zweifeln (vielleicht auch bloß als Vorkehrung oder Vorsichtsmaßnahme, unter Würdigung der tatsächlich bloß *scheinbaren* Objektivität unserer moralischen Konzeption), zuzugestehen, dass Tieren Rechte zugesprochen werden müssen?
- (F) Sind also nicht die anderen Tiere, eben doch durch ihre (vorerst körperliche) Leidensfähigkeit und vielleicht sogar vereinzelt (und in unterschiedlichen Graden) auch durch ihre kognitiven Fähigkeiten, in relevanter Hinsicht (für eine Berücksichtigung in einer universellen Moral) *wie wir*?

In diesem Zusammenhang halte ich es für wichtig, Tugendhat als jemanden zu verstehen, der es, um die Bedingung der Möglichkeit einer universellen Moral ringend, doch nicht unterließ, offensichtlich unangenehme und darüber hinaus (für sein Moral- und Selbstverständnis) potentiell subversive Fragen offen *zu stellen*.

⁶⁰⁷ Hiermit soll der wichtige Hinweis, dass auf Grundlage einer prospektiven Lebensform (die sich bei einigen Lebewesen ausschließen lassen könnte) besonderes Leid entstehen kann (z.B. durch die absurde Unterminierung eines Lebensentwurfs, die Sinn raubt), keineswegs ausgeräumt werden; es gibt also auch Leid, das durch besondere kognitive Fähigkeiten eine Zuspitzung erfährt oder überhaupt erst entsteht, wo diese Fähigkeiten höher entwickelt vorliegen. All dies ist aber, in erster Linie, *Leid*.

In dem Moment jedoch, da die *Philosophische Anthropologie* zur Leitidee der späteren Philosophie wird, fungiert die in allen relevanten Hinsichten *wesentliche Verschiedenheit* von Mensch und Tier plötzlich als *Arbeitshypothese*. Die kritischen Rückfragen bleiben – notgedrungen – aus. Es ist, als hätte Tugendhat eine Wende vollzogen, die von einer vergleichsweise ausgewogen erscheinenden Auseinandersetzung mit Sachproblemen zu einer Fragestellung führt, deren vornehmliches Ziel die Selbstbeschreibung des Menschen ist. „Tier“ wird hier, an allen wichtigen Stellen, lediglich noch als spekulativer Begriff verstanden; „Tiere“ fungieren als ein *Relief*, an dem die Eigenschaften des Menschen, dem Willen des Autors folgend, so deutlich wie aus keinem anderen Material, herausgearbeitet werden sollen.

In AsM (2007), einer Sammlung von Aufsätzen, die, bis auf eine Ausnahme, nach EuM verfasst wurden, erfährt die neue Tendenz der wesentlichen Unterscheidung zwischen Mensch und Tier weitere Bestätigung. Der menschlichen Moral liegt ein Wissen von sich selbst und ein „Bewusstsein der Eigenständigkeit von anderen Personen“ zugrunde, so schreibt Tugendhat in dem Aufsatz *Nietzsche und die philosophische Anthropologie: Das Problem der immanenten Transzendenz*⁶⁰⁸, die „gleichzeitig mit dem (spezifisch menschlichen) expliziten Egoismus die Möglichkeit eines expliziten Altruismus entsteh[en] [lässt], der etwas anderes ist als das, was man das altruistische Verhalten bei anderen Tieren nennt.“⁶⁰⁹ Weil also die anderen Tiere nicht dazu imstande sind, sich selbst in einer Weise zu objektivieren, die es ihnen ermöglichen würde, sich ihr eigenes Sein bewusst anzueignen, gelangen sie auch zu keinem Verhältnis zum anderen, das unserem „ich“- und „du“-Sagen mit seinen jeweiligen Implikationen, die in EuM ausführlich behandelt wurden, entspreche. In einem anderen Aufsatz, mit dem Titel *Das Problem einer autonomen Moral*,⁶¹⁰ formuliert Tugendhat diesen Zusammenhang wie folgt:

„[B]ei Menschen ist nicht wie bei anderen Spezies ein bestimmtes Altruismusprogramm genetisch vorprogrammiert⁶¹¹; charakteristisch für die menschliche Moral ist, dass sie über sprachliche Normen läuft, über wechselseitige generalisierte Imperative, die, weil sie begründet werden müssen, [...] eine Flexibilität implizieren, gegenüber festen genetischen Programmen einen evolutionären Vorteil darstellt. Was daher bei Menschen genetisch vorgegeben zu sein scheint, ist nicht ein bestimmtes Moralbewusstsein, sondern die Fähigkeit, moralische Normen lernen und wechselseitig nach ihrer Begründung fragen zu können.“⁶¹²

Dass Gefühle wie „Mitleid, Liebe oder Sympathie“⁶¹³ einen „Begriff des moralischen Verpflichtetseins“⁶¹⁴, der „eine Moral im allgemeinen zu einer Moral macht“⁶¹⁵, liefern könnten,

⁶⁰⁸ *Nietzsche und die philosophische Anthropologie: Das Problem der immanenten Transzendenz*. In: AsM, 13-33.

⁶⁰⁹ Ebd., in: AsM, 33.

⁶¹⁰ *Das Problem einer autonomen Moral*. In: AsM: 114-135.

⁶¹¹ An späterer Stelle spricht Tugendhat von einem „reziproken Altruismus“, einem Begriff, der von der Biologie eingeführt worden sei und mit dessen Hilfe „das Verhalten von Tieren vieler Spezies [erklärt werden könne]“, das „ein Tauschverhalten [sei], das ohne moralische Gefühle und ohne Internalisierung funktioniert“. (ebd., in: AsM, 127)

⁶¹² Ebd., in: AsM, 115.

⁶¹³ Ebd., in: AsM, 131.

bestreitet Tugendhat auch hier. Der soziale Druck, der das Gefühl des Verpflichtetseins reguliert, wird in sprachlichen Gemeinschaften über moralische Affekte wie „Empörung oder Entrüstung“ reguliert – nur über diese Affekte ist Moral überhaupt *verständlich*.⁶¹⁶ Als „Mitglied einer Gemeinschaft [...], in der man wechselseitig [...] Forderungen stellt (also diese Gefühle hat)“, versteht man sich, wenn man (i) die Gründe für Normen und die moralischen Gefühle dieser Gemeinschaft *teilt*. Darüber hinaus jedoch spielt (ii) die Beantwortung der „Frage, ob man [überhaupt, R.T.] moralisch handeln *will*“, eine wichtige Rolle.⁶¹⁷ Unmoralisch handelt eine Person, „wenn sie die moralischen Gefühle gar nicht hat [...], oder [...] wenn sie sie hat und sich gleichwohl nicht von ihnen bestimmen lässt.“⁶¹⁸

„Wenn man sich nun fragt, wie sich zeigt, dass jemand oder eine Gruppe der Meinung ist, dass man moralische Verpflichtungen sich selbst gegenüber hat, woran sonst will man das entscheiden als dadurch, dass er oder sie die moralischen Gefühle bezüglich solcher Handlungen hat oder, was dasselbe ist, sie lobt bzw. tadelt.“⁶¹⁹

Eine Moral als „ein System wechselseitiger Forderungen“, das „wechselseitig begründbar sein muss“, unterscheidet sich von einer heteronomen Moral dadurch, dass „nur noch auf die eigenen Interessen Bezug“ genommen wird.⁶²⁰ Das jedoch heißt: „auf die Interessen aller Mitglieder der moralischen Gemeinschaft, auf die eigenen und auf die der anderen“⁶²¹ (freilich: innerhalb dieser Gemeinschaft).⁶²²

Das bedeutet jedoch zugleich, dass ein Additiv wie die Forderung der Berücksichtigung anderer, die nicht Teil der moralischen Gemeinschaft sind – bei denen sich, wie im Falle der anderen Tiere, die Frage danach, ob dieselben moralischen Affekte vorliegen, wie auch die Frage, ob ein Wille zur moralischen Handlung vorliegt, gar nicht oder zum Teil nicht sinnvoll stellt – die autonome (universelle) Moral, wie sie hier begründet werden soll, nicht nur, wie in älteren Schriften betont, aufweicht, sondern geradezu unterminiert. Wer es nicht zu *seinem* Interesse *gemacht* hat, auf *andere* (jenseits der moralischen Gemeinschaft) Rücksicht zu nehmen, für den

⁶¹⁴ Ebd., in: AsM, 120.

⁶¹⁵ Ebd., in: AsM, 120.

⁶¹⁶ Ebd., in: AsM, 122. Tugendhat räumt ein, er sei für seine Meinung, „dass man moralische Normen nicht ohne diese affektive Sanktion verstehen kann, kritisiert worden“. Allein: man kann „ohne sie nicht verstehen [...], was unter dem moralischen Sollen oder Müssen und d.h. eben dem Verpflichtetsein zu verstehen ist.“ (ebd.) Man habe, darüber hinaus, als Widerspruch empfunden, dass es sich bei einer moralischen Begründung, ob autonom oder heteronom, um „etwas Rationales“ handelt, bei den „moralischen Gefühlen“ hingegen um „etwas Affektives“. Ihm sei vorgehalten worden, „man könne die Moral nur entweder emotional oder rational begründen. Aber dann denkt man in Schablonen.“ (Ebd., in: AsM, 123)

Diese Spannung jedoch, ebenso wie die Spannung zwischen Begründetem (und zur Begründung herangezogenen) und dem Wissen darum, dass dieses zugleich, aus systematischen Gründen, letztlich doch nicht begründet ist (d.h., dass alles Wissen und Begründen *irgendwo enden muss*), scheint, als integraler Bestandteil seriös philosophischen Argumentierens, offen ausgehalten werden zu müssen.

⁶¹⁷ Ebd., in: AsM, 124. (meine Hervorhebung, R.T.)

⁶¹⁸ Ebd., in: AsM, 124f.

⁶¹⁹ Ebd., in: AsM, 125.

⁶²⁰ Ebd., in: AsM, 126.

⁶²¹ Ebd., in: AsM, 126.

⁶²² Zu der Frage, wer Teil dieser Gemeinschaft ist (oben bereits als die Frage nach den „allen“ thematisiert) vgl. *Der Ursprung der Gleichheit in Recht und Moral*. In: AsM, (136-158), 137ff.

stellt eine solche Forderung eine Zumutung dar, die *außerhalb* jeder (so funktionierenden) moralischer Begründbarkeit liegt.

Aus den nicht (im engeren Sinne) moralischen Gefühlen wie „Mitleid, Liebe und Sympathie“ und den moralischen Gefühlen, die ein moralisches System wechselseitiger Forderungen regulieren,

„ergeben sich zwei Formen menschlichen Altruismus (beide unterscheiden sich vom Altruismus bei anderen Spezies): der moralische, bei dem der Bewegungsgrund das moralische Gebot ist, und der gefühlsmäßige. Man kann diesen gefühlsmäßigen Altruismus als den spontanen, weil unvermittelten Altruismus bezeichnen.“⁶²³

Diese Unterscheidung erlaubt es Tugendhat, ein Handeln, das sich auf „gefühlsmäßigen Altruismus“ gründet, nicht länger als lästigen Konkurrenten einer auf der universellen Moral begründeten Handlungsweise zu betrachten, sondern, deutlicher als in vorangegangenen Schriften, als etwas anderes. Ein auf Mitleid gegründetes Handeln ist also, „weil nicht-normativ, eigentlich gar nicht ein anderes Konzept von Moral, und es erscheint daher richtiger, es als *Mitleidsethik* zu bezeichnen.“⁶²⁴ „Mitleid“ ist daher „kein denkbarer Ersatz für das Eigeninteresse“, weil man nur aus diesem verstehen kann, „wie sich eine nicht-heteronome Moral generieren kann.“⁶²⁵ Das bedeutet aber, bis hierher, dass die Idee einer verbindlichen Berücksichtigung von Interessen, die nicht eine moralische Gemeinschaft konstituieren und daher schon berücksichtigt sind, gescheitert scheint. Dies stellt jedoch nicht den letzten Stand der Dinge dar. Tugendhat wirkt unzufrieden mit diesem Ergebnis – und er schlägt, trotz der Bedenken, die uns in dieser Frage oben bereits begegneten, folgende Lösung vor:

- i. „[J]ede Person muss in der Moral immer auch die Rolle eines Unbeteiligten einnehmen. Als Unbeteiligte hat sie ein ungeteiltes Interesse daran, moralisches Handeln zu loben.“⁶²⁶
- ii. „Da nun das Mitleid im allgemeinen ein (wenn auch nicht moralisches) Motiv zum moralisch guten Handeln ist, wird das Mitleid unweigerlich in das Lob mitaufgenommen.“⁶²⁷
- iii. „So kommt es dazu, dass mitleidig zu sein und die eigene Fähigkeit zum praktischen Mitleid auszubauen, zu einem moralischen Gebot wird.“⁶²⁸
- iv. „Das hat dann aber eine Rückwirkung auf das Mitleid selbst: indem die Moral das Mitleid zu einer moralischen Tugend macht, wird die *Partikularität überwunden*, die dem Mitleid als natürlichem Gefühl eignete. Der Grund, warum das Mitleid als solches allemal keine Basis für eine Moral abgeben konnte, lag in der fehlenden Allgemeinheit des natürlichen Mitleids. Aber sobald die Moral das Mitleid in sich *einbaut*, wird es zu einem verallgemeinerten Gefühl.“⁶²⁹

Bisher war nicht, nicht einmal in einer Andeutung, von den anderen Tieren die Rede. Dennoch entsteht der Eindruck, als handle es sich hier um den Versuch, den Katalog von Fragen und

⁶²³ Ebd., in: AsM, 131.

⁶²⁴ Ebd., in: AsM, 131. (meine Hervorhebung, R.T.)

⁶²⁵ Ebd., in: AsM, 132.

⁶²⁶ Ebd., in: AsM, 132.

⁶²⁷ Ebd., in: AsM, 132.

⁶²⁸ Ebd., in: AsM, 132.

⁶²⁹ Ebd., in: AsM, 132f. (meine Hervorhebungen, R.T.)

Schwierigkeiten, auf die wir oben gestoßen sind, gewissermaßen wohlwollend würdigend zu einem abschließenden Ergebnis zu führen. Und diese Fragen und Probleme betrafen, nicht zuletzt, den moralischen Status der anderen Tiere.

Tugendhat nimmt dann aber doch explizit Bezug auf die anderen Lebewesen, und, wie es scheint, auch auf die oben in groben Zügen skizzierte Moraldebatte seiner vorangegangenen Arbeiten: All dies führt, so schreibt er, „seinerseits zu einer Rückwirkung auf die Allgemeinheit der Moral.“⁶³⁰ Und er fährt fort:

„Diejenige Moral, die sich aus dem Eigeninteresse ergibt, hat eine Tendenz, den Umfang der moralischen Gemeinschaft klein zu halten. Sobald sich hingegen die Idee eines verallgemeinerten Mitleids ergibt, gibt es keinen Grund, diese Allgemeinheit einzuschränken. Es erstreckt sich dann auf alle Menschen und sogar auf alle leidensfähigen Wesen.“⁶³¹

In ihrem „Wesen“ bleibt die Moral „wechselseitig, sie ist also allemal auf Menschen und auf diejenigen Menschen beschränkt, die selbst moralisch und unmoralisch handeln können.“⁶³² Das gilt jedoch nicht für ein „verallgemeinertes Mitleid“.⁶³³

„So ergibt sich innerhalb des moralischen Bewusstseins eine Spannung, die sich nach meiner Meinung nicht auflösen lässt.“⁶³⁴

Tugendhat entschließt sich dazu, diese Spannung nicht nur als „unauflösbar“ wahrzunehmen, sondern sie, als der seriöse Philosoph, der er ist⁶³⁵, zu explizieren. Er beschreibt die Situation der Moral also in einer Weise, die an den Aufsatz *Die Hilflosigkeit der Philosophen angesichts der moralischen Schwierigkeiten von heute* aus den PAF erinnert (s.o.). Zugleich hat er jedoch einen Weg gefunden, das subjektive Gefühl des Mitleids in einer Weise zu berücksichtigen, die mit einem bestimmten moralischen Bewusstsein und Tugendhats eigener Neigung korrespondiert.⁶³⁶

Ich halte es für naheliegend, dass uns selbst dort, wo die Verschiedenheit von „Mensch“ und „Tier“ nicht (wofür ich plädiere) auf eine Weise artifiziell stilisiert wird, wie in der Philosophischen Anthropologie Tugendhats (oder in maßgeblichen Teilen der philosophischen Tradition), dieses Problem wieder begegnen wird. Denn es handelt sich bei Moral *letztlich* um ein System des Interessenausgleichs, das durch unsere Interessen selbst begründet ist. Unsere Interessen treten, eine Moral regulierend, dort in Erscheinung, wo moralische Affekte, die starke kollektive Wertungen darstellen, auftreten. Unsere Interessenlage ist jedoch, wenn es sich nicht mehr um andere Menschen handelt, die als potentieller oder tatsächlicher Widerpart eines Kontrakts fungieren, sondern um andere Tiere,

⁶³⁰ Ebd., in: AsM, 133.

⁶³¹ Ebd., in: AsM, 133. Es entsteht der Eindruck, als sei dies eine Reaktion auf die oben immer wieder angetroffene (unbefriedigende, wenn auch nicht notwendig auch widersprüchliche) Rede von einer eingeschränkten universalistischen Moral.

⁶³² Ebd., in: AsM, 133.

⁶³³ Ebd., in: AsM, 133.

⁶³⁴ Ebd., in: AsM, 133. (meine Hervorhebung, R.T.)

⁶³⁵ Vgl. *Heidegger und Bergson über die Zeit* (1992). In: PAs, (11-26), 15.

⁶³⁶ Vgl. *Das Problem einer autonomen Moral*. In: AsM, (114-135), 132.

- die uns (unter kontraktualistischen Gesichtspunkten) wenig zu bieten haben,
 - die uns (im Hinblick auf ihre Macht) unterlegen sind,
 - die selber nicht (bzw. nicht immer deutlich erkennbar) als moralisch (oder unmoralisch) Handelnde in Erscheinung treten,
 - die nicht vermögen, ihre Interessen deutlich (z.B. sprachlich und kollektiv) zu vertreten
- eine andere. Die Fragen erscheinen uns, im Hinblick auf unser prudentiell Gutes, als weniger brennend. Sie betreffen uns auch weniger unmittelbar – solange wir die Interessen der anderen Tiere nicht zu unserem Belang *machen*. Dies zu tun, ist jedoch, aus ganz verschiedenen Gründen, nur eine Minorität bereit. Die Frage, ob aus der Einsicht, dass die anderen Tiere *fast* wie wir sind (s.o.), eine moralische Forderung ableitbar ist, bleibt offen.

Weiterhin wird eine Moral der Wechselseitigkeit auf „Eigeninteresse [...] aufbauen [...]“; aber die in dem Eigeninteresse gründende Moral führt unweigerlich dazu, dass sie selbst die andere Quelle in sich aufnimmt⁶³⁷. Aus dem „potentiellen Widerspruch“ der Komposition dieses Amalgams lässt sich, so mutmaßt Tugendhat, „manches von den zeitgenössischen Auseinandersetzungen in Moral und angewandter Moral verstehen“⁶³⁸ – und so wird uns auch Tugendhats Ringen in den vorangegangenen Arbeiten verständlich.

„Im Zusammenhang des generalisierten Mitleids stößt man auf das, was man *Herzensgüte* nennt, womit so etwas wie ein generalisiertes Wohlwollen ohne Berechnung gemeint ist.“⁶³⁹

Diese stellt, „aus der Perspektive der Moral“ so etwas wie „deren eigene Vollendung“ dar.⁶⁴⁰ Den nachfolgenden Worten Tugendhats lässt sich dann, diese Fragestellung betreffend, nichts mehr hinzufügen.

„Sie [die Herzensgüte, R.T.] lässt sich immer noch unter den Begriff des moralisch Guten subsumieren, wenn moralisch gut ist, wie man wechselseitig *wünscht* (nicht: fordert) zu sein. Auch wenn sie nicht mehr ein Gegenstand von Forderungen ist, ist sie doch ein Gegenstand der Bewunderung.“⁶⁴¹

⁶³⁷ Ebd., in: AsM, 133.

⁶³⁸ Ebd., in: AsM, 133.

⁶³⁹ Ebd., in: AsM, 133. (meine Hervorhebung, R.T.)

⁶⁴⁰ Ebd., in: AsM, 134f.

⁶⁴¹ Ebd., in: AsM, 135. Die Weise, wie hier der Begriff der „Herzensgüte“ eingeführt wird, erinnert an die Einführung des Begriffs der „Brüderlichkeit“ am Ende von SuS. (vgl. SuS, 355ff.)

5. „Wahrheit“ – und „intellektuelle Redlichkeit“

Faulheit der Vernunft: es ist mühsam, auf alle Aspekte der eigenen Realität zu achten, besonders auf die, die einen dazu bringen würden, die eigene eingefahrene Lebensweise zu ändern [...].⁶⁴²

Das Projekt der Philosophie wird häufig als ein Streben nach Wahrheit verstanden. In dieser Hinsicht tritt Philosophie also als eine Weltanschauung in Erscheinung, die mit anderen Weltanschauungen, die ebenfalls (exklusiv) für sich beanspruchen, über einen Zugang zur Wahrheit zu verfügen, in einem Konkurrenzverhältnis steht. „Wahrheit“ wird dann, terminologisch ähnlich wie „Vernunft“, als terminus technicus verwandt, der über bestimmte Eigenschaften verfügt. Diese Eigenschaften fordern zum Nachdenken auf: Selten wird von „Wahrheiten“ (im Plural also) in derselben Hinsicht gesprochen (wir bekommen hier Schwierigkeiten mit dem Satz vom Widerspruch), denn der Begriff ist der Logik entlehnt. Noch ungewöhnlicher klänge in unseren Ohren ein Plural von „Vernunft“. Es gibt nur die eine Wahrheit, so denken wir, und es gibt nur die eine, menschliche und gleichsam absolute Vernunft. Wieso klingt dieser Satz wie ein religiöses Bekenntnis?

Philosophie, als Disziplin, die problemorientierte Rationalitätskonzepte anbietet, läuft, wenn sie sich nicht in einer Weise, wie dies z.B. bei Wittgenstein geschehen ist, Rechenschaft über ihre Methoden, deren Implikationen, daher auch: deren mögliche Tragweite und Belastbarkeit, abgibt, Gefahr, in einer antiquierten und metaphysisch eingefärbten Weise von Wahrheit zu sprechen, die den Eindruck entstehen lässt, dass wir mit der *einen* Vernunft, wenn wir uns ihrer nur gekonnt zu bedienen wissen, etwas erkennen können, das sich, als das eine Erkannte, notwendig und unwandelbar so und nicht anders verhält. Eine solche Redeweise steht den terminologisch starken Varianten des *common sense* nahe und erscheint, in bestimmten (auch philosophischen) Diskursen, durchaus geläufig. Durch sie können wir, noch heute, die Stärke des Einflusses der platonischen Konzeption von den Ideen auf unser Denken erahnen. Doch Platons Desiderat, es müsse doch so etwas geben wie unwandelbare Ideen, die uns, als Muster dienend, wenn wir sie nur zu schauen vermögen, Wahrheit, Wissen, Erkenntnis ermöglichen, lief ins Leere. Mag es sie geben oder nicht – wir verfügen nicht über sie. *Die* Wahrheit ist uns unzugänglich, „Wissen“ (in seiner starken und traditionellen philosophischen und vulgärwissenschaftlichen Verwendung) gibt es für uns, gerade von einem reflektierten philosophischen Standpunkt aus, nicht.

In SuS wird, wie oben bereits erwähnt, der Begriff des „Wissens“ als zum „Gattungsbegriff des Meinens“ zugehörig beschrieben. Dennoch geht bei Tugendhat das normalsprachliche Phänomen des „Wissens“ über bloßes „Meinen“ hinaus und der überkommene Begriff der Wahrheit (und somit auch des Wissens) bleibt erhalten:

⁶⁴² *Retraktionen zur intellektuellen Redlichkeit*. In: AsM, (85-113), 105. Bemerkung „(Faulheit der Vernunft)“ ist i.O. eingeklammert.

„Wir sagen von jemandem, dass er nicht nur meint, dass etwas der Fall ist, sondern es auch weiß, wenn er es nicht nur für wahr hält, sondern *wenn es 1) auch wahr ist* und er 2) auch begründen kann, dass es wahr ist.“⁶⁴³

Wie wir validieren können, ob etwas tatsächlich „auch wahr ist“, bleibt dabei vorerst unklar. Immerhin wird deutlich, dass die Gegenstände des Wissens „die Sachverhalte sind, also propositionale Gegenstände.“⁶⁴⁴ Wenn Äußerungen unserer prädikativ-propositionalen Sprache überhaupt erst mögliche Gegenstände von Wahrheit darstellen, also nur bei ihnen von Wahrheitsrelevanz oder der sinnvollen Frage nach Wahrheit die Rede sein kann, bedeutet das zugleich: Nur „ich“-Sagern, die eine prädikative Sprache sprechen, ist Wahrheit überhaupt zugänglich.⁶⁴⁵ Tugendhat betont jedoch zugleich, dass „Wissen [...] eine Spezies derjenigen intentionalen Relation [sei], die als Meinen bezeichnet wird, und das Meinen [...] im Unterschied zu anderen intentionalen Relationen ein Fürwahrhalten [sei]“.⁶⁴⁶

Es gilt erneut, zwischen „Wissen“, das keine „intentionale Relation“ darstellt und dem „ich- φ -Zustand“, den wir „Gewissheit“ nennen, zu unterscheiden. Ob ein Sachverhalt „wahr“ ist, ob wir etwas „wissen“, zeigt sich in der Begründung des „ich- φ -Zustands“ – doch nicht restlos: Es kann sich immer auch nachträglich herausstellen, dass sowohl die Begründung wie auch der „ich- φ -Zustand“ der „Gewissheit“ (bzw. des „Fürwahrhaltens“) faktisch unbegründet waren.

In dem Hinweis darauf, dass „Wissen“ ein Spezialfall von „Meinen“ ist – und „Meinen“ bloßes „Fürwahrhalten“, liegt somit auch der kritische Hinweis darauf, dass *unser* „Wissen“ über den Status des „Fürwahrhaltens“ nicht hinausragt – dass uns „Wissen“ letztlich unverfügbar bleibt. Dennoch können – und müssen wir – nach der Wahrheit fragen. Wenn wir, wie Tugendhat schreibt, den Begriff der „Wahrheit“ dazu missbrauchen, das Bestehende zu rechtfertigen, ist das „aber das genaue Gegenteil der praktischen Wahrheitsfrage.“⁶⁴⁷ Diese Spannung wird später im Zusammenhang des Begriffs der „*intellektuellen Redlichkeit*“ weiter thematisiert.

Das philosophische Fragen nach der Wahrheit muss sich also stets darüber im Klaren sein, es hinsichtlich der überkommenen Meinungen mit Propositionen zu tun zu haben, die ein Fürwahrhalten von etwas explizieren. Das Fragen nach der Wahrheit darf sich von diesen Meinungen nicht festlegen lassen – vielmehr ringen wir in der Philosophie um eine konstruktive Kritik von überkommenen Meinungen: Philosophie ist, zu einem Teil, immer auch der Kritik des Bestehenden verpflichtet (und sei es bloß vor dem Hintergrund einer popperschen Falsifikation); nicht, *weil* es das Bestehende ist, sondern weil es uns darum gehen muss, weiter zu denken, weil Wahrheit nicht einen Status darstellt, sondern einen Prozess. Diesem Weiterfragen sind keine Grenzen des Anstandes oder der Moral gesetzt – es macht aber Halt vor den Grenzen unserer Sprachspiele, des sinnlosen Zweifels und unserer eigenen Skrupel.

⁶⁴³ SuS, 310. (meine Hervorhebung, R.T.)

⁶⁴⁴ SuS, 310.

⁶⁴⁵ Vgl. *Der Wahrheitsbegriff bei Aristoteles*. In: PAF, (251-260), 252. Tugendhat spricht dort von der Einsicht Platons, „dass ein Gebilde, das wahr oder falsch sein kann, *mindestens* prädikativ, also ‚synthetisch‘ bzw. ‚dihäretisch‘ sein muss“, eine Einsicht, die von Aristoteles wieder aufgenommen wird. Wahrheitsfähig sind also Sätze und komplexere Strukturen.

⁶⁴⁶ SuS, 310.

⁶⁴⁷ SuS, 351.

In einem Aufsatz in PAF thematisiert Tugendhat unter dem Titel *Der Wahrheitsbegriff bei Aristoteles*⁶⁴⁸ die einschlägige terminologische Verwendung des Platonschülers. „Auf der Suche nach der Wahrheit zu sein“, kann bei Aristoteles, so lesen wir, synonym zu der Formulierung „auf der Suche nach ‚der Natur des Seienden‘ zu sein“ gebraucht werden.⁶⁴⁹ Die „Aufgabe des Wissenschaftlers“ sei es bei Aristoteles, so zitiert Tugendhat, „nichts auszulassen, sondern die (ganze) Wahrheit über jeden Gegenstand aufzuzeigen.“ Wahrheit bezeichnet hier das jeweilige „wie es sich verhält“.⁶⁵⁰

„Es ist dies eine Wahrheit der Sache, nicht der Aussage [...]“⁶⁵¹

Von einem solchen Wahrheitsbegriff nimmt Tugendhat, wie wir bereits im Kontext von SuS sehen konnten, Abstand. Eine „philosophische Klärung“, der es auch um (wenn auch anders verstandene) Wahrheit geht, erhebt nicht mehr den Anspruch, die „Wahrheit der Sache“ oder eines Begriffs fassen zu können, wie wir in *Überlegungen zur Methode der Philosophie aus analytischer Sicht* lesen:

„[W]oran wir uns anzumessen haben bei der philosophischen Klärung, ist nicht unbedingt das entsprechende Wort, es ist aber doch das vorgegebene sprachliche Verstehen. Eine philosophische Wortklärung ist fruchtbar, wenn es ihr gelingt, einen Zug (Aspekt) unseres wirklichen Verstehens aufzuklären.“⁶⁵²

„Unser wirkliches Verstehen“ ist jedoch „eine empirische Vorgegebenheit“, wodurch auch „die Wahrheit, die die Philosophie anstrebt, eine empirische“ wird.⁶⁵³ Zudem betrifft „diese Wahrheit unser Verstehen im ganzen“⁶⁵⁴; sie wird „nicht beobachtet, sondern reflexiv expliziert“.⁶⁵⁵

„[A]ber *nir*: das ist nicht ein transzendentales oder sonst irgendein vorweltliches Bewusstsein, sondern eine empirisch vorhandene Sprachgemeinschaft.“⁶⁵⁶

Was *nir* für wahr halten, das gründet in unserer gemeinsamen sprachlichen Praxis. Eine „überempirische Subjektivität“, die als Quelle von „apriori vorgegebene[n] [Begriffen]“ fungiert, gibt es nicht.⁶⁵⁷ Wenn wir nach dem Wahren in philosophischer Manier fragen, zeigt sich uns, wie in dem Aufsatz „*Wir sind nicht fest verdrabt*“: Heideggers „*Man*“ und die Tiefendimensionen der Gründe

⁶⁴⁸ *Der Wahrheitsbegriff bei Aristoteles*. In: PAF, (251-260).

⁶⁴⁹ Ebd., in: PAF, 258. Dort zitiert nach Aristoteles (191a25, Verweis auch auf andere Stellen).

⁶⁵⁰ Ebd., in: PAF, 259.

⁶⁵¹ Ebd., in: PAF, 259.

⁶⁵² *Überlegungen zur Methode der Philosophie aus analytischer Sicht*. In: PAF, (261-274), 270.

⁶⁵³ Ebd., in: PAF, 270. (meine Hervorhebung, R.T.)

⁶⁵⁴ Sowohl die Rede von einem „Zug [...]“ unseres wirklichen Verstehens“, die an die „Züge im Sprachspiel“ erinnern, als auch die Rede davon, dass, was uns „Wahrheit“ ist, „unser Verstehen im ganzen“ betrifft, also unsere jeweilige Weltanschauung oder Lebensform, repräsentiert durch eine Reihe grammatischer Sätze, auf deren Grundlage unser System der Verifikation aufgebaut ist, tragen deutliche Züge Wittgensteins.

⁶⁵⁵ Ebd., in: PAF, 270. (meine Hervorhebung, R.T.)

⁶⁵⁶ Ebd., in: PAF, 270.

⁶⁵⁷ Ebd., in: PAF, 270.

ausgeführt und als Motto diesem Abschnitt über Tugendhat vorangestellt, gerade *nicht* „die Wahrheit“:

„Wer daher auf Wahrheit aus ist, bekommt Wahrheit nicht zu sehen; was er sieht, ist die Unwahrheit, Fragwürdigkeit, Brüchigkeit des Bildes, das er, das man sich von der Sache macht. Wir haben für diese Haltung [des Fragens in dieser Richtung, R.T.] im Deutschen einen Ausdruck: intellektuelle Redlichkeit. Das Beschwerliche dieser Haltung ergibt sich aus dem gleichzeitigen Erfordernis von Verunsicherung und Weiterfragen. Es ist diese Dynamik, der gegenüber das Man [das „Man“ im Sinne Heideggers, R.T.] eine Entlastung bedeutet. Natürlich ist die Beruhigung bei dem, was *man* für richtig hält, nicht das einzige, was der intellektuellen Redlichkeit entgegensteht. *Ebenso gegenmotivierend kann die Eitelkeit des einzelnen sein, und allemal das – individuelle oder kollektive – Wunschenken.*“⁶⁵⁸

Gerade weil wir zur Beurteilung eines Sachverhalts über nichts anderes verfügen als über Bilder, müssen wir uns zwei Erfordernissen stellen: Zuerst gilt es, den Status, den wir selbst unserem Wissen und unserer Wahrheit zuteilen, der Tatsache, dass es sich um ein bloßes Bild von etwas handelt, anzupassen. Wir können auch irren. Wir haben, bestenfalls, wohlbegründete Meinungen – die Frage, ob und wie viele andere Menschen unsere Meinungen teilen, kann, muss jedoch kein Hinweis auf die Güte des Bildes sein. Dann gilt aber zudem, dass wir uns um ein möglichst *gutes Bild* des Sachverhalts bemühen sollten – und dieses „sollen“ liegt in unserem eigenen Interesse an „der“ Realität (s.u.), wo wir es haben. Der Umstand, dass sich ein Bild, zu einem bestimmten Zweck, bewährt hat, darf uns im Zweifelsfall nicht irritieren, wenn es ein Bild sein soll, das, vorerst möglichst von weiteren Zwecken befreit, alleine den Zweck hat, einen Sachverhalt „abzubilden“ (diese Formulierung ist problematisch, doch ich habe keine bessere). In EuM wird der Begriff der *intellektuellen Redlichkeit* in Anschluss an Nietzsches „Willen zur Wahrheit“ verstanden: Man spricht von intellektueller Redlichkeit, „wenn eine Person nicht vorgibt, mehr zu wissen als sie weiß, und wenn sie bemüht ist, ihre Meinungen nicht für begründeter zu halten als sie es sind.“⁶⁵⁹ Dort wird sie als eine eigenständige Tugend (nicht mehr in AsM, s.u.), als selbständig „auf ein Gutes ausgerichtet“, verstanden – ihr „Gegner im passiven Bereich der Emotionen[] [ist] die Lust am Gut-Scheinen“, die ein „Überlegen, wie er es besser machen könnte als wie es in der vorgegebenen Mode gesehen wird [blockiert]“.⁶⁶⁰ Intellektuell redlich zu sein „ist allemal mühsam“, nicht zuletzt, weil „man sich von seinen eigenen – individuellen und kollektiven – Meinungen besonders dann nicht gerne trennt, wenn an ihnen eigene oder kollektive Interessen hängen“.⁶⁶¹

In AsM begegnet uns, als „Maxime der intellektuellen Redlichkeit“, die Bereitschaft, „sich auf eine Dynamik des Klärens und Begründens einzulassen.“⁶⁶² Darüber hinaus gibt es jedoch auch

⁶⁵⁸ „Wir sind nicht fest verdrabtet“: Heideggers „Man“ und die Tiefendimensionen der Gründe (1999). In: PAs, (138-162), 146. (meine Hervorhebungen im letzten Satz, R.T.)

⁶⁵⁹ EuM, 79.

⁶⁶⁰ EuM, 83.

⁶⁶¹ EuM, 83f.

⁶⁶² *Retraktationen zur intellektuellen Redlichkeit*. In: AsM, (85-113), 108f.

Fälle, wo ein Begründen unnötig erscheint: im Falle der „Meinungen, die [...] an und für sich evident sind.“⁶⁶³

„Die einzige Möglichkeit, die ich in solchen Fällen habe, das Gegenteil zu meinen, ist, dass ich mir Augen und Ohren zuhalte [...]. Die nächste Stufe, an p festzuhalten, obwohl nicht-p offensichtlich ist, wäre der Schritt in den Wahn.“⁶⁶⁴

Tugendhat hält das „Interesse an Unwahrheit“ für eine Quelle großen Widerstands gegen die intellektuelle Redlichkeit (nicht mehr, wie noch in EuM, ein Interesse am „Beifall“⁶⁶⁵).⁶⁶⁶ Anders als in EuM glaubt er hier auch nicht mehr, dass intellektuelle Redlichkeit „intersubjektiv geschätzt [werde]“.⁶⁶⁷ Das Interesse an der intellektuellen Redlichkeit ist nun vielmehr ein *Wahrheitsinteresse*, ein „Interesse an der Realität“.⁶⁶⁸ So handelt es sich bei intellektueller Redlichkeit um eine „bestimmte Haltung“.⁶⁶⁹

„Die intellektuelle Redlichkeit besteht also nicht in der Disposition, nach Wahrheit zu fragen, sondern in der Disposition, für die Möglichkeit nach Unwahrheit der eigenen Meinung offen zu sein. Das eine ist nicht die Kehrseite des anderen. Es handelt sich um zwei Dispositionen zu verschiedenartigen Zwecken.“⁶⁷⁰

Nach allem, was bereits gesagt wurde, wird deutlich: Intellektuelle Redlichkeit hat nicht mehr einen Status, wie noch die „Erkenntnis von Wahrheit“ bei Aristoteles, die „die höchste und daher glücklichste Form von menschlicher Tätigkeit“ darstellte – vielmehr fällt sie unter das adverbial Gute.⁶⁷¹ Und das ist nicht zuletzt deshalb der Fall, weil uns *die* Wahrheit abhanden kam. Wir haben nicht mehr die eine Wahrheit, aber wir haben allerdings noch, vor allem (die eigenen individuellen und kollektiven) Meinungen betreffend, die Unwahrheit.

„[W]ir haben eine verständliche Motivation, uns 1. mit *vagen* Meinungen zu begnügen und 2. die Realität *einseitig* zu sehen, anders gesagt: Teile der Realität ausblenden zu wollen.“⁶⁷²

Zu dieser Motivation gehören auch die „affektiven Besetzungen (Wünsche, Ängste, Minderwertigkeitsgefühle, individueller und kollektiver Größenwahn usw.)“⁶⁷³ – sie können uns dazu verleiten, *etwas dafür zu tun* (z.B. Ohren und Augen zu verschließen), um die Unwahrheit unserer Meinungen nicht zur Kenntnis nehmen zu müssen, auch wenn sie noch so offensichtlich ist.

⁶⁶³ Ebd., in: AsM, 109.

⁶⁶⁴ Ebd., in: AsM, 109.

⁶⁶⁵ Ebd., in: AsM, 94.

⁶⁶⁶ Ebd., in: AsM, 92.

⁶⁶⁷ Ebd., in: AsM, 93.

⁶⁶⁸ Ebd., in: AsM, 92f.

⁶⁶⁹ Ebd., in: AsM, 87.

⁶⁷⁰ Ebd., in: AsM, 96.

⁶⁷¹ Ebd., in: AsM, 87f.

⁶⁷² Ebd., in: AsM, 103.

⁶⁷³ Ebd., in: AsM, 105.

Der mit unserer Gewissheit verbundene Anspruch ist also auf zwei Stufen zu revidieren:

- i. Die unsere Gewissheit konstituierenden Meinungen sind durch ein potentes Interesse an Unwahrheit durchsetzt, das auf individuellen oder kollektiven Affekten gründet. Ihm können wir, im besten Fall, ein redliches Interesse an Wahrheit entgegenstellen.
- ii. Grundlegender sind jedoch Bedenken aus ganz anderer Richtung, denen zufolge der Begriff objektiven, unveränderlichen und daher verlässlichen Wissens (und durch dieselben Prädikate ausgezeichnete „Wahrheit“) *leer* ist. Wir verfügen, wie redlich wir auch immer sind, über nichts Besseres (und können über nichts Besseres verfügen), als über wohlbegründete Meinungen, die Ausdruck einer Lebensform, eines Weltbildes sind – *wenn* wir intellektuell redlich sind.

Lebensformen unterliegen jedoch einer gewissen Dynamik und können verblassen, von anderen, mehr oder weniger abgewandelten Lebensformen überdauert und abgelöst werden. Weil von Evidenz, Wahrheit und Wissen jedoch immer nur auf Grundlage einer Lebensform gesprochen werden kann, die aus systematischen Gründen nicht einen *objektiven*, sondern vielmehr bloß einen *relativen* Zugang zur „Welt“ (was immer „Welt“ dann noch bedeutet) anbieten kann, ist es darüber hinaus denkbar, dass ein (z.B. philosophisches) Bild von der Welt, das auf bestimmten (überkommenen) Meinungen und „Wahrheiten“ (bzw. auch möglichen „Unwahrheiten“) gründet, mit all *seinen* Meinungen und Wahrheiten *verabschiedet* wird (vielleicht deshalb, weil an seinen Fundamenten gerüttelt wurde, d.h. weil tragende Elemente für *falsch* gehalten werden, vielleicht auch deshalb, weil es im Widerspruch zu einem anderen Bild steht, das einen anderen oder denselben Zweck besser erfüllt). Es geht also, bei dem Problem- und Fragenkreis des Begriffs der „Wahrheit“ nicht immer um ein „Nichtsehenwollen des Offensichtlichen“ – es kann auch um Sätze gehen, die unser Weltbild konstituieren, die als solche typischerweise selber unbegründet sind und die, als System und Nest⁶⁷⁴ von Sätzen, verabschiedet werden können. Mit ihnen verliert ein System der Evidenz und des Begründens an Bedeutung – ein solches Weltbild erweist sich daher, streng genommen, nicht als falsch (die Rede von Wahrheit stellt nur innerhalb der untereinander inkommensurablen Weltbilder einen sinnvollen Zug im Sprachspiel dar), sondern als *überholt*. Der Übergang von einem Bild von der Welt (bzw. einem Ausschnitt der Welt) zu einem anderen bleibt jedoch ein ausgezeichneter Gegenstand der *intellektuellen Redlichkeit*.

⁶⁷⁴ Vgl. Wittgenstein: ÜG, §§ 87f., 140f., 225, 292.

6. Abschließende Bemerkungen

Um noch über das *Belehren*, wie die Welt sein soll, ein Wort zu sagen, so kommt dazu ohnehin die Philosophie immer zu spät. Als der *Gedanke* der Welt erscheint sie erst in der Zeit, nachdem die Wirklichkeit ihren Bildungsprozess vollendet und sich fertig gemacht hat. [...] Wenn die Philosophie ihr Grau in Grau malt, dann ist eine Gestalt des Lebens alt geworden, und mit Grau in Grau lässt sie sich nicht verjüngen, sondern nur erkennen; die Eule der Minerva beginnt erst mit der einbrechenden Dämmerung ihren Flug.⁶⁷⁵

Wir haben einen abwechslungsreichen Gang durch unterschiedliche zeitliche und thematische Dimensionen der Philosophie Ernst Tugendhats hinter uns. Das Verständnis vom Menschen stand dabei fast immer im Mittelpunkt der Darstellung, häufig mit direkten oder indirekten Bezugnahmen auf das Verhältnis von Mensch und Tier. Die dieses Verhältnis betreffenden Topoi der Philosophie werden von Ernst Tugendhat in einer Weise wiederkehrend in Anspruch genommen, die ihr Auffälligwerden zur Folge hat. An dieser Stelle setzt jedoch ein Hinterfragen der Vergleiche von Tier und Mensch als Mittel unserer Selbstbeschreibung und Thematisierung unserer Wichtigkeiten ein. Es scheint, als seien einige Momente der intellektuellen Redlichkeit von besonderer Bedeutung, um ein solches Hinterfragen unserer Praxis überhaupt zu ermöglichen:

Wenngleich es „mühsam“ ist, auf „Aspekte der eigenen Realität zu achten“, insbesondere dann, wenn damit zu rechnen ist, dass das in Erfahrung zu bringende auf „die eigene eingefahrene Lebensweise [...] [ver]ändern[den]“ Einfluss haben könnte⁶⁷⁶, muss es uns doch darum gehen (und dieses „müssen“ ist Ausdruck unseres Selbstverständnisses), gute oder bessere Gründe für unsere Praxis zu finden.⁶⁷⁷ Aufgrund der Tradition, in der wir stehen, haben „wir“ („eine empirisch vorhandene Sprachgemeinschaft“⁶⁷⁸) *bisher* nicht selber (unverstellt) grundlegend über Fragen des Selbstverhältnisses und des Verhältnisses von „Tier“ und „Mensch“ nachdenken können; auch sahen wir das Problem nicht. Wie kommt es aber, dass diese Fragen *heute* brennend erscheinen? Nun, es ist nicht so, dass wir, gleichsam aus dem Nichts, auf Spannungen innerhalb der Struktur unseres Selbst- und Weltverständnisses aufmerksam werden konnten. Vielmehr scheint es die Situation eines Übergangs zwischen zwei Weltsichten zu sein, die diese Spannung erst aufkommen lässt und es uns ermöglicht, Optionen der Beschreibung wahrzunehmen.

⁶⁷⁵ Georg Wilhelm Friedrich Hegel: Grundlinien der Philosophie des Rechts. In der Textedition von Johannes Hoffmeister. Meiner, Hamburg 1995. *Vorrede*, XXIV.

⁶⁷⁶ *Retraktationen zur intellektuellen Redlichkeit*. In: AsM, (85-113), 105.

⁶⁷⁷ Vgl. SuS, 310.

⁶⁷⁸ Überlegungen zur Methode der Philosophie aus analytischer Sicht. In: PAF, (261-274), 270. (meine Hervorhebung, R.T.)

Jetzt geht es aber darum, „*unser* wirkliche[s] Verstehen[] aufzuklären“. ⁶⁷⁹ In einem ersten Schritt bemüht sich diese Arbeit daher, die „Unwahrheit, Fragwürdigkeit, Brüchigkeit des Bildes, das [wir uns] [...] von der Sache mach[en]“ wahrzunehmen. Dieser Prozess ist „beschwerlich“; in ihm liegen Elemente der „Verunsicherung“, doch zugleich das „Erfordernis [...] [des] Weiterfragen[s]“. ⁶⁸⁰ Die „Entlastung“ des „Man“ liegt ebenso jenseits unseres wohlverstandenen Eigeninteresses, wie die „gegenmotivierend[e] [...] Eitelkeit des einzelnen [...] und [...] das – individuelle oder kollektive – Wunschdenken.“ ⁶⁸¹ Und es wird sich später zeigen, wie einschlägig der Begriff der „Eitelkeit“ (und vielleicht auch der des „Wunschdenken[s]“) im Zusammenhang der TMVs ist.

Das in dieser Arbeit vollzogene Aufmerken auf die Auffälligkeiten der Vergleiche von Tier und Mensch geschieht jedoch weniger in therapeutischer Absicht (es geht nicht primär darum, etwas zu verändern). Vielmehr handelt es sich um eine Diagnose: Konstatiert wird ein Spannungsverhältnis zwischen den überkommenen Mitteln der Selbstbeschreibung und einem in der Zwischenzeit veränderten Bild der Welt. Infolge dieser Spannungen vermag die Philosophie, wo sie auf die überkommenen Mittel der Darstellungen zurückgreift

- den Menschen nicht mehr in einer als adäquat wahrgenommenen Weise zu beschreiben und
- kollektive Wichtigkeiten nicht mehr ohne weiteres in einer diskutablen Weise zu beschreiben.

Darüber hinaus wurden auch verschiedene praktische Dimensionen eröffnet, in denen der Vergleich von Tier und Mensch zu einem handfesten Problem werden kann. Neben der Frage nach dem Umgang mit anderen Tieren stellte sich ebenso die Frage nach den Rückschlüssen, die sich aus der Diastase zwischen Menschen und anderen Tieren ziehen lassen.

Etwas, das einst zum Repertoire der unerschütterlichen Überzeugungen unserer Kultur gehörte und das Flussbett unseres Weltbildes stellte (was nichts daran ändert, dass immer wieder einige Persönlichkeiten Anstoß an dieser Überzeugung nahmen, wie z.B. Montaigne oder Hume, allerdings ohne signifikante Wirkmacht zu erlangen), scheint sich nun seinerseits verflüssigt zu haben.

Im Begriff des „Aufmerkens“ und „Konstatierens“, in der Rede von einem „diagnostischen“ Ansatz liegt aber noch etwas anderes, ein irenischer Aspekt: In dieser Arbeit wird, so glaube ich, hauptsächlich *nachgezeichnet*, was sich längst vollzogen hat und bloß noch nicht auf den Grund der Philosophie herabgesunken ist. Es wird, um mit Hegel zu sprechen, nicht „belehrt“ im Sinne einer gestaltenden „Veränderung“. Auch hier wird bloß ein „Grau in Grau [ge]malt“. Die Gestalt dessen, was beschrieben werden soll, ist gewissermaßen bereits „alt geworden“. Dieses bereits Gealterte, das nicht „verjüngt“ sondern bestenfalls nachträglich „erkannt“ werden kann, erscheint daher auch nicht innovativ. Auch wir bewegen uns bereits in der „Dämmerung“: Indem

⁶⁷⁹ Vgl. *Überlegungen zur Methode der Philosophie aus analytischer Sicht*. In: PAF, (261-274), 270.

⁶⁸⁰ „*Wir sind nicht fest verdrattet*“: Heideggers „Man“ und die Tiefendimensionen der Gründe (1999). In: PAs, (138-162), 146.

⁶⁸¹ Ebd.

wir uns nicht „Augen und Ohren zuhalten“⁶⁸², um uns „mit *vagen* Meinungen zu begnügen [...] die Realität *einseitig* zu sehen [...] [und] Teile der Realität aus[z]ublenden“⁶⁸³, nehmen wir lediglich zur Kenntnis, dass eine Weltanschauung, auf der die überkommene Selbstbeschreibung gründete, bereits durch eine andere abgelöst wurde. Mehr ist es nicht – oder besser: Dieses „Mehr“ beginnt, der Möglichkeit nach, erst später, dem „Erkennen“ folgend. Ein solches „zur Kenntnis nehmen“ setzt jedoch voraus, dass wir „für die Möglichkeit nach Unwahrheit der eigenen Meinung offen [sind]“⁶⁸⁴.

Diese Überlegung jedoch leitet bereits zu den Fragen über, mit denen wir uns an die Historie richten. Dort werden uns die überkommenen Mittel der Selbstbeschreibung als Innovationen einer in der frühen Philosophie entstehenden Weltanschauung wieder begegnen. Unser Abstand zu den frühen Philosophen ermöglicht es uns, einige theoretische Hintergründe mit *ihren* blinden Flecken zur Kenntnis zu nehmen.

Oben habe wir gesehen, dass Tugendhat den Anspruch hat, in den jeweiligen Hinsichten, in denen sich „Mensch“ und „Tier“ von einander unterscheiden, im Rahmen einer Untersuchung im Kalkül der „biologischen Evolution“⁶⁸⁵ *Erklärungen* folgen zu lassen. Diese Erklärungen sollten, einer „naturalistische[n] [Auffassung]“ folgend,⁶⁸⁶ auf alle Bereiche des Lebendigen gleichermaßen Anwendung finden, d.h. selber wiederum *homolog* sein. In einem solchen Vorgehen hätte sich Tugendhat scharf von der philosophischen Tradition und den Strategien der Philosophischen Anthropologie abgesetzt. Tatsächlich jedoch sind wir kaum auf „naturalistische Erklärungen“ gestoßen – ganz im Gegenteil.⁶⁸⁷ Die Ursache hierfür liegt wohl darin, dass, was gezeigt hätte werden sollen, je schon für evident galt. Denn alle kognitiven Vermögen, in denen die Menschen sich, der Darstellung Tugendhats folgend, wesentlich von den anderen Tieren unterscheiden, stellen „zweifellos[] [einen] evolutionären Vorteil dar[], nicht nur wegen der neuartigen kommunikativen Möglichkeiten, sondern wegen der Ermöglichung der Rationalität.“⁶⁸⁸

Was aber hätte erklärt werden müssen, sind nicht *Unterschiede* zwischen Lebewesen (die es zweifelsohne gibt), sondern die *Struktur* der Beschreibung dieser Unterschiede, die gerade keine „naturalistische“ ist und mit den Prämissen der Evolutionstheorie schwerlich vereinbar erscheint: Wieso sollten Mensch und Tier *wesentlich* von einander unterschieden werden? Ist es, weil wir der „unerschütterliche[n] Überzeugung“ sind, dass es sich so verhält?

⁶⁸² Retraktionen zur intellektuellen Redlichkeit. In: AsM, (85-113), 109.

⁶⁸³ Ebd., in: AsM, 103.

⁶⁸⁴ Ebd., in: AsM, 96.

⁶⁸⁵ *Nietzsche und die philosophische Anthropologie: Das Problem der immanenten Transzendenz*. In: AsM, (13-33), 14.

⁶⁸⁶ Ebd., in: AsM, 14.

⁶⁸⁷ Ausnahmen finden sich ansatzweise in EuM, 13, 19 und in: *Moral in evolutionstheoretischer Sicht* (2000). In: PAs, (199 - 224), 209.

⁶⁸⁸ *Moral in evolutionstheoretischer Sicht* (2000). In: PAs, (199-224), 209.

„Und wenn ich nun sage ‚Es ist meine unerschütterliche Überzeugung, dass etc.‘, so heißt das in unserm Falle auch, dass ich nicht bewusst durch bestimmte [Gedankengänge| Evidenz] zu der Überzeugung gelangt bin, sondern, dass sie solchermaßen in allen meinen *Fragen und Antworten* verankert ist, dass ich nicht an sie rühren kann.“⁶⁸⁹

Die Überzeugung jedoch, die zu hinterfragen wir nicht ohne weiteres auf den Gedanken kommen, erscheint uns gerade deshalb als ein überkommener *grammatischer Satz* im Sinne Wittgensteins. Und es liegt nahe, in dieser undiskutierten Prämisse einen derjenigen dunklen Flecke zu vermuten, die, wie wir noch sehen werden, als aristotelische Reste, uns in der Philosophie noch immer die Sicht vernebeln.

Die Frage, mit der wir uns an die philosophische Tradition wenden, ist daher die allgemeine Frage nach einer „Geschichte“ der Vergleiche zwischen Mensch und Tier; das bedeutet jedoch auch, nach dem Entstehen und dem Wandel der TMVs zu fragen. Wo wir aber nach dem Entstehen von einer Anschauung fragen, da öffnen wir uns zugleich der Möglichkeit ihrer Unwahrheit – und der Möglichkeit ihrer Verabschiedung. Und so stellt sich insbesondere die Frage, ob wir, nach einer Besichtigung ihrer Geschichte (und d.h. auch: nach der Kenntnisnahme ihrer Entstehung und ihrer einschlägigen Prämissen) Vergleiche zwischen „Mensch“ und „Tier“, samt ihrer inhaltlichen Überzeugungen und systematischen Voraussetzungen, weiterhin zur philosophischen Selbstbeschreibung und Thematisierung von Wichtigkeiten in Anspruch nehmen wollen. Oder mit anderem Akzent: Können wir es uns tatsächlich wünschen, diese Praxis ungebrochen fortzusetzen? Was hier zur Disposition steht, ist die traditionelle Philosophische Anthropologie.

Was sich bei Tugendhat insbesondere zeigte, ist ein Aspekt unserer Praxis, darin bestehend, dass man zum Menschen *kooptiert* wird.⁶⁹⁰ Die jeweilige Kooption gründet

- i. auf Überzeugungen, über die wir uns Rechenschaft ablegen sollten und
- ii. auf Entscheidungen, die explizierbar (d.h. möglicher Gegenstand einer Diskussion) sein sollten.

So liegt es an *uns*, was wir „Menschen“ zu nennen gewillt sind. Das entschärft jedoch die theoretischen und praktischen Schwierigkeit im Hinblick auf das Verhältnis von „Mensch“ und „Tier“ – und „Mensch“ und „Mensch“ gerade *nicht!* Vielmehr würde der Umstand, dass wir die Mitglieder der menschlichen Gemeinschaft kooptieren, erst vor dem Hintergrund einer intensiven Auseinandersetzung mit unseren Überzeugungen (und der Frage danach, ob wir unsere überkommenen Überzeugungen, als in unserem wohlverstandenen Eigeninteresse liegend, auf Grundlage einer Reflexion überhaupt noch teilen) erträglich: So lange, wie wir nicht sicher sein können, dass unsere (vermutlich ihrerseits problematischen) Überzeugungen im Hinblick auf andere Tiere und somit auch die sie betreffende Praxis nicht ebenfalls den Bereich des „Menschlichen“ unterminiert, erweist sich das menschliche Selbstverständnis und die in ihm thematisierten Wichtigkeiten als zu labil, um uns, in den Belastungen, denen wir im Leben

⁶⁸⁹ Wittgenstein: ÜG, §103.

⁶⁹⁰ Für die Überlegung im Kontext der Kooption bin ich Gottfried Heinemann zu Dank verpflichtet.

ausgesetzt sind, Hilfestellung geben zu können. Es reicht gewissermaßen nicht, dass alleine „glückliche[] zufällige[] Umstände“ dafür verantwortlich sind, wenn wir meinen, uns „in Sicherheit wiegen zu können, [...] nicht eines Tages über Nacht zu Ungeziefer gestempelt zu [werden].“⁶⁹¹ Aber nur deshalb, weil uns einige der anderen Tiere in relevanten Hinsichten nahe sind, zeigt sich unsere sie betreffende Praxis als auf unseren Bereich übergreifend. Jedoch: Das wirft auch ein verändertes Bild auf unsere Praxis mit anderen Tieren. Die Weise, in der das Verhältnis von „Menschen“ und „Tieren“ nicht ausreichend geklärt erscheint, lässt relevante Fragen, unser Selbstverständnis, unsere Wichtigkeiten und unsere Praxis betreffend, ihrerseits als in merkwürdiger Weise noch immer ungeklärt erscheinen.

Erscheint es also naheliegend, die überkommene Struktur der menschlichen Selbstbeschreibung zu verabschieden? Wenn wir wirklich Lebewesen unter anderen sind, auf demselben Wege entstanden und als Spezies im Wandel begriffen – können wir dann den Menschen anders sinnvoll beschreiben, als *graduell* von anderen Lebewesen verschieden, als innerhalb eines Spektrums an bestimmter Stelle stehend? Diese Annahme scheint immerhin zu implizieren, dass eine *wesentliche* Verschiedenheit keinesfalls obligatorisch erscheint, sondern vielmehr einer grundsätzlichen Begründung bedarf. Was aber der Begründung bedarf, investieren wir, wenn möglich, nicht als Prämisse in unsere Überlegungen – es sei denn in Form einer (zu explizierenden) Arbeitshypothese.

Muss nicht die Ansicht, dass die anderen Tiere „*wie wir* (die aufeinander wechselseitig moralisch Bezogenen) [sind], aber doch *nicht ganz*“⁶⁹², in unserer Selbstbeschreibung und Praxis Niederschlag finden?

Das bedeutete dann aber, dass wir bei der Erkenntnis, dass man zum Menschen kooptiert wird, nicht stehen bleiben können – vielmehr spitzt diese Beobachtung eine Problematik, die uns zum Weiterfragen treibt, weiter zu.

„Der Ausdruck, das Benehmen, des Überlegens. Wovon sagen wir: es überlege sich etwas? Vom Mensch, manchmal vom Tier. (Nicht vom Baum oder vom Stein.) Ein Zeichen des Überlegens ist ein zögern im Handeln. (Köhler.) (Nicht jedes Zögern.)“⁶⁹³

⁶⁹¹ *Partikularismus und Universalismus* (1995). In: PAs, (57-66), 66.

⁶⁹² *Moral in evolutionstheoretischer Sicht* (2000). In: PAs, (199-224), 223. (Hervorhebungen i.O.)

⁶⁹³ Wittgenstein, Notiz vom 21. Oktober 1946. Item 132, Page 204. Bergen Edition. Hierzu zwei kurze Bemerkungen: i) das erste „zögern“ ist i.O. tatsächlich klein geschrieben; ii) es scheint sich hier tatsächlich um eine derjenigen wenigen Stellen zu handeln, an denen Wittgenstein ein Zitat bzw. eine Paraphrase durch eine Quellenangabe explizit als solche kenntlich macht.

Kapitel 3: Literatur vor Platon

Ich preise jenen Gott, der aus dem Staub
Und aus dem Tiersein¹ uns erhoben hat,

Der uns die Einsicht gab, den Boten auch
Des Geists: die Sprache, die die Laute formt;

Die Frucht des Feldes und für diese Frucht
Des Himmels Tau, der unsre Saaten netzt

Und unsern Durst löscht; manche Abwehr auch
Vor Winterskälte und des Himmels Glut;

Fahrzeuge übers Meer und Gütertausch,
Was einem fehlt, das steuern andre bei.

Wo wir im Dunkeln tasten, spendet Licht
Der Seher Opferkunst und Vogelschau.

Ist Unzufriedenheit nicht eitler Prunk,
Wo unser Leben so geordnet ist?

Euripides, Die Hilfeflehenden

Verse 201ff.

¹ Bei Aischylos lesen wir im Prometheus, dass die Menschen wie „Ameisen in Erdhöhlen ohne Sonnenstrahl“ lebten, ehe sie durch des Prometheus Eingriff kundig in der Kunst des Hausbaus wurden. (Vers 447ff., „Ameise“ vgl. 453; In: Aischylos: Der gefesselte Prometheus. Übersetzt von Oskar Werner. In: Aischylos. Tragödien. Bernhard Zimmermann (Hg.). Artemis und Winkler, Zürich/Düsseldorf. 5. Auflage 1996.)

1. Einleitende Bemerkungen

Was wir alle kennen, ist der Mensch.²

In diesem ersten inhaltlich zu besichtigenden Abschnitt frühester schriftlicher Zeugnisse geht es sowohl um den Genuss der Vielfalt, um die Kenntnisnahme einer *systematischen* und *thematischen Offenheit* des Diskurses vor Platon, Aristoteles und der nachfolgenden philosophischen Tradition, als auch um einen ersten Eindruck vom Repertoire der Hinsichten der Thematisierung des Verhältnisses von „Tier“ und „Mensch“ bzw. der Selbstthematisierung der Menschen. Der problematische Zustand der textlichen Überlieferung – wir haben es in vielen Fällen nur mit einzelnen Fragmenten zu tun, die schwerlich ein vollständiges Bild ergeben – eröffnet uns die Möglichkeit, ohne mit einer thematischen Breite oder systematischen Tiefe konfrontiert zu werden, wie später z.B. bei Aristoteles, verschiedene schlaglichtartige Akzente zu setzen und so einen Einstieg in die Fragestellung dieser Untersuchung zu finden.

Wir betreten, so könnte man es beschreiben, den Schauplatz eines noch unentschiedenen Kampfes: *Wie* wir uns selbst verstehen sollen (bzw. können; das „Sollen“ ist hier, anders als beispielsweise später bei Platon, noch kein normatives) – und d.h. offenkundig auch: Wie wir uns innerhalb der Welt des Belebten verorten sollen, das erscheint vorerst *offen*.

Bei dieser Offenheit jedoch handelt es sich um etwas höchst Bemerkenswertes, denn sie ermöglicht es, mitunter, die anderen Lebewesen als solche zur Kenntnis zu nehmen.

Indem wir auf verschiedene literarische Zeugnisse vor Platon ein Schlaglicht werfen, wird deutlich, dass Aristoteles nicht etwa bloß einen kanonischen Standpunkt einer vorläufigen Tradition reproduzierte. Allerdings konnte er auf theoretische Versatzstücke und Wertungen zurückgreifen. Die von ihm in der POLITIK, den beiden ETHIKEN und in DE ANIMA vollzogene *Verengung* des Diskurses über das Verhältnis von Tier und Mensch, eine Entdifferenzierung, über deren Funktion an anderem Ort nachgedacht werden soll, war, wie wir sehen werden, *bei einigen Autoren* bereits vollzogen, der Diskurs aber darf als vorerst offen gelten. Die besondere systematische Gewichtung der Thematisierung des Verhältnisses von Tier und Mensch fand sich aber (zumindest nach allem, was wir aus der teils fragmentarischen Überlieferung ersehen können) wohl kaum vor Aristoteles.

2. Ausgewähltes Material der Literatur vor Platon

Eine sinnvolle Gliederung für die hier nachfolgenden Kapitel zu finden, erwies sich als schwierig – eine in jeder Hinsicht überzeugende Gliederung zu finden als vielleicht unmöglich. Wir werden Passagen oder Fragmente von knapp zwei Dutzend vorplatonischen Autoren sichten. Eine

² Demokrit, DK165, hier zitiert nach Nestle.

lediglich chronologische Darstellung dient der Übersichtlichkeit am wenigsten, daher habe ich mich für den Versuch einer Kombination einer rudimentären Chronologie innerhalb einer thematischen Gruppierung entschlossen. Insgesamt werden, nach einem Einstieg bei Hesiod (2.1.) drei Fragestellungen betrachtet, die verschiedene untergeordnete thematische Gruppen beinhalten:

Unter (2.2.) wenden wir uns frühen Kulturentstehungsmythen bzw. –lehren und Varianten einer Evolutionstheorie zu. In diesem Zusammenhang bekommen wir Gelegenheit, auch anderen Fragen ein Forum zu geben: Ist der Mensch ein Mängelwesen oder vielmehr in besonderer Weise begünstigt? Wenn er begünstigt ist, handelt es sich bei seinen Vermögen um göttliche Spenden oder um eigenständig erworbene Güter? Wenn der Mensch die ihm zugesprochenen Vermögen selbst erworben hat – von wo stammen diese? Wie dürfen wir uns den Urzustand des Menschen (z.B. vor seiner Kultivierung) vorstellen?

Unter (2.3.) widmen wir uns der Frage nach der Stellung des Menschen. Die Frage nach möglichen Verwandtschaftsverhältnissen unter den Lebewesen schließt sich hier ebenso an, wie eine Abhandlung über Prinzipien des Lebendigen, bei der es sich, in ihren wesentlichen systematischen Aspekten, um einen Prototyp der aristotelischen DE ANIMA zu handeln scheint.

Im Abschnitt (2.4.) begegnen uns Passagen früher Philosophie, aus denen verschiedene Ableitungen über die Relevanz des Menschen überhaupt getroffen werden können. Hierzu gehört die These, der Mensch sei das Maß aller Dinge; aber diesem Fürwichtighalten der eigenen Gattung in allen relevanten Belangen tritt auch eine selbstkritische Stimme entgegen. Zudem treffen wir in theologischer Hinsicht sowohl auf den Standpunkt der völligen Gottverlassenheit, als auch auf die Meinung, die Götter sorgten sich in besonderer Weise um die Menschen.

Wir widmen uns also, im Anschluss an die Betrachtung des Abschnitts zu Hesiod, drei unterscheidbaren Fragenkreisen, auf die wir in der Literatur vor Platon interessante Antworten erhalten. Diese Antworten jedoch eröffnen in ihrer Unterschiedlichkeit ein breites Spektrum:

- i. Wie entstand, in anthropologischer Hinsicht, was ist?
- ii. An welchem „Ort“ ist, in dem, was ist, der Mensch zu verorten?
- iii. Was für ein Selbstgefühl der Wichtigkeit eignet dem Menschen?

Ein Rechtsverständnis, ob, wie bei Hesiod, von Göttern gespendet oder, wie bei Kritias, als Konvention verabschiedet, wird uns, bei verschiedenen Autoren (aus verschiedenen Zeiten) leitmotivisch immer wieder begegnen. Es markiert somit nicht nur eine relevante Struktur unserer Lebensform, sondern eine unserer Wichtigkeiten – nicht unbedingt als Gesetz oder Norm selbst, sondern als Ringen um Sicherheit unserer Existenz und Wunsch nach Gerechtigkeit.

2. 1. Hesiod: Rechtlichkeit als wesentliches Unterscheidungsmerkmal

Weil ich Menschen Heil
Gewährt, bin solcher Not ich qualvoll unterjocht.
Im Narthexstengel wohl verhüllt, erbeut des Feurs
Urquell ich heimlich, der als Lehrer aller Kunst
Dem Erdvolk sich erwies und Helfer voller Macht.
Solcher Versündigungen Buße zahl ich nun,
In freier Luft durch Fesseln klammernd festgekeilt.³

In den ERGA Hesiods begegnen wir, nach der hier zugrundeliegenden Auswahl der Quellen, erstmals einer Problematisierung des Verhältnisses von Mensch und Gott – und, weiter unten, dem historisch vielleicht ältesten überlieferten Vergleich von Tier und Mensch.⁴

„Nämlich die Götter verbargen des Unterhalts Mittel den Menschen.
Müheles würdest du sonst und an *einem* Tag erwerben,
Dass übers Jahr hin genügend du hast, und wärest du auch müßig.“⁵

Zeus, so fährt der Text fort, verbarg diese Mittel vor dem Menschen, tief ergrimmt durch die Hinterlist des Prometheus.

„Darum also ersann er den Menschen leidvolle Sorgen.“⁶

Und sich an Prometheus wendend lässt Hesiod Zeus „großes Leid“ für diesen selber „und auch für die kommenden Menschen“ ankündigen.⁷

Der *benachteiligte* Mensch, dem Prometheus durch sein gewagtes Eingreifen beistand, wird vom höchsten der Götter, ähnlich wie nach dem Sündenfall der Genesis, mit Sorgen und Mühen gestraft. Die Existenz des Menschen wird als eine *leidvolle* erfahren – der Zorn des Zeus mag gerecht erscheinen, die eigentliche Ursache des Debakels jedoch lag in der Benachteiligung des Menschen. In der Konsequenz also von etwas, für das der Mensch nicht selber verantwortlich zeichnet, erfährt sein Dasein strafende Erschwernis und wird so zu einem tragischen.

Der Gedanke an die anderen Tiere, die nicht durch denselben Fluch geschlagen wurden, liegt an dieser Stelle nahe, bleibt jedoch im Hintergrund. Festzuhalten bleibt, dass das an vielen Orten

³ Aischylos: Der gefesselte Prometheus. Übersetzt von Oskar Werner. In: Aischylos. Tragödien. Bernhard Zimmermann (Hg.). Artemis und Winkler, Zürich/Düsseldorf. 5. Auflage 1996. Hier zitiert: Verse 107ff.

⁴ Urs Dierauer hält diese Passagen zudem für den ersten Fund nach den homerischen Epen, in dem „die Menschen nicht mehr nur den Göttern, sondern auch den Tieren prinzipiell gegenübergestellt werden.“ (In: Urs Dierauer: Tier und Mensch im Denken der Antike. Studien zur Tierpsychologie, Anthropologie und Ethik. Grüner Verlag, Amsterdam 1977. Bd. 6 der Studien zur antiken Philosophie. Helmut Flashar, Herwig Görgemanns, Wolfgang Kullmann (Hg.), S.15.) Bei Homer sieht Dierauer noch die „Übereinstimmung [von Tier und Mensch, R.T.] in den Trieben und Emotionen.“ (S. 8) Die Menschen werden beispielsweise in „Heroen“ und „wehrlose Kriegermassen“ (S. 11) unterteilt – beides findet jedoch eine Entsprechung im Tierreich. (S. 12) Eine „unbändige animalische Wildheit“ galt, neben anderen Werten, den Menschen „als höchstes Ideal“. (S. 13)

⁵ Hesiod: Erga. Verse 42-44. Hier zitiert aus: Hesiod, Sämtliche Gedichte. Übersetzt und erläutert von Walter Marg, WB, Darmstadt 1984.

⁶ Hesiod: Erga. Vers 49.

⁷ Hesiod: Erga. Verse 53-56.

problematisierte Verhältnis des Menschen *zu Gott* in dieser Darstellung ein in erster Linie *belastetes* ist. Der Mensch scheint in der Gunst der Götter, im Vergleich zu den anderen Tieren, nicht hoch zu stehen – er ist ein Problemfall.

An einer späteren Stelle der ERGA ist, dem Verhältnis von Mensch und Gott als Gegengewicht zur Benachteiligung dienend, von einer Ordnung die Rede, die Zeus den Menschen – *im Unterschied zu den Tieren* – gegeben hat:

„Dies ist nämlich die Ordnung, die Zeus den Menschen gegeben:
Fische und wildes Getier und geflügelte Vögel, sie sollen
Eines das andre verzehren, denn es gibt kein Recht unter ihnen;
Aber den Menschen verlieh er das Recht, das weitaus als Bestes
Sich erweist; denn ist man gewillt, das Gerechte zu sagen,
Wenn mans sieht, dann schenkt einem Glück Zeus, Später ins Weite.
Wenn aber einer, ein Zeugnis bewusst mit Meineid beschwörend,
Lügt und trügt und schädigt das Recht, unheilbar verblendet,
Der hinterlässt ein vergehend Geschlecht den künftigen Tagen;
Doch wer ehrlich im Eid, des Geschlecht wird künftig gedeihen.“⁸

Tiere des Wassers, des Landes und der Luft fallen einander zum Opfer – innerhalb der Tierwelt gilt *kein* Recht.

Der Mensch wird als eine eigenständige Gattung eingeführt, die sich von den übrigen Tieren dadurch unterscheidet, dass Zeus ihnen ein Rechtsverständnis beigab. Die Ordnung unter den Menschen ist somit nicht mehr eine natürliche (im engeren Sinne), sondern eine göttliche: Sie ist *von* Gott. Diese Unterscheidung zwischen Mensch und Tier, darauf weist Dierauer hin, liegt „nicht in irgendetwas Äußerlichem, Beiläufigem [...]“; vielmehr unterscheiden sie sich nach Hesiod im Allerwesentlichsten, dem Nomos, der je besonderen Lebensordnung.⁹ Das Reich der Tiere ist also durch unterschiedliche Ordnungscharakteristika *wesentlich* von dem der Menschen getrennt: Während innerhalb der Tierwelt ein gewaltvolles Chaos herrscht, gilt bei den Menschen göttliches Recht. Ebenfalls besonders hervorgehoben werden muss, dass diese Passage bei Hesiod den „Mensch-Tier-Vergleich [...] im protreptischen Sinne verwendet“.¹⁰ Die zwei unserer Stelle vorangegangenen Verse lauten:

„Du, mein Perses, jedoch leg dies hinein in dein Innres
Und hör hin auf das Recht, schlag ganz aus dem Sinn dir Gewalttat.“¹¹

Wir *sollen* also auf das Recht *hören* und es uns *zu eigen machen* – und dadurch von der gewaltvollen Handlung Abstand nehmen. Das aber heißt: Wir *sollen* nicht so sein, wie die anderen Tiere.¹²

⁸ Hesiod: Erga. Verse 276ff. An dieser Stelle (Erga 277) sieht Dierauer auch die erste Verwendung der „summierende Wendung“ *thèria*, durch die von „der Tierwelt als ganzer geredet wird“. (Dierauer, 7)

⁹ Dierauer, 16.

¹⁰ Dierauer, 16.

¹¹ Hesiod: Erga. Verse 274/5.

¹² Vgl. erneut Dierauer: „[D]ie fundamentale Eigenheit des Menschen wird also nicht als selbstverständlicher Besitz hingestellt; vielmehr wird deutlich gemacht, dass diese Eigenheit ihn als handelndes Wesen in Anspruch nimmt, von

Das Recht, das die Menschen von Zeus erhielten, wird zudem noch als ein bestimmtes charakterisiert – nämlich als das *beste*. Es ist, wie später die Ideen bei Platon, als das göttliche Recht *eines*.¹³ Die Beobachtung, dass in verschiedenen Kulturen an verschiedenen Orten unterschiedliches Recht Geltung hat, die Einsicht, dass Recht und Gesetz einem Relativismus unterliegen und ganz offenbar nicht in diesem strengen Sinne *eines* und göttlich sind, bestenfalls eine thematische Leitmotivik aufweisen, vollzieht sich erst in einer späteren sophistischen Kritik.¹⁴

Die anderen Tiere leben also völlig rechtlos, dem Menschen aber wurde das beste Recht verliehen – er *kann* es gebrauchen, weil es *ihm* zur Verfügung steht. So unterscheidet Hesiod an dieser Stelle den Zustand der tierischen Rechtlosigkeit von dem der Götter, wenn er

- ein Handeln, dass er gerecht nennt („das Gerechte zu sagen“, nicht etwa: dem Handelnden zuträglich), als von göttlichem Segen,
- ein Handeln, dass er als ungerecht empfindet (Meineid leisten, lügen, betrügen, „unheilbar verblendet“ das Recht schädigend), als von göttlicher Strafe,

gefolgt beschreibt – stets gemäß dem besten Recht, das die Menschen von Zeus erhielten. In einer Weise, die wir insbesondere bei Platon wiederfinden und die noch heute einen verständlichen Zug im Sprachspiel darstellt, hat der Vergleich von Tieren und Menschen bei Hesiod an dieser Stelle also die Funktion, einen erwünschten gesellschaftlichen Zustand von einem nicht erwünschten markant abzugrenzen.

2. 2. Frühe Varianten einer Lehre der Evolution und Kulturentstehung

2. 2. 1. Anaximander von Milet: Von im Ursprung unselbständigen Menschen

Der Mensch sei aus einem anderen Lebewesen, d.h. einem Fisch, entstanden und diesem anfänglich ähnlich gewesen.¹⁵

Die Evolutionstheorie Anaximanders, so sehen wir im Eingangszitat, spricht von einer Abstammung des Menschen von den Fischen. Wenn der Mensch aber von den Tieren (bzw., weniger anachronistisch: von anderen Tieren) abstammt – und nicht einmal von den höheren Säugetieren, sondern von Fischen – liegt es fern, an eine grundsätzliche Verschiedenheit von Tier und Mensch zu denken. Hier bietet es sich jedoch an, verschiedene Hinsichten einer Gleichheit oder Verschiedenheit zu unterscheiden, denn immerhin behauptet Anaximander nicht, Menschen *sein* eigentlich Fische. In zeitlicher Hinsicht entstanden Menschen jedoch, so Anaximander, *in*

ihm immer neu realisiert werden muss. Diese Charakteristika des Mensch-Tier-Vergleichs bei Hesiod lassen sich auch später beobachten: Immer wieder, wenn Menschen und Tiere einander gegenübergestellt werden, betrifft der Gegensatz Grundsätzliches und hat zugleich ethische Relevanz.“ (Dierauer, 16)

¹³ Vgl. auch unten bei Heraklit (22 B 114).

¹⁴ Vgl. Dierauer, S.59ff.

¹⁵ Hippolytos, Haer. I 6, 6 (DK 12 A 11, KRS 136). Hier zitiert nach: Mansfeld: Die Vorsokratiker.

bzw. *aus* einem Fisch und waren diesem *im Anfang* ähnlich. Was dann genau geschah, bleibt unklar – abgesehen davon, dass der Mensch sich *entwickelte*.

In einem anderen Fragment, bei Kirk, Raven und Schofield aufgeführt, wird wiederholt, dass Menschen von andersartigen Lebewesen geboren wurden. Dieses „aus einem anderen Lebewesen (...) entstanden“ oder „von andersartigen Lebewesen geboren [werden]“¹⁶ kann ebenso gut als biologische Herleitung verstanden werden, wie ein Hinweis auf Elternschaft. Aus welchem Grund aber erschien es Anaximander naheliegend, beim Menschen von einer Abstammung von anderen Tieren, die als Elternschaft verstanden werden kann, auszugehen? Und wie sieht die von ihm angenommene Entwicklung aus, die den Menschen aus diesen Bindungen löst? Die Antwort spielt direkt auf einen Mangel der Menschen an:

„Die anderen Lebewesen versorgten sich nämlich schnell selbst, und nur der Mensch benötigte eine lange dauernde Pflege. Deshalb hätte er nicht überleben können, wenn das auch zu Anfang seine Art gewesen wäre.“¹⁷

Bei den Menschen handelt es sich – im Unterschied zu den „anderen Lebewesen“ – um eine Gattung, die nicht von Anfang an für sich selbst zu sorgen imstande war. Menschen können nicht, so lässt sich das Problem von der anderen Seite beschreiben, überleben, wenn nicht schon andere Menschen da sind, die für sich und die jeweiligen Nachkommen zu *sorgen* imstande sind. Es ergibt sich also gewissermaßen das Problem des ersten Anfangs: Was ermöglichte es dem ersten Menschen, zu überleben, bzw. wie konnten die ersten Menschen heranwachsen, für die noch keine (menschlichen) Zieheltern bereitstanden? Die Antwort des Anaximander lautet: Sie hätten unweigerlich vergehen müssen, wenn, wie er annimmt, gilt, dass die Welt entstanden ist und der Mensch vom Menschen stammt und zu Beginn der Sorge bedarf.

Es erscheint unklar, inwieweit Anaximander von Milet das Problem als ein im Grunde logisches Problem des ersten Anfangs verstanden hat; es bietet sich jedoch an, hinzuzufügen: Es wäre unverständlich, wie der Mensch überhaupt hat entstehen können, wenn es sich von Anfang an so mit ihm verhalten habe, wie es heute der Fall ist – denn: Wir wüssten so nicht zu erklären, wie ein solcher erster Mensch hätte i) entstehen, ii) überleben und d.h. auch iii) andere Menschen zeugen können.

Die mögliche Alternative einer im Ursprung leistungs- und somit überlebensfähigen menschlichen Spezies schlägt Anaximander aus. Eine solche diametral entgegengesetzte Variante hätte sich ebenfalls angeboten, doch die Geschichte des Menschen *nach* einem solchen Ursprung wäre dann eine Geschichte der Degeneration (z.B. infolge der Kultivierung des Menschen) gewesen. Die Darstellung des Anaximander basiert also auf einer Entscheidung – und als Grundlage dieser Entscheidung erweist sich, als dasjenige, was sich, von einem zu erklärenden ersten Anfang bis in die Gegenwart, durchgehalten hat und daher als *wesentliches* Merkmal des Menschen beschrieben werden kann: Die *Unbeholfenheit* des Menschen, sein *Mangel – im Anfang*.

¹⁶ Zitiert nach KRS, 134. (Ps.-Plutarch *Strom.*)

¹⁷ KRS, 134.

Die anderen Tiere, so scheint man ihm in den Mund legen zu dürfen, unterscheiden sich von den Menschen dadurch, dass sie von Beginn an dazu imstande sind, für sich zu sorgen. Der Mensch hingegen ist auf mannigfaltige Hilfe angewiesen.

Dieser Anfang kann jedoch zweierlei Bedeuten: Es ist die Rede vom Anfang eines jeden Menschen, seiner Kindheit, in der er besonderer Fürsorge und Pflege bedarf – und das über einen besonders langen Zeitraum; es ist jedoch zugleich die Rede vom Anfang des Menschen zum Zeitpunkt seiner biologischen Entstehung, d.h. *vor* der Kulturentstehung. Diesem zweiten Gesichtspunkt werden wir, in ganz anderer Weise ausdifferenziert, im von Platon überlieferten Mythos des Protagoras wiederbegegnen.

Die *Abstammung* des Menschen von den Tieren, die quasi-Elternschaft der Fische im Hinblick auf den Menschen, wird auch in einem weiteren Fragment thematisch wieder aufgenommen, allerdings mit einer interessanten, vielleicht sinnbildlich zu verstehenden Beschreibung der Trennung der Menschen von den sie ausbrütenden Lebewesen.

Im Inneren von „Fischen oder jedenfalls Lebewesen (...), die den Fischen sehr ähnlich waren“, die ihrerseits aus erwärmtem Wasser und Erde entstanden, entwickelten sich die Menschen „wie Embryonen bis zur Reife“.¹⁸

„[D]ann erst seien jene Lebewesen aufgeplatzt und es seien aus ihnen Männer und Frauen herausgekommen, die sich bereits selbst ernähren konnten.“¹⁹

Die lebendigen Brutkästen der Menschen also, von denen nicht gesagt wird, sie hätten ihrerseits die Menschen erzeugt – vielmehr kommen, wie auch bei der Entstehung der Fische oder fischähnlichen Lebewesen äußere Faktoren als ursächlich in Betracht – werden durch die Ausreifung, vermutlich auch das körperliche Anwachsen der Menschen, vernichtet. Auf diese Weise ergibt sich nicht das Problem, den Fisch, der die Menschen im Ursprung gebar, benennen zu müssen – es gibt ihn nicht mehr. Gelöst ist auf diesem Wege aber vor allem das Problem der nicht lebensfähigen menschlichen Säuglinge (in einem ersten Anfang): Die ersten Menschen betraten (körperlich bereits ausgebildet) das Land und waren bereits dazu imstande, sich selber zu helfen.

„[S]ie [die Menschen, R.T.] seien dort [in den Fischen, R.T.] ernährt worden, wie die Haifische, und erst nachdem sie fähig geworden seien, sich selber zu helfen, da seien sie [aus den Fischen, KRS] herausgestiegen und hätten sie das Land erobert.“²⁰

¹⁸ KRS, 135. (Consortinus *de die nat.* 4, 7)

¹⁹ KRS, 135.

²⁰ KRS 137 = (DK 12 A 30) (Plutarch *Symp.* VIII, 8, 4, 730e).

Es erscheint mir schwer, zu beurteilen, ob Anaximander davon ausging, dass es sich bei Haien um Säugetiere handelt oder um eierlegende Fische. Immerhin gibt es Haiarten, die Eier legen und andere, bei denen die befruchteten Eier im Körper des Weibchens verbleiben und die Jungen lebend geboren werden. Diese Haijungen gelten nach ihrer Geburt als überlebensfähig.

So erscheint es denkbar, dass Fischer, die ein trächtiges Haiweibchen fingen, zum Schluss kommen mussten, bei Haien handele es sich um Säugetiere – denn nur diese kommen als Ureltern der Menschen in engeren Betracht.

Das Motiv des *Mängelwesens* Mensch lässt sich, in der hier zugrunde gelegten Auswahl, historisch erstmals bei Anaximander von Milet nachweisen. Aristoteles wird zu dieser Frage klar Stellung beziehen, allerdings *ohne* dabei das Problem, dem sich Anaximander widmet, auch nur zu streifen.

2. 2. 2. Xenophanes von Kolophon (1/2): Der suchende Mensch

Wahrlich nicht von Anfang an haben die Götter den Sterblichen alles enthüllt, sondern allmählich finden sie suchend das Bessere.²¹

Bei Xenophanes begegnet uns eine Theorie der allmählichen Entwicklung des Menschen, die gegen einen „archaischen Spenderglauben [polemisiert]“²², wie wir ihn bei Homer²³ und Hesiod (s.o.) vermuten dürfen (und der uns auch bei Protagoras wieder begegnen wird). Dierauer sieht daher bei Xenophanes ein Bekenntnis „zur kulturellen Eigenständigkeit der Menschen“ vorliegen.²⁴ Es ist interessant, dass diese Thematisierung der Kulturentstehung mit einer Problematisierung des Verhältnisses zwischen Menschen und Göttern einhergeht. Wenngleich es denkbar wäre, dass die Menschen durch die Götter begabt zu ihren kulturellen Errungenschaften gelangten, ist es bei Xenophanes vielmehr so, dass den nicht wohlwollenden Göttern zum Trotz das den Menschen zum Überleben und guten Leben Notwendige errungen wird.

Zugleich begegnet uns hier, erstmals, eine epistemologisch *skeptische* Haltung. Von Methoden oder der göttlichen Vernunft ist im Eingangsmotto wenig zu lesen, wohl hingegen von einem *Suchen* und *allmählichen Finden* des Besseren (wohlgemerkt: nicht des schlechthin Guten).

„Und wirklich, kein Mensch hat hinsichtlich der Götter und hinsichtlich all der Dinge, die ich erkläre, das gesehen, was klar ist, und es wird auch keinen geben, der es gesehen hat. Denn selbst wenn es jemandem gelänge, in höchstem Maße Vollkommenes zu sagen, wäre es sich dessen trotzdem nicht bewusst. Bei allen [Dingen *oder* Menschen, KRS] gibt es nur Mutmaßungen“²⁵

Das Wissen, und darauf wird zurückzukommen sein, liegt bei den Göttern, und solange die Sterblichen (Menschen) nicht auf Göttliches Zugriff haben, solange ihnen diese Fähigkeit nicht wesentlich zugesprochen wird, tappen sie weiterhin weitgehend im Dunkeln. Kein Mensch sieht das, „was klar ist“ und es kann auch keinen geben – weil diese Form der Einsicht dem Menschen bei Xenophanes nicht wesentlich eigen ist. Aber mit dieser pessimistischen Einschätzung nicht genug, steht es genau genommen doch noch schlimmer: Selbst wenn es (z.B. durch einen Zufall) einem Menschen gelänge, einen Satz göttlichen Wissens auszusprechen, so wäre doch kein

²¹ DK 21 B 18.

²² Dierauer, 27.

²³ Vgl. Schneider, Helmuth: Das griechische Technikverständnis. Von den Epen Homers bis zu den Anfängen der technologischen Fachliteratur. (Impulse der Forschung, Bd. 54) Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1989. (vgl. insbes. pp. 14, 18, 24f.)

²⁴ Dierauer, 27.

²⁵ KRS 186 (= Frgm. 34, Sextus *adv. Math.* VII, 49 und 110, vgl. Plutarch *And. Poet.* 2, 17e).

Mensch dazu imstande (auch der Redner nicht), dieses Wissen als ein solches zu erkennen und auszuweisen. Den Menschen bleibt, auch wenn sie (z.B. kulturell) suchend zum Besseren gelangen, das Absolute (bzw. das göttliche Wissen, also „Wissen“ in einem strengen Sinne) doch verborgen: Alles, worüber der Mensch verfügt, das sind „Mutmaßungen“ (i.O.: *dokos*, ~*dokésis*: Meinung, Glaube, Einbildung). Dieses „defizitäre Vermutungswissen“ (Fragment 34) jedoch wird bei Xenophanes über das Erfindungswissen (Fragment 18, Eingangsmotto) in menschliche Selbständigkeit uminterpretiert.²⁶

Während Dierauer in den Zeugnissen des Xenophanes ein „Bewusstsein der eigenen kulturellen Fortschritte“ bemerken möchte, die zugleich „die Aufmerksamkeit [...] auf die Kulturlosigkeit der Tiere“ lenkt und „ein gesteigertes Gefühl der Überlegenheit über sie“ zum Ausdruck bringt, so dass ein Standpunkt eingenommen wird, von dem aus das „Dasein der Tiere [...] als minderwertige Lebensform [erscheint], die die Menschen bereits weit hinter sich gelassen hatten“²⁷, schlage ich, in Rücksichtnahme auf die schwierige Quellenlage eine weniger festgelegte Interpretation vor. Denn genauso wäre es möglich, den Menschen der Beschreibung Xenophanes in die Nähe des Menschenbildes bei Anaximander zu rücken. Wir hätten es mit einem Mängelwesen zu tun, das schrittweise um Besserung seines Daseins ringt. Zugleich jedoch wird der Mensch in einer Hinsicht, die philosophisch ohne Frage von großer Relevanz ist, als gegenüber den Tieren nicht begünstigt dargestellt, wenn ihm das sichere (göttliche) Wissen verschlossen bleibt. Die Tatsache jedoch, dass die Götter den Menschen nicht zu Beginn alles (Und was heißt hier „alles“? Könnte es nicht heißen: all das, was wir zum Leben bzw. zum guten oder gelungenen Leben *eigentlich bräuchten*?) enthüllt haben, können wir auch anders darstellen: Den Menschen ist, vielleicht sogar im Unterschied zu den (anderen) Tieren, zu Beginn (erneut schlage ich vor, diesen „Beginn“ zweifach zu verstehen: sowohl als kollektiven Anfang der Menschen im Hinblick auf die Entstehung der menschlichen Kultur, als auch im Hinblick auf die jeweilige menschliche Biographie) dasjenige, was sie wissen sollten²⁸, um leben und gut leben zu können, *verborgen* worden.

²⁶ Frei zitiert nach Gottfried Heinemann.

²⁷ Dierauer, 28.

²⁸ Von „wissen“ ist bei Xenophanes noch immer sinnvoll zu reden, wenn auch dieses „Wissen“ einen anderen Status hat als das der Götter (vgl. ggf. KRS 187: = Frgm. 35, Plutarch *Symp.* IX, 14, 7, 746b).

2. 2. 3. Empedokles von Akragas (1/2)

2. 2. 3. 1. Zoogonie: Von dem einen Ursprung alles Lebendigen

Da wuchs vieles mit doppeltem Gesicht und doppelter Brust: Kuhgeschlechtliches mit menschlichem Gesicht tauchte auf und anderes, das umgekehrt bei menschlicher Abstammung mit Ochsenköpfen ausgestattet war, ferner Mischlinge, die, mit schattigen Schamgliedern versehen, hier aus Männlichem und dort nach weiblicher Natur zusammengesetzt waren.²⁹

Was es in diesem kurzen Abschnitt, einer Zwischenstufe der Entwicklung zu den biologischen Lebensformen, wie wir sie heute kennen, zu lesen steht, klingt wie ein Alptraumszenario moderner Gentechnik. Jedoch bekommen wir es hier nicht lediglich mit Monstrositäten zu tun, Kuhleiber mit Menschenköpfen und Menschenleiber mit Ochsenköpfen, Zwittern und dergleichen mehr – diese erscheinen geradezu ungefährlich, wenn wir uns vor Augen führen, dass sie die Erde längst nicht mehr bevölkern – nein, hier haben wir es mit der Theorie einer im Ursprung vollständigen Durchmischung von Mensch und Tier zu tun.

Hinsichtlich der letztendlichen Trennung der Gattungen und Geschlechter, die zu einem stabilen Zustand im Reich des Lebendigen führte, bleibt bis auf weiteres völlig unklar, ob wir es bei den jeweiligen Ergebnissen nicht mit bloßen Zufällen zu tun haben. Nichts spricht in dieser Evolution für eine Teleologie. Daraus resultiert die Unmöglichkeit, gewisse qualitative Unterscheidungen zwischen den Lebewesen zu treffen, die objektiven Anspruch erheben könnten. Wenn die Menschen tatsächlich neben³⁰ den oben beschriebenen Misch- und Fabelwesen entstanden, und auf dieselbe Weise (durch dieselben Prinzipien), dann handelt es sich bei diesen bildlichen Schilderungen vermutlich lediglich um die Spitze des Eisberges dessen, was sonst noch an Varianten vorstellbar wäre. So haben es die Menschen mit den anderen Lebewesen, den Tieren, in den wesentlichen Hinsichten *auf Augenhöhe* zu tun. Wo immer wir uns in qualitativer Differenz zu den Tieren beschreiben, müssen wir darauf gefasst sein, von Empedokles an unseren *Ursprung* erinnert zu werden. Eine Anthropologie, die auf *wesentlichen* Unterscheidungen zwischen Mensch und Tier gründet, wäre auf dieser Grundlage nur schwerlich zu fundieren.

²⁹ KRS 379 (= Frgm. 61, Aelian *Nat. anim.* XVI, 29).

³⁰ Bei Simplicios (*In Arist. Phys.* 371,33-372,14) lesen wir folgende Erläuterung des Fragments des Empedokles: Unter der „Herrschaft der Liebe“ entstanden „zufällig zuerst Glieder der Lebewesen“, die dann „Kombinationen eing[ingen]“. (vgl. oben, KRS 379) „Alle nun, die solche Kombinationen bildeten, welche sie in die Lage versetzten, sich zu erhalten, wurden Lebewesen und *überlebten*, weil sie untereinander die Bedürfnisse erfüllten, indem die Zähne die Nahrung zerbeißen und zerkleinern, der Magen sie verdaut und die Leber sie in Blut verwandelt. Und wo der menschliche Kopf mit dem menschlichen Körper zusammenkommt, führt er die Erhaltung des ganzen Gebildes herbei; wo er aber mit dem Körper eines Rindviehs zusammenkommt, paßt das nicht zusammen und geht unter. Es gingen nämlich alle unter, die nicht nach einem *ihnen eigenen Prinzip* zusammenkamen.“ (Hier zitiert nach Long und Sedley, #13J, 72f., meine Hervorhebungen, R.T.; vgl. unten, KRS 375: die vier Generationen der Entstehung der Lebewesen.)

Doch betrachten wir die Zoogonie des Empedokles genauer:³¹

In zwei Fragmenten, die wir als Hinführung zu einer, in Stufen sich vollziehenden, Evolution der Lebewesen verstehen können, ist zum einen die Rede davon, dass die vier Elemente, in Verbindung mit ‚Liebe‘³², untereinander reagieren.³³ Dabei spielen offenbar auch so etwas wie „Konzentrationsgefälle“ hinsichtlich der Liebe eine wichtige Rolle. Aus dieser Reaktion jedoch „entstanden das Blut und die verschiedenen Arten des Fleisches.“³⁴ Die Erde empfängt, eine andere Stelle paraphrasierend, bestimmten Zahlenverhältnissen entsprechend, die an Pythagoras erinnern³⁵, Wasser und Feuer, die sie in ihren „schönbrüstigen Schmelztiegeln“ zu Knochen formt, die durch göttliche Harmonie „verleimt“ werden.³⁶

Bei Simplicios lesen wir, dass diese ersten (und weiteren) Bestandteile künftiger Körper nicht etwa bloß als Elemente von künftigen Lebewesen bereitstanden – bei ihnen handelte es sich, auf der *ersten Stufe* der Evolutionstheorie des Empedokles, bereits um Lebendiges:

„Hier wuchsen viele Köpfe ohne Nacken auf, und nackte Arme irrten ohne Schultern umher, und einsame Augen trieben sich herum, denen die Stirne fehlte.“³⁷

Diese Elemente vermischten sich nun, „wo sie gerade jeweils zusammenstießen“ und es entstanden zudem immer weitere Teile, bei denen es sich auf dieser *zweiten Stufe* jedoch schon um Kompositionen handeln könnte³⁸, wie beispielsweise dasjenige, worauf die bei Plutarch zu lesende Charakterisierung „(...) schleppfüßige, mit nicht zu zählenden Händen (...)“ zutrifft.³⁹ An diese Stelle gehört auch das Fragment 61, das hier als Eingangsmotto steht.

Es folgt nun eine Zwischenphase, die wir als *natürliche Selektion* beschreiben könnten:

„Also überall, wo sich alles so ereignete, wie es gewesen wäre, wenn es um eines bestimmten Zwecks willen geschehen wäre, da überlebten diese [Gebilde], die durch Zufall in geeigneter Weise zusammengesetzt waren; wo es aber nicht so war, da gingen sie und gehen sie zugrunde, wie das Empedokles von den ‚kuhgeschlechtlichen Gebilden mit menschlichem Bug‘ sagt.“⁴⁰

³¹ Die hier vorliegende *Gliederung* des Sachverhalts orientiert sich maßgeblich an der von Kirk, Raven und Schofield vorgeschlagenen Reihenfolge.

³² Erde, Feuer, Wasser, Luft – teilweise jedoch durch Stellvertreter repräsentiert: Hephaistos als Gott des Feuers steht für eben dieses, Regen für Wasser und, wie KRS übersetzen: „helleuchtender Äther“ für Luft. Der Kypris Häfen repräsentieren, ist sie doch deren Göttin, die Liebe. Auch bei Anaximander von Milet sind die Elemente bei der Entstehung der Lebewesen aktiv beteiligt: „Anaximander sagt, die ersten Lebewesen seien im Feuchten entstanden [...]“ (KRS 133 = Aetius V, 19, 4) „Die Lebewesen entstünden aus Feuchtigkeit, die von der Sonne herausgedünstet wird.“ (KRS 136 = Hippolytos *Ref.* I, 6, 6)

³³ Kirk, Raven und Schofield bemerken hierzu: „Es sieht so aus, als habe Empedokles seinen Leser darauf aufmerksam gemacht, dass die Zoogonie das Spezialgebiet der Liebe ist [...]“ (KRS, S.333)

³⁴ KRS 373 (= DK 31 B 98) (Frgm. 98, Simplicios *in Phys.* 32, 6).

³⁵ Vgl. KRS, S.333.

³⁶ KRS 374 (= DK 31 B 96) (Frgm. 96, Simplicios *in Phys.* 300, 21).

³⁷ KRS 376 (= DK 31 B 57) (Frgm. 57, Aristoteles *de caelo* I2, 300b30 (Zeile 1) und Simplicios *de caelo* 587, 1 (Zeilen 2-3)).

³⁸ KRS 377 (= DK 31 B 59) (Frgm. 59, Simplicios *de caelo* 587, 20).

³⁹ KRS 378 (= DK 31 B 60) (Frgm. 60, Plutarch *adv. Colotem* 28, 1123b).

⁴⁰ KRS 380 (= DK 31 B 61) (Aristoteles *Phys.* B8, 198b29).

Es stellt sich durchaus die Frage, inwiefern durch die Bedingungen der Natur, die letztlich zum Aussterben der ungeeignet komponierten Lebewesen führte, durchaus so etwas wie eine Teleologie angenommen werden muss

Als ob ein teleologisches Prinzip zugrunde läge, überleben diejenigen Kompositionen, die durch den Zufall so zusammengesetzt waren, dass sie sich zum Leben „eigneten“, also den Erfordernissen des Lebens entsprechende Kräfte entgegenzusetzen hatten.

Auf der *dritten Stufe* wird die besondere Rolle des Feuers bei der „Aufzucht“ der „nächtlichen Sprosse von *Männern* und viel beweinten *Frauen*“ betont.

„Als erstes tauchten ganzheitliche Gestalten aus der Erde auf, die von beidem, Wasser und Wärme, einen gebührenden Anteil hatten. Das Feuer schickte sie herauf aus dem Bestreben, seinesgleichen zu erreichen [sc. das Himmelsfeuer, KRS]⁴¹, und sie zeigten noch keinen reizvollen Bau der Glieder, noch keine Stimme und kein Glied, wie es bei Männern am Platz ist.“⁴²

Kirk, Raven und Schofield bemerken, dass von „ganzheitlichen“ oder „ganznaturigen“ Gestalten vermutlich deshalb die Rede ist, „weil sie, anders als die Kreaturen [der vorangegangenen Fragmente] [...], sowohl vollständige Wesen (und nicht bloße Fragmente) sind als auch organische Ganzheiten (und nicht zufällig Ansammlungen von Teilen)“.⁴³

Zwei Gesichtspunkte erscheinen im Blick auf das zuletzt zitierte Fragment bemerkenswert. Zum einen (a) verengt sich die Perspektive des Interesses auf den Menschen, zum anderen wird, erneut, diesmal jedoch lediglich in einer vorläufigen Entwicklungsphase, (b) von Defiziten dieser Lebewesen gesprochen.

Zu (a): Zum einen zeigt sich, dass es sich bei dem *Motiv* der Fragestellung nach der Entstehung des Lebens um etwas handelt, das eine (historische bzw. biologische) *Selbstbeschreibung* (von allem Anfang an) als geeignetes Mittel einer Antwort ansieht, bei der es z.B. zu einer Trennung von Menschen und Tieren kommt.⁴⁴

Zu (b): Zum anderen zeigt sich, dass den Männern und Frauen auf dritter Stufe drei (zumindest in den Augen des Empedokles) wichtige Attribute fehlten: *Erstens* ist ihr Bau noch nicht von Reiz, sie sind also äußerlich hässlich, *zweitens* haben sie noch keine Stimme (*enopé*) und *drittens* fehlt den Männern das Geschlechtsteil.

Der Reiz des Körpers wird, vor allen bei den Frauen, auf der vierten Stufe entwickelt und der männliche Körper durch das fehlende Glied ergänzt. Dadurch aber werden die Menschen (und wohl auch die anderen Tiere, die aber nicht mehr im Fokus der Betrachtung stehen) zur eigenständigen Zeugung von Nachkommen befähigt. Das Fehlen der Stimme betrifft auf dieser

(vielleicht könnte Aristoteles so oder ähnlich argumentieren). Es scheint dem jedoch ein logischer Denkfehler zugrunde zu liegen, denn die Teleologie qua Selektion wäre nur dann eine echte, wenn tatsächlich alle denkbaren Teile und Kombinationen von Teilen in den vorangegangenen Stufen verwirklicht worden wären. In dem Moment, wo dies nicht gewährleistet ist (und wir lesen nichts davon, dass es *alles* gab, was es überhaupt gegen könnte, nur, dass *viele* entstand), das Input des Algorithmus qualitativ und quantitativ dem Zufall unterliegt, versagt das metaphysische Prinzip der Teleologie. Das *als ob* der Zwecke greift nur im Falle der Selektion, jenseits der Kausalität der Selektion jedoch herrscht der Zufall, beispielsweise der Zufall im Hinblick auf die Frage, welche Teile im Frgm. 59 (KRS 377) aufeinander treffen.

⁴¹ Einschub von KRS.

⁴² KRS 381 (= DK 31 B 62) (Frgm. 62, Simplicios in *Phys.* 381, 31). In den vorgezogenen Auszügen: meine Hervorhebungen.

⁴³ KRS, S.335f.

⁴⁴ Dieser Gedanke soll an späterer Stelle wieder aufgenommen werden, hier jedoch Erwähnung finden.

Stufe wohl in derselben Weise alle Lebewesen (*enopé* kann auch das Zwitschern der Vögel bezeichnen) – da jedoch bei Aristoteles und in der auf ihn folgenden Tradition, z.B. in der Philosophischen Anthropologie der Gegenwart, die Sprache der Menschen eine so wichtige Rolle in der Unterscheidung zum Tier spielt, wirkt das Fehlen von Stimme auf der dritten Stufe tatsächlich wie ein möglicher Hinweis darauf, dass die Menschen noch in starkem Sinne inkomplett sind. Die Rede von einem Defizit oder Mangel erklärt sich jedoch erst entweder vor dem Hintergrund eines späteren Bildes vom Ganzen (auf der vierten Stufe), oder vor dem Hintergrund der Unfähigkeit zu einem Überleben oder einem gar guten (bzw. gelungenen) Leben.

Von einer weiteren Stufe wissen wir aus einer bündigen Gesamtdarstellung der Evolutionstheorie des Empedokles bei Aetius:

„Empedokles sagt, die *erste Generation* der Tiere und Pflanzen sei überhaupt nicht in allen Teilen komplett gewesen, sondern habe aus getrennten, nicht zusammengewachsenen Gliedern bestanden. In der *zweiten Generation* seien ihre Glieder zusammengewachsen gewesen, und sie hätten wie Phantasiegebilde ausgesehen. Die *dritte Generation* sei die der ausgewachsenen Formen gewesen. Die *vierte* sei nicht mehr aus den gleichen [Substanzen] hervorgegangen, etwa aus Erde und Wassern, sondern bereits durch das gegenseitige Aufeinanderwirken entstanden, indem sich für die einen die Nahrung verfestigte und bei den anderen die schöne Gestalt aller Weibchen auch noch einen Reiz zu sexueller Begegnung auslöste. Die Klasse aller Lebewesen würde sich durch die Art der jeweiligen Mischung unterscheiden: ...“⁴⁵

So ist die Theorie der Entstehung der Lebewesen bei Empedokles nicht zuletzt aufgrund der Annahme einer grundsätzlichen Kontingenz in Verbindung mit natürlicher Auslese interessant. Dass erst auf der vierten Stufe der Entwicklung des Lebens der allgemeine Grundsatz gilt, dass Gleiches von Gleichem entsteht, also beispielsweise Pferde Pferde zeugen (*können*) und jedes Pferd von einem solchen abstammt, kann als ein den letzten Zustand stabilisierendes Prinzip verstanden werden. Denn so, stabil und diesem biologischen Prinzip folgend, kennen wir unsere Umwelt.

Zu der Problematik des gemeinsamen Ursprungs von Tieren und Menschen wurde oben schon einiges gesagt. Zu erwähnen bleibt, dass es sich bei der hier zugrundeliegenden Auswahl von Texten, im Falle des Empedokles, um die wohl älteste derart differenzierte Zoogonie handelt. Wenngleich der Mensch, so wird auf der dritten Stufe der Entwicklung ja ausreichend deutlich, der *eigentliche* Gegenstand der Betrachtung ist, wird zugelassen, dass der Ursprung ein mit den anderen Tieren identischer ist und in dem vorerst herrschenden Chaos durchaus tierische und menschliche Elemente miteinander vermischt werden. Dabei bleibt jedoch zweierlei zu bemerken: Einerseits werden sich diese Kompositionen in einem späteren Stadium als nicht tauglich, als zum Überleben ungeeignet erweisen. Zum anderen jedoch handelt es sich dort, wo wir bei Empedokles eine bemerkenswerte Nähe von Tier und Mensch konstatieren dürfen, wo tierische und menschliche Elemente *vermischt* werden, um eine Darstellung, die grotesk und

⁴⁵ KRS 375 (DK 31 A 72) (Aetius V, 19, 5).

bedrohlich wirkt, um eine Darstellung also, die eine Abwehrreaktion geradezu provoziert. Unsere Welt, von der Perspektive der vierten Stufe aus betrachtet also, beherbergt dergleichen Wesen nicht mehr, sie erscheinen daher als *falsche* Optionen im starken Sinne. Gleichwohl: Wir haben hier eine Selbstbeschreibung vorliegen, die sich eines spekulativ-biologischen Erklärungsmodells bedient und gleichwohl den Menschen in einer Nähe zu anderen Lebewesen verortet. Der Ursprung der Lebewesen ist, sowohl prozessual als auch strukturell, ähnlich wie die wirksamen Prinzipien der Entstehung alles Biologischen, identisch.

2. 2. 3. 2. Von einem harmonischen Urzustand und dem tiefen Fall

Alles war zahm und freundlich zu den Menschen, die Tiere ebenso wie die Vögel, und es glühte der freundschaftliche Sinn.⁴⁶

Wenn wir bei Empedokles zudem die Beschreibung eines quasi-paradiesischen Urzustandes⁴⁷, die Erwähnung eines ursprünglichen Friedens zwischen Tier und Mensch finden, so entsteht in einem ersten Moment leicht der Eindruck eines direkten Widerspruchs zu der Schilderung des ersten Anfangs der Zoogonie.

„Ihr [der Königin Kypris] Altar wurde nicht mit unsäglichen Stierschlachtungen benetzt; vielmehr war bei den Menschen dies die größte Befleckung, das Leben aus edlen Gliedern herauszureißen und sie zu essen.“⁴⁸

Tiere und Menschen lebten also im Frieden miteinander – zwischen ihnen wird sogar von einer freundschaftlichen Verbindung gesprochen. Vom Motiv des Jägerkrieges und der Beherrschung desjenigen, was, so später Aristoteles, *von Natur aus* geringer ist, lässt sich bei Empedokles nichts finden. Diese Harmonie der Lebewesen wird jedoch jäh unterbrochen. Auch bei Empedokles findet sich eine Variante des Motivs der Ursünde.

Um die Pointe dieses Sündenfalls (aus einem paradiesischen Urzustand heraus) verstehen zu können, muss erwähnt werden, dass Empedokles in einer Weise vom Prinzip der Seelenwanderung ausgeht, die den Annahmen des Pythagoras ähnelt. Diesem Themengebiet werden wir allerdings erst im nächsten Abschnitt (2.3.) eingehendere Aufmerksamkeit widmen.

Das Motiv der Seelenwanderung stellt bei Empedokles eine Reinkarnation der Seele quer durch das Reich des Lebendigen dar, wie wir aus den folgenden Abschnitten ersehen können:

⁴⁶ KRS 412 (DK 31B130) (Frgm. 130, Schol. in *Nic. Ther.* 435).

⁴⁷ Dierauer weist darauf hin, dass uns der Gedanke von „einer vergangenen goldenen Zeit [...] zuerst bei Empedokles (VS 31 B 130) fassbar [wird].“ (S. 31)

⁴⁸ KRS 411 (DK 31B128) (Frgm. 128, Porphyrios *de abstinentia* II, 21).

„Bei der Seelenwanderung werden die Menschen unter den Tieren [*en thérésis*] am besten Löwen, bergbewohnende, auf dem Erdboden schlafende, Lorbeer aber unter den schön belaubten Bäumen.“⁴⁹

„Denn ich wurde bereits einmal Knabe, Mädchen, Pflanze, Vogel und flutenttauchender, stummer Fisch.“⁵⁰

Der gemeinsame historisch-biologische Ursprung von Tier und Mensch korrespondiert also bei Empedokles mit einer allgemeinen Kompatibilität der Seelen. Dieser Gedanke, so erstaunlich er erscheint⁵¹, führt nicht nur dazu, dass ein Mensch davon ausgehen darf, das Leben des anderen Geschlechts oder etlicher Tiere schon durchlaufen zu haben – er führt auch zu der Wertschätzung *bestimmter* Lebensformen.

Wenngleich nicht alle Lebewesen gemeint sind, sondern, wie Kirk, Raven und Schofield übersetzen, die „wilden Tiere“, erscheint es naheliegend, dass, bis wieder einmal das Leben eines Menschen an der Reihe ist, alle möglichen anderen Daseinsformen durchlaufen werden müssen – auch die der Pflanzen.

Die prinzipielle Kompatibilität der Seele zu allen Lebensformen schließt jedoch nicht die Vorstellung einer Steigerung der Lebensformen aus. Das bei Kirk, Raven und Schofield unter der Nummer 409 aufgenommene Fragment⁵² erweckt den Anschein, als würde Empedokles annehmen, dass dasjenige, was sich durch die verschiedenen Inkarnationen durchhält, auf der vergleichsweise gehobenen Stufe der Menschen zu einem „Seher, Dichter, [A]rzt[] und Fürsten“ würde, endlich jedoch in den göttlichen Ursprungszustand zurückkehren könnte:

„[V]on da aus wachsen sie empor zu Göttern, die in höchsten Ehren stehen, die den anderen Unsterblichen Herdgenossen sind und den Tisch mit ihnen teilen, ohne Anteil an den menschlichen Leiden und unverwüsthlich.“⁵³

Die Tendenz („Am Ende aber werden sie [...]“) setzt sich fort bis zu den Göttern („[V]on da aus wachsen sie empor zu Göttern“) ⁵⁴ und entpuppt sich so unmissverständlich als eine *Steigerung*.

⁴⁹ (DK 31 B127).

⁵⁰ (DK 31 B117).

Hierzu eine für die Gesamtfragestellung interessante Anmerkung bei Diels/Kranz (Bd. 1, S.358f): „Hierzu vgl. SCHAHRASTANI ed. Cureton S.262, 1-3 deutsch v. Haarbrücker (Halle 1850) II S.93: *Der Kalam des Empedokles hat noch einen andern Gang. Er behauptet die wachsende (Pflanzen-)Seele sei die Schale der tierischen Seele und die tierische Seele die Schale der redenden Seele und die redende Seele die Schale der vernünftigen; alles, was niedriger sei, sei Schale für das Höhere, und das Höhere sei sein Kern; zuweilen gebraucht er für Schale und Kern die Ausdrücke Körper und Geist.* Obgleich der Araber in seinen übrigen Spekulationen über E[mpedokles, R.T.] sehr phantastisch ist, liegt hier wohl ein richtiger Kern, nämlich die Stufenfolge: Pflanze, Tier, Mensch, Gott zugrunde.“

In der abschließenden Bewertung durch Diels und Kranz findet sich eine Behauptung, bei deren näherer Diskussion wir im Grunde schon bei der Aristoteles-Rezeption und der Frage, in wie weit aristotelisches Gedankengut als ein Bündel von „Selbstverständlichkeiten“ noch heute unser Denken bestimmt, angelangen würden.

Zum anzunehmenden Kreislauf des Lebendigen vgl. auch (DK 31 B 26): „Denn eben nur diese Elemente sind, doch durcheinander laufend werden sie zu Menschen und anderer Tiere Geschlechtern, indem sie sich bald in Liebe vereinigen zu einer gefügten Ordnung, bald auch wieder die einzelnen Dinge sich trennen im Hasse des Streites, bis sie, zum All-Einen zusammengewachsen, wieder unterliegen.“

⁵¹ Über seinen Ursprung haben wir oben bereits Interessantes erfahren.

⁵² Entsprechend (DK 31 B 146/7) (Clemens *Strom.* IV, 150, 1 und V, 122, 3).

⁵³ KRS 409.

Zugleich wird dieser Zustand dadurch als der erstrebenswerteste (erfreulichste und damit beste) markiert, dass bei den Göttern befindlich kein „Anteil an menschlichen Leiden“ mehr genommen wird, dort alles „unverwüstlich“ ist.⁵⁵ Wenn diese Darstellung einer Steigerung einleuchtet, können wir, mit aller Vorsicht, bei Empedokles von einem frühen Ort einer Stufenfolge

„Pflanze‘ – ‚Tier‘ – ‚Mensch‘ – ‚Gott‘

sprechen. Interessant ist jedoch, dass die in Stufen geordnete Wahrnehmung der Lebensformen hier tatsächlich in *Kombination* mit der Ansicht auftritt, dass das wesentliche Element (die Seele, im Unterschied vermutlich zu wesentlichen Eigenschaften) durch alle Stufen durchgehalten wird (um als *dasselbe* identifizierbar zu sein). Von göttlicher Natur sind die Seelen der Pflanzen, denn sie waren einst Götter, wie auch die der Tiere und Menschen – und zu Göttern werden sie wieder.⁵⁶

Zum einen haben wir es also mit einer Darstellung zu tun, in der alles Leben gleichermaßen göttlich erscheint, wenngleich wohl nicht auch gleichermaßen angenehm (d.h. erfreulich und daher erstrebenswert). Zum anderen haben wir es mit einer Darstellung zu tun, in der das Bedürfnis nach Befreiung vom Leid des sterblichen Daseins, insbesondere wohl vom Leid des Dasein der Menschen (denn es sind ja, auch bei Empedokles, *wir*, die wir uns thematisieren und unsere Wichtigkeiten somit implizit beschreiben), deutlich zutage tritt. In der Homoiosis-These Platons, die thematisch auch von Aristoteles wieder aufgenommen wird, liegt letztlich vielleicht eine Variante zu den hier, bei Empedokles von Akragas, vorliegenden Überlegungen.

Doch wie nun kommt es zu der Entzweiung von Mensch und Tier? Empedokles spricht von „schrecklich tönenden Morden“, davon, dass die Menschen sich oder andere Lebewesen „in der Gleichgültigkeit [ihres] Denkens gegenseitig zerfleisch[en]“.⁵⁷ In der Schlachtung der Tiere vollzieht sich, wie wir oben gesehen haben, nichts, was im Blick auf das Wesen des Lebendigen von Kannibalismus unterscheidbar wäre. So ist der Verzehr von Fleisch ein Frevel am Göttlichen.⁵⁸ Den hier investierten Überzeugungen und den daraus sich ergebenden epistemologischen Konsequenzen widmen wir uns in einem erneut Empedokles gewidmeten Abschnitt unter (2.3.).

Wie aber, um die oben angedeutete Schwierigkeit wieder aufzunehmen, kommen wir umhin, die Annahmen des ersten Anfangs der Zoogonie (beginnend mit dem Chaos) als in direktem Widerspruch zu der Annahme eines Urzustandes, wie in diesem Abschnitt dargestellt, zu

⁵⁴ KRS 409.

⁵⁵ KRS 409.

⁵⁶ Wir haben es bei der Hoffnung auf die „Unverwüstlichkeit“ dieses Zustandes mit einem Widerspruch zu der Annahme zu tun, die Kreisbewegung würde niemals enden. Auch wird es schwer, zu erklären, wie den im Ursprung „unverwüstlichen“ Göttern im ersten Anfang denn das Leid der Sterblichkeit und Inkarnation widerfahren konnte. Darüber hinaus erschiene auf diese Weise, im Widerspruch zu der unten noch zu diskutierenden Darstellung, der Verzehr von Pflanzen als ebenso problematisch wie der Verzehr von anderen Lebewesen (egal ob Menschen oder Tieren). Auf die biologischen Notwendigkeiten (z.B. die Verstoffwechslung) wird in diesem Zusammenhang also keine weitere Rücksicht genommen. Nehmen wir also das Fragment (KRS 409) als Desiderat, es müsse doch so etwas geben wie einen Grund zu der Aussicht auf endgültige Erlösung vom weltlichen Dasein.

⁵⁷ KRS 414 (= DK 31 B 136) (Sextus *adv. Math.* IX, 129).

⁵⁸ KRS 416 (= DK 31 B 139) (Porphyrios *de abstinentia* II, 31): „Weh mir, dass mich nicht vorher der unerbittliche Tag vernichte, bevor ich schreckliche Taten des Fraßes (Fleischessens) mit meinen Lippen vollführte.“

verstehen? Die Antwort ist eine doppelte: Unabhängig davon, dass beide Erörterungen unterschiedliche Gegenstände haben (im ersten Fall haben wir eine Hypothese über die Entstehung der verschiedenen biologischen Arten vorliegen, im zweiten Fall hingegen diskutierten wir verschiedene Bemerkungen, die das Verhältnis der Lebewesen untereinander thematisieren und normative Aspekte aufwerfen), sich also ein direkter Widerspruch gewissermaßen nicht ergibt, können wir die Überlegungen im Kontext einer Theorie der Seelenwanderung und einer wesentlichen Verwandtschaft von allem Lebendigen nur auf Grundlage der vierten Stufe der oben vorgestellten Evolutionstheorie überhaupt verstehen. Das Verhältnis des Lebendigen zu einander zu erörtern setzt die Stabilisierung der vorerst chaotisierenden biologischen Dynamik voraus.

Die Dynamik des Prinzips der Lebendigkeit (der wandernden Seele) wird also als ein Moment der Auflösung der biologischen Statik (in einen nunmehr ontologisch poststabilen Zustand), die wesentliche Unterscheidungen zwischen Gattungen erst ermöglichte, für unsere Fragestellung interessant.

2. 2. 4. Das Corpus Hippocraticum: Vom kranken Menschen

Nun aber hat die Not selber veranlasst, dass die Heilkunst von den Menschen gesucht und gefunden wurde, weil es nämlich den Kranken nicht bekam, dasselbe zu sich zu nehmen wie die Gesunden, wie es ihnen ja auch heutzutage nicht bekommt.⁵⁹

Die *techné* der Medizin sei, so beginnt das dritte Kapitel der Abhandlung über ALTE MEDIZIN, wohl kaum jemals forschend errungen worden, hätte nicht die *Notwendigkeit* zu einer Disziplin vorgelegen, die dem Menschen noch zu erörternde Leistungen bietet. Die Notwendigkeit, fachkundig in der Medizin zu werden, resultiert jedoch im Corpus Hippocraticum direkt aus dem Umstand, dass kranken Menschen nicht dieselbe Ernährung zuträglich ist, wie im Falle ihrer Gesundheit. Eine medizinische Technik zu beherrschen stellt den Menschen also eine biologische und therapeutische Notwendigkeit dar.

Die Medizin ist eine insbesondere dem Menschen eignende *techné*, da dieser in bestimmten Lebenslagen auf besondere Erfordernisse zur Erhaltung seines Lebens reagieren muss. Im Falle der Medizin taugt ein gutes Verständnis vom Menschen dazu, für ein gutes (oder besseres) Leben nutzbar gemacht zu werden. Wenn wir wissen, wie wir (beispielsweise in biologischer Hinsicht) die Abläufe im Menschen verstehen können, liegt es eher im Rahmen unserer Möglichkeiten, adäquate Maßnahmen zu ergreifen, wenn ein Mensch Symptome einer Krankheit (die wir kennen) zeigt. Zu wissen, was der Mensch ist, heißt im Falle der Medizin, ihm in bestimmten

⁵⁹ Hippokrates: Ausgewählte Schriften. Hans Diller (Hg. und Übers.). Stuttgart 1994, S. 246.

Fällen effektiv helfen zu können. Um den Menschen besser zu verstehen, wird im Corpus Hippocraticum zu einem Vergleich zwischen Menschen und Tieren gegriffen:

„Und wenn wir noch weiter zurückgehen, glaube ich, dass auch die Ernährung der Gesunden, wie sie heute üblich ist, nicht gefunden worden wäre, wenn es für den Menschen genügen würde, dasselbe zu essen und zu trinken wie eine Kuh, ein Pferd oder sonst ein außermenschliches Wesen, nämlich das, was aus der Erde wächst: Früchte, Laub und Gras. Denn davon ernähren sich die Tiere und wachsen und leben ohne Beschwerden, ohne irgendeine andere Nahrung außerdem zu brauchen.“⁶⁰

Wenn wir die Diätetik als eine Disziplin der Medizin verstehen, handelt es sich also bei der Medizin nicht um eine *technê*, die ausschließlich auf eine Pathologie und Therapie gerichtet ist – vielmehr ermöglicht es die Medizin, auf die besonderen biologischen (und d.h. die zum Leben notwendigen) Erfordernisse des Menschen einzugehen. Für den Menschen eignet sich, im Unterschied zu anderen Tieren, dasjenige, was er in seiner natürlichen Umgebung (unbehandelt) vorfindet, nicht zur (ausschließlichen) Ernährung. Damit ist die Medizin im Corpus Hippocraticum sowohl Prototyp einer *technê*, die den Menschen (ähnlich, wie bei Xenophanes) suchend zum Besseren führt, als auch, wie wir gleich sehen werden, das Vorbild kultureller Leistungen.

Da, was die Natur an Nahrung bereitstellt, einem Rind, einem Pferd oder einem sonstigen anderen Tier eignet, nicht jedoch ohne weiteres einem Menschen, bedarf es einer (teils durchaus komplizierten) Weiterverarbeitung, deren Prozeduren Bestandteil eines Fachwissens sind.

Wir bekommen es also, erneut, mit einem *Mangel* des Menschen zu tun: Wo allen anderen Tieren dasjenige zum Überleben gereicht, was die Natur ihnen vor die Nase setzt, ist der Mensch allen möglichen Beschwerden ausgesetzt, wenn er sich von dem nährt, was ihn urwüchsig umgibt, solange er diese Rohkost nicht durch verarbeitete Kost (zumindest) ergänzt. Das biologische Bedürfnis den Menschen bleibt also ursprünglich unbefriedigt. Der Mensch ist, mit anderen Worten, in seiner biologischen Verfassung für ein Leben in seiner Umwelt weit weniger geeignet, als die anderen Tiere. Denn während die anderen Tiere ohne Beschwerden und weitere Bedürfnisse leben, trifft dies auf den Menschen nicht zu.⁶¹

Während der Mensch nach dem Corpus Hippocraticum *anfänglich* dieselbe rohe und ungemischte Nahrung zu sich nahm, woraus jedoch Leiden (Schmerz, Krankheit und Tod) für ihn erwachsen, brauchte es eine lange Zeit, bis unsere heutige Art zu leben entdeckt und entwickelt war. Eine Folge der Errungenschaft medizinischer Ernährung ist beispielsweise, dass auch diejenigen Menschen, die eine schwächere Konstitution besitzen, was nach dem Corpus Hippocraticum die Mehrheit der Menschen betrifft, überleben können, während sie hingegen früher rasch starben.

„Eben aus diesem Grunde, meine ich, haben auch die Menschen der Vorzeit eine Ernährung gesucht, die zu ihrer Konstitution passte, und die gefunden, die wir jetzt haben. So machten sie

⁶⁰ Ebd.

⁶¹ Wir werden es in anderen Zusammenhängen mit weiteren Defiziten des Menschen zu tun bekommen.

Brot aus Weizen, indem sie ihn worfelten, schälten, mahlen, sieben, kneten und buken, und aus der Gerste machten sie Fladen. Und indem sie noch in mancher anderen Weise die Nahrung bearbeiteten, kochten und buken sie und mischten das Starke und Ungemischte mit dem Schwächeren, *indem sie alles der menschlichen Natur und Kraft anpassten*, in der Überzeugung, dass die menschliche Natur zu starke Nahrung nicht bewältigen kann und dass von daher Schmerz, Krankheit und Tod kommen, von dem aber, was sie bewältigen kann, Ernährung, Wachstum und Gesundheit.”⁶²

Gemäß einer Theorie verschiedener Qualitäten von Nahrung machte man sich in der Vorzeit also planvoll auf die Suche nach einer Nahrung, die der menschlichen Konstitution und seinen Kräften, Nahrung zu verstoffwechseln, gemäß ist.

Eine Theorie der Beschaffenheit von Nahrungselementen geht im Corpus Hippocraticum demnach Hand in Hand mit einer beobachtbaren Verschiedenheit von Menschen und anderen Tieren (dem konstatierten besonderen Bedürfnis der Menschen). Hier ist die Systematik des Unterschiedes von Tier und Mensch wenig bedeutsam. Es geht hier also nicht primär darum, die Frage, was der Mensch sei, in Abgrenzung zu den anderen Tieren zu beantworten. Vielmehr wird die Tatsache aufgegriffen, dass dem Menschen eine besondere Diät zuträglich ist – und die Besonderheit dieser Lebensweise, die ihr zugrunde liegende Angewiesenheit, wird auf dem Wege einer Darstellung der Lebensweise anderer Tiere verdeutlicht. Die Unterscheidung von Mensch und Tier fungiert in diesem Kontext als Notwendigkeit eines medizinischen Fachwissens und fundiert dieses. *Weil* wir nicht mit der Nahrung gut zu leben vermögen, die anderen Tieren eignet, benötigen wir Kenntnisse unserer Bedürfnisse, der Beschaffenheit der unverarbeiteten Zutaten und derjenigen Prozeduren, die ursprüngliche Zutaten zu uns zuträglichen Speisen verarbeiten.

So weist der Vergleich von Mensch und Tier im Corpus Hippocraticum auf einen menschlichen Mangel hin⁶³; dieser Vergleich jedoch hat eine besondere Stoßrichtung: Es geht nicht um eine Selbstbeschreibung, aus der die Position des Menschen im Reich des Lebendigen direkt ablesbar wäre. Vielmehr wird ein medizinisches Fachwissen auf eine Weise kontextualisiert, die Leistungen und den besonderen Wert dieser Leistungen betont. So *illustriert* der Vergleich von Mensch und Tier die Beschreibung einer wissenschaftlichen Disziplin, die, im Hinblick auf andere kulturelle Errungenschaften, einen besonderen Vorbildcharakter hatte.

⁶² Ebd., (meine Hervorhebungen, R. T.).

⁶³ Dieser Mangel im Ursprung wird jedoch durch das Auffinden besonderer *technai* im zweiten Schritt erfolgreich kompensiert.

2. 2. 5. Demokrit von Abdera (1/3): Der Mensch als der Tiere Schüler

Das Verhältnis zwischen Mensch und Tiere wird bei Demokrit, im Kontext unterschiedlicher Fragestellungen, immer wieder in einer ungewöhnlichen Weise thematisiert. So haben wir Gelegenheit, auf Demokrits Beiträge unter den verschiedenen Fragestellungen von (2.2.), (2.3.) und (2.4.) zu sprechen zu kommen. Das alleine aus diesem Umstand ersichtliche Spannungsfeld der Thematisierung der Relation Tier-Mensch bei Demokrit lässt, gerade bei diesem Autor, auf eine ansonsten selten anzutreffende Ungebundenheit der Überlegung schließen.

Eine für unsere Fragestellung besonders schöne Stelle findet sich im *Fragment 154*. Hier wird, aus rückwärtiger Sicht der Tradition, ein die menschliche Sonderstellung radikal unterminierender Standpunkt vertreten, der technische und kulturelle Errungenschaften der Menschen (die wir sie bei Xenophanes betont fanden), wie kaum an anderer Stelle infrage stellt und den anderen Tieren eben diese Fähigkeiten ursprünglich zuordnet.

„Die Menschen sind in den wichtigsten Dingen Schüler der Tiere geworden: der Spinne im Weben und Stopfen, der Schwalbe im Hausbau und der Singvögel, des Schwans und der Nachtigall, im Gesang und zwar auf dem Wege der Nachahmung.“⁶⁴

Dass der Mensch die *wichtigsten* Dinge – Kleidung, Unterkunft und Musik betreffend – durch Mimesis von den Tieren erlernt haben soll, erscheint vor dem Hintergrund einer philosophischen Selbstbeschreibung bemerkenswert.

Die Musik charakterisiert Demokrit an anderer Stelle als „eine jüngere Kunst“, denn sie sei nicht aus Not, sondern aus Überfluss entstanden.⁶⁵ Dasselbe kann aber keineswegs von den *technai* gelten, die sich auf Kleidung und Unterkunft beziehen: Wenn dem nackten Menschen, dem wir bei Protagoras wieder begegnen werden, keine Kleidung zur Verfügung gestellt wird und er sich nicht in einer Unterkunft vor unfreundlichem Wetter zurückziehen kann, vermag er nicht zu überleben. Der von Demokrit auf die relevanten menschlichen *technai* geworfene Blick verschließt sich also nicht vor der Tatsache, dass auch andere Tiere offensichtlich über ein, wie auch immer zu begründendes, Fachwissen verfügen. Die Rede von einer Erfindung dieser Fähigkeiten durch die Menschen erscheint unwahrscheinlich, sobald sich dergleichen angewandtes Fachwissen auch unter den übrigen Lebewesen findet. Fragen des Urheberrechts gilt es hier nicht zu klären, was zählt, ist, dass das menschliche Privileg des Besitzes der *technai* vor diesem Hintergrund nicht aufrecht zu erhalten ist. Auch steht der Mensch in dieser Darstellung gerade nicht unter einem göttlichen Patronat, das durch die Verleihung der *technai* seinen Ausdruck fand.⁶⁶ Der Mensch unterscheidet sich nicht durch sein (angewandtes) Fachwissen (durch die Künste überhaupt) von den anderen Tieren. Es scheint, als würde Demokrit ein bestimmtes Selbstverständnis zurückweisen.

⁶⁴ DK 68 B 154.

⁶⁵ DK 68 B 144.

⁶⁶ Diese wichtige Ergänzung verdanke ich Gottfried Heinemann.

Auch das Bild, dessen sich Demokrit bedient, weist auf einen ersten Anfang, auf einen Anfang, in dem der Mensch über die für ihn so wichtigen *technai* noch nicht verfügte. In diesem Anfang leidet der Mensch einen *Mangel* an lebenswichtigen Fähigkeiten, den er, und darin liegt die Polemik Demokrits gegen eine Überbewertung der menschlichen Fähigkeiten und Errungenschaften, durch eine Nachahmung der anderen Tiere kompensiert. Die Erlangung der Lebensfähigkeit des im Ursprung als Mängelwesen zu beschreibenden Menschen durch (wie auch immer erworbene) *technai* erweist sich uns also als Leitmotiv der frühen Selbstthematization in Abgrenzung oder Nähe zu den anderen Lebewesen.

Bei Demokrit befindet sich der Mensch nicht nur auf Augenhöhe mit den anderen Tieren – das wäre aus der Perspektive des Aristoteles beschämend genug – nein, er konnte sich in einem Ausmaße nicht selber helfen, das ihn dazu zwang, die wesentlichen Fertigkeiten der übrigen Tieren zu kopieren. Es scheint, als könnte man die Sentenzen Demokrits in vielen Fällen als einen Aufruf zur Bescheidenheit des Menschen verstehen:

„Man soll erkennen, dass das menschliche Leben schwach ist und kurzdauernd und mit vielen Plagen und Schwierigkeiten vermengt, auf dass man nur für mäßigen Besitz sorgt und die Mühsal auf Grund des Notwendigen abgemessen wird.“⁶⁷

2. 2. 6. Protagoras (1/2): Ein Kulturentstehungsmythos

Im Umgang mit dem bei Platon im Dialog Protagoras sich befindenden „Mythos des Protagoras“ bedurfte es einer schwierigen Entscheidung. Pragmatische Gründe sprechen dafür, an dieser Stelle nicht in die detaillierte Textarbeit einzusteigen, sondern Protagoras lediglich inhaltlich in die Reihe der obigen frühen Philosophen einzureihen. Es soll daher hier über den Mythos (die anderen Entstehungslehren der Lebewesen und der Kultur ergänzend) verkürzt referiert werden – denn im Unterschied zu der frühen Epoche stellt der Mythos im Werk Platons ein Unikum dar, das Platons Nachdenken über das Verhältnis von Tier und Mensch in ein verändertes Licht rücken könnte, während in diesem Kontext kein Kontrast entsteht, sondern eine bloße Bestätigung erfolgt.

Doch nun zum Mythos des Protagoras: Die Götter beauftragen Prometheus und seinen Bruder Epimetheus, die neu zu schaffenden sterblichen Lebewesen mit Vermögen bzw. Kräften (*dynamis*) auszustatten („wie es jedem zukomme“).⁶⁸ Epimetheus, der sich durch die alleinige Verteilung der *dynamis* profilieren möchte, überredet Protagoras, ihm diese Aufgabe alleine zu überlassen und erst nach getaner Arbeit hinzuzukommen und das Ergebnis zu besichtigen. So vergab Epimetheus Stärke, Schnelligkeit, Bewaffnung, Kraft, Größe, Flügel und die Fähigkeit,

⁶⁷ DK 68 B 285.

⁶⁸ Platon: Protagoras, 320c8 ff.

unterirdisch zu hausen in einer Defizite „ausgleichenden“ Weise, so dass ein Überleben aller Gattungen gewährleistet ist.

Dann verteilt er, zum Schutz gegen die Witterung, zudem an einige Haar und Fell, zum Schutz der Füße an einige Hufe, Klauen, Haare oder starke Häute. Schließlich widmet er sich der Frage der Ernährung der Lebewesen und es werden verschiedene Diätpläne vorgesehen, die, an unterschiedliche Zeugungskraft gekoppelt, wiederum die biologische Überlebensfähigkeit festigen. Als Epimetheus nun endlich alle Vermögen verteilt hatte, bemerkte er, *dass er die Menschen vergessen hatte*.⁶⁹

Wir erfahren nicht, was dem Menschen hätte „zugekommen“ sollen – fest steht jedoch, der Mensch steht in diesem Mythos der Entstehung der Lebewesen als ein Lebewesen unter anderen, als ein Gleiches, gleich zu behandelndes. Es gibt hier keinen Sonderplan für den Menschen, geschweige denn einen separaten Schöpfungsakt, wie im ersten Kapitel der Genesis. Die wesentliche Unterscheidung ist so die zwischen den göttlichen Wesen und den (neu zu erschaffenden) sterblichen.

Die Sonderrolle des Menschen im Mythos des Protagoras entsteht so in allem Anfang nicht durch eine besondere Begabung oder explizite Wertschätzung von Seiten der Götter, sie ergibt sich daraus, dass der nicht eben sehr kluge Epimetheus⁷⁰ bei der Verteilung der Gaben etwas vergessen hatte, ein Lebewesen aus der Menge der anderen Lebewesen: den Menschen.

Als nun Prometheus hinzutritt, sieht er „die übrigen Tiere zwar in allen Stücken weislich bedacht, *den Menschen aber nackt, unbeschut, unbedeckt, unbewaffnet*“.⁷¹ So befinden sich die Brüder in dem Moment, da die Lebewesen „aus der Erde an das Licht“ treten sollten, in großer „Verlegenheit“. Prometheus nun beginnt, die Defizite des Mängelwesens Mensch zu kompensieren: Er stiehlt die „kunstreiche Weisheit“ (*entechnon sophian*) und das Feuer und schenkt beide dem Menschen. Durch sie erhält der Mensch die für das Leben relevante Weisheit (*bion sophian*) – die für das *Zusammenleben* relevante Weisheit (*politikên [sophian]*) fehlte dem Menschen vorerst noch. Sie befand sich im Besitz des Zeus, durch verschiedene Vorkehrungen auch Prometheus unzugänglich gemacht.⁷² Das Überleben der Menschen scheint nun gesichert.

Bei den ersten beiden Hinsichten, in denen der Mensch sich *positiv* wesentlich von den anderen Tieren unterscheidet, handelt es sich also i) um die göttlichen Spenden des Wissens um die das (bloße) Leben betreffenden 'Künste' und ii) um die Herrschaft über das Feuer.⁷³ Nun jedoch entsteht, infolge dieser Begabungen, eine Dynamik, die den Menschen kultiviert und weiter von den anderen Lebewesen entfernt. Wie genau diese Dynamik entsteht, bleibt ungewiss, wir lesen lediglich, dass dem Menschen, vermutlich durch die erhaltenen Spenden, so etwas wie eine „Verwandtschaft mit Gott“ entstanden sein muss, die dazu führt, dass er als „*das einzige unter allen*

⁶⁹ Platon: Protagoras, 320c8-321c3.

⁷⁰ Platon: Protagoras, 321b7.

⁷¹ (Meine Hervorhebungen, R.T.)

⁷² Platon: Protagoras, 321c4-322a2.

⁷³ Von den *technai* lässt Platon Protagoras sagen, „denn unmöglich war, dass sie einem ohne Feuer hätte können angehörig sein oder nützlich“ (321 d 1f.) – auf diese Weise erklärt es sich, dass die das Leben betreffenden 'Künste' durch das Feuer ergänzt werden.

Tieren⁷⁴ (a) *religiös* wurde. Dann erlernte er die (b) *Sprache* und versah sich mit (c) Wohnungen, Kleidern, Schuhen, Decken und Nahrung.

Jedoch: Da den Menschen die, wie sie oben zuerst genannt wurde, für das Zusammenleben relevante Weisheit fehlte – hier fällt jetzt erstmals der Begriff der politischen 'Kunst' (*politikê technê*) – lebten sie vereinzelt. Trotz all ihrer Begabungen gefährdet die vereinzelt Lebensweise jedoch noch immer das Überleben der Menschen, denn als ein Bestandteil der *politikê technê* fehlte ihnen zugleich auch die Kunst des Krieges. Und da sie schwächer waren als die Tiere, denn ihre Fähigkeiten ermöglichten nicht das gemeinschaftliche Projekt des „Krieges gegen die Tiere“, drohte ihnen noch immer der Untergang. Da es also an der wichtigen Fähigkeit, die ein Zusammenleben hätte regulieren können, mangelte, mussten auch die ersten Versuche der Zusammenrottung scheitern. Zeus, besorgt um das Überleben der Menschen, sendet ihnen Hermes mit erneuten Geschenken: Im Gepäck sind diesmal Scham (*aidós*) und Recht (*dikê*). Beide werden, und hierin liegt eine Pointe des Mythos bei Platon (s.u.) gleichmäßig unter *alle* Menschen verteilt und ergeben gemeinsam die *politikê technê*. Auf diese Weise wird sowohl das Zusammenleben der Menschen untereinander, als auch die Kriegsführung gegen die Tiere ermöglicht.⁷⁵

Es ist auffällig, dass hier eine erste Thematisierung (i) der Religiosität mit einer Thematisierung der (ii) Sprache und (iii) anderer Kulturgüter (Wohnung, Kleider, Schuhe, Decken und Nahrung) zusammenfällt. Bei dieser Darstellung handelt es sich um einen Katalog, der sowohl strukturell, als auch inhaltlich auf vorplatonisches Material zurückgeht. Eine ähnliche Darstellung wie bei Protagoras, der hier von Platon rezipiert wird, findet sich auch bei Sophokles.⁷⁶

⁷⁴ (Meine Hervorhebung, R.T.) Im Original finden wir hier den Zusatz [*dia tén tou theou syngeneian*] (Prot., 322a4.), den Schleiermacher (Eigler) als „wegen seiner Verwandtschaft mit Gott“ übersetzen. Das nachfolgende „das einzige unter allen Tieren“ wirkt jedoch bezuglos. Ist der Mensch als das einzige unter den Tieren mit den Göttern verwandt – oder als das einzige unter den Tieren religiös? Fallen die Unterscheidungen in eines? Es scheint, als würde diese Übersetzungsvariante auf das verwandtschaftliche Verhältnis bezogen. Dann wäre der Mensch als einziges unter den Tieren mit den Göttern verwandt. Diese Behauptung kann sich im Kontext des Mythos lediglich auf die göttlichen Begabungen stützen. Die Rede von einer *Verwandtschaft* von Göttern und Menschen bleibt also schwer verständlich. Alternativ schlägt der Herausgeber des Bandes (Hofmann) zur Übersetzung „als einziges unter allen Lebewesen an“ vor, wodurch direkt auf die Tätigkeit des „an etwas glauben“ Bezug genommen wird. Dieser Interpretation zufolge trifft es also alleine unter allen Lebewesen auf den Menschen zu, religiös zu sein.

⁷⁵ Platon: Protagoras, 322 a 3 – d 5. Die das Zusammenleben der Menschen betreffende 'Kunst', die *politikê technê*, fehlt den Menschen bis auf weiteres. Da die Kriegskunst, wie auch später bei Aristoteles, aber als integrativer Bestandteil der *politikê technê* angesehen wird, vermag sich der – in der Vereinzelung – schwache Mensch noch immer nicht gegen die vergleichsweise kräftigeren Tiere zu erwehren, ihm droht die Ausrottung. Der Krieg gegen die Tiere wird hier, anders als der Jägerkrieg bei Aristoteles, nicht als die Akquirierung von dem Menschen von Natur aus zustehenden Ressourcen betrachtet, sondern als Mittel der gemeinschaftlichen Verteidigung gegen die ihn bedrohenden (wilden) Tiere.

⁷⁶ Sophokles: Antigone. Verse 332-375. „Ungeheuer ist viel und nichts / Ungeheurer als der Mensch.“ So beginnt die Übersetzung des ersten Stasimons der Antigone, besorgt von Wilhelm Kuchenmüller. (Stuttgart 1994, S. 18f.). Genannt werden nicht nur des Menschen nautische Fähigkeiten, der Ackerbau, die Tatsache, dass er die Tiere der Luft, des Wassers und der Erde bezwang und einige Tiere sogar für sich arbeiten lässt (Verse 334-352), besonders hervorgehoben wird a) die *Sprache* und „luftgewirkte Gedanken“, die er sich „lehrte“, b) der „Trieb zum Staat“, c) die vor dem unwirtlichen Wetter schützende Behausung, die der Mensch sich schuf. (Verse 353-357) „Allberaten“ ist der Mensch, „Ratlos tritt er / Vor nichts, was kommt“ (Verse 358f.) Alleine dem Tod kann er nicht entfliehen (Vers 360), dadurch unterscheidet sich der Mensch in diesem Chor bei Sophokles deutlich von den Göttern – und so nimmt er auch hier eine *Mittelstellung* zwischen Tieren und Göttern ein. „Aber aus heillosen Leiden / Ersann er sich Rettung.“ (Verse 361f.) Die „Erfindung der Kunst“ begabt den Menschen „Reich über Hoffen“, schafft in ihm jedoch auch ein doppeltes Potential: sowohl zum Guten, als auch zum Schlechten (leitmotivisch findet sich das für

Sowohl durch (i) Religion, als auch durch (ii) Sprache und (iii) andere Kulturgüter unterscheidet sich der Mensch, so könnten wir vermuten, *wesentlich* von den anderen Tieren. Interessanterweise stellen diese relevanten Errungenschaften aber Ergebnisse einer Dynamik dar, die durch göttliche Begabung erst ermöglicht, vom Menschen aber tatsächlich selber verwirklicht wurde.⁷⁷ Somit erscheint es richtiger, „lediglich“ in den göttlichen Begabungen des Menschen eine *wesentliche* Verschiedenheit zu den anderen Tieren zu konstatieren.

Als weitere wesentliche Unterscheidungsmerkmale von Menschen und Tieren dürfen wir darüber hinaus nicht vergessen: Den moralischen Affekt Scham (*aidós*)⁷⁸ und das Recht bzw. Gerechtigkeit (*diké*). Wenn wir dem Protagoras Platons hier folgen, lässt sich also im Umkehrschluss sagen,

- dass Tiere im Unterschied zum Menschen nicht über ein Repertoire moralischer Affekte (und daher auch nicht über die Möglichkeit einer Moral) verfügen und
- dass es unter den Tieren, im Unterschied zu den Menschen, kein Recht und somit auch keine Gerechtigkeit gibt.

Beide Schlussfolgerungen korrespondieren nicht nur mit platonischen Überzeugungen und platonischen Resten bzw. jüngeren und veränderten Darstellungen bei Aristoteles – diese Überzeugungen im Hinblick auf wesentliche Verschiedenheiten von Mensch und Tier haben sich auch in der auf Aristoteles folgenden Tradition durchgehalten. Infolge der göttlichen Gaben *aidós* und *diké* wird den Menschen das Zusammenleben, die Kooperation und insofern auch die Kriegskunst ermöglicht, die das Überleben angesichts der Bedrohung durch die wilden Tiere endlich gewährleistet.

Zwei Thesen, die für die Selbstbeschreibung des Menschen von gehobener Relevanz sind, werden also im Mythos des Protagoras, in fast polemischer Deutlichkeit, vertreten:

- i. der Mensch ist, im Ursprung, aus welchem Grund auch immer, vor allem ein *Mängelwesen* –
- ii. die primär relevanten Fähigkeiten der Menschen sind nicht etwa Resultat der eigenen Erkenntnis und Kultivierung (es fehlt hierfür vorerst jede Grundlage), sondern *Spenden* der Götter.

Allerdings

- iii. stellt die Ausbeute aus den wesentlich den Menschen von anderen Tieren unterscheidenden göttlichen Begabungen eine selbständig menschliche Errungenschaft dar.

die Selbstwahrnehmung des Menschen charakteristische Schwanken, das mit seiner *Mittelstellung* korrespondiert). Sich an die Gesetze seines Landes und das bei den Göttern beschworene Recht (*diké*) haltend (Verse 368f.), darf der (dann gute) Mensch auf Anerkennung auch von seinesgleichen hoffen. Vgl. auch den Katalog im Monolog des Prometheus bei Aischylos (Verse 436-471). Für diesen Hinweis danke ich Gottfried Heinemann.

⁷⁷ *Der Mensch* hat (i), da er „göttlicher Vorzüge teilhaftig geworden“, an „Götter geglaubt, auch Altäre und Bildnisse der Götter aufzurichten versucht, dann [(ii)] bald darauf Töne und Worte mit Kunst zusammengeordnet, dann [(iii)] Wohnungen und Kleider und Beschuhung und Lagerdecken und die Nahrungsmittel aus der Erde *erfunden*“ (Prot., 322a2 ff., meine Hervorhebung, R.T.).

⁷⁸ Sich für etwas (das z.B. unrecht, allenfalls jedoch hässlich ist) zu schämen, bedeutet so viel, wie darum zu wissen, sich mit dieser Handlung, Meinung, etc. nicht sehen lassen zu können. Wofür man sich schämt, das ist das Unansehnliche und Hässliche.

Dass die im Ursprung natürliche (biologische) Benachteiligung der Menschen auf göttliche Stümperei zurückzuführen sein soll, markiert einen ironischen Seitenhieb gegen einen theologischen Harmoniegedanken. Zugleich rückt Protagoras in eine gewisse Nähe zu Xenophanes, der zum einen ein gestörtes Verhältnis zwischen Menschen und Göttern (die dem Menschen zugleich höchst unähnlich sind) konstatiert, zum anderen die kulturelle Leistung der Menschen, wenn auch viel deutlicher, betont. (vgl. 2.2.2. und 2.4.1.)

Die später immer wieder zu einer wesentlichen Unterscheidung von Mensch und Tier herangezogenen besonderen Fähigkeiten des Menschen, die Spenden der Götter, stellen bei Protagoras, streng genommen, nicht die Krönung der Menschen dar, sondern die Kompensation mangelnder biologischer Potenz. Durch sie erst wird das eingangs festgesteckte Ziel der jeweiligen Begabungen im Interesse eines allgemeinen *Gleichgewichts* im Reich des Lebendigen erreicht.

2. 2. 7. Gorgias: Der Menschen Wohltäter

Ich darf wohl sagen – und wenn ich es sage, lüge ich nicht und bin nicht zu widerlegen – : dass ich nicht nur kein Verbrechen begangen habe, sondern sogar euer und der Hellenen, ja aller Menschen, der jetzt lebenden und der künftigen Geschlechter, großer Wohltäter bin.⁷⁹

Eine unter dem Namen des Gorgias veröffentlichte Rede soll hier, im direkten Anschluss an die Besprechung des Mythos des Protagoras, kurz Erwähnung finden, da sie in einer Weise, die ironisierend wirkt, Leitmotive des Mythos wieder aufnimmt.⁸⁰

Gorgias legt Palamedes in dessen Apologie die im Eingangsmotto dieses Kapitels zitierten Worte in den Mund. Wenn wir nun aufhorchen und uns fragen, durch welche famosen Taten Palamedes aller Menschen Wohltäter geworden sei, so werden wir verwundert hören, dass Gorgias ihm – in beinahe häretischer Weise – diejenigen Leistungen zuschreibt, die im Mythos des Protagoras den sich erbarmenden Göttern zuerkannt werden, die ein Mensch kaum leisten könnte:

„Denn wer sonst hat den Menschen in ihrem hilflosen Leben Hilfsmittel verschafft, wer sie aus einem unzivilisierten Zustand durch seine Erfindungen zur Zivilisation geführt?

Bin ich es nicht, der

- die *Kriegskunst* erfand, das gewaltigste Mittel zur Vermehrung der Macht;
- die geschriebenen *Gesetze*, die Hüter des Rechts;
- die *Buchstabenschrift*, die Stütze des Gedächtnisses;
- *Maß und Gewicht*, die bequemen Wertmesser des Warenaustauschs;

⁷⁹ Nestle, Frgm. No. 16, DK 82 B 11 a (Abschnitt 30), erster Teil.

⁸⁰ Bei Nestle finden wir eine deutsche Übersetzung eines (für uns relevanten) Ausschnitts der Rede unter dem Titel „Aus dem ‚Palamedes‘“ (Frgm. No. 16). Diese Passage findet sich, allerdings ohne Übersetzung, bei DK 82 B 11 a (Abschnitt 30).

- die *Rechenkunst*, die Hüterin des Geldes;
- den *Feuertelegraphen*, den besten und schnellsten Boten;
- das *Brettspiel*, einen heiteren Zeitvertreib in Mußbestunden?⁸¹

Im Mythos des platonischen Protagoras wurden *Recht* und *Scham*, wie wir gerade gesehen haben, die Grundlagen der *politiké techné*, im Auftrag des sich erbarmenden Zeus durch den Götterboten Hermes den Menschen überbracht. Vielleicht sind der *politiké techné* auch die Errungenschaften des Feuertelegraphen und des Brettspiels zuzuordnen, denn beide basieren, in ähnlicher Weise wie auch die Kriegskunst, auf dem Funktionieren der Gemeinschaft der Menschen (auf einer gelingenden Kooperation).

Die *Schrift* und wohl auch die Sprache ergaben sich bei Protagoras in Konsequenz der Begabung mit der *entechnos sophia* – jene die Künste betreffenden Weisheit, die gemeinsam mit dem Feuer die Fertigkeit des Überlebens ergab. Die Kenntnisse von *Maßen*, *Gewichten* und die der *Rechenkunst* erinnern ebenso an diese ersten göttlichen Begabungen, denn sie erscheinen als der Sprache und der Schrift verwandt.⁸²

Die Behauptung, der (bzw. ein bestimmter) Mensch könnte diese wichtigsten humanen Fähigkeiten, für seine Zeitgenossen und alle nachfolgenden Generationen errungen haben, wirkt vor dem Hintergrund eines Spenderglaubens anmaßend. Eine Spende bleiben diese Fähigkeiten, doch nur rückt ein Mensch, die Götter verdrängend, an deren Stelle. Aller Dank, der ursprünglich den Göttern galt, würde so dem Menschen zustehen. Eine Rede dieses Inhalts scham-los vortragen zu können setzt eine fortgeschrittene Säkularisierung der Zuhörerschaft und des Redners (und sophistischen Autors) voraus. Eine solche Selbstbeschreibung von Menschen ist Ausdruck gewachsenen Selbstvertrauens und gesteigerter Eigenständigkeit. Der Mensch, dabei bleibt es, unterscheidet sich von anderen Tieren durch bestimmte Fähigkeiten – diese jedoch fallen, in ganz anderer Weise als bei Protagoras, ursächlich auf ihn selbst zurück. Das Selbstbild beginnt, beim Sophisten Gorgias in besonderer Deutlichkeit, die anderen Tiere implizit als Relief der eigenen Wichtigkeiten zu instrumentalisieren.

⁸¹ Ebd., (Formatierung verändert, R.T.)

⁸² Der Katalog der Rede des Gorgias erinnert in frappierender Weise an den Katalog im Monolog des Prometheus bei Aischylos. (Verse 436-471) Das literarische Vorbild schreibt die mythischen Spenden an die Menschen also einem Titan zu. Zumindest an diese, der Titanen Stelle, jener gegen die Götter aufbegehrenden Halbgötter, tritt in der Literatur der Antike zunehmend – der Mensch selbst!

2. 2. 8. Kritias (1/2): Von einem wilden oder tierhaften Urzustand

Es gab eine Zeit, da war der Menschen Leben ungeordnet und tierhaft und der Stärke untertan, da gab es keinen Preis für die Edlen noch auch ward Züchtigung den Schlechten zuteil.⁸³

Auch Kritias stellt die Frage nach dem möglichen Urzustand der Menschen, eine Frage, die zu beantworten etliche Konsequenzen für die Bewertung unseres heutigen Lebens hat und *wenn* sie gestellt wird einen wichtigen Beitrag für das menschliche Selbstverständnis leistet. Wie also verhielt es sich mit dem Menschen in allem Anfang? Und wie wurde er zu dem, was er heute ist? Ungeordnet (*ataktos*) und tierhaft (bzw. „wild“, *thêriôdês*) war das Leben der Menschen in allem Anfang, so die Vorstellung des Kritias. Das „Recht der Stärke“, ein Sinnbild für die Abwesenheit eines Rechts im heutigen Sinne (und auch im Sinne z.B. Hesiods, Protagoras und Kritias), das heute noch (so müssen wir Kritias verstehen) unter den Tieren Geltung hat, galt anfänglich auch unter den Menschen.

Daraus resultiert, dass edles Verhalten nicht als solches geachtet, hässliches Verhalten nicht als solches getadelt wurde. Die Situation ist eine völlig von der des Mythos des Protagoras verschiedene: Das Überleben der Gattung steht nicht durch Lebensuntüchtigkeit auf dem Spiel, vielmehr herrschen Bedingungen, die, vom Standpunkt unseres kultivierten Zusammenlebens aus betrachtet, alptraumhaft erscheinen. Moralische Affekte haben noch keinen Ort und das Leben der Einzelnen ist der Willkür der Launen der anderen schutzlos ausgeliefert. Wer nicht stark genug ist – und wer kann stark genug sein, um sich der Willkür einer Mehrzahl zu erwehren? – lebt in ständiger Bedrohung. Es ist dies ein Urzustand, wie er später auch von Hobbes im LEVIATHAN gezeichnet wurde: der Krieg aller gegen alle. Dieser Zustand jedoch ist unerträglich und muss, ob nun durch göttlichen Eingriff oder durch menschliche Innovation, überwunden werden, um die Möglichkeit eines guten Lebens, eine grundsätzlich zumutbare menschliche Perspektive zu schaffen.

„Und dann scheinen mir die Menschen Gesetze aufgestellt zu haben als Züchtiger, auf dass das Recht Herrscherin sei [...] und die Frevelei zur Sklavin habe. Und bestraft wurde jeder, der sich nur verging.“⁸⁴

Nun ist es jedoch leider nicht so, dass durch das Recht der missliche Zustand überwunden wurde und die Menschen ihr gutes Leben führen – wie bei Antiphon (s.u. 2.4.6.) ergibt sich das Problem, dass die Menschen auf das Recht achten, *wenn* sie sich beobachtet fühlen und Sanktionen beim Verstoß zu befürchten haben. Im Verborgenen jedoch gibt es für sie keinen guten Grund, ihre dem Gesetz widerstrebenden Interessen nicht in derselben Weise, d.h. mitunter gewaltvoll und rücksichtslos, durchzusetzen. Doch hierzu in anderem Zusammenhang mehr (s.u.

⁸³ DK 88 B 25; erster Teil.

⁸⁴ Ebd.; zweiter Teil.

2.4.7.). Noch eindrucksvoller als bei Gorgias (bei dem die Polemik und Ironie übertrieben scheint) finden wir bei Kritias eine säkular motivierte Überlegung über den Ursprung von Rechtlichkeit und Gerechtigkeit, die derjenigen Hesiods diametral gegenübersteht. Der Kreis hat sich geschlossen: Ein Leitmotiv unserer Wichtigkeiten, das Recht, begegnete uns bei unserem Gang durch eine Auswahl der Literatur vor Platon immer wieder. Ob durch göttliche Spende oder selbst errungen: Neben technischen Fähigkeiten im engeren Sinne, die (außer bei Demokrit) bei den anderen Tieren nicht gefunden werden, unterscheiden sich Menschen von den Tieren insbesondere durch eine Struktur ihres Zusammenlebens. Das Recht, zu Beginn noch als absolut und göttlich verstanden, später als kulturell und geographisch weitgehend relativ und artifiziell verstanden, reguliert durch die moralischen Affekte, wirkt in früher Zeit wie ein Topos der Grenzziehung zwischen Menschen und anderen Tieren und somit als Katalysator eines menschlichen Selbstverständnisses. Das ist noch heute so – und auch wir neigen dazu, gesellschaftliche Zustände der Rechtlosigkeit mit Vergleichen und Adjektiven der Tierwelt als von unserem Standpunkt *Un*-menschlich zu beschreiben.

2. 3. Zur Frage der Stellung des Menschen im Reich des Lebendigen

2. 3. 1. Pythagoras: Die lange Reise der Seelen

Als erste haben die Ägypter aber auch die Behauptung aufgestellt, dass die Seele des Menschen unsterblich sei und dass sie, wenn der Körper vergehe, in ein anderes Lebewesen einziehe, das gerade entstehe; wenn sie aber die ganze Runde der Lebewesen auf dem Land, im Meer und in der Luft durchlaufen habe, ziehe sie wieder in den Körper eines Menschen ein, der gerade geboren wurde, und diese ihre Rundwanderung dauere 3000 Jahre. Diese Lehre haben sich einige Griechen so angeeignet – die einen früher, die anderen später –, als wäre sie ihre eigene Erfindung; deren Namen weiß ich, verzichte aber darauf, sie aufzuschreiben.⁸⁵

Das Motiv der Seelenwanderung und der Reinkarnation der Seelen quer durch das Reich der Lebewesen (nicht alles Belebten, wie z.B. bei Empedokles, s.o.) finden wir in der Literatur vor Platon erstmals an dieser Stelle bei Pythagoras. Im Vorgriff auf Aristoteles erscheint es sinnvoll, ebenfalls darauf hinzuweisen, dass die Annahme der Unsterblichkeit der Seele (noch nicht lediglich der menschlichen Seele) ebenfalls von Pythagoras in die frühe philosophische

⁸⁵ KRS 261 (Herodot II, 123).

Diskussion investiert wurde. Der angegebene ägyptische Ursprung klärt hier lediglich, dass Pythagoras kein Urheberrecht beansprucht.

Wenngleich wir bei Herodot explizit keine namentliche Nennung finden, können wir mit Hilfe von Xenophanes und Diogenes Laertius die Verbindung zu Pythagoras herstellen.⁸⁶

Erstaunlich ist dabei nicht allein der Gedanke der Unsterblichkeit der Seele, auch nicht dieser gepaart mit dem Gedanken der Reinkarnation der Seele: Das eigentlich Erstaunliche ist die Vermutung, die Seelen von Menschen und anderen Tieren seien untereinander kompatibel und würden ständig, von Lebenslauf zu Lebenslauf, ausgetauscht. Seele wird so als allgemeingültiges Prinzip des Lebens verstanden. Dieses Prinzip aber ist allem Anschein nach nicht überindividuell, sondern vielmehr persönliches Substrat eines Lebewesens, das sich *als dieses bestimmte* in verschiedenen konkreten Einkörperungen durchhält.

Wenn es ein und dieselbe Seele (*psyché*) ist, die jene oben beschriebene dreitausendjährige „Rundwanderung“ durch die Lebewesen vollzieht, um nach einer gewissen Zeit wieder in einen Menschen einzuziehen, lässt sich zweierlei sagen: *Erstens* bleibt die Seele auf dieser Wanderung *wesentlich dieselbe*. Es „zeigt sich hier auf besonders eindrückliche Art die Homogenität aller Lebewesen.“⁸⁷ D.h. es lässt sich von der menschlichen Seele nicht sagen, sie sei, wie auch immer, graduell oder wesentlich, verschieden von der eines anderen Lebewesens, beispielsweise eines Wurmes, Fisches oder Vogels. *Zweitens* lässt sich, wenngleich die Passage Herodots anderes nahe legt, in der Konsequenz gerade nicht sagen, das Leben der Menschen stelle in dieser Entwicklung eine, wie auch immer geartete, exponierte Ausgangs- oder Endposition dar – mit Ausnahme der Tatsache, dass dieser Sachverhalt von Menschen (und d.h. auch vom menschlichen Standpunkt aus) geschildert wird.⁸⁸ Das Leben der Menschen ist, wenn *psyché* ein individuelles und doch sich durchhaltendes Prinzip aller Lebewesen darstellt, lediglich einer von (endlich) vielen Punkten innerhalb einer Kreisbewegung, die in sich gleichförmig ist und innerhalb derer, streng genommen, auch nicht sinnvoll evaluiert werden kann (es ergibt sich das Problem eines Koordinatennullpunkts).

In der wesentlichen Gleichheit der Seelen liegt eine Tendenz der Unmöglichkeit einer sinnvollen Unterscheidung von Lebensformen in psychologischer Hinsicht. Zwar können wir (z.B. in biologischem Kontext) die unterschiedliche Gestalt von Lebewesen beschreiben und verschiedenerlei Gewohnheiten beobachten. Was das Lebewesen jedoch *wesentlich* ausmacht, ist die Seele. Anders als bei Philolaos (s.u. unter 2.3.7.) und Aristoteles (in DE ANIMA) stellt die Seele hier noch kein Bündel biologischer Vermögen dar. Was es aber praktisch bedeutet, dass die *psyché* durch die verschiedenen Inkarnationen wesentlich dieselbe bleibt, ahnen wir, wenn wir „[i]n den spottenden Versen des Xenophanes“⁸⁹ lesen, wie Pythagoras in einem geschlagenen Hund die Seele seines Freundes wiedererblickt:

⁸⁶ Vgl. KRS, S.243f.; hier weiter unten Zitiert.

⁸⁷ Dierauer, S.21.

⁸⁸ Hierdurch unterscheidet sich die Seelenwanderungslehre des Pythagoras von der anderer Autoren. (vgl. Dierauer, 21ff.)

⁸⁹ Dierauer, S.18.

„Einmal kam er, sagen sie, gerade vorbei, als ein Hündchen geschlagen wurde; er bemitleidete es und sagte: ‚Hören Sie bitte auf und schlagen Sie [es] nicht! Denn es ist die Seele eines Freundes; ich habe sie sofort erkannt, als ich sie Laute von sich geben hörte.‘“⁹⁰

So vermittelt, wie Dierauer schreibt, die Annahme einer Seelenwanderung, die „nicht bloß vom Eingehen der Menschenseele in andere Menschen, sondern auch vom Wechsel der Seelen zwischen menschlichem und tierischem Bereich“ spricht, „auf besonders eindrückliche Weise das Gefühl der Nähe und Verwandtschaft von Menschen und Tieren“.⁹¹

2. 3. 2. Heraklit von Ephesus: Ein früher pessimistischer Standpunkt hinsichtlich der Möglichkeit verlässlichen menschlichen Wissens

Denn menschliches Wesen hat keine Einsicht,
wohl aber göttliches.⁹²

Einen frühen Vertreter einer skeptischen Haltung gegenüber dem Potential menschlicher Vernunft bzw. unserer Fähigkeit, verlässliches Wissen zu erlangen, finden wir in der Person Heraklits. Auch das erste der bei Diels und Kranz zusammengestellten Fragmente lässt sich so verstehen, als ob die Hoffnung, Menschen würden das Wesentliche verstehen können⁹³, vergebens sei. Aber wenn wir Heraklit bloß als einen Vertreter eines pessimistischen Standpunkts gegenüber menschlicher Vernunft und Erkenntnisfähigkeit verstehen, überspringen wir eine interessante Wegmarke dieser Untersuchung: Die Idee der Vernunft ist selber nicht ahistorisch. Vollziehen wir also den Perspektivwechsel und evaluieren wir Heraklit nicht lediglich von unserer Warte aus rückblickend, so zeigt sich uns ein um wichtige Nuancen verändertes Bild:

Bei Heraklit erhalten wir Zugang zu einer bemerkenswerten, noch in ihrer Entstehung begriffenen Diskussion um die Innovation der Idee einer leistungsfähigen menschlichen (oder ggf. auch göttlichen) *Vernunft*, die programmatischer Ausdruck eines sich wandelnden Selbstverständnisses ist.

In diesem Abschnitt (2.3.) werden uns bei etlichen Autoren (Epicharmos, Alkmaion, Parmenides, Empedokles, Philolaos, Anaxagoras und Archelaos) Beiträge zu dieser Diskussion begegnen, die erst bei Platon und Aristoteles methodisch in einer Weise fundiert werden, die den späteren Topos vorbereitet. Die Tendenz des Diskurses jedoch, die wir hier schon ablesen können, kündigt uns einen Menschen an, der, im Modus seiner Selbstbeschreibung, die Diastase zwischen Gott und Mensch überwunden hat, um einen deskriptiven Graben derselben Tiefe zwischen sich

⁹⁰ KRS 260 = (DK 21 B 7). (Xenophanes Frgm. 7, Diogenes Laertius VIII, 36)

⁹¹ Dierauer, S.18.

⁹² DK 22 B 78.

⁹³ Das nämlich, was Heraklit in „Worten und Werken“, indem er „nach seiner Natur ein jegliches zerlegend und erklärend, wie es sich verhält [][erörtert]“. „Für der Lehre Sinn aber (...) gewinnen die Menschen nie ein Verständnis“. (zitiert aus: Heraklit, DK 22 B 1; = KRS 194. (Frgm.1, Sextus *adv. math.* VII, 132)).

und anderen Lebewesen zu ziehen – einen Graben, ohne den er zu keiner profilierten Selbstbeschreibung, zu keinem konturierten Selbstverständnis zu gelangen können meint.

Bei Heraklit also gilt noch, wie wir dem Eingangsmotto entnehmen können: Das göttliche, nicht aber das menschliche Wesen ist zur Einsicht befähigt. So gelten ihm die menschlichen Meinungen im Vergleich zur göttlichen Einsicht nur als ein „Kinderspielzeug“⁹⁴ – und ihre Hinfälligkeit zeigt sich darin, dass die Menschen leben, als hätte ein jeder seine besondere, seine eigene Vernunft.⁹⁵ Das (wahre) Denken ist hingegen etwas Allgemeines.⁹⁶ Das Allgemeine des Mannigfaltigen aber nährt sich „von [...] dem göttlichen“.⁹⁷ Vernunft also, das auf verlässliches Wissen gerichtete Vermögen, wird nicht im (mannigfaltigen) Menschlichen verortet, sondern im (allgemeinen) Göttlichen.

Es ist dies aber ein epistemologischer Grundsatz, den wir bei Platon wiederfinden werden. Und wie Aristoteles, eine Generation später, in einer gleichzeitig vollzogenen Abwehrreaktion gegen die platonische Konzeption der Ideen, gleichwohl verlässliches menschliches Wissen zu begründen sucht, werden wir in einem weiteren Schritt an späterer Stelle nachzeichnen. Die Pointen der aristotelischen DE ANIMA, soviel sei hier vorweggenommen, lassen sich also auch als eine Reaktion auf Meinungen verstehen, in denen die Möglichkeit verlässlichen menschlichen Wissens problematisiert oder schlichtweg bestritten wird.

Wenngleich Heraklit also etwas über verlässliches Wissen zu sagen weiß und Gegenstände der Weisheit bestimmt⁹⁸, gilt für den Menschen doch, dass selbst der weiseste im Vergleich mit Gott „wie ein Affe erscheinen [wird] in Weisheit, Schönheit und allem andern.“⁹⁹ Der „Affe“ fungiert also, stellvertretend für die anderen Lebewesen, als etwas, das hinsichtlich der Weisheit wenig, wenn nicht gar nichts taugt. Mit anderen Worten: Der weiseste Mensch erscheint im Vergleich mit Gott (hinsichtlich der Weisheit) so gering, wie ein Affe im Vergleich mit dem Menschen. Der Mensch befindet sich also, seiner Stellung nach, in relevanten Hinsichten (und daher vielleicht auch schlechthin), *zwischen* Gott auf der einen Seite und den Tieren auf der anderen Seite. Diese Skizze einer *Mittelstellung* des Menschen stellt vermutlich ein Primärdatum dar.¹⁰⁰ Hinsichtlich der

⁹⁴ (DK 22 B 70): „Kinderspiele nannte er die menschlichen Meinungen.“

⁹⁵ (DK 22 B 2): „Aber obschon der Sinn gemeinsam ist, leben die Vielen, als hätten sie eine eigene Einsicht.“

⁹⁶ (DK 22 B 113)

⁹⁷ KRS 250 = (DK 22B114). (Frgm. 114, Stobaeus *Anth.* III, 1, 179)

Diels/Kranz ergänzen das „allen Gemeinsame[]“ mit: (*d.b. dem Verstand: ksyn nôi: ksynôî*)

⁹⁸ Vgl. KRS 227: „Die Weisheit besteht (nur) in einem: darin, mit der Einsicht vertraut zu sein, wie alles überall gelenkt wird.“ (= Frgm. 41, Diogenes Laertius IX, 1).

⁹⁹ (DK 22 B 83)

¹⁰⁰ „Es handelt sich dabei offenbar um eine genaue Proportion, wie sie *H. Fränkel* als charakteristisch heraklitische Denkform herausgearbeitet hat. Der Abstand von Mensch und Affe bildet das bekannte Verhältnis, von dem her sich der verhältnisgleiche Abstand Gott-Mensch ermessen lässt. Dabei fällt der Nachdruck natürlich ganz auf die ungeheure Überlegenheit Gottes gegenüber den Menschen. Implizit kommt aber auch das Bewusstsein des menschlichen Vorranges gegenüber einem Tier wie dem Affen zum Ausdruck. Der Mensch scheint also bei Heraklit in der Mitte einer Stufenreihe Gott-Mensch-Tier zu stehen.“ (Dierauer, 26f., vgl. in diesem Sinne auch: ebd., 42f.)

Die Frage, ob es sich bei Heraklit hier um „genaue Proportionen“ handelt, können wir vernachlässigen. Was es aber heißen kann, dass der „Abstand von Mensch und Affe [...] das bekannte Verhältnis [bildet]“, bleibt mir schleierhaft; wenn die Selbstbeschreibung der Menschen hier, aus einer vielleicht in der „archaischen Zeit“

Schönheit tut sich dieselbe Kluft zwischen den Tieren (erneut repräsentiert durch den Affen) und den Menschen auf.¹⁰¹ Der Abstand zwischen Menschen und Tieren wird dadurch erhöht, dass den Menschen, aller Wahrscheinlichkeit nach in wesentlicher Unterscheidung zu den anderen Tieren, eine gewisse Erkenntnis *zuteil wurde* – und diese Redeweise erinnert erneut an die oben bereits diskutierte Metaphorik göttlicher Spende:

„Den Menschen ist allen zuteil geworden, sich selbst zu erkennen und gesund zu denken.“¹⁰²

Zu dieser Selbsterkenntnis (deren Ergebnis eine Selbstbeschreibung und –verortung sein kann) gehört es aber für Heraklit noch, den Menschen mit klar begrenzten Fähigkeiten und in gehörigem Abstand zu Gott zu verorten. Hierin liegt dann, von Heraklits Warte aus betrachtet, wohl auch im Unterschied zu späteren Denkern (und vor allem auch Aristoteles), die *Gesundheit* des menschlichen Denkens.

Die Frage, ob (und wenn ja: in welchem Umfang) Heraklit das menschliche Defizit – nunmehr angesichts der Götter! – das aus göttlicher Perspektive als menschlichen Makel zu beschreibende fehlende Potential als einer Überwindung fähig einschätzt, ob also die bei Heraklit zu findende Annahme einer Mittelstellung des Menschen die Möglichkeit eines Steigens oder auch Sinkens impliziert, lässt sich schwer beantworten.¹⁰³ Das Eingangszitat scheint diesbezügliche Interpretationsansätze auszuschließen, doch finden sich auch Fragmente, die eine andere Sprache sprechen. Aristoteles jedenfalls wird, in einem Neuanlauf nach Platon, genau dieses Projekt, das der Überwindung menschlicher Unzulänglichkeit hinsichtlich des Wissens und der Vernunft, in Angriff nehmen.

Wenn wir jedoch einerseits die Verortung des Menschen durch die Annahme einer Mittelstellung vornehmen und zugleich die Möglichkeit der Korrektur des Menschen unterstellen, setzt das etwas voraus, was auf Seiten der (anderen) Tiere (und der Götter!) zugleich nicht für möglich gehalten wird: dass es sich im Falle der Menschen so *oder anders* verhalten könnte. Ein Spielraum des Menschen, der zwischen Göttern und Tieren steht, kann nur sinnvoll (und d.h. als eine Dynamik innerhalb eines statischen Spektrums) beschrieben werden, wenn es sich mit den

wesentlichen Verwandtschaft von Mensch und anderen Tieren, in einen neuen Modus überwechselt, wird der „Abstand von Mensch und Affe“ *begründet*, er kann nicht *vorausgesetzt* werden.

Zu der Zwischenstellung des Menschen vgl. auch: Joachim Illies: Nicht Tier, nicht Engel. Der Mensch zwischen Natur und Kultur. Fromm, Osnabrück 1975. „So richten wir unsere Frage an uns selbst und erfahren – jede Generation neu – in demütiger Ohnmacht, dass wir mehr sind, als wir begreifen können, und zugleich weniger, als wir erhoffen. Nicht Tier, nicht Engel – aber doch allein begreifbar von beiden Positionen zugleich.“ (7); Illies kommt zu dem Schluss, dass „[d]er gesunde Mensch [...] also durch eine ganze Dimension vom gesunden Tier unterschieden [ist], nämlich durch die moralische oder die kulturelle, wie wir sie nennen wollen.“ (23) [sic!]

¹⁰¹ „Der schönste Affe ist hässlich mit dem Menschengeschlechte verglichen.“ (DK 22 B 82)

¹⁰² (DK 22 B 116)

¹⁰³ Dierauer argumentiert vorsichtig für diesen ermahnenen Aspekt der Annahmen Heraklits (eine mich nicht überzeugende Diskussion in den Bemerkungen bei Dierauer lasse ich hier aus): „Aus Heraklit lässt sich auch der *spätere* [meine Hervorhebung, R.T.] Gedanke herauslesen, dass der Mensch sich beiden Seiten, zwischen denen er steht, zuwenden kann: Er kann sich denkend und erkennend der Gottheit annähern oder auch, wie es Heraklit offenbar vom Großteil der Menschen behauptet, auf die Stufe des Tiers absinken. Bezeichnend ist die [unten zitierte] Gegenüberstellung zwischen den wenigen Vortrefflichen und der Masse.“ (VS 22 B 29).

Göttern und mit den Tieren *nicht* „so oder anders“ verhält. Es wird also ein (nicht zuletzt begrifflicher und methodischer) Rahmen gebildet, der feste Grenzen vorgibt, innerhalb derer eine Koordinate erst bestimmt werden kann. Das bedeutet aber, dass die Götter, wie auch die anderen Tiere, bei Heraklit zu Prinzipien einer Beschreibung, zu regulativen Ideen werden.

Zum einen sind alle Lebewesen der Überlegenheit Gottes ausgeliefert¹⁰⁴ und zeichnet sich damit als in gleicher Weise ontologisch unter Gott stehend aus, zum anderen jedoch ist das Gelingen des Lebens der Menschen gleichwohl von anderer Struktur und Komplexität als das der anderen Tiere.

„Bestände das Glück in körperlichen Genüssen, so müsste man die Ochsen glücklich nennen, wenn sie Erbsen zu fressen finden.“¹⁰⁵

Schon deutlich vor Aristoteles finden wir also Ansätze zu einer Diskussion über das gelungene Leben – und an dieser Stelle bei Heraklit eine Zurückweisung eines indifferent hedonistischen Standpunktes: Dasjenige, was auch den anderen Tieren Freude bereitet, greift zur Beschreibung des Problem des gelingenden Lebens zu kurz.

„(Denn) eins gibt es, was die Besten allem anderen vorziehen: den ewigen Ruhm den vergänglichlichen Dingen; die Vielen freilich liegen da vollgefressen wie das Vieh.“¹⁰⁶

Wenn aber die Masse der Menschen in dem, was ihnen (sinnliche) Freude bereitet, ihr zu erstrebendes Gut erkennt und sich somit dem „Vieh“ gleichstellt, die wenigen Guten (bzw. „die Besten“) sich im Unterschied zu den Vielen hingegen ein anderes Ziel stecken, zeigt sich ein deutlicher ermahrender Aspekt der Philosophie Heraklits. Dieser jedoch basiert auf der Spannung zwischen den Begriffspaaren „*ewig*“ und „*vergänglichlich*“ sowie „*animalisch*“ und dem zu interpolierenden „*göttlich*“. Der Mensch findet also mithilfe der Götter auf der einen Seite und der (anderen) Tiere auf der anderen Seite *Analogien* für sein Handeln und Sein, Möglichkeiten zum *Ausdruck* seines (bei Heraklit sich wandelnden) Selbstverständnisses – und d.h. seiner *Wichtigkeiten*. Die Möglichkeiten einer solchen Beschreibung innerhalb dieses Spannungsverhältnisses wird, im Zuge der Säkularisierung, die sowohl die griechische Antike, als auch die abendländische Philosophie betrifft, zu einem späteren Zeitpunkt durch einen Modus der Abgrenzung abgelöst, der sich jedoch auch schon bei Heraklit (und in anderen vorplatonischen Zeugnissen) fand: der Ausarbeitung des Bildes vom Menschen in Form eines Reliefs, dessen Material ausschließlich die anderen Tiere zur Verfügung stellen.

¹⁰⁴ „Alles, was da kreucht, wird mit Gottes (Geißel)schlag gehütet.“ (DK 22 B 11) Nestle übersetzt: „Alle Kreatur weidet unter Gottes Peitschenschlag.“

¹⁰⁵ (DK 22 B 4)

¹⁰⁶ (DK 22 B 29) Diels/Kranz verweisen in diesem Zusammenhang erklärend auf (DK 22 B 104).

2. 3. 3. Epicharmos: Von der Diastase zwischen Verstand (*nous*) und Perzeption

Ich bin eine Leiche. Leiche ist Mist, der Mist ist Erde. Wenn aber die Erde eine Gottheit ist, so bin ich nicht eine Leiche, sondern ein Gott.¹⁰⁷

Wenn das, aus dem alles ist und zu dem alles wird, Menschen und andere Tiere, eine Gottheit ist (z.B. *Gaia*), dann ist alles, nicht nur der Redner selbst, Teil dieser Gottheit. Ob allerdings der Wert des Ganzen in dieser Weise auch für den Wert des Einzelnen garantiert, ist ungewiss. Wenn *alles* Gott ist, gibt es ein Spannungsfeld der Werte, wie zwischen „Leiche“, „Mist“, „Erde“ und „Gott“ insgesamt nicht mehr. Hätte dann aber nicht das Wort des Heraklit, dass „menschliches Wesen [...] keine Einsicht [habe], wohl aber göttliches“ (s.o.), auch seinen Stachel verloren? Aber bei Epicharmos wird nicht alles zu einem, die Gegensätze bleiben bestehen:

„Verstand nur sieht, Verstand nur hört, das andere: taub und blind.“¹⁰⁸

Dieses Fragment kann als einer Ansicht widersprechend verstanden werden, der zufolge sinnlicher Wahrnehmung etwas Wahrhaftiges zugrunde liegt und Perzeption selber daher eine Quelle verlässlichen „Wissens“ ist. Es ist nicht so, dass wir mit Augen und Ohren nicht etwas wahrnehmen könnten, doch dieses etwas ist „nichts“, insofern es keinen epistemischen Wert besitzt. *Wahrhaft* sehen und hören wir nur mit unserem Verstand (*nous*). Epicharmos geht so weit, zu empfehlen, dem *nous* eine durch die Perzeption ungestörte Arbeit zu ermöglichen:

„Suchst du etwas Kluges, so bedenk' es in der Nacht!“¹⁰⁹
„Alles Ernste findet sich eher bei Nacht.“¹¹⁰

Dem *nous* also wird bei Epicharmos eine deutlich von der Perzeption unterschiedene Funktion und Bedeutung zugemessen. Er ist dasjenige Vermögen, mit dessen Hilfe wir zu Erkenntnis im engeren Sinn des Wortes gelangen können – wenn es uns gelingt, uns in unserer Fähigkeit nachzudenken frei von den störenden Einflüssen der sinnlichen Wahrnehmung zu betätigen. Darüber aber, ob es sich bei dem *nous* über ein Vermögen handelt, über das, obgleich mutmaßlich göttlichen Ursprungs, die Menschen *im Unterschied* zu den anderen Lebewesen verfügen, finden wir hier keine Auskunft. Ein anderes Fragment jedoch macht deutlich, dass „Weisheit“ (*sophia*) und „Verstand“ (*gnômé*) auch anderen Lebewesen zugesprochen wird – *vielleicht* jedoch in anderer Weise als den Menschen:

„[D]ie Weisheit [*to sophon*] ist nicht nur in der Einzahl vorhanden, sondern alles, was da lebt, hat auch Verstand [*gnôman echei*].“¹¹¹

¹⁰⁷ (DK 24 B 64), vgl.: Was ist nun also die Natur des Menschen? Aufgeblasene Bälge [bzw. Wänste].“ (DK 23 B 10), mein Zusatz.

¹⁰⁸ (DK 23 B 12), Für „Verstand“ finden wir im Original: *nous*.

¹⁰⁹ (DK 23 B 27)

¹¹⁰ (DK 23 B 28)

¹¹¹ (DK 23 B 4) Den Hinweis auf dieses Fragment verdanke ich Gottfried Heinemann.

Erläuternd lesen wir jedoch:

„Denn das Hennenvolk bringt (wenn du scharf überlegen willst) keine lebendige Jungen hervor, sondern brütet sie erst aus und verschafft ihnen so eine Seele. Doch wie sich's mit dieser Weisheit verhält, das weiß die Natur allein. Denn sie hat's ganz von selbst gelernt.“¹¹²

Zur Natur der Hennen gehört es also, zu *wissen*, wie man ein Ei ausbrütet. Die Natur hat es den Hennen selbst beigebracht; wie das geschah, ist jedoch nicht nachvollziehbar.¹¹³

Eine interessante Pointe, die den kognitiven Fähigkeiten des Menschen explizit die Komponente der Temporalität beilegen, das potentiell Menschen von anderen Lebewesen unterscheidet, findet sich in einem weiteren Fragment:

„Nicht nachdenken [*ou metanoein*], sondern vorbedenken [*pronoein*] soll der weise Mann [*ton andra ton sophon*].“¹¹⁴

Eine ähnliche Unterscheidung von *göttlicher* und *menschlicher* Einsicht, wie wir sie bei Heraklit gefunden haben, gibt es auch bei Epicharm:

„Die Vernunft [*logos*] lenkt die Menschen nach Gebühr und erhält sie immerdar. Der Mensch hat seinen Verstand [*logismos*], es gibt aber auch eine göttliche Vernunft [*theios logos*].“¹¹⁵

Anders jedoch als bei Heraklit setzt sich der göttliche *logos* beim Menschen fort; das Fragment erläutert:

„Und zwar ist die menschliche Vernunft aus der göttlichen geboren und sie bringt einem Jeglichen die Mittel zum Leben und die Nahrung. Doch die göttliche Vernunft macht sich in allen Künsten [*technais*] geltend. Denn sie allein belehrt die Menschen, was man Fördersames zu tun hat. Denn kein Mensch hat irgend eine Kunst erfunden, vielmehr stets nur Gott.“¹¹⁶

Was mir bei Epicharm gegen eine wesentliche Unterscheidung von Menschen und anderen Tieren zu sprechen scheint, die den Menschen durch besondere Fähigkeiten rühmend aus den anderen Lebewesen herausheben würde, ist ein Unterton, der auch im gerade eben zitierten Fragment anklingt, wenn auf die göttlichen Spenden hingewiesen wird: Epicharm wird nicht müde, den Menschen in seine Schranken zu verweisen und ein menschliches Hochgefühl zu korrigieren.

¹¹² Ebd.

¹¹³ Alles, was lebt, hat Weisheit bzw. ein *sophon*, wenn ein *sophon* zu besitzen bedeutet, über die Fähigkeit zu verfügen, (zumindest einmal) *eine* Sache richtig zu machen. (Dank an Gottfried Heinemann)

Die jeweilige artspezifische lebendige Tätigkeit (inklusive Ernährung und Fortpflanzung) kann in diesem Sinne dann als ein *sophon* verstanden werden, ohne dabei auch automatisch an die kognitiven Fähigkeiten höher entwickelter Lebewesen denken zu müssen. (Wir bekommen hier eine ‚niedrige Verwendung‘ von ‚Weisheit‘ demonstriert.)

¹¹⁴ (DK 23 B 41)

¹¹⁵ (DK 23 B 57)

¹¹⁶ Ebd.

„Was ist nun also die Natur des Menschen [*ba ga physis andrôn ti ôn*]? Aufgeblasene Bälge.“¹¹⁷

Dieser Meinung wird insbesondere Aristoteles – mit Nachdruck – widersprechen.

Während wir also bei Heraklit auf eine Position der besonderen Bedeutung *göttlicher Einsicht* gestoßen sind, variiert oder erweitert Epicharmos (zumindest aus aristotelischer Perspektive) diese grundlegende epistemische Überlegung durch die wesentliche Verschiedenheit des *nous* (bzw. *logos*, den wir hier schon mit göttlicher Einsicht assoziieren dürfen) zu den sinnlichen Wahrnehmungsvermögen. Dabei wird der Zugang des Menschen zu diesem göttlichen Erkenntnisvermögen, im Vergleich zu dem Material, das wir bei Heraklit fanden, geradezu aufgeschlossen. Das menschliche Selbstverständnis wird also über ein intellektuelles Vermögen ergänzt, das deutlich von den im engeren Sinne *körperlichen* Vermögen (der Perzeption) *unterschieden* wird.

Dieses Selbstverständnis gründet aber, nach allem, was wir an Material vorliegen haben, bei Epicharmos nicht etwa auf einer wesentlichen Unterscheidung von Mensch und Tier. Vielmehr dekonstruiert er das anthropozentrische Gottesbild durch eine Polemik, die uns zurück in die Reihe der anderen Tiere stellt und dem Spott gegen den „hässlichen Affen“ bei Heraklit den Boden entzieht:

„Kein Wunder, dass wir das so sagen und uns selbst gefallen und uns selber schön gewachsen dünken. Denn der Hund scheint dem Hunde das schönste Geschöpf zu sein und der Ochse dem Ochsen, der Esel dem Esel das schönste und das Schwein gar dem Schweine.“¹¹⁸

2. 3. 4. Alkmaion: Erkenntniskräfte des Menschen, jenseits Perzeption

Die Menschen vergehen darum, weil sie nicht die Kraft haben, den Anfang an das Ende anzuknüpfen.¹¹⁹

Der Unterschied der vergänglichen Menschen zu den unsterblichen Göttern ist durch ein Unvermögen, die fehlende Kraft zu etwas (*ou dynantai*), gekennzeichnet. Die Menschen sterben, weil sie, im Unterschied zu den Göttern, nicht dazu imstande sind, „den Anfang an das Ende anzuknüpfen“. Im Hinblick auf gesichertes Wissen verhält es sich ähnlich:

„Alkmaion aus Kroton sprach folgendes [...]: Über das Unsichtbare wie über das Irdische haben Gewissheit [*saphêneian*, daher auch *Deutlichkeit, Klarheit, Sicherheit*, R.T.] die Götter, uns aber als Menschen ist nur das Erschließen gestattet.“¹²⁰

¹¹⁷ (DK 23 B 10)

¹¹⁸ (DK 23 B 5)

¹¹⁹ (DK 24 B 2)

¹²⁰ (DK 24 B 1)

Allgemein gesprochen lässt sich also sagen, dass ein Mangel von Kraft den Menschen von den Göttern unterscheidet. Die Trennung zwischen beiden Sphären ist also eine der wesentlichen Unterscheidung. Das Vermögen der Götter ermöglicht ihnen (absolute) Gewissheit, die Kraft der Menschen reicht nur zu einer graduell der göttlichen Gewissheit sich annähernden induktiven Kenntnis. Nun wird jedoch der Gedanke der Mittelstellung des Menschen, den wir zuvor bei Heraklit gefunden haben, von Alkmaion in einer neuen Art und Weise systematisch auf den Bereich der Epistemologie entfaltet. Die auf das Wissen gerichteten Vermögen der anderen Tiere reichen nämlich, in ähnlicher Weise wie es zwischen Mensch und Gott der Fall war, aufgrund eines Wesensunterschiedes nicht an die Kräfte der Menschen heran:

„Der Mensch unterscheidet sich von den übrigen Geschöpfen dadurch, dass er allein begreift, während die übrigen zwar wahrnehmen, aber nicht begreifen.“¹²¹

Während die Götter also (sichere und absolute) Gewissheit haben, vermag der Mensch nur zu schließen. Während aber der Mensch (schließend) überhaupt etwas (wenn im Vergleich zu den Göttern auch von deutlich geringerem Status) zu begreifen vermag, vermögen die anderen Tiere lediglich sinnlich wahrzunehmen. Alkmaion kombiniert also die Annahmen der wesentlichen Verschiedenheit von göttlicher und menschlicher Einsicht (vgl. Heraklit) mit der systematisch grundsätzlichen Unterscheidung von (potentiell göttlicher) intellektueller Verstandeskraft (die mutmaßlich in zu unterscheidendem Umfang aktual ist) und sinnlicher Wahrnehmung (vgl. Epicharmos). Zugleich teilt er dem Menschen, in einer Mittelstellung zwischen Gott und Tier verortet, das Vermögen, mit dem er begreifen kann (bei Epicharmos der *nous*) zu, während die anderen Lebewesen lediglich über Perzeption verfügen. Auf diese Weise finden wir schon hier, bei Alkmaion, ein Modell der Zunahme von Fähigkeiten, dem zufolge zwischen Mensch und Tier nicht eine graduale Verschiedenheit konstatiert wird, sondern durch die Beigabe eines weiteren Elements (oder vielleicht auch Werkzeugs) die wesentliche Verschiedenheit von Mensch und Tier im Hinblick einer unserer Wichtigkeiten begründet wird – wie wir es später bei Aristoteles wiederfinden werden.

Wenngleich im Einzelfall nicht ausgeschlossen werden kann, dass das Wissen der Menschen bei Alkmaion mit dem der Götter inhaltlich identisch ist, erlangen die Menschen jedoch niemals den Grad der *Sicherheit* göttlichen Wissens. Das bedeutet aber, dass uns Menschen niemals letztlich klar ist, welchen Status unsere Meinungen haben. Daher gilt: Den Standpunkt, von dem aus das „Wissen“ der Menschen, also diejenigen richtigen Meinungen, zu denen sie durch Induktion gelangten, von ihren Irrtümern unterscheidbar werden würde, vermögen Menschen nicht zu beziehen – es bleibt ein *göttlicher* Standpunkt. So können sich Menschen und Götter, wenn auch in höchst unterschiedlicher Weise, desjenigen Instruments bedienen, das, seinerseits von der bloßen Perzeption unterschieden, Wissen überhaupt erst potentiell zu akquirieren vermag. Zum einen verfügen also die Menschen, im Unterschied zu den Göttern, nicht über alle Gegenstände des Wissens direkt, sondern müssen, suchend und schrittweise voranschreitend (und d.h. z.B.

¹²¹ (DK 24 B 1a)

auch falsifizierend) zum Besseren gelangen (vgl. Xenophanes!) – zum anderen jedoch unterscheidet sich das menschliche Erkenntnispotential wesentlich von der Kraft zur Erkenntnis anderer Lebewesen, denn diese verfügen (im Unterschied des *zudem* mit intellektueller Kraft ausgestatteten Menschen) lediglich über das Vermögen der Perzeption.

Im Unterschied zum Tier ist es dem Menschen nicht systematisch verwehrt, *begreifend* – d.h. auf eine Weise, die bloße Perzeption übersteigt – auf etwas zu kommen. Allein, den Status absoluter und unmittelbarer Gewissheit wird er dabei nie erlangen. Den Tieren hingegen wird *per se* dasjenige Vermögen abgesprochen, das Epicharmos als das einzige nicht taube und blinde, sondern sehende und hörende in Bezug auf das Wahrhaftige charakterisiert hat. So ist das Ziel der Menschen im Hinblick auf ein wissenschaftliches Ideal, das zugleich Ausdruck eines auf neuen Wichtigkeiten gründenden Selbstverständnisses ist, abgesteckt. Wir *wollen*, gemäß dieser unserer Wichtigkeiten, „höher hinaus“, als die anderen Tiere – und wir beschreiben uns, z.B. im Hinblick auf unsere natürliche Begabung, als wesentlich von Ihnen verschieden.

2. 3. 5. Parmenides: Verlässliche Wahrheit abseits der üblichen Pfade der Menschen

Junger Mann, der du [...] unser Haus erreicht hast, sei willkommen! Denn nicht ein böses Geschick sandte dich aus, diesen Weg zu gehen – einen Weg nämlich, der fürwahr abseits der üblichen Pfade der Menschen liegt –, sondern göttliche Fügung und Recht. So steht es dir an, alles zu erfahren, einerseits das unerschütterliche Herz der wohlgerundeten Wahrheit und andererseits die Meinungen der Sterblichen, in denen keine wahre Verlässlichkeit wohnt.¹²²

Der „junge Mann“ aus dem Gedicht des Parmenides dringt, durch göttliche Lenkung schon, in das aus menschlicher Perspektive jenseitige Reich vor, wo ihm die „Wahrheit“ zu erfahren angekündigt wird. Der „wohlgerundeten“ Wahrheit, die das Herz „unerschütterlich“ macht, stehen die „Meinungen der Sterblichen“ gegenüber, die als unverlässlich charakterisiert werden. Parmenides beansprucht, „eine Wahrheit zu kennen, die auf dem normalen Lebensweg der Sterblichen nicht erreicht wird.“¹²³

Die bei Parmenides zu findenden erkenntnistheoretischen Überlegungen („welche Wege der Untersuchung allein denkbar sind“ und was, im Unterschied dazu, „ein völlig unerkundbarer Pfad“ ist, weil, was nicht der Fall ist, weder erkannt noch ausgesprochen werden kann¹²⁴) können wir im Zusammenhang unserer Fragestellung übergehen. Interessant für uns ist aber,

¹²² KRS 288 (Auszug: 22-30) = (DK 28 B 1) (Sextus *adv. math.* VII, 111 (Zeilen 1-30); Simplikios *de caelo* 557, 25ff. (Zeilen 28-32)).

¹²³ KRS, S.268.

¹²⁴ KRS 291. (Frgm. 2, Proklos *in Tim.* I, 345, 18; Simplikios *in Phys.* 116, 28.)

insbesondere in Erinnerung an die oben vorgelegten Abschnitte unter (2.3.), dass Parmenides, von seiner Warte des göttlichen Wissens aus, einen grundsätzlichen Irrtum menschlichen Denkens konstatiert.

„Es ist nötig, zu sagen und zu erkennen, dass es Seiendes ist; denn es ist so, dass es ist. Dass andererseits nichts ist, ist nicht der Fall. Das fordere ich dich auf, dir zu Herzen zu nehmen. Denn von diesem ersten Weg der Untersuchung halte ich dich zurück und dann außerdem von dem Weg, den bekanntlich die nichts wissenden Menschen sich bilden, die Doppelköpfigen. Denn Hilflosigkeit lenkt in ihrer Brust den umherirrenden Verstand; und sie treiben dahin, taub zugleich und blind, ständig in verwirrtes Staunen versetzt, entscheidungsunfähige Horden, denen das Sein und Nichtsein als dasselbe und auch wieder nicht als dasselbe gilt und für die es bei allem einen in die Gegenrichtung umschlagenden Weg gibt.“¹²⁵

Das menschliche Denken irrt, wenn es von dem, was es gibt, nicht erkennt, dass es der Fall ist und von dem, was es nicht gibt, nicht erkennt, dass es nicht der Fall ist. Der Weg des Denkens, der nicht diese Klarheit besitzt, wird von den „nichts wissenden Menschen“ beschritten. Diese erscheinen doppelköpfig (*dikranos*) und werden – von dem was es gibt und zugleich von dem, was es nicht gibt annehmend, dass es der Fall sei – zu einer hilflosen, umherirrenden, blinden und tauben (vgl. Epicharmos!), ständig befremdeten (oder überraschten, *tethépotos*) und verwirrten Menge (*akrita phyla*). Die Hilflosigkeit und das Umherirren jedoch ist die Folge der Blindheit und Taubheit, die ständige Befremdung und Verwirrung Ausdruck des Nichtwissens. Das göttliche Wissen erst schafft Klarheit, lässt uns sehen und hören, erweist sich als verlässlich, bereitet uns (durch unsere Fähigkeit, zu prognostizieren) auf das Kommende vor und sorgt somit für einen existentiellen Frieden.

Das, was der Fall ist, die Realität als Gegenstand des verlässlichen Wissens, ist für Parmenides „[u]ngeschaffen und unvergänglich“, „[e]ines und kontinuierlich zusammenhängend“, „[u]nveränderlich“ und „[v]ollkommen“.¹²⁶ Die Reihe dieser Prädikate ist nicht zuletzt für die Konzeption der platonischen Ideen und die für unsere Fragestellung viel zentralere Konzeption des aristotelischen *nomos* interessant.

Parmenides erinnert, in einem weiteren (der Unterscheidung von einem göttlichen und menschlichen Wissen folgenden) Schritt, an Alkmaion, wenn er den Bereich des Denkens (*noêsis*) von dem der Wahrnehmung (*aisthêsis*) scharf unterscheidet und betont, dieser Übergang stelle den von Wahrheit (*alêtheia*) und Meinung (*doxa*) dar:

„Parmenides geht dann von den Gegenständen des Denkens zu denen der Sinneswahrnehmung über oder, wie er selbst sich ausdrückt, von der Wahrheit zur Meinung, indem er sagt: ‚Damit

¹²⁵ KRS 293. (Frgm. 6, Simplicios *in Phys.* 86, 27-8; 117, 4-13. Ins Deutsche übersetzt von Hülser. Mir ist klar, dass die Interpretation von Frg. 6 höchst anspruchsvoll und umstritten ist. Da es mir hier jedoch nicht darum geht, mich in eine Diskussion einzuschalten, die sich um ein möglichst gutes Verständnis dieses Fragments, zumeist um Kontext weiterer einschlägiger Fragmente, bemüht, betone ich alleine diejenigen Hinsichten, die ich hinsichtlich meiner Fragestellung für relevant halte.)

¹²⁶ KRS, S.274-279. Bei KRS jeweils bezogen auf die Fragmente 296, 297, 298, 299.

beende ich die verlässliche Rede und das Denken im Bereich der Wahrheit. Im folgenden sollst du die Meinungen der Sterblichen erfahren und das trügerische Gefüge meiner Worte hören.¹²⁷

Die sterblichen Menschen (eigentlich eine Tautologie, *brotoi*) verfügen lediglich über Meinungen, die der vorangegangenen Charakterisierung entsprechen. Doch Parmenides, der für sich beansprucht, zu (verlässlichem und daher göttlichem) Wissen gelangt zu sein, gibt in seinem Gedicht Grundsätze dieses Wissens als Empfehlungen weiter. Das göttliche Wissen scheint dem Menschen also strukturell zugänglich zu sein – bliebe es ihm verwehrt, wäre die Dichtung des Parmenides fehladressiert.

Parmenides gibt vor, im Bereich der Wahrheit verlässlich denken und reden zu können. Dazu bedient er sich des intellektuellen Denkens, das von der Perzeption, als ihr Gegenteil, scharf unterschieden wird. So erkennt er das irrende, das im unvollkommenen Sinne *menschliche* Denken und die Perzeption als *eines*¹²⁸ – das hindert jedoch gerade nicht die wesentliche Verschiedenheit von göttlichem Denken einerseits und Perzeption, die Menschen und andere Tiere teilen, auf der anderen Seite.

Wie bei Alkmaion beobachten wir auch den Menschen des Parmenides in einer Situation, die, von göttlichem Standpunkt aus betrachtet (und genau dies ist der parmenideische Standpunkt!) höchst unbefriedigend erscheint. Von den anderen Tieren ist bei Parmenides nicht die Rede – aber indem der Mensch nach dem göttlichen Wissen greift, wird, gerade in dieser Nichterwähnung, d.h. in der Konzentration auf das Göttliche, ein Selbstverständnis zum Ausdruck gebracht, das, als ein Streben nach Höherem, erst noch denjenigen Abstand zwischen Mensch und Tier erlangen möchte, der spätere Vergleiche zu einem Attest des Erfolges werden lassen könnte.

2. 3. 6. Empedokles (2/2)

2. 3. 6. 1. Seelenwanderung

Oben (unter 2.2.3.) haben wir bereits des Empedokles Theorie zur Entstehung des Lebens kennen gelernt und zur Kenntnis genommen, dass der von ihm angenommene Urzustand der Lebewesen der einer umfassenden Harmonie war. In demselben Zusammenhang wurde ebenfalls bereits berücksichtigt, dass Empedokles eine an Pythagoras erinnernde Seelenwanderung annahm, aus der sich verschiedenerlei für unsere Fragestellung Interessantes ergibt.

Wenn Empedokles von sich sagt, dass er, im Zuge der Wanderung seiner Seele „bereits einmal Knabe, Mädchen, Pflanze, Vogel und flutentauchender, stummer Fisch“¹²⁹ wurde, lässt sich

¹²⁷ KRS 300. (Simplikios *in Phys.* 30, 14 (Fortsetzung von 299 {Frgm. 8}))

¹²⁸ Vgl. KRS 311. (Theophrast *de sensu* 1ff. (DK 28A46).)

¹²⁹ (DK 31 B117).

daraus die Homogenität der Seelen, ihre grundsätzliche Gleichwertigkeit ableiten. Aus dieser Situation heraus ergibt sich für Empedokles konsequent die Notwendigkeit eines Verzichts auf fleischliche Nahrung – ja, der Verzehr von Fleisch wird ihm geradezu zum Sakrileg.

„Der Vater hebt den eigenen Sohn auf, der sich in seiner Gestalt verändert hat, schlachtet ihn und betet dazu – der blinde Tor den Sohn der herzzerreißend klagt und ihn anfleht, während er opfert. Er aber, taub gegen die Schreie, schlachtet ihn und bereitet im Haus ein übles Mahl. In derselben Weise ergreift der Sohn den Vater und packen die Kinder die Mutter; sie rauben ihnen das Leben und verspeisen das Fleisch ihrer Lieben.“¹³⁰

Durch das, lediglich durch ein Ignorieren¹³¹ der Gleichheit der Seelen sich vollziehen könnende, Schlachten von Lebewesen (das auf ontologischer Ebene so etwas wie einen Kannibalismus darstellt), durch das sich Verschließen gegen die „herzzerreißende“ Klage und das Flehen, die Schreie angesichts der Angst und des Schmerzes – *in der Annahme der grundsätzlichen Verschiedenheit des Gleichen* – vollzieht sich bei Empedokles der Frevel, der das Ende der ursprünglichen Harmonie, des goldenen Zeitalters markiert.¹³² Der ursprüngliche, göttliche und harmonische Kreislauf des Lebendigen wird, in dieser Darstellung bei Empedokles, durch den gewaltvollen Eingriff des Menschen *nachhaltig* gestört.

„Weh mir, dass mich nicht vorher der unerbittliche Tag vernichtete, bevor ich schreckliche Taten des Fraßes (Fleischessens) mit meinen Lippen vollführte.“¹³³

So klagt der Dichter darüber, dass er nicht *vor* seinem Missgriff vernichtet wurde. Das Leben der Menschen erscheint ihm jetzt als bloßes Elend.¹³⁴ Die Ignoranz der Gleichheit der Seelen also ist verantwortlich für die gegenwärtige missliche existentielle Situation der Menschen. Ob Empedokles eine Rückkehr in den ursprünglichen Zustand der Harmonie für möglich hält, ist ungewiss. Für das Selbstverständnis der Menschen hat diese spekulative historische Beschreibung allerdings weitreichende Folgen: Durch den Fleischverzehr, die frevlerische Opferung des wesentlich Gleichen, endete nicht nur der freundschaftliche Urzustand zwischen Mensch und Tier. Infolge desselben Vergehens wurde ebenso die (eine Ankunft im Göttlichen diesseitig ergänzende) Gemeinschaft zwischen Menschen und Göttern aufgehoben – die Nichtanteilhabe

¹³⁰ KRS 415 (= DK 31 B 137) (Sextus *adv. Math.* IX, 129).

¹³¹ Empedokles spricht in (KRS 415) von der „Gleichgültigkeit [des] Denkens“. (Frgm. 136, Sextus *adv. math.* IX, 129)

¹³² Hierzu KRS: „Wenn man tötet, was man bloß für ein blödes Tier hält, dann kann es in Wirklichkeit so sein, dass man eine Reinkarnation seines Sohnes oder Vaters ermordet.“ (KRS, S.351) Für die dieser Arbeit zugrundeliegende Fragestellung lässt sich jedoch die Pointe dieser Passagen noch weiter zuspitzen: Tiere und Menschen sind, bei Empedokles, *wesentlich dasselbe*. Tier und Menschen haben – genau wie Pflanzen und Götter – *denselben* Ursprung. Es ist dabei nicht nur ein und dasselbe Prinzip, welches sich durch die verschiedenen Formen der Lebendigkeit hindurch auffinden lässt – die lebendigen Individuen sind durch die verschiedenen Formen der Lebendigkeit hindurch von derselben Natur. Ein Tier ist daher wesentlich, wenn wir Empedokles folgen, nichts anderes, als ein Mensch, nämlich: von göttlichem Ursprung und zu göttlicher Vollendung hin.

¹³³ KRS 416. (Frgm. 139, Porphyrios *de abstinentia* II, 31.)

¹³⁴ Vgl. KRS 403: „Wehe dir, du bejammernswertes Geschlecht der Sterblichen, du über die Maßen unglückliches! Aus welchen Streitereien und Seufzern seid ihr geboren!“ (Frgm. 124, Clemens *Strom.* III, 14, 2.) und KRS 404: „Von welch hohem Rang und von welcher Größe des Glücks herunter ...“ (Frgm. 119, Clemens *Strom.* IV, 13, 1.)

des Göttlichen am menschlichen Leid könnte (neben dem Grundsatz, dass Ewiges und Unvergängliches nichts leidet) als Hinweis hierauf verstanden werden (s.o. 2.2.3.2., KRS, 409). Das goldene Zeitalter jedenfalls endet durch diese heidnische Variante des „Sündenfalls“ – die spekulative historische Entwicklung der Menschen kann, auf dieser Ebene, nicht als Progress verstanden werden.

2. 3. 6. 2. Alles Lebendige hat Anteil an Erkenntnis

Wenn die Seelen aller Lebewesen von derselben Beschaffenheit sind, erscheint es nur als konsequent, dass Empedokles *allem* Lebendigen Teilhabe am Wissen zuspricht.

„[...] Denn du musst wissen, dass alles Empfindung hat und Anteil an Erkenntnis.“¹³⁵

bzw. „[S]ie alle haben Einsicht und Anteil an Erkenntnis.“¹³⁶

bzw. „[...] Denn alles, wisse, hat Bewusstsein und am Denken Anteil.“¹³⁷

¹³⁵ Übers. von Jaap Mansfeld. In: Die Vorsokratiker II. (Dort unter der Nr. 144).

¹³⁶ Dasselbe bei KRSd: Auszug aus KRS 398 (=DK 31 B 110) (Frgm. 110, Hippolytos *Ref.* VII, 29, 26). Vgl. auch (DK 31 B 103/105/106).

¹³⁷ Die Übersetzung bei Diels/Kranz (Bd. I, S.353, Auflage 5 von 1934).

Anhand der Übersetzungsvarianten wird deutlich, wie weit das Spektrum der denkbaren Interpretationen reicht. Der griechische Terminus *phronēsis* wird übersetzt als *Empfindung*, *Einsicht* und *Bewusstsein*. Hingegen lesen wir für *noēma* *Erkenntnis* und *Denken*. Das Bedeutungsfeld zu *phronēsis* wird von den Interpreten in diesem Kontext, wenn auch nicht homogen, denn „Einsicht“ wirkt etwas stark, so abgesteckt, dass es mit denjenigen Kräften korrespondiert, die auch Aristoteles den „anderen Lebewesen“, den Tieren also, zugesteht. Die für den Kontext vorgeschlagenen Übersetzungen zu *noēma* spielen bei Aristoteles hingegen eindeutig auf menschliche Fähigkeiten an.

Die Fragestellung dieser Hinführung ist im Grunde genommen eine verdrehte. Immerhin zeigt sich jedoch ein Bestreben der Interpreten, einander ergänzende Vermögen zur Übersetzung vorzuschlagen. Je nach Verwendung schillert jedoch schon *noēma* zwischen *Perzeption*, als der Fähigkeit, sinnlich wahrzunehmen und *Vernunft*, also der Denkfähigkeit. Ebenso schwankt *phronēsis*, je nach Kontext, zwischen Absicht, Vernunft, Wahrnehmung oder Urteil. Wir haben es also, wie so häufig in den alten Zeugnissen, die selten mit einer technisierten Terminologie arbeiten, *nicht* mit ‚sauber‘ gegeneinander abgrenzbaren Termini zu tun – vielmehr enthält das Fragment zwei Begriffe, die tendenziell ein ganzes Bündel wichtiger Fähigkeiten repräsentieren. Der von Unschärfen noch ‚unbereinigte‘ Sprachgebrauch spielt uns hier, beispielsweise aus aristotelischer Sicht, einen Streich. Noch Platon und Aristoteles haben sich mit der Frage zu beschäftigen, ob Wissen und Wahrnehmung identisch oder verschieden sind – hier bei Empedokles bleibt festzuhalten, dass i) es Vermögen gibt, mittels derer Gegenstände gewusst werden können (seien die Gegenstände nun sensibler oder intelligibler Natur) und ii) alle Lebewesen über diese Vermögen in derselben Weise verfügen und daher iii) in allen Lebewesen dieselben Prinzipien wirken.

Vgl. hierzu folgende zwei Stellen:

1) „Dieser Wettstreit der beiden Kräfte liegt klar vor an der menschlichen Glieder Masse: bald vereinigen sich durch die Liebe alle Glieder, welche die Leiblichkeit erlangt haben, auf des blühenden Lebens Höhe, bald wieder zerschnitten durch die schlimmen Mächte des Zwistes irren sie einzeln voneinander getrennt am Gestade des Lebens. Ganz ebenso ist es mit den Sträuchern, den im Wasser hausenden Fischen, den bergbewohnenden Wildtieren und den fittichwandelnden Tauchvögeln.“ (DK 31 B 20)

2) „Und im Groll regt sich alles verschiedengestaltet und zwiespältig, doch es eint sich in Liebe und sehnt sich zueinander. Denn aus diesen entsprosst alles, was da war, und was ist und sein wird, Bäume und Männer sowie Frauen und Tiere und Vögel und wassergenährte Fische, und auch Götter, langlebige, an Ehren reichste.“ (DK 31 B 21, Zeile 7-12).

Die Annahme der wesentlichen Gleichheit aller Seelen führt also, ganz anders als bei Autoren, die wir oben behandelten (z.B. Heraklit, Epicharmos, Alkmaion und Parmenides) gerade nicht zu einer systematischen Unterscheidung von verschieden potenten Erkenntnismethoden, die ungleichmäßig auf das Reich des Lebendigen verteilt sind. Das bedeutet freilich nicht, dass alles Lebendige von *allem* Kenntnis hat – wie hoch der „Anteil an Erkenntnis“ jeweils ausfällt, ist eine Frage, die von der Behauptung, dass der Bereich des Wissens in derselben Weise homogen ist, wie die Menge der Seelen, vollkommen unbehandelt bleibt. Tatsächlich gibt es ja, sogar und gerade unter den Menschen, jene „blinden Toren“, die Tiere schlachten.¹³⁸ Einer Meinung jedoch, die das Wissen der Menschen, vielleicht in (quantitativer) Unterscheidung zu dem der Tiere selbstsicher hervorheben möchte, vielleicht auch dem Standpunkt des Parmenides, hält Empedokles folgendes entgegen:

„In ihrer Lebenszeit erblicken sie [*sc.* die Menschen] bloß einen winzigen Teil des Lebens; dann haben sie es eilig zu sterben, werden wie Rauch emporgehoben und entschwinden, bloß von gerade dem überzeugt, was ein jeder erfahren hat, wo sie doch in alle Richtungen getrieben werden.“¹³⁹

Es ist, als würde Empedokles ein Selbstbild des Menschen, dem bald nichts mehr unmöglich scheint, der nach der Sphäre der Götter greift, die einst den Gegensatz zum Immanenten und Sterblichen bildete, grundsätzlich infrage stellen wollen. Nicht nur, dass alles Leben psychisch gleich beschaffen ist und die Seelen sich in einer vor nichts halt machenden Dynamik des Wechsels der Lebensformen befinden, woraus das Wissen der Menschen, negativ betrachtet, qualitativ tendenziell auf dem Niveau der Pflanzen und der anderen Tiere verweilen wird. Darüber hinaus wird dem Menschen, der sich selbst beschreibend entwirft, ein biologischer Spiegel vorgehalten. Es ist, als würde Empedokles die von Sicherheit der Erkenntnis, von dianoetischer und ethischer Überflügelung der anderen Tiere schwärmenden Phantasten wieder auf den Boden zurückholen wollen. Bedenkt, was ihr seid; euer Leben währt kurz, was ihr erfahrt ist wenig, dann werdet ihr vergehen, das für wahr haltend, was ihr gerade erfahren habt. In der Betonung der aktuellen Verfassung der Menschen und ihrer existentiellen Situation berührt das Nachdenken des Empedokles den lebensweltlichen Boden der Menschen, den der von göttlichen Rossen emporgezogene Parmenides nicht mehr zu berühren vermag, auf den Parmenides souverän herabblickt. Die Höhle aus Platons Gleichnis wird einigen vorplatonischen Literaten zu der sie umgebenden belebten Natur. Der Hoffnung auf einen aussichtsreichen Versuch, sich zu entwurzeln und, zumindest in der philosophischen Selbstbeschreibung, emporzustreben zu dem zum Vergänglichen völlig anderen, wird hier jedoch eine Absage erteilt.

¹³⁸ Vgl. KRS 415 (s.o.).

¹³⁹ KRS 342 (Auszug, = DK 31 B 2) (Sextus *adv. math.* VII, 123).

2. 3. 7. Philolaos: Die Lehre von den vier Prinzipien des Lebendigen

Es bezeugen aber auch die alten Gotteskünder und Seher, dass infolge bestimmter Strafanordnungen die Seele mit dem Körper zusammengejocht und wie in einem Grabe in ihm bestattet ist.¹⁴⁰

Das hier zu besprechende Material ist, sowohl im Rückgriff auf das unter (2.3.) gesichtete, als auch im Vorgriff auf Aristoteles (insbesondere DE ANIMA), höchst bemerkenswert. Die Beschreibung des Lebens als strafweise Einkerkierung der Seele in das Grab des Körpers, die hier zugrundeliegende Hochschätzung der Seele im Unterschied zum Körper und der dualistische Modus dieser Beschreibung bieten hierzu nur einen Auftakt.

Den eigentlichen Gegenstand unserer Philolaos-Untersuchung bildet aber ein Fragment, in dem vier Prinzipien der Lebewesen unterschieden werden. Hier werden Pointen aus DE ANIMA vorweggenommen; nicht zuletzt die wesentliche Unterscheidung von Menschen und (anderen) Tieren ist bei Philolaos bereits angelegt:

„Vier Prinzipien gibt es bei dem vernunftbegabten Geschöpfe: Gehirn, Herz, Nabel und Schamglied. Kopf (Gehirn) ist das Prinzip des Verstandes, Herz das der Seele und Empfindung, Nabel das des Anwurzelns und Emporwachsens des Embryo, Schamglied das der Samentleerung und Zeugung. Das Gehirn aber <bezeichnet> das Prinzip des Menschen, das Herz das des Tieres, der Nabel das der Pflanze, das Schamglied das aller zusammen, denn alles blüht und wächst aus Samen heraus.“¹⁴¹

Bei Aristoteles findet sich eine, wenngleich nicht sehr schwerwiegende, Variation dieser Systematik: Die Nährkraft ist allen Lebensformen zu eigen und zugleich das (einzige) Prinzip der Pflanzen. Die Perzeption ist den Tieren zu eigen und deren Prinzip, während die göttliche Vernunft in Form des *nous* zum Menschen hinzukommt und zu seinem Prinzip wird. Wir haben es, in verkehrter Chronologie betrachtet, bei Philolaos also mit einer Dopplung der Prinzipien auf unterster Stufe zu tun, was die unangenehme Folge hat, insbesondere auf der Stufe der Pflanzen, von je *zwei* Prinzipien sprechen zu müssen.¹⁴²

Auf Grundlage der Darstellung bei Philolaos lassen sich weitere Differenzierungen vornehmen, die wir später bei Aristoteles ausgearbeitet wiederfinden. Zum einen ermöglicht uns die Rede von bestimmten Prinzipien, wesentliche Unterscheidungen unter den Lebensformen vorzunehmen. Dies impliziert, an der zunehmenden Komplexität der Vermögensstruktur abzulesen, zugleich die Rede von verschiedenen Reichen des Lebendigen. Diese verschiedenen Reiche des Lebendigen

¹⁴⁰ DK 44 B 14.

¹⁴¹ DK 44 B 13.

¹⁴² Auf Stufe der Lebewesen und Menschen lässt sich diese Härte, darin bestehend, in ein und derselben Hinsicht verschiedene Prinzipien annehmen müssen, ein wenig glätten, indem das jeweils höherstufige Prinzip alleine als solches anerkannt wird. Bei den Pflanzen jedoch haben wir es einerseits mit dem „Nabel“ zu tun (der das Vermögen des Anwurzelns und Emporwachsens verkörpert), andererseits jedoch mit dem „Schamglied“ (das für Samentleerung und Zeugung sorgt). Aristoteles fasst das Vermögen der Zeugung und des Wachstums, wohl um dem Grundsatz der jeweils *einen* Natur von etwas gerecht werden zu können, explizit zusammen.

beinhalten, auf Grundlage der zunehmenden Komplexität der Vermögen, die evaluative Vertikalität der Stufung. Diese Vertikalität scheint schon durch die körperliche Assoziation der verschiedenen Vermögen bei Philolaos gegeben zu sein, die sich deutlich von oben nach unten vollzieht: Gehirn, Herz, Nabel und Schamglied.

Auch Philolaos jedoch beurteilt des Potential und den Umfang des menschlichen Wissens skeptisch:¹⁴³

„Mit Natur und Harmonie verhält es sich folgendermaßen: Das Sein (Wesen) der Dinge, welches ewig ist, und gar die Natur selbst lassen nur eine göttliche und keine menschliche Erkenntnis zu – mit Ausnahme der Feststellung, dass es für nichts von dem, was ist und von uns erkannt wird, möglich gewesen wäre zu entstehen, wenn es das Sein (Wesen) der Dinge nicht gäbe, aus denen die Welt besteht, sowohl der begrenzenden also auch der unbegrenzten. [...]“¹⁴⁴

Das Wesen der Dinge und die Natur (der Dinge) also sind, erneut, lediglich göttlicher Erkenntnis zugänglich. Die Menschen vermögen mit ihrer Erkenntnis nur auf die Bedingtheit dessen, was ist, zu verweisen, ohne die wahren Ursachen zu entschlüsseln.

In pythagoreischer Manier verweist Philolaos zudem auf die Bedeutung von Zahlen, die zu ergründen er offenbar keine bedeutenden Schwierigkeiten hat, wenngleich ihre Metaphysik im Reich des Irdischen *und* Überirdischen wirksam ist.

„Man muss die Werke und das Wesen der Zahl nach der Kraft beurteilen, die in der Zehnzahl liegt. Denn sie ist groß, allvollendend, allwirkend und göttlichen und himmlischen sowie menschlichen Lebens Anfang und Führerin [...]“¹⁴⁵

Ob der Mensch also, unter Umständen durch die Hilfe der Zahlenlehre, vielleicht doch zu „göttlicher Erkenntnis“ gelangen kann, bleibt offen. Schon in der vertikalen Anlage der Stufenfolge des an Komplexität zunehmenden Lebens zeigte sich aber eine Tendenz zur Annäherung des Menschen an das Göttliche. Der Mensch steht dabei der göttlichen Sphäre am nächsten; und es ist dieser Umstand, der Bestätigung dadurch zu erfahren scheint, dass die Wirksamkeit desselben Prinzips im menschlichen und göttlichen Leben nachzuweisen ist. Die Allwirksamkeit der Zehnzahl liegt nicht darin, ihre Wirksamkeit auch im Reich der anderen Lebewesen und Pflanzen aufzuzeigen; vielmehr zeigt sich die Wirksamkeit des *göttlichen* Prinzips hinsichtlich des „göttlichen und himmlischen sowie menschlichen Lebens Anfang und [Führung]“.

¹⁴³ Kirk, Raven und Schofield verweisen auf die Tradition, in der stehend sich Philolaos hier zeigt und die „von Xenophanes, Heraklit und Alkmaion repräsentiert wird.“ (S. 360)

¹⁴⁴ KRS 429 (= DK 44 B 6) (Stobaeus *Anth.* I, 21, 7d).

¹⁴⁵ DK 44 B 11.

2. 3. 8. Anaxagoras: Systematische und terminologische Aufwertung des *nous*

In jedem ist ein Anteil von jedem – außer im Geist; es gibt aber auch Dinge, in denen Geist ist.¹⁴⁶

Der „Geist“ (*nous*), so sehen wir es also schon bei Anaxagoras, soll unvermischt sein. Dass, darüber hinaus, alles an allem Anteil hat, gilt hier als allgemeiner Grundsatz.¹⁴⁷ Wenn dieser Grundsatz aber, als Gesetzlichkeit, auf den gesamten Bereich der Natur angewandt wird, entsteht darüber hinaus der Eindruck, als ob schon hier der *nous* als eine supranatürliche Gattung eingeführt und von den natürlichen Elementen abge sondert würde. In der Natur ist, je nachdem, wie wir diese Teilhabe verstehen, alles mit allem vermischt.¹⁴⁸ Sowohl für die Teilhaberelation, als auch (und insbesondere) für die Rede von einer vollständigen Durchmischung gilt jedoch, dass die beteiligten Entitäten etwas (er)leiden. Dieses Erleiden, gerät jedoch mit bestimmten Überzeugungen in Konflikt, die das *Göttliche* betreffen.¹⁴⁹

„An jedem hat alles andere in der Weise eines Anteils teil, während der Geist unbegrenzt, selbständig herrschend und mit keiner Sache vermischt ist; nur er existiert vielmehr an und für sich. Denn wenn er nicht an und für sich existieren würde, sondern mit irgendetwas anderem vermischt wäre, hätte er, falls er mit irgendeinem Ding vermischt wäre, an allen Dingen teil. In jedem ist nämlich ein Anteil von jedem, wie ich im vorangehenden dargelegt habe; und die mit ihm zusammengemischten Dinge würden ihn hindern, so dass er über nichts in der gleichen Weise wie jetzt herrschen könnte, wo er allein an und für sich existiert. *Denn er ist die feinste von allen Sachen, auch die reinste, hat von allem jede Erkenntnis und besitzt die größte Kraft*; und alles, was Seele hat, beherrscht der Geist, sowohl die größeren als auch die kleineren Lebewesen. [...] Der Geist ist allemal gleich[.] [...] Dagegen ist nichts anderes irgendetwas sonstigem gleich[.] [...]“¹⁵⁰

Der *nous* wird als i) unbegrenzt, ii) selbständig herrschend, iii) unvermischt und daher an und für sich existierend charakterisiert. Fiele diese Trias der Attribute, hätte er an allem Anteil – und das, so das Argument des Anaxagoras, hinderte ihn an seiner Herrschaft. Wie aber ist das zu verstehen? Wenn der *nous* über etwas herrscht, das wiederum Aspekte seiner selbst beinhaltet, geriete er in ein Selbstbeherrschungsverhältnis, das eine innere Widersprüchlichkeit voraussetzte. Der *nous* zerfiel also unweigerlich in das Begrenzte, Unselbständige und Vermischte, in das bedingt der Fall Seiende.¹⁵¹ Diese Trennung des *nous* von dem, worüber er seine Herrschaft ausübt, konstruiert einen Dualismus zweier vollkommen getrennter Sphären, wie wir ihn später

¹⁴⁶ KRS 482 (= DK 59 B 11) (Simplikios *in Phys.* 164, 23).

¹⁴⁷ KRS 481 (= DK 59 B 6) (Simplikios *in Phys.* 164, 26).

¹⁴⁸ Vgl. KRS 468 (= DK 59 B 4, zweite Hälfte) (Simplikios *in Phys.* 34, 21)).

¹⁴⁹ Ausführliches im Kapitel zu Aristoteles.

¹⁵⁰ KRS 476 (= DK 59 B 12) (Simplikios *in Phys.* 164, 24 und 156, 13) (meine Hervorhebungen, R.T.).

¹⁵¹ Ein logisches Problem ergibt sich mit anderen Worten alleine daraus, dass, wenn *alles* mit allem vermischt ist bzw. war (Vgl. KRS 483 (= DK 59 B 4, erster Satz) (Simplikios *in Phys.* 34, 29)), ontologisch *alles* in allem ist bzw. war – daraus jedoch ergibt sich die Unmöglichkeit, sinnvoll göttliche und weltliche Sphären zu trennen. Damit Gott und Welt nicht ununterscheidbar in eines fallen, ist es folglich unabdingbar, für dasjenige, was göttliche Attribute trägt, Sonderbedingungen zu schaffen – um es nicht als ein solches zu vernichten.

bei Platon kennen.¹⁵² Als supranatürliche Entität ist er i) das Feinste, ii) das Reinste, er besitzt iii) die volle Erkenntnis und iv) die größte Kraft.¹⁵³ Daher herrscht er über alles Beseelte und ist sich selbst gleich (während alles andere allem anderen ungleich ist).

Was aber resultiert daraus, dass der *nous* „über alles Beseelte“ herrscht – insbesondere dann, wenn er sich selbst (in strengem Sinne) *gleich* ist? Wagen wir ein Gedankenspiel: Müsste nicht jedes noch so geringe Quantum *nous* jedem noch so umfangreichen Quantum qualitativ (und d.h. auch: hinsichtlich seiner Erkenntnis und Kraft) identisch sein? Das hieße aber, dass *nous* nicht quantifizierbar wäre. So wäre die Teilhaberrelation an *nous* also entweder gegeben oder nicht gegeben. Und überall, wo sie gegeben wäre, läge *nous* in derselben Weise vor. Was heißt es aber, in einem nächsten Schritt, dass der *nous* über alles Beseelte herrscht? Können wir sagen, er herrscht *in* allem Beseelten, sofern dieses an ihm Anteil hat? Diese Herrschaft des *nous* über alles Beseelte wird von Kirk, Raven und Schofield unter Rekurs auf das Fragment, welches wir als Eingangsmotto bereits sichteten, so interpretiert, dass „[s]elbstverständlich [...] alle Lebewesen, angefangen von den Pflanzen am Fuß der Skala bis hin zum Menschen an der Spitze, einen Anteil [am] Geist [haben].“¹⁵⁴ Dass jedoch der Geist *alles*, was lebt, *regiert*, erscheint durchaus nicht dasselbe zu sein, wie dass alles, was lebt, über Geist verfügt und gegebenenfalls sich selbst qua Geist regiert. Die Annahme einer Herrschaft des *nous* über das Beseelte könnten wir auch als das Resultat der Beobachtung einer bestimmten notwendigen Regularität im Reich des Lebendigen auffassen, während die Teilhabe eines Lebewesens an *nous* so etwas wie eine selbstbestimmte Regierung ermöglicht. Im Rückgriff auf einen Sprachgebrauch, den wir oben bereits kennen gelernt haben (vgl. z.B. 2.3.3.) und dem gemäß wir *nous* als psychische Kraft, als *Erkenntnisvermögen* verstehen können, halte ich es für naheliegend, mit Kirk, Raven und Schofield tatsächlich von einer Teilhabe der Lebewesen an *nous* zu sprechen, die potentiell zu voller Erkenntnis führt. Es darf jedoch als äußerst unwahrscheinlich gelten, dass Anaxagoras allem Beseelten in demselben Umfang *nous* und somit göttliche Erkenntnis zusprechen wollte; vielmehr wird er eine graduell höchst verschiedene Teilhabe der Lebewesen am *nous* intendieren.¹⁵⁵ Anaxagoras nimmt also das Motiv des Empedokles wieder auf (vgl. 2.3.6.2.). Bei Aristoteles werden wir dem Versuch begegnen, das schwierige Verhältnis von göttlichem *nous* und sterblichen Wesen neu zu erklären.

Die Erkenntnisfähigkeit des Geistes ist dabei eine *exklusive*. Der Perzeption gesteht Anaxagoras, wie viele andere (z.B. Epicharmos, Alkmaion etc.), keine Erkenntniskraft zu.

„Infolge ihrer [*sc.* der Sinne] Kraftlosigkeit sind wir nicht in der Lage, das Wahre zu beurteilen.“¹⁵⁶

¹⁵² Das bedeutet jedoch zugleich: Diese strikte Trennung der Sphäre des *nous* von der Sphäre der sonstigen (ggf. natürlichen) Dinge birgt all die Schwierigkeiten, die Platon im Dialog PARMENIDES diskutiert.

¹⁵³ „Kraft“: *ischyei megiston*, anders als *dynamis*: wenn mit „Kraft“ übersetzt, dann eher körperliche Kraft; daher ggf. „hat die größte Macht“ bzw. „den größten Einfluss“.

¹⁵⁴ KRS, dt. Übers., S.418.

¹⁵⁵ Diese Annahme wird unten durch ein weiteres Fragment Bestätigung finden; vgl. (DK 59 B 21b).

¹⁵⁶ KRS 509 (= DK 59 B 21) (Sextus *adv. Math.* VII, 90).

Die Anaxagoras zugeschriebene Behauptung, der Mensch sei das vernünftigste Lebewesen, *weil* er Hände habe, findet sich ausgerechnet bei Aristoteles und soll in diesem Zusammenhang diskutiert werden.¹⁵⁷

Zuletzt gibt es bei Anaxagoras noch einen direkten Vergleich zwischen Tieren und Menschen zu untersuchen. Interessanterweise kombiniert dieser Vergleich eine graduelle Unterscheidung hinsichtlich körperlicher Attribute mit der Prädikation wesentlicher Verschiedenheit in intellektuellen Hinsichten. Diese Struktur wird für Aristoteles symptomatisch werden – und sie hat sich bis heute durchgehalten.

„In Kraft und Schnelligkeit stehen wir den Tieren nach, allein wir benutzen die uns eigene (?) Erfahrung und Gedächtniskraft und Klugheit und Geschicklichkeit, und so zeideln und melken wir und bringen auf alle Weise ihren Besitz in unsere Scheunen.“¹⁵⁸

Den Tiere (*théria*) stehen die Menschen also (in Kraft und Schnelligkeit, wie, wenngleich passend, von Diels und Kranz interpoliert wurde) nach, sie versagen (*atychesteroi*). Da die intellektuellen Begabungen der Menschen nachgeschoben werden, handelt es sich um die Hinsicht, in denen die Menschen den Tieren nachstehen, tatsächlich um die körperlichen Hinsichten. Das Motiv des Mangels der Menschen, wie es z.B. bei Protagoras entworfen wurde, findet sich also ebenfalls bei Anaxagoras. In ganz ähnlicher Weise wird den Menschen hier jedoch, wenngleich mit neuer Pointe, aufgeholfen: Sie verwenden ihre Erfahrung (*empeiria*), ihr Gedächtnis bzw. ihre Erinnerung (*mnémé*), ihre Klugheit bzw. ihre Fähigkeit, zu lernen (*sophia*) und ihre Geschicklichkeit bzw. das, was zumeist problematisch mit ‚Kunst‘ übersetzt wird (*techné*), um ihre (körperlichen) Defizite gegenüber den Tieren zu kompensieren. In der Darstellung des Anaxagoras vermögen die Menschen jedoch nicht (oder nicht vorrangig) selbständig zu existieren – vielmehr nutzen sie ihre besondere Befähigung, indem sie sich am Besitz der Tiere bereichern: Sie zerschneiden die Waben der Bienen, um an deren Honig zu gelangen (zeideln), nähren sich von der Milch der Kühe und Ziegen, kleiden sich, so könnte man hinzufügen, sogar in das Fell der Tiere usw.

Der Mensch unterscheidet sich im Hinblick auf körperliche Vermögen *graduell* von den anderen Tieren; d.h., dass Menschen und andere Tiere innerhalb *eines* Spektrums unterschiedlich zu verorten sind. Auch Aristoteles sieht in den körperlichen Hinsichten hauptsächlich die Möglichkeit zu einer graduellen Unterscheidung von Mensch und Tier. (s.u.) Wo sich Menschen und Tiere jedoch lediglich graduell unterscheiden, beispielsweise und offenkundig in körperlichen Hinsichten¹⁵⁹, ist die Möglichkeit verstellt, in derselben Hinsicht *zugleich* von grundsätzlichen Differenzen zu sprechen. Wer, beispielsweise aus systematischen Gründen, auf die wesentliche Unterscheidung von Tier und Mensch hinarbeitet, wird sich von den körperlichen Hinsichten rasch abwenden. Die, wie Diels/Kranz übersetzen, „uns eigenen“ Vermögen *können* wir als Vermögen verstehen, die *lediglich* dem Menschen eigen sind. Das käme auf eine besondere Betonung von ‚eigen‘ hinaus. Wir haben es dann bei Anaxagoras mit einem frühen Beispiel einer

¹⁵⁷ Aristoteles: De partibus animalium (=PA), Δ 10. 687a7.

¹⁵⁸ DK 59 B 21b.

¹⁵⁹ Immer vorausgesetzt, man greift im Vergleich zu den passenden Tieren, wählt also günstige Beispiele.

wesentlichen Unterscheidung von Mensch und Tier in nichtkörperlicher bzw. kognitiver Hinsicht zu tun.

Die Menschen bringen *der Tiere Besitz* in ihre Scheunen. Damit wird ein Eigentumsdelikt beschrieben, das ungeahndet bleibt, da die Menschen, durch ihre besondere Begabung, das Recht des *Klügeren* auf ihrer Seite wissen. Die Menschen stehen zu den anderen Tieren in einem Verhältnis, dessen strukturelle Analogie innerhalb der menschlichen Gesellschaft mit großem rhetorischem Aufwand zurückgewiesen wurde. Die Menschen können es sich leisten, den Tieren ihren Besitz zu nehmen (bis hin zu ihrem Leben), die Tiere haben ihnen nichts entgegenzustellen.¹⁶⁰ In der souveränen Bereicherung (oder „Ausbeutung“) an den anderen Tieren kommt das Gefühl einer neuen Selbstsicherheit, eines gewandelten Selbstwertgefühls zum Ausdruck. Bei Anaxagoras sind die Tiere dem Menschen untertan; das Verhältnis des Menschen zu den Tieren ist ein Herrschaftsverhältnis und Nutznießertum.

Die bei Anaxagoras genannten kognitiven Aspekte der wesentlichen Unterscheidung sind jedoch mit vielen relevanten Implikationen versehen, von denen einige genannt werden sollen – dieser Problematik begegnen wir, in allen Einzelheiten, bei Aristoteles wieder:

Wenn Tiere im Gegensatz zum Menschen keine Erfahrungen sammeln, z.B. da es ihnen an Erinnerungsvermögen und Klugheit fehlt, handeln sie aufgrund von etwas, das als von allem Anfang an gegeben verstanden werden muss. In der späteren Tradition wird hier zumeist von Instinkten gesprochen.¹⁶¹ Wenn Tiere kein Gedächtnisvermögen bzw. kein Erinnerungsvermögen besitzen, liegt es nahe, davon auszugehen, dass sie überhaupt kein Zeitempfinden besitzen und lediglich im Moment, d.h. im Hier und Jetzt, existieren. Wenn Tiere keine Klugheit besitzen, liegt es nahe, ihnen Vernunft abzusprechen. Wir hätten es also folglich schon bei Anaxagoras mit dem vernünftigen Tier (dem Menschen) und der Vielzahl von unvernünftigen Tieren zu tun.¹⁶²

Problematisch bleibt die Annahme, Anaxagoras habe den Tieren sämtliche *technai* abgesprochen. Wenn dies bedeutete, kein Tier würde im Hinblick auf Geschicklichkeit und ‚Künste‘ etwas taugen, erscheint der Standpunkt geradezu als absurd. Nehmen wir dennoch an, es verhielte sich so, finden wir bei Demokrit, der die Menschen in den wichtigen Dingen als Schüler der Tiere beschreibt, einen scharfen Einspruch gegen diesen Standpunkt.

¹⁶⁰ Vgl. Dierauer, S.36.

¹⁶¹ Zu der korrupten Rede von Instinkten im Gegensatz zur Vernunft bzw. dem Gegensatz von instinktivem Handeln im Gegensatz zu vernünftigem Handeln an späterer Stelle mehr.

¹⁶² Wie oben bereits erwähnt, legt Aristoteles Anaxagoras die Aussage, die Menschen seien die vernünftigsten Lebewesen, weil sie Hände haben, in den Mund. Wenngleich wir es hier mit einem Superlativ zu tun haben, legt diese Sprechweise doch die Annahme einer *graduellen* Verschiedenheit und eines Kontinuums nahe, innerhalb dessen der Mensch allerdings eine Endposition einnimmt.

Die vorgeschlagene Interpretation von *Frgm. 21b* ist also eine andere und geht über den Nachdruck von *Frgm. A 102* hinaus. Dabei erscheint es durchaus möglich, dass, insbesondere weil die Stoßrichtung dieselbe bleibt, Anaxagoras die systematische Verschiedenheit von graduellen und wesentlichen Unterscheidungen gar nicht deutlich wahrnimmt, es also zu Interferenzen kommt.

2. 3. 9. Archelaos: Die Verunreinigung des *nous*

Er [...] war aber der Meinung, es gebe im Geist von Anfang an eine bestimmte Mischung.¹⁶³

Bei Archelaos, über den wir von Simplikios¹⁶⁴ wissen, dass er ein Schüler des Anaxagoras war und dass sich ihm vielleicht auch Sokrates angeschlossen hat, finden wir ein längeres Fragment, von dem wir hier lediglich einen Ausschnitt betrachten wollen.

Im Gegensatz zu vorangegangenen Darstellungen, so sehen wir bereits anhand des Eingangszitats, vertrat er variierte Meinungen hinsichtlich des *nous*. Die Konsequenz dieser Annahme trägt er jedoch offenbar mit:

„Geist, behauptet er, sei allen Lebewesen gleichermaßen eingeboren; denn [wie der Mensch] benutze auch jedes der Tiere den Geist, das eine langsamer, das andere schneller.“¹⁶⁵

Wenn es überhaupt denkbar ist, *nous* als ein durch alles Lebendige sich hindurch ziehendes Vermögen zu verstehen, hinsichtlich dessen die Lebewesen graduell zu unterscheidenden Gebrauch machen – nämlich schneller oder langsamer –, handelt es sich bei dem göttlichen *nous*, der bei anderen Autoren vor Platon exklusiv dem Menschen zugänglich ist, nicht mehr länger um eine Selbstverständlichkeit.

Da es sich bei den anderen, von Archelaos vertretenen Meinungen weitgehend um Wiederaufnahmen, also Zitate und Adaptionen handelt, erscheint eine weitergehende Besprechung des Autors, von dem Kirk, Raven und Schofield meinen, „[d]er allgemeine Eindruck von Archelaos geht dahin, dass man schwerlich die Schlussfolgerung vermeiden kann, er sei ein zweitrangiger Denker gewesen“¹⁶⁶, überflüssig.

Aber ist auch diese Bemerkung des langsameren oder schnelleren Gebrauchs des *nous* unbedingt das Produkt eines „zweitrangigen Denkers“? Und nehmen Kirk, Raven und Schofield also an, Archelaos habe den göttlichen *nous* seines Lehrers grundlos verunreinigt? Doch beginnen wir einen Schritt früher:

Der bei Anaxagoras vollkommen *unvermischte* und daher *reine nous* erleidet bei Archelaos eine *Durchmischung*. Wenn es nicht unterschiedliche Qualitäten des *nous* gibt, die eine jeweilige *Mélange* ermöglichen (durch die aber zugleich die strenge *Einheitlichkeit* des *nous* aufgegeben würde), widerspricht Archelaos also dem Prinzip des Anaxagoras, dem zufolge „[i]n jedem [...] ein Anteil von jedem [ist] – außer im Geist“.¹⁶⁷ Der *nous* läge also, so oder so, in unterschiedlicher Reinheit und Potenz vor. Eine Rede in den Superlativen des Anaxagoras (er sei das *Feinste*, das *Reinste*, habe die *volle Erkenntnis* und die *größte Kraft* etc.) verbietet sich für Archelaos folglich. Dafür jedoch, so scheint mir, hat er zugleich das Teilhabeproblem entschärft. Indem der *nous* nicht in

¹⁶³ KRS 515.

¹⁶⁴ KRS 514 (Simplikios *in Phys.* 27, 23).

¹⁶⁵ KRS 515 (= DK 47 A 4) (Hippolytos *Ref.* I, 9, 1; letzter Satz des bei KRS zitierten Abschnittes).

¹⁶⁶ KRS, S.425.

¹⁶⁷ KRS 482 (= DK 59 B 11) (Simplikios *in Phys.* 164, 23).

seiner Reinform vorliegt und von Archelaos aus dem Himmel der platonischen Ideen gleichsam als biologisches (natürliches) intellektuelles Vermögen problemlos in unterschiedlichen Graden vorliegen kann (z.B. durch die unterschiedliche Reinheit bzw. Vermischung im Fall jeder Art bzw. jedes individuellen Lebewesens), kann Archelaos sogar erklären, wie

- a) den unterschiedlichen Lebewesen *nous* „gleichermaßen“ eingeboren ist
- b) die unterschiedlichen Lebewesen aber zugleich durchaus sehr unterschiedlichen Gebrauch von seiner theoretischen Kraft (der Erkenntniskraft) machen.

Auf diese Weise könnte Archelaos die Annahme der grundsätzlichen Gleichförmigkeit aller Seelen, wie sie z.B. in der Lehre der Seelenwanderung bei Pythagoras vorausgesetzt scheint, teilen und dennoch erklären, warum es die Menschen sind, die List und Raffinesse aufbringen, um der Tiere Besitz für sich zu beanspruchen. Der *nous*, so könnten Archelaos sagen, liegt bei den verschiedenen Spezies und Individuen einfach in unterschiedlichem Grade verunreinigt oder rein vor. Infolge dessen gebrauchen einige Lebewesen den *nous* schneller¹⁶⁸, andere hingegen langsamer¹⁶⁹.

2. 3. 10. Diogenes: Luft als das allgemeine Prinzip von Lebendigkeit und Einsicht

Die Menschen und die anderen Lebewesen leben, indem sie atmen, vermöge der Luft. Und dies ist für sie sowohl Seele [d.h. Lebensprinzip] als auch Einsicht, wie in dieser Schrift ganz klar gezeigt werden wird; und wenn ihnen dies entzogen wird, sterben sie und verlässt sie die Einsicht.¹⁷⁰

Für Menschen und alle anderen Lebewesen gelten biologische Grundsätze gleichermaßen. Philolaos hat das zum Ausdruck gebracht, indem er das „Schamglied“ als das Prinzip alles Lebendigen gemeinsam verstand, da „alles [...] aus Samen heraus [blüht und wächst]“ (s.o.). Bei Diogenes hat vermutlich die Beobachtung, dass Lebewesen verenden, wenn ihnen die Atemluft fehlt, zu der Ansicht geführt, dass die Luft als Grundlage für die Lebendigkeit (Beseeltheit) von Lebewesen fungiert. So wird ihm die Luft zur Seele – und der Tod zum Entweichen der Luft.¹⁷¹ Zugleich mit der Lebendigkeit schafft die Luft jedoch auch das Potential der „Einsicht“. Diese Bemerkung wäre vergleichsweise uninteressant, stünde „Einsicht“ in einer unbedachten Übersetzung für sinnliche Perzeption (*aisthêsis*). Die sinnlich begabten Lebewesen verfügen trivialerweise solange über sinnliche Wahrnehmungen, wie sie lebendig sind. Tatsächlich aber lesen wir bei Diogenes an beiden Stellen *noêsis*, also der Tendenz nach das Gegenteil zur

¹⁶⁸ *tachuterôs* (Komparativ von *tachus*): schnell, hastig, hitzig (z.B. im Denken; durchaus auch im negativen Sinne).

¹⁶⁹ *braduterôs* (Komparativ von *bradus*): auch „dumm“, „schwer von Begriff“, „langsam“ im Sinne von „träge“.

¹⁷⁰ KRS 602 (= DK 64 B 4) (Simplikios in *Phys.* 152, 18).

¹⁷¹ Auch im AT wird den Menschen der Lebensodem eingehaucht. (Gen. 2.7.)

sinnlichen Wahrnehmung: das intellektuelle Denkvermögen.¹⁷² Wenn diese intellektuelle Begabung aber eng an die Lebendigkeit gekoppelt wäre, würde daraus folgen, dass alles, was lebendig ist (und landläufig gilt: etwas ist entweder lebendig oder tot) auch mit Denkvermögen ausgestattet ist (in derselben grundsätzlichen Weise der Zuschreibung: etwas hat Denkvermögen, wenn es lebendig ist, und keines mehr, wenn es gestorben ist). Diesen Standpunkt scheint auch das nachfolgende Fragment zu stützen:

„Und ich bin der Meinung, dass das, was die Einsicht besitzt, dasjenige ist, was die Menschen als Luft bezeichnen, dass davon alle Menschen gesteuert werden und dass es Macht über alle Dinge hat. Eben das nämlich scheint mir ein Gott zu sein, überallhin zu reichen, alle Dinge zu ordnen und in allem zu sein. Und es gibt keinen einzigen Gegenstand, der daran nicht teilhätte.“¹⁷³

Die Luft (*aér*) fungiert bei Diogenes also als göttliches Prinzip, dessen Attribute sowohl Einsicht (*noésis*) als auch Lebendigkeit (*psyché*) sind. Als ein solches bildet es den göttlichen Gegenpol zur lebendigen Welt. Die Luft wird dabei als ein „ewiger und unsterblicher Körper“ verstanden, der sich kategorial von „den anderen Dingen“, derer „die einen entstehen und die anderen vergehen“, unterscheidet.¹⁷⁴ Ferner wird dieses göttliche Prinzip *aér* als „groß und mächtig [...], ferner ewig und unsterblich“ sowie „viel [wissend]“ charakterisiert.¹⁷⁵

Wird aber nicht dadurch, dass es „nicht eines [gibt], das an diesem [Luft, resp. Gott] nicht teil hätte“, zugleich einer tatsächlichen Abtrennbarkeit der göttlichen Sphäre von der Welt ein Riegel vorgeschoben? Und müssen wir, wenn „es [...] keinen einzigen Gegenstand [gibt], der daran nicht teilhätte“ nicht entweder ein „keinen einzigen *belebten* Gegenstand“ interpolieren – oder einräumen, dass *alles* (belebte und unbelebte) ‚lebt‘ und Erkenntnis besitzt? Diogenes könnte sich, wie die Dinge liegen, zumindest von dem Standpunkt, dass alle Lebewesen (gleichermaßen) mit Einsicht begabt sind, nur schwerlich zurückziehen. Erscheinen ihm also alle Lebewesen in den Hinsichten der sinnlichen Wahrnehmung und des Intellekts als *gleich*?

Doch einen solchen Standpunkt vertritt Diogenes durchaus nicht. Wenngleich gilt, dass „bei allen Lebewesen die Seele dasselbe [ist]: Luft, die wärmer ist als die äußere Luft, in der wir uns aufhalten, aber viel kälter als die Luft in der Nähe der Sonne“¹⁷⁶, *unterscheiden* sich die Lebewesen doch zugleich in Hinsicht der eigentümlichen Kraft der Seele: Während bei Archelaos ein unterschiedlich effektiver Gebrauch des *nous* über die Geschwindigkeit der Betätigung reguliert wurde, löst Diogenes das Problem über die einen qualitativen Unterschied des Gebrauchs einführende *Wärme* der Luft.

¹⁷² In KRS 603 (= DK 64 B 5) (Simplikios *in Phys.* 152, 22) lesen wir, als letzten Satz des Fragments: „Nichtsdestoweniger leben, sehen und hören sie alle durch dasselbe und haben auch ihre übrige Einsicht alle von demselben [i.O.: *kai tén allén noésin ebeí apo tou autou panta*, R.T.].“ Der Gegensatz von *noésis* zu *aisthésis* kann also hier nicht zu stark gemacht werden; wenn die „übrige Einsicht“ die Reihe von Gesichtssinn und Gehör ergänzt.

¹⁷³ KRS 603, erster Ausschnitt (= DK 64 B 5) (Simplikios *in Phys.* 152, 22).

¹⁷⁴ KRS 604 (= DK 64 B 7) (Simplikios *in Phys.* 153, 19).

¹⁷⁵ KRS 605 (= DK 64 B 8) (Simplikios *in Phys.* 153, 20).

¹⁷⁶ KRS 603, zweiter Ausschnitt.

„Jedoch in keinem der Lebewesen ist diese Wärme gleich, zumal sie noch nicht einmal bei den Menschen untereinander gleich ist; vielmehr unterscheidet sie sich, wenngleich nicht sehr stark, sondern so, dass sie einander ähnlich sind. Es ist jedoch nicht möglich, dass Dinge, die der Abwandlung unterliegen einander wirklich ähnlich werden, bevor sie dasselbe werden. Weil also die Abwandlung vielgestaltig ist, sind auch die Lebewesen vielgestaltig und groß an Zahl, und wegen der Fülle der Abwandlungen gleichen sie einander weder in der Form noch in der Lebensweise noch in der Einsicht.“¹⁷⁷

Diogenes nimmt innerhalb der Arten eine Ähnlichkeit der Wärme der Lebewesen an. Über die Arten hinaus gibt es hingegen eine „Fülle der Abwandlungen“, die eine tatsächliche Angleichung unmöglich machen, so lange die Lebewesen nicht „dasselbe“ (sc. von derselben Art) sind. Auf diese Weise kann erklärt werden, warum die unterschiedlichen Lebewesen „einander weder in der Form noch in der Lebensweise noch in der Einsicht“ *gleichen*, obwohl sie auf demselben Prinzip (*aêr*) gründen und daher auf der Ebene dieses Prinzips in derselben Weise Lebendigkeit (*psyché*) und Einsicht (*noêsis*) besitzen.¹⁷⁸

„Nichtsdestoweniger leben, sehen und hören sie [die Lebewesen, R.T.] alle durch dasselbe und haben auch ihre übrige Einsicht alle von demselben.“¹⁷⁹

Da aber die Perzeption und intellektuelle Einsicht von Menschen und Tieren aus derselben Quelle gespeist wird, muss eine Beschreibung der Verschiedenheit von Begabungen eine *graduelle* sein. Sie bewegt sich innerhalb eines Spektrums – bei Diogenes innerhalb des Spektrums der „Wärme“.

¹⁷⁷ KRS 603, dritter Ausschnitt. (meine Hervorhebungen, R.T.)

¹⁷⁸ Kirk, Raven und Schofield sind der Meinung, dass die Kontrastierung zwischen Gott und Mensch bzw. Gott und Welt trotz der identischen materialen Beschaffenheit, der Luft, durchaus denkbar sei. So sei es legitim, „die reine, göttliche Form der Luft mit ihren abgeleiteten, körperlichen Formen zu kontrastieren“. Allerdings fügen sie hinzu, dass „die Schärfe dieses Gegensatzes [...] seiner traditionellen Formulierung zuzuschreiben [ist].“ (KRS, S.482, Bemerkung)

¹⁷⁹ KRS 603, (meine Hervorhebung, R.T.).

Darüber hinaus hat die Annahme *eines* Prinzips („[A]lle seienden Dinge [entstehen] durch Abänderung von demselben und sind dasselbe.“ (DK 64 B 2, Ausschnitt eins.)) bei Diogenes weitere relevante Funktionen. Durch sie zollt er der Überlegung Tribut, dass, was als Material in der Welt vorliegt, sich „auf keine Weise miteinander vermischen noch eins dem anderen zum Nutzen oder Schaden gereichen noch auch etwa eine Pflanze aus der Erde sprießen oder ein Tier oder sonst etwas entstehen [könnte], wenn es sich nicht so zusammenfügte, dass es dasselbe ist.“ (DK 64 B 2, Ausschnitt zwei.) Mit anderen Worten: Um erklären zu können, wie die Dinge miteinander überhaupt interagieren (auf der untersten Ebene geht es dabei um elementare Zeugungsprozesse und Wachstum), müssen wir annehmen, dass es etwas sie Verbindendes gibt. So gilt für Diogenes, dass „alle diese Dinge nur [werden], weil sie aus demselben durch Abänderung entstehen, bald so bald wieder anders Geartetes und [diese Dinge endlich] [...] in dasselbe wieder zurück [kehren].“ (DK 64 B 2, Ausschnitt drei.)

2. 3. 11. Demokrit (2/3): Der Mensch zwischen Naturnotwendigkeit und Reflexion

Unglückseliger Verstand, von uns [sc. den Sinnen] nimmst du deine Beweise und streckst uns damit nieder? Dieses Niederstrecken ist dein eigener Fall.¹⁸⁰

Demokrit teilt die allgemeinen Vorbehalte gegen die epistemische Verlässlichkeit der Perzeption und nimmt einen Heraklit nahen Standpunkt in der Beurteilung der Kraft des menschlichen Verstandes ein. Zu dieser Nähe zu Heraklit gehört tatsächlich aber, neben der Unterscheidung verschiedener Arten der Erkenntnis, auch eine Tendenz zur Optimierung des menschlichen Wissens.¹⁸¹ Hier jedoch wollen wir uns einem ganz anderen Problem widmen.

Während wir oben (unter 2.2.5.) eine polemische These diskutierten, der zufolge der Mensch bestimmte Arten von Tätigkeiten und Leistungen von den anderen Tieren erlernt habe, fragen wir mit Demokrit hier: Unterliegt, da doch in der belebten Natur alles bestimmten Gesetzmäßigkeiten folgt, auch der Mensch in den wesentlichen Hinsichten der Gestaltung seines Lebens (und somit dem Gelingen seines Lebens) einer einfachen (im Sinne von nicht-mannigfaltigen) Notwendigkeit? Daraus resultiert aber sogleich auch die Frage, wie wir die Spannungen des menschlichen Lebens, das wir in seiner Vielfalt über das im engsten Sinne Biologische hinaus als auf Entscheidungen gründend verstehen (und die uns den Spielraum einer Rede von „es liegt [bzw. lag] an mir“ und einem „gelingenden [bzw. misslingenden] Leben“ eröffnen), als phänomenalen Bestandteil eines natürlichen Lebewesens „Mensch“ verstehen können.

Betrachten wir das nachfolgende Fragment, in dem die Zeugung von Nachkommen in einer Weise thematisiert wird, die in einem ersten Schritt biologische Analogien zwischen Menschen und anderen Tieren darstellt:

„Die Menschen glauben, es gehöre von Natur wie nach einem Urzustande zu den notwendigen Dingen, für Nachkommenschaft zu sorgen; ebenso steht es offenbar auch bei den übrigen Lebewesen. Denn alle bringen Junge zur Welt, der Natur gehorchend, ohne jede Rücksicht auf Nutzen. Vielmehr, wenn sie geboren sind, müht sich jedes ab und zieht sie auf, so gut es kann, und ängstigt sich um sie, so lange sie noch klein sind, und härt sich, falls ihnen etwas zustößt. So ist der natürliche Instinkt aller Wesen, die Seele haben.“¹⁸²

Wir glauben, es sei für uns eine natürliche *Notwendigkeit*, „für Nachkommenschaft zu sorgen“ – als *Beispiel* fungiert hier der Vergleich mit den anderen Tieren, bei denen es ebenso zu sein scheint. Auch alle übrigen Lebewesen (die Tiere) zeugen Nachkommen und umsorgen diese im

¹⁸⁰ KRS 552, (Demokrit Frgm. 125, Galen *de Med. empir.* 15, S.115, 9f. Walzer).

¹⁸¹ „In den ‚Regeln‘ sagt er aber, dass es zweierlei Erkenntnis gebe, die eine durch die Sinne [*aisthēsis*] und die andere durch den Verstand [*dianoia*]. Davon bezeichnet er die durch den Verstand als die ‚echte‘ Erkenntnis und bescheinigt ihr Vertrauenswürdigkeit zur Beurteilung der Wahrheit, während er die Erkenntnis durch die Sinne die ‚dunkle‘ nennt und ihr die Unbeirrbarkeit bei der Ermittlung des Wahren abspricht. [...]“ (KRS 554, Demokrit Frgm. 11, Sextus *adv. math.* VII, 138) Vgl. auch KRS 548-550, 553.

¹⁸² DK 68 B 278. (Erster Teil)

Rahmen der Bedürfnisse der Nachkommenschaft – dabei sehen sie aber nicht auf den Nutzen. Alle beseelten Lebewesen (beinahe eine Tautologie) handeln so – auf Grundlage ihres „natürliche[n] Instinkt[s]“.

Diese Lebensweise gründet bei den Menschen in ihrem Glauben an eine natürliche Notwendigkeit. Diesen Glauben sehen sie durch den Vergleich mit den anderen Lebewesen bestätigt: Auch alle anderen Lebewesen, so lässt sich beobachten, begleiten im Zustand der Sorge das Aufwachsen ihrer Nachkommen. Mensch und Tier also mühen sich, es den Kindern oder Jungen gut ergehen zu lassen. Und wenn ihnen etwas widerfährt, leiden sie darunter.

Wenn aber Menschen die Zeugung von Nachkommen als natürliche Notwendigkeit ansehen, dann wird ihnen die Bürde der nachfolgenden Sorge als belastendes Schicksal erscheinen, dem sie nicht entgehen können. Wenn der Mensch jedoch die Folgen der Nachkommenschaft ausschließlich als Belastungen wahrnimmt, entsteht ein Erklärungsdefizit: *Warum* zeugen Lebewesen Nachkommen, wenn ihnen daraus lediglich Belastungen erwachsen? Können wir die auf den natürlichen Instinkt hinweisende Erklärung als hinreichend betrachten, wenn wir schon, vielleicht im Unterschied zu den anderen Tieren, dazu imstande sind, die Belastungen und Sorgen zu thematisieren? Reicht es uns also zu sagen: Die Natur verlangt dies von allen Lebewesen, Menschen und Tieren – und diese und wir *gehörchen*?

Bei dieser Funktion der Natur läge es tatsächlich nahe, von Trieben oder Instinkten zu sprechen. Hierzu gilt es allerdings zweierlei zu bemerken. Zum einen: Wenn an dieser Stelle von Trieben oder Instinkten gesprochen werden soll, handelt es sich gerade nicht um den späteren Gegenbegriff zur menschlichen Vernunft: Mensch und Tier unterliegen denselben Einflüssen. Zum anderen spricht Demokrit *nicht* von Instinkten oder Trieben [z.B. *hormê*], wenngleich dies von Diels/Kranz interpoliert wird, sondern vielmehr davon, dass dies (Verhalten) die Natur von allem sei, was Seele hat.¹⁸³ Nun jedoch zu der Differenzierung von Tier und Mensch, die in demselben Fragment in direktem Anschluss vorgenommen wird:

„Bei dem Menschen dagegen hat es sich schon zu einer gewöhnlichen Anschauung ausgebildet, dass der Nachkomme auch einen gewissen Vorteil bringe.“¹⁸⁴

Während also oben alle „ohne jede Rücksicht auf Nutzen“ Junge zeugen, erfährt diese erste Darstellung im zweiten Schritt eine Korrektur: Bei dem Menschen *hingegen* habe sich eine verbreitete Anschauung entwickelt, gemäß der im Zeugen von Nachkommen *auch* Vorteile (denken wir hier beispielsweise an die sozialen Strukturen menschlicher Gesellschaft, zu denen es beispielsweise gehört, bestimmte Aufgaben, z.B. die Pflege der Alten, an nachfolgende Generationen zu delegieren) liegen.

¹⁸³ Im Original: *hé men physis toiauté pantón estin bossa psychên echei*.

Davon einmal abgesehen handelte es sich, selbst, wenn hier von *hormê* die Rede gewesen wäre, in der Übersetzung mit „Instinkt“ um einen Anachronismus. Auf diesen Zusammenhang wird an einschlägiger Stelle bei Aristoteles näher einzugehen sein.

¹⁸⁴ DK 68 B 278. (Zweiter Teil)

Der Mensch unterscheidet sich also, so können wir schließen, von den anderen Tieren im Hinblick auf die Zeugung von Nachkommen nicht in biologischer Hinsicht oder durch sein tatsächliches Handeln, sondern dadurch, dass seine das Handeln begleitende Motivation (bzw. sein Bewusstsein) von komplexerer Struktur ist: Während die anderen Tiere, dem Verständnis Demokrits folgend, lediglich Gehorsam gegenüber ihrer Natur üben, kommt beim Menschen die *Einsicht* hinzu, aus diesem Verhalten aus (im ersten Schritt) Gehorsam in einem zweiten Schritt einen Vorteil ziehen zu können. Wir handeln also, als Menschen, nicht bloß gemäß der Natur – wir wissen, zumindest im Falle der Zeugung von Nachkommen, auch darum, dass dies *gut* (für uns) ist. Diese Bewertung ermöglicht es uns Menschen, vom Gehorsam zurücktreten zu können und die Zeugung von Nachkommen als autonome Entscheidung zu verstehen. In diesem Bewusstseinsakt unterscheiden sich Menschen, gemäß der Darstellung Demokrits, wesentlich von den anderen Tieren. Aristoteles wird diese Annahme des Unterschieds der voluntativen Struktur von Menschen und anderen Tieren wieder aufnehmen und in diesem Zusammenhang den Begriff der Freiheit erörtern. Auch eine bestimmte Handlungstheorie, nach der sich Tier und Mensch, ähnlich wie im Fall der Freiheit, wesentlich von einander unterscheiden, schließt sich an dieser Stelle an. Die Möglichkeit, Anschauungen zu entwickeln und sich also eine gewisse Mündigkeit gegenüber der Naturgesetzmäßigkeiten zu verschaffen, könnte etwas mit derjenigen kognitiven Fähigkeit zu tun haben, die wir als Vernunft bezeichnen.

Die natürliche Notwendigkeit umschließt also, alleine schon aufgrund biologischer Notwendigkeiten, das gesamte Reich des Lebendigen. Der Mensch aber ragt bei Demokrit, durch seine Fähigkeit, über komplexe Prozesse evaluierend nachzudenken, in einer Weise aus der Gruppe der anderen Lebewesen heraus, die es ermöglicht, ihn als selbstbestimmt handelnd zu verstehen. Der Mensch ist hier nicht selbstbestimmt im Sinne von „frei“ – es liegt noch lange nicht an ihm, ob er Nachkommen zeugt oder nicht. Wohl aber vermag sich der Mensch zu den natürlichen Notwendigkeiten in einer Weise zu verhalten, die ihn nicht als fremdbestimmte Größe erscheinen lassen muss: Er kann sein natürliches Schicksal mit seinen Implikationen annehmen, da er Einsicht in die komplizierte Struktur natürlicher Abläufe zu gewinnen vermag und diese (z.B. als Stabilität gewährleistende Regularitäten) evaluiert. Der Mensch reflektiert so die auch über ihn bestimmende Natur, der andere Lebewesen lediglich zu gehorchen imstande sind. Die sich hier notwendig anschließende Möglichkeit des Menschen auch *gegen* seine (resp. die) Natur handeln zu können (z.B. im Hinblick auf das Zeugen von Nachkommen unter Berücksichtigung der hieraus sich ergebenden Sorgen und Erschwernisse Verzicht zu üben), wird von Demokrit nicht weiter thematisiert. Allein: Die Reflexion über natürliche Zusammenhänge lässt am Horizont bereits die Möglichkeit aufleuchten, die *eigene* Natur zu modellieren.

2. 4. Wachsende Spannungen in der selbstreflexiven Evaluierung des Menschen

2. 4. 1. Xenophanes (2/2): Von einem qualitativen Unterschied zwischen Mensch und Tier in Dingen der Weisheit sowie Dekonstruktion einer Nähe zwischen Menschen und Göttern

[U]nser Können (*sophiè*) ist mehr wert als Körperstärke von Menschen und Tieren.¹⁸⁵

Schon im vorausgegangenen, Xenophanes zuerst behandelnden Abschnitt (2.2.2.) haben wir das Verhältnis von Göttern und Menschen als gestört empfunden, resultierte die Mühe und Sorge des menschlichen Lebens dort doch daraus, dass den Menschen das zum Leben Notwendige nicht enthüllt wurde, sondern dass diese vielmehr suchend auf sich selbst gestellt sind. Dort erschien diese Darstellung vor allem als Zurückweisung eines Spenderglaubens. Nun jedoch sehen wir, dass dieser Meinung ein Erleben vorausging, in dem der Götterglaube schlechthin problematisiert wird und das in den hier zu betrachtenden Fragmenten Ausdruck fand.

Zu dem, was den Menschen ebenfalls noch nicht enthüllt wurde, zählt nach Xenophanes eine Reflexion über den Ursprung der eigenen Meinungen, aus der das schmerzliche Wissen darum entspringt, dass die Götter den Menschen auch äußerlich nicht gleichen werden.

„Doch wähen die Sterblichen, die Götter würden geboren und hätten Gewand und Stimme und Gestalt wie sie.“¹⁸⁶

Wie töricht dieser Glaube ist, das zeigt Xenophanes, indem er auf die verschiedenartige Erscheinung der Menschen deutet.

„Die Äthiopen behaupten, ihre Götter seien stumpfnasig und schwarz, die Thraker, blauäugig und rothaarig.“¹⁸⁷

Doch Xenophanes geht noch einen Schritt weiter – und hier wird nicht mehr lediglich das menschliche Selbstverständnis tangiert, sondern fernerhin das Verhältnis von Tier und Mensch indirekt thematisiert: Auch Tiere würden, wenn sie nur könnten, behaupten, ihre Götter gleichen ihnen. Bezeichnenderweise gibt Xenophanes einem Ochsen den Pinsel zur Hand, die er bräuchte, um malend darzustellen, wie sein Gott aussähe – er verleiht ihm nicht eine (vielleicht noch abwegiger erscheinende) Stimme und menschliche Sprache, um sich zu artikulieren.

„Doch wenn die Ochsen und Rosse und Löwen Hände hätten oder malen könnten mit ihren Händen und Werke bilden wie die Menschen, so würden die Rosse rossähnliche, die Ochsen

¹⁸⁵ DK 21 B 2, 11f. (zitiert bei Dierauer, S.43)

¹⁸⁶ DK 21 B 14.

¹⁸⁷ DK 21 B 16.

ochsenähnliche Göttergestalten malen und solche Körper bilden, wie jede Art gerade selbst ihre Form hätte.“¹⁸⁸

Die Kultur der Darstellung des Göttlichen in übereinstimmender äußerer Erscheinung zum Menschlichen wird von Xenophanes also als eine Selbstthematization des Menschen verstanden. Andere Tiere würden sich *in* den (bzw. ihren) Göttern in derselben Weise thematisieren, wie auch Menschen von anderer Rasse: sich selbst darstellend und widerspiegelnd. Wenn diese äußere Darstellung der Götter jedoch ein Artefakt ist, steht einerseits auch das Bündel unserer Meinungen über ihre sonstigen Eigenschaften zur Debatte, andererseits aber gilt es einzugestehen, dass wir nicht wissen, wie die Götter (überhaupt, also in ihrer Gestalt und ihren sonstigen Eigenschaften) beschaffen sind. Somit rücken die Götter, nicht nur als Gegenstände einer möglichen Theologie, in weite Ferne. Der Mensch aber steht in einem Universum, das von Göttern, zu denen er sich empor schwingen könnte, entvölkert ist, den anderen Tieren plötzlich wieder sehr viel näher, als zu einem Zeitpunkt, da er noch exklusive göttliche Gaben (*technai* z.B. oder den *nous*) für sich in Anspruch nehmen zu können meinte. So bleibt Xenophanes lediglich, wie wir im Eingangsmotto gesehen haben, ein trotzig wirkendes Selbstverständnis über die Profession zu entwickeln: Was *wir*, nicht mehr wir Menschen, sondern z.B. „wir Philosophen“, „wir Dichter“ oder „wir Sophisten“ können, das „ist mehr wert als Körperstärke *von Menschen und Tieren*“.

Dierauer interpretiert dies als Ausdruck eines neuen „menschliche[n] Selbstbewusstsein[s]“, das „mit dem Aufkommen einer neuen Werteskala zusammen[hängt], die dem intellektuellen Moment eindeutig den Vorrang vor rein physischer Kraft zuweist. Dies scheint mir aber gerade die oben entwickelte Pointe des Verschwimmens der Grenzen zwischen Menschen und Tieren zu verdecken. Der Hinweis auf die anderen Tiere ist, an kaum einer anderen Stelle so deutlich wie im zweiten Fragment (s.o., Eingangsmotto), im Grunde genommen völlig redundant, da es um die Körperstärke von Menschen *und (anderen) Tieren* geht. Xenophanes artikuliert, vielmehr als einen Unterschied zwischen Mensch und Tier, eine unserer Wichtigkeiten: *Unser Können (das nicht ein körperliches Vermögen darstellt) ist mehr wert, als Körperstärke!*¹⁸⁹ Eine ähnliche Bewertung wird uns bei Demokrit wieder begegnen.

¹⁸⁸ DK 21 B 15.

¹⁸⁹ Somit erscheint Dierauers Interpretation der wesentlichen Trennung von Göttern (sowie) Menschen *und* Tieren bei Xenophanes ebenso als irrig. (vgl. Dierauer, S.26)

2. 4. 2. Demokrit (3/3): Vom Adel der Menschen und der Tiere

Wohlgeratenheit (Adel) der Zugtiere besteht in der Wohlkraft ihres Körpers, die der Menschen in der Wohlbeschaffenheit ihres Wesens.¹⁹⁰

In einer ähnlichen Weise, wie auch bei Hesiod, wird die Struktur der Welt der Tiere jener der Menschen gegenübergestellt: Für die Menschen gilt anderes als für die übrigen Lebewesen. Mit anderen Worten: Der Bereich der Menschen ist ein Sonderfall, da in ihm *andere* Gesetzmäßigkeiten gelten, oder besser: da in ihm *anderes* als von Wert gilt. Bei Demokrit ergibt sich aus dieser Differenz ein normatives Ideal.

„Körperschönheit ist etwas Tierisches, wenn sich nicht Verstand dahinter birgt.“¹⁹¹

Wir sollten uns um dasjenige bemühen, was *uns* Adel bedeutet. Wir sollten nicht auf die Ansehnlichkeit des Körpers, sondern auf die des Charakters, des Verstandes achten.

Die betrachteten Bemerkungen hinsichtlich der Tiere und Menschen stellen nicht unbedingt prinzipielle Überzeugungen dar, die eine metaphysische Struktur betreffen. Vielmehr scheint der individuelle argumentative Bedarf die instrumentalisierende Inanspruchnahme eines Vergleichs zwischen Tieren und Menschen, mit jeweils höchst unterschiedlichem Ergebnis, nahezu legen. So wird der Mensch einmal zum Schüler der Tiere, ein andermal als um Vernunft von besonderer Qualität ringend und endlich als von besonderem Adel thematisiert.

Ähnlich wie viele seiner Vorgänger bezieht Demokrit im Hinblick auf das menschliche Wissen einen eher skeptischen Standpunkt. Auch er bestreitet die Verlässlichkeit der Perzeption und fordert programmatisch eine „echte [Art der Erkenntnis]“.¹⁹² Zu der Möglichkeit der Erfüllung dieses Desiderats äußert er sich jedoch zugleich skeptisch.

Aus einigen Bemerkungen zur Ahndung von Verstößen der Tiere¹⁹³ zeigt sich überraschend, dass Demokrit zwar auf Seiten der Tiere zu rigidem Vorgehen bereit ist, die dieser Haltung zugrundeliegenden Überlegungen jedoch *ebenso für den Menschen* Geltung haben.

„So wie gegen feindliches Getier und Gewürm Gesetze (bei mir) geschrieben stehen [...], so, meine ich, sollte man es auch gegen Menschen machen [...].“¹⁹⁴

¹⁹⁰ DK 68 B 57.

¹⁹¹ DK 68 B 105. Für „Verstand“ lesen wir i.O. *nous*.

¹⁹² DK 68 B 11. Vgl. *Frgm.* 8: „Und doch wird es klar sein, dass, wie in Wirklichkeit ein jedes ist, zu erkennen nicht zugänglich ist.“

¹⁹³ Vgl. DK 68 B 257 und 258.

¹⁹⁴ DK 68 B 259.

Wenngleich also auf dem Gebiet der ethischen Tugenden der Eindruck entstand, als würde Demokrit in der Lebens- und Verhaltensweise der Tiere eine Art untersten Maßstab zur Orientierung der Menschen sehen, er also tendenziell, wie beispielsweise Platon, der Meinung sein könnte, *Menschen sollten besser sein als Tiere*, gibt es doch bei ihm Hinsichten des Vergleichs, in denen die Tiere den Menschen grundsätzlich dominieren. Einen solchen Fall haben wir hinsichtlich der kulturellen Errungenschaften mit dem Blick auf einen ersten Anfang vorliegen. Vielleicht jedoch ist die Interpretation der ethischen Tugenden zu sehr von einer nachfolgenden Tradition, beispielsweise platonisch, geprägt? Was spräche dagegen, Demokrit so zu verstehen, dass die Tiere im starken Sinne gut *sind*, die Menschen hingegen dieser Eigenschaft ermangeln und sich daher an den Tieren orientieren sollten? Noch immer wäre das Motiv der Betrachtung der Mensch, die Rolle der Tiere hingegen würde in anderem Licht erscheinen. Demokrit spricht von Verschiedenheiten zwischen Mensch und Tier. Die Wertigkeit dieser Verschiedenheiten jedoch ist (bei ihm und innerhalb der Zeugnisse der Literatur vor Platon) von Fall zu Fall eine völlig andere – es ließe sich also nicht ohne weiteres abschließend sagen, wie das Verhältnis von Tier zu Mensch zu bewerten ist. Diese evaluative Unentschlossenheit erscheint von der Warte der nachfolgenden Tradition aus unerträglich: Aristoteles wird an den später tradierten Stellen eindeutige Antworten auf die Frage der Bewertung des Tier-Mensch-Verhältnisses geben. Es erscheint bemerkenswert, dass Demokrit, wenngleich er keine Notwendigkeit sieht, die verschiedenen Hinsichten der Relation übergreifend und explizit zu werten, doch in jedem Einzelfall etwas Entscheidendes leistet: Demokrit stellt *Facetten* eines Bildes vom Menschen dar.

Im Eingangsmotto haben wir gesehen: Demokrit vertritt die Meinung, dass Tieren und Menschen je Verschiedenes ansteht. Allerdings haben wir es hier (die Übersetzung von *ketêneôn* als „Zugtier“ bei Diels/Kranz, im Gegensatz zum einem sich sonst anbietenden, schlichteren „Tier“ deutet dies an) mit einem Spezialfall zu tun. Demokrit wird so verstanden, als sei nicht die Rede davon, dass Wohlgeratenheit (*eugeneia*) im Sinne von körperlicher Stärke irgendein Tier adelt. Vielmehr ist ein Zugtier, also ein für die Arbeit im Sinne (Interesse) des Menschen gezüchtetes Tier, wohlgeraten, wenn es körperlich stark ist. Wir haben es also, dieser Interpretation gemäß, mit einem Gutsein im Hinblick auf etwas, mit einem Hinblick auf unsere Interessen an einem Tier, zu tun. Von einer Wohlbeschaffenheit (*eutropiê*) des Menschen sprechen wir dort, wo sein Charakter (*êthos*) gut ist. Auch an einem guten Charakter haben wir ein Interesse, allerdings würden wir nicht ohne weiteres in derselben Weise davon sprechen, Menschen zu benutzen, wie wir ein Zugtier benutzen. Wo es um den Menschen als um ein Arbeitswerkzeug ginge (wie beispielsweise im Falle des Sklaven), träfe erneut zu: Sein Adel läge in einer Beschaffenheit, die mit seinem Zweck, also sofern er als Mittel für uns fungiert, korrespondiert (es *kann* sich hierbei um eine bloße körperliche Konstitution handeln). Dass wir diese (im modernen Sinne *ökonomische*) Beschreibung als eine Herabsetzung des Menschen (vermutlich nicht nur des individuellen beschriebenen Menschen, sondern des Menschen „an sich“, d.h. unseres Bildes vom Menschen im Allgemeinen) wahrnehmen, hat aber etwas damit zu tun, dass unser Bild vom Menschen, d.i. unser Bild von uns (als Spezies wie auch als Individuum) in einer Weise von

unserem Bild von anderen Lebewesen verschieden ist, die durch das Fragment Demokrits präzise eingefangen wird.

Die Hinsichten, in denen das Präfix *eu-* als passend dargestellt wird, sind, so wird besonders aus der Wohlgeratenheit des Zugtieres deutlich, Hinsichten, in denen man etwas *taugen* kann. Das Fragment wird in der Interpretation von Diels/Kranz als das Problem ethischer Tugenden behandelnd verstanden, denn (und dazu gleich mehr) es geht, in den Vergleichen zwischen Tier und Mensch, *eigentlich* um den Menschen. Wir können also sagen, dass ein Zugtier dann etwas taugt, wenn es stark ist, ein Mensch hingegen dann, wenn sein Charakter von guter Beschaffenheit ist (was immer das heißt).¹⁹⁵

Um zu beschreiben, was unter einer guten charakterlichen Beschaffenheit seiner Meinung nach zu verstehen ist, schreckt Demokrit nicht vor Vergleichen zwischen Tier und Mensch zurück, die eine *ermahnende* Funktion haben – wobei hier die Tiere, ganz anders als z.B. bei Platon, zu unserer Überraschung *gut* abschneiden:

„Um wieviel weiser als der Mensch ist das Tier, das in seinem Bedürfnis weiß, wieviel es bedarf! Der Mensch hingegen, der etwas bedarf, erkennt das nicht.“¹⁹⁶

Wenn wir Demokrit hier so verstehen, dass er die Maßlosigkeit und den Egoismus, die *pleonexia* der Menschen kritisiert, die im Hinblick auf etwas, das ein Bedürfnis darstellt, nicht genug bekommen können und sich über die Befriedigung des Bedürfnisses hinaus als maßlos erweisen, haben wir es hier mit einer (vor allem im Hinblick auf die spätere Tradition) sehr ungewöhnlichen Meinung zu tun. Tiere als diejenigen Lebewesen zu betrachten, die sich – im Gegensatz zum Menschen – zurückhalten und Maß halten können? — Diese Sichtweise hat sich nicht besonders gut durchgesetzt. Im Gegenteil: Die Tiere gelten, gerade aufgrund der ihnen

¹⁹⁵ Nestle übersetzt näher am Text und somit anstelle von „Zugtier“ das schlichte „Tier“: „Bei den Tieren zeigt sich das edle Blut in der Vollkommenheit ihres Körperbaus, bei den Menschen in der Gedeihenheit ihres Charakters.“ (bei Nestle No. 59). Dadurch wird der Sinn jedoch, wenn oben kein Irrtum vorliegt, wenn nicht verfälscht, so doch im Blick auf seine Pointe abgeschwächt. Der Sinn wird in Richtung des Gegensatzes von Leib und Seele verfremdet, wobei der Leib als gering geschätzt mit dem Tier, die Seele hingegen als das Eigentliche und Wertvolle mit dem Menschen assoziiert wird.

Immerhin korrespondieren mit dieser Interpretation die beiden identischen Fragmente *B 36* und *B 187*: „Für den Menschen ist es passend, mehr auf die Seele als auf den Körper Rücksicht zu nehmen. Denn der Seele Vortrefflichkeit richtet des Leibes Schwäche auf, des Leibes Stärke aber ohne Verstandeskraft [*logismou*, R.T.] macht die Seele in nichts besser.“

Hier habe ich mich für die bei Diels/Kranz vorgeschlagene Interpretation entschieden – immerhin handelt es sich lediglich um eine, wie ich finde, gewinnbringende Pointierung, die bei Demokrit in dem überlieferten Fragment lediglich nicht ausreichend deutlich wird –, weil ich denke, dass (korrespondierend mit dem *Frgm. 198*) so das bei Demokrit vorliegende Spektrum der Sichtweisen auf Tiere deutlicher wird. Die in späterer Tradition immer wieder angetroffene Verengung der Differenz zwischen Tier und Mensch unter Rekurs auf die Differenz von Leib und Seele erscheint mir hier wenig hilfreich, weil die Hinsichten, in denen man leiblich zu etwas taugen kann, vielfältiger sind als bloß die der körperlichen Stärke.

Zudem finden wir in *Frgm. 37* eine der Wertung nach analoge, der Besetzung nach jedoch signifikant verschiedene Darstellung vor: „Wer die Güter der Seele wählt, wählt die göttlicheren, wer die des Leibes, die menschlichen.“

Die semantische Verbindung zwischen Leib und Mensch ist also *ebenso* möglich wie die zwischen Leib und Tier. Das heißt, wenn die Verengung auf die Interpretation, nach der Körper und Tier analogisiert werden, vollzogen wird, kann aufgrund des *Frgm. 37* lediglich das folgende, schwächliche Ergebnis stehen: Der Leib ist im Sinne Demokrits der Seele bzw. dem Charakter (denn von Seele ist an dieser Stelle gar nicht die Rede) untergeordnet.

¹⁹⁶ DK 68 B 198.

zugesprochenen ausschließlichen Sinnlichkeit, als Sinnbilder für die Maßlosigkeit in allen anrühigen (da sinnlichen) Hinsichten von menschlicher Bedürfnisbefriedigung.

Freilich geht es Demokrit hier darum, eine Haltung, die dem Menschen eigentlich anstehen würde, die er jedoch an ihm vermisst, einzufordern. Insofern verhält er sich in seinem rhetorischen Zug ganz ähnlich wie Platon, der immer wieder darauf hin abzielt, dass wir, die Menschen, nicht schlechter als die Tiere sein *sollen*. Die anderen Lebewesen stellen also eine Art Maßstab minimaler Anforderungen dar – dort, wo Menschen dieses Quantum unterbieten, liegt es anscheinend nahe, sie darauf in der polemischen Form des Vergleichs mit Tieren eben darauf hinzuweisen. Und wir rechnen in einem solchen Fall damit, dass dieser Hinweis beim Adressaten moralische Affekte, z.B. den der Scham, nach sich zieht. Analog dazu geht der Ermahnung die Empörung voraus. Die Empörung jedoch richtet sich nicht auf einen *konkreten* Schaden, sondern auf die durch das beobachtete Verhalten antizipierte Unterminierung unserer Selbstbeschreibung, unseres Selbstverständnisses, als etwas, das unserem Zusammenleben notwendige Stabilität verleiht.

Die Spannungen der (in je höchst unterschiedlichem Kontext befindlichen) Inbezugsetzung von Mensch und Tier reicht bei Demokrit, vereinfacht gesagt, von einer lernenden menschlichen Nachahmung der Tiere (2.2.5), über Aspekte einer gemeinsamen Natur von Mensch und Tier (2.3.11), bis zu einem Adel des Menschen, der indirekt in einer Verschiedenheit zu den übrigen Tieren besteht (2.4.2.) – und diese Spannung verdeutlicht eindrücklich die jeweilige Inanspruchnahme eines Darstellungsmittels zu rhetorischen Zwecken. Das Dargestellte jedoch sind, meist zu praktischen Zwecken, unterschiedliche Aspekte des Menschlichen, die einmal sachlich und einmal ironisch behandelt oder schlicht, als ein Desiderat, eingefordert werden.

2. 4. 3. Protagoras (2/2): Der Mensch als das Maß der Dinge

Aller Dinge Maß ist der Mensch, der seienden, dass (wie) sie sind, der nicht seienden, dass (wie) sie nicht sind. – Sein *ist gleich* jemandem Erscheinen.¹⁹⁷

Von Protagoras haben wir hier zwei, auf unterschiedliche Weise höchst bemerkenswerte Stellen zur Betrachtung, die sich zudem in einer eigenartigen Spannung zu einander befinden. Den von Platon überlieferten Mythos von der Entstehung der Kultur haben wir oben bereits betrachtet. Hier wenden wir uns dem homo-mensura-Satz zu (vgl. Eingangsmotto). Wenngleich wir aus dem Teilsatz ‚Der Mensch ist das Maß aller Dinge‘ alle möglichen Ableitungen ziehen könnten, die im Kontext unserer Fragestellung starke Thesen ergäben, hieße dies doch, die Stoßrichtung des Satzes zu verfälschen. Diese ‚eigentliche‘ Bedeutung ist nun viel diskutiert und daher nicht in der Weise unbedingt ‚einfach‘, wie es vielleicht wünschenswert erschiene. Mir erscheint es jedoch

¹⁹⁷ DK 80 B 1.

naheliegend, ähnlich wie Kathleen Freeman¹⁹⁸, dieses Fragment in Anlehnung an diejenigen Vorgänger zu verstehen, die sich skeptisch zur Möglichkeit gesicherten Wissens und menschlicher Erkenntnis äußerten. Freeman schlägt dabei zwei Varianten der Interpretation vor. Beide scheinen mit dem, was von Protagoras überliefert ist, zu korrespondieren, betonen jedoch unterschiedliche Hinsichten von ontologischer Relativität.

Betrachten wir zuerst die erste Variante: Einerseits lässt sich Protagoras so verstehen, als wäre für ein jeweiliges wahrnehmendes Individuum stets dasjenige wahr, *was* es gerade wahrnimmt. Die individuelle Perzeption wäre also der einzige Maßstab einer Wahrheit, von der als *Wahrheit* zu sprechen also unmöglich wird – denn Wahrheit kann nur sinnvoll als überindividuell, als intersubjektiv und weitgehend unabhängig von persönlichen Eindrücken verstanden werden.¹⁹⁹

Die zweite Variante des Verständnisses setzt einen anderen Schwerpunkt: Wir könnten das Fragment des Protagoras, unter besonderer Betonung des letzten Satzes, auch so verstehen, dass die Dinge (oder anders gesagt, das, was der Fall ist) überhaupt erst durch die Perzeption *des Menschen* im strengen Sinne *zustandekommen*.²⁰⁰

Beide Varianten erscheinen problematisch. Im ersten Fall wird darüber, was (unabhängig von unserer Wahrnehmung eines Sachverhalts als eines bestimmten Sachverhalts) der Fall ist oder nicht der Fall ist (und das jeweilige *Wie*) jede sinnvolle Verständigung unmöglich. Es gäbe keine Einigung über eine jeweilige Wahrheit, sondern nur eine Verständigung im Hinblick auf jeweilige Sinnesdaten.²⁰¹ Wir verständigen uns jedoch vielmehr tatsächlich in einer Weise, die überindividuelles Zutreffen von Sachverhalten immer schon voraussetzt. Die erste Variante führt folglich, zumindest wenn sie nicht abgeschwächt wird, in einen Widerspruch zu unserer Praxis. Der zweite Fall setzt, wenn eine gemeinsame Wahrheit durch Perzeption konstituiert werden soll, geradezu voraus, dass Menschen dasselbe wahrnehmen und ihren Blick – zumindest als Kollektiv – nicht von den wahrheitsrelevanten Objekten abwenden. Die Möglichkeit grundlegender neuer Entdeckungen erscheint dann jedoch unerklärlich, denn dasjenige, auf das wir nicht blicken, *existiert* (in einem starken Sinne) nicht – wir *könnten* es dann also auch zu keinem anderen Zeitpunkt erblicken. Die Rede von „Möglichkeiten“ erscheint ausgeschlossen. Die Rede von dem, was der Fall ist, ließe sich völlig durch die Rede von dem, was wir wahrnehmen, substituieren. Unsere sprachliche Praxis unterminiert diese Annahme weitgehend.²⁰² Reduzieren wir jedoch die Radikalität der Annahme, dass die Dinge in ihrer jeweiligen Art und Weise erst (für

¹⁹⁸ Kathleen Freeman. *The Pre-Socratic Philosophers. A Companion to Diels, Fragmente der Vorsokratiker*. Oxford 1949.

¹⁹⁹ „This is generally taken to mean that each individual's perceptions are immediately true for him at any given moment, and that there is no means of deciding which of several opinions about the same thing is the true one; there is no such thing as 'truer', though there is such a thing as 'better'. [...] This reduces all 'knowledge' to sensation, as Plato saw; and in fact does away with any possibility of stable knowledge of any kind.“ (Freeman, 348f.)

²⁰⁰ „The phrase was also taken to mean that objects do not exist except while someone is perceiving them; and this seems better to fit the actual words, 'Man' then being taken to mean 'Mankind', not 'individual man'. All things which appear to Man to exist, do exist; all things which appear to no man to exist, do not even exist.“ (Freeman, 349)

²⁰¹ D.h. eine jede Einigung auf eine Wahrheit würde auf dem Zufall einer ähnlichen Perzeption beruhen.

²⁰² Aristoteles, darauf weist Freeman hin, bezeichnet diesen Standpunkt als „absurd“. (349) (vgl. *Frgm. A 17: Aristoteles, Met.*, 1046 b 29.)

uns) durch unsere Perzeption zustandekommen, lässt sich eine merkwürdige Nähe zu den Sprachspielen und den wirklichkeitskonstitutiven Strukturen der Weltbilder bei Wittgenstein erahnen. Das Stabilität erzeugende Moment der Sprache präsentiert uns nicht bloß eine Wirklichkeit, die, wenngleich im Fluss, so doch im Bett eines Flusses gehalten und somit als für uns beschreibbar erweist. Die kollektive Sprache konstituiert zugleich eine uns gemeinsam zugängliche und verifizierbare Wahrheit.

Wenden wir uns jedoch, um nicht weiter von der eigentlichen Fragestellung dieser Untersuchung abzuweichen, der Frage nach der Bedeutung der Betonung des Menschen zu. Die erste Interpretationsvariante kam in etwa darauf hinaus, die Unmöglichkeit der Falschheit individueller Wahrnehmung zu postulieren, während hingegen die zweite Variante, zumindest in der Weise, wie z.B. Freeman sie betont, im Gegenteil von einem vorhandenen Kollektiv der Menschen ausgeht. Die konsensuale Wahrheit dieses Kollektivs jedoch kann (und zwar über eine kollektive sprachliche Praxis) den Ansichten eines Subjekts (in nicht bloß willkürlicher Weise) zuwiderlaufen. Das Kriterium der Wahrheit wäre beispielsweise eine kollektive Praxis, die auf gemeinsamen Relevanzen gründet.²⁰³

Nun war in beiden Varianten jedoch vorerst die Rede davon, dass die Wahrnehmung eines Menschen nicht täuscht bzw. die Wahrnehmung eines Menschen Wirklichkeit konstituiert. Wie einschlägig ist aber diese Betonung? In Platons THEAITETOS wird von Sokrates die Frage, ob die Folgerung, „dass jede Farbe, eben wie sie [Theaitetos] erscheint, auch einem Hunde oder irgendeinem anderen Tiere erscheinen werde“²⁰⁴, an Theaitetos adressiert. Seine Antwort lautet:

„Beim Zeus, das möchte ich nicht.“²⁰⁵

Es erscheint nicht unbedingt naheliegend, Protagoras in allen Punkten durch Platons Brille hindurchsehend verstehen zu wollen, nicht zuletzt deshalb, weil das hier betrachtete erste Fragment des Protagoras von Platon inhaltlich zurückgewiesen wird. Sehen wir jedoch zuerst, was wir bei Platon finden.²⁰⁶

²⁰³ Was *alle Menschen* wahrnehmen, das *ist für* sie vorhanden; und zwar in der Weise, wie sie dies tun. Wahrheit wird also durch einen stillschweigenden Konsens, der schon in der Struktur der Sprache vorgefunden wird und nur teilweise explizierbar ist, konstituiert. Die übliche und notwendige Rede von Wahrheit wird auf diese Weise nicht angetastet.

Was hingegen für *einen Menschen* in seinem Blickfeld liegt, spielt in seinem Denken und Handeln eine mögliche Rolle; wovon er nichts weiß, das gibt es für ihn in gewisser Weise auch nicht. Dennoch ist, wenn wir dieser Beschreibung folgen, die Rede von Möglichkeiten und insbesondere die Rede von der Möglichkeit der Neuentdeckung nicht ausgeschlossen.

²⁰⁴ Theaitetos, 154a2. In der Übersetzung Friedrich Schleiermachers, in: (Platon: Sämtliche Werke. Insel, Frankfurt am Main und Leipzig 1991.)

²⁰⁵ Theaitetos, 154a5.

²⁰⁶ Immerhin lässt Platon im THEAITETOS einen Gesprächsteilnehmer auftreten (den Mathematiker Theodoros), von dem gesagt wird, er sei ein Freund des Protagoras. Es soll also zumindest der Anschein erweckt werden, als hätte man es mit einer Interpretation des Satzes von Protagoras zu tun, die, insofern keine substantiellen Einwände im Blick auf seine Auslegung erhoben werden (lediglich die Konsequenzen erscheinen untragbar), einschlägig und sogar zutreffend ist. Mit anderen Worten: Platon beansprucht Kompetenz im Verständnis des Satzes des Protagoras. (Theaitetos, 161b8f.)

„[Sokrates:] Das übrige hat mir alles sehr wohl gefallen, was er sagt, dass, was jedem scheint, für ihn auch ist, nur über den Anfang seiner Rede wundere ich mich, dass er nicht gleich seine Wahrheit so beginnt, das Maß aller Dinge sei das Schwein oder der Affe, oder was man noch unter allem, was Wahrnehmung hat, Unvernünftigeres nennen könnte, damit er recht hochsinnig und herabwürdigend begönne zu uns zu reden, indem er zeigt, dass wir zwar ihn bewunderten als einen Gott seiner Weisheit wegen, er aber doch nichts besser wäre an Einsicht als ein halbwachsender Frosch, geschweige denn als irgendein anderer unter den Menschen.“²⁰⁷

Denn, so fährt Platon fort, die Annahme der Weisheit des Protagoras ist dadurch, dass es nichts anderes an Wahrheit gibt, als die subjektive Wahrnehmung, zugleich widerlegt. Protagoras kann niemandes Lehrer sein, wenn jedermann schon über alle Weisheit und Wahrheit qua Perzeption verfügt.

In der Abwandlung des homo-mensura-Satzes in einen Satz, der behauptet, das Schwein bzw. der Affe sei aller Dinge Maß, sähe Platon also eine „hochsinnige und herabwürdigende“ Variante.²⁰⁸ Oben haben wir gesehen, dass eine Vermengung bzw. Gleichstellung von Tier und Mensch in Fragen des Zugangs zur Wahrheit durchaus nicht intendiert ist. Gegen was richtet sich also die Spitze Platons? Bei Platon wird das Fragment als ein Spezialfall der These vorgestellt, dass es sich bei Erkenntnis bzw. Wissen um Wahrnehmung handelt.²⁰⁹ Die Behauptung, der Mensch sei aller Dinge Maß, versteht er daher wie folgt:

„[Sokrates:] Nicht wahr, er meint dies so, dass wie ein jedes Ding mir erscheint, ein solches ist es auch mir, und wie es dir erscheint, ein solches ist es wiederum dir. Ein Mensch aber bist du sowohl als ich.
[Theaitetos:] So meint er es unstreitig.“²¹⁰

(Wir haben es also mit einer Darstellung des Satzes von Protagoras zu tun, der im Wesentlichen der oben vorgestellten ersten Variante gleicht.)

Da die oben vollzogene Zurückweisung der Vorstellung, Tiere und Menschen verfügten über dieselbe Perzeption und somit über denselben Kenntnisstand hinsichtlich allem, was es zu wissen gibt²¹¹, sich innerhalb der Interpretation des homo-mensura-Satzes des Protagoras nicht durchhalten lässt – kein anderer Weg führt jedoch an der gefürchteten Folgerung vorbei – ist die Behauptung

„Der Mensch sei aller Dinge Maß [da er wahrnimmt]’
dasselbe, wie zu sagen, Perzeption sei Wissen, folglich dasselbe, wie
„Das Schwein sei aller Dinge Maß [da es wahrnimmt]’.

²⁰⁷ Theaitetos, 161c/d.

²⁰⁸ Theaitetos, 161c.

²⁰⁹ Theaitetos, 151d/e-152a6.

²¹⁰ Theaitetos 152a7ff.

²¹¹ Bei 162e lässt Platon seinen Sokrates Theaitetos genau diese Angst zum ironischen Vorwurf machen, indem er Protagoras in den Mund legt: Ihr redet so, „als wäre es nun etwas Schreckliches, wenn jeder Mensch um gar nichts besser wäre in der Weisheit als irgendein Tier.“

Nicht zuletzt, da die gesamte Ideenlehre daraufhin abgestellt ist, es in der Weisheit zu mehr zu bringen, als die bloße Perzeption eingibt (vgl. insbesondere das Liniengleichnis und das Höhlengleichnis), dürfen wir jedoch gerade davon ausgehen, dass dieses Ergebnis für Platon eine furchtbare Konsequenz darstellte.

Die These ließe sich also auf die Behauptung, dass Wahrnehmung das Maß sei, somit jedoch auch alles, was wahrnimmt, reduzieren. Wenn die These, Perzeption sei Wissen, jedoch impliziert, dass die *unvernünftigen* Tiere mit von der Partie sind, noch dazu in so provokanter Weise, wie von Platon vorgeführt, kann die Nichthaltbarkeit der These des Protagoras als bewiesen gelten. Der homo-mensura-Satz des Protagoras erscheint, *durch den Vergleich von Tieren und Menschen*, vollkommen abwegig.

Vollkommen abwegig erscheint die These mit den explizierten platonischen Implikationen jedoch insbesondere deshalb, weil sie von bestimmtem Standpunkt aus als *unerträglich* empfunden werden muss. Wenn Perzeption jedoch nicht Wissen ist bzw. nicht als Quelle von Wissen infrage kommt, *eben weil* die Tiere an ihr partizipieren, muss Wissen substantiell aus wesentlich anderen Quellen gespeist werden, zu denen Tiere (qua definitione) keinen Zugang haben.

Die bei Protagoras anklingende Fokussierung auf den Menschen lässt sich also nach der Meinung Platons, bei genauerer Betrachtung (mit dem durch ihn in dieser Weise erst investierten Schwerpunkt auf dem allen Lebewesen zugehörigen Vermögen der Perzeption), nicht durchhalten. Erst und gerade durch diese Fokussierung erscheint der homo-mensura-Satz erträglich.

Es ließe sich jedoch eine – in gewisser Hinsicht naivere – Interpretation des ersten Fragments nach der ersten Variante vorstellen:

Was die (vielen) Menschen wahrnehmen, bzw. was ihnen wahr erscheint²¹², kann auch als 'wahr' gelten, eben da es sich beim Subjekt der Wahrnehmung um 'Menschen' handelt, 'Menschen' jedoch *der* Maßstab (für Menschen²¹³) sind.

Die Legitimation der anscheinend willkürlichen Betonung *eines* Zuganges unter anderen möglichen Zugängen – auf die *wir* jedoch, neben *unserem* Zugang als Menschen und eine Sprachgemeinschaft bildende Subjekte keinen Zugriff besitzen – erfolgt also dadurch, dass andere Menschen der Möglichkeit nach an einem kollektiven Weltbild partizipieren, wir von Tieren in dieser Hinsicht hingegen keine sinnvollen Aussagen treffen können. Die Tatsache, dass ein anderes Tier einen anderen und vermutlich auf seine Weise ernstzunehmenden Zugang zur Wirklichkeit besitzt, stellt *unsere* Wahrnehmung der Wirklichkeit (d.h. *unsere* Wirklichkeit) keineswegs infrage. Wir haben die objektive Wahrheit, nach der Platon strebte, nicht nur noch nicht gefunden – wir haben in gewisser Weise auch jegliche Suche nach ihr eingestellt und es stattdessen für nötig befunden, unsere philosophischen Begriffe (z.B. Bedeutung, Wahrheit, Wissen, Wirklichkeit) in ihrer Verwendung zu reformieren.

Diese Interpretation erscheint gewiss anachronistisch. Interessant jedoch erscheint zweierlei: *Erstens*: Der homo-mensura-Satz des Protagoras scheint mir diese Interpretation neben anderen

²¹² D.h., *dass* ihnen etwas der Fall zu sein scheint bzw. nicht der Fall zu sein scheint und *wie* ihnen etwas der Fall zu sein scheint (bzw. nicht der Fall zu sein scheint).

²¹³ (Eine säkulare Sicht der Dinge.)

zu unterstützen; *zweitens* zeigt sich in dieser Interpretation ein Zugang zu Protagoras, der, von der Warte der Philosophischen Anthropologie aus betrachtet, höchst aktuell erscheint. Wenngleich wir es also bei der platonischen Exegese des Protagoras mit einer verengten und geradezu ungnädig erscheinenden Darstellung zu tun haben, zielt die Pointe geradezu auf unsere Fragestellung ab.

Die Frage, *warum* der menschliche Zugang zu dem, was es zu wissen gibt, als ein exklusiver Zugang gelten könnte, das heißt jedoch mit anderen Worten: warum der Mensch (zumindest in irdischer Hinsicht) als der Dinge Maß gelten könnte, wird von Aristoteles neu gestellt werden – seine Antwort prägt noch heute unseren Wirklichkeitszugang, d.i. jedoch: unser Weltbild.

2. 4. 4. Thrasymachos: Von doppelter Verlassenheit

Die Götter haben das menschliche Treiben nicht im Auge; denn sonst hätten sie nicht das größte unter den Gütern der Menschen außer acht gelassen, die Gerechtigkeit; denn wir sehen die Menschen diese nicht anwenden.²¹⁴

Diese Bemerkung des Thrasymachos spielt im Hinblick auf die zentrale Fragestellung meiner Arbeit, das Verhältnis von Tier zu Mensch, eine scheinbar untergeordnete Rolle. Da wir jedoch Fragmente besichtigten, in denen

- das Verhältnis von den Göttern zum Menschen und
- die Frage der Begabung der Menschen mit Gerechtigkeit oder die den Menschen übergebene Gerechtigkeit bzw. das ihnen durch die Götter übergebene Recht thematisiert wurden,

erscheint es naheliegend, den Thrasymachos zugeschriebenen Standpunkt nicht unerwähnt zu lassen, betrifft er doch das menschliche Selbstverständnis. Offenbar wurde auch die Frage, ob und in welcher Weise die Menschen unter der wohlwollenden Obhut der Götter stehen, immer wieder thematisiert. Anders als bei Protagoras wird von Thrasymachos jedoch der Meinung, der Mensch würde von Göttern, zumindest wo es um die Sicherung seiner Grundbedürfnisse geht, umsorgt werden, eine schmerzliche Absage erteilt. Als Begründung dieser Absage fungiert zu allem Überfluss der Hinweis darauf, dass das menschliche Handeln, anders als z.B. bei Protagoras nahegelegt, nicht durch den Besitz des Rechts bzw. der Gerechtigkeit bestimmt ist.

Es entsteht dabei nicht unbedingt der Anschein, als behauptete Thrasymachos, die Götter hätten dem Menschen nicht die Gabe der Gerechtigkeit zukommen lassen. Vielmehr ist die Rede davon, dass das „menschliche Treiben“ nicht die *Anwendung* dieser Gabe zeigt. Es scheint also, als würden wir Thrasymachos richtig verstehen, wenn wir ihm unterstellen, er könne nicht verstehen, wie die Götter, wenn sie das Treiben der Menschen beobachteten, zulassen könnten,

²¹⁴ DK 85 B 8.

dass die menschliche Praxis sich dadurch auszeichnet, dass Gerechtigkeit in ihr (wenngleich die Möglichkeit doch grundsätzlich bestünde) keine Rolle spielt. Weil die menschliche Praxis eine weitgehend ungerechte ist, entsteht der Eindruck, kein Gott würde an ihr teilnehmen – denn die Götter würden dies nicht dulden.

So *zeigt* sich die Gerechtigkeit also nicht im Handeln der Menschen – dann hilft es auch nicht, dass die Menschen potentiell über sie verfügten – und daher entsteht über dieses Übel hinaus der Eindruck, die Menschen lebten in einer Welt, die nicht unter der Götter Obhut steht. Die Welt des Thrasymachos ist, zumindest diesem kurzen Fragment zufolge, eine doppelt verlassene: In ihr gibt es so wenig gute Menschen, wie fürsorgliche Götter.

Bei Aristoteles wird an die Stelle der fürsorglichen oder wohlmeinenden Götter im Wesentlichen die Natur treten, die aufgrund des Prinzips der Fülle stets nur das Beste vollbringt und alles gut gestaltet.

2. 4. 5. Hippias: *nomos* und *physis*. Das Gefühl der Entfremdung

Ich [Hippias] denke, sagte er, ihr versammelten Männer, dass wir Verwandte und Befreundete und Mitbürger von Natur sind, nicht durch das Gesetz. Denn das Ähnliche ist dem Ähnlichen von Natur verwandt, das Gesetz aber, welches ein Tyrann der Menschen ist, erzwingt vieles gegen die Natur.²¹⁵

Wenngleich dieses im Eingang als Motto angeführte Fragment erneut aus einem Dialog Platons stammt und bei Diels/Kranz lediglich unter „Imitation“ geführt wird, erscheint es, sowohl im Hinblick auf die vorangegangenen Quellen der Literatur des vierten und fünften Jahrhunderts, als auch im Blick auf Aristoteles wertvoll, auf das Problem des Verhältnisses von Natur und Gesetz hinzuweisen.

Während beispielsweise bei Protagoras das Recht als göttliches Geschenk unter die Menschen verteilt wird, also in gewisser Weise höchst natürlich ist, insofern z.B. seine Legitimität nicht in Zweifel steht und Aristoteles dasjenige, was rechtens ist, immer wieder über die Referenz auf Natur definiert, legt Platon seinem literarischen Hippias Worte in den Mund, nach denen das Gesetz (*nomos*) das von Natur (*physis*) eingesetzte Verhältnis korrumpiert und das bei Protagoras noch göttliche Gesetz als tyrannisch beschreibt.²¹⁶

Wo das Gesetz, als ein widernatürliches Artefakt, den Menschen von seiner Natur entfremdet und natürliche Zusammenhänge, beispielsweise die Verwandtschaft des Ähnlichen, korrumpiert oder zersetzt, ist der Mensch in einer Bewegung begriffen, die ihn aus den als ursprünglich

²¹⁵ Platon: Protagoras 337 c 7ff. (Erneut zitiert nach Schleiermacher / Hofmann. Eigler (Hg.) WB, Darmstadt 1990.)

²¹⁶ 337d1f: *ho de nomos, tyrannos ôn tôn anthrôpôn (...)*.

angenommenen Zusammenhängen (vgl. Protagoras etc.) heraus trägt. Der in solcher Weise entfremdete Mensch könnte sich auf *schmerzliche* Weise von den Tieren, bei denen sich noch alles der Natur *gemäß* verhält, entzweit fühlen.

Das Verhältnis des Menschen zu sich beginnt in einer Selbstbeschreibung, wie sie oben vorgestellt wird, in einer Weise ambivalent und somit problematisch zu werden, die als Selbstentfremdung beschrieben werden könnte. Das im Grunde und im angenommenen Anfang natürliche Wesen Mensch beginnt sich, im Gegensatz zu den anderen Lebewesen, unnatürlich zu verhalten und verliert seine grundsätzliche und ursprünglich natürliche Integrität.

Aristoteles wird gegen diese Wahrnehmung und Darstellung vorgehen, indem er versucht, den von den anderen Tieren unterschiedenen Menschen als in vergleichsweise höherem Maße *natürlich* und *göttlich* zu verstehen. In dem Versuch, den Menschen als das naturgemäßeste aller Lebewesen zu verstehen, können wir also eine Auflehnung gegen andere Darstellungen, wie wir sie hier bei Platon Hippias zugeschrieben finden, erkennen. Ein solcher Versuch einer Umdeutung der wahrgenommenen Entfremdung (bzw. die Zurückweisung einer Entfremdungserfahrung) in eine tatsächlich gesteigerte Natürlichkeit war jedoch im Blick auf die ihm folgende Tradition der Philosophie weniger erfolgreich, als beispielsweise die unsere Fragestellung betreffende wesentliche Unterscheidung von Tier und Mensch.²¹⁷

2. 4. 6. Antiphon der Sophist: Kritik menschlicher Selbstbeschreibung

Der Mensch, der zwar behauptet, von allen Geschöpfen als das gottgestaltigste geschaffen zu sein, [aber nicht danach handelt].²¹⁸

Die Nähe zwischen Gott und Mensch ist uns in den oben betrachteten Textauszügen, als Arbeitshypothese in Bezug auf die menschliche Selbstbeschreibung und -problematisierung, immer wieder begegnet. Antiphon bemerkt, dass zwischen dem Versuch, sich einerseits als in vergleichsweise hohem Maße *gottähnlich* zu verstehen und der menschlichen Praxis andererseits, eine schmerzhaft Diskrepanz besteht. In einem einfachen Hinweis auf diese Spannung liegt eine Kritik der Selbstbeschreibung seiner Zeitgenossen, die als ein Motiv menschlicher Selbstbeschreibung auch hier thematisiert werden soll.

Wo immer sich der Mensch im Hinblick auf seine Selbstbeschreibung an Gott orientiert – unabhängig davon, ob die Begründungsstrategie eine historische, metaphysische oder biologische ist – und das Weltbild durch eine Wahrnehmung der Reiche

Materie — Pflanzen — Lebewesen — [Mensch —] Gott

²¹⁷ Zur physis-nomos-Debatte vergleiche auch: Dierauer, 60ff.

²¹⁸ DK 87 B 48.

geprägt ist – versucht er sich in Abgrenzung gegen die übrigen Lebewesen, die doch ebenso Teil des Kosmos sind, zugleich aber in Anlehnung an Gott, aufzuwerten. Die Attraktivität der tendenziellen Ähnlichkeit zwischen Mensch und Gott, die im Ideal einer *Gottgleichheit* kulminiert, liegt dabei sicherlich auch in einer Distanzierung von den (anderen) Tieren.

Dies ist aber gerade die zu analysierende Meinung, die Aristoteles durch etliche Passagen im *Corpus Aristotelicum* zu stärken sucht – und die gegenwärtige Selbstbeschreibung des Menschen (wenngleich der Verweis auf Gott hier nur noch eine geringe Rolle spielt) tradiert eben diejenigen Tendenzen und Facetten des Begriffs vom Menschen, die Aristoteles stark machte.²¹⁹

Als eine schmerzhaft Korrektur der Selbstbeschreibung des menschlichen Lebens dürfen wir wohl auch die zwei folgenden Fragmente verstehen:

„Das Leben gleicht einer eintägigen Wacht und die Länge des Lebens einem einzigen Tage geradezu, an dem wir zum Licht aufschauen, um dann der nachfolgenden Generation Platz zur Ablösung zu machen.“²²⁰

„Das ganze Leben ist leicht anzuklagen, wunder wie sehr, mein Bester, denn es enthält nichts Überschwängliches, nichts Großes und Erhabenes, sondern nur Kleines, Schwaches, Kurzdauerndes und mit großen Schmerzen Verbundenes.“²²¹

So entsteht der Anschein, als würde Antiphon auch auf das existentielle Motiv der ihm verdächtig erscheinenden Darstellung des Menschen hinweisen, indem er auf die Angst vor dem Tod, die eigentliche Kleinheit von allem, das den Menschen betrifft und von ihm ausgeht, die Verwundbarkeit, um die Menschen wissen und den Schmerz, den sie immer wieder ertragen müssen, anspielt.

In ähnlicher Weise wie bei Hippias wird auch bei Antiphon das Verhältnis von Natur zu Gesetz problematisiert.

„Gerechtigkeit besteht darin, die gesetzlichen Vorschriften des Staates, in dem man Bürger ist, nicht zu übertreten. Es wird also ein Mensch für sich am meisten Nutzen bei der Anwendung der Gerechtigkeit haben, wenn er vor Zeugen die Gesetze hoch hält, allein und ohne Zeugen dagegen die Gebote der Natur; denn die Gesetze sind willkürlich, die der Natur dagegen notwendig; und die der Gesetze sind vereinbart, nicht gewachsen, die der Natur dagegen gewachsen, nicht vereinbart.

[...]

Dabei sind wahrlich die Verbote der Gesetze an die Menschen und ihre Gebote beide genau ebenso wenig naturfreundlich oder -gemäß.“²²²

Indem Antiphon Gerechtigkeit im ersten Schritt des Fragments per definitionem an die Gesetze bindet, wird das verheerende Ausmaß des Problems eines scheinbaren Widerspruchs zwischen

²¹⁹ Diese, aus Sicht der Philosophie außerordentlich frühe Verengung der Diskussion ist ein Problem, mit dem es die Philosophische Anthropologie noch heute zu tun hat.

²²⁰ DK 87 B 50.

²²¹ DK 87 B 51.

²²² DK 87 B 44, A 1 und 3.

nomos und *physis* erst recht deutlich. So sieht sich der Mensch in diesem Fragment nicht mehr in einfacher Weise dem Guten gegenüber, das vielleicht korrumpiert oder zumindest durch etwas verstellt wurde. Der Widerspruch zwischen *nomos* und *physis* wird erneut als ein eklatanter verstanden. Doch sieht der Mensch sich bei Antiphon beiden, *nomos* und *physis*, als in derselben Weise heteronomen Forderungen, ausgesetzt?

Es scheint, als ginge es lediglich um die Frage, welcher Umgang mit den beiden, einander widerstreitenden Gesetzmäßigkeiten, dem Menschen größeren Vorteil bringt. Indem, wenn Zeugen zugegen sind, empfohlen wird, gemäß der Konvention „Gerechtigkeit“ zu üben (sanktionierbares Verhalten zu meiden), unbeobachtet jedoch die nicht willkürlichen Gebote der Natur zu befolgen (z.B. die eigenen Interessen im Umfang des eigenen Vermögens zu verfolgen), wird zugleich ein Grad problematischer Entfremdung beschrieben, die der Mensch in der Selbstbeschreibung, verglichen beispielsweise mit der Darstellung aus dem Mythos des Protagoras, zwischenzeitlich erfahren haben könnte bzw. zu thematisieren begann.

Der Nutzen im Sichverhalten zu dem willkürlichen Gesetz und dem Gebot der Natur wird zu maximieren gesucht. Dabei gilt es, den menschlichen Sanktionen zu entgehen, das prudentiell und natürlich Gute aber in möglichst großem Umfang dennoch zu sichern.

Indem im Befolgen der notwendigen, gewachsenen Naturgesetze auch ohne das Mittel der Sanktionierung geboten erscheint, muss in demjenigen, was der Natur gemäß ist, das ursprüngliche und eigentlich Zutragliche, das für den Menschen unmittelbar Gute liegen. Das, was von Natur aus geboten wird, erscheint somit als das einfache und unmittelbar Gute – im menschlichen Zusammenleben wird es jedoch, und hieraus entsteht die Spannung zwischen Natur und Gesetz, durch notwendig werdende Konventionen verstellt. Dem unmittelbaren eigenen Interesse folgend gehört der Mensch also immer dem Reich der Natur an. Das soziale Leben hingegen fordert das Befolgen von Konventionen, die jene natürlichen Interessen beschneiden. Nun ist der Mensch jedoch nicht als ‚dasjenige‘ Lebewesen zu beschreiben, das diesen Zusammenhang wahrnimmt und sich in einem weiteren Schritt einsichtig für die Gesetze der Gemeinschaft entscheidet (unabhängig von der Frage, ob er sich beobachtet oder unbeobachtet wähnt). Vielmehr, so beschreibt es Antiphon, ist der Mensch ein Lebewesen, das das konventionelle Gesetz aushöhlt, indem es auch ihm nur im Umfang seiner *natürlichen* Interessen gehorcht. Das grundlegendere und allgegenwärtige Gebot der Natur entscheidet nämlich darüber, ob (dem Schein nach folgsam und selbstverständlich) dem Gesetz Genüge getan wird – um, wiederum der Natur folgend, drohende Sanktionen zu umgehen.²²³

²²³ Ob, so könnte man vielleicht zugespitzt sagen, der Mensch im Hinblick auf die Fragen von Gerechtigkeit, Gesetz und Natur ein Tier ist oder nicht, das entscheidet sich äußerlich lediglich durch den Umstand, ob er sich beobachtet wähnt oder nicht – und ist innerlich immer schon entschieden. Diese Rede von Tier und Mensch jedoch, sie referiert ihrerseits nur auf Bilder, auf ein in der Selbstbeschreibung befindliches Ideal.

2. 4. 7. Kritias (2/2): Kulturpessimismus

Nichts ist für den Menschen gewiss als dass er sterben muss, nachdem er geboren ist, und dass er unmöglich unberührt von Unheil durchs Leben gehen kann.²²⁴

Die Verwundbarkeit, der Schmerz und das Leid des menschlichen Lebens wurde bereits von Antiphon thematisiert. Kritias nimmt diesen Gemeinplatz jedoch in anderer Weise auf: Es handle sich bei ihm um das einzige, was uns „gewiss“ ist. Jene, diesen kurzen Abschnitt eröffnende Passage zielt damit besonders auf das Projekt menschlichen Wissens mit einem Status ab, den es scharf von bloßer Meinung oder Glauben unterscheidet. Dergleichen, so lässt sich wohl in des Kritias Sinne sagen, gibt es nicht (in den Wissenschaften der Natur, Philosophie und dergleichen mehr), es sei denn, im Hinblick auf unsere existentielle Selbstbeschreibung. Da diese Darstellung nur als Ausdruck unseres Erlebens verstanden wird, nicht in derselben Weise auf objektive Sachverhalte zu referieren vorgibt, wie Sätze der Naturwissenschaften oder der Metaphysik, gilt von ihr (ähnlich wie beim homo-mensura-Satz des Protagoras): *Weil* wir unser Leben als ein durch Unheil gefährdetes wahrnehmen, handelt es sich – für uns! – um ein solches Leben. In unserem unmittelbaren Erleben können wir nicht irren, wohl aber in allem anderen.

Kritias äußert sich ebenfalls zu der Frage des Gesetzes. Dabei vertritt er, ähnlich wie Antiphon, die Ansicht, dass Gesetze lediglich *offene* Gewalttaten zu verhindern imstande sind. Das Handeln im Verborgenen wird, und darin liegt eine gehörige Portion säkularer Religionskritik, durch die menschliche Erfindung der Götter und die Furcht vor ihnen reguliert. Von Natur ist hier nicht explizit die Rede – das gewalttätige Verhalten jedoch, das zu beobachten ist, wenn die beiden Artefakte (Gesetz oder Götterglaube) nicht wirksam werden, kann durchaus als „natürlich“ im Sinne von unverfälscht beschrieben werden. Die unterschiedlichen kulturellen Leistungen (Gesetz und Religion) regulieren also einen Zustand, den wir, von der Warte unseres kollektiven Interesses aus betrachtet, als einen natürlichen Missstand beschreiben müssen.

„Dann als zwar die Gesetze sie hinderten, offen Gewalttaten zu begehen, sie aber im Verborgenen solche begingen, da, scheint mir, hat zuerst ein schlauer und gedankenkluger Mann die Götterfurcht den Sterblichen erfunden, auf dass ein Schreckmittel da sei für die Schlechten, auch wenn sie im Verborgnen etwas täten oder sprächen oder dächten. [...] So, denke ich, hat zuerst einer die Sterblichen dazu bestimmt, zu glauben, es gebe das Geschlecht der Götter.“²²⁵

Um ein Regulativ, ein starkes Motiv für die Einhaltung der Gesetze dort, wo der Handelnde sich unbeobachtet von seinen Mitmenschen wähnt, zu erhalten, lässt Kritias einen Menschen den Glauben an Götter *erfinden*. Von diesen braucht lediglich prädiert zu werden, dass sie alles sehen und grenzenlos mächtig sind – und schon liegt es im wohlverstandenen Eigeninteresse des Einzelnen, auch (und vielleicht gerade) dort, wo er unbeobachtet von anderen Menschen ist,

²²⁴ DK 88 B 49, hier zitiert nach Nestle (dort No. 36).

²²⁵ DK 88 B 25, 9-15, 41-42.

keine Ungerechtigkeit zu begehen, sondern vielmehr (auch den Göttern) grundsätzlich vorzeigbar zu handeln.

Es handelt sich bei Kritias also nicht um die Fragestellung, wie die Kultur der Menschen entstand, sondern vielmehr um die Frage danach, wie die Religion, als ein Aspekt der menschlichen Kultur, *entstand*.

Ein erfundener Götterglaube jedoch dokumentiert in erster Linie, dass das von den Menschen entworfene Gesetz – einst gepriesen als hauptsächliche kulturelle Errungenschaft – insofern defizitär ist, als es den Menschen nicht davon zu überzeugen vermag, dass seine unmittelbare Befolgung in dessen wohlverstandenen Eigeninteresse liegt. Das von den Menschen erfundene Instrument zur Regulation ihrer Praxis wirkt (auf die Menschen selber!) fremdbestimmt. Und einer Überwindung dieses grundsätzlichen Problems steht (gerade nachdem die Druck- und Drohkulisse der sanktionierenden Götter erst einmal geschaffen wurde) im Wege, dass lediglich eine Pseudoinstanz den Menschen täuschend reguliert und an jener statt kaum etwas anderes als ein Truggebilde stehen kann. Was dem Menschen bei Kritias also suspekt wurde, das ist überhaupt alles Absolute.

2. 4. 8. Xenophon: Ein selbstbewusster Anthropozentrismus

Sage mir, Euthydemos, so begann [Sokrates], ist es dir schon mal eingefallen, darüber nachzudenken, mit welcher Fürsorge die Götter alles eingerichtet haben, dessen die Menschen bedürfen? [...]

Vergiss auch nicht, da es vieles gibt, was schön und nützlich ist, aber voneinander verschieden, dass sie den Menschen für alles die passenden Sinnesorgane gegeben haben, durch die wir alle diese Güter genießen. Und denke auch daran, dass sie uns das Denkvermögen gegeben haben, auf Grund dessen wir unsere Wahrnehmung zum Gegenstand des Denkens machen und auf Grund der Erinnerung lernen, wozu alles von Nutzen ist, und auch vieles ersinnen, mit dessen Hilfe wir das Gute genießen und das Schlimme abwehren können.

Dass sie uns dann auch die Sprache geschenkt haben, mit der wir einander durch Unterweisung an allem Guten Anteil gaben und gemeinsam daran teilnehmen und Gesetze beschließen und in staatlicher Gemeinschaft leben, wie denkst du darüber? [...] ²²⁶

Bei Xenophon finden sich an zwei Stellen der MEMORABILIIEN Bemerkungen, die unsere Besichtigung der Literatur vor Platon abrunden. Xenophon ermöglicht uns allem Anschein nach einen interessanten Blick auf die Entwicklung der vorangegangenen Diskussionen und es erscheint, hier aus der Perspektive Xenophons, ebenso wie im Falle Platons, möglich, Hinweise auf sokratisches Gedankengut zu erhalten. Wenn wir aber bei Xenophon mit Sokrates zugeschriebenen Meinungen im Hinblick auf das Verhältnis von Tier zu Mensch oder Mensch zu Gott konfrontiert werden, die auf unsere Fragestellung bezogen interessante Rückschlüsse zulassen, stellt sich zugleich die Frage, ob diese (mutmaßlich sokratischen) Standpunkte nicht auch auf Platon und dessen Schüler Aristoteles hätten Einfluss nehmen könnten. Trotz aller Abgrenzung sind bei Aristoteles maßgebliche Beeinflussungen durch Platon immer wieder wahrnehmbar – Platon hingegen erweckt geradezu den Anschein, sein philosophisches Projekt durch die Inanspruchnahme der Instanz 'Sokrates' legitimieren zu wollen; wenn die sokratische Wirkkraft sich aber in Form einer (wie gut auch immer reflektierten) metaphysischen Grundüberzeugung vom platonischen Sokrates über Platon bis Aristoteles durchhält – warum sollte dies nicht auch auf Haltungen im Hinblick auf Fragestellungen zutreffen, die weitaus weniger als die metaphysischen Prinzipien im Fokus der Reflexion standen?

Im *vierten Kapitel* des ersten Buchs der MEMORABILIIEN finden wir eine Passage, in der sich erneut eine Diskussion um die Fürsorglichkeit der Götter im Blick auf den Menschen findet. Dass die

²²⁶ Memorab., IV, 3. In Auszügen zitiert wurden die durch Absätze getrennten Abschnitte 3, 11 und 12.

Götter sich in besonderer Weise um die Menschen kümmern, zeigt sich aber, so das Ergebnis der Diskussion, alleine schon an der Überlegenheit der Menschen den anderen Tieren gegenüber. Die in dieser Weise an den Mythos des Protagoras erinnernde Grundsituation, die besondere Begabung der Menschen, die zugleich auch eine bestimmte Nähe zwischen Menschen und Göttern nach sich zieht, wird jedoch im Verlauf der Diskussion auf bemerkenswerte Weise mit Variationen unterlegt. Steigen wir in die Diskussion ein:

Aristodemus behauptet (Abschnitt 11), er würde es an Verehrung den Göttern gegenüber nicht fehlen lassen, könnte er nur daran glauben, diese kümmerten sich, wie auch immer, um die Menschen. Sokrates erwidert:

„[...] Dann glaubst du nicht an ihre Fürsorge? Sie gaben zuerst allein dem Menschen unter allen Lebewesen eine *aufrecht Stellung*; die aufrechte Stellung gibt doch die Möglichkeit, auch weiter voraus zu sehen, besser zu betrachten, was über uns ist, und geringeres Ungemach zu erfahren; dann gaben sie den übrigen Tieren die Füße, die nur das Gehen ermöglichen; dem Menschen aber teilten sie auch die *Hände* zu, welche das meiste von dem erarbeiten, durch dessen Besitz wir glücklicher sind als jene.“²²⁷

Bei Xenophon (und dem Sokrates Xenophons) findet sich also der Hinweis auf wesentliche Unterscheidungen zwischen Mensch und Tier im Hinblick auf den Körperbau. Interessant ist an dieser Stelle, dass die körperlichen Verschiedenheiten der Menschen als Vorzüge verstanden werden, weil sie ein *besseres Leben* ermöglichen. Der aufrechte Gang der Menschen schützt ihn durch besseren Überblick vor manchen Bedrohungen, mit den Händen stellen die Menschen dasjenige her, was ihnen ein besseres Leben ermöglicht. Sowohl dem Motiv der aufrechten Körperhaltung, als auch der besonderen menschlichen Begabung durch die alleine dem Menschen verliehenen Hände, werden wir bei Aristoteles wieder begegnen.

(Abschnitt 12.)

„Und während alle Tiere wohl eine Zunge haben, schufen sie allein die des Menschen derart, dass sie mal da, mal dort den Mund anschlagend die Stimme gliedert und wir einander alles mitteilen können, was wir wollen. Und dass sie auch die Liebesfreuden bei den übrigen Lebewesen auf eine bestimmte Zeit des Jahres beschränkt, uns diese jedoch ununterbrochen bis zum Alter gewährt haben?“²²⁸

Als ein Spezialfall der körperlichen Vorzüge des Menschen stellen sich Xenophon also die besonderen Sprachwerkzeuge des Menschen dar. Er vertritt dabei nicht die Meinung, dass Tiere zwar über dieselbe körperliche Beschaffenheit der Sprachwerkzeuge verfügen, diese aber aufgrund kognitiver Defizite – oder, wie es unten heißen wird, aufgrund des Mangels an einer der des Menschen ebenbürtigen „starken Seele“ – nicht zu nutzen imstande sind, sondern unterscheidet eine besondere körperliche Tauglichkeit der menschlichen Sprachwerkzeuge von

²²⁷ Memorab., I, 4.11. Hier in der Übersetzung von Peter Jaerisch. Sammlung Tusculum. Ernst Heimeran Verlag München, 1962. (meine Hervorhebungen, R.T.) Zu dem seit Anaxagoras bekannten Motiv der besonderen Bedeutung der menschlichen Hände vgl. auch Dierauer, S.36.

²²⁸ Memorab., I, 4.12.

der körperlichen Befähigung, über welche die anderen Tiere verfügen.²²⁹ Die Meinung, dass die Tatsache der Liebe und Sorge der Götter den Menschen gegenüber aus der nicht vollzogenen saisonalen Begrenzung der sexuellen Aktivität ableitbar ist, erscheint vielleicht merkwürdig. Immerhin ist die Beobachtung einer an Jahreszeit oder Zyklen gebundenen sexuellen Aktivität vieler anderer Lebewesen zutreffend. Die bloße Erwähnung der menschlichen Freiheit in Ausübung der Sexualität erschiene überflüssig (ja unverständlich), wenn sie den Menschen keinen Wert darstellte.

„Doch Gott begnügte sich nicht damit, nur für den Körper zu sorgen, sondern – was das Wichtigste ist – er gab dem Menschen auch eine überaus starke Seele. Denn welches anderen Lebewesens Seele weiß zunächst von den Göttern, welche das Größte und Schönste geschaffen haben, dass sie existieren? Welches andere Geschlecht als die Menschen verehrt ferner die Götter? Welche Seele ist besser als die menschliche imstande, sich gegen Hunger oder Durst, gegen Hitze oder Kälte vorsorglich zu schützen, Krankheiten zu heilen, die Körperkraft zu üben, dem Wissen nachzustreben, oder besser befähigt, im Gedächtnis zu bewahren, was sie gehört, gesehen oder gelernt hat?“²³⁰

Die Stärke seiner Seele gibt dem Menschen die Kenntnis der Existenz der Götter ein und legt ihnen die religiöse Verehrung nahe? Es scheint, als käme dieser rhetorische Zug des xenophonschen Sokrates der Behauptung nahe, Aristodemus würde entweder schon an die Götter glauben und diese verehren, eben da er ein Mensch ist, dies aber lediglich nicht zugeben wollen, oder die Seele des Aristodemus ermangele der den Menschen im Normalfall eigentümlichen Stärke. Immerhin findet sich hier Wiederaufnahme des Motivs der wesentlichen Verschiedenheit von Mensch und Tier – durch des Menschen Religiosität.

Im Folgenden findet sich nun aber eine bemerkenswerte Auflistung von Fähigkeiten, die in der Darstellung Xenophons dem Menschen eigentümlich sind und ihn, was es ja zu zeigen gilt (durch göttliche Begünstigung, der sie entsprangen), von den anderen Tieren signifikant unterscheiden.

Im Unterschied zu den anderen Tieren vermag sich der Mensch

- sowohl vor Hunger und Durst, also im Hinblick auf seine Versorgung mit Nahrung, als auch
- vor Kälte und Hitze, also vor äußeren Einflüssen (durch Klima etc.), zu schützen.
- von Krankheiten zu heilen und seinen Körper zu stärken.
- zu bilden; das erlangte Wissen vermag er zudem besser, als andere Tiere, zu memorieren.

Im Zusammenhang der „stärkeren Seele“ des Menschen haben wir es also mit einem höheren Grad an kognitiver Begabung zu tun, die es den Menschen ermöglicht, ihr Leben planend zu gestalten, missliche Zustände, den eigenen Körper oder Geist betreffend, zu bekämpfen und endlich auch verlässliches Wissen zu erlangen.

In der Abhandlung über die Alte Medizin wurden wir mit der Meinung bekannt, dass alleine der Mensch der Medizin und ihrer Disziplin, der Diät, bedürftig ist. Bei Xenophons Darstellung einer

²²⁹ Insbesondere, was die Beschaffenheit des Kehlkopfes angeht, stimmen die heutigen biologischen Kenntnisse Xenophon zu.

²³⁰ Memorab., I, 4.13.

Sokrates zugeschriebenen Argumentation findet sich diese Pointe nicht. Vielmehr müssen wir davon ausgehen, dass sowohl Menschen, als auch Tiere, an Krankheiten leiden, um den besonderen Vorzug der „starken Seele“ des Menschen, Krankheiten heilen zu können, überhaupt zu verstehen. Insbesondere den Aspekten des

- i. vorausschauend handelnden, mit anderen Worten *planenden* Menschen und
- ii. dem in wesentlich anderer Weise als die Tiere *wissenden* Menschen werden wir bei Aristoteles und der auf ihm basierenden Tradition häufig wieder begegnen.

„Ist es dir denn nicht ganz klar, dass gegenüber den sonstigen Lebewesen die Menschen wie die Götter leben und ihrer Natur nach an Körper und Seele jene überragen? Denn weder würde ein Wesen, das den Körper eines Stieres hat, doch die Einsicht²³¹ eines Menschen, tun können, was es wollte, noch hat ein solches, das zwar Hände hat, doch keine Einsicht, irgendwie davon einen Vorteil. Du aber, der du beide überaus wertvollen Vorzüge glücklicherweise erhalten hast, glaubst nicht an die Fürsorge der Götter für dich? Was sollen sie denn tun, damit du an ihre Fürsorge für dich glaubst?“²³²

Aufgrund der körperlichen und kognitiven Bevorzugung des Menschen, die Hand in Hand gehen und einander ergänzend aufwerten, lebt dieser also, „*gegenüber den sonstigen Lebewesen*“ wie die Götter. Die Behauptung des allgemein guten Lebens der Menschen scheint jedoch *gewagt*.²³³

„Mein Bester, so sagte er, bedenke doch, dass auch die Vernunft [*nous*, R.T.], die dir innewohnt, deinen Körper leitet, wie sie will. So muss man also glauben, dass auch die Vernunft im Weltall alles so gestaltet, wie es ihr gut dünken mag, und nicht (glauben), dass zwar dein Auge viele Stadien weit zu sehen vermag, dass das Auge Gottes jedoch nicht imstande sei, alles zugleich zu sehen, und auch nicht glauben, dass wohl deine Seele imstande ist, sich um die Dinge hier wie auch in Ägypten und Sizilien zu kümmern, dass die göttliche Vernunft aber nicht imstande sei, sich um alles zugleich zu kümmern.“²³⁴

In der Annahme einer Korrespondenz des *nous*, der den Körper der Menschen verwaltet und des *nous*, der das Weltall bildete, liegt zugleich die Unterstellung einer alles durchwirkenden, göttlichen Harmonie, an welcher der Mensch eine bevorzugte Stellung einnimmt. Wenngleich der Mensch aber – und hiervon abweichende Annahmen wären Symptom einer Hybris, die kaum mit dem Aufruf zum Götterglauben in Einklang zu bringen wären – in weit geringerem Maße mit *nous* begabt ist, als Gott, bleibt dennoch zu bemerken, dass er trotz des beschränkten Umfangs seiner diesbezüglichen Begabung wesentlich am Göttlichen partizipiert. In dieser Hinsicht unterscheiden sich Mensch und Tier also schon bei dem durch Xenophon überlieferten Sokrates *wesentlich*.

²³¹ i.O.: *gnómén*.

²³² Memorab., I, 4.14.

²³³ S.o., z.B. Kritias. Vielleicht ist das der Grund, warum die Unterscheidung im Hinblick auf das gute Leben bei Aristoteles in abgeänderter Form auftritt: Aristoteles stellt nicht die Frage, ob Menschen gut oder besser als andere Tiere leben, sondern im Zusammenhang mit der These, dass sich die Frage nach dem guten Leben überhaupt erst und ausschließlich beim Menschen stellt, fragt er nach dessen Bedingungen.

²³⁴ Memorab., I, 4.17.

Im Hinblick auf die Begabung des Menschen mit *nous* findet sich eine weitere, der oben zitierten Passage vorangegangene Stelle, durch welche die im Hinblick auf Aristoteles interessanten Rückschlüsse vielleicht bestärkt werden:

„[...] Die Vernunft aber glaubst du irgendwie nur durch einen Glückszufall erhascht zu haben, während sie sonst nirgends zu finden sei [...].“²³⁵

Der Sokrates des Xenophon vertritt also die Ansicht, bei der Vernunftbegabung handle es sich um eine, wie auch immer zu begründende, göttliche Fähigkeit, durch die der Mensch sich wesentlich von allen Tieren, d.h. von den anderen Tieren, unterscheidet.

Falls wir diese Darstellung eines *sokratischen* Standpunktes für glaubhaft halten, haben wir auch Grund zu der Annahme, dass diese Meinung sich über Platon ebenso auf Aristoteles fortgesetzt haben könnte, wo sie erstmals in biologischer Hinsicht ernstzunehmend theoretisch fundiert werden sollte.

Die oben anklingenden Vorzüge der menschlichen Existenz, an denen auch die besondere Sorge der Götter abgelesen werden soll, werden leitmotivisch im vierten Buch der MEMORABILIEN wieder aufgenommen.²³⁶ Die besondere Betonung der Funktion des Denkvermögens [*logismon*], mittels dessen wir, so schreibt Xenophon, „unsere Wahrnehmungen zum Gegenstand des Denkens machen“, darf wohl als ein Ableger des unserem Körper innewohnenden *nous* (I, 4, 17, s.o.) verstanden werden, der die Objekte der Perzeption zum Gegenstand hat, aber vom (reinen) *nous* insofern unterschieden werden muss, als dass dieser es mit den (reinen) intelligiblen Objekten zu tun hat.

Der Aspekt der Möglichkeit der gemeinsamen „Unterweisung“ mittels Sprache, die auf das Gute ausgerichtet ist und deren Gegenstand der Möglichkeit nach in Form von Gesetzen festgehalten werden kann, ist hier in dieser Betonung neu.²³⁷ Über die Funktionen der menschlichen Sprache, insbesondere im Zusammenhang der Gemeinschaft von Menschen, werden wir bei Aristoteles mehr erfahren.

Im Hinblick auf verschiedene oben diskutierte Aspekte mag es vielleicht nicht verwundern, dass auch dem Gesprächspartner des Sokrates auffällt, dass Menschen nicht in allen Punkten so grundsätzlich von den anderen Tieren unterschieden sind, dass aus diesen Hinsichten eine besondere Wohlfahrt durch die Götter abgeleitet werden könnte, deren vorzügliches Objekt der Mensch darstellt. Euthydemos zumindest, der Diskutant im vierten Buch der MEMORABILIEN, zeigt sich diesbezüglich irritiert.²³⁸ Die hierauf erfolgende Entgegnung des Sokrates' wird uns bei Aristoteles verschiedentlich wieder begegnen – und dies lässt eine sokratische Wirkung über

²³⁵ Memorab., I, 4.8.

²³⁶ Vgl. Eingangsmotto dieses Abschnitts.

²³⁷ „Dass sie uns dann auch die Sprache geschenkt haben, mit der wir einander durch Unterweisung an allem Guten Anteil gaben und gemeinsam daran teilnehmen und Gesetze beschließen und in staatlicher Gemeinschaft leben, wie denkst du darüber? [...]“ (Memorab, IV, 3, 12.)

²³⁸ Memorab., IV, 3.9.

Platon auf Aristoteles erneut als nicht vollkommen unwahrscheinlich erscheinen. Zumindest in der hier gesichteten Textauswahl fanden sich dergleichen Argumente noch nicht.

„Ist denn dies nicht ebenso offenkundig, fuhr Sokrates fort, dass auch diese [d.i.: die übrigen Lebewesen, R.T.] den Menschen zulieben entstehen und aufgezogen werden? Denn welches andere Lebewesen hat von den Ziegen und den Schafen und den Rindern und den Pferden und den Eseln und den anderen Tieren so viel Nutzen wie die Menschen? [...]“²³⁹

Die Sonderstellung des Menschen, seine besondere Begünstigung durch die Götter, leitet der Sokrates Xenophons aus dem mannigfaltigen Nutzen ab, den die Menschen aus den Tieren ziehen. Es ist, als würde der Mensch, innerhalb einer Hierarchie von Mitteln und Zwecken im Reich des Lebendigen an oberster Stelle stehen.²⁴⁰

3. Abschließende Bemerkungen

Die Kraft des Menschen reicht nicht weit, aber durch die Gewandtheit seines Denkens bezwingt er schreckliches Meergetier und die Zöglinge der Erde und der Luft.²⁴¹

Anhand der Fragmente und besser erhaltenen Texte der Literatur vor Platon lassen sich viele rote Fäden nachzeichnen. Die Entscheidung, einen bestimmten „roten Faden“ aufzunehmen, ist eine Entscheidung zu einem bestimmten Zweck. Die Geschichte des Verhältnisses von Tier und Mensch hätte ebenso anhand der Leitmotivik der *göttlichen Missgunst* nachgezeichnet werden können. Die Kulturentstehungsmythen gründeten dann auf dem Umstand, dass dem Menschen, wie wir bei Xenophanes lesen, von den Göttern „nicht von Anfang an [...] alles enthüllt wurde“, so dass *er selbst*, suchend und „allmählich findend“ – „das Bessere“ entdeckte.²⁴² Etliche Stellen der oben getroffenen Auswahl wären jedoch kaum in dieses Motiv zu integrieren gewesen.

²³⁹ Memorab., IV, 3.10.

²⁴⁰ Zu der Teleologie bei Xenophon vgl. auch Dierauer, 49ff. Dierauer sieht in der Betonung der besonderen Privilegierung des Menschen durch die Götter vor allem eine Zurückweisung der „im Protagorasmythos implizierten These von der körperlichen Mangelhaftigkeit des Menschen“. (Dierauer, 51) Im Unterschied zu den Tieren vermag er „an sich selber zu arbeiten, seine eigene Natur zu formen und zu gestalten.“ (ebd., 52; mit Verweis auf Demokrit [VS 68 B 33]: „Die Natur und die Erziehung sind etwas Ähnliches. Denn die Erziehung formt zwar einen Menschen um, aber durch diese Umformung schafft sie Natur.“) Dieser Vorzug wird, als Beleg für die besondere Begünstigung durch die Götter, als derart stark bewertet, dass Xenophon seinen Euthydemos im Gespräch mit Sokrates sagen lässt (zitiert bei Dierauer): „Ich denke bereits, erwiderte Euthydemos, darüber nach, ob es denn überhaupt für die Götter eine andere Aufgabe gibt als für die Menschen zu sorgen [...]“.“ (Mem., IV, 3, 9.) Den wichtigen Zusatz “[...] nur das hindert mich noch bei dieser Annahme, dass auch die übrigen Lebewesen daran Anteil haben.“ unterschlägt Dierauer allerdings.

²⁴¹ Euripides: Fragmente. (Aiolos-Fragment) Übersetzt von Gustav Adolf Seeck, Bd. 6, Artemis/Winkler 1994.

²⁴² Xenophanes, DK 21 B 18.

Ich habe mich bemüht, unterschiedliche rote Fäden²⁴³ erkennbar, doch nicht unnötig umfangreich entwickelt aufzunehmen, denn im Zentrum steht hier für mich zum einen die lebendige Vielfalt, zum anderen jedoch die grundsätzlich kontrovers geführte Debatte um den Menschen, die das Verhältnis von Mensch und Tier fast immer direkt im Blick hat. Vor allem das hier in seiner Entstehung begriffene Beschreibungsinstrumentarium der besonderen intellektuellen Fähigkeiten des Menschen fasziniert mich zum einen in seiner Offenheit (vgl. insbesondere die unterschiedlichen Standpunkte und vor allem die Variationen der Thematisierung bei Heraklit, Epicharmos, Alkmaion, Parmenides, Empedokles usw.), zum anderen jedoch vor dem Hintergrund der Rolle, die dieses Leitmotiv Jahrtausende später noch spielen wird. Hier wird ein neues Terrain der Selbstthematisierung eröffnet – und teilweise spüren wir schon etwas von einem in der Selbstbegegnung entstehenden Optimismus. Zudem ist mir wichtig, hervorzuheben, dass nicht etwa besondere Erkenntnisse über den Menschen und andere Tiere diskutiert werden und aus einer solchen Diskussion eine veränderte Selbstbeschreibung, in wesentlicher Verschiedenheit vom Tier, abgeleitet wurde. Vielmehr – und das zeigt sich insbesondere in der Debatte um den *nous* – entsteht eine neue Strategie der Selbstbeschreibung, in wesentlicher Verschiedenheit vom Tier und unter Betonung intellektueller Fähigkeiten, mit deren Hilfe ein *neues* Bild vom Menschen, d.i. ein neues Selbstbild, entworfen werden konnte.²⁴⁴ Diese neue Idee, sich selber verstehen zu können, steht über einen verhältnismäßig langen Zeitraum im Zentrum der Auseinandersetzungen. Das Repertoire dieser neuen Selbstbeschreibung jedoch ist endlich – und es begegnet uns in ähnlicher Form bei Platon, Aristoteles, Cicero, Plotin und bis heute wieder. *Dass* es sich also in bestimmter Weise mit uns verhält und wir adäquat anhand bestimmter Motive wesentlich vom Tier unterschieden werden können, ist nicht das Ergebnis empirischer Ableitungen, sondern vielmehr das Resultat einer merkwürdigen Dynamik, ausgehend von einem in Bewegung geratenen Selbstverständnis, das in einer breiten Diskussion Ausdruck fand. Die Breite dieser Diskussion jedoch wird eine Engführung erfahren: Retrospektiv betrachtet steht ihr der Flaschenhals der Diskursmacht von alter Akademie und Peripatos noch bevor.

Der von Hesiod bis zu Hippias, Antiphon, Kritias und Xenophon geschlagene Bogen markiert somit auch die Entwicklung von anfänglichen emanzipatorischen Überlegungen bis hin zu einer (durch diese Entwicklung erst ermöglichten) reflexiven Thematisierung von (sich verändernden) Wichtigkeiten. Das ehemals göttliche und einen neuen menschlichen Status vorstellende Recht erscheint nunmehr als Moment der Entfremdung, korrumpiert und korrumpierend, ein

²⁴³ Genannt seien an dieser Stelle: Die göttliche Missgunst, das „Mängelwesen Mensch“, das Motiv der wesentlichen Verschiedenheit qua göttlichem Gesetz, unterschiedliche Kulturentstehungsmythen und Ansätze zu einer Zoogonie, religiöse Theorien, die Frage nach dem menschlichen Wissen bzw. der Vernunft, biologische Grundüberlegungen, das unser Bild ergänzende Verhältnis zwischen Gott und Mensch, weltanschaulicher Anthropozentrismus.

²⁴⁴ Innerhalb des die Literatur vor Platon behandelnden Abschnitts scheint eine Zunahme des Profils der unterschiedlichen Standpunkte und eine Lagerbildung zu beobachten zu sein (2.4.). Die Diskussion gewinnt an Schärfe, Ironie und Pointen.

kontrafaktisches Ideal beschreibend und nicht mehr als göttliche Gabe, sondern vielmehr als menschliches Artefakt.

Trifft diese Darstellung zu, ermöglichte das Mittel der Selbstbeschreibung vor dem Hintergrund einer wesentlichen Verschiedenheit von anderen Lebewesen dem Menschen erst denjenigen Spielraum der Selbstthematisierung und –reflexion sowie der Thematisierung von Wichtigkeiten, auf der zum einen die Philosophie, zum anderen jedoch alle wichtigen Elemente des Selbstverständnisses des modernen Menschen gründen. Das bedeutet nicht, dass der Vergleich von Tier und Mensch der Dreh- und Angelpunkt der eigentlich relevanten Selbstthematisierung gewesen sein muss. Vielmehr stellt der Vergleich von Mensch und Tier ein Instrument (neben weiteren Instrumenten) der Selbstthematisierung dar, die als ein rationales Bedürfnis vermutlich längst vorlag und nach neuen Formen der Darstellung verlangte.

Da sich diese Arbeit auf den heidnischen Zweig der Thematisierung von Tier und Mensch konzentriert, wird die Diskussion des Verhältnisses vor dem Hintergrund der Relation des Menschen zu Gott mit der Antike abreißen. Diese Debatte wird heute vor allem in der Theologie geführt, und es erscheint mir daher legitim, eine (wenngleich später erst einsetzende) Beschränkung auf die nicht religiöse Thematik vorzunehmen – nicht zuletzt, da die religiösen Aspekte der menschlichen Selbstbeschreibung in ihrem antiken Ursprung nicht von einer allgemeineren Reflexion über das, was es heißt, Mensch zu sein, abzutrennen sind. Anders sieht es hingegen mit dem Bündel kognitiver Eigenschaften aus, die unter dem Oberbegriff Vernunft thematisiert werden: Wenn wir heute zuhören, in welcher Weise Menschen sich als vom Tier unterschieden beschreiben, steht weniger die besondere Rolle des Menschen vor Gott, als vielmehr die besondere kognitive Leistungsfähigkeit des Menschen im Vordergrund. Die Vorbereitung eines menschlichen Selbstverständnisses, das sich auf das Vermögen der Vernunft konzentriert und körperliche Attribute konsequent vernachlässigt, haben wir in der vielfältigen Debatte der Literatur vor Platon verfolgen können. Vor allem Aristoteles wird diesen Strang, in einer später einen populären Gemeinplatz bildenden Weise, wieder aufnehmen.

Wir sahen einige frühere Philosophen innerhalb eines Denkschemas agieren, das sich von der durch Aristoteles weitergeführten und systematisch weiter entwickelten (im Wesentlichen auf die Darstellung des Philolaos zurückgehend) Grammatik der Beschreibung des Lebendigen signifikant unterscheidet:

Während

- i. Diogenes und z.B. Archelaos von der ursächlichen Einförmigkeit dessen, was es gibt (und der Fall ist) ausgingen, indem sie das Primat eines Prinzips oder die überall vorliegende allgemeine Gesetzlichkeit (einer Verteilung) annahmen und Unterschiede innerhalb des Biologischen durch eine faktisch unterschiedlich effektive Kupplung der Verwirklichung eines Vermögens an das allgemeine natürliche Potential in einem zweiten Schritt zu erklären versuchten, erklären

- ii. Philolaos und später z.B. auch Aristoteles innerhalb der Sphäre des Lebendigen, je nach biologischer Komplexität der Lebensform, unterschiedliche Prinzipien für wirksam. Es ist aber dieses zweite Erklärungsmodell, mit dessen Hilfe ein menschliches Selbstverständnis, das auf einer Selbstbeschreibung in Abgrenzung gegen die anderen Lebewesen gründet, gestärkt werden kann.

In der heute noch weltbildwirksamen Unterscheidung von Vernunft und Instinkt findet diese Grammatik, um nur einen Fall ihrer Anwendung zu nennen, weiterhin Verwendung. Die Grammatik der Beschreibung allgemeiner Vermögen (wie unter i), von denen aber in unterschiedlicher Weise Gebrauch gemacht wird – und das ist eine Stelle, an der die Auseinandersetzung mit den frühen Philosophen besonders interessant wird – erweist sich jedoch heute, wo die Fähigkeiten anderer Lebewesen erforscht werden, z.B. in der Theorie der *sozialen Intelligenz*, erneut als brauchbar und wird dort tatsächlich verwandt. Es ist, als hätte ein aufgrund einer Notwendigkeit eines bestimmten Modus der Selbstbeschreibung verstellter Blick erst wieder freigeräumt werden müssen, um innerhalb einer für uns heute seriös wirkenden Wissenschaft zu einer Beschreibung der Fähigkeiten von Lebewesen (insgesamt) kommen zu können, in der ein üblich gewordenes „Wegerklären“ von Fähigkeiten anderer Spezies überflüssig wurde. Das Klären dieses Blickes jedoch, die Hinfortnahme des Schleiers vor unseren Augen, beides geschieht gegen unseren Willen.

Im Zuge von Kränkungen, der Torpedierung eines Bildes unserer Selbst, das auf einer wesentlichen Unterscheidung zu den anderen Tieren gründete, von Kränkungen, die, zäh sich haltend und unerbittlich grabend unsere Vorstellungen unterminierten, eine Spannung zwischen unserem (im wesentlichen von Aristoteles her überkommenen) Selbstverständnis und der sonstigen Weltbeschreibung entstehen ließen, ist ein Bild unserer Welt (deren Teil wir selbst sind und zu der auch eine bestimmte Struktur gehört) noch immer im Zusammenbruch begriffen.

Weil es aber nichts anderes gibt, als *Bilder*, weil wir mit dem Konstruieren einer neuen Weltsicht wieder beschäftigt sind, die Trümmerfrauen aber noch zwischen den Schutthaufen der zerfallenen Gebäude stehen, stellt sich uns, bei jedem Fragment, das wir prüfend in die Hand nehmen, stets erneut die Frage: Soll *dieser* Ziegel Teil des Neuen sein? Und die Ziegel sind, um es so zu sagen, nicht etwa beschriftet; es liegt an uns, für was wir uns *entscheiden*.

Wir sollten, so denke ich, nicht versuchen, das alte Bild aufgrund seines Alters und der Tradition zu „ehren“, indem wir in seinen heute antiquiert wirkenden Strukturen zu denken fortfahren. Das Sakrileg ist längst vollzogen, doch das „Heilige“ erwies sich als ein endliches Artefakt. Daher erscheint es auch überflüssig, als schuldbeusster Blasphemiker aufzutreten, wenn wir die Selbstbeschreibung des Menschen nicht mehr in einer (wesentlichen) Abgrenzung gegen „die Tiere“ begründen. Das alte Flussbett des Weltbildes unserer Selbstbeschreibung hat an Stabilität verloren und wird sich unweigerlich verschieben. Es ist, als könne es das neu sich verflüssigende Material nicht länger halten. Da es aber an uns liegt, das Material der neuen Begrenzung zu sondieren, gehört dazu auch die Entscheidung, ob wir eine Teilung des Flusses notwendig machen wollen, so dass sein Wasser in unterschiedliche Meere münden könnte: Wenn wir

nämlich eine Abzweigung des Nebenflusses unserer Selbstbeschreibung zulassen, indem wir eine Grammatik der Selbstbeschreibung verwenden, die im System unserer sonstigen Meinungen ohne Ort ist, gelangen wir zu einer unnötig schizophrenen Form von Philosophie und menschlicher Existenz.

Diesen Prozess (des Abrisses und der Neugestaltung einer noch zu modellierenden Selbstbeschreibung) reflektieren zu können, scheint mir nicht nur Möglichkeit, sondern geradezu Aufgabe der Philosophie. Jedoch, allem Explizieren und Reflektieren sind Grenzen gesetzt. Zu einem Grund unserer Begründungen gelangen wir nicht – wir treffen bohrend nur auf einen bewährten Glauben²⁴⁵ – und unsere Praxis.²⁴⁶ Eine in dieser Weise seriös erscheinende Darstellung unserer kognitiven Fähigkeiten nimmt uns aber, wenngleich das Ideal einer absoluten Lösung als leer gilt, doch und gerade in der Philosophie nicht aus der Pflicht, diese Arbeit der intellektuell redlichen Reflexion über einen angemessenen Modus der Selbstbeschreibung zu leisten. Wenn wir den Rahmen unserer Möglichkeiten zur Reflexion und Gestaltung, wie eng oder weit gesteckt er auch immer sein mag, nicht ausschöpfen, erweisen wir uns – in unserer intellektuellen Faulheit – tatsächlich als *unfrei*, weil wir einen ausgezeichneten Spielraum unserer Autonomie ignorieren.

Was wir von der Literatur vor Platon lernen können, ist, die Gemeinplätze der Philosophie nicht als schlicht *gegeben* hinzunehmen. Die *Topoi* sind nichts Ewiges, sondern etwas zu einem bestimmten Zeitpunkt in der Geschichte *Gewachsenes*. Was einst wuchs jedoch muss, wie auch in dem Falle eines im Plan einer Stadt verzeichneten Gebäudes, mitunter etwas anderem weichen, das veränderten Bedürfnissen genügt – oder auch nur, weil es sich nicht mehr in das Bild der es umgebenden (neuen) anderen Gebäude zu fügen vermag.

Da die überkommenen Leitmotive der menschlichen Selbstbeschreibung kein unwandelbares, objektives oder göttliches Wissen repräsentieren, sondern vielmehr tendenziell willkürlich gewählte Elemente eines artifiziellen Bildes darstellen, scheint es mir wünschenswert, zumindest zu einer Offenheit der Diskussion, wie wir sie bei den frühen Philosophen antrafen, zurück zu finden.

²⁴⁵ „Glaube“ liegt also längst nicht ausschließlich religiösen Überzeugungen zugrunde – der Glaube konstituiert geradezu (verkehrte Welt vor dem Hintergrund des platonischen Desiderats!) unser Wissen.

²⁴⁶ In diesem Sinne habe ich oben, mit Wittgenstein, gesagt: Es gibt nichts anderes, als ein Bild der Welt. Objektivität ist eine Vorstellung innerhalb unseres Bildes, sie reicht nicht über es hinaus.

Kapitel 4: Platon

1. Einleitende Bemerkungen

Denn dem Menschen schreiben wir doch zu Leib und Seele? – Wie sollten wir nicht?¹

Wenngleich Platon im Hinblick auf unsere Fragestellung keinen eindeutigen Standpunkt einzunehmen scheint, hat er doch etliches Wertvolles zur Diskussion des Verhältnisses von Tier und Mensch – und explizit auch zur Thematik menschlicher Selbstbeschreibung – beizutragen. Außerdem hat er als Mentor des Aristoteles zweifelsohne großen Einfluss auf den späteren Autor der Werke *HISTORIA ANIMALIUM* und *DE ANIMA* genommen – wichtige Spuren, die zu Aristoteles führen, finden sich auch schon bei Platon. Bemerkungen, aus denen wir seine Perspektive auf die Stellung des Menschen im Vergleich zu den anderen Tieren rekonstruieren könnten, finden sich bei ihm aber lediglich vereinzelt. Im Unterschied zu Aristoteles findet sich keine einschlägige systematische Darstellung (in der Systematisierung der überkommenen Selbstbeschreibung des Menschen in wesentlicher Unterscheidung zum „Tier“ liegt also eine besondere aristotelische Leistung) – doch gleichwohl: Bei den platonischen Beiträgen zu einer Anthropologie handelt es sich um eine Selbstbeschreibung der Art, die kontrastiv mit Kriterien arbeitet, die Menschen und Tiere, gemäß der antiken (und weitgehend auch modernen) Weltanschauung hauptsächlich *wesentlich* von einander unterscheidet. Der Grad der Explizitheit ist jedoch bei Platon zumeist ein weit geringerer, als in der ihm vorangegangenen Literatur auf der einen Seite und bei Aristoteles auf der anderen Seite.

2. Affekte, Freude und Begehren – Sinnlichkeit und Leib

Den Teil der Seele nun aber, welcher nach Speise und Trank begehrt und nach Allem, was ihm die Natur des Leibes zum Bedürfnisse macht, verlegten sie in den Raum zwischen dem Zwerchfell und der Nabelgegend [...] und banden denn jenes Wesen hier an, wie ein wildes Tier[.]²

Die starken Affekte, insbesondere die Freude (anstelle von „Lust“ für das griechische *hêdonê*) und das Begehren, stehen bei Platon unter dem generellen Verdacht moralischer Minderwertigkeit. Seine Parteinahme für die göttliche Vernunft und gegen die als ihr animalischer Widerpart verstandenen Affekte wiegt, gerade als Meinung Platons, schwer. Die Affekte und sinnlichen Freuden werden, vor dem Hintergrund eines vollständig entwickelten Dualismus von Leib und Seele, als körperliche Begleiterscheinung des menschlichen Lebens verstanden. Bei dem Körper

¹ Kratylos, 399c.

² Timaios, 70e. Platon wird hier, wo möglich, nach der Übersetzung Schleiermachers zitiert (Hülser Hg.). Die hier zitierten Dialoge *TIMAIOS* und *NOMOI* wurden jedoch nicht von Schleiermacher übersetzt und liegt in einer Übersetzung von Franz Susemihl vor. (Platon: Sämtliche Werke. Insel, Frankfurt am Main und Leipzig 1991.)

handelt es sich um unser tierisches Element – denn ihn teilen wir mit den übrigen Lebewesen. Die Vernunft hingegen, unser göttlicher Seelenteil, steht, wie wir noch sehen werden, im verzweifelten Kampf mit dem Tier *in* uns und ringt um das Gute, die Tugendhaftigkeit, die als Voraussetzung für das Gelingen unseres Lebens fungiert, während uns unsere animalischen Bestände stets nach „unten“ zu ziehen versuchen.

Hier geht es uns aber nicht so sehr um eine differenzierte Darstellung der platonischen Affektenlehre, als vielmehr darum, unsere Konzentration auf Platons Mißbehagen im Zusammenhang der Affekte zu lenken. Dieses Unwohlgefühl führt bei ihm nämlich nicht nur dazu, bestimmte Aspekte unserer menschlichen Gefühls- und Erlebniswelt zu deprivieren, sondern sie zudem mit dem Stigma höchster Verachtung, dem der minderwertigen „Tierhaftigkeit“ zu versehen. Dabei zeigt sich uns aber leitmotivisch Platons Interesse an der menschlichen Autonomie. Das Spannungsfeld von Körper und Seele (und, wie wir unten sehen werden, auch innerhalb der Seele) beschreibt nämlich zugleich die existentielle Grundzerrissenheit des Menschen. Das menschliche Leben wird aber nur dann als potentiell gelingend beschrieben, wenn der Mensch Freiheitsspielräume jenseits der Diktatur natürlicher Notwendigkeiten des Körpers für sich beanspruchen kann.

Im Eingangszitat wird der in dieser Weise determinierte Teil der Seele, das „Wilde“³, in einem unteren Teil des Leibes (mutmaßlich mit den Gedärmen⁴) gefesselt, um den im oberen Körper wohnenden *beratenden* Teil der Seele nicht mit „Lärm und Geschrei“ belästigen zu können.⁵

Die Frage nach Sinnlichkeit und Vernunft ist für Platon nicht allein eine Frage der Lebensweise einzelner Menschen⁶, sondern, in Analogie dazu, insbesondere auch der Verfassung des Staates.⁷ Der Vernunft und dem vernünftigen Gesetz obliegt die Aufgabe, sinnliche Freuden und Begierden zu bändigen. Ungebündigt bäumt sich das Sinnliche in der Seele auf und vermag den Menschen, als etwas *Wildes* und *Tierisches*, zu übermannen. Diese Überwindung jedoch findet in pervertiertem (nach Belieben auch zu verstehen als: vertiertem) Verhalten seinen Ausdruck.⁸

Menschliche Verfehlungen und unerwünschte menschliche Verhaltensweisen werden in einem ersten Schritt als irrational beschrieben, um in einem weiteren Schritt als „sinnlich“ und daher grundsätzlich animalisch (nicht-menschlich) dissoziiert werden zu können. So ergibt sich die leitmotivische Forderung Platons: *Wir sollen besser sein, als die Tiere.*

Wie jedoch ist das Verhältnis von Begierden und Freuden einerseits und Vernunft und intelligibler Einsicht auf der anderen Seite zu verstehen? Im PHILEBOS wird ein einfacher Antagonismus von Körperlichkeit (und sinnlichen Freuden) und Seele (mit ihrer andächtigen

³ Von einem wilden *Tier* ist hier eigentlich gar nicht explizit die Rede, sondern von etwas, das *agrios* ist (*to toiouton [...] agrion*). Es handelt sich um etwas, das auf dem Feld oder dem Acker (*agros*) (und daher wild) lebt. Dennoch kann auf diese Weise auch die Wildheit und Grausamkeit der Tiere bezeichnet werden.

⁴ Vgl. *Timaios* 73a, wo die Gedärme als eine Art Fressbremse fungieren und so den Menschen vor seinem Untergang durch „Schlemmerei“ schützen sollen.

⁵ *Timaios*, 70e/71a.

⁶ Vgl. *Phaidros*, 250e/251a.

⁷ Vgl. z.B. *Politeia*, 571a, wo der tyrannische Mensch beschrieben wird.

⁸ Vgl. *Politeia*, 571c/d. Vgl. auch *Nomoi*, 636b/c und *Timaios*, 91b/c.

Betrachtung) zurückgewiesen: Es gibt die Freuden des Körpers – und, abgetrennt hiervon, auch die Freuden der Seele.⁹ Menschen und Tiere freuen sich, wenngleich lediglich auf der biologischen Ebene¹⁰, über dasselbe – und auch ihre Betrübniß richtet sich auf dasselbe.¹¹ Als ein Faktum biologischer Notwendigkeit zieht sich also die Freude über das dem eigenen Leben Zuträgliche durch das Reich des Lebendigen – und als solches bedarf die Freude keinerlei Bewertung. Ablehnend verhält sich Platon demgemäß nicht gegenüber dem Auftreten dieser (menschlichen und animalischen) Regungen, sondern gegenüber der Rolle, welche diesen in einem menschlichen Leben eingeräumt wird.

Wo sich diejenige Lebensweise, deren Maxime im Genuss sinnlicher Freuden liegt, gegen eine philosophische Lebensweise behaupten muss, ist die Fragestellung eine andere. Das Problem ist dann ein praktisches. Es äußert sich in der (praktischen) Frage: Wie sollen wir leben? Die Möglichkeit, ein ausschließlich auf Freuden basierendes Leben überhaupt als ein gutes Leben diskutieren zu können, wird von Platon zurückgewiesen: Wenn ein Leben der Freude nicht durch vernünftige Aspekte ergänzt wird, hat kein Lebewesen etwas von seiner (momentanen) Freude.¹² Freude wird offenbar durch intelligible Mechanismen an das sie empfindende Subjekt rückgekoppelt und erst so zu etwas von Wert. Denn weder kann man sich daran erinnern, Freude empfunden zu haben, noch bleibt von empfundener Freude auch nur „das mindeste Andenken zurück[]“, wenn man „gar kein Gedächtnis [besitzt]“, noch zu „urteilen[vermag,] dass [man sich freut]“, wenn man keine „richtige Meinung“ zu bilden vermag.¹³

„Und da du aller Folgerungen beraubt bist, wirst du auch nicht einmal, dass du in Zukunft noch vergnügt sein wirst, berechnen können, und so nicht ein menschliches Leben leben, sondern irgend eines Polypen oder eines Schaltieres wie man sie im Meere findet.“¹⁴

Platon spricht hier, so muss betont werden, gerade nicht vom Leben aller anderen Lebewesen – er spricht von der Lebensweise von Weichtieren (*pleumonos*) oder Muscheln (*ostreinos*). Diese Lebewesen fungieren als Beispiele für ein Leben gemäß der Lust, dem alle zur reflexiv empfundenen Freude notwendigen kognitiven Vermögen abgehen.

Vernunft (*nous*), Erinnerung (*mnêmê*), Erkenntnis (*epistêmê*) und richtige Meinung (*doxa*) sind also notwendig, um sinnliche Freuden wirklich auskosten zu können bzw. um sie als etwas Wertvolles zu erkennen.¹⁵ – Zudem ist Freude und Begehren an sich *intentional* und somit gewissermaßen voraussetzungsvoll.¹⁶

Der Drang nach etwas (*bormê*, später häufig mit „Instinkt“ oder „Trieb“ übersetzt) setzt voraus, „dass ein Gedächtnis da ist von dem Gegenteil dieses Zustandes“ (der durch die Ausrichtung auf

⁹ Philebos, 34c.

¹⁰ Vgl. Philebos, 35e.

¹¹ Philebos, 36b.

¹² Vgl. Dritter Brief, 315b/c.

¹³ Philebos, 21c.

¹⁴ Philebos, 21c/d.

¹⁵ Vgl. Philebos, 21b.

¹⁶ Philebos, 35b/c.

den intentionalen Widerpart des Istzustandes kompensiert werden soll).¹⁷ „Trieb und Begierde“, so lautet das Ergebnis der Untersuchung, gehören, wie auch „die gesamte Regierung eines jeglichen Lebendigen der Seele [an]“.¹⁸

Wenn wir Menschen aber, neben wichtigen rationalen Fähigkeiten, auch Freuden und Begierden mit den anderen Lebewesen teilen, bedarf es für Platon einer Hierarchisierung von seelischen Vermögen und Fähigkeiten; andernfalls wäre eine bestimmte Lebensweise nicht mehr ohne weiteres einzufordern.

So werden im PHILEBOS fünf Güter in einer Rangliste verortet; die ersten beiden Plätze werden von den Kategorien i) des Maßes und ii) der Symmetrie bzw. dem Schönen und Vollendeten und Zureichenden belegt.¹⁹ Als das an dritter Stelle stehende Gut lässt Platon Sokrates iii) „Vernunft und Einsicht“ (*nous* und *phronêsis*) nennen. Es folgen iv) „Erkenntnisse und Künste und richtige Vorstellungen“, die „nächst den dreien [Vorangegangenen] das vierte sein müssen, wenn sie doch dem Guten näher verwandt sind als die Lüste“.²⁰ An letzter Stelle werden v) die Freuden genannt.²¹

Würden die anderen Lebewesen nach dem Guten fragen und die Freuden für sich als ein Gut erkennen, so wären ihnen relevante kognitive Vermögen einzuräumen. Wo ein Streben nach etwas vorliegt, Vorfreude beobachtet werden kann und dergleichen mehr komplexe und voraussetzungsvolle Regungen zu beobachten sind, sieht Platon offensichtlich, dass ein Erklärungsdefizit entsteht, wenn Tieren alle rationalen Fähigkeiten kategorisch abgesprochen werden.²² Platon geht es aber nicht darum, über diese theoretische Kenntnisnahme hinaus Tieren tatsächlich besondere Fähigkeiten zuzugestehen. Der Kontext anderer Schriften macht ebenso skeptisch, wie der anthropozentrische Fokus Platons, der im Unterschied zu Aristoteles keinen nichtspekulativen naturwissenschaftlichen Schwerpunkt setzt.²³

Ein Leben, das ausschließlich in „Einsicht und Vernunft und Wissenschaft und Erinnerung“ besteht, wird als nicht „wünschenswert“ zurückgewiesen. „[W]eder für Menschen noch für irgend ein anderes Wesen“ sei ein Leben, das nicht auch aus Freude besteht, erstrebenswert.²⁴ Das gute bzw. gelingende Leben des Menschen erscheint vielmehr auf einer „aus beiden ganz

¹⁷ Philebos, 35c.

¹⁸ Philebos, 35d.

¹⁹ Philebos, 66a/b. Dabei ist mit dem Gut des Maßes die Tugend der Besonnenheit, mit dem Gut der Symmetrie die Tugend der Gerechtigkeit assoziiert. Durch den Besitz beider Güter (und somit auch beider Tugenden) unterscheiden sich Menschen und Tiere wesentlich (s.u.).

²⁰ Philebos, 66b/c.

²¹ Philebos, 66c.

²² Im Unterschied zu Dierauer (S. 92ff.) bin ich jedoch nicht der Meinung, dass sich diese Leistung auf das Erinnerungsvermögen reduzieren lässt – ich halte dieses vielmehr selber für gewissermaßen voraussetzungs-voll. Vgl. S.77 (im Kontext des Phaidros): „nach Ansicht Platons gehe die Vernunft, das *logistikón*, der Menschenseele beim Übergang in ein Tier nicht völlig verloren, wirke aber im Tier nicht mehr aktuell als höhere Erkenntniskraft, sondern – wenn überhaupt – vielleicht höchstens noch als eine Fähigkeit zur Lebensbewältigung.“ Diese im Einzelfall wohl zutreffenden Einschätzungen lassen sich jedoch nicht ohne weiteres als von Platon konsequent vertretene Meinung charakterisieren (s.u.).

²³ Vgl. auch Philebos, 67b.

²⁴ Vgl. Philebos, 21d-22b.

gemeinschaftlich gemischt[en]“ Lebensweise“ zu gründen.²⁵ Wenngleich „die Vernunft tausendmal mehr als die Lust dem Wesen [des Guten des menschlichen Lebens²⁶] verwandt und anhänglich [ist]“²⁷, scheint Platon im PHILEBOS vor einer kategorischen Geringschätzung der Freude zurückzuschrecken.

Gleichwohl gibt sich der Mensch mit dem Leben der sinnlichen Freuden nicht zufrieden. Es erscheint ihm defizitär und, nicht zuletzt, da er es mit den Tieren teilt, niedrig. Zugleich kann er sich aber mit der eigentlich göttlichen, allein der Vernunft gemäßen Lebensweise auch nicht zufrieden geben. Die Ursache hierfür scheint hauptsächlich in der Reihe seiner natürlichen Bedürfnisse zu liegen. Wenngleich er die allein der Vernunft gemäße Lebensweise als die eigentlich erstrebenswerte, da göttliche (und damit im strengen Sinne nicht-defizitäre, sondern vollkommene) erkennt, scheint Platon der auch biologisch bedürftige Mensch von diesem Ideal überfordert. Daher muss es ihm letztlich darum gehen, diese Grenzen zu überwinden. Im Unterschied zu den Tieren und Pflanzen, die Probleme einer solchen Zerrissenheit, resultierend aus einer Zwischenstellung, nicht kennen, zeichnet sich der Mensch auch dadurch aus, dass sich ihm die Frage nach dem Guten überhaupt stellt. Der Mensch steht zwischen den Tieren, die das Gute nicht haben, aber auch der Kapazitäten ermangeln, um nach ihm fragen zu können – und den Göttern, die das Gute in Vollkommenheit besitzen bzw. sind und daher nicht in der problematischen Spannung stehen, in der der Mensch sich vorfindet.

Dem Menschen erwächst aus seinen einfachen Bedürfnissen, den sinnlichen Freuden und Affektionen eine moralische Herausforderung. Freude und Betrübnis (*hêdonê kai lype*) sind, so lesen wir bei Platon in den NOMOI, „der Kinder erste [...] Empfindungen“.²⁸

„[In dieser Gestalt treten auch] *Tugend* und *Untugend* zuerst [...] in die Seele ein[...].“²⁹

Im fortgeschrittenen Alter können, infolge einer geglückten Erziehung, „vernünftige Einsicht und bleibende richtige Vorstellungen“³⁰ zur Ergänzung hinzukommen. Die Erziehung hat insbesondere die Funktion, dafür zu sorgen, dass Affekte „auf die rechte Weise in [den] Seelen erregt werden.“³¹ Die moralischen Affekte gehören, wie auch die sinnlichen Freuden und Bedürfnisse, als lebendige Wesen zu uns. Als tugendhaft oder schlecht gelten wir aber insofern, als dass diese unser Handeln regulierenden Affekte zu Recht oder zu Unrecht auftreten. Eine besondere „Mühsal“³² des Lebens kann dazu führen, dass wir diese Verfassung wieder verlieren. Als göttlich verordnete „Erholung“ fungieren Feierlichkeiten, die dazu dienen, dass „Menschen [...] durch das Zusammensein mit den Göttern [...] die Erziehung wieder in ihren früheren

²⁵ Philebos, 22 a/b.

²⁶ Vgl. Philebos, 66d/e.

²⁷ Philebos, 67a.

²⁸ Nomoi, 653a.

²⁹ Nomoi, 653a. Tugend und Untugend: *aretê [...] kai kakia*. (meine Hervorhebungen, R.T.)

³⁰ Nomoi, 653a.

³¹ Nomoi, 653b. (meine Hervorhebungen, R.T.) Vgl. Nomoi, 863e/864a und 864b.

³² Platon spricht sogar von einem „zu Mühsal geborenen Menschengeschlecht[]“. (Nomoi, 653d)

Zustand [zurückführen]“.³³ Was aber die Kinder mit den Festgenossen teilen, ist eine Unruhe, ein Drang zum Tanz und zum Gesang.

„Die anderen lebenden Wesen nun, behaupten wir ferner, haben keine Empfindung für die Ordnung oder Unordnung in den Bewegungen, mit andern Worten für das, was wir Rhythmus und Harmonie nennen; für uns aber sind ebendieselben Götter, welche, wie schon gesagt, uns zu Festgenossen gegeben sind, auch zugleich die Geber des Gefühls für Rhythmus und Harmonie und der Freude [...].“³⁴

Nun gewinnt auch die Hierarchie der Güter im PHILEBOS einen tieferen Sinn. Die anderen Lebewesen vermögen lediglich auf der untersten Stufe (der fünften Stufe der sinnlichen Freuden), an dem teilzuhaben, was uns als „gut“ gilt. Die „Tiere“ verfügen aber weder über Rhythmus (Gleichmaß) oder Harmonie (~Symmetrie), noch über Vernunft, die Künste und Wissen. Der Ursprung all dieser exklusiv menschlichen Vermögen liegt außerhalb des Natürlichen. Die Prägnanz der Wichtigkeiten der menschlichen Selbstbeschreibung wird auf diese Weise nicht durch eine allgemeine Anwendung auf alle Lebewesen weichgespült.

Die „Unterwerfung“ der Affekte unter die Herrschaft der Vernunft gilt, als exklusiv dem Menschen zugängliche Lebensweise, nicht nur als „gerecht“, sondern als „die größte Wohltat für das gesamte menschliche Leben“.³⁵ Die „Unterwerfung“ desjenigen im Menschen, das er mit den anderen Tieren teilt und das von ihm als fremd und bedrohlich erlebt wird, stellt Platon als wesentliche Voraussetzung des gelingenden menschlichen Lebens (*eudaimonia*) vor. Bei den Menschen hängt, so lässt Platon den Athener sagen, „alles von dreierlei sinnlichen Bedürfnissen und Trieben ab[...]“; und ganz ähnlich wie oben gilt, dass „bei richtiger Leitung all ihre Tugend und bei verkehrter all ihre Laster [aus ihnen] entspringt.“³⁶ Bei den drei sinnlichen Bedürfnissen und Trieben handelt es sich um Hunger, Durst, und als das „dritte und stärkste Bedürfnis und der heftigste aller Triebe [...] [.] [der] die Menschen bei weitem an ungestümsten und bis zur Raserei [erhitzt] und entbrennt bis zum äußersten Frevel, [...] der Trieb nach der Fortpflanzung des Geschlechtes.“³⁷

„Diese drei *krankhaften Regungen* nun muss man dem was angeblich das Angenehmste ist zuwider auf das wahre Beste lenken und durch die drei mächtigsten *Zügel*, Furcht, Gesetz und gesunde Vernunft, im Zaume zu halten suchen, und muss überdies noch die Musen und die Schutzgötter der Leibesübung zu Hilfe rufen, um Wachstum und Zufluss derselben zu hemmen.“³⁸

Als drei *Krankheiten* (*tria nosémata*) werden diese Bedürfnisse eingestuft, weil sie sich der Kontrolle durch die Vernunft, der rationalen Kontrolle durch uns entziehen. Und so unterminieren sie auch unser Selbstverständnis als rationale und kontrollierte Menschen. Daher werden sie den anderen Lebewesen *wesentlich* zugeschrieben. Uns Menschen hingegen ist bei Platon dasjenige wesentlich,

³³ Nomoi, 653d.

³⁴ Nomoi, 653e-654a. Vgl. 673c/d.

³⁵ Nomoi, 863e/864a. Vgl. 864b.

³⁶ Nomoi, 782d/e.

³⁷ Nomoi, 782e/783a.

³⁸ Nomoi, 783a/b. (meine Hervorhebungen, R.T.)

was wir als *Zügel* diesen natürlichen Neigungen und Bedürfnissen anzulegen wissen: Furcht (*phobos*), Gesetz (*nomos*) und wahre Vernunft (*alétei logói*). Im Folgenden wird uns ein Motiv, dem wir hier begegnen, das Motiv der „Tierzähmung und Tierlenkung, die der Mensch auch auf sein Inneres übertragen soll“, immer wieder begegnen; Dierauer charakterisiert diese platonische Forderung nicht zu Unrecht als „[s]ein ethisches Modell“.³⁹

Nach allem bisher begutachteten Material entsteht der Eindruck, dass Platon einige Vermögen mit dem Leib, andere hingegen mit der Seele in Verbindung bringt. So kann anstelle von „leiblichen Vermögen“ synonym von „tierischen Vermögen“ gesprochen werden – das Fachwissen (*techné*) hingegen und die Vernunft sind, ebenso wie „Maß“ und „Symmetrie“ „göttlich“: Sie stammen von den Göttern und der Mensch teilt sie mit ihnen. So ergibt sich automatisch ein Primat der seelischen vor den körperlichen Gütern und Vermögen. Von einer *Verachtung* des Sinnlichen oder Körperlichen war bisher aber wenig zu spüren. Die folgende Stelle aus dem PHAIDON, in der es um die Frage nach den Quellen zum Erwerb von Wissen geht, schlägt allerdings einen anderen Ton an. Die Eingangsfrage lautet:

„Wie aber nun mit dem Erwerb der richtigen Einsicht selbst, *ist dabei der Leib im Wege oder nicht*, wenn ihn jemand bei dem Streben danach zum Gefährten mit aufnimmt?“⁴⁰

Platon formuliert seinen geradezu typischen Standpunkt gegenüber der Möglichkeit, durch die Sinne (insbesondere „Gesicht“ und „Gehör“, die von den Dichtern als „nicht genau“ charakterisiert werden) zur „Wahrheit“ zu gelangen.⁴¹

„Und doch wenn unter den Wahrnehmungen, die dem Leibe angehören diese nicht genau sind und sicher: dann die andern wohl gar nicht; denn alle sind ja wohl schlechter als diese; oder dünken sie dich das nicht? – Freilich, sagte er. – Wann also trifft die Seele die Wahrheit? Denn wenn sie mit dem Leibe versucht etwas zu betrachten, dann offenbar wird sie von diesem *hintergangen*. – Richtig.“⁴²

Platon spricht sogar davon, dass die Seele vom Leib *getäuscht* oder *betrogen* (*exapatátai*) wird! So wird der Seele alleine im „Denken, wenn irgendwo, [...] etwas von dem Seienden offenbar“.⁴³ Und so denkt die Seele auch am besten dann, wenn sie durch den Körper keine Störungen erfährt, weder durch die Sinne, noch durch „Schmerz und Lust“, wenn sie sich vom Leib

³⁹ Dierauer, 69. Diese Überlegung gründet auf der bei Platon immer wiederkehrenden Annahme, „die Grenze zwischen dem Menschlichen und Tierischen [verlaufe] mitten durch die menschliche Seele.“ (S. 71) (s.u.) In einer an Platon erinnernden Weise charakterisiert noch in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts Poppelbaum „den Menschen als das von der Krankheit des Tierwerdens geheilte Wesen“ (130). In: Hermann Poppelbaum: Mensch und Tier. Fünf Einblicke in ihren Wesensunterschied. Rudolf Geering Verlag, Basel 1937. (man beachte den programmatischen Titel!)

⁴⁰ Phaidon, 65a/b. (meine Hervorhebungen, R.T.)

⁴¹ Phaidon, 65b.

⁴² Phaidon, 65b. (meine Hervorhebung, R.T.)

⁴³ Phaidon, 65c.

abwendet und „soviel irgendsmöglich ohne Gemeinschaft und Verkehr mit ihm dem Seienden nachgeht.“⁴⁴

„Also auch dabei *verachtet* des Philosophen Seele am meisten den Leib, flieht von ihm, und sucht für sich allein zu sein? – So scheint es.“⁴⁵

Und „Verachtung“ bedeutet hier nicht etwa bloße Nichtbeachtung. Vielmehr lesen wir im Griechischen *atimadsei*, das Gegenteil von *timê*, was soviel wie Ehre, Wertschätzung oder Achtung (im Sinne von Hochachtung) bedeutet. Wer jemandem oder etwas (aktiv) mit *atimia* gegenübertritt, *verachtet*, *entehrt* oder *beschimpft* das Objekt seiner Geringschätzung bzw. (passiv) *respektiert etwas in keiner Weise*. Begabt durch die Kenntnis von Maß und Symmetrie, bereichert durch das Vermögen der Vernunft und ausgestattet mit Fachwissen blickt der Mensch auf die anderen Lebewesen herab, deren einziges Gut die Freuden sind, die sie nicht einmal als ein solches zu erkennen vermögen. Auch bei Platon unterscheidet sich der Mensch, bislang bereits in den vier genannten Punkten, *wesentlich* vom „Tier“.

3. Vernunft, Weisheit, Fachwissen und Zeit

[G]laubst du wohl, dass jemand sich freiwillig in irgend einer Hinsicht schlechter machen wird als er ist, sei es nun ein Gott oder ein Mensch? – Unmöglich[.]⁴⁶

Nicht die Freuden, sondern die Vernunft gilt Platon als das, was „besser“ und „trefflicher“ „für des Menschen Leben [ist].“⁴⁷ Die Frage nach dem Guten, vom Menschen allein gestellt (s.u. im Kontext des GORGIAS), räumt den rationalen Seelenfunktionen eine besondere Funktion für unser menschliches Leben ein. Das bestätigt sich auch darin, dass für drei unserer größten Güter (Schönheit, Wahrheit und Verhältnismäßigkeit) gilt, dass sie der „Vernunft verwandter [sind, als der Lust {bzw. Freude, R.T.}]“⁴⁸. So haben die rationalen Seelenfunktionen beim Menschen das Primat inne.

Wer aber ein „edles und wohlgezogenes Gemüt“⁴⁹ besitzt und die Weisheit liebt, wer also Philosoph ist, erfährt die „Torheit der Menge [...] wie einer der unter die wilden Tiere gefallen ist“⁵⁰. Die Rede von Vernunft hat normative Aspekte. Sie repräsentiert ein anspruchsvolles Bild des Menschen. Auch auf diese Weise lässt sich das „Höhlengleichnis“ Platons verstehen: Hier

⁴⁴ Phaidon, 65c.

⁴⁵ Phaidon, 65c/d. (meine Hervorhebung, R.T.)

⁴⁶ Politeia, 381c.

⁴⁷ Philebos, 66e. (meine Hervorhebungen, R.T.)

⁴⁸ Philebos, 65b ff.

⁴⁹ Politeia, 496a/b.

⁵⁰ Politeia, 496c/d. Es ist sogar von der *mania* (vom Wahnsinn) des Volkes die Rede. Vgl. Dierauer, 70.

werden uns Menschen, gefesselt in unerfreulichem Naturzustand vorgeführt, die selber jedoch zufrieden mit ihrer Lage (die wirklich zu beurteilen sie außerstande sind) erscheinen. Das Bild des beschwerlichen Weges hinauf zu der Welt der wahren Dinge, der Ideen und insbesondere der Idee des Guten, erscheint dabei als eine philosophische Technik, die dem natürlichen Menschen (dem Menschen in seinem ursprünglichen Zustand), wenn auch gegen seine Neigung, zum Göttlichen und Eigentlichen aufhilft. Eingeleitet wird das Höhlengleichnis durch die Aufforderung: „[V]ergleiche dir unsere Natur in bezug auf Bildung und Unbildung folgendem Zustande.“⁵¹ Platon schon vertritt die Auffassung, dass das Menschsein seine Würde daraus empfängt, die Fesseln der ursprünglichen Natur abzulegen und sich dem Göttlichen (dem Eigentlichen) zu widmen. Wer dies mit den Mitteln seiner Rationalität und intelligiblen Gegenständen zugewandt praktiziert, hat „[keine] Lust [mehr], menschliche Dinge zu betreiben“, sondern dessen „Seele [trachtet] immer nach dem Aufenthalt oben“.⁵² Aber auch in der Höhle ist der Mensch nicht „Tier“ (Platon spricht von einer „dortigen Weisheit“⁵³), sie ist der Ort der gesamten menschlichen Zivilisation. Die unerfreuliche ursprüngliche Situation des Menschen beschreibt bei Platon eine Verfassung, in der der Mensch bereits wesentlich vom Tier unterschieden ist, und zwar in einer Weise, die eine praktische Forderung adressierbar macht: Der Mensch soll gemäß der erkennenden und mündig machenden Vernunft leben.

Die Ansicht, dass die Vernunft bzw. der rationale Seelenteil wesentliches Merkmal der Menschen und somit wesentliche Differenz zu den anderen Tieren darstellt, findet sich in den Darstellungen zur Seele und ihren Funktionen im *TIMAIOS*. Auch hier sehen wir zentrale Elemente der aristotelischen Seelenlehre aus *DE ANIMA* bereits vorbereitet (s.u. „Seele“). Wenngleich es ein wesentliches menschliches Merkmal des Menschen ist, über das Vermögen der Vernunft zu verfügen, sind Menschen bei Platon doch in unterschiedlicher Weise vernunftbegabt (s.u.). Im *TIMAIOS* nun geht es Platon um die Frage, ob Vernunft (*nous*) und richtige Vorstellung (*doxa aléthês*) unterscheidbar sind.⁵⁴ Wären sie identisch, würde gelten, dass „die richtige Vorstellung sich gar nicht von der Vernunft unterscheidet, dann muss vielmehr alles, was wir durch die Sinne des Körpers wahrnehmen, für das Sicherste gelten.“⁵⁵

„Als zwei verschiedene Arten aber müssen sie bezeichnet werden, denn sie sind gesondert voneinander entstanden und verhalten sich unähnlich zueinander.“⁵⁶

Vernunft, so fährt er fort, entsteht durch „Belehrung“, wie Susemihl *didache* übersetzt, richtige Vorstellung hingegen durch „Überredung“ (*peithous*, auch „Gehorsam“) – daher ist Vernunft, wie jeder gute Unterricht, immer mit „richtiger Überlegung“ (*aléthous logou*) verbunden, Vorstellung

⁵¹ *Politeia*, 514a.

⁵² *Politeia*, 517c/d.

⁵³ *Politeia*, 516c.

⁵⁴ *Timaios*, 51d/e.

⁵⁵ *Timaios*, 51d.

⁵⁶ *Timaios*, 51e.

hingegen hat mit Überlegung nichts zu tun (*alogon*). Analog lässt sich Vernunft durch Überredung nicht manipulieren, Meinung hingegen durchaus.⁵⁷

„[U]nd der einen, darf man behaupten, ist jedermann teilhaftig, der (reinen) Vernunft aber *nur die Götter und von den Menschen ein geringer Teil*.“⁵⁸

Der Möglichkeit nach verfügen lediglich die Menschen, neben den Göttern, über das Vermögen der Vernunft (*nous*). Verwirklicht wird dieses Potential aber lediglich von einigen Menschen (vgl. Höhlengleichnis). Diese Einschränkung ist wichtig, denn mit Platon lässt sich der schlichte Satz, dem gemäß der Mensch vernünftig sei, nicht aufsagen – der Mensch ist lediglich mit der Möglichkeit zur Vernunft begabt; was er mit seiner Begabung anfängt, das liegt jedoch grundsätzlich an ihm (d.i. an seiner Lebensweise).⁵⁹ Auch hierin liegt ein normatives Moment: Der Mensch empfängt seine ihn vom Tier unterscheidende Würde aus der Vernunft, also lebe er auch nach ihr. Gerade in der Möglichkeit, hierin zu scheitern, erfährt diese Forderung eine Steigerung des Nachdrucks, denn wo wir hinter dieser unserer Möglichkeit zurückbleiben, fallen wir in moralischer Hinsicht schnell noch hinter die Tiere zurück. (s.u.)

Vernunft, da sie zu Wissen bzw. Weisheit (*sophia*) führt, gewährleistet, so entwickelt Platon im EUTHYDEMOS, auch Glück im Sinne des glücklichen Gelingens von Projekten (*eutychia*).⁶⁰ Weisheit vermag daher die Angewiesenheit auf den glücklichen Zufall zu *ersetzen*:

„Die Weisheit also macht, dass die Menschen in allen Dingen Glück haben. Denn nie wird einer aus Weisheit etwas verfehlen, sondern immer richtig handeln und es erlangen. Denn sonst wäre es ja keine Weisheit mehr.“⁶¹

Und während zuerst lediglich die Rede davon ist, dass uns das Gelingen unserer Belange am Herzen liegt, „da *wir* Menschen alle uns wohl befinden“⁶² wollen und Weisheit als dem Guten zugehörig verstanden wird, wird kurz darauf auch explizit vom gelingenden Leben (*eudaimonia*) gesprochen:

„Da wir nämlich glückselig zu sein Alle streben, und sich gezeigt hat, dass wir dies werden durch den Gebrauch der Dinge, und zwar den richtigen Gebrauch, diese Richtigkeit aber und das glückliche Gelingen uns die Erkenntnis zusichert: so muss demnach, wie man sieht, auf jede Weise ein jeder Mensch dafür sorgen, dass er so weise werde als möglich.“⁶³

Die Weisheit nun, da sie den Menschen zum Gelingen ihres Lebens hilft, muss *lehrbar* sein, denn es hätte existentiell und praktisch katastrophale Folgen, wenn das Gelingen des Lebens

⁵⁷ Timaios, 51e.

⁵⁸ Timaios, 51e. (meine Hervorhebungen, R.T.) Das eingeklammerte *reine* der Vernunft ist eine kantisch anmutende Zutat Schleiermachers; im Original findet sich lediglich *nou(s)*.

⁵⁹ So auch Dierauer, 66f.

⁶⁰ Euthydemos, 278e-280a.

⁶¹ Euthydemos, 280a.

⁶² Euthydemos, 278e. (meine Hervorhebungen, R.T.)

⁶³ Euthydemos, 282a.

natürlicher Begabung und somit letztlich dem Zufall überlassen bliebe.⁶⁴ Platon erscheint dieses Desiderat durchaus erfüllbar.

In seinen Beispielen ist von Musikern, wie von der Kunst des Schreibens und Lesens, von Nautikern, Strategen und Ärzten die Rede.⁶⁵ In all diesen Fällen liegt ein explizierbares Fachwissen vor, durch das der Kundige vom Unkundigen (neben Anlage und Geschicklichkeit, die erst mit der Zeit erlangt werden kann, also einer Form der Erfahrung) unterschieden wird. Wir haben es also mit *technai* zu tun, oder, wie in der Nachfolge Schleiermachers oft übersetzt: mit Künsten. *Technai* werden im Kulturentstehungsmythos des PROTAGORAS, ebenso wie im TIMAIOS⁶⁶ und an anderen Stellen als *göttlichen Ursprungs* bezeichnet und fungieren als ein wesentliches Unterscheidungsmerkmal zwischen Tier und Mensch. Wie im PROTAGORAS, so wird auch an anderen Stellen, beispielsweise im POLITIKOS, hervorgehoben, dass den *technai* eine das Überleben der Menschen unterstützende Rolle zukommt.⁶⁷

Der Mensch, das nach Weisheit strebende und (potentiell) gut handelnde Lebewesen, ausgestattet mit den göttlichen *technai*, wird im KRATYLOS zudem als dasjenige Lebewesen beschrieben, das, was es sieht, i) genauer betrachtet und ii) daraus Schlüsse zu ziehen imstande ist:

„Dieser Name Mensch [*anthropos*] bedeutet, dass die andern Tiere von dem was sie sehen nichts betrachten noch vergleichen oder eigentlich anschauen, der Mensch aber sobald er gesehen hat auch [genau beschaut, *anathrezei*] und [daraus folgert, *logidsetai*].“⁶⁸

Aufgrund seiner kognitiven Fähigkeiten vermag der Mensch Gegenstände *anders* zu „betrachten“. Dies jedoch vermag er, auch wo lediglich im inneren Monolog begriffen, mittels der Sprache, die mehr ist als Mimesis⁶⁹ und ihn wiederum vom Tier unterscheidet. Der Topos des sprachbegabten Menschen und der sprachlosen Tiere erscheint bei Platon allerdings nicht gefestigt – vielmehr werden wir unten mit einer offeneren Darstellung konfrontiert werden – so steht er auch nicht unmittelbar im Zentrum der Beschreibung des Menschen.

Als Ziel Platons Philosophie wird im SIEBTEN BRIEF die „vollständige geistige Erkenntnis“ von etwas genannt.⁷⁰ Perzeption und selbst sprachliche Mittel fungieren lediglich als Hilfsmittel, die „Idee“ von etwas schließlich zu erkennen. Bei dem Ideal unseres Wissens und unserer Wissenschaft handelt es sich daher um eine unfehlbare Kenntnis der eigentlichen und objektiven Dinge, die sich hinter der trügerischen Sphäre unserer nicht verlässlichen Wahrnehmungen

⁶⁴ Vgl. Euthydemos, 282c f.

⁶⁵ Euthydemos, 279d-280a.

⁶⁶ Vgl. Timaios, 24b/c.

⁶⁷ Vgl. Politikos, 267e/68a.

⁶⁸ Kratylos, 399c. (mit Veränderungen und Einfügungen von mir, R.T.) Die Übersetzung Schleiermachers erscheint zu voraussetzungsvoll, wenn er von synthetischen Fähigkeiten des Menschen spricht (der Mensch sei das „auch zusammenstell[ende]“ und „zusammenschau[ende]“ Lebewesen, ebd.). Zu Schleiermachers Interpretation vgl. NOMOI 965c.

⁶⁹ Vgl. Kratylos 423b/c.

⁷⁰ Siebter Brief, 342a/b.

befindet. Worum es Platon geht, ist ein Wissen, das „nicht bloß menschliche, sondern (wirklich) göttliche Notwendigkeit“ für sich beanspruchen kann.⁷¹

Eine solche Errungenschaft würde insbesondere dort, wo es nicht möglich ist, nachzurechnen, nachzumessen oder nachzuwiegen (vgl. EUTHYPHRON), sondern bei dem von uns gebrauchten evaluativen Vokabular, wo es um „das Gerechte und Ungerechte, das Edle und Schlechte, das Gute und Böse“ geht, unbezahlbare Dienste verrichten – denn es sind doch diese Dinge, worüber wir „streiten“ und was wir „nicht [entscheiden] können“, durch die wir „uns [...] erzürnen und einander feind [...] werden.“⁷² So steht bei Platon in besonderer Weise ein menschliches Anliegen im Vordergrund. Das Gelingen menschlicher Bemühungen und des menschlichen Lebens als Ganzes gründet auf Fachwissen, das durch objektive Erkenntnis fundiert wird. Bis auf weiteres jedoch ist es mit uns Menschen im Hinblick selbst auf dasjenige Wissen, das wir doch für das sicherste halten (es ist die Rede vom Rechnen, *logismos* – und vom Messen, *metreô*) so bestellt, wie es der Meinung Platons Athener in den NOMOI nach

„nicht [...] Menschen, sondern vielmehr wie es *Schweinen* geziemt, und ich *schäme* mich daher nicht bloß über mich selbst, sondern auch für alle Griechen.“⁷³

Die Beschämung ist eine Doppelte: Nicht nur, dass Menschen sich gezwungen sehen, sich zu attestieren, hinsichtlich eines Vermögens nichts zu taugen – sondern auch die „Schande“, einem grundsätzlichen Ideal nicht zu entsprechen: besser zu sein, als die Tiere (sowohl in den ethischen, als auch in den dianoetischen Tugenden).⁷⁴ „[L]ächerliche[] und schmäbliche[] Unwissenheit“⁷⁵ ist mit dem menschlichen Selbstentwurf Platons nicht vereinbar.

Das göttliche Gesetz unterstützt die gute ethische Verfassung des Menschen.⁷⁶ Die Vorschriften des Gesetzes korrespondieren mit dem wohlverstandenen Eigeninteresse der Menschen.⁷⁷ Ähnlich wie im Kulturentstehungsmythos des PROTAGORAS betont Platon in den NOMOI, allerdings in einer stark an Hesiod erinnernden Art und Weise, die menschliche Angewiesenheit auf das Gesetz:

„Die Menschen müssen notwendig Gesetze haben und unter Gesetzen leben, *oder aber sie werden sich in Nichts von den allervildesten Tieren unterscheiden.*“⁷⁸

⁷¹ Nomoi, VII, 818b.

⁷² Euthyphron, 7b-d. Insbesondere in Zeiten politischer Krisen kann es, wie auch Platon seine Erlebnisse in der POLITEIA (in starker Anlehnung an Thukydides: De bello peloponnesiaco. 3, 82, 4.) schildert, geschehen, dass das evaluative Vokabular eine verhängnisvolle Perversion erfährt. (vgl. Politeia VIII, 560d/e)

⁷³ Nomoi VII, 819d/e. (meine Hervorhebungen, R.T.) Bury verweist auf eine Parallelstelle: POLITEIA 528c ff. Dierauer bemerkt, dass Platon „Menschen, denen die Erkenntnis der Wahrheit kein wirkliches Anliegen ist“, häufig als „den Schweinen sehr ähnlich“ bezeichnet. (92).

⁷⁴ Nomoi, 818a. Vgl. POLITIKOS 266b/c.

⁷⁵ Nomoi, 819d.

⁷⁶ Vgl. z.B. Nomoi, 727b, 728a/b.

⁷⁷ Vgl. Nomoi, 728c.

⁷⁸ Nomoi, 874e/5a. (meine Hervorhebungen, R.T.) Vgl. ebd., 766a. In diesem Kontext vgl. Dierauer, 67-69.

Auch durch das Gesetz also ist der Mensch, wo er es besitzt und auf es schauend handelt, wesentlich vom Tier unterschieden. Weder wissen wir (z.B. qua Natur), was der Gemeinschaft (und somit letztlich auch uns) zuträglich ist, noch besitzen wir das Vermögen, etwas als gut zu erkennen und dieses als Ziel konsequent zu verfolgen.⁷⁹ Das Gesetz zieht eine Grenze zwischen den Bereich des Menschlichen und die Sphäre der wildesten Tiere (*agriôtatôn thêriôn*). Lediglich einem Menschen von göttlicher Natur, dem die „Fähigkeit einwohnte jenen Grundsatz zu erfassen“, könnte diese Leistung auch ohne die Hilfe des göttlichen Gesetzes gelingen. Denn „Einsicht“ und „Vernunft“ stehen höher als „Gesetz“ und „Ordnung“.⁸⁰ So ist es potentiell also doch die voll entfaltete, Wahrheit schauende und Freiheit ermöglichende *Vernunft (nous)*, die bei Platon an *erster Stelle wesentlich* den Menschen vom Tier unterscheidet.

Die Menschen verfügen über das Vermögen zu den kognitiven Leistungen im Umfeld des *nous*. Die Seele birgt Erinnerungen an Freuden und Leiden in sich – daher ist sie der Vorfriede und der Sorge fähig, „so dass *uns* also eine Vorlust und eine Vorunlust in Bezug auf die künftige Zeit entsteht.“⁸¹

„SOKRATES: Gibt es nun solche Schriften und Bilder, wie wir kurz zuvor in uns entstehen ließen, zwar von der vergangenen und gegenwärtigen Zeit, von der künftigen aber nicht? – PROTARCHOS: Ganz gewiss doch. – SOKRATES: Sagst du etwa ganz gewiss, weil sie ja alle auf die künftige Zeit bezogen *Hoffnungen* sind, und *wir* unser ganzes Leben hindurch immer voll sind von Hoffnungen? – PROTARCHOS: Auf alle Weise freilich.“⁸²

Wir Menschen besitzen nicht nur das Gedächtnisvermögen. Viel entscheidender ist unsere Fähigkeit, in unterschiedlichen zeitlichen Modi zu denken, denn dieses Vermögen ist eine notwendige Voraussetzung zur Beratung und Planung. Wir denken (und leben und handeln) sowohl *situativ*, als auch *retrospektiv* und *prospektiv*. Wir leben in Sorge und Hoffnung, das Zukünftige betreffend, in Zufriedenheit oder Trauer das Vergangene betreffend, in Zufriedenheit oder Unzufriedenheit im Blick auf unser Sein im jeweiligen Moment.

Diese Fähigkeit fungiert als notwendige Bedingung für andere, wesentlich den Menschen vom Tier unterscheidende Fähigkeiten – zugleich ergeben sich aus ihr jedoch existentielle Schwierigkeiten. Diese Zusammenhänge wurden von Ernst Tugendhat oben bereits verdeutlicht und zugleich als Versatzstücke einer menschlichen Selbstbeschreibung thematisiert.

⁷⁹ Nomoi, 875a.

⁸⁰ Nomoi, 875c/d.

⁸¹ Philebos, 39d. (meine Hervorhebung, R.T.)

⁸² Philebos, 39d/e. (meine Hervorhebungen, R.T.)

4. Seele

In Betreff der *vollkommensten* Art von Seele in *uns* muss man nun aber urteilen, dass Gott sie einem Jeden als einen Schutzgeist⁸³ verliehen hat, ich meine nämlich jene, von der wir angaben, dass sie in dem obersten Teile unseres Körpers wohne und uns über die Erde zur Verwandtschaft mit den Gestirnen *erhebe*, als Geschöpfe, die nicht irdischen, sondern überirdischen Ursprungs sind [...]. Denn dorthin, von wo der erste Ursprung der Seele ausging, richtete die Gottheit das Haupt und die Wurzel des Menschen und gab so unserem ganzen Körper seine aufrechte Stellung.⁸⁴

Diese im Eingang zitierte Passage beinhaltet einige Leitmotive, die uns in aristotelischen Schriften (insbesondere zur Biologie) immer wieder begegnen: Da ist erstens die Rede von der „vollkommensten Art von Seele“; Platon spricht von *to kyriôtaton psychês*, also von der Seele, die am meisten (von allen anderen Arten Seele) zu herrschen vermag, bzw. die am bedeutendsten ist. Diese Darstellung rekurriert auf eine ebenfalls im TIMAIOS zu findende Dreiteilung der Seele. Zweitens ist es diese Seele, der *nous*, der uns zu Lebewesen macht, die *recht eigentlich* nicht mehr irdischen, sondern göttlichen Ursprungs sind. Die Vernunft ist etwas, das von außerhalb der sonstigen Natur stammt und uns in dem Maße, in dem wir sie betonen, auf einen göttlichen Boden stellt. Drittens wird die physische Beschaffenheit der Menschen in Korrespondenz zu diesem göttlichen Ursprung interpretiert: Unsere aufrechte Stellung gilt als Ausdruck unserer Natur, insofern die Götter unseren Körper so gestalteten, dass sein Höchstes dem Höchsten zugewandt ist.⁸⁵

Während uns im TIMAIOS drei Seelenteile begegnen, die ganz ähnlich wie später bei Aristoteles Hinsichten von Lebendigkeit markieren

- Tapferkeit und Zorn⁸⁶
- der begehrende Teil der Seele⁸⁷ und
- der beratende Teil der Seele bzw. die Vernunft⁸⁸

und eine Zuordnung der Seelenteile zu den drei Reichen des Lebendigen

- Pflanzen⁸⁹,
- Tiere⁹⁰

⁸³ i.O.: *daimona*.

⁸⁴ Timaios, 90a/b. (Meine Hervorhebungen, R.T.) Vgl. auch TIMAIOS 92a-c.

⁸⁵ Vgl. Timaios, 44d-45b.

⁸⁶ Timaios, 70a.

⁸⁷ Timaios, 70d/e.

⁸⁸ Timaios, 70e und beispielsweise 71b (*nous*).

⁸⁹ Timaios, 77b/c.

- und Menschen

vorgenommen wird, ist im PHAIDROS gleichnishaft von der Seele die Rede: Sie sei, so heißt es dort, eine „zusammengewachsene[] Kraft eines befiederten Gespannes und seines Führers.“ Der Führer und eines der Rosse sind von guter Abstammung. Das andere Ross aber ist „entgegengesetzter Abstammung“. Platon folgert: „Schwierig und mühsam ist daher natürlich bei uns die Lenkung.“⁹¹ In der POLITEIA findet sich eine Zwei- bzw. eine Dreiteilung der Seele: Zum einen gliedert sich die Seele in rationale und irrationale Seelenteile, zum anderen jedoch in die drei Aspekte von rationalem Vermögen („womit der Mensch lernt“), der aktivierenden Kraft (*thymos*, „womit er sich ereifert“) und den Begierden („das Begehrliche“).⁹²

Von der Seele ist bei Platon in den unterschiedlichsten Kontexten die Rede. So begegnet uns der Begriff der Seele im Zusammenhang kosmologischer, politischer, psychologischer, religiöser und biologischer Erörterungen, in denen keine einheitliche Systematik im Vordergrund steht. „Seele“ fungiert dabei aber immer wieder als instrumenteller Begriff der Erklärung und scheint in einer ähnlichen Weise von zentraler Bedeutung zu sein, wie der Begriff der „Natur“ bei Aristoteles.⁹³

Uns interessieren im Zusammenhang der platonischen Bemerkungen zur Seele insbesondere die unterschiedlichen Fragmente der menschlichen Selbstbeschreibung.

4. 1. Zwei Bilder der menschlichen Seele

Die existentielle menschliche Zerrissenheit, die an begrifflichen Dualismen wie „Leib“ und „Seele“, „Freude“ und „Tugend“, „Tier“ und „Gott“, „unvergänglich“ und „sterblich“ in Erscheinung tritt, begegnete uns oben schon einmal bei Platon. An zwei unterschiedlichen Stellen seines Œuvres führt Platon uns bildliche Beschreibungen der Seele vor, die unsere existentielle Situation verdeutlichen. Die Rolle von Elementen, die in diesen Bildern dem Bedeutungsfeld „Tier“ zuzuordnen sind, ist für uns von besonderem Interesse.

Bei der ersten zu betrachtenden Passage handelt es sich um das oben schon erwähnte Bild der Seele als ein Gespann von Rössern mit Lenker. Den Anspruch, anzugeben, wie die Seele beschaffen ist (*peri de tês ideas autês*), wagt Platon im PHAIDROS nicht zu erheben⁹⁴ – womit sie „sich aber vergleichen lässt, dies [zu sagen ist] eine menschliche und leichtere“ Aufgabe.⁹⁵

⁹⁰ Die Exklusivität des beratenden und vernünftigen Seelenteils (Timaios 90a ff.) zieht die Mittelstellung der Tiere, die über den begehrlischen Teil (der Pflanzen) und über den mutigen und tapferen Teil verfügen, nicht aber über die Vernunft, notwendig nach sich.

⁹¹ Phaidros, 246a/b.

⁹² Politeia, 436a/b und 580d . Vgl. auch 581c/d, 440e-441a/b.

⁹³ Peter M. Steiner: Psyche bei Platon: „Es wird deutlich, dass Platon keine ‚Psychologie‘, keine Theorie der Seele gibt, aber Anlage, Gesprächsführung und Themen der Dialoge zeigen, dass es kein ‚Werden‘ in der ‚Natur‘, keine Kunst, kein Können, kein Wissen und keine Philosophie ohne Psyche geben kann. Psyche ist das ordnende Grundelement der platonischen Philosophie [...]“ (S. 214.)

⁹⁴ Denn dies sei eine „göttliche und weitschichtige Untersuchung“. (Phaidros, 246a)

⁹⁵ Phaidros, 246a.

„[Die Seele] gleiche daher der zusammengewachsenen Kraft eines befiederten Gespannes und seines Führers. Der Götter Rosse und Führer nun sind alle selbst gut und guter Abkunft, die andern aber vermischt. Zuerst nun zügelt bei uns der Führer das Gespann, demnächst ist von den Rossen das eine gut und edel und solchen Ursprungs, das andere aber entgegengesetzter Abstammung und Beschaffenheit.“⁹⁶

Dieses Gespann (*dseugos*) aus zwei⁹⁷ Rössern ist als eine eigentümliche Kraft (*dynamis*) zusammengewachsen (*symphyés*), mithin eine funktionale Einheit, an der verschiedene Elemente unterschieden werden können. Zum einen gibt es das göttliche Ross und den Lenker des Gespanns. Beide sind gut und stammen aus Gutem. Das andere Ross jedoch wird als aus Gutem und Schlechtem gemischt beschrieben. Es ist daher nicht in derselben Weise gut – und schon gar nicht göttlich. Wenn wir uns nun vorstellen, dass der gute Lenker den auch bei Platon schon schmalen Weg des Guten fahren möchte und das gute Ross ihm gerne folgt, ahnen wir doch die Schwierigkeiten, die durch das problematische der beiden Tiere entstehen müssen. Platon spricht in dieser Weise davon, dass es „[s]chwierig und mühsam ist“, uns zu lenken.⁹⁸

Die „vollkommene [...] und befiederte [Seele] schwebt“ bei Platon im Himmel⁹⁹, während hingegen eine Seele, die keine Flügel mehr hat, „umher[schwebt] bis sie auf ein Starres trifft, wo sie nun wohnhaft wird, einen erdigen Leib annimmt, der nun durch ihre Kraft sich selbst zu bewegen scheint“.¹⁰⁰ Die Seele, d.h. die Lebendigkeit von etwas, ist der Grund der Bewegung der „erdigen“ und an und für sich starren Leiber.

„[D]ieses Ganze, Seele und Leib zusammengefügt, wird dann ein Tier genannt, und bekommt den Beinamen sterblich“.¹⁰¹

Die Seele jedoch schwankt offenbar zwischen dem „gefiederten“ und „ungefiederten“ Zustand; sie kann ihr Vermögen, zu fliegen, verlieren und in demselben Zuge auch ihre Unabhängigkeit als Seele. Weil es sich bei dem Weg herab aus der *ursprünglichen* Sphäre des Göttlichen in die menschliche Einkörperung aber um einen ersten Schritt des qualitativen Niedergangs handelt – nach einer ersten Inkarnation als Mann kann die Seele über das Stadium der Frau bis hin zur Lebensform der anderen Tiere *sinken*¹⁰² – sollten wir die Ursache (also den Ursprung der Möglichkeit dieses Geschehens) gesondert betrachten. In dieser Erklärung begegnet uns der oben bereits erwähnte, für Platon typische normative Zug: Wir *sollen* nicht so sein (bzw. nicht so werden) wie die Tiere, denn wir werden zum Menschen durch das Gute, stürzen aber geradezu auf die Ebene des Tieres, indem wir uns im Schlechten betätigen. Denn das Gefieder, so

⁹⁶ Phaidros, 246a/b.

⁹⁷ Wengleich schon *dseugos* nahe legt, zwei Tiere in einem Gespann oder unter einem Joch anzunehmen, spricht Platon wenig später von einem *synóridos* (246b), wobei es sich erst recht um ein Zweigespann handelt.

⁹⁸ Phaidros, 246b. Dierauer ist der Meinung, dass „[d]ie beiden Pferde [...] die positiven und negativen Tendenzen des Irrationalen, dessen natürliche Ansätze zur Tugend wie andererseits zur Schlechtigkeit [symbolisieren].“ (68)

⁹⁹ Phaidros, 246c.

¹⁰⁰ Phaidros, 246c.

¹⁰¹ Phaidros, 246c.

¹⁰² Vgl. Phaidros, 248c-249b, Politeia 619e-620d und Timaios 76d/e und 90e.

beschreibt es Platon, verliert die Seele aufgrund der eigentümlichen Beschaffenheit der Federn selbst:

„Die Kraft des Gefieders besteht darin, das Schwere emporhebend hinaufzuführen, wo das Geschlecht der Götter wohnt. [...] Das Göttliche nämlich ist das Schöne, Weise, Gute und was dem ähnlich ist. Hiervon also nährt sich und wächst vornehmlich das Gefieder der Seele, durch das [Unansehnliche] aber, das [Schlechte] und was sonst jenem entgegengesetzt ist, zehrt es ab und vergeht.“¹⁰³

Um also des Gefieders verlustig zu gehen und infolgedessen auf einen festen Leib angewiesen zu sein, bedarf es – schon im nichtinkarnierten Zustand – der Schlechtigkeit. Diese Entwicklung an der eigentlich in der Sphäre des Seienden befindlichen Seele versucht Platon in diesem Bild durch die der Seele selbst immanente Problematik, durch das „gemischte“ Ross, zu erklären: Das „vom schlechten etwas an sich habende Ross“ kann sich, wenn es nicht sehr gut erzogen ist, zum „Boden hinunter [beugen]“. Dort „drückt [es] mit seiner ganzen Schwere, woraus viel Beschwerde und der äußerste Kampf der Seele entsteht.“¹⁰⁴ In einem jeden ernsthaften Kampf jedoch kann das Gute, wenngleich es im Falle der Seele durch das korrigierende Ross und den Führer des Gespanns auch glücklich gezähmt werden könnte, eine Niederlage erleiden. Dieses Bild veranschaulicht eindrücklich die von Platon angenommene doppelte Natur der menschlichen Seele, seine existentielle Situation und die enorme Herausforderung durch den Wunsch wohlverstandenen Eigeninteresses, die Sehnsucht nach dem Guten.

Um die für Platons praktische Ansichten verheerende These, unrechtes Tun könne, wo es unerkannt bleibt, dem Handelnden zuträglich sein, zurückzuweisen, wird in der POLITEIA ein „Bildnis der Seele in Worten“¹⁰⁵ gezeichnet, das um der erwünschten Wirkung willen wiederum mit göttlichen und animalischen Elementen arbeitet. Als Vorbild fungieren Platon alte Mythen, nach denen „es vor Zeiten Naturen gegeben habe, [...] [die aus vielen] Gestalten in eines zusammengewachsen gewesen seien.“¹⁰⁶

„So bilde dir denn eine Gestalt eines gar bunten und vielköpfigen Tieres, rundherum Köpfe von zahmen und wilden Tieren habend und imstande, dies alles abzuwerfen und aus sich hervorzubringen. [...] Nun auch noch eine andere Gestalt, des Löwen und eine des Menschen, bei weitem das Größte aber sei die erste und das nächste die zweite. [...] Weiter verknüpfe nun diese drei in eins, so dass sie miteinander zusammenwachsen.“¹⁰⁷

Nicht *einfach* ist die menschliche Seele gestaltet, sondern übervölkert von verschiedenen Aspekten unterschiedlichster Persönlichkeit, sowohl wohlwollenden und zahmen, als auch gefährlichen und wilden. Zwei Gestalten aber werden als einander diametral gegenüberstehend besonders

¹⁰³ Phaidros, 246d/e. Schleiermacher übersetzt *kakos* konsequent, aber zu Unrecht moralisch verengend mit „böse“. Für *aischros* schlage ich, alternativ zu „das Missgestaltete“ vor, vom „Unansehnlichen“ zu sprechen.

¹⁰⁴ Phaidros, 247b.

¹⁰⁵ Politeia, 588b.

¹⁰⁶ Politeia, 588c. „Mythen“: Platon schreibt von *mythologountai*, Schleiermacher übersetzt „Fabeln“.

¹⁰⁷ Politeia, 588c/d.

hervorgehoben: Mensch und Löwe, wobei der Löwe dem Menschen an Größe, somit auch an Kraft, deutlich überlegen ist. Ein Versuch, diesen drei Teilen, die doch eine Einheit bilden (sie sind „zusammengewachsen“), korrespondierende Seelenteile zuzuordnen, muss scheitern: Auch in diesem Bild wird nicht das Ziel verfolgt, die verschiedenen Reiche des Lebendigen mit Hinsichten von Lebendigkeit zu charakterisieren. Vielmehr geht es Platon die besondere Situation des Menschen.

„Und nun bilde außen um sie herum das Bildnis des einen, nämlich des Menschen, so dass es dem, der das Innere nicht sehen kann, sondern nur die äußere Hülle sieht, als *Ein* lebendes Wesen erscheint, nämlich *ein* Mensch.“¹⁰⁸

Das „*Ein* lebendes Wesen“ (*hen dsôion*) wird im Original durchaus betont: *hen* ist Zahlwort, nicht unbestimmter Artikel. Was uns also, so dürfen wir im Umkehrschluss sagen, als *einfacher* Mensch erscheint, ist *eigentlich* und innerlich chaotische und in ihrer potentiellen Wohlverfasstheit stets gefährdete Vielheit. Das Prädikat der „Einheitlichkeit“ trifft lediglich auf unsere äußere Gestalt zu, wenngleich auch im Inneren, neben dem vielköpfigen Tier und dem Löwen ein „Mensch“ zu finden ist. Wer nun sagt, so lässt Platon seinen Sokrates fortfahren, dass ungerechtes Handeln dem Menschen zuträglich sei, der

„behaupte[t] nichts anderes, als es nütze [dem Menschen,] jenes vielgestaltige Tier nebst dem Löwen und was ihm angehört durch Wohleben stark zu machen, *den Menschen aber Hungers sterben zu lassen und abzuschwächen*, so dass er sich *muss schleppen lassen, wohin eben eines von jenen beiden ihn zieht*, und nicht etwa sie aneinander zu gewöhnen und eines mit dem andern zu befreunden, sondern sie sich untereinander beißen und im Streite verzehren zu lassen.“¹⁰⁹

Wer ungerecht handelt, der stärkt also „den Löwen in sich“¹¹⁰, schwächt aber zugleich den *eigentlichen* Menschen bis hin zum Tode. In dieser Darstellung liegt jedoch ein deutliches Element der Thematisierung menschlicher Freiheit: Wer in dieser Weise handelt, das Tier in sich stärkend und den eigentlichen Menschen schwächend, der verliert die Kontrolle über sich und wird von den animalischen und chaotischen Elementen, vielleicht halbtot, *fortgeschleppt!*

Wie jedoch vermag der Mensch seine Kontrolle zu gewinnen und zu wahren? Offenbar muss er mit demjenigen arbeiten, das er an sich selbst vorfindet – er vermag nicht selber wiederum einfach abzutöten, was an ihm problematisch erscheint. Vielmehr gilt es, sich zu arrangieren, die verschiedenen Elemente im Innern an einander zu „gewöhnen“, dabei allerdings das Heft in der Hand zu behalten. Nur so können wir von uns behaupten, dass, was wir tun und denken, *an uns liegt*.

Die grundsätzliche Überzeugung Platons, der gemäß gerechtes Handeln in unserem eigentlichen Interesse liegt, korrespondiert mit der Aufforderung,

„solches [zu] tun und [zu] reden, wodurch des Menschen innerer Mensch recht zu Kräften kommt und sich auch des vielköpfigen Geschöpfes annehmen kann, wie ein Landmann das zahme nährend und aufziehend, dem wilden aber, nachdem es sich die Natur des Löwen zu Hilfe

¹⁰⁸ Politeia, 588d/e. (meine Hervorhebungen, R.T.)

¹⁰⁹ Politeia, 588e/89a. (meine Hervorhebungen, R.T.)

¹¹⁰ Heute wird hingegen geradezu damit geworben, den Löwen in sich zu wecken. (Lion® von Nestlé)

genommen, wehrend, dass es nicht wachse, auf dass er so, für alle gemeinsam sorgend, nachdem er sie untereinander und mit ihm selbst befreundet, sie so erhalte.“¹¹¹

Das, was in uns menschlich ist, d.h. dasjenige, das wir als uns zugehörig beschreiben, indem wir es in Analogie zu unserem Bild von uns benennen, soll gestärkt werden. Wie die Federn der gefiederten Seele durch gerechte Taten zunehmen, stellt Platon auch hier die Kräfteverhältnisse des Guten auf der einen Seite, die des für uns Unzuträglichen auf der anderen Seite, als von unserem Handeln abhängig dar und argumentiert so für eine implizierte normative Konsequenz: wir sollen so sein, dass wir das unserer eigentlichen *Natur* Entsprechende stärken und nicht von unserer *menschlichen Natur* abfallen. Im zweiten Bild der POLITEIA wird dieses Ziel von dem das Wilde und das Zahme kultivierenden Bauern verfolgt. Hier ist von einem „Freundschaftschließen“ die Rede¹¹² – diese Freundschaft jedoch ist für Platon offenbar einer jener „zweitbesten“ Wege: In diesem Zusammenhang wird eine Bedingung der Möglichkeit der bloßen „Erhaltung“ des Menschen formuliert.¹¹³ In diesem Sinne fällt auch das Resümee Platons aus:

„Würden wir nicht doch sagen, o Lieber, dass auch das [Ansehnliche] und [Unansehnliche] sich aus solchen Ursachen geltend gemacht habe, das [*Ansehnliche*] nämlich als *dasjenige, wodurch das Tierische in der Natur unter den Menschen oder vielmehr unter das Göttliche gebracht wird, das [Unansehnliche] aber, weil es das Zahme unter die Gewalt des Wilden bringt?*“¹¹⁴

Wo es uns gelingt, das „Tierische“ in *uns* (mit dem wir uns unserer existentiellen Situation gemäß arrangieren müssen) unter die menschliche Natur bzw. das *Göttliche* zu bringen, so dass es nicht mehr handlungswirksam bzw. handlungsleitend zu werden vermag, erwarten wir zu Recht Anerkennung und Lob.¹¹⁵ Mit anderen Worten: Das Tierische (*ta thériodé*) wird von uns unterjocht und hat das Nachsehen, wenn wir danach streben, gut und ansehnlich zu sein. Die Frage ist hier also nicht, ob Frieden oder Einklang unter zu integrierenden psychischen Aspekten des äußeren Menschen herrscht. Die Frage lautet vielmehr, ob das Gute oder ob das Schlechte herrscht, ob das tierische Prinzip Ursache der Handlungen zu werden vermag oder ob der ideale und *göttliche* Mensch die Oberhand besitzt und handelnd behält. Denn die Interessen der unterschiedlichen Aspekte sind nicht miteinander zu vereinbaren. Wieder einmal haben wir es mit einem Gegensatz von „Mensch“ und „Tier“ zu tun bekommen, der auf der Mittelstellung des Menschen zwischen „Tier“ auf der einen Seite und „Gott“ auf der anderen Seite gründet. Dieses Spannungsfeld ergibt sich lediglich im Falle des Menschen, der so ist, wie er sein sollte. Dieser ideale Mensch orientiert sich am Göttlichen und versucht, so sehr er es auch nur irgend vermag, Gott gleich zu werden und sich signifikant vom Tier zu unterscheiden.

¹¹¹ Politeia, 589a/b.

¹¹² Vgl. Politeia, 589a3 und 589b5.

¹¹³ Im ungerechten Handeln sind Mensch, vielfaches Tier und Löwe nicht miteinander befreundet, sondern befinden sich im Streit (*machomena*) und beißen (*daknô*) und fressen (*esthiô*) einander (589a4). Vgl. 589b6.

¹¹⁴ Politeia, 589c/d. (meine Hervorhebungen, R.T.)

¹¹⁵ Zu Lob und Tadel vgl. 590 a/b.

Es ist frappant, wie deutlich diese beiden von Platon gezeichneten Bilder der menschlichen Seele und seiner existentiellen Situation wiederkehrend zu zwei kontrastierenden Darstellungsmitteln greifen: dem Göttlichen und dem Animalischen. Ebenso wie das menschliche Selbstverständnis gründet auch das sich selbst problematisierende menschliche Reflektieren auf einer kosmologischen Mittelstellung des Menschen.

4. 2. Todessehnsucht, der Affekte Nagel, Menschwerdung

Wenn nun weder der Leib noch das Beiderlei der Mensch ist: so bleibt nur übrig, entweder nichts ist er, oder wenn etwas, so kann nichts anders der Mensch sein als die Seele.¹¹⁶

Der Dualismus von Leib und Seele, Erde, Lebewesen, Fluss¹¹⁷ und Schein auf der einen Seite, göttliches Sein und wahrhaftige Eigentlichkeit auf der anderen Seite, die Zerrissenheit zwischen Tier und Gott führt bei Platon¹¹⁸, insbesondere im PHAIDON, zu einer Folgerung, die unser Staunen erwecken sollte. Das Bekenntnis, wir seien doch recht eigentlich Seele – und nicht Leib – bedeutet dabei so viel wie: Die Weise, in der wir uns selbst verstehen *wollen*, in all der oben schon nachgezeichneten Zerrissenheit, strebt fort von unserer biologischen Existenz zu einer darüber hinaus angenommenen Eigentlichkeit, zu einer Erfüllung, die jedoch, so werden wir bei Aristoteles sehen, konsequent weiter gedacht auch unsere individuelle Auflösung bedeutet. Die platonische Antwort auf die Frage nach dem eigentlich guten Leben mündet in den Wunsch des Eigentlich-nicht-mehr-leben-Wollens, der Sehnsucht nach Tod und Auflösung. Dabei darf jedoch nicht vergessen werden, dass der Tod zwar als Ende der jeweiligen Existenz ganze Arbeit leistet, die Wanderung der Seele jedoch über einen bestimmten zeitlichen Mindestabstand (zwischen Inkarnationen und befiederter Heimkehr in das Göttliche) reglementiert ist. Der Tod, so erfahren wir im PHAIDROS, bringt den Menschen dem Gegenstand seiner Sehnsucht bei weitem nicht in allen Fällen näher.¹¹⁹ Im PHAIDON jedoch sind lediglich die Seelen „der Schlechten“ dazu gezwungen, „herumzuirren“ und durch eine neue Bindung an einen Leib bestraft zu werden.¹²⁰

„Und natürlich werden sie in einen von solchen Sitten gebunden, derer sie sich befleißiget hatten im Leben. [...] Wie, die sich ohne alle Scheu der Völlerei und des Übermuts und Trunkes befleißigten, solche begeben sich wohl in Esel und ähnliche Arten von Tieren. [...] Die aber

¹¹⁶ Alkibiades I, 130c.

¹¹⁷ vgl. Phaidon, 87d/e: „Denn wenn der Leib immer im Fluss ist und vergeht, so lange der Mensch lebt, [...]“

¹¹⁸ Es fällt mir schwer, zu beurteilen, inwiefern dieser Standpunkt Platon klar zugeschrieben werden kann; Gottfried Heinemann wies mich darauf hin, dass sich eine starke Identifikation des Menschen mit der Seele (wie oben zitiert), lediglich im ALKIBIADES findet und wir im PHAIDON und den übrigen unstrittig echten Dialogen keine derart expliziten Formulierungen finden.

¹¹⁹ Vgl. Phaidros, 248c-249b. Vgl. auch Politeia, 620a ff.

¹²⁰ Phaidon, 81d.

Ungerechtigkeit, Herrschsucht und Raub vollzogen, diese dagegen in die verschiedenen Geschlechter der Wölfe, Habichte und Geier[.]“¹²¹

Vernachlässigen wir die Diskussion der Fragen, ob Seelen nach einer Inkarnation in eine tierische Lebensform jemals wieder zu Menschen werden können¹²², denn im Mittelpunkt unserer Betrachtung steht hier nicht eine belastbare Theorie, sondern ein normativer Ansatz: Seid gut, seid besser als die Tiere – sonst seid ihr nicht besser als *diese* Tiere (d.h. sonst seid ihr in offensichtlicher Weise minderwertig) und werdet letztlich zu eben solchen.¹²³ Wer aber gut ist, der hat im PHAIDON durchaus Aussicht, nicht in diese garstigen Sphären hinabzugleiten:

„[D]ie Seele eines philosophischen Mannes [...] [wird] von allen menschlichen Übeln erlöst[.]“¹²⁴

Diese Erlösung aber ist eine *posthume*: Die Seele gelangt erst „nach dem Tode [...] zu dem [ihr gemäß ihrer Lebensweise] Verwandten“¹²⁵ und findet ebenso nach dem Tode erst ihre Erlösung. Da es aber die Lebensweise der Liebe zur Weisheit, also die philosophische Lebensweise ist, die den Menschen von seinen Übeln zu erlösen vermag, flieht die Seele den Leib um „in sich selbst gesammelt“ zu sein und „recht philosophier[en]“ zu können.¹²⁶ Dies heißt jedoch nichts anderes, als darauf bedacht zu sein, „leicht zu sterben“, also „auf den Tod bedacht sein“.¹²⁷ Philosophieren zu lernen heißt hier also, wie auch beispielsweise von Montaigne wieder aufgenommen, sterben zu lernen. Die richtige Einstellung ist eine, die auf den Tod „bedacht“ ist, sich nach dem eigenen Ende sehnt. Die vernünftige (und d.h. hier: die philosophische Seele) herrscht über den Körper.¹²⁸ Im umgekehrten Falle würden die mit dem Körper verbundenen Affekte die Seele zu einer Bindung an den Leib *nötigen*.¹²⁹

„Weil jegliche Lust und Unlust gleichsam einen *Nagel* hat und [die Seele] an den Leib *annagelt* und *anheftet* und sie leibartig macht, wenn sie doch glaubt, dass das wahr sei, was auch der Leib dafür aussagt.“¹³⁰

So wird sie, fährt Platon fort, „nimmermehr rein in die Unterwelt kommen“, sondern von einem Leib in den anderen inkarniert „und daher unteilhaftig bleib[en] des Umganges mit dem

¹²¹ Phaidon, 81e-82a.

¹²² Vgl. Dierauer 71ff., insbes. 73f.

¹²³ Vgl. Dierauer: Die „ethische Bedeutung der Seelenwanderungsmythen [liegt darin,] [...] den Menschen zu einem reinen Leben aufzurufen, in dem die Vernunft ihre wahre Bestimmung erfüllt.“ (75) Diesem ermahnenden Moment liegt die Überzeugung zugrunde, „dass die Seelen selber dafür verantwortlich sind, in welche Körper sie neu eingehen, und dass die Entscheidungen über das künftige Dasein bereits im jetzigen Dasein fällt.“ (ebd.) Dierauer vertritt (von ihm begründet) die Ansicht, dass Platon die Seelenwanderung „für sehr wohl möglich, wenn nicht sogar wahrscheinlich gehalten hat.“ (76)

¹²⁴ Phaidon, 84a/b.

¹²⁵ Phaidon, 84b. (meine Ergänzung, R.T.)

¹²⁶ Phaidon, 80e.

¹²⁷ Phaidon, 80e.

¹²⁸ Phaidon, 94b. Vgl. z.B. auch PROTAGORAS, 357c-358e.

¹²⁹ Phaidon, 83c-d. Diese Affekte also halten uns am Grund der Höhle gefesselt.

¹³⁰ Phaidon, 83d. (meine Hervorhebungen, R.T.)

Göttlichen und Reinen und Eingestaltigen.“¹³¹ Wenn wir uns also, wie Platon, der existentiellen Zerrissenheit der Menschen Tribut zollend, als Antwort auf die Frage nach dem guten Leben vorschlägt, nach dem jenseitigen Göttlichen sehnen, treiben wir Philosophie und leben, entgegen der Maxime der Freuden, ein Leben der Vernunft (das gleichwohl Freuden beinhalten darf). Dadurch konditionieren wir unsere Seelen in einer Weise, die ein glücklicheres Sein nach dem Tode wahrscheinlicher macht. Die Verlegung der menschlichen Hoffnung auf eine jenseitige Existenz, in der wir von unseren menschlichen Übeln erlöst werden, enthält ein resignatives Moment. Es scheint, als ob im PHAIDON die Aussicht auf ein gelungenes Leben in der Immanenz teilweise aufgegeben wurde und die Philosophie Aspekte eines religiösen Projekts der Weltflucht übernehmen sollte. Die voraussetzungsvolle Erkenntnis der Jenseitigkeit des eigentlich Guten, die Begründung einer Freude auf den Tod, die doch eigentlich das Ergebnis einer rationalen Überlegung ist, die, so würden wir erwarten, lediglich der Mensch zu leisten imstande ist, wird aber überraschender Weise auch einigen Tieren zugesprochen.¹³²

Wenn wir unser Leben gut geführt haben, so lesen wir in der POLITEIA, enden mit dem Tod auch die von der Schlechtigkeit ausgehenden Gefährdungen für die Seele, wie „die Ungerechtigkeit und Unbändigkeit und die Feigheit und der Unverstand.“¹³³ Diese schlechte Verfassung schadet der Seele, denn sie sind ihrer Wohlfahrt abträglich. Ihrer unsterblichen Natur gemäß vergeht sie aber nicht an diesen Einflüssen. Auch darin unterscheidet sie sich vom Leib, der sich infolge seiner Krankheiten auflöst.¹³⁴ Im TIMAIOS werden die Krankheiten der Seele analog zu denen des Körpers beschrieben; während Platon in der POLITEIA den Finger auf die ethischen Tugenden legt, stehen im TIMAIOS die dianoetischen Tugenden im Vordergrund:

„So treten denn also die Krankheiten des Körpers ein, die Beschaffenheit desselben erzeugt aber auch deren in der Seele, und zwar in folgender Weise. Man kann nämlich nicht leugnen, dass Vernunftlosigkeit Krankheit der Seele ist, und dass es von ihr zwei Arten gibt, Wahnsinn und Unwissenheit. [...]“¹³⁵

Von den ethischen und dianoetischen Unzulänglichkeiten dessen, was uns eigentlich ausmacht, vermag uns tatsächlich lediglich der Tod zu befreien. Denn während wir in der POLITEIA von der Hoffnung lesen, durch Züchtigung desjenigen Menschen, der mit seinem untugendhaften Handeln entdeckt wurde, sei der Seele alles „Tierische“ auszutreiben und „Besonnenheit, Gerechtigkeit und Weisheit“ würden sich infolgedessen einstellen¹³⁶, erinnern wir uns doch an Platons pessimistisches Urteil (aus einer vorangegangenen Stelle desselben Werks), dem zufolge der rationale Seelenteil bei vielen Menschen niemals eine nennenswerte Entwicklung erfährt.¹³⁷ Im GORGIAS macht Platon einen sokratischen Standpunkt stark, dem gemäß ethisch gutes

¹³¹ Phaidon, 83d/e.

¹³² Phaidon, 84e-85b. Schwäne, Nachtigallen usw. singen nicht aus Traurigkeit oder „Furcht vor dem Tode“ (85a), sondern fröhlich, „da sie das Gute in der Unterwelt voraus erkennen“ (85b).

¹³³ Politeia, 609b/c.

¹³⁴ Politeia, 609b ff.

¹³⁵ Timaios, 86b.

¹³⁶ Politeia, 591b.

¹³⁷ Politeia, 585e-586c

Handeln sich vom ethisch schlechten Handeln nicht durch das Motiv unterscheidet (denn wir können alle im wohlverstandenen Eigeninteresse lediglich wünschen, gut für uns zu handeln), sondern durch das *Wissen*.¹³⁸

Das hier stets implizierte Ziel jedoch, die Etablierung einer philosophischen Lebensweise, entpuppt sich als eine elitäre Vorstellung. Das wird durch den für die Philosophen zu durchlaufenden Lehrgang der POLITEIA deutlich, wie auch aus einer im TIMAIOS auf das vorangegangene Zitat nachfolgenden Passage: Die meisten Menschen schaffen es aus ganz unterschiedlichen Gründen nicht, sich den Wissenschaften zu verdingen. Alle jedoch streben nach einem gelungenen Leben.

„[D]urch Erforschung der Harmonie und der Kreisläufe des Alls [gelingt es, die Kreisbewegung in unseren Häuptionen, die durch unsere Entstehung gestört wurde, in Ordnung zu bringen], und so das Denkende zur Ähnlichkeit mit dem Gedachten seiner ursprünglichen Natur gemäß zu erheben, um so dasjenige Ziel des Lebens zu erreichen, welches den Menschen von den Göttern als das vollendetste vorgestreckt ist für die gegenwärtige und für die folgende Zeit.“¹³⁹

Diese Bestimmung der Vollendung des menschlichen Lebens bleibt, so groß und attraktiv sie klingen mag, in ihrem Entwurf existentiell unbefriedigend (das aristotelische Angebot scheint genau diesem Defizit zu begegnen).

Die Situation des Menschen stellt sich Platon im TIMAIOS als ambivalent und paradox dar: Wir sind unglückliche Götter, da wir die Erschwernis des Körpers auf uns nehmen müssen. In derselben Weise sind wir aber unglückliche Tiere, da wir die Erschwernis der Vernunft tragen müssen. Zugleich sind wir aber kein Mängelwesen, sondern überprivilegierte Lebewesen. Wir verfügen über alle drei potentiellen Teile der Seele, die Tiere hingegen nur über zwei, denn ihnen fehlt die Vernunft. Die Götter jedoch verfügen in einer Weise lediglich über Vernunft, die sie mit ihr identifizierbar macht.¹⁴⁰

¹³⁸ Vgl. Gorgias 470c ff.

Die *eudaimonia*, das gelingende Leben, wird hier als etwas gedacht, in dem sich erfüllt, was wir vernünftigerweise wollen (bzw. erfüllt, was alleine wir vernünftigerweise wollen können). So erscheinen „Einsicht und Gerechtigkeit“ (Gorgias, 470e6f.) als Prämissen der *eudaimonia*.

¹³⁹ Timaios, 90d. (meine ergänzende Bemerkung, R.T.)

¹⁴⁰ Freies Zitat: G. Heinemann (Hauptseminar zum TIMAIOS und den NOMOI, Universität Kassel, Sommer 2007).

5. Mythos

So viel wird doch wohl jedermann einsehen, dass das Menschengeschlecht entweder überhaupt niemals einen Anfang genommen hat und nie ein Ende nehmen wird, sondern immer gewesen ist und immer sein wird, oder aber dass doch seit seiner Entstehung schon eine unermessliche Zeit verstrichen ist.¹⁴¹

In den Werken Platons finden sich, wie auch in der ihm vorangegangenen Literatur, in unterschiedlichen Zusammenhängen Mythen, mittels derer die Entstehung der Welt, der Lebewesen, insbesondere des Menschen, und die der Kultur, einem Gedankenspiel gleich spekulativ nachgezeichnet werden. Da die Entstehung der Menschen, wenn eine solche überhaupt jemals stattgefunden hat, schon in großer zeitlicher Ferne liegt, gibt es kein verlässliches Wissen über diesen möglichen Vorgang. Es liegen lediglich verschiedene Varianten von Erzählungen vor, in denen eine Antwort darauf gegeben wird, wie dergleichen stattgefunden haben könnte.

Im Folgenden wenden wir uns einigen mythischen Berichten zu, die wir an vier verschiedenen Stellen in Platons Werk finden. Als unserer Fragestellung in besonderer Weise einschlägig wird zu Beginn der Mythos des PROTAGORAS im Mittelpunkt stehen. Dort legt Platon, vermutlich in enger Anlehnung an den historischen Protagoras, einen Bericht über eine missglückte Erschaffung der Menschen durch die Götter vor. Das unglücklich entstandene Mängelwesen erfährt dann jedoch in einigen Schritten Nachbesserungen, die zu seiner Überlebenstauglichkeit führen und eine Grundlage zur wesentlichen Unterscheidung von Mensch und Tier bieten. Ganz anders wird der Mensch im GASTMAHL als ursprünglich hoch potent und, infolgedessen, als dem Größenwahn verfallen beschrieben. Die Götter aber, zu denen der Mensch sich emporschwingen wollte, stutzen ihn dadurch zurecht, dass sie ihn buchstäblich in seiner Kraft zerteilen. In den NOMOI, ganz ähnlich wie im TIMAIOS, wird die Entstehung der Kultur (Sittlichkeit und Fachwissen) im Zusammenspiel mit Naturkatastrophen thematisiert. Der Mensch stand, in einer anderen Erzählung der NOMOI folgend, ursprünglich unter der Protektion von Dämonen, die sich um ihn bemühten, wie Hirten um ihre Schafe. Den Verlust dieses göttlichen Schutzes und die menschliche Verlassenheit thematisiert Platon im POLITIKOS.

¹⁴¹ Nomoi, 781e-82a.

5. 1. Der Mythos des PROTAGORAS – von göttlicher Stümperei

Wie aber Epimetheus doch nicht ganz weise war, hatte er unvermerkt schon alle Kräfte aufgewendet für die unvernünftigen Tiere; übrig also war ihm noch unbegabt das Geschlecht der Menschen, und er war wieder ratlos, was er diesem tun sollte.¹⁴²

Im „Mythos des Protagoras“ wird die auch für Platon relevante Fragestellung der Lehrbarkeit von Tugenden – die Notwendigkeit dieser Annahme wurde oben bereits aufgegriffen – thematisiert. Zugleich jedoch begegnet uns bei Platon ein Mythos, in dem die Entstehung der anderen Lebewesen, wie auch der Menschen, behandelt wird und dabei, nicht jedoch ohne ein großes Maß an Ironie, die Sonderstellung des Menschen in hoch interessanter und ambivalenter Weise thematisiert wird. Die Weise jedoch, in der der Mythos vorgetragen wird, lässt es naheliegend erscheinen, dass Platon hier eigene Ansichten, die Elemente der Selbstbeschreibung und des menschlichen Selbstverständnisses betreffend, darstellt.¹⁴³

Der Mythos spielt zu einer Zeit, „wo es Götter zwar gab, sterbliche Geschlechter aber [...] noch nicht“. Die Götter nun schufen, „nachdem aber auch für diese die vorherbestimmte Zeit ihrer Erzeugung gekommen war“, die Lebewesen und beauftragten *Prometheus* und *Epimetheus*, die Menge der vorhandenen Vermögen bzw. Kräften (*dynamis*) aufzuwenden, um diese neu entstandenen Geschöpfe auszustatten, „wie es jedem zukomme“. Epimetheus „aber erbat sich“, alleine die Verteilung der *dynamis* vorzunehmen und das Ergebnis später von Prometheus besichtigen zu lassen. Zuerst vergab Epimetheus Stärke, Schnelligkeit, Bewaffnung, Kraft, Größe, Flügel und die Fähigkeit, unterirdisch zu hausen und ebenso alle weiteren Kräfte „ausgleichend“, also vorhandene Defizite kompensierend, so dass keine Gattung durch eine andere ausgerottet würde. Dann verteilte er zum Schutz gegen die Witterung an einige Haar und Fell, zum Schutz der Füße an einige Hufe, Klauen, Haare oder starke Häute. Zur Ernährung der Lebewesen werden von ihm zuletzt unterschiedliche Diätpläne entworfen, die, an artspezifische Zeugungskraft gekoppelt, wiederum dafür sorgen sollen, dass keine Gattung ausstirbt. Als Epimetheus nun endlich alle Vermögen aufgebraucht hatte, bemerkte er, *dass er die Menschen vergessen hatte*.¹⁴⁴

Zu Anfang steht die grundsätzliche Unterscheidung von dem, was es schon gibt, den unsterblichen Göttern – und dem, was erst entstehen soll, den sterblichen Lebewesen. Die Gruppe der Lebewesen ist bis auf weiteres ununterschieden. So haben Prometheus und Epimetheus beispielsweise keine Weisung erhalten, die Menschen gesondert zu beachten. Doch da in allem Anfang die Lebewesen noch gar nicht unterscheidbar waren, denn alle differenzierenden Attribute galt es erst noch zu vergeben, muss es wohl heißen: Es gab keine Weisung, irgend ein Lebewesen in einer von allen anderen Lebewesen verschiedenen Weise zu

¹⁴² Protagoras, 321b/c.

¹⁴³ Allerdings finden sich bei Platon auch etliche relativierende Standpunkte. (s.u.)

¹⁴⁴ Protagoras, 320c-321c.

gestalten. Da die *dynamis* untereinander hinsichtlich ihres ontologischen Status nicht verschieden waren – im Hinblick auf alles gibt es ein Mehr oder Weniger – hätte es dazu auch kaum Möglichkeit gegeben.

Die Sonderrolle des Menschen entsteht so in allem Anfang nicht durch eine besondere Begabung oder explizite Wertschätzung von Seiten der Götter, sie ergibt sich daraus, dass der nicht eben kluge Epimetheus etwas vergessen hatte: den Menschen.¹⁴⁵

Nun trat Prometheus hinzu und sah „die übrigen Tiere zwar in allen Stücken weislich bedacht, den Menschen aber nackt, unbeschut, unbedeckt, unbewaffnet“. Da zugleich der Moment gekommen war, in dem die Lebewesen insgesamt „aus der Erde an das Licht“ treten sollten, gerieten beide in große „Verlegenheit“. Prometheus versuchte zu retten, was noch zu retten war, stahl die „kunstreiche Weisheit“ (*entechnos sophia*) und das Feuer und schenkte beide dem Menschen, der auf diese Weise, so wird zusammengefasst, die für das Leben relevante Weisheit (*pros ton bion sophian*) erhielt. Die für das *Zusammenleben* relevante Weisheit (*politikén [sophian]*) fehlte dem Menschen aber noch. Sie befand sich, auch Prometheus unzugänglich, im Besitz des Zeus.¹⁴⁶

So befand sich der Mensch im Mythos des Protagoras zu Beginn in einem höchst defizitären Zustand: Das Überleben in seiner natürlichen Umgebung wäre ihm ebenso unmöglich gewesen, wie seine Behauptung gegenüber Konkurrenten. Der lebensuntaugliche Mensch kann weder in den Alltag entlassen werden, noch darf er so unter die Augen der anderen Götter, die Auftraggeber der Produktion, geraten. Das gewagte Engagement des Prometheus vermag dem Menschen die das Leben betreffenden 'Künste' und das Feuer zu verschaffen. Beide zusammen ermöglichen ihm den Genuss der „Behaglichkeit des Lebens“.¹⁴⁷ Bei den ersten Hinsichten, in denen der Mensch sich wesentlich von den anderen Tieren unterscheidet, handelt es sich demnach i) um die göttlichen Gaben des Wissens um die das bloße Leben betreffenden 'Künste' und ii) um die Herrschaft über das Feuer.¹⁴⁸

Der mit göttlichen Fähigkeiten versehene Mensch wurde zuerst „wegen seiner [auf diese Weise entstandenen, R.T.] Verwandtschaft mit Gott, [als] *das einzige unter allen Tieren*“ (i) *religiös*.¹⁴⁹ Dann erlernte er (ii) die *Sprache* und versah sich mit (iii) Wohnungen, Kleidern, Schuhen, Decken und Nahrung. Da den Menschen die oben sogenannte „für das Zusammenleben relevante Weisheit“ fehlte – hier fällt jetzt erstmals der Begriff der politischen 'Kunst' (*politikê technê*) – lebten sie

¹⁴⁵ Auch im TIMAIOS hat der Mensch Mängel, die aber als Vorkehrung fungieren, das von den Göttern *bevorzugte* Lebewesen nicht selber zu einem Gott werden zu lassen. Vgl. 41d - 43a et passim.

¹⁴⁶ Protagoras, 321c4-322a2. (Meine Hervorhebungen, R.T.)

¹⁴⁷ Protagoras, 321e3-322a1.

¹⁴⁸ Zur Bedeutung des Feuers für die *technai* vgl. ebd., 321 d 1f.

¹⁴⁹ Die Annahme, dass diese wesentliche Unterscheidung zwischen Mensch und Tier heute nicht mehr aktuell sei, stellt sich als Irrtum heraus: vgl. dazu Alister Hardy: Der Mensch – das betende Tier. Religiosität als Faktor der Evolution. (Aus dem Englischen übersetzt von Hellmut Haug; Titel i.O.: The Biology of God – A scientist's study of man the religious animal.) Klett-Cotta, Stuttgart 1979. „Speziell für den Menschen ergibt sich: Ohne Religion – das erlebte Bezogensein auf eine höhere Macht – ist das Werden des Homo sapiens, streng biologisch gesehen, nicht denkbar.“ (7); „Religion ist die lebendige Grundlage aller Kultur.“ Was die Menschen Gott nennen, ist „in Wahrheit ein aufweisbarer Teil der eigenen Natur des Mensch [...] – des Menschen als des ‚betenden Tiers‘.“ (205)

vereinzelt. Als ein Bestandteil der *politikê technê* fehlte ihnen aber zugleich auch die Kunst des Krieges. Da die Menschen aber schwächer waren als die Tiere und sie bislang nicht zu einem gemeinschaftlichen Projekt des „Kriege[s] gegen die Tiere“ befähigt waren, drohte ihnen die Ausrottung. Der Mangel an dieser wichtigen, ein Zusammenleben ermöglichenden Fähigkeit führt notwendig zu einem Scheitern der verzweifelten Versuche einer Zusammenrottung unter den Menschen. In dieser Verfassung besteht der Sonderstatus des Menschen darin, das Sorgenkind des Zeus zu sein, der, besorgt um das Überleben seiner Geschöpfe, Hermes erneut mit Geschenken zu den Menschen sendet. Er lässt ihnen Scham (*aidôs*) und Recht (*dikê*) überbringen; beide werden gleichmäßig unter alle Menschen verteilt (was es für Platon aber zu zeigen galt) und finden gemeinsam als die bislang fehlende *politikê technê* Anwendung. Auf diese Weise wird sowohl das Zusammenleben der Menschen untereinander, als auch die Kriegsführung gegen die Tiere ermöglicht.¹⁵⁰ Wenden wir uns der Religiosität und Sprachfähigkeit des Menschen, als zwei Topoi des wesentlichen Unterschieds zwischen Menschen und Tieren, im Folgenden kurz gesondert zu, um in einem weiteren Schritt einige Aspekte der *politikê technê* zu reflektieren.

Die ursprünglich den Göttern vorbehaltenen Begabungen ziehen beim Menschen, von dem nun als in verwandtschaftlichen Verhältnissen zu den Göttern stehend (*dia tèn tou theou syngeneian*) gesprochen wird, die Entwicklung der Religiosität nach sich.¹⁵¹ Die Rede von der Verwandtschaft zwischen Menschen und Göttern, die uns lediglich durch die göttlichen Vermögen, die dem im Ursprung hilflosen Menschen zugespielt wurden, überhaupt verständlich wird, wirkt übertrieben. Mehr als ein Moment des Göttlichen, einen Funken der Ähnlichkeit, der durch die göttlichen Vermögen in den Menschen gelangt, kann eigentlich nicht gemeint sein. Dieser Funke der Ähnlichkeit jedoch erzeugt die Religiosität: Der Glaube an die Götter wird über die Behauptung eines bestehenden Verwandtschaftsverhältnisses erklärt.

Die das Leben betreffenden 'Künste' ermöglichten den Menschen die *Entwicklung* der Sprache. Sprache gründet im Mythos des Protagoras auf Fähigkeiten, die der Mensch unter den Lebewesen allein besitzt. Eine Aussage, der gemäß Mensch und Tier sich hier bei Platon wesentlich über das Sprachvermögen von einander unterscheiden, stellt den zugrundeliegenden Sachverhalt also verkürzt und potentiell fehlerhaft dar. Zum einen ist es präziser, zu sagen, Menschen und Tiere unterscheiden sich durch die der Sprache (im Falle des Menschen) zugrundeliegenden *technê*, zum anderen berichtet Platon, wenn wir es uns genau überlegen, eigentlich nur, wie *der Mensch* zu seiner Sprache kam.

„[D]er Mensch [...]hat] dann bald darauf Töne und Worte mit Kunst zusammengeordnet.“¹⁵²

¹⁵⁰ Protagoras, 322 a 3 – d 5. (Meine Hervorhebungen, R.T.)

¹⁵¹ Vgl. Protagoras, 322a3ff.

¹⁵² Protagoras, 322a3ff.

Die Sprachfähigkeit des Menschen gründet auf der göttlichen Kunst. Damit ist weder gesagt, dass andere Lebewesen nicht sprechen können, noch das Gegenteil.¹⁵³

Die *politiké techné* kompensiert den letzten existentiellen Mangel des Menschen. Ohne sie konnte der in der Vereinzelung schwache Mensch sich noch immer nicht gegen die vergleichsweise mächtigeren Tiere erwehren und ihm droht die Ausrottung, da die Kriegskunst (vgl. Aristoteles) als ihr integrativer Bestandteil angesehen wird. Der Krieg gegen die Tiere wird hier (anders als der Jägerkrieg bei Aristoteles) nicht als die Akquirierung von Ressourcen betrachtet, die den Menschen von Natur aus zustehen, sondern als Mittel der gemeinschaftlichen Verteidigung gegen die den Menschen bedrohenden (wilden) Tiere. Man könnte sagen, dass das Verhältnis von Mensch zu „Tier“ im Protagoras noch dadurch gekennzeichnet ist, dass des modernen Menschen Rang in der Nahrungskette erst erobert werden musste: Zu Beginn droht die Ausrottung des vereinzelt lebenden Menschen. Erst infolge der Organisation des „Krieges gegen die Tiere“ wird das für ihn bedrohliche Ungleichverhältnis kompensiert. Das im Mythos des Protagoras eingangs erwähnte erwünschte Ziel der Verteilung der Vermögen, das *Gleichgewicht*, wird durch die Möglichkeit der gemeinsamen Verteidigung vorerst wiederhergestellt.¹⁵⁴

Die göttlichen Begabungen Scham und Recht ermöglichen dem Menschen dasjenige, zu dem er zuvor nicht selbständig in der Lage war: Sie ermöglichen das Zusammenleben der Menschen. Dies jedoch geschieht durch eine doppelte Regulation. Der moralische Affekt wird durch das göttliche Recht ergänzt.

Als weitere wesentliche Unterscheidungsmerkmale von Mensch und „Tier“ lassen sich also Scham (der moralische Affekt, darauf bezogen, sich mit etwas, das unansehnlich ist, nicht sehen lassen zu können) und Recht bzw. Gerechtigkeit anführen. So lässt sich also im Umkehrschluss sagen,

- a) dass Tiere im Unterschied zum Menschen womöglich nicht über ein (bzw. nicht über dasselbe) Repertoire moralischer Affekte verfügen und
- b) dass es unter Tieren, im Unterschied zu Menschen, womöglich kein Recht und somit auch keine Gerechtigkeit gibt.¹⁵⁵

Beide Schlussfolgerungen korrespondieren nicht lediglich gut mit platonischen Überzeugungen und platonischen Resten bzw. neueren und veränderten Darstellungen bei Aristoteles – im Hinblick auf die wesentliche Verschiedenheit von Mensch und Tier haben sich beide auch in der auf Aristoteles folgenden Tradition durchhalten können.

Die Rede von den unvernünftigen Tieren, wie wir sie im Eingangsmotto des Abschnittes vorfinden,¹⁵⁶ erscheint *innerhalb* des Mythos gewissermaßen als Anachronismus. Erst einmal handelt es sich nämlich bei *allen* Lebewesen um unvernünftige Lebewesen. Die Vernunft wird,

¹⁵³ Zu sprachbegabten Tieren vgl. POLITIKOS, 272b/c.

¹⁵⁴ Aus der heutigen Perspektive muss wohl hinzugefügt werden, dass die Hochbegabung des Menschen letztlich zu einem neuen Ungleichgewicht führte, von dem nun allerdings mehr als nur eine Spezies betroffen ist.

¹⁵⁵ Vgl. Nomoi, 937d/e und Hesiod.

¹⁵⁶ Protagoras, 321b/c.

ganz nebenbei, von den Göttern nicht explizit vergeben. Wenngleich man sich natürlich darüber unterhalten kann, inwiefern es sich bei den verschiedenen göttlichen Begabungen *eigentlich* um Vernunftbegabungen handelt, ist zu diesem frühen Zeitpunkt im Mythos noch gar kein Tier sinnvoll durch das Attribut ‚vernünftig‘ bzw. ‚unvernünftig‘ charakterisiert.

Die Unterscheidung zwischen vernünftigen und unvernünftigen Tieren macht also bestenfalls vom Endpunkt des Mythos aus betrachtet, retrospektiv, einen guten Sinn. So handelt es sich an dieser Stelle nicht um eine Charakterisierung der anderen Lebewesen, sondern um eine auf sie verweisende und in der Antike geläufige *Bezeichnung*.

5. 2. Das GASTMAHL: Ursprüngliche Hybris und Zerteilung

Im GASTMAHL finden wir bei Platon einen Mythos, der sowohl die Entstehung der Geschlechter, als auch die Ursache der starken sexuellen Anziehung zwischen ihnen erklärt. Darüber hinaus erfahren wir jedoch auch etwas über das Wesen des Menschen: Als er seiner jetzigen körperlichen Gebrechlichkeit noch fern war und alles besaß, was er brauchte, gewann die Hybris Herrschaft über ihn und er suchte, den Himmel zu stürmen. Notgedrungen griffen die Götter ein und zerteilten den Menschen zu dem, was wir heute sind: vergleichsweise schwach an Körper und Geist, in nunmehr deutlicher Entfernung zu ihnen stehend.

Unsere „ehemalige Natur war nicht dieselbe wie jetzt, sondern ganz eine andere“, so leitet Platon den Mythos ein.¹⁵⁷ Drei Geschlechter existierten in dieser grauen Vorzeit, über das männliche und das weibliche hinaus noch ein Zwittergeschlecht, das Platon das „Mannweibliche“ nennt.¹⁵⁸ Auch war die äußere Gestalt der Menschen nicht wie die des modernen Menschen, sondern „rund, so dass Rücken und Brust im Kreise herumgingen.“¹⁵⁹

„Und vier Hände hatte jeder und Schenkel ebensoviel als Hände, und zwei Angesichter auf einem kreisrunden Halse einander genau ähnlich, und einen gemeinschaftlichen Kopf für beide einander gegenüberstehenden Angesichter, und vier Ohren, auch zweifache Schamteile und alles übrige, wie es sich hieraus ein jeder weiter ausbilden kann.“¹⁶⁰

Diese Gestalt ermöglichte es dem ursprünglichen Menschen, nicht nur, wie wir es können, aufrecht zu gehen, „sondern auch wenn er schnell wohin strebte, so konnte er, wie die Radschlagenden jetzt noch, indem sie die Beine gerade im Kreise herumdrehen, das Rad schlagen, ebenso auf seine acht Gliedmaßen gestützt sich sehr schnell im Kreise fortbewegen.“¹⁶¹ Diese stattliche körperliche Befähigung erfuhr jedoch komplementäre Ergänzung:

¹⁵⁷ Gastmahl, 189d.

¹⁵⁸ Gastmahl, 189e.

¹⁵⁹ Gastmahl, 198e.

¹⁶⁰ Gastmahl, 189e/190a.

¹⁶¹ Gastmahl, 190a.

„An Kraft und Stärke nun waren die gewaltig und hatten auch *große Gedanken*, und was Homeros vom Ephialtes und Otos sagt, das ist von ihnen zu verstehen, *dass sie sich einen Zugang zum Himmel bahnen wollten, um die Götter anzugreifen*.“¹⁶²

Es bedurfte der göttlichen Intervention: Die Götter beratschlagten, was mit diesen kein Maß kennenden oder haltenden Menschen zu geschehen habe. Da ihnen aber weder die Vernichtung der Menschen, noch ein Gewährenlassen tunlich erschien, verfielen sie auf eine dritte Lösung:¹⁶³ Sie bestand darin, die Menschen „schwächer“ zu machen, sie „in zwei Hälften [zu] zerschneiden“, auf dass sie nur noch aufrecht gehen.¹⁶⁴ Die halbierten Menschen jedoch sehnten sich so sehr nach ihrer ursprünglichen Einheit, dass sie zusammenkamen, „sich mit den Armen [umfassten] und [...] sich ineinander [schlangen], und über dem Begehren, zusammenzuwachsen, starben sie aus Hunger und sonstiger Fahrlässigkeit, weil sie nichts getrennt voneinander tun wollten.“¹⁶⁵ Diesem Drang zur Wiedervereinigung begegnet Zeus, indem er körperliche Veränderungen an den Menschen vornimmt (d.h. sie mit Schamteilen ausstattet, die für den Geschlechtsverkehr geeignet sind¹⁶⁶). So ermöglicht er den Menschen „die Liebe zueinander“, d.i. aber das Bestreben, „die ursprüngliche Natur wieder herzustellen, [zu versuchen] aus zweien eines zu machen und die menschliche Natur zu heilen.“¹⁶⁷

Dieser Mythos berichtet, wie der Mensch, infolge einer Fehleinschätzung der Machtverhältnisse, in seinen heutigen, gewissermaßen defizitären (wenn auch in völlig anderer Weise als im Mythos des PROTAGORAS) Zustand geriet. So fehlt es ihm heute an etwas, das nicht für das äußere Überleben unter den anderen Lebewesen notwendig wäre. Vielmehr ermangelt er der zweiten Hälfte, die ihn zu einer selbstgenügsamen und zufriedenen, in seiner Sehnsucht gestillten Einheit machte, die sich um die Belange der äußeren Existenz erst ernsthaft besorgen kann. Der Mensch begegnet uns hier als dasjenige Lebewesen, bei dem allein wir überhaupt verstehen, was es heißt, Ambitionen der Gottähnlichwerdung (oder, wie im Falle des Mythos, der Gottwerdung) an den Tag zu legen.

¹⁶² Gastmahl, 190b/c. (meine Hervorhebungen, R.T.) Vgl. die biblische Erzählung vom Turmbau zu Babel.

¹⁶³ Gastmahl, 190c.

¹⁶⁴ Gastmahl, 190c/d. Eine schöne ironische Wendung und Warnung folgt dieser Ankündigung einer Zerteilung: „Sollte ich aber merken, dass sie noch weiter freveln und nicht Ruhe halten wollen, so will ich sie, sprach er, noch einmal zerschneiden, und sie mögen dann auf einem Beine fortkommen wie Kreisel.“ (190d/e)

¹⁶⁵ Gastmahl, 191a/b.

¹⁶⁶ Vgl. Gastmahl, 191b/c.

¹⁶⁷ Gastmahl, 191d.

5. 3. NOMOI: Die mühsame Entwicklung von Fachwissen und Gesetzen

Ähnlich wie im TIMAIOS, so wird auch in den NOMOI von Naturkatastrophen berichtet, die viele Staaten, die einst entstanden, vertilgten.¹⁶⁸ Im TIMAIOS wird beschrieben, wie diese Katastrophen dafür sorgten, dass die Hellenen stets „jung an Geist“ blieben, da lediglich einige „Rinder- und Schafhirten“ auf den Bergen überlebten, nicht aber die Schriftkundigen und Gebildeten.¹⁶⁹ Derselbe Sachverhalt wird auch in den NOMOI als der Verlust des kulturell erlangten Standards beschrieben.

„Und Leute von solcher Art [die überlebenden Hirten, R.T.] waren denn doch wohl notwendig sowohl in allen anderen Künsten unerfahren, als auch namentlich in den Mitteln, welche man in den Städten zur Befriedigung der Gewinnsucht und des Ehrgeizes anwendet und in allen sonstigen Ränken, welche man dort gegeneinander aussinnt.“¹⁷⁰

Bei den Mitteln jedoch, die in den Städten gebraucht werden, um im Hinblick auf die problematischen Impulse „Gewinnsucht“ und „Ehrgeiz“ für Frieden zu sorgen, handelt es sich um *Gesetze*. Das erlangte Fachwissen ging durch die natürlichen Katastrophen in derselben Weise verloren, wie die Gesetze. Dieser Verlust wird in den NOMOI als zyklisch wiederkehrend beschrieben. Auch diese Verheerungen ziehen es nach sich, dass der Mensch gewissermaßen *nackt*, d.h. unflankiert durch die göttlichen Gaben des Mythos des Protagoras, zurückgelassen wird. Die Menschen in den NOMOI warten jedoch nicht etwa auf eine göttliche Intervention. Vielmehr erringen sie über Generationen hinweg das Verlorene eigenständig wieder. So werden die kulturellen Errungenschaften zu einem graduell *erarbeiteten* Gut, das auf der einen Seite erneut verloren gehen kann, da es nicht im *Wesen* des Menschen verankert liegt. Auf der anderen Seite jedoch handelt es sich bei ihnen nicht um Spenden der Götter. Das jedoch, was Mensch und Tier unterscheidet, wenn die kulturellen Erzeugnisse immer wieder verloren gehen, wenn der Mensch immer wieder auf dem Niveau der anderen Tiere beginnen muss, ist lediglich sein Potential, das in der selbständigen kulturellen Reaktivierung zum Ausdruck kommt. Platon lässt den Athener in den NOMOI betonen, dass die Menschen aus diesem jeweiligen Zustand des Verlusts aller bisherigen Errungenschaften

„erst im Fortgange der Zeit und mit der Vermehrung unseres Geschlechts [...] in den Zustand, in welchem es sich gegenwärtig befindet, fort[schritt] [...] und zwar natürlich nicht auf einmal sondern allmählich und im Verlaufe gar langer Zeit“.¹⁷¹

Diese Beschreibung eines graduellen Progresses stellt aber ein Gegenmodell zu den Menschen im Mythos des PROTGORAS dar. Dort spendeten die Götter dem Mängelwesen Mensch noch vor dem Anfang der Zeit seine göttlichen Gaben. Hier jedoch vollzieht sich Gewinn und Verlust im Überlebenskampf des Lebens.

¹⁶⁸ Vgl. Timaios: 22b-23c, 25c; Nomoi: 676b-77a.

¹⁶⁹ Timaios, 22b-23b.

¹⁷⁰ Nomoi, 677b.

¹⁷¹ Nomoi, 678b.

Die wenigen Menschen, die im Mythos der NOMOI die Naturkatastrophe überlebten, waren bar aller Werkzeuge und Künste¹⁷², litten aber keinen Mangel an Lebensmitteln¹⁷³ und führten, auch aus diesem Grund, keinen Krieg, denn „[f]ürs erste waren die Menschen eben [...] wegen ihrer großen Vereinsamung liebevoll und wohlwollend gegeneinander gesinnt“.¹⁷⁴ Sie waren zu diesem Zeitpunkt „teils [...] tugendhaft [da es keine Quellen für Übermut, Ungerechtigkeit, Neid und Missgunst gab], teils [fand sich an ihnen auch] das, was man Sitteneinfalt nennt“.¹⁷⁵ Platon vergleicht diesen Zustand mit der homerischen Schilderung der Verhältnisse der Kyklopen, die sich in einem „Urzustand [der *Robheit*]“ befunden haben sollen¹⁷⁶ – und Platon fährt in den NOMOI fort, den schrittweisen Prozess der Überwindung dieses Zustands zu schildern. Der Beginn, die Bildung von ersten Gemeinwesen, geht dabei bezeichnenderweise mit der gemeinsamen Feldarbeit und der Errichtung eines „Mauerwerk[s] als Schutz[wall] wider die wilden Tiere“ einher.¹⁷⁷

5. 4. POLITIKOS und NOMOI: Das Problem der Selbsterhaltung

Die Sage erzählt uns von dem seligen Leben der damaligen Menschen und berichtet uns, dass ihnen alles in reicher Fülle und *ganz von selber* gedieh[.]¹⁷⁸

Wovon der Mythos der Menschen, die unter der Herrschaft des Kronos lebten, in den NOMOI berichtet, ist nichts anderes, als ein paradiesischer Zustand: Was die Menschen brauchten, war „in reicher Fülle“ vorhanden, ohne, dass sie es der Erde selber hätten abbringen müssen, denn es gedieh von selbst. Die Ursache dafür war, so lässt Platon den Athener die Überlieferung fortfahren, dass Kronos weise genug gewesen ist, nicht sterbliche Wesen, „sondern Wesen von besserer und göttlicher Abkunft, nämlich Dämonen [zu Königen und Herrschern über die Staaten zu setzen]“.¹⁷⁹ Diese allein vermochten nämlich „alle menschlichen Angelegenheiten [...] zu verwalten, ohne sich dabei mit Frevel und Ungerechtigkeit zu beflecken“, d.h. ohne über dieser Aufgabe selber zu verkommen.¹⁸⁰ Diese Herrschaft korrespondiert auch mit unserer Praxis,

„wie wir jetzt es bei den Schafen und allen andern Herden zahmer Tiere machen, indem wir bei ihnen nicht etliche Rinder über die Rinder und etwelche Ziegen über die Ziegen zu Hütern bestellen, sondern wir selbst ihre Leitung übernehmen, *als Wesen von besserem Geschlechte denn sie*.“¹⁸¹

¹⁷² Vgl. z.B. nochmals 678c/d.

¹⁷³ Nomoi, 679a.

¹⁷⁴ Nomoi, 678e/79a.

¹⁷⁵ Nomoi, 679c. „Sitteneinfalt“: naiv-gutmütiges und gutgläubiges Handeln nach dem für gut Gehaltenen.

¹⁷⁶ Nomoi, 680d.

¹⁷⁷ Nomoi, 680e/81a.

¹⁷⁸ Nomoi, 713c.

¹⁷⁹ Nomoi, 713c/d.

¹⁸⁰ Nomoi, 713c.

¹⁸¹ Nomoi, 713d. (meine Hervorhebungen, R.T.)

Nicht Ziegen zu Hütern über Ziegen zu bestellen, das gebietet uns der gesunde Menschenverstand. In derselben Weise kann es aber auch nicht funktionieren, so lehrt uns dieser Mythos, Menschen zu Hütern über Menschen zu bestellen. Denn Menschen werden, als anfällige sterbliche Wesen, mit ihren Neigungen und Bedürfnissen, über dieser Aufgabe bis hin zur Untauglichkeit verkommen. Wie das (zahme) Tier, so scheint auch der Mensch unfähig zur Selbstverwaltung. Dennoch: Beim „Menschen“ handelt es sich um ein „besseres Geschlecht“, als bei den Tieren. So vermag der Mensch in ähnlich kompetenter Weise gut über die Tiere zu herrschen, wie die göttlichen Dämonen über die Menschen zur Zeit des Kronos herrschten.

Der Mensch steht in derselben Weise über den Tieren, wie die Götter über dem Menschen stehen – der Mensch verkörpert also (einmal wieder) dasjenige Lebewesen, das, entweder geborgen oder verloren, zwischen Gott und Tier ‚hängt‘. Da sich die Götter in einer dem Menschen zuträglichen Weise um ihn bekümmerten, lebten die Menschen zu der Zeit der Herrschaft des Kronos wie im Paradies, denn die Dämonen nahmen den Menschen die Mühen des Alltags mühelos ab – und unter ihrer Fürsorge herrschte unter den Menschen „Frieden, sittliche Scheu, Gesetzlichkeit und die Fülle der Gerechtigkeit“, so dass wir „von innerem Zwiste frei und *glücklich*“ waren.¹⁸²

Im POLITIKOS jedoch wird, im Zusammenhang der Frage nach der Entstehung des Menschen, die Erfahrung der Verlassenheit von eben diesen Dämonen thematisiert.

„Denn von der Sorgfalt des uns beherrschenden und hütenden Dämons *verlassen*, erfuhren die Menschen, da die meisten Tiere von irgend rauherer Natur ganz verwildert, *sie selbst aber schwach und schutzlos geworden waren*, von diesen vielerlei Leides und waren in der ersten Zeit *völlig hilflos und kunstlos*, weil die von selbst sich anbietende Nahrung ihnen ausgegangen und sich derer selbst zu verschaffen sie noch nicht kundig waren, indem keine Art des Mangels sie vorher dazu genötigt hatte. Alles dieses nun brachte sie in große Not.“¹⁸³

Der Mensch ist, wenn auf sich alleine gestellt und nicht mehr mit göttlichen Gaben und göttlicher Fürsorge ausgestattet, „wie die ganze Welt“¹⁸⁴ alles andere als glücklich: Schwach und ohne Schutz, völlig hilflos und ohne fachliches Wissen ist er den anderen (wilden) Tieren ausgeliefert und leidet Hunger. Wenngleich die göttlichen Gaben und Belehrungen dem Menschen auch in diesem (dem Mythos des PROTAGORAS insofern sehr ähnlichen) Konzept der Kulturentstehung verliehen werden, um ihn vor der ihm drohenden Vernichtung zu bewahren¹⁸⁵, bleibt doch die Betonung der menschlichen Verlassenheit bestehen. Der Mensch, einst begünstigt durch die besondere göttliche Aufmerksamkeit, fällt nun, vor den Augen der Götter, zurück auf den Status der übrigen Welt. So intervenierten die Götter, wie schon im Mythos des PROTAGORAS, lediglich deshalb, weil es die Menschen vor der ihnen drohenden Vernichtung, verursacht durch ihre eigene Schwäche, zu bewahren galt. Im Mythos des POLITIKOS ist der

¹⁸² Nomoi, 713d/e. (meine Hervorhebung, R.T.)

¹⁸³ Politikos, 274b/c. (meine Hervorhebungen, R.T.)

¹⁸⁴ Politikos, 274d.

¹⁸⁵ Politikos, 274c-e.

Mensch aus der Gunst der Götter, aus seiner begünstigten Sonderstellung unter allen Lebewesen, herausgefallen.

Das Selbstverständnis der Menschen ist noch immer, auch wenn der Mensch diesen Status vielleicht längst eingebüßt hat, durch die einst von den Göttern erfahrenen Privilegien bestimmt. Umgekehrt formuliert: Die Menschen beschreiben sich im Mythos des POLITIKOS als Wesen von besonderer Herkunft und Geschichte. Ihrem Selbstverständnis folgend sind die Menschen aus der Gruppe der sonstigen Lebewesen – schon im Ursprung – herausgehoben. Im Mythos findet eine dem entsprechende Verortung statt. So wird zum einen die göttliche Sphäre, in der die Menschen nicht mehr verkehren, zum anderen die Sphäre der sonstigen Lebewesen (die „ganze [restliche] Welt“), in der die Menschen nicht bis zur Unkenntlichkeit ihrer einstigen Sonderstellung eingemischt werden möchten, von derjenigen Sphäre getrennt, in welcher alleine die Menschen leben. So ringen die Menschen einerseits um ihre göttlichen Anteile, andererseits stoßen sie sich, so stark, wie es ihnen möglich erscheint, gegen alles bloß Weltliche und Tierische ab – um ihrer Identität *auf dieser Welt*, um ihrer selbst nicht verlustig zu gehen.

6. Nähe zwischen Mensch und den anderen Tieren

[D]ergleichen redet ihr, als wäre es nun etwas Schreckliches, wenn jeder Mensch um gar nichts besser wäre in der Weisheit, als irgendein Tier.¹⁸⁶

Oben wurde gezeigt, wie Platon versucht, Mensch und Tier signifikant von einander zu unterscheiden. Ebenso jedoch finden sich bei ihm Darstellungen des Verhältnisses von Mensch und Tier, die eine erstaunliche Nähe zwischen beiden attestieren. Diese Passagen sind deshalb besonders interessant, weil es sich bei ihnen, im Unterschied zu ähnlichen Stellen bei Aristoteles, nicht um Überlegungen im Kontext der Biologie handelt. So zeigt sich das menschliche Selbstverständnis, teilweise ironisch schwankend, teilweise tatsächlich bis auf weiteres wenig festgelegt, bei Platon noch in einem dynamischen Prozess: Die Verschiedenheit von Mensch und Tier gilt es dort erst noch zu zeigen, sie ist mehr Desiderat als errungener Status.

Wenden wir uns aber dem Eingangsmotto dieser Passage zu: Tatsächlich scheint es für Platon beinahe das Schlimmste von allem Vorstellbaren, resigniert bei dem Ergebnis, der Mensch taue hinsichtlich der Weisheit nicht mehr als die anderen Tiere, *stehenzubleiben*. Dies würde bedeuten, nicht nur die Gefesselten in der Höhle zu belassen, man würde sich auch selber wieder binden lassen müssen – oder noch schlimmer: Der Weg empor aus der Höhle entpuppte sich nachträglich als bloße Gaukelei. Die Nichtexistenz bzw. die Unerkennbarkeit der platonischen Ideen wäre im gleichen Zuge eingestanden.

¹⁸⁶ Theaitetos, 162e.

So hält Platon zwar fest am Ideal einer wesentlichen Verschiedenheit zwischen Mensch und Tier, die hauptsächlich über die Einsicht des Göttlichen, einer möglichst umfassenden Wiedererinnerung an einst im Absoluten Geschautes, erklärt wird – es finden sich bei ihm jedoch auch etliche resignative oder zumindest zwischen (vielleicht bitterer) Ironie und tatsächlicher Resignation schwankende Äußerungen. Einige wollen wir im Folgenden besichtigen.¹⁸⁷

Eine Passage aus der POLITEIA, in der Hunde als von „wahrhaft philosophischer Natur“ beschrieben werden, gibt Anlass zur Verwunderung. Hunde werden als „lernbegierig“ beschrieben, da sie dem „Unbekannten [...] böse [sind]“, wenn sie ihn sehen, „wenn aber einen Bekannten, ist es [gemeint ist: dieses Tier, R.T.] ihm freundlich, wenn er ihm auch niemals irgend etwas Gutes erwiesen.“¹⁸⁸

„Aber dies ist doch gewiss eine herrliche Beschaffenheit seiner Natur und wahrhaft philosophisch. [...] Weil er [...] an nichts anderm einen befreundeten Anblick und einen widerwärtigen unterscheidet, als dass er den einen kennt und der andere ihm unbekannt ist. Wie sollte wohl nicht lernbegierig sein, wer durch *Verstehen* und *Nichtverstehen* das Verwandte und Fremdartige bestimmt? [...] Und [...] lernbegierig und philosophisch ist doch dasselbe? – Freilich dasselbe. – Also lass uns dreist auch für den Menschen festsetzen, wenn einer seiner Natur nach nur gegen Angehörige und Bekannte sanftmütig sein soll, müsse er auch philosophisch und lernbegierig sein[.]“¹⁸⁹

Wenn wir nun Schleiermachers „Verstehen“ und „Nichtverstehen“ durch „Einsicht“ (*synesis*) und Unverständnis (*agnoia*) korrigieren, wird deutlich, dass dem freundlich oder aggressiv reagierenden Hunde kognitive Vermögen zuerkannt werden. Worin der Hund Einsicht hat, was ihm bekannt ist, darauf reagiert er freundlich (im gegenteiligen Fall unfreundlich) – und es ist dieser Umstand, der einem Ziel der menschlichen Erziehung zum Vorbild genommen wird. Wenn wir diese Darstellung tierischer Fähigkeiten in Platons POLITEIA ernst nehmen und ebenso ernst nehmen, dass das Beispiel der Hunde im Kontext der Frage der Erziehung der „Wächter“ (*phylakikos*) als tatsächliches Beispiel einer „philosophischen Natur“ fungiert, die Hunde (bzw. ein Aspekt unseres Bildes von „Hund“) also in gewisser Weise eine Vorbildfunktion für eine Facette des Konzepts des Idealstaats erfüllen, rücken die anderen Tiere in eine Nähe zum Menschen, die durch eine wesentliche Unterscheidung im Hinblick auf Weisheit ausgeschlossen schien, ja dieser im Grunde widerspricht. Ganz ähnlich wie später auch bei Aristoteles, bei dem mitunter ein interessierter Blick auf tatsächliche Fähigkeiten anderer Tiere konstatiert werden kann, entsteht auch hier bei Platon eine interessante Spannung zwischen Charakterisierungen anderer Lebewesen in unterschiedlichen Kontexten.

¹⁸⁷ Die den Homo-mensura-Satz des Protagoras verhandelnde Passage aus dem THEAITETOS, aus dem auch das im Eingang stehende Zitat stammt, wurde bereits im Kontext der Literatur vor Platon betrachtet. (s.o. Abschnitt 2.4.3.)

¹⁸⁸ Politeia, 376a.

¹⁸⁹ Politeia, 376a-c. (meine Hervorhebungen, R.T.)

In den NOMOI charakterisiert Platon, nachdem die göttlichen Eigenschaften thematisiert wurden, „denen man sich hingeben, und [...] welche ein jeder an sich tragen muss“¹⁹⁰, dasjenige, was wir als tatsächliche menschliche Eigenschaften bezeichnen könnten. Die Spannung ist hier eine zwischen dem normativen *Sollen* unseres Selbstentwurfs (wir sollen *göttlich* sein) und dem, was wir, bis auf Weiteres, tatsächlich erst einmal sind: ein Tier unter anderen Tieren.

„Die wesentlichsten Stücke der menschlichen Natur nun sind Lust, Schmerz und Begierde, an welche alles, was lebt und sterblich ist, durch die Notwendigkeit seiner Natur geradezu, wenn man so sagen darf, *gefesselt* ist und in seinen mächtigsten Bestrebungen *von ihnen abhängt*.“¹⁹¹

Freude, Betrübnis und Begierde bestimmen also wesentlich das Handeln derjenigen sterblichen Tiere, an die sich Platons Überlegungen richten, „denn zu Menschen reden wir ja und nicht zu Göttern.“¹⁹²

In genau demselben Umfang, in dem Platon dieses Faktum in anderen Kontexten vernachlässigte, vielleicht in dem Hochgefühl der theoretischen Nähe des zu verwirklichenden Ideals, wirkt diese Charakterisierung des Eigentlich-Menschlichen nun desillusioniert, entmutigt. Das Projekt der Überwindung unseres gefesselten Zustandes (am Boden der Höhle, auf Scheingebilde und Trugbilder blickend und diese für wahr haltend), der begleitet wird durch den Umstand, dass, was wir tun, nicht im eigentlichen Sinne *an uns liegt* – und was für eine stärkere Metaphorik für Unfreiheit wünschen wir uns noch? – mündete in den Versuch der Überwindung unserer eigentlichen Natur. Gelänge es dem Menschen nur, dasjenige, was in großen Stücken seine Natur ausmacht¹⁹³, zu überwinden, hätten wir es geradezu mit einem anderen Lebewesen zu tun. Der Mensch wäre ein anderer – oder wäre er nicht vielmehr etwas anderes? Die Fesseln, die Platon zu sprengen versucht, erscheinen nicht zuletzt als *ontologische* Fesseln. So überrascht es heute vielleicht nicht mehr, dass dieses engagierte Desiderat keine Erfüllung fand. Wir haben uns (und unsere Schwächen auf allen erdenklichen Ebenen, auch in neuen Anläufen) nicht selber *überwinden* können. Passagen wie die vorangegangene erwecken den Eindruck, als würde Platon bereits absehen, dass der Mensch, dasjenige Tier, welches je biographisch seine Entwicklung so nahe am Niveau der anderen Tiere aufnimmt¹⁹⁴, freilich einigen Abstand zwischen sich und die anderen Tiere zu bringen vermag, allein, diese jedoch unmöglich ganz hinter sich lassen kann. Die oben zitierte Bestimmung der wesentlichen Elemente der menschlichen Natur wäre vergleichsweise unauffällig gewesen, wenn wir sie wie folgt vorgefunden hätten:

Die wesentlichsten Stücke der Natur der (anderen) Tiere nun sind Lust, Schmerz und Begierde, an welche alles, was lebt und sterblich ist, durch die Notwendigkeit seiner Natur geradezu, wenn man so sagen darf, *gefesselt* ist und in seinen mächtigsten Bestrebungen *von ihnen abhängt*.

¹⁹⁰ Nomoi, 732d/e.

¹⁹¹ Nomoi, 732e. (meine Hervorhebungen, R.T.)

¹⁹² Nomoi, 732e.

¹⁹³ Nomoi, 732e: *estin dé physei anthrópeion malista [...]*.

¹⁹⁴ Vgl. z.B. Nomoi, 808d/e.

Wenn es dem Menschen nicht gelingt, selber zu einem Gott zu werden, d.h. solange er ein sterbliches und an seinen Körper gebundenes Tier bleibt, teilt er seine wesentliche Natur mit den anderen Tieren. Der Mensch ist, bis auf weiteres, Teil der Klasse der Tiere.¹⁹⁵

Im Folgenden soll ein Exkurs den Versuch wagen, das platonische Verständnis der Differenz zwischen Mensch und Tier, ausgehend vom GORGIAS, zu beleuchten, um in einem weiteren Schritt eine höchst überraschende Kritik der Kategorisierung „Mensch“ und „andere Tiere“, die sich im POLITIKOS findet, gewinnbringender diskutieren zu können.

6. 1. GORGIAS: Der hässliche Vogel und das Konzept der *technê*

Im GORGIAS lesen wir, dass eine Meinung, der zufolge diejenigen, „die nichts bedürfen[...] glücklich [seien]“ nicht richtig sein kann, denn „[d]ie Steine wären ja auch auf diese Art am glücklichsten, und die Toten.“¹⁹⁶ Dieser Gebrauch des Wortes „glücklich“ bzw. *eudaimon* jedoch erscheint unverständlich, bezieht sich der Terminus doch auf ein gelungenes Leben bzw. auf das Gelingen des Lebens. Platon lässt Kallikles folgern, es müsse sich also stattdessen bei dem Leben der Freuden um das glücklichste handeln. Von Sokrates wird diese Lebensform aber mit den folgenden Worten beschrieben:

„Und sage mir, die Begierden, sprichst du, muss man nicht einzwängen, wenn man sein will wie man soll, sondern sie so groß immer möglich lassen, und ihnen woher es auch sei Befriedigung bereiten, und das sei die Tugend.“¹⁹⁷

Es ist eine Tatsache, dass wir weder Steine, noch tote Körper oder Leichname sind – offenbar gehören wir zu der Klasse der lebendigen Wesen, wie Sokrates durch eine beinahe triviale Frage Kallikles entlockt:

„So tue mir auch noch den Willen, mir dies zu beantworten, ob der Mensch auch zu den Tieren [bzw. zu den Lebewesen, R.T.] gehört, oder nicht?“¹⁹⁸

Und Kallikles scheint nicht einen Moment überlegen zu müssen; seine Antwort lautet:

„Wie sollte er nicht?“¹⁹⁹

¹⁹⁵ Vgl. SOPHISTES: „Wir und die andern Tiere [...] sind, wie wir wissen, insgesamt Erzeugnisse Gottes und jedes das Hervorgebrachte selbst.“ (266b) und GORGIAS: „So tue mir auch noch den Willen, mir dies zu beantworten, ob der Mensch auch zu den Tieren gehört, oder nicht? – Wie sollte er nicht?“ (516b)

¹⁹⁶ Gorgias, 492e.

¹⁹⁷ Gorgias, 492d/e.

¹⁹⁸ Gorgias, 516b. (mein Zusatz, R.T.; vgl. *kai ho anthrôpos hen tôn dsôion estin ên ou;*)

¹⁹⁹ Gorgias, 516b.

Das Problem, das sich im Kontext der zitierten Passagen des GORGIAS eröffnet, ist ein praktisches: Können wir uns mit der Vorstellung eines ‚guten bzw. gelungenen Lebens‘, das auf (sinnlichen) Freuden basiert, wie von Kallikles vorgeschlagen, wirklich begnügen bzw. wäre uns dieses Leben wirklich ein gutes? In dem Umfang, in dem wir mit der ethischen Konzeption Platons vertraut sind, können wir, zumindest Platons Standpunkt vertretend, antizipieren: Nein, wir können dieses Konzept nicht für einen seriösen Kandidaten des guten Lebens halten. So wundern wir uns auch nicht, Sokrates bei der folgenden Intervention (die sich auf den kallikleischen Standpunkt bezieht, dem zufolge viel Freude wie ein Fass, in das viel hineinfließt, sei) zu beobachten:

„So muss doch notwendig, wenn viel einfließen soll, auch des Abgehenden viel sein, und gar große Öffnungen für die Ausflüsse?“²⁰⁰

Ahnt Kallikles vielleicht schon die sich anbahnende beschämende Widerlegung, wenn er mit „Allerdings“ antwortet? Des Sokrates Erwiderung jedenfalls lautet:

„Das ist wiederum ein Leben wie [das] einer *Ente*, was du meinst, freilich nicht wie eines Toten oder eines Steins!“²⁰¹

Für „Ente“ lesen wir im Griechischen *charadrios* – und dieses Lebewesen ist ein höchst merkwürdiger Vogel. In der Übersetzung Donald Zeyls lesen wir die Bemerkung: „A bird of messy habits and uncertain identity.“²⁰² Wilhelm Papes Wörterbuch können wir entnehmen, dass ein *charadrios* ein gelber Vogel ist, der „in Erdspalten und Klüften wohnt“. „Er galt für sehr gefräßig“ und „[s]chon sein bloßer Anblick galt für ein sicheres Mittel gegen die Gelbsucht.“ So nimmt die sokratische Intervention die Überzeugung auf, dass wir nicht leblos wie Steine oder Leichname sind und Menschen aus diesem Grund als Teil der Klasse der Lebewesen gelten – *aber* wir unterscheiden uns von (anderen) Tieren (insbesondere und signifikant von einigen der anderen Tiere), wie z.B. vom *charadrios*. Denn in unserem Leben geht es um mehr als lediglich um (sinnliche) Freuden! Selbst für einen „Menschen, der nur ein wenig Vernunft hat“ (wir lesen: *smikron noun echon anthrōpos*) kann es „nichts ernsthafteres geben“, als zu fragen, „auf welche Weise er leben soll“.²⁰³ Und unsere Welt, „Himmel und Erde“, erkennen die Weisen als „Ein Ganzes und Geordnetes, nicht als Verwirrung und Zügellosigkeit“.²⁰⁴ Es ist eine Welt, in der alles seinen Platz hat und insofern auch seine je eigene Natur besitzt, aber auch seine je eigene Aufgabe. Die letzten Sätzen des GORGIAS rufen uns geradezu dazu auf, uns um die Wahrheit zu bemühen und „als der Beste sowohl zu leben als auch, wenn [wir] dann sterben soll[en], zu sterben“, als in einem „Wettstreit“ stehend, den Sokrates als den wichtigsten von allen Dingen bezeichnet.²⁰⁵

²⁰⁰ Gorgias, 494b.

²⁰¹ Gorgias, 494b. (meine Hervorhebung, R.T.)

²⁰² Gorgias, übers. von Donald Zeyl. In: Cooper (ed.): Plato: The complete Works. Cambridge 1997.

²⁰³ Gorgias, 500c. Vgl. die praktische Frage im Sinne Tugendhats.

²⁰⁴ Gorgias, 507e-508a.

²⁰⁵ Gorgias, 526d/e.

So weit, so gut. Doch wie können wir, nach allem, was bisher gesagt wurde, eine klare Unterscheidung zwischen den anderen Tieren und dem Menschen treffen? Oder um in anderer Weise zu fragen: Können wir irgendeine klare Unterscheidung im GORGIAS finden? – Es scheint, als wäre der Mensch dasjenige besondere Tier, das dazu befähigt ist, seine Lebensweise in Übereinstimmung mit seinen Werten und Kompetenzen zu wählen. *Wir fragen nach dem Guten und Wahren – und danach, wie wir sein sollen, wie wir leben sollen.* Und dem platonischen Sokrates folgend sind wir tatsächlich dazu imstande, die *eine* uns entsprechende Lebensweise zu erkennen, wenn wir *weise* genug sind, diejenige Ordnung zu verstehen, die in der Welt qua Natur etabliert ist. Deshalb *sollen* wir, als sehr gute Menschen, leben und sterben, in diesem wichtigsten aller „Wettkämpfe“ stehend. Das aber bedeutet, wir sollen die Tugenden ausübend leben, die wir ansonsten nur noch mit den *Göttern* teilen:

„Die Weisen aber behaupten [...], dass auch Himmel und Erde, Götter und Menschen nur durch Gemeinschaft bestehen bleiben und durch Freundschaft und Schicklichkeit und Besonnenheit und Gerechtigkeit[.]“²⁰⁶

Tapferkeit mag bei anderen Tieren zu finden sein (wenngleich Platon dies bestreitet, s.u.), doch wir haben vermutlich Schwierigkeiten, Gerechtigkeit im Handeln der anderen Tiere ohne weiteres wiederzuerkennen. Und selbst, wenn wir Besonnenheit oder Zurückhaltung in ihrem Handeln zu erkennen meinen, finden wir unter den anderen Tieren keinesfalls die zentrale Tugend der Klugheit bzw. Weisheit – so würde Platon vermutlich insistieren. Denn wir allein *fragen* nach dem Guten und Wahren, nach unserem guten Leben.

Die Liste der Unterschiede zwischen Mensch und Tier, die wir, als eine Mischung aus göttlichen Spenden und menschlichen Errungenschaften, im Mythos des PROTAGORAS fanden (s.o.), wird im GORGIAS durch die Konzeption der Künste (Fachwissen, *techné*) ergänzt. Dort charakterisiert Sokrates die Kochkunst als etwas, zu dem es Geschick braucht. Zugleich setzt er sie jedoch von der Medizin, bei der es sich um eine (echte) Kunst handelt, ab und bezeichnet die Kochkunst als eine bloße „Geschicklichkeit“ (*empeiria*).²⁰⁷ Denn die Medizin, als das Paradigma und Prototyp der *technai*, hat „die Natur dessen erforscht [...], was sie besorgt, und den Grund dessen was sie tut, und [sie kann] von jedem einzelne Rechenschaft geben“²⁰⁸, während die Kochkunst lediglich „auf die Lust [blickt], auf welche ihre ganze Sorge gerichtet ist, offenbar ganz kunstlos arbeitet, ohne weder die Natur der Lust erforscht zu haben noch ihren Grund, und gar vernunftlos [ist]“.²⁰⁹

So gründet *techné* auf einschlägigem Fachwissen, auf einem Wissen von der Natur ihrer Objekte und der angewandten Verfahren. Und jemand, der über eine *techné* verfügt bzw. ein Fachwissen besitzt, kann daher selbstverständlich Rechenschaft darüber ablegen, *was* er tut und *warum* er es in dieser bestimmten Weise tut: Es handelt sich um ein *explizierbares* Fachwissen. Etwas zu *wissen*

²⁰⁶ Gorgias, 507e/508a.

²⁰⁷ Gorgias, 501a1.

²⁰⁸ Gorgias, 500e/501a.

²⁰⁹ Gorgias, 501a.

allerdings, im Unterschied zum bloßen Vermuten (beispielsweise unsere Sinnesdaten betreffend), und die Fähigkeit dazu, Rechenschaft über unser Wissen abzugeben, können wir als Charakterisierung dessen verstehen, zu dem uns die *Vernunft* befähigt.

So erscheint uns der Mensch als das vernünftige Tier, das nach dem Guten zu fragen imstande ist, zugleich jedoch in der daraus entstehenden Spannung steht. Gerade im GORGIAS steht die Rationalität im Zentrum, denn „Macht zu haben“²¹⁰ ist an Vernunft (*nous/phronêsis*) geknüpft, nicht beispielsweise an ein Stärkersein (*ischyteros*)²¹¹ im Sinne der körperlichen Kraft. Wissend, nicht lediglich vermutend, richten die wahren *technai* ihren Fokus „auf das Beste“.²¹² Dieses Beste aber ist *unser* Bestes – und zwar *lediglich unser* Bestes, denn es ist den anderen Tieren unerreichbar und befindet sich allein im Horizont des *vernünftigen Menschen*. So finden wir im GORGIAS ein anspruchsvolles Konzept des Menschen als eines vernünftigen Tieres. Die platonische Theorie des Fachwissens (*technê*) unterscheidet Mensch und Tier *wesentlich*. Vernunftbegabt und nach dem Guten *und Besseren* (wie Tugendhat immer wieder zu Recht betont) fragend, erlangt alleine der Mensch explizierbares Fachwissen. Es ist dieser neue systematische und theoretische Hintergrund, vor dem Aristoteles den Menschen als das „vernünftigste aller Tiere“²¹³ beschreiben kann und dem Menschen exklusiv den Besitz des *nous* zuerkennt.

In welchem Zusammenhang aber erwähnte Platon im GORGIAS überhaupt Tiere? Wenn wir uns an den hässlichen Vogel erinnern, den *charadrios*, wird deutlich, dass der Sokrates des platonischen Dialogs den Vergleich von Tier und Mensch in einem Fall dazu nutzen konnte, eine gegnerische Meinung sarkastisch zurückzuweisen. Zumeist spricht er aber über den Menschen im Unterschied zu den anderen Tieren, ohne diese überhaupt explizit zu erwähnen, um uns an das zu gemahnen, was uns das Wichtigste ist – oder was uns, Platons Meinung zufolge, wichtig sein *sollte*.

So taugt der GORGIAS nicht als Hauptquelle der positiven Befunde über das Verhältnis von Mensch und Tier. Das Konzept des tugendhaften, wissenden und in bestimmter Weise sich selbst entwerfenden *vernünftigen* Menschen jedoch formuliert ein der Erwähnung würdiges platonisches Ideal unserer Selbst. Kein anderes Tier vermag dem Menschen in diese göttlichen Sphären hinein zu folgen, kein Tier *soll* ihm folgen können. Der Mensch alleine ist in der Position, dieses höchste (menschliche) Ziel zu erreichen, wenn er sich nur in der richtigen Weise bemüht, die zu erforschen und bekannt zu machen wiederum Aufgabe der Philosophie ist.

Wenn wir unserer Bestimmung folgend von den Tieren *unterscheidbar* und im Vergleich zu ihnen *besser* sein wollen, so könnten wir mit Platons GORGIAS sagen, dann sollten wir nicht leben, wie es die *charadrioi* tun.

²¹⁰ Gorgias, 466e, vgl. 490a.

²¹¹ Gorgias, 488c.

²¹² Gorgias, 464c/d.

²¹³ Aristoteles: z.B. PA: 686b23-25.

6. 2. POLITIKOS: Kritik der Kategorien „Mensch“ und „Tier“

Im POLITIKOS treffen wir auf eine Klassifizierung, die mit der Unterscheidung von Lebendigem (Beseeltem) und Unlebendigem (Unbeseelten) ansetzt und die Bestimmung des Gegenstandsbereichs der Staatskunst liefern soll.²¹⁴ Das Kriterium der Lebendigkeit lässt sich auch bei dem befehlenden bzw. gebietenden (*epitaktikos*) Teil der Erkenntnis (*to tou gnôstikou meros epitaktikon on*²¹⁵) anwenden: So ist der gebietende Teil der Erkenntnis auf die Produktion oder Aufzucht von Leblosem oder Lebendigem gerichtet.²¹⁶ Das Lebendige wiederum, als der Gegenstand der „königlichen Kunst“ (*tês basilikês epistêmês*), kann unterschieden werden hinsichtlich der „vereinzelten“ oder „gemeinschaftlichen“ Lebensweise.²¹⁷ Wenn sich die Staatskunst auf gemeinschaftlich lebende Tiere richtet, ist von „Gemeinzucht“ oder „Herdenzucht“ die Rede, wie Platon den Fremden im Politikos entwickeln lässt.²¹⁸ Der jüngere Sokrates nun, aufgefordert, die „Herdenzucht“ wiederum in zwei Hälften zu unterteilen, schlägt folgende Differenzierung vor:

„Ich will es versuchen, und mich dünkt eine andere zu sein die Auferziehung der Menschen und eine andere die der Tiere.“²¹⁹

Wo wir in den Übersetzungen aus dem Griechischen „Tier“ lesen, finden wir im Original zumeist entweder *dsôion* (ein Begriff, der eigentlich die Klasse der Lebewesen, also Menschen und andere Tiere umfasst) oder *thêrion* (ein Begriff, der die (wilden) Tiere in Unterscheidung zu den Menschen bezeichnet). Bei Platon lesen wir für „Tier“ an dieser Stelle *thêrion*. Die Unterscheidung des jungen Sokrates läuft also darauf hinaus, die Aufzucht von Mensch und Tier *in derselben Weise systematisch zu unterscheiden*, wie zuvor das Beseelte vom Unbeseelten unterschieden wurde (durch das Kriterium der Lebendigkeit) oder das vereinzelt oder in Gemeinschaft lebende (durch das Kriterium der sozialen Lebensweise). Ist die Unterscheidung aber von derselben Art – oder liegt ein Kategorienfehler vor?

Wenngleich die Differenzierung auf den ersten Blick unverdächtig erscheinen mag, handelt es sich doch um einen Befund, den wir, wie oben bereits gesehen, bei Platon geradezu *ermarten*, lädt die Gelegenheit dazu ein, die Situation genauer zu betrachten. Es scheint uns heute, als ob wir in der Unterscheidung des jungen Sokrates den neuen Oberbegriff, den wir durch ein Kriterium produzieren könnten (so wie „Gemeinzucht“ durch die Unterscheidung mittels des Kriteriums der gemeinschaftlichen Lebensweise), bereits *als* ein Kriterium in die Unterscheidung investieren würden. Was sind denn die Menschen anderes, als zur Klasse der Tiere (im Sinne von *dsôion*) Hinzugehöriges, wie oben bereits anklang? Diese Frage wird von Platon aber

²¹⁴ Politikos, 261b.

²¹⁵ Vgl. auch Politikos 260c: „*tên epitaktikên dé technên*“ und 261c: „*to peri ta dsôia epitaktikon*“.

²¹⁶ Politikos, 261b/c.

²¹⁷ Politikos, 261d.

²¹⁸ Politikos, 261e.

²¹⁹ Politikos, 262a.

überraschenderweise selber, und hier geschieht etwas ganz Erstaunliches, offenbar für einschlägig gehalten, denn er lässt seinen Fremden des POLITIKOS an eben diesem Punkt intervenieren:

„Fremder: Recht wacker und frisch hast du das geteilt. Aber dass uns doch dies wo möglich nicht noch einmal begegne. – Der jüngere Sokrates: Was doch? – Fremder: Dass wir nicht ein kleines Teilchen allein von vielen und großen anderen aussondern, und nie ohne einen Begriff, sondern jeder Teil habe zugleich seinen eignen Begriff.“²²⁰

Sokrates der Jüngere habe, so fährt der Fremde fort, den Fortgang der einteilenden Rede beschleunigen wollen, da er sah, „dass sie auf den Menschen losging.“²²¹ [!]

„Aber Lieber, *schnitzeln* ist hier nicht sicher, sondern weit sicherer mitten durchschneiden. So trifft man auch mehr auf Begriffe, und darauf kommt doch Alles an bei Untersuchungen.“²²²

Die Untersuchung (*dsêtêsis*) soll Begriffe (*idea, eidos*) zu Tage fördern, mögliche Gegenstände einer hohen Gewissheit, immer vorausgesetzt, die Methode wird richtig angewandt. Die Einteilung des jungen Sokrates jedoch war „nicht recht gemacht“²²³. Die Erklärung des Fremden lautet:

„[W]enn jemand das menschliche Geschlecht in zwei Teile teilen wollte, und täte es wie hier bei uns die Meisten zu unterscheiden pflegen, dass sie das Hellenische als Eines von allem übrigen absondern für sich, alle andern unzähligen Geschlechter insgesamt aber, die gar nichts unter einander gemein haben [sic!] und gar nicht übereinstimmen, mit einer einzigen Benennung Barbaren heißen, und dann um dieser einen Benennung willen auch voraussetzen, dass sie Ein Geschlecht seien.“²²⁴

Für mich besteht kein Zweifel, dass Platon selber auf die Analogie der Topoi „Tier“ und „Fremder“ (oder „Wilder“) stieß – und die Implikationen der zur Selbstbeschreibung in Anspruch genommenen Gemeinplätze zurückweist. Die Bemerkung, dass die „Barbaren“ unter einander nichts gemein haben, bedeutet nun aber freilich nicht, dass Menschen nicht insgesamt vernunftbegabt sind, denn der Hinweis ergeht vor dem Hintergrund der Abtrennung der „Barbaren“ von den „Hellenen“; die Begabung der Vernunft liegt also gleichmäßig im zu Unterteilenden vor und taugt deshalb nicht als Unterscheidungskriterium. Die Menge der „Barbaren“ ist deshalb nicht die einer homogenen Gruppe, weil höchst unterschiedliche Untergruppen in ihr vereint wurden – und weil vor dem Hintergrund dieser Heterogenität nicht einzusehen ist, warum die „Hellenen“ nicht zu ihr gehören sollte.

„Besser aber und mehr nach Arten und in die Hälften hätte er sie geteilt, wenn er [...] das menschliche Geschlecht in männliches und weibliches [zerschnitten hätte].“²²⁵

²²⁰ Politikos, 262a/b.

²²¹ Politikos, 262b.

²²² Politikos, 262b. Für „schnitzeln“ lesen wir i.O. *leptourgein*, was, aus dem Bereich des Handwerklichen übertragen, so viel wie „fein arbeiten“ bzw. „abrunden“ (*torneuô*: drehen, dreheln, abrunden) bedeutet.

²²³ Politikos, 262c.

²²⁴ Politikos, 262c/d.

²²⁵ Politikos, 262e.

Die Voraussetzung einer angemessenen Teilung ist die Homogenität der jeweiligen Gruppen, die sachliche Einschlägigkeit der Teilung (die z.B. in zwei Hälften zum Ausdruck kommen kann). Wenn alle Menschen in die Gruppen „Hellenen“ und „Barbaren“ unterteilt werden, kann leicht gezeigt werden, was die Teile der Gruppe der Hellenen miteinander gemein haben. Was allerdings die Ägypter mit den Italienern teilen, ist schon schwieriger zu zeigen – und es kann nicht ihr „Menschsein“ genannt werden, denn das teilen sie eben auch mit den „Hellenen“. Die „Barbaren“ bilden kein Geschlecht (*genos*). Wenn Menschen allerdings in ein männliches und ein weibliches Geschlecht unterteilt werden, handelt es sich bei beiden Begriffen um Geschlechter. Der Fehler, so können wir bei Platon nachlesen, wenngleich der Fremde hier nicht in die Tiefe gehen möchte, liegt in der unbestimmten Verwendung von „Teil“ und „Art“ (bzw. „Geschlecht“²²⁶). Beide müssen unterschieden werden, wenn die Unterteilung sachgerecht vollzogen werden soll.²²⁷ Doch zurück zu der für uns so interessanten Unterscheidung des Lebendigen in Menschen und andere Tiere:

„Ich glaube nämlich, es war eigentlich, als du, befragt, wie die Herdenzucht wohl zu teilen wäre, so rasch antwortetest, es gebe zwei Gattungen des Lebendigen, eine die menschliche und die aller übrigen Tiere insgesamt die andere. [...] Und damals schienst du mir wenigstens, obschon du nur einen Teil herausgenommen, zu glauben, dass du alles übrige auch wieder als eine Art zurückließest, weil du für alle einerlei Namen hattest, sie damit zu benennen, und sie Tiere [*tbêria*] hießest.“²²⁸

Soweit handelt es sich lediglich um die Zusammenfassung und Wiederaufnahme dessen, was wir oben bereits zur Kenntnis nahmen. Halten wir aber kurz inne! Denn was immer jetzt auch folgt: Wenn es sich bei dem Gesagten um ein triftiges Argument handelt, ist es *unser üblicher Sprachgebrauch* der Unterscheidung von *Mensch und Tier*, der Gegenstand von Platons Kritik ist. Wir unterscheiden noch heute, ganz in der antiken Manier des jüngeren Sokrates, Menschen und Tiere – und meinen, damit eine ontologisch einschlägige und relevante Unterscheidung getroffen zu haben, mit der sich „arbeiten lässt“. Sollte sich jedoch zeigen, dass dieser Unterscheidung ein fundamentaler Fehler zugrunde liegt, wären all diejenigen Sätze, in denen wir uns wie selbstverständlich auf das Axiom der ontologischen Trennung zurückziehen, plötzlich verdächtig. Was immer sich in diesen Sätzen zeigte, es wäre möglich, dass es sich nicht um einen Sachverhalt handelte, den wir als wahr oder falsch beschreiben könnten (da ihr Gegenstandsbereich wirr erschien), sondern um ein Symptom unseres Welt- und Selbstverständnisses, um ein Artefakt, Bestandteil unseres Instrumentariums der Selbstbeschreibung. Es kann uns also widerfahren, dass ein großer Teil derjenigen Sätze, mit denen wir etwas von der Welt (Tatsachen, Sachverhalte)

²²⁶ Vgl. Politikos 263a: *genos kai meros*; und 263b: *eidōs te kai meros*.

²²⁷ Wo es eine „Art von etwas gibt“, da muss es auch etwas geben, das unter „Teil“ dieser Art ist, unter diese Klasse fällt – doch es ist keinesfalls notwendig, dass es, wo ein „Teil“ existiert, auch eine Art gibt. (vgl. Politikos, 263b) Die Möglichkeit der Unterscheidung von Hinsichten, so lässt sich vielleicht anders sagen, ist weit mannigfaltiger, als die ontologische Struktur der Arten bzw. Klassen. Nicht jede Unterscheidung schafft eine neue Klasse, doch wo es eine Klasse gibt, liegt notwendig ein Kriterium der Unterscheidung zugrunde.

²²⁸ Politikos, 263c/d.

zu präzisieren meinen, durch eine (logische) Analyse bzw. allgemeine Untersuchung entlarvt, letztlich gar nicht die Welt zum Gegenstand haben, sondern – lediglich – *uns selbst*.

Das Urteil und die Analyse des Fremden fallen wie folgt aus:

„Allein so würde vielleicht [...] wenn es noch ein anderes verständiges [*phronimon*] Tier [*ti dsôion heteron*] gäbe, *wie man Kraniche dafür hält*,²²⁹ oder irgendein anderes solches auf gleiche Weise seine Benennungen bilden wie du, so dass es die Kraniche als eine Gattung allem übrigen Lebendigen entgegengesetzte *und sich selbst rühmend heraushebe, alle übrigen Tiere aber mit Inbegriff des Menschen in eins zusammenfasste* und ebenfalls nicht besser als etwa Tiere nennete.

Deshalb wollen wir uns bemühen, dergleichen alles zu vermeiden [...] [i]ndem wir nicht gleich alles Lebendige insgesamt teilen, damit uns das weniger begegne.“²³⁰

Diesen Einwand gegen die ontologische Trennung von Menschen und (anderen) Tieren, häufig auch signifikant im Singular auftretend (Mensch und Tier), hätten wir bei Platon vielleicht nicht vermutet – und wir werden einer solchen Überlegung bei Aristoteles, Cicero und Plotin nicht wieder begegnen.²³¹ Platon lässt den Fremden im POLITIKOS also durchaus erwägen, es *könnte* noch ein anderes verständiges Tier neben dem Menschen geben, das eine Methode der Unterscheidung anwendet (oder, wie bei Xenophon, vgl. oben, Abschnitt 2.4.1., sich selbst ähnliche Götter entwirft, um die eigene Spezies und damit freilich vor allem auch sich selbst zu adeln) und, um sich selbst zu rühmen (!), den Menschen mit den übrigen Tieren unter der Klasse „Tier“ (*thêrion*) zusammenfasst. Warum aber wäre dies falsch, abgesehen einmal davon, dass wir im Zuge eines solchen Vorgehens nicht „rühmend herausgehoben“ würden, sondern vielmehr ungeachtet unter die anderen Tiere fallen gelassen würden? Es scheint, dass Klugheit (dem „Verständigsein“, *phronimos*, im Wortfeld der „Vernunft“ anzusiedeln) eine bestimmte Rolle zukommt. Könnte es als Urteil der intellektuellen Redlichkeit gelten, dass der Mensch das einzig verständige Tier ist, so könnte man durchaus die Teilung „Mensch“ und „Tier“ vornehmen. Beide Klassen wären dann, hinsichtlich des Kriteriums „Vernunftbegabung“, in sich homogen. Die Evidenz der exklusiv dem Menschen zukommenden Vernunftbegabung steht bei Platon an dieser Stelle des POLITIKOS jedoch direkt zur Disposition. Wenngleich Platon also um ein menschliches Selbstverständnis ringt, gelingt es ihm hier, die Möglichkeit besonderer kognitiver Leistungen bei anderen Tieren nicht kategorisch auszuschließen. Ein Teil der Tiere mag also verständig sein und ein anderer Teil nicht (oder in weit geringerem Umfang) – es ist jedoch durchaus offen, ob diesen Teilen auch Gattungen oder Klassen entsprechen. Und es erscheint unwahrscheinlich, dass sich alle anderen Tiere unter der Bezeichnung „unverständlich“ trefflich zusammenfassen lassen.²³²

²²⁹ Die Kraniche begegnen uns bei Aristoteles als diejenigen sozialen Tiere, bei denen uns Vernünftiges begegnet, in der HISTORIA ANIMALIUM (=HA) wieder: 488a6-11 und 614b18. (s.u.)

²³⁰ Politikos, 263d/e. (meine Hervorhebungen, R.T.)

²³¹ Zuerst habe ich ein solches Argument bei *Michel de Montaigne* wiedergefunden: Montaigne: Apologie für Raimond von Sebonde. (S. 255ff. et passim.)

²³² Im POLITIKOS folgen weitere Unterteilungen, aus denen sich jedoch Überraschendes ergibt: „[A]m Ende der ganzen Einteilung [stehen] die Schweine mit dem Menschen in einer näheren und geraderen Verwandtschaft [...] als mit dem Hornvieh, worüber sich freilich Platon selbst [mit den folgenden Worten, R.T.] lustig macht“ (Schleiermacher im Vorwort zum Politikos. III, 300): „Überdies aber sehen wir nicht, dass uns etwas anderes, recht

7. Gott und Mensch, *homoiosis*

Gehört es nun aber nicht zu dem Allerwichtigsten, zu wissen, dass es Götter gibt und wie große Macht und Gewalt sie offenbaren, soweit dies überhaupt einem Menschen zu erkennen möglich ist [...]?²³³

Ein Satz von der besonderen Relevanz der Kenntnis der Götter und dem, was sie vermögen, erscheint zuerst als ein religiöser Satz. Wenn wir von Göttern geschaffen sind und diese vieles vermögen und auf unseren Alltag Einfluss ausüben, ist es für uns wichtig, zu wissen, als was wir von ihnen geschaffen sind – nicht zuletzt deshalb, weil wir uns, als weit weniger mächtige Wesen²³⁴, mit ihnen, ihrer Macht und ihrem Interesse, arrangieren müssen. Unsere Macht zu etwas ist an die Kenntnis, die wir von etwas haben, geknüpft (s.o.). Sofern es sich also um unser Vermögen zu etwas handelt, je nach Relevanz immer auch das Gelingen unseres Lebens betreffend, sprechen wir z.B. von einem Wissen oder einer *techné*. Wenn also die Kenntnis von den Göttern „zu dem Allerwichtigsten“ gehört, und zwar wegen seiner Relevanz für das Gelingen unseres Lebens, dann ist bei Platon immer auch von der Kenntnis des Göttlichen, d.h. aber der göttlichen Sphäre, dem Sein, somit auch den Ideen, die Rede. Die Kenntnis der göttlichen Sphäre insgesamt jedoch ist, als Gegenstand einer Sehnsucht, die uns bei Platon immer wieder begegnet, resultierend aus dem menschlichen Selbstverständnis als einer der Zerrissenheit ausgesetzten Kreatur, immer auch regulatives Ziel des eigenen Lebens, wie alleine im Höhlengleichnis zum Ausdruck kommt: Wer sich aus seiner Fesselung befreien konnte und den mühsamen Weg nach oben, zur Sonne, zum Schönen und zum Wahren (und d.h. auch zum Eigentlichen) hinter sich brachte, hat eine Veränderung erfahren und neue Einsichten gewonnen, der *möchte* nicht mehr hinab in das ihm nun Fremde, Dunkle, das verfälscht wirkende und gewonnene Freiheit nehmende Umfeld. Als ein anderer, wahrhaftigerer *im* Wahren und Göttlichen, selber göttlicher geworden, ist er dem Elend der Grotte entkommen, *sein* Leben vermag zu gelingen. Somit handelt es sich auch bei dem Höhlengleichnis um eine Metaphorik, die das Gelingen des Lebens thematisiert. Dieses jedoch ist (nicht nur) im Höhlengleichnis bei Platon programmatisch in den Zusammenhang der menschlichen Kenntnis gestellt – und in einen Prozess der Ähnlichwerdung des Menschen mit den Göttern bzw. dem Göttlichen.

Bis auf weiteres jedoch ist die Sphäre des Menschlichen von der des Göttlichen strikt getrennt – und Platon betreibt im zehnten Buch der *NOMOI* einigen Aufwand, um nicht nur für die Existenz der Götter, sondern auch für deren Relevanz für unser Leben zu argumentieren. Selbst die Erwähnung von Berufsgruppen, zu deren Aufgabe die Vermittlung zwischen göttlicher und

als käme es von solchen die im Lächerlichen Meister sind, begegnet ist mit diesem eingeteilten? – Was doch? – Dass mit unserer menschlichen Gattung gleichen Teil erhalten hat und also zwischen her läuft mit der *edelsten unter allen* zugleich die *allerschlechtesten*?“ (266b/c, meine Hervorhebungen, R.T.)

²³³ *Nomoi*, 966c.

²³⁴ Vgl. *TIMAIOS*, 67d, 68e-69a.

menschlicher Sphäre gehört (Wahrsager und Priester²³⁵), erscheint als ein Symptom der Distanz zwischen beiden ontologischen Bezirken. Das Verhältnis von Tieren, Menschen und Göttern wird bei Platon, wie wir bereits sahen, in unterschiedlichen Kontexten je unterschiedlich beschrieben; bei einem der Leitmotive scheint es sich um das Spannungsverhältnis des Menschlichen, in einer Mittelstellung zwischen den Tieren und Göttern begründet, zu handeln.

Im POLITIKOS beispielsweise gilt, als eine Aufgabe der königlichen Staatskunst, die Verbindung des Entgegengesetzten, „der Verwandtschaft gemäß“, durch „ein göttliches Band“: Der ewige Seelenteil wird an das Göttliche gebunden, danach der tierische Teil an das Menschliche. Schleiermachers Übersetzung wirkt an dieser Stelle kryptisch, Fowler aber noch immer schwer verständlich:

„First it binds the eternal part of their souls with a divine bond, to which that part is akin, and after the divine it binds the animal part of them with human bonds.“²³⁶

Das scheint jedoch daran zu liegen, dass Platon seinen Fremden hier in einem Telegrammstil reden lässt, der auch den jüngeren Sokrates zur erneuten Nachfrage anstachelt:

„Wie meinstest du das wieder?“²³⁷

Der Fremde antwortet nun in einer Weise, die ein Schlaglicht auf das Verhältnis von Tier, Mensch und Gott wirft, denn der Mensch wird als ein (potentiell) dämonisches Geschlecht bezeichnet, also als ein den Göttern in besonderer Weise nahestehendes:

„Die wahrhaft wahre Vorstellung von dem Gerechten, Schönen und Guten und dessen Gegenteil, wenn sie wohl begründet der Seele einwohnt, nenne ich eben *das göttliche in einem dämonischen Geschlecht*.“²³⁸

Für jede (menschliche) Seele gilt also, dass sie die „Wahrheit“²³⁹ oder beispielsweise auch die „Sittlichkeit“²⁴⁰ ergreifen kann (und dadurch dem Göttlichen ähnlicher wird), oder „nicht ergr[eift], [dann] neigt sie sich [...] vielmehr zu einer wilderen Natur[.]“²⁴¹

Gilt dies aber wirklich für jede menschliche Seele? Das ist nicht der Fall, denn tatsächlich handelt es sich auch hier nicht um *alle* menschlichen Seelen: Das von Platon genannte Beispiel ist legitimierend auf die dem Gemeinwesen übliche Praxis des Sklavenhaltens bezogen – in ihm

²³⁵ Vgl. Nomoi, 290c/d, Gastmahl, 188d und 202d/e, Timaios, 71d ff.

²³⁶ Politikos, 309a ff., hier zitiert: 309c; nach der Übersetzung von Fowler in: Plato. Plato in Twelve Volumes, Vol. 12, translated by Harold N. Fowler. Cambridge, MA, Harvard University Press; London, William Heinemann Ltd. 1921. Apelt übersetzt: „Dadurch, dass sie zunächst den unsterblichen Teil ihrer Seele durch ein göttliches Band, entsprechend der Verwandtschaft, zusammenfügt, nach dem göttlichen Teil aber wiederum den sterblichen Teil durch menschliche Bande.“ (Meiner, Leipzig 1914.)

²³⁷ Politikos, 309c.

²³⁸ Politikos, 309c. (meine Hervorhebungen, R.T.) Vgl. Schleiermacher: Vorwort zum Gastmahl, IV, 4.

²³⁹ Politikos, 309d f.

²⁴⁰ Politikos, 309e f.

²⁴¹ Politikos, 309e.

werden *die Menschen* in „gute“ und „schlechte“ unterteilt.²⁴² Die königliche Staatskunst verwirft, wie jede Kunst, das schlechte Material ihrer Produktion²⁴³ und „unterjocht“ also diejenigen, die „in Torheit und großer Niedrigkeit des Sinnes sich herumwälzen [...] in das Sklavengeschlecht“.²⁴⁴ Nur auf diejenigen übrigen, „deren Naturen zu dem edleren mit Hülfe der Erziehung fähig sind gebildet zu werden“ richten sich ihre Bestrebungen einer „kunstmäßigen Vermischung“.²⁴⁵

7. 1. Die Hoheit der Götter und die Eigenliebe des Menschen

Wer nun eine Größe und Denkungsart besitzt und Übersicht der ganzen Zeit und alles Seins, hältst du es für möglich, dass den das menschliche Leben etwas Großes dünke? – Unmöglich, sprach er.²⁴⁶

In der Bildung des Menschen durch die politische Kunst geht es um eine Ausbildung der göttlichen Bestandteile, ihrer Steigerung, zugleich daher auch um eine Erhebung des Menschlichen, das zwischen dem Göttlichen und den Tieren in einer eigentümlichen Spannung schwankend gefangen scheint. Wie aber bewerten wir uns im Hinblick auf die Götter?

In den NOMOI begegnet uns eine Rede des Atheners, die den Menschen vor Gott in einer Weise herabsetzt, die an die Herabwürdigung der Tiere vor dem Hintergrund des Menschen erinnert: „[E]rnstes Bemühen [sei] nur ernstesten Dingen“ angemessen, weshalb „Gott allein aller ernstesten und beseligenden Beschäftigung wert [sei], und *der Mensch dagegen* [...] sei *nur ein kunstreiches Spielwerk*, welches Gott sich gebildet [...]“.²⁴⁷ So wäre der Abstand zwischen Gott und Mensch auf der einen Seite und zwischen Mensch und Tier auf der anderen Seite wohl etwa gleich groß – allerdings: Platon lässt den Gesprächspartner Megillos intervenieren und gibt so zu einer Relativierung Anlass.

„In derselben Gesinnung denn sollen auch unsere Zöglinge die bisher gegebenen Regeln für hinlänglich halten, [...] eingedenk dessen dass sie *wenig Anderes als bloße Marionetten sind, die am wahrhaftigen Sein nur geringen Anteil haben*. – Aber, Freund, *du setzest uns ja das Menschengeschlecht ganz und gar herab*. – Wundere dich darüber nicht, Megillos, sondern halte mir das zu Gute; denn *indem ich das Menschengeschlecht gegen Gott hielt* und von diesem Eindrucke ganz überwältigt ward sprach ich mich so aus wie ich es getan habe. *Mag denn unser Geschlecht, wenn du meinst, nicht so ganz gering zu schätzen, sondern einiges Ernstes wert sein*.“²⁴⁸

²⁴² Politikos, 308d.

²⁴³ Politikos, 308c.

²⁴⁴ Politikos, 309a.

²⁴⁵ Politikos, 309a/b. Auf die berühmte Stelle aus dem THEAITETOS (176 a/b) wird unten eingegangen werden.

²⁴⁶ Politeia, 486a. Der Text fährt fort: „– Also auch den Tod wird ein solcher [eine philosophische Natur, R.T.] wohl nicht für etwas Arges halten? – Am wenigsten wohl.“

²⁴⁷ Nomoi, 803c. (meine Hervorhebungen, R.T.)

²⁴⁸ Nomoi, 804b/c. (meine Hervorhebungen, R.T.) „Marionetten“ werden uns bei Aristoteles in einem Kapitel zu „Automaten“ wiederbegegnen.

Der Mensch als Spielzeug und Marionette der Götter? Die in dieser Darstellung aufgebaute Distanz des Menschen zu den Göttern korrespondiert nicht gut mit dem Bild, das wir von uns haben oder der Beschreibung, die wir von uns geben. Es könnte als anstößig gegolten haben, in dieser oder ähnlicher Weise von den Menschen zu sprechen – wie anders können wir die Reaktion des Fremden verstehen? Zu erwarten wäre doch, nach der von ihm vorgestellten Charakterisierung des Menschen und der vorwurfsvoll an ihn ergehenden Rückfrage des Megillos, schlicht die Bestätigung der Darstellung des Menschengeschlechts, beispielsweise in den Worten: „Ganz recht, mein teurer Megillos, hast du dies erkannt.“ – Allerdings: Schon der *Vorwurf* der Rückfrage weist darauf hin, dass es hier einen Fauxpas zu korrigieren gilt, der gar keiner weiteren Erklärung bedarf. Der Hinweis auf die Herabwürdigung des Menschengeschlechts gilt als hinreichender Grund zur Korrektur der Darstellung. Platon scheint an dieser Stelle der NOMOI, voller Ironie mit eben diesen widerstreitenden Wichtigkeiten, der Hoheit der Götter und der Eigenliebe der Athener²⁴⁹, zu spielen. Ähnlich wie im Falle der Kategorienkritik des POLITIKOS scheint Platon eine doppelte Perspektive auf den für uns einschlägigen Zusammenhang zu besitzen: Auf der einen Seite ist er kulturell an den Gemeinplätzen des menschlichen Selbstverständnisses Teilnehmender – zugleich aber tritt er von den kollektiven Überzeugungen zurück und konfrontiert diese, ironisch gebrochen, mit den ihnen zugrundeliegenden Schwierigkeiten. Es ist, als würde er sagen: Die Meinungen, die wir vertreten, sind *uns* unhintergebar; dennoch handelt es sich bei diesen Meinungen um bloße Schatten der Dinge (im Sinne des Liniengleichnisses oder des Höhlengleichnisses). Was diese Überlegungen betrifft, das Verhältnis von Tier zu Mensch und von Mensch zu Gott, unsere hohe Meinung von uns selbst und die Topoi unserer Selbstbeschreibung, so befinden wir uns noch *in* der Höhle. Wenn nun aber einer entfesselt und gezwungen würde, aufzustehen und sich umzuwenden, zu gehen und dem Licht zu emporzusteigen – wenn es ein solches „Sehen“ nur gäbe, was *würde* er sehen?²⁵⁰

Solange wir aber nicht sehen, gilt der folgende Grundsatz sowohl für das Verhältnis von Gott zu Mensch, als auch für das von Mensch zu „Tier“:

„Dies ist nämlich der Grundsatz, dass jeder Mensch von Natur sich selber liebe und auch von Rechts wegen lieben müsse, denn in Wahrheit ist derselbe vielmehr allemal und für einen jeden wegen der übermäßigen Selbstliebe, die durch ihn erzeugt wird, *die Quelle aller Fehltritte*. Denn auch die Liebe macht blind gegen die Fehler des geliebten Gegenstandes, sodass man demzufolge über das, was recht, gut und schön ist, ein verkehrtes Urteil fällt und sich selber stets höher als die Wahrheit schätzen zu müssen glaubt.“²⁵¹

Ich halte es nicht für einen Zufall, dass dieses „Zugeständnis“ im direkten Widerspruch zum Eingangszitat (Politeia, 486a) steht – wenn wir möchten, können wir die Entgegnung also nicht als Zurücknahme des Gesagten, sondern als Resignation vor menschlicher Ignoranz verstehen.

²⁴⁹ Vgl. Menexenos, 237c/d; vgl. auch Timaios, 24d: Von den Griechen ist, als von „Sprösslingen und Zöglingen der Götter“, auch viel zu erwarten.

²⁵⁰ Vgl. Politeia, 515c.

²⁵¹ Nomoi, 731d-732a. (meine Hervorhebungen, R.T.)

7. 2. Das Gute und die Götter

Es ist in der Tat aber nicht wenig daran gelegen, dass unsere Behauptungen, es gäbe Götter und sie seien gut und achteten die Gerechtigkeit weit höher als die Menschen, möglichst wahrscheinlich gemacht werden.²⁵²

Das Verhältnis von Gott zu Mensch kehrt im Corpus Platonicum leitmotivisch wieder und wird im Wesentlichen durch drei Annahmen thematisiert:

- i. Die Götter *sind* in einem strengen Sinne – darüber hinaus sind sie gut, alles an ihnen ist löblich, daher fungieren sie als Garanten für die Existenz des Guten und Gerechten. In Analogie hierzu sind sie dem Menschen wohlwollend und günstig gesonnen.
- ii. Der Mensch hat sich die Götter und das, was mit ihnen assoziiert wird, in einer Weise zu Vorbild zu machen, die im Bestreben der Ähnlichwerdung mit Gott (*homoiosis*) zum Ausdruck kommt.
- iii. So wird die *homo-mensura*-These konsequent abgelehnt: Nicht der Mensch gilt als Maß der Dinge – denn gerade in dieser irrtümlichen Ansicht ist das menschliche Elend begründet, sondern das Göttliche bzw. Gott selber muss uns zum Maß von allem werden.

Zu i.: In der POLITEIA versucht Platon, gegen überkommene Überzeugungen gewandt, (u.a.) zwei Missverständnisse auszuräumen: Zum einen eines, dem gemäß die Götter Schlechtes tun und Heroen „um nichts besser sind als Menschen“²⁵³, zum anderen die Annahme,

„dass [...] viele Ungerechte doch glücklich wären und Gerechte elend, und dass Unrecht tun Vorteil bringe, wenn es verborgen bleibt, die Gerechtigkeit hingegen fremdes Gut sei, aber eigener Schade“.²⁵⁴

Die Götter gelten für Platon vielmehr als gut und gerecht, Schlechtes kann von ihnen „unmöglich entstehen“.²⁵⁵ So fungieren sie, nicht nur durch die Sphäre des Seins, die mit göttlichen Attributen beschrieben wird, als Garant für das Gute und Gerechte.²⁵⁶ Ihre in dieser Weise angenommene Existenz stützt den Satz, dass niemand, der ihr Sein anerkennt, „je absichtlich eine gottlose Tat verüben noch ein gesetzwidriges Wort reden [wird]“²⁵⁷, also überhaupt *absichtlich* schlecht handeln *kann*. Ein vorsätzlich schlechtes Handeln muss, so erläutert Platon in den NOMOI, auf einem von drei Irrtümern beruhen, die aber grundsätzlich ausgeräumt werden können:

- a) dem Irrtum, dass man an die Existenz der Götter nicht glaubt;
- b) dem Irrtum, dass man zwar an die Existenz von Göttern glaubt, nicht aber glaubt, sie kümmern sich um die Menschen und

²⁵² Nomoi, 887b.

²⁵³ Politeia, 391d.

²⁵⁴ Politeia, 392b.

²⁵⁵ Politeia, 391e; vgl. Nomoi, 900e.

²⁵⁶ Vgl. Nomoi, 889e/890a.

²⁵⁷ Nomoi, 885b.

c) dem Irrtum, die Götter seien bestechlich.²⁵⁸

Die Existenz der Götter scheint für Platon nicht sinnvoll zur Disposition stehen zu können. Vielmehr erscheint sie als triviale Tatsache: Die für Platon *faktische* Einrichtung der Welt als geordnetes Ganzes, als Kosmos, fungiert als hinreichende Begründung der Existenz der Götter.²⁵⁹ Und davon ausgehend, dass bei den Göttern, wie im Eingangszitat behauptet, weit höhere Anforderung hinsichtlich auch uns bekannter Werte gestellt werden (die Götter also nicht bestechlich sind)²⁶⁰, bleibt, das Verhältnis von Göttern und Menschen tangierend, insbesondere hervorzuheben, *dass die Götter sich tatsächlich um die Menschen bekümmern*.

„Haben nicht überdies die menschlichen Angelegenheiten teil an der Beseelung des All, und ist nicht unter allen beseelten Einzelwesen gerade der Mensch das gottesfürchtigste? [...] So behauptete man nun meinerwegen, dass die menschlichen Angelegenheiten etwas Kleines oder etwas Großes in den Augen der Götter seien! Denn in keinem von beiden Fällen hat es einen Sinn, dass sie, die unsere Herren und die Fürsorglichsten und Besten sind, uns vernachlässigen sollten.“²⁶¹

Es scheint, als würde es Platon zumindest naheliegend erscheinen, dass der Mensch in der Fürsorge der Götter eine besondere Rolle spielt – sowohl deshalb, weil er das „gottesfürchtigste“ aller Tiere ist, als auch, weil er dieser Fürsorge in besonderer Weise *bedarf*. So wäre es der Mensch, der in besonderer Verbindung mit den Göttern steht. Und es wäre diese Beziehung, die ihn, neben anderem, von den anderen Tieren *wesentlich* unterscheidet.²⁶²

Zu ii.: Wenn wir aber annehmen, dass die Götter *sind*, durch sie Stabilität und Kontinuität, jedoch auch die Möglichkeit von Güte, Gerechtigkeit und überhaupt von Tugendhaftigkeit garantiert wird – sie zugleich aber auch *fordern*, die Menschen sollten „gut“ im Sinne der (ethischen und dianoetischen) Tugend und hierin beständig sein, scheint es tatsächlich nahe zu liegen, zu fordern, der Mensch möge Gott so *ähnlich* als möglich werden und zu wünschen, er würde Gott endlich auch ähnlich sein. Ob es den Menschen nun gelingt oder nicht, Gott ähnlich zu werden (bzw. ihm so sehr zu gleichen, wie es ihnen möglich ist, s.u.), die Rede von „Ähnlichkeit“ erinnert doch stets an die (vielleicht grundsätzliche, vielleicht aber auch nur anfängliche) Verschiedenheit von Gott und Mensch. Im nachfolgenden Zitat spricht Platon von zwei Sphären, von einem „hier“ und einem „dort“ – das, was unser *hier* ausmacht, ist dem Wandel unterworfen, dem Göttlichen entgegengesetzt; wir teilen es mit den anderen Tieren. Und das wird als erwähnenswert erachtet, sofern die Tiere zu seiner Karikatur taugen.²⁶³

²⁵⁸ Nomoi, 885b.

²⁵⁹ Vgl. Nomoi, 899a ff.

²⁶⁰ Vgl. Nomoi, 905d ff. Vgl. auch: Politeia, 382c und Nomoi, 730c.

²⁶¹ Nomoi, 902b/c. Vgl. auch: Theaitetos: „[K]ein Gott [ist] jemals den Menschen missgünstig[.]“ (151c/d)

²⁶² Vgl. Mythos des PROTAGORAS. (s.o.)

²⁶³ Betrachten wir die Fragmente der Beschreibung des Tyrannen in der POLITEIA: Der Mensch kommt seiner selbst vor dem Hintergrund des objektiv zu Erstrebenden abhandeln. Wer zu einem Tyrannen wird, der entwickelt sich „aus einem Menschen [zu] ein[em] Wolf“ (566a). Der gleiche Sachverhalt wird jedoch kurz darauf wie folgt beschrieben: „Ein tyrannischer also [...] entsteht genau genommen, wenn einer vermöge seiner Natur oder durch seine Führung oder durch beides ein *Trunkenbold* geworden ist oder ein *Wöllüstring* oder ein *Schwarzgalliger*.“ Dieser so

„Das [Schlechte]²⁶⁴ [...] kann [nicht] ausgerottet werden, denn es muss immer etwas dem Guten entgegengesetztes geben [...]. Unter der sterblichen Natur aber, und in dieser Gegend zieht es umher jener Notwendigkeit gemäß.

*Deshalb muss man auch trachten, von hier dorthin zu entfliehen aufs schleunigste. Der Weg dazu ist Verähnlichung mit Gott so weit als möglich; und diese Verähnlichung, dass man gerecht und fromm sei mit Einsicht.*²⁶⁵

Für „Verähnlichung mit Gott so weit als möglich“ lesen wir im Griechischen *homoiōsis theōi kata to dynaton*: den Göttern gleich werden gemäß des (bzw. unseres) Vermögens (bzw. der Kraft), oder etwas runder: den Göttern gleich werden, wie es in unserem Vermögen liegt. Das zahme Tier „Mensch“ vermag in besonderer Weise,

„wenn eine glückliche Natur bei ihm durch gute Erziehung ausgebildet ist, das *gezähmteste* und *göttähnlichste* [Tier] zu werden. Wenn er dagegen nicht hinreichend oder nicht gut erzogen ist, gerade das wildeste von allen, welche die Erde hervorbringt.“²⁶⁶

Die Forderung der Ähnlichwerdung mit Gott erinnert an die problematische Stellung des Menschen und seine innere Zerrissenheit (leitmotivisch, s.o.) – zugleich jedoch weist dieses Konzept auf ein ethisches Ideal und nimmt ein Selbstverständnis auf, an das normative Vorstellungen geknüpft sind.²⁶⁷

Zu iii.: Die *homo-mensura*-These des Protagoras wird von Platon im Wesentlichen als eine Behauptung, der gemäß alle Dinge so *sind*, wie sie dem Menschen erscheinen, verstanden. (s.o.)

„Das übrige hat mir alles sehr wohl gefallen, was er sagt, dass, was jedem scheint, für ihn auch ist, nur über den Anfang seiner Rede wundere ich mich, dass er nicht gleich seine Wahrheit so beginnt, das Maß aller Dinge sei das Schwein oder der Affe, oder was man noch unter allem, was Wahrnehmung hat, Unvernünftigeres nennen könnte, damit er recht hochsinnig und herabwürdigend begönne zu uns zu reden[.]“²⁶⁸

Wahrheit aber, da sie ein bestimmtes (übersubjektives) So-Sein von etwas voraussetzt, lässt sich, Platons Meinung zufolge, keinesfalls auf sinnlicher Wahrnehmung begründen. Erscheint zwei Menschen etwas, das nicht in den Bereich der persönlichen Befindlichkeiten fällt, in derselben Hinsicht unterschiedlich (auch über reine Perzeption hinausgehend), und dergleichen widerfährt uns ständig, wird dies, ganz im Gegenteil, geradezu als starker Hinweis dafür angesehen, dass (zumindest) eine der Meinungen einen Irrtum darstellt. Aus diesem Grund reden wir in diesen

Konstituierte lebt in „der [zum *Wahnsinn* gesteigerten] Hoffnung, er werde über Menschen nicht nur, sondern gar auch über Götter herrschen können.“ (573b/c, meine Hervorhebungen, R.T.)

Zu dem Vergleich von Mensch und Tier als Mittel der Karikatur vgl.: Otto Baur: Der Mensch-Tier-Vergleich in der Mensch-Tier-Karikatur. Eine ikonographische Studie zur bildenden Kunst des neunzehnten Jahrhunderts. (Diss. Phil. Köln) Köln, 1973. „Gerade in der Mensch-Tier-Karikatur wird die aggressive Haltung der Karikatur besonders deutlich; denn die Erfassung des Tierischen im Menschlichen stellt auch eine Herabminderung der menschlichen Qualitäten dar.“ (282)

²⁶⁴ Schleiermacher: „Das Böse“ für *ta kaka*.

²⁶⁵ Theaitetos, 176a/b. (meine Hervorhebungen, R.T.) Vgl. Politeia, 383c, 501b/c, 613a/b; Nomoi, 899d/e und 951b/c.

²⁶⁶ Nomoi, 766a. (meine Hervorhebungen, R.T.)

²⁶⁷ Vgl. z.B. Nomoi, 930e-932a. (Das Gebot der Verehrung der Eltern durch ihre Kinder.)

²⁶⁸ Theaitetos, 161c. Vgl. Kratylos, 385e/386a.

Fällen von (bestenfalls wohlbegründeten) Meinungen. Wie oben bereits erwähnt, stellt der Kern der philosophischen Bemühungen Platons jedoch gerade den Versuch dar, diese Sphäre (und die mit ihr verbundenen Unverlässlichkeiten) zu verlassen, indem das Göttliche und nicht mehr das Menschliche, das Sein, nicht der Fluss der Dinge, als Maßstab verfügbar gemacht werden soll.

Daher gilt:

„Gott nun dürfte wohl vornehmlich das Maß aller Dinge für uns sein, und weit mehr als so ein Mensch, wie es einige wollen. *Wer also Gott wohlgefällig werden will, muss sich nach allen Kräften ihm möglichst gleich zu werden bemühen, und wer von uns mäßig und besonnen ist, der ist eben hienach Gott wohlgefällig, denn er gleicht ihm; wer aber das Gegenteil, der ist ihm unähnlich und lebt im Widerstreit mit ihm und ist ihm verfeindet; und entsprechend verhält es sich mit allen anderen Tugenden und Lastern.*“²⁶⁹

So kommt es vor allem darauf an, eine gute von einer schlechten Lebensweise unterscheiden zu können²⁷⁰ – und nach allem, was bisher gesagt wurde, dürfen wir wohl annehmen, dass dies bedeutet: *wir sollen besser sein, als die Tiere* und nach dem Göttlichen streben.

„Denn so wird der Mensch am glücklichsten.“²⁷¹

8. Wir sollen besser sein als die anderen Tiere

Es sei doch wohl nicht zu viel verlangt dass unsere Bürger besser als die Tiere sein sollen?²⁷²

Es ist interessant, dass die wenigen direkten Vergleiche zwischen Mensch und Tier, die wir bei Platon finden, im Kontext normativer Forderungen stehen. Betrachten wir ein Beispiel: Derjenige, so schreibt Platon im Mythos des PROTAGORAS, der lediglich um des Unrecht willens straft (und nicht um „des Zukünftigen wegen“), will sich allem Anschein nach „ganz vernunftlos wie ein Tier eigentlich nur rächen“.²⁷³ Darum tut dies „niemand“ – und wir ergänzen: Darum tut dies niemand, der darüber nachdenkt, d.h. im wohlverstandenen Eigeninteresse. Wir *sollen* daher beim Bestrafen nicht auf Rache aussein, sondern auf die Zukunft, auf die Sicherheit des Gemeinwesens und die Wohlfahrt des Übeltäters achten.

Einer, so lesen wir in der POLITEIA, der nicht gerne diskutiert (ein „Redefeind“, *misologos*), „sondern nur mit Gewalt und Wildheit wie ein Tier [...] alles ausrichten [will]“, lebt „in Unverstand und linkischem Wesen taktlos und ohne Anmut“.²⁷⁴ Ein wahrer Mensch, so dürfen

²⁶⁹ Nomoi, 716c/d. (meine Hervorhebungen, R.T.)

²⁷⁰ Politeia, 618c-e.

²⁷¹ Politeia, 619a/b.

²⁷² Nomoi, 840d/e. Vgl. 840 c/d (s.u.).

²⁷³ Protagoras, 324a/b.

²⁷⁴ Politeia, 411d/e.

wir vielleicht sagen, *soll*, da er doch vernünftig und kultiviert (als Gegenteil von „wild“) ist, zum Dialog, zum Streit der Rede und nicht zur Gewalt greifen.

Wenn Mütter vor dem Feind, der ein Gemeinwesen angreift, flüchten und ihre Kinder dabei vergessen, heißt dies, so lesen wir in den NOMOI, dass sie „so schmächtig erzogen sind, dass sie nicht einmal den Vögeln gleichkommen, die für ihre Jungen auch gegen die stärksten Tiere den Kampf aufzunehmen und zu sterben und für sie überhaupt jede Gefahr zu ertragen bereit sind, sondern [...] *das Menschengeschlecht in den Ruf bringen, dass es von Natur feiger als jedes Tier ist.*“²⁷⁵ Wenn wir also nicht zumindest so viel Mut zeigen, wie die anderen Tiere, blamieren wir uns *als Menschen* – denn Menschen sollen (gemäß unserem Anspruch an uns selbst) in Hinsicht auf die ethischen Tugenden *zumindest* das leisten, was auch die anderen Tiere ganz selbstverständlich zu leisten imstande sind, und dürfen nicht hinter ihnen zurückbleiben. Es ist derselbe Grundsatz, der in der folgenden Forderung, die sexuellen Gewohnheiten betreffend, ebenfalls in den NOMOI, wiederzufinden ist: Die Behauptung, „dass es unrecht sei mit Männern und Jünglingen der gleichen sinnlichen Vermischung und des gleichen gemeinsamen Liebesgenusses wie mit Weibern zu pflegen“ wird belegt, indem „zum Zeugnis dafür die Tiere [angeführt werden] und darauf [hingewiesen wird], wie nie zu einem solchen Zwecke ein Männchen das andere berührt, und daraus [der] Schluss [gezogen wird], dass es nicht *naturgemäß* sei.“²⁷⁶

„[Ich erkläre], dass wir mit unserer Vorschrift geradenwegs vorgehen und dabei *unseren Bürgern vorstellen müssen, dass sie nicht schlechter sein dürfen als die Vögel und viele andere Tiere*, welche, mitten unter großen Herden geboren, doch bis in ihr Zeugungsalter ehelos, keusch und ohne Begattung in der Folgezeit, nachdem sie es erreicht haben und Männchen mit Weibchen und Weibchen mit Männchen nach Neigung sich gepaart hat, nicht minder treu und unentweiht miteinander leben, indem sie fest in der Verbindung verharren, welche einmal ihre Zuneigung geschlossen hat. *Es sei doch wohl nicht zuviel verlangt, dass unsere Bürger besser als die Tiere sein sollen?*“²⁷⁷

Es mag sein, dass wir diesen Vergleich zwischen Mensch und Tier nicht zufällig im Kontext der Fragen von Sexualmoral und Monogamie antreffen (s.u.). Die Forderung jedenfalls, wir sollten nicht schlechter als die (anderen) Tiere sein, ist eine allgemeine, die Anwendung auf eine bestimmte moralische Forderung der Einzelfall.

Mich erstaunt in diesem Zusammenhang hauptsächlich, wie *einschlägig* ein Satz wie der zuletzt zitierte im System des menschlichen Selbstverständnisses noch heute zu sein scheint. Aber was genau heißt das eigentlich? Und wie ist es möglich, dass eine Forderung mit diesem Satz *abschließt*? Ganz offenbar gilt ein solcher Hinweis, als Rekurs auf eines der *Prinzipien* unserer

²⁷⁵ Nomoi, 814a/b. (meine Hervorhebungen, R.T.) Platon lässt Kleinias hierauf bestätigend antworten: „Beim Zeus, Freund, dergleichen ist nicht bloß ein Nachteil, sondern auch *eine Schande* für jeden Staat, in dem es so hergeht.“ (meine Hervorhebungen, R.T.)

²⁷⁶ Nomoi, 836b/c. (meine Hervorhebungen, R.T.) Die Rede von *Natur* scheint in wesentlichen Elementen dieselbe rhetorische Funktion zu besitzen (und auf ähnliche Strukturen von Bewertungen zurückzugreifen), wie der Vergleich von Mensch und Tier.

²⁷⁷ Nomoi, 840c-e. (meine Hervorhebungen, R.T.)

Die Faktizität der Behauptungen, das Verhalten und die Neigung aller anderen Tiere betreffend, einer Untersuchung zu unterziehen, wäre schwierig: Es existiert ein Bild von den anderen Tieren und ebenso ein Bild des Menschen, wie er sein soll. Das Bild der Tiere wird angewandt, um Einfluss auf die Tatsächlichkeit der menschlichen Praxis zu nehmen.

Selbstbeschreibung (die *wesentliche* Verschiedenheit zwischen dem Menschen und den anderen Tieren), seinerseits als nicht wiederum einer weiteren Begründung bedürftig. Und das ist insofern bemerkenswert, als deutlich wird, dass die ethische und dianoetische Schlechtigkeit der Tiere als Überzeugung, als Selbstverständlichkeit, als Prämisse in unsere weiteren Überlegungen investiert wird. Es ist deshalb nicht zuviel verlangt, dass wir besser als die (anderen) Tiere sein sollen, weil es mit den anderen Tieren nicht eben viel ist, weil sie niedrig sind an Wert, wenig taugen hinsichtlich der Vernunft und den ethischen Tugenden (bzw. als Träger von Tugenden nicht recht in Betracht kommen).

Die anderen Tiere sind *niedrig* – wir aber wollen uns als wertvoll, hoch, gottgleich verstehen. Diese *Disposition* teilen die Menschen. *Deshalb* sind sie auch darauf verpflichtbar – und alleine deshalb, weil es sich hier um einen Konsens handelt, bedarf es keiner weiteren Begründung der Forderung: Seid nicht *schlechter* als die Tiere. Wenn dieser letzte Satz jedoch sachlich begründet ist, dann ist es auch der Satz: Seid nicht *noch schlechter* als die Tiere.

Diese Forderung jedoch korrespondiert mit dem oben betrachteten Bild der Seele²⁷⁸: Wo es zum Verständnis des Menschen gehört, dass er in sich ein Tier birgt, das er jedoch, wo es sich um einen guten (oder erst recht eigentlichen) Menschen handelt, zu kontrollieren vermag – und zwar durch das Bessere der Vernunft, beinhaltet die Forderung ‚Sei ein Mensch!‘ notwendig den Imperativ ‚Sei besser als ein Tier!‘.

9. Die anderen Tiere und die Tugenden

[W]ir [sind] keineswegs, wie die Mehrzahl der Menschen, der Meinung [...], dass das bloße Erhaltenwerden und Fortbestehen das Wertvollste für uns ist, sondern vielmehr, dass wir so tugendhaft als möglich werden und es bleiben solange wir sind.²⁷⁹

Oben hatten wir bereits Gelegenheit, den hohen Anspruch des Entwurfs vom Menschen bei Platon kennen zu lernen, der in besonderer Weise an ein Verständnis von Tugendhaftigkeit geknüpft ist. In zugespitzter Form werden wir mit diesem normativen menschlichen Selbstverständnis bei Cicero und Plotin wieder konfrontiert werden. Hier bei Platon wurde eine Sphäre des rein Menschlichen kreiert, in welche die anderen Tiere uns zu folgen nicht imstande

²⁷⁸ Vgl. z.B. 590a/b: „Und meinst du nicht, dass auch die Zügellosigkeit um deswillen von jeher getadelt wurde, weil in dergleichen allem jenes ungeschlachte große vielgestaltige Tier weit über die Gebühr freigelassen wird? [...] Anmaßendes und unfreundliches Wesen aber wird ja wohl getadelt, sofern das Löwenartige und Schlangenartige auf übelstimmende Weise angespannt und genährt wird?“

²⁷⁹ Nomoi, 707d. Es scheint, als würde Aristoteles diesen Grundsatz, wenn auch leicht modifiziert, übernommen haben: Worum es uns geht, was uns wichtig ist und uns ausmacht, ist nicht die bloße Notdurft des Lebens, sondern das über sie Hinausgehende. Das Leben der Menschen fußt vielleicht in dem Morast der Sorge um das Leben, es gräbt seine Wurzeln in ihn ein, doch es *erblüht* oberhalb dieser Schicht der Lebensbelange. Vgl. auch Nomoi, 806d-807a.

sind. Dies ist aber zugleich der Grund, warum der Mensch dazu aufgerufen ist, sich in sie emporzuschwingen – *vorerst* befindet er sich nicht in ihr.

Diese, dem Menschen exklusiv vor allen Tieren zuerkannte Sphäre bedarf jedoch eines besonderen systematischen Schutzes: Wo in relevanten Hinsichten graduelle Verschiedenheit von Mensch und „Tier“ prädiert wird, muss mit dem Entstehen einer Grauzone gerechnet werden, die zuletzt – denn auch die anderen Tiere sind mit je verschieden starken Vermögen ausgestattet und ragen unterschiedlich nahe an den Menschen heran – auch den ‚reinen‘ Bereich des Menschlichen eintrübt. Einem effektiven Wall zum Schutz der platonischen Konzeption des Menschlichen begegnen wir in einer Ausdifferenzierung des Begriffs der *Tugenden*. Dabei wird nicht etwa der Katalog der Tugenden erweitert oder verengt. Die Rede von Tugendhaftigkeit wird vielmehr in einer Weise an ein Konzept von Gesetzmäßigkeit gekoppelt, die zu einer Verengung des Begriffs von Tugend überhaupt führt.

Während Tugend (*aretê*) im Ursprung durch die Wendung ‚etwas taugen‘ erläutert werden kann, also all das, was zu etwas taugt, d.h. gut für etwas ist, eine Tugend besitzt, somit Menschen, alle anderen Tiere und auch Gegenstände trivialerweise potentielle Träger von Tugenden waren, kann Platon in der POLITEIA die Annahme der Tapferkeit von Tieren dadurch zurückweisen, dass sie als nicht „gesetzmäßig“ diskriminiert wird.²⁸⁰

Bei der platonischen Darstellung der Tapferkeit als exklusiv menschliche Tugend handelt es sich um das wohl beste Beispiel für den systematischen Ausschluss der anderen Tiere aus dem Feld der Tugenden. Aus diesem Grunde lohnt hier ein genaueres Studium der Argumentation.

In der POLITEIA wird „Tapferkeit“ als eine Kraft (bzw. als ein Vermögen, *dynamis*) zur Aufrechterhaltung (*sôtéria*) der richtigen und gesetzmäßigen Meinung (*doxês ortês te kai nomimou*) verstanden, die auf das bezogen ist, das es zu fürchten oder nicht zu fürchten gilt.²⁸¹ Die *richtige Meinung* teilen Menschen ebenso wenig mit den anderen Tieren, wie das Gesetz, das als Teil der *politike technê* alleine den Menschen gegeben ist. Eine richtige Vorstellung von Tapferkeit, „die *ohne* Bildung entstanden ist“ wird ebenso wie die der *Tiere* oder der Knechte „nicht für recht gesetzmäßig“ gehalten und daher auch nicht „Tapferkeit“ genannt.²⁸² Dies wird im LACHES bestätigt, wo wir lesen:

„Offenbar also [...] wirst du auch von dem krommyonischen Schwein²⁸³ nicht glauben, es sei tapfer gewesen. Und das sage ich nicht scherzend, sondern ich meine, es ist *notwendig für den, der dieses behauptet, keinem Tiere Tapferkeit zuzugestehen* oder zuzugeben, irgendein Tier sei so weise, dass, was wenige Menschen wissen, weil es schwer einzusehen ist, dieses dennoch ein Löwe oder Tiger oder Eber wissen könne; *sondern vielmehr, dass Löwe und Hirsch, Stier und Affe, was Tapferkeit betrifft, gleicher Natur sind*, muss derjenige behaupten, der die Tapferkeit so erklärt, wie du sie erklärst.“²⁸⁴

²⁸⁰ Politeia, 430b/c.

²⁸¹ Politeia, 430b.

²⁸² Politeia, 430b/c. (meine Hervorhebungen, R.T.)

²⁸³ *Phaia*, die Sau aus dem Mythos, welche die Gegend um Krommyon terrorisierte und von Theseus getötet werden sollte.

²⁸⁴ Laches, 196e. (meine Hervorhebungen, R.T.) (Sokrates spricht.) Vgl. Laches, 194c ff.

Die anderen Tiere sind aus der voraussetzungsvollen Sphäre der Tugenden systematisch ausgeschlossen. Streng genommen taugen sie daher aber nicht allesamt in derselben Weise nicht, sondern die Frage nach der Tapferkeit eines Tieres wird vielmehr zu einer *sinnlosen* Frage. Doch diesen Unterschied macht Platon nicht deutlich. Tiere (und Kinder) können zwar, so lässt Platon Nikias im Fortgang des Dialoges ausführen, furchtlos sein, doch niemals tapfer – denn Tapferkeit setzt, wie Platon oben bereits Sokrates andeuten ließ, einschlägiges Wissen voraus:

„Niemand, o Laches, werde ich weder²⁸⁵ ein Tier noch sonst ein Wesen tapfer nennen, was nur aus *Unwissenheit* das Gefährliche nicht fürchtet, sondern furchtlos und töricht nenne ich es. Oder meinst du, ich nenne auch alle Kinder tapfer, welche sich aus Unwissenheit vor nichts fürchten. Sondern ich meine, furchtlos und tapfer ist nicht dasselbe. Denn Tapferkeit und Vorsicht findet sich nur bei wenigen, denke ich; Verwegenheit aber und Kühnheit und furchtloses Wesen mit Unvorsicht bei gar vielen Männern sowohl als Frauen und Kindern und Tieren. Das also, was du mit den meisten tapfer nennst, nenne ich nur kühn, tapfer aber nur, was verständig ist in der Art, wie ich sagte.“²⁸⁶

Der Mensch aber wird tugendhaft durch die Einwirkungen des Gemeinwesens und der Gesetzgebung.²⁸⁷ Den vier Kardinaltugenden entsprechen vier Lebensweisen (und die jeweiligen Untugenden, denn in jeder wichtigen Hinsicht, in der es etwas zu taugen gilt, kann man auch fehlen)²⁸⁸, das Gesetz ist jedoch, unter der Leitung der „vernünftigen Einsicht“, lediglich „auf ein einziges [...] Ziel gerichtet“: die Tugend.²⁸⁹ Das Ziel der anspruchsvollen Konzeption von Tugend ist ohne das Gesetz nicht mehr zu erreichen. Das göttliche Gesetz aber hat lediglich die Wohlfahrt der Menschen zum Gegenstand, nicht das der anderen Tiere.²⁹⁰

²⁸⁵ Das „weder“ erscheint mir unglücklich gewählt, da es den Sinn durch die Möglichkeit einer doppelten Negation zu verfälschen droht.

²⁸⁶ Laches, 197a-c (meine Hervorhebungen, R.T.) Vgl. Nomoi, 710a und 963e.

²⁸⁷ Nomoi, 708d. Das Gesetz jedoch ist zweifelsohne von glücklichen und unglücklichen Zufällen und Umständen abhängig (709a) – so wird darauf vertraut, dass „Gott über alles und neben Gott Glück und Gelegenheit über alle menschlichen Verhältnisse walten“, zu beidem jedoch kommt „als drittes auch noch menschliche Geschicklichkeit hinzu“, wenn es gelingen soll. (709b/c) Der Gedanke eines Fachwissens (einer Kunst, *techné*) des Gesetzes scheint hier also bei Platon geboren zu werden. „Denn wenn der Sturm uns auf [die menschliche Geschicklichkeit] anweist, die Kunst des Steuermanns zu Hilfe zu haben oder nicht, das erachte ich wenigstens für einen großen Unterschied.“ (709c)

²⁸⁸ Nomoi, 733e.

²⁸⁹ Nomoi, 963a.

²⁹⁰ Vgl. Nomoi 735c/d: Wenn Tierherden durch schlechte Zucht verderben „macht das weniger Sorge, und wir würden es nicht für wert erachtet haben [der Tiere] zu erwähnen, wenn sie uns nicht hätten bloß als Beispiel dienen sollen; aber bei den Menschen muss es die größte Sorge des Gesetzgebers sein, zu erforschen und zu bestimmen, was einem jeden zukommt, sowohl wenn es sich um jene Säuberung [der Gemeinschaft vom Verdorbenen, R.T.] als auch wenn es sich um irgendeine andere Unternehmung handelt.“ (meine Hervorhebungen, R.T.)

10. Freiheit

[V]on alter Zeit her und mit Recht [wird behauptet], dass nur im besonnenen Zustande der Mensch der Beurteiler seiner selbst und seiner Handlungen und der wirkliche *Urheber* der letzteren ist.²⁹¹

Immer wieder wird behauptet, das Problem der Willensfreiheit (bzw. das Problem der Freiheit in einem nicht trivialen Sinne, wie z.B. bloß das Verhältnis von Sklave und Herrscher betreffend) sei eine Innovation der späteren Philosophie, die überhaupt erst einen passenden *terminus technicus* generierte und damit ein besonderes Problembewusstsein dokumentiert, während hingegen bei Aristoteles oder auch zuvor, bei Platon, so etwas wie ein Verständnis von Willensfreiheit und den womöglich sich aus diesem Begriff ergebenden Problemen noch gar nicht existierte. Richtig ist: Es gibt noch keinen *terminus technicus*, mit dessen Hilfe das Problem stichwortartig bezeichnet werden konnte. Die Vermutung jedoch, man könne eine Schwierigkeit nicht problematisieren, solange man sie noch nicht mit einem Begriff etikettiert hat, ist trivialerweise irrig: Ein solcher Begriff kann generiert werden, um ökonomisch auf einen Diskurs Bezug nehmen zu können – kann, muss aber nicht. Alleine das Eingangszitat weist eine solche Meinung vehement zurück. Vielmehr ist das platonische Philosophieprojekt (erinnert sei nur an das seinerseits eine doch so deutliche Sprache sprechende Höhlengleichnis!) geradezu als ein Projekt des durchaus modern anmutenden Ringens um Mündigkeit und Befreiung der Menschen aus einem höchst unerfreulichen Zustand zu deuten.

Wenn wir das im Eingang stehende Motto des TIMAIOS genauer betrachten und einen Blick in den griechischen Text werfen, fällt auf, dass die Pointe sogar noch eine etwas andere ist.

Von alters her wird zu Recht (gut) gesagt, dass (ein) Handeln, das zu einem gehört und ein Erkennen seiner selbst nur demjenigen zukommt, der besonnen (bzw. bei klarem Verstand) ist.²⁹²

Der Aspekt der Erkenntnis seiner selbst (*gnônai ... heauton*) ist bei Susemihl zugunsten des Handelns, das etwas mit uns zu tun hat (*to prattein ta te heauton*), zu einem Beurteilen seiner selbst geworden. Bei Platon jedoch geht ein reflexives Wissen (ein Wissen um sich selbst) Hand in Hand mit einem Handeln, das von uns ausgeht – und beides gründet in der Besonnenheit bzw. dem Verstand.²⁹³ *Besonnenheit* wird in der POLITEIA, ausgehend von der Stoßrichtung dieser Tugend gegen „gewisse Lüste und Begierden“²⁹⁴, als Akzeptanz der Herrschaft des Besseren

²⁹¹ Timaios, 72a. (meine Hervorhebungen, R.T.)

²⁹² Timaios, 72a: *all' en kai palai legetai to prattein kai gnônai ta te heauton kai heauton sôphroni monôi prosêkein*. Susemihl übersetzt die mir wichtigen Pointen verschleiern: “[V]on alter Zeit her und mit Recht [wird] behauptet [...], dass nur im besonnenen Zustande der Mensch der Beurteiler seiner selbst und seiner Handlungen und der wirkliche Urheber der letzteren ist.“ Lamb übersetzt: “[...] for it was well said of old that to do and to know one's own and oneself belongs only to him who is sound of mind.” In: Plato. Plato in Twelve Volumes, Vol. 9 translated by W.R.M. Lamb. Cambridge, MA, Harvard University Press; London, William Heinemann Ltd. 1925.

²⁹³ *Sôphrosynê* schwankt in der Bedeutung zwischen „Besonnenheit“, „Klugheit“, „Verstand“ und sogar „Zurechnungsfähigkeit“.

²⁹⁴ Politeia, 430e. Vgl. 431a.

durch das Schlechtere bestimmt.²⁹⁵ Diesem Verständnis gemäß konstituiert Besonnenheit menschliche Freiheit, indem Voraussetzungen zu einem Handeln erfüllt werden, mit dem der Mensch sich identifizieren kann, gründend auf einem Wissen von sich selbst. Diese Darstellung korrespondiert nun aber vorzüglich mit denjenigen Passagen, anhand derer wir oben bereits auf das Problem der Freiheit bei Platon gestoßen sind:

In der POLITEIA fanden wir ein Bild der Seele, das die Möglichkeit der Erstarkung eines inneren Tieres thematisierte, mit der eine Schwächung des Menschen einher ging. Der Mensch verlor daraufhin die Kontrolle und wurde dorthin gezerrt bzw. „geschleppt“, wo nicht sein Wille ihn hintrug. Wenn wir unserer Besonnenheit (d.h. aber auch: unserer Kontrolle über die Affekte) verlustig gehen, geschehen Dinge mit uns, deren Urheber im strengen Sinne wir nicht mehr sind.²⁹⁶ In den NOMOI war die Rede davon, dass es wesentlich zur menschlichen Natur gehört, an die Affekte „gefesselt“ zu sein und in den „mächtigsten Bestrebungen von ihnen [abzuhängen].“²⁹⁷ Das Motiv der Fesselung greift Platon im Höhlengleichnis, das den Zustand unseres Wissens (!) thematisiert und in dem explizit von „Gefangenen“²⁹⁸ die Rede ist, wieder auf:

„In dieser [Höhle] seien sie von Kindheit an *gefesselt an Hals und Schenkeln*, so dass sie auf demselben Fleck bleiben und auch nur nach vorne hin sehen, den Kopf aber herumdrehen der Fesseln wegen nicht vermögend sind.“²⁹⁹

Diese Gefangenen werden von anderen Menschen, vielleicht von Sophisten, wie von „Gauklern“³⁰⁰ mit Eindrücken versorgt, die von den getäuschten Gefesselten „für das wahre [ge]halten“³⁰¹ werden und die mit dafür sorgen, dass sie in ihrem Zustand der körperlichen und *geistigen* Fesselung verharren. Die Fesseln des Gleichnisses nun betreffen den Zustand unserer Zivilisation im Hinblick auf Wissen und, da auf diesem Wissen gründend, die von uns verwirklichte Freiheit. Es ist, *als wären* wir gebunden an Hals und Beinen, so dass wir immer nur auf das Scheinbare hinblicken und den Ort, an dem uns in Richtung unseres Blicks nur Scheinbares begegnet, nicht zu verlassen vermögen.

Gelänge es, den gesicherten Zugriff auf die wahren Ideen jenseits der Höhle durch die Herrschaft der Philosophen zu institutionalisieren – und eben dies ist es doch, worum Platon ringt – würde die Entfesselung der Vernunft ein Wissen (auch sich selbst betreffend) ermöglichen, das seinen Namen verdient, Besonnenheit (durch die Steigerung des Menschen in der Herrschaft der Vernunft über die Affekte) und endlich auch ein Handeln, das eine wahrhaftige Grundlage besitzt und in uns gründet, ermöglichen. So schildert Platon im Höhlengleichnis einen Istzustand der

²⁹⁵ Politeia, 432a/b: Schleiermacher übersetzt, etwas schwer verständlich: „So dass wir also vollkommen richtig sagen können, diese Einmütigkeit sei Besonnenheit, nämlich des von Natur Besseren und Schlechteren Zusammenstimmung darüber, welches von beiden herrschen soll, in der Stadt sowohl als in jedem Einzelnen.“

²⁹⁶ Vgl. erneut: Politeia, 588e/89a.

²⁹⁷ Vgl. erneut: Nomoi, 732e.

²⁹⁸ Politeia, 515a.

²⁹⁹ Politeia, 514a/b. (meine Hervorhebungen, R.T.)

³⁰⁰ Politeia, 514b.

³⁰¹ Politeia, 515c.

Gesellschaft, der im strengen Sinne ein Zustand der Unfreiheit des Willens ist (gemeint ist hier nicht Handlungsfreiheit, die Fesseln bestehen im eigentlichen Sinne nicht aus Faser, sondern vielmehr aus natürlicher Fremdbestimmtheit und rationalen Irrtümern) – und sein Projekt ist eines der Aufklärung. Platon möchte den Menschen recht eigentlich erst zu einem selbstbestimmten und *freien* Menschen machen.

Das Menschsein empfängt bei Platon, wie später auch bei Aristoteles, seine Würde daraus, einer bestimmten niederen Sphäre (die der Lebensnotdurft bei Aristoteles, die der Höhle bei Platon) enthoben zu sein – wenngleich die Philosophen, ob sie auch nicht in die Höhle zurückkehren möchten, doch zurückkehren müssen, solange die Masse in ihr gefesselt sitzt. Die göttlichen Anschauungen stehen einem menschlichen Elend lockend gegenüber. Der philosophierende Mensch (und der von der Philosophie Aufgeklärte) entkommt der *Unfreiheit*, indem er aus der animalischen Bedingtheit zum *eigentlichen Menschsein* vordringt. Die Aufklärung Platons mündet in die Freiheit des Wissens, des richtigen Wollens und Handelns. Die platonische Entelechie des Menschen liegt in seiner Herrschaft über das Tierische seiner Existenz durch Wissen und Tugend. Erst der in dieser Weise sein Ziel erreichende und sein Ideal des Menschseins entfaltende Mensch kann als frei gelten. All die anderen Tiere erscheinen ihm unfrei.

Doch gerade diese Beschreibung verweist implizit auf die Unsinnigkeit der Rede vom unfreien Tier: Wo wir bei uns den Spielraum der Freiheit nicht vorfinden, reden wir von uns als „unfrei“ – diese Rede gründet jedoch auf der Überzeugung, dass uns dieser Freiheitsspielraum wesentlich zugehörig ist. Der Wahnsinnige, der nicht frei ist, trägt dieses Attribut lediglich vor dem Hintergrund seines auf die Freiheit hin gespannten Menschseins. Liegt „beim Tier“ ein solcher Spielraum, aufgrund einer sein Wesen betreffenden Fremdzuschreibung, nicht vor, ist das Attribut „unfrei“ (ebenso wie im Falle von „vernünftig“) streng genommen redundant.

Das wahre, das eigentliche Leben der Menschen spielt sich „oben“ ab. Wir können zwar auf das „unten“ weisen, doch nicht mit dem Vergleich zwischen uns und anderen Tieren. Denn es waren immer „wir“, die dort unten gefesselt saßen.

Wo Menschen und Tiere vor dem Hintergrund der Freiheit in dieser Weise verglichen werden, liegt eine verkürzte Darstellung vor: Das „Tier“ steht für den Menschen, der sich aktual im Zustand der Abwesenheit des ihm wesentlich bestimmten Freiheitsspielraums befindet.

Im ACHTEN BRIEF können wir eine Verwendung des Begriffs der „Knechtschaft“ (*douleia*) beobachten, durch die eine rein auf das Herrschaftsverhältnis von Sklave und Herr bezogene Bedeutung schrittweise gesprengt wird. In einem ersten Schritt werden sowohl „Knechtschaft“ als auch „Freiheit“ als Übel beschrieben, wo sie übermäßig vorliegen, als Gut aber, wo angemessen. Wenngleich die Rede davon ist, dass beide übertrieben oder maßvoll vorliegen können, ist es doch naheliegend, dass von beiden als von äußeren Begrenzungen eines Spektrums die Rede ist, innerhalb dessen wir uns maßvoll – oder, vielleicht schon zu aristotelisch gesprochen, die Mitte haltend – verorten sollen. Die einzunehmende Haltung wird nun auf zwei personalisierte Kategorien (Gott und andere Menschen) bezogen, wodurch die übliche

Verwendung von „Knechtschaft“ und „Freiheit“ vorerst bestätigt scheint: Wer in Maßen knechtisch ist, ist Gottes Knecht, wer hingegen übertrieben (auch) den Menschen. In einem dritten Schritt geschieht jedoch etwas Interessantes: Wo die Autonomie des besonnenen Menschen, der (das Maß haltend) lediglich Gott Knecht ist, als auf das Gesetz bezogen (ihm ist das „Gesetz“ „Gott“) dargestellt wird, die des Toren aber als auf die Freude bezogen, erfährt die Rede von „Knechtschaft“ und „Freiheit“ eine Erweiterung ihrer Verwendung, die sie (insbesondere vor dem Hintergrund der oben entwickelten Überlegungen Platons) in eine deutliche Nähe zu unserem Begriff der „Willensfreiheit“ rückt.³⁰²

Beides, Knechtschaft (*douleia*) und Freiheit (*eleutheria*) sind, wenn übertrieben (*hyperballousa*), ganz schlecht (*pagkakaton*) – wenn aber maßvoll (*emmetros*) völlig gut (*panagathon*). Eine maßvolle Knechtschaft ist jene, die sich auf Gott bezieht, übertriebene (Knechtschaft ist) auf Menschen bezogen. Besonnenen (oder klugen) Menschen ist das Gesetz Gott, Toren (bzw. Gedankenlosen) die (sinnliche) Freude (*hedonē*).³⁰³

11. Abschließende Bemerkungen

Der Mensch ist das einzige Tier, das permanent mit sich im Widerspruch lebt. (Hal Faber)

Platons Bild vom Menschen, ein Desiderat, das mit seiner Konzeption der Ideen korrespondiert, nimmt in der Betonung der exklusiven menschlichen Fähigkeiten im Kontext der Vernunft ein Motiv der frühen Philosophen wieder auf. Zugleich jedoch, und das halte ich für bemerkenswert, bleibt Platon die Annahme einer so begründeten Sonderstellung des Menschen verdächtig. Ähnlich wie für die frühen Philosophen und die gesamte nachfolgende Tradition der Philosophie gilt, dass Platon dort, wo „er auf Tiere zu sprechen kommt“, „fast durchgehend den Menschen im Auge [hat]“.³⁰⁴ Im POLITIKOS beispielsweise fällt ihm jedoch auf, dass diese Instrumentalisierung der anderen Tiere als Mittel der Selbstbeschreibung nicht lediglich problematisch ist, sondern auf grundsätzlich falschen Annahmen beruhen könnte. Konnten wir aus dem Kapitel zu den frühen Philosophen die Idee der Möglichkeit einer Offenheit der Diskussion mitnehmen, bietet uns Platon eine Metadiskussion zu der Thematisierung des Verhältnisses von Tier und Mensch: Was geschieht, wenn wir Menschen in wesentlicher Verschiedenheit von anderen Lebewesen definieren? Welche Voraussetzungen stehen hinter der

³⁰² So ist im THEAITETOS von der „Freiheit und Ungebundenheit unserer Reden“ (173b) mittels *eleutheria* die Rede, in der POLITEIA hat man im Alter vor der Liebeslust „große Ruhe und Freiheit“ (*eleutheria*, 329c) und Tyrannen sind „[w]ahrer Freiheit und Freundschaft“ ihrer Natur gemäß immer unkundig (*eleutheria*, 576a).

Eine Verwendung von *exousia*, die ebenfalls mit „Freiheit“ übersetzt werden kann, soll hier als ein Spezialfall beiseite gelassen werden (vgl. bspw. GORGIAS, 461e: *exousia tou legein*, die Erlaubnis bzw. die Freiheit zu reden bzw. das Reden betreffend; siehe auch: SYMPOSION, 183c).

³⁰³ Achter Brief, 354e/355a. Meine Übersetzung in lockerer Anlehnung an Bury (Plato. Plato in Twelve Volumes, Vol. 7 translated by R.G. Bury. Cambridge, MA, Harvard University Press; London, William Heinemann Ltd. 1966.); Wiegand bleibt ohne den Blick in das Original unverständlich.

³⁰⁴ Dierauer, 89.

grundsätzlichen Differenz von Tier und Mensch – und genügen die jeweiligen Prämissen den Grundsätzen der intellektuellen Redlichkeit?

In derselben Weise, in der wir Platon vor dem Hintergrund der frühen Philosophen verstehen können, bietet er uns eine Folie des Verständnisses für Aristoteles: Im Hinblick auf die Selbstbeschreibung des Menschen und die damit einhergehende Thematisierung des Verhältnisses von Tier und Mensch beginnt bei Aristoteles so wenig etwas grundsätzlich Neues, wie zuvor bei Platon.³⁰⁵ Vielmehr scheint in der Platon vorangegangenen Literatur eine Bewegung einzusetzen, die von nachfolgenden Generationen aufgenommen und fortgesetzt wird. Die „ersten Versuche einer zoologischen Einteilung“, die auf „Forschungen des Aristoteles vorausweisen“, finden wir im POLITIKOS.³⁰⁶ Die an Sokrates den Jüngeren ergangene Zurechtweisung durch den Fremden (s.o.) zieht eine neue Klassifikation nach sich, in der „der Mensch direkt neben dem Schwein, nur durch seine Zweibeinigkeit von diesem getrennt“ erscheint.³⁰⁷ Platon lässt den Fremden dieses Ergebnis selbstironisch als Produkt „von solchen die im Lächerlichen Meister sind“ und von Sokrates dem Jüngeren als „gar närrisch“ charakterisieren.³⁰⁸ Dennoch gilt hier:

„Ganz im Gegensatz zu jener später so gebräuchlichen und schon damals naheliegenden Einteilung der Lebewesen in sprachbegabte und sprachlose, vernünftige und vernunftlose, also in Menschen und Tiere, erscheinen die Menschen einfach als eine Tierart neben vielen anderen Tierarten [...].“³⁰⁹

Demnach macht es sich Platon in bemerkenswerter Weise noch nicht leicht, indem er eine Entdifferenzierung vornimmt, die den Menschen in einen einfachen Gegensatz zu anderen Tieren stellt. Das Verhältnis von Mensch und Tier bleibt Platon für die Philosophie, die sich auch um die Selbstbeschreibung des Menschen bemüht, ein *unbequemes*.

Platon hat die Möglichkeit, dass auch andere Lebewesen graduell an der Vernunft Anteil haben, trotz der unerfreulichen Verwischung von Grenzen ertragen, wenngleich er sich über Funktion der Konzeption von „Vernunft“ (*nous*) zur Thematisierung von menschlichen Wichtigkeiten, ja explizit sogar der Nähe unserer Wichtigkeiten zum Begriff der „Vernunft“ im Klaren war: „Schönheit, Wahrheit und Verhältnismäßigkeit“ (*kallous kai alêtheias kai metriotêtos*) stehen der Vernunft näher als allem anderen (oder sind gar selber Spielarten der Vernunft).³¹⁰ Dem Impuls, diese menschlichen (unsere) Wichtigkeiten als solche auszuweisen, indem sie dem Menschen (uns) exklusiv zugeschrieben werden, *indem* die ihnen zugehörige Vernunft als Grenzstein zum Reich der anderen Lebewesen fungiert, erliegt Platon jedoch nicht.

³⁰⁵ Der Beginn von etwas grundsätzlich Neuem war zuvor eher bei Hesiod zu beobachten. (s.o.)

³⁰⁶ Dierauer, 91.

³⁰⁷ Dierauer, 91; Politikos, 266b/c.

³⁰⁸ Politikos, 266b/c.

³⁰⁹ Dierauer, 91.

³¹⁰ Philebos, 65b ff. Vgl. auch die fünf Güter in: ebd., 66a ff.

Kapitel 5: Aristoteles

[W]e arrived at a bay called the Southern Horn;
at the bottom of which lay an island like the former,
having a lake, and in this lake another island,
full of savage people,
the greater part of whom were women,
whose bodies were hairy,
and whom our interpreters called
Gorillae.

Though we pursued the men,
we could not seize any of them;
but all fled from us,
escaping over the precipices,
and defending themselves with stones.

Three women were however taken;
but they attacked their conductors
with their teeth and hands,
and could not be prevailed on to accompany us.

Having killed them,
we slayed them,
and brought their skins
with us to Carthage.

THE VOYAGE OF HANNO
(HANNONIS PERIPLUS)

1. Einleitende Bemerkungen

1. 1. Der Mensch und die anderen Tiere¹

Um einige wichtige Möglichkeiten der Strukturierung zu sondieren, über die auch Aristoteles verfügte, erscheinen terminologische Klärungen im Vorab sinnvoll. Auf diesem Wege laufen wir zudem weniger Gefahr, Zuschreibungen vorzunehmen, die fehladressiert sind. Auf Grundlage bei Aristoteles befindlicher Strukturen soll in einem zweiten Schritt eine Terminologie eingeführt werden, die, wenngleich moderneren Ursprungs, eine zeitgemäßere Thematisierung einschlägiger Fragen ermöglichen soll, die doch nicht uneinschlägig erscheint.

Das begriffliche Gegensatzpaar, das wir im Deutschen kennen und geläufig verwenden, „Mensch“ und „Tier“, spiegelt nicht etwa einen Aspekt einer vermeintlich objektiven Struktur von Wirklichkeit wider. Es ist daher auch nicht ohne Alternativen.

In unserer Verwendung des Begriffspaars kommt also ein Aspekt *unserer* Sicht auf die Welt zum Ausdruck. *Wir*, die Menschen in unserer Kultur, haben uns entschlossen, diese Begriffe in einer bestimmten Art und Weise zu verwenden. In unserer kontradiktorischen Verwendung der Termini bringen wir unsere Meinung ebenso zum Ausdruck, wie auch die sprachlichen Strukturen, in die wir lernend und glaubend sozialisiert werden, eine Meinung vorbereiten. Durch dieses wechselseitige Verhältnis von Implikation einer gemeinsamen Praxis und Explikation von Überzeugungen, die zumeist überindividuell sind, ist ein Mechanismus beschrieben, der einen Aspekt unseres Weltbildes ausmacht, auf den zutrifft, was für Weltbilder typischerweise gilt: Sie sind nicht nur kollektive Konstrukte, sie sind zudem der Rationalität – die als eine mögliche Form der Rationalität in einem jeweiligen Weltbild durch viele irrationale Aspekte vorbereitet wird – und somit auch dem reflexiven Moment vorgängig. Eine Reflexion, so scheint es mir, kann erst in einem zweiten Anlauf erfolgen und stellt mitunter eine Anstrengung dar, die wir nur auf uns zu nehmen gewillt sind, wenn wir uns einen besonderen Nutzen von ihr versprechen.

Sollte es sich erweisen, dass unsere menschliche Selbstbeschreibung durch einen überkommenen inadäquaten Modus, dessen sie sich bedient, den Vergleich von Tier und Mensch, korrumpiert wird, stünde ein im günstigen Fall anzunehmender Ertrag womöglich in angemessenem Verhältnis zur vorangegangenen Mühe: Hinter dem Geröll einer ritualisierten Thematisierung des Menschen könnte sich ein Impuls zur neuen Auseinandersetzung des Menschen mit sich selbst angestaut haben, die zu einer ungewohnten Begegnung, vielleicht auch zu einer veränderten Perspektive auf philosophische Probleme im weiteren Sinne leiten könnte.

Doch wie viel Spielraum zur Beschreibung des Verhältnisses von „Tier“ und „Mensch“ gibt es wirklich? Im Englischen unserer Gegenwart, um den nächstliegenden Schritt zu machen, der Aufschluss über diese Frage liefern könnte, wird „animal“ (das Wort verweist etymologisch allgemein auf die Beseeltheit seines Trägers: *anima*) eher die Übersetzung „Lebewesen“ gerecht. Der im Deutschen übliche Gegensatz lässt sich erst über „man“ und „beast“ konstruieren. Im

¹ Für den Hinweis auf die Stelle in HANNONIS PERIPLUS danke ich Michael Schulz.

Griechischen, bei Aristoteles, war an die grundsätzliche Gegensätzlichkeit von „Mensch“ und „Tier“ erst einmal gar nicht zu denken – insbesondere war ein solcher Gegensatz in der Sprache nicht² vorbereitet. Hier ist vom Menschen die Rede – und von den *anderen* Tieren.³

Dennoch: Aristoteles äußert sich immer wieder im Sinne eines *wesentlichen* Unterschieds zwischen Mensch und Tier – vielerorts sogar mit Nachdruck. Gerade an diesen Stellen jedoch hat Aristoteles offenbar etwas geleistet, das für die nachfolgende Tradition hohe Attraktivität besaß. In diesem Teil der Arbeit wird eine Auswahl von Passagen aus dem *Corpus Aristotelicum* besichtigt werden. Wenngleich eine mitunter erstaunliche Spannung zwischen je andersartig strukturierten Modi der Beschreibungen besteht, können wir doch, z.B. an Stellen, wo Aristoteles plötzlich von einer Darstellung von Ähnlichkeit zu einem Insistieren auf grundsätzliche Verschiedenheit übergeht, etwas von dieser Attraktivität *wesentlicher* Unterscheidungen erahnen. Die Besichtigung von Prämissen, die von Aristoteles zur Begründung einer wesentlichen Unterscheidung von „Mensch“ und „Tier“ herangezogen werden, vermag ein Unbehagen, unsere heute je schon vorgefundene „Entscheidung“ zu dieser Darstellung betreffend, entstehen zu lassen. Dieses Unbehagen jedoch kann, soweit ich es sehe, auf keiner höherstufigen Ebene ein zwingendes Argument dazu liefern, von einer bestimmten Art der Beschreibung abzusehen und zu einer andersartigen Darstellung überzugehen. Diese „höherstufige Ebene“ existiert nicht. Was es allerdings gibt, das sind Neigungen und gute oder bessere Gründe, die für ein Bild von einer Welt, die unsere Welt ist oder die wir zu unserer Welt machen wollen, sprechen. Neigungen und Argumente können dabei Ausdruck eines historisch sich wandelnden Selbstverständnisses sein, das um eine ihm angemessener erscheinende Form ringt.

1. 2. Die Verwendung der Begriffe „Mensch“ und „die anderen Tiere“

Grundsätzlich gilt es bei Aristoteles als unbestritten, vor allem in biologischer Hinsicht, dass der Mensch den Lebewesen zuzuordnen ist, also zur Klasse der „Tiere“ gehört. So fungieren „Mensch“ und „Rind“ in den KATEGORIEN als Beispiel für Begriffe, die im Hinblick auf einen Oberbegriff synonym sind. Unter Synonymie versteht Aristoteles hier eine Relation, die sich dadurch auszeichnet, dass i) beide Begriffe, durch einen gemeinsamen Begriff umfasst werden und ii) die Frage, was ein jedes ist, in beiden Fällen gleich beantwortet wird (bei beiden handelt es sich um Lebewesen).⁴ In derselben Weise wird in DE INTERPRETATIONE davon gesprochen, dass

² Bzw. nicht in der Weise, wie wir es im Deutschen kennen: Auch im Griechischen ist von den (wild lebenden) Tieren (*thérion*) die Rede, doch steht diese Formulierung *neben* der vom Menschen und den anderen Tieren (bzw. den anderen Lebewesen).

³ Z.B. an der berühmten Stelle des ersten Buchs der POLITIK: *logon de monon anthrôpos ebei tôn dsôion* [1253a9f.]; bzw. *pros ta alla dsôia tois anthrôpois idion* [1253a16]. Zur Unterscheidung von Lebendem, zu dem auch die Pflanzen gehören, und Lebewesen, vgl. Dierauer, 114.

⁴ „When things have the name in common and the definition of being which corresponds to the name is the same, they are called *synonymous*. Thus, for example, both a man and an ox are animals. Each of these is called, by a

„Mensch“ nicht auf jedes „Lebewesen“ zutrifft, wohl aber „Lebewesen“ auf jeden „Menschen“.⁵ Es handelt sich also um das Verhältnis von Gattungsbegriff zu Spezies. „Mensch“ ist ein Spezialfall von „Tier“ (bzw. „Lebewesen“), ebenso wie auch „Rind“.

„For what it is to be an animal is predicated of what it is to be a man (for it is true that every case of what it is to be a man is what it is to be an animal, just as every man is an animal), but not in the sense of their being one thing.“⁶

Dennoch, es gibt etliche Orte im Corpus Aristotelicum, wo Aristoteles vom Menschen als vom *grundsätzlich* Anderen, als vom *wesentlich* Verschiedenen spricht.

1. 3. Logische Relationen (eigentümliche Eigenschaften, Akzidenz, Gleichheit)

In der TOPIK spricht Aristoteles von den eigentümlichen Eigenschaften eines Dinges als demjenigen, was im Gegensatz zu einer Definition nicht das Wesen des Dinges beschreibt. Eine Eigenschaft kommt einem Ding, wenn sie von ihm prädiert wird, lediglich zu.⁷ Das bedeutet nach Aristoteles, dass wir in einem Satz die eigentümliche Eigenschaft und den Träger der Eigenschaft austauschen können, ohne seinen Sinn zu verändern. Als Beispiel fungieren die Begriffe „Mensch“ und „der Grammatik fähig (bzw. sprachbegabt) sein“. Wenn wir also sagen, „Mensch“ sei Träger der sonstigen Eigenschaft „p“, kommt das auf dasselbe hinaus, wie zu sagen „das der Grammatik fähige Lebewesen“ sei Träger der sonstigen Eigenschaft „p“. Dergleichen begegnet uns im Griechischen immer dort, wo die anderen Tiere als *ta aloga* bezeichnet werden und beide Begriffe synonym Verwendung finden.

Eine Eigenschaft hingegen, die auch anderen Dingen zukommt, würde nicht in diesem absoluten Sinne eine eigentümliche Eigenschaft genannt werden, sondern nur eine „temporäre“ oder „relative“ Eigenschaft.

Es werden also temporäre (i), relative (ii) und absolute (iii) Eigenschaften unterschieden, wobei nur absolute Eigenschaften als *eigentümlich* gelten können. „Auf der rechten Seite stehen“ gilt hier als i) eine temporäre Eigenschaft. Interessanterweise wird „zwei Füße haben“ als eine ii) relative Eigenschaft aufgefasst.⁸ Eine iii) absolute Eigenschaft von etwas hat alleine den Status der eigentümlichen Eigenschaft. Das Prädierte gilt von einem Ding allein und so ist die

common name, an animal, and the definition of being is also the same; for if one is to give the definition of each – what being an animal is for each of them – one will give the same definition.” (KAT., 1a5ff.)

⁵ Vgl. auch Prior Analytics (=Analy. I) 53b35 und 54b6.

⁶ Posterior Analytics (Analy. II), 91b5.

⁷ Top. 102a18ff.

⁸ Sinnvoll wird, so erklärt Aristoteles, von etwas nämlich nur dann ausgesagt, es habe zwei Füße, wenn es hinsichtlich etwas prädiert wird, das nicht zwei Füße hat, beispielsweise ein Pferd oder ein Hund. Dieselbe Charakterisierung fungiert später als einschlägiges Beispiel für eine *wesentliche* Unterscheidung (in noch zu erörterndem Sinne) zwischen Mensch und Tier – und somit als eine eigentümliche Eigenschaft, die nicht relativ verstanden wird.

Austauschbarkeit von Eigentümlichkeit und Träger in einem Satz ermöglicht, d.h. die eigentümliche Eigenschaft hat sozusagen die Funktion des Namens einer Gruppe bzw. eines Individuums. Im Kategorienschema gedacht bewegt sich also einzig die absolute eigentümliche Eigenschaft in besonderer Nähe zur Substanz, während andere Eigenschaften (Qualität, Quantität, Relation, Ort, Zeit, Lage, Haben, Tun und Leiden) in einer besonderen Weise instabil sind: Ihnen haftet immer das Zufällige an.

Oben haben wir bereits gesehen, dass es auch im Falle der Gattungen, wenngleich auf einen Klassenbegriff eingeschränkt, die Möglichkeit gibt, einen Begriff durch einen anderen auszutauschen, ohne den Satz zu korrumpieren.⁹

Von einem oder mehreren Dingen, die der Art nach verschieden sind, wird im zutreffenden Fall ausgesagt, dass sie zu derselben Gattung gehören, wenn nach ihrem *Wesen* gefragt wird. So wird vom Menschen bei der Frage, was er sei, gesagt, er sei ein „Lebewesen“ (oder, in dem erweiterten Sinne des Wortes, er sei ein „Tier“).¹⁰

„[F]or having argued that animal is the genus of man, and likewise also of ox, we shall have argued that they are in the same genus [...]“¹¹

Ein *Akzidenz* hingegen ist weder Definition (dasjenige, was in einem Satz das Wesen des Dinges nennt), noch eigentümliche Eigenschaft (dasjenige, was nur auf dieses Ding zutrifft und es wie ein Name beschreibt), noch Genus (dasjenige, was einen Oberbegriff im gerade beschriebenen Sinne bildet). Dennoch gehört ein Akzidenz (wenn auch vielleicht nur temporär) zu dem Ding. Allerdings werden von Prädikationen, die Akzidenzen mit einem Ding in Verbindung bringen (zu- oder absprechend), keine direkten Rückschlüsse darauf möglich, was das jeweilige Ding ist. Immerhin aber vergleichen wir Dinge hinsichtlich ihrer Akzidenzen. Ein Akzidenz kann eine temporäre bzw. relative Eigenschaft sein, zu einer eigentümlichen (absoluten) Eigenschaft jedoch kann es nicht werden.¹²

Von *Gleichheit* spricht Aristoteles wiederum in drei unterschiedlichen Hinsichten: er unterscheidet i) numerische, ii) artspezifische und iii) generelle Gleichheit. Etwas gilt als i) numerisch, der Zahl nach gleich, wenn es mehrere Namen gibt, aber nur einen Träger. Etwas ist ii) spezifisch, der Art nach gleich, wenn es mehr als ein Ding gibt, es aber keine Differenz hinsichtlich der Spezies der Dinge gibt. Als Beispiel fungieren ein Mensch und ein weiterer Mensch oder ein Pferd und ein weiteres Pferd. Diese werden hinsichtlich ihrer Spezies (also spezifisch) als gleich betrachtet. Als iii) generell, der Gattung nach gleich gilt, was unter dasselbe Genus fällt (wie oben bereits erwähnt, im Falle von Mensch und Rind als Lebewesen).¹³

⁹ Während hier der Satz seinen Wahrheitswert nicht ändert, galt im Falle der eigentümlichen Eigenschaften, durch die ihr Träger im Satz ausgetauscht wurde, dass sich darüber hinaus die Bedeutung des Satzes nicht ändert.

¹⁰ Top., 102a31ff.

¹¹ Top., 102a37ff.

¹² Top., 102b20ff.

¹³ Top., 103a6ff.

1. 4. Graduelle und wesentliche Unterscheidungen

Worum es bei dieser Rekapitulation geht, ist der Hinweis auf das Vorhandensein eines bestimmten begrifflichen Repertoires zur Unterscheidung von Relationen. Indem wir festlegen, in welcher Weise wir von Gleichheit sprechen wollen, legen wir zugleich fest, was es heißt, dass Dinge sich unterscheiden. Aus der Möglichkeit jedoch, eigentümliche Eigenschaften, Gattung¹⁴ und Wesen zu unterscheiden und diese temporären und relativen Eigenschaften sowie der Art (Spezies) und endlich dem Akzidenz gegenüberzustellen, ergibt sich ein besonderer Spielraum, in dem sich die von mir favorisierte Verwendung der Termini „graduell“ und „wesentlich“ für die Charakterisierung einer besonderen Hinsicht von Unterscheidung verorten lassen.

Mit „wesentlich“¹⁵ und „graduell“ ist die kontradiktorische bzw. konträre Struktur einer Prädikation charakterisiert, durch die beispielsweise ein Unterschied zwischen „Mensch“ und „Tier“ markiert wird. Halten wir sprachliche Begabung für ein Vermögen, das sich treffend durch eine graduelle Unterscheidung darstellen lässt, sprechen wir von zwei Lebewesen als in unterschiedlichem Maße sprachlich begabt. Wir verorten sie also an unterschiedlichen Punkten innerhalb eines Spektrums. Halten wir dieselbe Begabung für ein Vermögen, mit dem eine wesentliche Unterschiedlichkeit bezeichnet wird, werden wir von zwei Lebewesen als entweder sprachbegabt oder nicht sprachbegabt sprechen. Es gibt hier so etwas wie einen Ja-Nein-Raum, wir präzisieren das Vermögen in Form einer Kontradiktion. Ein Lebewesen ist genau dann sprachbegabt, wenn von ihm prädisiert werden kann, dass fehlende Sprachbegabung nicht auf es zutrifft. Innerhalb dieses Ja-Nein-Raums jedoch bleibt nicht ohne weiteres Platz für weitere Differenzierungen. Eine Entscheidung für einen der beiden Modi der Unterscheidung ist daher weitreichend: Die Struktur einer graduellen Unterscheidung wirkt (auch auf weiteren Stufen der Untersuchung) entdifferenzierend und dimensionsreduzierend.

1. 5. Akzidenz und Substanz: Wesensunterscheidungen als Methode der Zoologie

Als die wahre Methode der Zoologie beschreibt Aristoteles in *DE PARTIBUS ANIMALIUM* diejenige Methode, die Eigenschaften zu nennen vermag, durch welche Tiere unterschieden sind.¹⁶ Hierbei handelt es sich um die eigentümlichen Eigenschaften eines Lebewesens bzw. einer Klasse von Lebewesen. Sowohl im Falle der eigentümlichen Eigenschaft, wie auch bei Wesensbestimmung und Gattungszugehörigkeit erwarten wir Aussagen der Art von wesentlichen Unterscheidungen.

¹⁴ Die Antwort auf die Frage: „What is the object in question?“ (102a34)

¹⁵ Anstelle von „wesentlichen Unterscheidungen“ wird in der Philosophie häufig auch von „prinzipiellen Unterscheidungen“ gesprochen. Wegen der hindurchklingenden ontologischen Struktur ziehe ich jedoch die Rede von „wesentlichen Unterscheidungen“ derjenigen von „prinzipiellen Unterscheidungen“ vor.

¹⁶ PA, 641a15 und 692b5.

Es erschiene uns unplausibel, wenn wir hörten, ein Lebewesen befände sich auf einer Skala zwischen zwei Daseinsformen (wir erwarten hier kein Kontinuum!), beispielsweise zwischen derjenigen pflanzlichen Lebens und derjenigen tierischen Lebens. Und wenn es uns in einem speziellen Fall nicht unplausibel vorkäme, so wären wir dennoch unzufrieden, da die Redeweise von pflanzlichen und tierischen Lebensformen nahe legt, eindeutige Zuweisungen vorzunehmen, und das zugrundeliegende Konzept, mit dem wir die Welt beschreiben, durch Sonderfälle, wie Aristoteles sie etwa bei Muscheln beschreibt¹⁷, infragegestellt, wenn nicht sogar unterminiert wird.

Etwas ist entweder eine Pflanze *oder* es ist ein Tier – fällt die Zuweisung im ersten Schritt schwer, suchen wir nach einem Kriterium, durch das endlich eine klare und eindeutige Entscheidung gefällt werden kann.

Bei den Akzidenzien, mit denen temporäre und relative Eigenschaften assoziiert werden können, liegt der Fall hingegen anders. Die Qualität einer Beschreibung *oder*, was wichtiger ist, dasjenige, was ein Ding unserer Meinung nach ist, leidet nicht darunter, wenn wir es im Hinblick auf seinen temporären Zustand innerhalb eines Spektrums verorten. Wenn wir etwas hinsichtlich seiner Akzidenzien durch mehrstellige Prädikate in Relation zu etwas setzen, indem wir beispielsweise eine Aussage darüber treffen, wo ein Attribut des Gegenstandes innerhalb eines Spektrums zu verorten ist, bleibt uns das der Prädikation Zugrundeliegende doch dasselbe.¹⁸ Wir weisen dem jeweiligen Vermögen also einen Ort innerhalb eines Kontinuums zu und können im direkten Vergleich einen Komparativ (oder bei komplexeren Vergleichen einen Superlativ) anwenden.

Es gibt aber auch Fälle, in denen die Struktur der wesentlichen Unterscheidung, die Kontradiktion, auf ein Akzidenz Anwendung findet. Nehmen wir beispielsweise an, alle Menschen hätten entweder die Fähigkeit, ihre Zunge einzurollen – oder verfügten nicht über diese Fähigkeit, und die Ja-Nein-Struktur würde gewährleistet durch Vorhandensein oder Abwesenheit einer bestimmten genetischen Information, so wäre es entweder der Fall, dass jemand seine Zunge einrollen könnte, oder es wäre der Fall, dass er dazu nicht imstande wäre. Der springende Punkt ist, dass wir dieses Kriterium nicht heranzögen, um *wesentliche* Unterscheidungen zu treffen, wie Aristoteles sie zur jeweiligen Differenzierung sucht. Das, was wir hier für das Wesen des Menschen halten, der über diese Fähigkeit verfügte, unterschiede sich in nichts von dem Wesen anderer Menschen, insofern das Wesen verstanden wird als Bündel von *wesentlichen* Eigenschaften bzw. als die es eindeutig identifizierende wesentliche Eigenschaft.¹⁹ Eine wesentliche Eigenschaft, so kann man vielleicht in diesem Zusammenhang erläuternd ergänzen, unterscheidet sich von einer akzidentiellen Eigenschaft dadurch, dass ihr Verlust mit der Vernichtung ihres Trägers einhergeht. Wir können von dem Träger einer wesentlichen Eigenschaft nicht länger als demselben Ding sprechen, wenn er seine bzw. eine seiner

¹⁷ PA, 681b5.

¹⁸ Beispielsweise erscheint es unproblematisch, von einer Hunderasse auszusagen, ihr Gesichtssinn sei schwächer ausgebildet als bei einem bestimmten Greifvogel.

¹⁹ Hierbei handelte es sich um einen Idealfall, denn auf diese Weise würde *eine* wesentliche Eigenschaft das Wesen von etwas eindeutig beschreiben.

wesentlichen Eigenschaften eingeübt hat. In dieser Weise sind wesentliche Eigenschaften das im strengen Sinne nicht Zufällige eines Dinges.

Wir ordnen unsere Welt, indem wir mehr oder weniger starke Aussagen darüber treffen, wie sich etwas von etwas anderem unterscheidet. Die Art und Weise, wie wir diese Aussagen treffen, hat jedoch immer den Charakter der graduellen oder wesentlichen Unterscheidungen – Unterschiede verstehen wir als Positionen innerhalb eines Spektrums oder als Gegensätze. Wenn wir etwas über etwas präzisieren, erscheint es uns naheliegend, dies in einem ersten Schritt auf dem Weg der Unterscheidung von anderen Dingen zu tun. Es handelt sich hierbei um eine bewährte Strategie der Beschreibung. Stets wird dabei mitentschieden werden müssen, wie wir die getroffenen Unterscheidungen bewerten. Die Bewertung findet Ausdruck nicht zuletzt in der logischen Struktur.

Wesentliche (eigentümliche) Beschreibungen, die immer auch eine Unterscheidung implizieren, begegnen uns beispielsweise in der TOPIK. Der Mensch begegnet uns hier als ein von Natur gesittetes Tier und als ein Tier, das imstande ist, Wissen zu erlangen.²⁰ Wenngleich es an diesen Stellen nicht vorrangig darum geht, Menschen gezielt von anderen Tiere zu unterscheiden, ist doch offenbar ein systematisches Repertoire der Sprache vorhanden, dergleichen wesentliche Unterschiede kenntlich zu machen und d.h. auch: Wesentliche Unterschiede sind, schon bei Aristoteles, durchaus denkbar. Mehr galt es aber nicht zu zeigen.

1. 6. Ein Beispiel unterschiedlicher Unterscheidungstypen

*Animals differ from one another in their modes of subsistence, in their actions, in their habits, and in their parts.*²¹

Lebensweise, Tätigkeiten, Gewohnheiten und körperliche Bestandteile werden von Aristoteles als sinnvolle Hinsichten vorgestellt, Lebewesen zu unterscheiden. Darüber hinaus schlägt Aristoteles eine Systematik der Darstellung vor: Zuerst sollen die Unterschiede genau und in allgemeinen Begriffen besprochen werden. Im Weiteren sollen dieselben Unterscheidungen hinsichtlich einer jeden einzelnen Gattung behandelt werden.²²

Die auf diese Ankündigung folgende Passage aus HISTORIA ANIMALIUM²³ wird nun Gegenstand der Besprechung sein. Zu Beginn zeichnet sie sich tatsächlich durch eine sachlich und konstruktiv wirkende Unterscheidung von Lebewesen nach bestimmten Hinsichten aus. Diese jedoch endet abrupt. Als ob die Tatsache, dass der Mensch in vielerlei Hinsicht durchaus (und

²⁰ Top., 130b8 und 132a19. Vgl. 133a22, 133b8. Aristoteles kann sich hier eines Kataloges zur wesentlichen Charakterisierung des Menschen bedienen, der, von vorangegangenen Generationen vorbereitet, zum Gebrauch fertig bereit liegt und auf allgemein anerkannte Gemeinplätze verweist.

²¹ HA, 487a11.

²² HA, 487a12: "Concerning these differences we shall first speak in broad and general terms, and subsequently we shall treat of the same with close reference to each particular genus."

²³ HA, hier in Ausschnitten betrachtet: 488a8-b26.

zwar wertungsfrei) mit allen möglichen anderen Tieren gemeinsam betrachtet werden kann, etwas Unerträgliches an sich hat, wird zu einer veränderten Darstellung hinübergewechselt. – Die Bemerkung, mit der Aristoteles den Menschen schließlich aus der Menge der anderen Tiere heraushebt, unterscheidet sich strukturell von den Hinsichten, die er Menschen und Tiere im Vorfeld mit einander teilen lässt. Doch betrachten wir die Choreographie von Beginn an:

„Social creatures are such as have some one common object [*ergon*] in view; and this property is not common to all creatures that are gregarious. Such social creatures are man, the bee, the wasp, the ant, and the crane.

Again, of these social creatures some submit to a ruler, others are subject to no rule: as, for instance, the crane and the several sorts of bee submit to a ruler, whereas ants and numerous other creatures are subject to no rule.

And again, both of gregarious and of solitary animals, some are attached to a fixed home and others are nomadic.”²⁴

In der ersten Gruppe von alle Lebewesen betreffenden Unterscheidungen äußert sich Aristoteles zu der Frage des sozialen Lebens; die Bemerkungen fallen also unter den oben angekündigten allgemeinen Bereich der Lebensweise. Es gibt gesellige und ungesellige Lebewesen, Herdentiere und Einzelgänger – und es gibt Lebewesen, auf die beides zutrifft, wie es auch beim Menschen der Fall ist.²⁵ Von den geselligen Lebewesen (oder den Herdentieren) leben einige – diejenigen, die alle gemeinsam etwas tun, ein Werk bzw. eine Leistung vollbringen – in einer Gemeinschaft. Das gemeinsame Ziel formiert die geselligen Lebewesen zu einer in besonderer Weise strukturierten Gemeinschaft. Es ist dabei von besonderem Interesse, dass Aristoteles Menschen, Bienen, Wespen, Ameisen und Kraniche gemeinsam zu der Gruppe der in strukturierter Gemeinschaft lebenden, also der sozialen (politischen) Lebewesen zählt.²⁶

In einigen sozialen Gemeinschaften unterwirft sich die Mehrzahl der Lebewesen einem Herrscher, andere in einer Gemeinschaft lebende Lebewesen tun dies nicht.

Sowohl auf gesellige, als auch auf allein lebende Lebewesen (also sowohl auf Herdentiere, als auch auf Einzelgänger) trifft jedoch zu, dass einige von ihnen sesshaft, andere hingegen nomadisch leben. Die Struktur der Bemerkungen ist die eines klassifikatorischen Oberbegriffs und Unterscheidungen, die jeweils in einer bestimmten Hinsicht aufgeschlüsselt sind. In derselben Weise fährt Aristoteles mit seinen Unterscheidungen fort, geht dabei jedoch zu je unterschiedlichen Hinsichten der Verschiedenheit der Lebewesen über. So unterscheidet er Tiere nach ihrer Gemütsart: Es gibt zahme und wilde Tiere, in beiden Fällen kann die Eigenschaft des Zahm- oder Wildseins entweder andauern oder temporär sein.²⁷ Einige Tiere sind angriffslustig,

²⁴ HA, 488a8-14.

²⁵ HA, 487b34, 488a1, 488a7.

²⁶ Auch die NIKOMACHISCHE ETHIK beschreibt den Menschen als ein Lebewesen, dem es besser geht, wenn es nicht einsam ist. Gemeinschaft wird sogar als eine notwendige Bedingung des gelungenen Lebens der Menschen verstanden. Niemand, so heißt es dort, würde sich dafür entscheiden, alle guten Dinge zu besitzen, wenn die Bedingung dafür Einsamkeit wäre. Der Mensch ist ein in Gemeinschaft lebendes Wesen. Das bedeutet: er lebt seiner Natur gemäß mit anderen zusammen. (NE, 1169b3ff.; *politikon gar ho anthrōpos kai sydsēn pephykos*) Vgl. auch Pol., 1252b30-1253a5. Zu diesen Passagen an anderer Stelle mehr.

²⁷ HA, 488a26-30.

andere hingegen zurückhaltend. Von den Angriffslustigen gibt es einige, die aggressiv sind, also grundlos angreifen, andere hingegen vergelten nur Übel. Von den zurückhaltenden Lebewesen vermögen sich einige gegen Angriffe zu schützen, andere hingegen nicht.²⁸

Die Unterscheidung hinsichtlich der Geräusch-, Stimm- oder Spracherzeugung ist für unsere Untersuchung von besonderem Interesse:

„Further, some animals emit sound while others are mute, and some are endowed with voice: of these latter some have articulate speech [*dialektós*], while others are inarticulate; some are noisy, some are prone to silence; some are musical, and some unmusical; but all animals without exception exercise their power of singing or chattering chiefly in connexion with the intercourse of the sexes.”²⁹

In dieser allgemeinen Klassifikation, der zufolge einige Lebewesen Geräusche von sich geben, andere hingegen still sind, werden sprachliche Fähigkeiten erwähnt, *ohne* dass der Mensch als exklusiver Inhaber dieses Vermögens genannt wird. Einige derjenigen Lebewesen, die Geräusche von sich geben, tun dies (u.a.) über ihre Stimme. Bei den stimmbegabten Lebewesen gibt es einige, die über eine artikulierte Sprache verfügen.

Darüber hinaus haben einige Lebewesen den Hang dazu, laut zu sein, andere hingegen verhalten sich leise, einige sind musikalisch, andere hingegen nicht. Ohne Ausnahme jedoch verwenden die Tiere ihre Fähigkeit zu singen oder zu schwatzen in Verbindung mit dem Sexualleben.

Einige stimmbegabte Lebewesen verfügen über artikulierte Sprache? Wie kann es sein, dass Aristoteles diese Gelegenheit, wesentliche Unterscheidungen zwischen Mensch und Tier zu treffen, ungenutzt lässt? Ist der Topos des sprechenden Menschen und nicht sprachbegabten Tieres an dieser Stelle vielleicht einfach noch nicht ausreichend deutlich vorgezeichnet? Oder geht es Aristoteles hier einfach nicht um eine wesentliche Unterscheidung von Menschen und anderen Tieren, um eine Abgrenzung und Herausarbeitung des Menschen? Wir werden sehen. Aristoteles fährt kurz darauf wie folgt fort:³⁰

„Animals also differ from one another in regard to character [*éthos*] in the following respects. Some are good-tempered, sluggish, and not prone to ferocity, as the ox; others are quick-tempered, ferocious and unteachable, as the wild boar; some are intelligent and timid, as the stag and the hare; others are mean and treacherous, as the snake; others are free and courageous and high-bred, as the lion; others are thorough-bred and wild and treacherous, as the wolf. (An animal is high-bred [*eugenés*] if it come from a good stock, and an animal is thorough-bred [*génnaion*] if it does not deflect from its natural characteristics.)

Further, some are crafty and mischievous, as the fox; some are spirited and affectionate and fawning, as the dog; others are easy-tempered and easily domesticated, as the elephant; others are cautious and watchful, as the goose; others are jealous and self-conceited, as the peacock. But of all animals man alone [*sic!*] is capable of deliberation. [*boulentikón*]

Many animals have memory, and are capable of instruction; but no other creature except man can recall the past at will.”³¹

²⁸ HA, 488b8-11.

²⁹ HA, 488a31-b1.

³⁰ Bemerkungen über die gewählte Lebensumgebung werden nicht besprochen. (Vgl. HA, 488b2-7 u. 487a14-b23)

³¹ HA, 488b12-26.

Die Systematik der Unterscheidungen wird vorerst weiterhin durchgehalten: Bestimmte allgemeine charakterliche Eigenschaften charakterisieren das Rind, andere das Wildschwein, den Hirsch und den Hasen, die Schlange, Löwen, Wolf, Fuchs, Hund, Elefant, Gans und Pfau. Die Liste ist lang und wir könnten erwarten, den Menschen auch hier wiederzufinden. Stattdessen lesen wir: „*Aber von allen Tieren ist alleine der Mensch der Beratung fähig. Viele Tiere haben Erinnerung und können Anweisungen empfangen, doch kein anderes Lebewesen, außer der Mensch, kann sich willentlich an Vergangenes erinnern.*“³²

Die vorangegangene Darstellung bricht aus den angekündigten Hinsichten, in denen Lebewesen sinnvoll miteinander verglichen werden können (Lebensweise, Tätigkeiten, Gewohnheiten, körperliche Bestandteile und Charaktereigenschaften) aus und betont Aspekte, die den Menschen als im strengen Sinne unvergleichlich erscheinen lassen, weil kein (nicht einmal ein abgeschwächtes) Äquivalent bei den Tieren zu finden ist. Warum erscheint Aristoteles dieser doppelte Zusatz an dieser Stelle wichtig? Soviel kann gesagt werden: Im Unterschied zu der die sprachbegabten Lebewesen betreffenden Unterscheidung wollte Aristoteles hier nicht mehr darauf verzichten, den Menschen in besonderer Weise hervorzuheben. Das erstaunt jedoch umso mehr, als dass die wesentliche Unterscheidung zwischen Menschen und anderen Lebewesen im Kontext der Sprachlichkeit vergleichsweise einschlägig und somit unauffällig gewesen wäre.

1. 7. Die geheimnisvolle Andersartigkeit des Menschen

Wenngleich uns im weiteren Verlauf der Auseinandersetzung mit Aristoteles ein Katalog von Hinsichten der Andersartigkeit des Menschen präsentiert wird, soll doch eine Frage zwischengeschoben werden, auf die ein solcher Katalog eine mögliche Antwort darstellt. Die Zusammenstellung eines Katalogs von Hinsichten, in denen sich der Mensch wesentlich von den anderen Tieren unterscheidet, muss motiviert sein; er könnte z.B. dazu dienen, eine Spannung zu beruhigen oder etwas zu erklären, wo es ein Verständnisdefizit gibt.

Sind wir also anders?

Aber natürlich! – Und das beginnt doch schon dabei, dass wir unserer Umwelt unseren Stempel aufdrücken. Wir verändern das Gesicht der Welt. Der menschliche Einfluss auf die natürliche Umwelt unterscheidet sich von dem anderer Tiere. Und das ist nur der Anfang. Aber wo, und vor allem wie, geht es weiter? Wollen wir sagen: Wir sind zu mehr imstande, als andere Tiere –

³² Zur Unterscheidung von Erinnerungsvermögen und “bewusst suchende[r] Vergegenwärtigung eines Vergessenen”, vgl. Dierauer, 119. Im Unterschied zu Dierauer meine ich, dass lediglich die komplexere und reflexive Variante des Erinnerns auch ein (bewusstes) Zeitbewusstsein voraussetzt. Auch Dierauer beschreibt die Erinnerung von Tieren jedoch tendenziell als eine Variante richtiger Assoziation, kann also bei genauerem Hinsehen ein *Zeitbewusstsein* bei Tieren nicht eigentlich annehmen. (vgl. Dierauer, 120)

und zwar in mannigfaltiger Hinsicht? Nun, das *zeigt* sich doch aber beispielsweise darin, dass wir unsere Umwelt „verändern“.³³ Drehen wir uns im Kreis? Da wir uns den besonderen menschlichen Vermögen zu einem späteren Zeitpunkt ausführlich widmen, können wir uns hier auf einen anderen Aspekt konzentrieren: Wir *verstehen* uns als andersartig. Wenn aber unser Selbstverständnis zur Arbeitshypothese wurde, dann heißt dies zugleich:

Wir sind zu keinem dieser Sätze (der Andersartigkeit von „Mensch“ und „Tier“) durch eine Untersuchung gelangt.³⁴

Dass wir uns als den „Tieren“ entgegengesetzt *verstehen*, zeigt sich auch darin, dass wir von uns Menschen in anderer Weise als von „Tieren“ reden: Ein bestimmtes Vokabular ist (von uns) für den Menschen reserviert.

„The part that lies below the skull is called the face: but in the case of man only, for the term is not applied to a fish or to an ox.“³⁵

Auch kommt lediglich der Mensch für Beschreibungen in Frage, die ihn in die Nähe der Götter rücken oder ihm göttliche Elemente zuschreiben. Merkwürdig geheimnisvoll klingt Aristoteles in DE GENERATIONE ANIMALIUM, wo es ihm um die vom Körper verschiedene Natur des *nous* geht: Lediglich der *nous* tritt von außen in den Körper ein und er alleine ist göttlich.³⁶ Eine „lebendige Wärme“, doch nicht Feuer oder Vergleichbares, sondern Atem, der im Samen enthalten ist, dem, woraus die Sterne sind, entsprechend, nicht mit Materie verbunden, kommt denjenigen Lebewesen zu, die etwas Göttliches enthalten, den *nous*.³⁷ Die Beschreibungen bringen ein Gefühl der besonderen Rolle des Menschen vor den anderen Tieren zum Ausdruck. Und es handelt sich bloß um ein „Gefühl“, da diskutabile Begründungen gerade nicht präsentiert werden: Wo Aristoteles poetisch wird und wir philosophische Methoden vermissen (und es geht hier nicht darum, einen scheinbaren Gegensatz zwischen Poesie und Philosophie zu konstruieren), artikuliert sich ein allgemeines menschliches Selbstverständnis, das auch dort am Werk sein wird, wo wir, in anderen Kontexten, Gründe genannt bekommen werden.

³³ Die Frage, ob wir uns zu diesen Veränderungen beglückwünschen sollten, d.h., ob die Veränderungen Ausdruck eines Vermögens oder eines Vermögensdefizits sind, bleibt völlig offen.

³⁴ Vgl. Wittgenstein, Über Gewissheit, §138.

³⁵ HA, 491b9.

³⁶ De generatione animalium (=GA), 736b27: "It remains, then, for the reason alone so to enter and alone to be divine, for no bodily activity has any connexion with the activity of reason."

³⁷ GA, 736b35-737a1: „This is not fire nor any such force, but it is the breath included in the semen and the foam-like, and the natural principle in the breath, being analogous to the element of the stars.“

2. Kontinuität

[D]ue attention may be subsequently given to those parts in men and other animals that are diverse in any way from one another.³⁸

Äußerliche Unterschiede zwischen Lebewesen scheinen sich kaum dazu anzubieten, wesentliche Unterschiede zu präzisieren: Unserem Selbstverständnis nach handelt es sich bei ihnen um zweitrangige Merkmale, um Akzidenzien. Dieses Selbstverständnis ist jedoch selber nicht unhistorisch – und Aristoteles scheint mitunter in der Frage zu schwanken, ob körperliche Unterschiede zwischen den Lebewesen, teils durch die aus ihnen vollzogenen Ableitungen, nicht doch eine stabile Grundlage für wesentliche Unterscheidungen bieten könnten. Etliche der durch Aristoteles präzisierten Unterschiede weichen strukturell stark von Bemerkungen ab, denen zufolge alleine die Augen des Menschen zur Verschiedenfarbigkeit neigen³⁹ oder der Mensch alleine nicht imstande ist, seine Ohren zu bewegen.⁴⁰ Somit präsentiert sich uns die aristotelische Biologie als eine Disziplin, in der, weit offener als heute, spekulative und empirische⁴¹ Momente Hand in Hand gehen.

2. 1. Körper

2. 1. 1. Sinneswerkzeuge, Anordnung, Gestalt, Hirn, Wärme und Haltung

Aus der Beobachtung, dass die Augen beim Menschen proportional enger zusammenliegen, als bei den anderen Tieren,⁴² neigt Aristoteles an anderer Stelle zu dem Schluss, dass „man is the most natural of creatures and perception is naturally of that which is in front, since it is necessary to see beforehand that to which the moving is directed.“⁴³ Ansonsten unterscheiden sich die Sinneswerkzeuge, so überhaupt vollzählig vorhanden, eher in ihrer Qualität oder hinsichtlich ihrer sekundären Merkmale.⁴⁴

Bemerkenswert erscheint, dass Aristoteles einen körperlichen Unterschied zwischen Tier und Mensch nicht durch eine Behauptung zu untermauern sucht, der gemäß sich die *inneren* Teile wesentlich voneinander unterscheiden. Tatsächlich hat er im Zusammenhang der Erörterung des Körperbaus der Affen keinerlei Schwierigkeit mit der Annahme, dass die inneren Teile denen des

³⁸ HA, 494a25f.

³⁹ HA, 492a5. Tatsächlich ist die Aussage des Aristoteles an dieser Stelle vorsichtiger: Der Mensch sei nahezu das einzige Lebewesen, dessen Augen... Auch bei Pferden scheint Aristoteles dasselbe Phänomen zu vermuten. (Prob., 892a1)

⁴⁰ HA, 492aa22.

⁴¹ Wobei stets die wissenschaftstheoretischen Einschränkungen für alle Empirie gelten müssen.

⁴² HA, 494b15.

⁴³ Prob., 892b5.

⁴⁴ So werden beispielsweise manche Augen durch Lider bedeckt, andere nicht. (DE ANIMA {=DA}, 421b28) Zu „Wimpern“ weiter unten.

Menschen gleichen.⁴⁵ Die später zu erörternden Errungenschaften der aristotelischen Psychologie *bannen* die anderen Tiere, beispielsweise auch den Affen, aus der Nähe zum Menschen, in die sie durch ihre körperliche Konfiguration gelangten.

Wenngleich Aristoteles deutliche Vorstellungen davon hat, welche Positionen edler oder vorteilhafter sind

– da der übergeordnete Teil des Universums oben liegt, ist es vorteilhaft, wenn sich der übergeordnete Teil der Tiere ebenso oben befindet⁴⁶, das Höherliegende ist folglich ehrenhafter als das unten befindliche⁴⁷, wie außerdem das Vordere in höherem Maße als das Hintere und das Rechte mehr als das Linke⁴⁸ –

liegt das Herz beim Menschen, im Unterschied zu den anderen Tieren, nicht in der Mitte sondern etwas zur linken Seite hin verlagert.⁴⁹ Daraus ergibt sich ein Problem (die Lage ist von Nachteil und erscheint widernatürlich), für das eine Erklärung gefunden werden muss. Die Lösung befriedigt nicht: Das Herz liege beim Menschen etwas zur linken Seite verlagert, da der Mensch dort zu einer besonderen Abkühlung neige.⁵⁰

Der Mensch unterscheidet sich vom Tier durch das menschliche Aussehen.⁵¹ Er hat eine verhältnismäßig breite Brust, Brustwarzen, keinen Schwanz, fleischige Schenkel und besondere Hüften. Vor allem die starken Schenkel und die relativ großen Füße ermöglichen es dem Menschen, sich aufrecht zu halten. Die Vierfüßer jedoch können länger stehen als der Mensch (ihr Gewicht verteilt sich gleichmäßiger auf vier Beine und Füße), so dass er sich immer wieder niedersetzen muss. Der Affe wird hinsichtlich seiner Erscheinung als eine Art Zwischenform angesehen: Dieser habe zwar andere Hüften, dafür jedoch ebenso keinen Schwanz.⁵²

Der Mensch ist im Gegensatz zu vielen Tieren nur auf dem Kopf behaart, dort jedoch hat er mehr Haare als andere Tiere.⁵³ Die Behaarung des Kopfes steht jedoch in engem Zusammenhang mit der besonderen Funktion des Hirnes, wodurch ein besonderes Klima geschaffen wird. Das Haar des Menschen wächst nämlich auf dessen Kopf besser als bei anderen Tieren, da das Hirn in besonderer Weise feucht ist und durch die Nähte des Schädels Wärme entweicht.⁵⁴

⁴⁵ HA, 502b25. Allerdings werden andere „innere Qualitäten“ die wesentliche Unterscheidung von Mensch und Tier gewährleisten. Unten werden im Zusammenhang der Begriffe „Reinheit“ und „Wärme“ Beispiele hierzu gegeben. Die aristotelische Psychologie wird endlich Aussagen treffen, die den Beispielen körperlicher Unterschiede systematisch voraus ist, denn die körperlichen Unterscheidungen stehen stets in dem Verdacht, letztlich doch ausschließlich graduell diskriminieren zu können.

⁴⁶ Zweibeiner haben also einen Vorteil und gelten aufgrund ihrer Korrespondenz zum Universum als *natürlicher*. (De incessu animalium {=IA}, 706b9f.)

⁴⁷ Dabei ist das Oben und Unten nicht für alle Dinge dasselbe wie für die Welt. „[I]f we are to distinguish and identify organs according to their functions, the roots of plants are analogous to the head in animals.“ (DA, 416a5f.)

⁴⁸ IA, 706b8ff.

⁴⁹ HA, 506b33.

⁵⁰ PA, 666b6. Es muss also im Sinne von 665a25 „etwas dazwischen gekommen sein.“ „[T]he nobler and more honourable part invariably is placed uppermost, in front, and on the right, unless some more important stands in the way.“ (ebd.)

⁵¹ Vgl. HA, 502b4.

„Ach was!“ (Loriot)

⁵² PA, 688a19 (breite Brust), b30 (Brustwarzen), 689b11 (Schwanz, Hüften, Schenkel, aufrechte Haltung), b25 (die Mühen das langen Stehens), b32 (Affe als Zwischenform), 690a27 (große Füße). Zu den „fleischigen Beinen“ vgl. auch HA, 499b2.

⁵³ HA, 498b17.

⁵⁴ PA, 658a30.

Relativ zu seiner Körpergröße hat der Mensch das größte Hirn.⁵⁵ Die Natur des Hirns verhält sich entgegengesetzt zu der Natur des Marks: Während das Mark warm, fettig und schmierig ist, handelt es sich beim Gehirn um etwas Kaltes, von allen flüssigen Teilen des Körpers um das trockenste und blutleerste.⁵⁶ Das Hirn erhält den Körper durch seine angemessene Temperierung; Es fungiert als Kühlaggregat.⁵⁷ Unterstützt wird die kühlende Funktion des Hirns durch die Atmung der Lungen oder Kiemen, die den Kreislauf durch Luft oder Wasser ihrerseits abkühlen.⁵⁸ Die Kopfknochen haben im Vergleich zu anderen Tieren die meisten Nähte; durch sie wird die ausreichende Belüftung des Hirns gewährleistet.⁵⁹ Ein schlecht belüftetes Hirn hat Kurzlebigkeit zufolge.⁶⁰ Augen und Hirn sind die kältesten und feuchtesten Teile des Menschen, darum sind sie auch in Nähe zueinander angesiedelt.⁶¹

Der Mensch hat (stets gilt: relativ zu seiner Größe) nicht nur das größte Gehirn aller Lebewesen, sondern darüber hinaus auch das feuchteste. Das erscheint notwendig, da beim Menschen die Wärme des Herzens auch am reinsten ausgebildet ist.⁶²

Aus diesem Grund jedoch geht der Mensch alleine aufrecht, denn die Wärme steigt von der Mitte her in dem Körper auf.⁶³ Wiegt die Last des Kopfes bzw. Oberkörpers zu schwer, um eine aufrechte Haltung zu ermöglichen, wie bei allen Tieren, den Menschen alleine ausgenommen, neigt sich der Körper abwärts.⁶⁴ Den in solcher Weise herabgeneigten Wuchs der anderen Tiere bezeichnet Aristoteles als „Zwergenwuchs“. Als richtig proportioniert gilt allein der Mensch.⁶⁵ Durch seinen aufrechten Gang hat er alleine am Göttlichen Anteil.⁶⁶ Die Fähigkeit des aufrechten Stehens gilt als den Menschen veredelnde Korrespondenz mit der Einrichtung des Universums:

„In man, above all other animals, the upper and lower parts are arranged in accordance with their natural positions; for in him, upper and lower are the same as in the case of the universe as a whole. In like manner the parts in front, behind, right and left, are in accordance with nature.“⁶⁷

⁵⁵ Vielerorts, vgl. z.B. HA, 494b28, PA, 653a25.

⁵⁶ PA, 652a24ff.

⁵⁷ PA, 652b7, b12. Explizit wird auf die wesentlich kühlende Funktion des Hirnes eingegangen in 656a18ff., 656a24: Die Sinneswahrnehmung wird durch das Herz ermöglicht, nicht durch das Gehirn, wenngleich andere den zweiten Fall annehmen. (vgl. 656b1)

⁵⁸ PA, 669a1.

⁵⁹ PA, 653b1.

⁶⁰ Prob. (Ps. Arist.), 896a30ff.

⁶¹ GA, 744a21. Dadurch entwickeln sich beide auch mühsamer, insbesondere beim Menschen. (ebd.)

⁶² GA, 744a27. Seine Wohltemperiertheit zeigt sich insbesondere im Intellekt, denn der Mensch ist das weiseste aller Tiere (!). (ebd., hier nur am Rande erwähnt, zur Intelligenz später mehr.)

⁶³ PA, 653a26ff. Tatsächlich handelt es sich um ein Bündel von Gründen. Die Beschaffenheit der Beine wurde oben schon erwähnt.

⁶⁴ PA, 686b1f.

⁶⁵ PA, 686b3f.

⁶⁶ PA, 656a8. (Aristoteles macht die Einschränkung: „or at any rate partakes of it in a fuller measure than the rest.“) Vgl. auch: PA, 686a26: “For of all animals man alone stands erect, in accordance with his god-like nature and substance.”

⁶⁷ HA, 494a27. Vgl. 662b18ff.: Beim Menschen alleine wird dasjenige zwischen Kopf und Hals ‚Gesicht‘ genannt. Der Name leitet sich von der Funktion dieses Teiles ab. „For as man is the only animal that stands erect, he is also the only one that looks directly in front; and the only one whose voice is emitted in that direction.“ Aristoteles fügt hinzu, dass es bei den anderen Tieren wohl Fälle gebe, in denen diese „Unterscheidungen“ nicht oder nur undeutlich existierten, da sich der Kopf bei allen Tieren, relativ zu ihrem Körper, oben befindet. „[B]ut man alone, as has been said, has, in maturity, this part uppermost in respect to the universe.“ HA 494a33. Wenngleich der Vogel zwei Beine

Die Bemerkungen über die Wärme des Menschen im Vergleich zu anderen Tieren enthalten wertende Implikationen. Wir können im Falle der Wärme zwischen einem höheren Maß an Wärme (Temperatur) und einem höheren Quantum an Wärme (Wärmekapazität) unterscheiden. Eine „reinerer Wärme“ kann so eigentlich nur als eine höhere Temperatur verstanden werden.⁶⁸ An anderer Stelle ist, im Zusammenhang mit mehr Blut und mehr Wärme in der Lunge, ausdrücklich die Rede von einer „greater proportion of heat“.⁶⁹ Mit einem höheren Quantum an Wärme assoziiert Aristoteles eine „höhere Seele“, eine „höhere Natur“.⁷⁰ Produziert wird die Wärme durch die Lunge.⁷¹ Ein lebendgebärendes Tier wird erst durch Atmung zu einem solchen und gilt in seiner Natur als vollkommener, je heißer, feuchter und weniger erdhafte es ist.⁷²

„And the measure of natural heat is the lung when it has blood in it, for generally those animals which have a lung are hotter than those which have not, and in the former class again those whose lung is not spongy [schwammig] nor solid nor containing only a little blood, but soft and full of blood.“⁷³

Die Größe und Beschaffenheit der Lunge also gilt, gemeinsam mit der Menge des in ihr enthaltenen Blutes, als Maßstab der Wärme.⁷⁴ Lebewesen werden auch hinsichtlich ihrer Größe unterschieden. Wachstum ist ein Resultat der Wärme. Hitze jedoch, so wird in demselben Zusammenhang erneut erwähnt, richtet den Körper auf.

„These animals, speaking generally, are also distinguished from others by their smaller bulk. For heat promotes growth, and abundance of blood is an indication of heat. Heat, again, tends to make the body erect; and thus it is that man is the most erect of animals, and the vivipara more erect than other quadrupeds.“⁷⁵

Wenn die aufrechte Haltung jedoch eine Teilhabe am Göttlichen bedeutet, ermöglicht die sie erzeugende reine (nicht erdhafte) relative Wärme evaluative Unterscheidungen unter den Lebewesen. In dieser Weise unterscheidet Aristoteles fünf Klassen von Tieren: Ihre Wärme steht dabei im direkten Zusammenhang mit der von ihnen erreichten Vollkommenheit (und das bedeutet auch: mit der Art der Zeugung ihrer Nachkommen). Mit abnehmender Wärme nimmt

hat (PA, 693a4 und besonders hervorgehoben in HA, 503b29), steht er aufgrund seines zwergenartigen Wuchses doch nicht aufrecht. (PA, 695a4)

⁶⁸ S.o., 744a27.

⁶⁹ Über Jugend und Alter, Leben und Tod, und Atmung (DE JUVENTUTE ET SENECTUTE, DE VITA ET MORTE, DE RESPIRATIONE) (=Juv.), 477a16.

⁷⁰ Juv., 477a20. Aus einem höheren Quantum an Wärme ergibt sich auch ein größerer Wuchs.

⁷¹ Juv., 477a21, DA, 420b25.

⁷² GA, 732b29. PA, 655b14: Im Falle der Vierfüßer trifft es zu, dass „there is always more earth in the composition of these animals than in that of the human body.“

⁷³ GA, 732b32ff.

⁷⁴ Die Unterscheidung von Quantität und Qualität der Wärme kann, da unklar ist, ob sie überhaupt intendiert wurde, da sie darüber hinaus nicht durchgehalten wird oder weitere Folgen aufweist, wieder fallen gelassen werden.

⁷⁵ PA, 669b3ff. Nur ein höherer Grad an Erdhaftigkeit kann also erklären, wieso größere Tiere (z.B. ein Elefant) dem Menschen qualitativ unterlegen ist: Nur große Wärme kann seine Größe hervorgerufen haben, diese sollte ihn eigentlich aufrichten; die Erdhaftigkeit der Vierbeiner verdirbt ihre physikalischen Qualitäten.

die Vollkommenheit der Geschöpfe ab; der Abstand zu den Säugetieren nimmt in demselben Umfang zu.⁷⁶

2. 1. 2. Körperoberfläche, Fleisch und Blut

Alle vierbeinigen Lebendgebärenden tragen ein Fell. Der Mensch hingegen hat nur wenige, zudem sehr kurze Haare; die Ausnahme bildet sein Kopf. Dort ist er behaarter als die anderen Tiere. Während bei den anderen Tieren der Rücken behaarter als der Bauch ist, ist es beim Menschen gerade umgekehrt. Nur der Mensch hat zudem Wimpern auf dem unteren Lid⁷⁷, zudem trägt er Achsel- und Schambehaarung.⁷⁸

Die Funktion der Haare ist eine schützende.⁷⁹ Die Vierbeiner benötigen wegen ihrer gebeugten Haltung einen besseren Schutz des Rückens – der aufrecht gehende Mensch jedoch benötigt auf beiden Seiten denselben Schutz. Die Natur jedoch entscheidet sich hier, so Aristoteles, die edlere Seite zu schützen. Insgesamt gilt folgende unterlegte Bewertung: Das Glatte ist edler als das Raue⁸⁰ – und der Mensch alleine ist glathäutig.⁸¹ Die edlere Natur des Menschen lässt sich folglich auch daraus ableiten, dass er nicht in ein Fellkleid gehüllt ist.

Der Umstand jedoch, dass der Mensch die weichste Haut hat, wird von Aristoteles direkt aus der Behauptung abgeleitet, er produziere relativ zu seiner Größe die meiste Samenflüssigkeit (oder, im Falle der Frau, die relativ größte Menge an Menstruationsblut).⁸² Der Mensch erscheint unter allen Lebewesen also als das potenteste.

Die Haut des Menschen wird zudem als die zarteste beschreiben.⁸³ Aus diesem Grund blinzelt er auch häufiger als alle anderen Tiere.⁸⁴ Die dickste Haut der Lebewesen ummantelt Hirn und

⁷⁶ GA, 733b1. “The more perfect and hotter animals produce their young perfect in respect of quality (in respect of quantity this is so with no animal, for the young always increase in size after birth), and these generate living animals within themselves from the first. The second class do not generate perfect animals within themselves from the first (for they are only viviparous after first laying eggs), but still they are externally viviparous. The third class so not produce a perfect animal, but an egg, and this egg is perfect. Those whose nature is still colder than these produce an egg, but an imperfect one, which is perfected outside the body, as the class of scaly fishes, the crustacea, and the cephalopods. The fifth and coldest class does not even lay an egg from itself; but so far as the young ever attain to this condition at all, it is outside the body of the parent, as has been said already. For insects produce a grub first; the grub after developing becomes egg-like (for the so-called chrysalis is equivalent to an egg); then from this it is that a perfect animal comes into being, reaching the end of its development in the third change.” (Oxford)

⁷⁷ Zu Wimpern: vgl. außerdem: PA 657a25. Aristoteles räumt jedoch ein, dass bei einigen Tieren weiche Haare unter dem Lid wachsen.

⁷⁸ HA, 498b17. Dasselbe auch in 658a26, dort jedoch mit dem Verweis auf die Funktion des Kopfhaares in Kooperation mit der Hirnfunktion.

⁷⁹ PA, 658a19.

⁸⁰ PA, 658a19: „Now, in quadrupeds the back requires more protection, and their underside, though more noble is smooth because of their incline posture.”

⁸¹ HA, 583a2, *leios*: „smooth-skinned“: ggf. auch „weichhäutig“, „glatt“, „sanft“.

⁸² HA, 583a5. Vgl. ebenso: 523a15, GA, 728b14f., HA, 572b30, 582b29. Die Abhängigkeit der Monatsblutung und anderer Flüssigkeiten von Wetter und Wärme: GA, 738a17.

⁸³ HA, 517b27: “Of all animals man has the most delicate [*leptos*: “dünn”, “fein”] skin: that is, if we take into consideration his relative size.”

Herz.⁸⁵ Das Blut ist am dünnsten und reinsten im Falle des Menschen, am dicksten und dunkelsten bei den Stieren und beim Esel.⁸⁶ Aus der Konsistenz, Wärme und Reinheit leitet Aristoteles ethische und dianoetische Tugenden ab, wobei dickeres und wärmeres Blut eine höhere körperliche Kraft garantiert, dünneres und kälteres gesteigerte Empfindung und besseres Denken ermöglicht. Hinsichtlich der erwähnten Tugenden gelten diejenigen Lebewesen als edel, deren Blut warm und zugleich dünn und klar (rein) ist, denn diese sind geeignet, *Mut* und *Intelligenz* auszubilden.⁸⁷

2. 1. 3. Sprache und Sprachwerkzeuge

The elephant makes a vocal sound of a wind-like sort by the mouth alone, unaided by the trunk, just like the sound of a man panting or sighing; but, if it employ the trunk as well, the sound produced is like that of a hoarse trumpet.⁸⁸

Da die kognitive Fähigkeit zur Sprache selber an anderer Stelle thematisiert werden soll, geht es hier lediglich um die durch den Körper zu erfüllenden notwendigen, wenngleich nicht hinreichenden Bedingungen zum sprachlichen Vermögen.

Grundsätzlich unterscheidet Aristoteles Geräusch, Stimme und Sprache, während Sprache die Artikulation der Stimme durch die Zunge ist.⁸⁹ Vokale werden dabei von der Stimme und dem Kehlkopf⁹⁰ gebildet, Konsonanten durch Zunge und Lippen; aus beiden setzt sich Sprache zusammen.

„Consequently, animals that have no tongue at all or that have a tongue not freely detached, have no language; although they may be enabled to make sounds by other organs than the tongue.”⁹¹

Wenn Fische mit Kiemen (oder Gräten) oder Vögel z.B. mit ihren Flügeln Geräusche machen, sprechen wir nicht von „Stimme“.⁹² Delphine haben zwar eine Stimme, doch spricht Aristoteles

⁸⁴ PA, 657b2.

⁸⁵ Diese Teile benötigen den größten Schutz, da sie für die Erhaltung des Lebens zuständig sind. PA, 673b10.

⁸⁶ HA, 521a4. Zur Konsistenz des Urins vgl. 573a17.

⁸⁷ PA, 648a9.

Es erscheint bemerkenswert, dass charakterliche und kognitive Tugenden an die Beschaffenheit des Blutes gebunden und diese zugleich Tiergruppen zugeordnet werden – denn wie können nun Schwankungen (in diesen Tugenden) erklärt werden, die innerhalb der Tiergruppen bzw. im Falle des Menschen innerhalb einer menschlichen Gruppe auftreten? Allgemein besteht eine systematische Schwierigkeit, aufbauend auf wesentlichen Unterscheidungen weiter auszudifferenzieren. Das gipfelt bei Descartes konsequent in der Behauptung, alle Menschen seien in derselben Weise intelligenzbegabt (*Discours de la methode, Erster Teil, S. 3*) und noch heute kursiert die Meinung, ein Tier sei in jeder Hinsicht so begabt, wie ein beliebiges anderes derselben Spezies.

⁸⁸ HA, 536b22-24.

⁸⁹ HA, 535a26-31.

⁹⁰ Vgl. auch DA, 420b23 und PA, 664b1.

⁹¹ HA, 535b1.

ihnen die Fähigkeit der Artikulation ab; dasselbe gilt für Vögel und alle vierfüßigen Lebendgebärer.

„Viviparous quadrupeds utter voiced sounds of different kinds, but they have no language. *In fact, this is peculiar to man.* For while whatever has language has voice, not everything that has voice has language.”⁹³

Konsequent ist es dann, auch im Falle von Säuglingen nicht von Sprache zu sprechen, denn sie haben noch keine Kontrolle über ihre Sprachwerkzeuge, insbesondere die Zunge.⁹⁴ Wenngleich Aristoteles jedoch in *HISTORIA ANIMALIUM* die Sprache als dem Menschen eigentümlich beschreibt, schreckt er doch vor dieser Annahme anscheinend widersprechenden Beispielen nicht zurück: Die Nachtigallenmutter, so wurde beobachtet, gibt ihren Jungen Gesangsstunden. Dies lege nahe, dass *Sprache* nicht in derselben Weise natürlich ist, wie die Stimme (oder das Geräusch), sondern vielmehr künstlich ausgebildet werden kann.⁹⁵ Es scheint, als sei die wesentliche Verschiedenheit von Tier und Mensch in der biologischen Schrift *HISTORIA ANIMALIUM* vorerst ein Desiderat; seiner systematischen Einlösung, die zu einer inhaltlichen Kohärenz führt, widmet sich Aristoteles in *DE ANIMA*.

Die Zähne werden vom Menschen nicht nur zur Zerkleinerung der Nahrung verwandt, auch für die Sprache sind sie von Bedeutung.⁹⁶ Dasselbe gilt auch für die Lippen, denn hinter diesen verwahrt der Mensch nicht nur die Zähne, wie die anderen Tiere, sondern sie dienen, in Zusammenarbeit mit anderen Teilen des Menschen, dem höheren Zweck der Sprache.⁹⁷ Auch der Zunge kommt eine doppelte Aufgabe zu:

„For just as nature has made man’s tongue unlike that of other animals, and, in accordance with what I have said is her not uncommon practice, has used it for two distinct operations, namely for the perception of savours and for speech, so also has she acted with regard to the lips, and made them serve both for speech and for the protection of the teeth.”⁹⁸

Das Formen der einzelnen Buchstaben erfordert nun jedoch weiche, fleischige und feuchte Lippen und eine besonders beschaffene Zunge.

„Therefore are they made of flesh, and flesh is softer in man than in any other animal, the reason for this being that of all animals man has the most delicate sense of touch.”⁹⁹

⁹² HA, 535b25.

⁹³ HA, 536b1. (meine Hervorhebungen)

⁹⁴ HA, 536b7.

⁹⁵ HA, 536b15ff.

⁹⁶ 661b10ff. „In man, however, the number and the character even of these sharp teeth have been mainly determined by the requirements of speech. For the front teeth of man contribute in many ways to the formation of letter-sounds.” (vgl. GA, 788b2ff.)

⁹⁷ PA, 659a29.

⁹⁸ PA, 659b35.

⁹⁹ PA, 660a11. Zu dem besonders feinen Tastsinn im Zusammenhang der Seelenlehre mehr.

Auch auf der Ebene des Körpers (nicht nur hinsichtlich seiner Seele) gilt der Mensch also als besonders beschaffen. Diese Verschiedenheit ist jedoch stets eine im Hinblick auf eine vorrangig intellektuelle Fähigkeit konstruierte. Die Annahme der körperlichen Differenz flankiert somit eine Wichtigkeit, die viel eher eine kognitive Fähigkeit darstellt, die womöglich körperlicher Unterstützung bedarf.

2. 1. 4. Die menschliche Hand

Now it is the opinion of Anaxagoras that the possession of these hands is the cause of man being of all animals the most intelligent. But it is more rational to suppose that man has hands because of his superior intelligence.¹⁰⁰

Die Rolle der Hand spielt bei der Beschreibung des Unterschiedes zwischen Mensch und Tier traditionell eine große Rolle. Was jedoch macht es für einen Unterschied, ob der Mensch seine Hände aufgrund seiner besonderen Intelligenz von der Natur erhielt (Aristoteles), oder ob die Hände die Ursache der besonderen Intelligenz des Menschen sind (Anaxagoras)? Aristoteles argumentiert, dass die einen bestimmten Plan verfolgende Natur (das Leitmotiv einer natürlichen Teleologie wird uns immer wieder begegnen) ein jedes Lebewesen mit genau den körperlichen Instrumenten ausstattet, die es aufgrund seiner (über das Körperliche hinausgehenden) Fähigkeiten auch tatsächlich nutzen kann:

„For the hands are instruments, and the invariable plan of nature in distributing the organs is to give each to such animal as can make use of it; nature acting in this matter as any prudent man would do. For it is a better plan to take a person who is already a flute-player and give him a flute, than to take one who possesses a flute and teach him the art of flute-playing. For nature adds that which is less to that which is greater and more important, and not that which is more valuable and greater to what which is less. Seeing then that such is the better course, and seeing also that of what is possible nature invariably brings about the best, we must conclude that man does not owe his superior intelligence to his hands, but his hands to his superior intelligence.”¹⁰¹

Wenn wir lesen, dass die Natur das, was geringer ist (die körperlichen Begabungen), zu dem gibt, was größer und wichtiger ist (die kognitiven Begabungen) – so haben wir zum einen eine Begründung der Zurückweisung des Standpunktes des Anaxagoras gefunden, die in dem Primat der Intelligenz vor den, durch sie überhaupt erst angemessen bedienbaren, körperlichen Instrumenten liegt. Zum anderen jedoch belegt die dieser Begründung zugrundeliegende Überzeugung, dass eine in der Literatur des fünften Jahrhunderts beginnende Tendenz, die Abwendung von der Betonung körperlicher Tugenden, in demselben Zuge jedoch die

¹⁰⁰ PA, 687a7.

¹⁰¹ PA, 687a10-19.

Zuwendung zu kognitiven Tugenden als für die menschliche Selbstbeschreibung einschlägige Methode, von Aristoteles aufgenommen und fortgesetzt wird.

Die im Hinblick auf seine Intelligenz betonte Vorzüglichkeit des Menschen brachte ihm also, *vor* allen anderen Tieren, den Besitz seiner Hände ein. Das Besondere an dem Instrument „Hand“ ist jedoch seine Multifunktionalität. Aristoteles leitet sogar besondere kulturelle Begabung des Menschen aus dem Besitz der Hand ab: So sei der Mensch, von allen Tieren am meisten, zum Erwerb der verschiedensten Künste (resp. Techniken, *technai*) befähigt.

„For the most intelligent of animals is the one who would put the most organs to good use; and the hand is not to be looked on as one organ but as many; for it is, as it were, an instrument for further instruments. This instrument, therefore, – the hand – of all instruments the most variously serviceable, has been given by nature to man, the animal of all animals the most capable of acquiring the most varied arts.”¹⁰²

Die große Geschicklichkeit der Hände wird jedoch mit dem aufrechten Stand und Gang des Menschen in Zusammenhang gebracht.

„Standing thus erect, man has no need of legs in front, and in their stead has been endowed by nature with arms and hands.“¹⁰³

Der Besitz der Hand befreit den Menschen schließlich sogar vom Stigma des Mängelwesens. Denn falsch ist es, so Aristoteles, zu sagen, dass die Bauweise bzw. Einrichtung des Menschen nicht nur fehlerhaft, sondern auch der aller anderen Tiere untergeordnet ist.

„[S]eeing that he is, as they point out, barefooted, naked, and without weapon of which to avail himself.”¹⁰⁴

Da die natürliche Barfüßigkeit und Nacktheit des Menschen nicht von der Hand zu weisen sind, betont Aristoteles stattdessen seine besondere Befähigung zur Bewaffnung und Verteidigung in Verbindung mit den Vermögen der Hand. Auch verfügen andere Tiere lediglich über *eine* Art der Verteidigung – und sie können, was ihnen zum Schutz des Körpers dient, niemals ablegen. Das jedoch führt zu etwas, das uns Menschen höchst unbequem erschiene: Die Tiere können nicht einmal zum Schlaf ihre Schuhe ablegen.¹⁰⁵

Ein tatsächlicher Nachteil jedoch im Kampf um das Überleben¹⁰⁶ entsteht den Tieren dadurch, dass sie nicht dazu imstande sind, die verwendeten Waffen im Falle einer notwendigen

¹⁰² PA, 687a19-24.

¹⁰³ PA, 687a5. Diese Einschätzung teilen wir noch heute: Wenngleich Primaten sehr geschickte Hände haben, wird es doch als ein Nachteil und Hindernis zur Ausbildung höherer motorischer Fähigkeiten angesehen, dass sie diese auch zur Fortbewegung benötigen.

¹⁰⁴ Ein Zitat aus dem Mythos des Protagoras bei Platon: PA, 687a25.

¹⁰⁵ PA, 687a26ff. „[O]ther animals [...] must perform all the offices of life and even, so to speak, sleep with sandals on, never laying aside whatever serves as a protection to their bodies [...]”

¹⁰⁶ Ein Sachverhalt, der Aristoteles tatsächlich geläufig ist: HA, 608b20: „There is enmity between such animals as dwell in the same localities or subsist on the same food. If the means of subsistence run short, creatures of like kind will fight together. Thus it is said that seals which inhabit one and the same district will fight, male with male, and

Verteidigung zu wechseln – und somit dem Feind anzupassen.¹⁰⁷ In der Tatsache, dass der Mensch zum Zeitpunkt seiner Geburt nicht mit Zähnen (sowie Klauen, Fell und dergleichen mehr) bewehrt ist, versucht Aristoteles einen Vorteil zu sehen. Es stimmt zwar, dass andere Tiere im Besitz von Zähnen und Ähnlichem geboren werden und also zu diesem Zeitpunkt weiter entwickelt und besser für das Überleben gerüstet sind, als der Mensch. Der Grund hierfür wird jedoch in der geringsten „Erdhaftigkeit“ des Menschen gesehen. Bei Zähnen, Klauen und Haaren (und dergleichen mehr) handelt es sich um „erdhafte“ Abfallprodukte. Bei Erdhaftigkeit handelt es sich jedoch um eine Eigenschaft, die der Vollkommenheit eines Lebewesens im Wege steht¹⁰⁸ – deshalb ist die geringe Erdhaftigkeit des Menschen zweifelsohne als Vorzug zu werten.¹⁰⁹ Zugunsten einer höheren Vollkommenheit des Menschen im Hinblick auf das Göttliche, wird eine zu Beginn seines Lebens schwer wiegende Schwäche und Abhängigkeit – durch die im Hinblick auf das Gute entwerfende Natur – in Kauf genommen.

Was die einmalige Multifunktionalität (und damit auch eine dieser Ausrüstung vorangegangene Intelligenzbegebung) der Hand betrifft, hat Aristoteles jedoch ein Problem: Auch der Rüssel des Elefanten scheint multifunktional zu sein:¹¹⁰

„But in no animal is this part so peculiar as in the elephant, where it attains an extraordinary size and strength. For the elephant uses its nostril as a hand; this being the instrument with which it conveys food, fluid and solid alike, to its mouth. With it, too, it tears up trees, coiling it round their stems. In fact it applies it generally to the purposes of a hand.”¹¹¹

Hinsichtlich der menschlichen Hand finden sich also in PA unterschiedliche und einander widersprechende Annahmen: Einerseits werden die „einzigartigen“ multifunktionalen Fähigkeiten lediglich dem Menschen zugeschrieben – an anderer Stelle jedoch gelten bestimmte Attribute der menschlichen Hand auch für den Rüssel des Elefanten. Diese Aristoteles (besonders in den biologischen Schriften) eigentümliche *Unbesorgtheit* kann für unser Verständnis der Vergleiche zwischen Tier und Mensch im Allgemeinen hilfreich sein. (s.u.: „Schlussfolgerungen“)

In HISTORIA ANIMALIUM betont Aristoteles eine Besonderheit der menschlichen (sic!) Hände (tatsächlich ist dort in einer Weise von „Händen“ die Rede, die nicht auf den Menschen

female with female, until one combatant kills the other, or one is driven away by the other; and their young do in like manner.” (vgl. 610a33) Vgl. auch HA, 610b18.

¹⁰⁷ PA, 687a26-b6. Über die Beschaffenheit der menschlichen Hand siehe die im Text nachfolgenden Passagen.

¹⁰⁸ GA, 732b29; PA, 655b14.

¹⁰⁹ GA, 745b10-20: „Other animals are born in possession of teeth or their analogue (unless in cases contrary to nature), because when they are set free from the parent they are more perfect than man; but man (also unless in cases contrary to nature) is born without them. (...) It is because such parts are formed from a residue that man is the most naked in body of all animals and has the smallest nails in proportion to his size; he has the least amount of earthy residue, but what is not concocted is the residue, and the earthy part in the bodies of all animals is the least concocted.”

¹¹⁰ Noch an anderer Stelle unterminiert der Elefant das aristotelische System, insofern er eine Ausnahme bei Ableitungen gemäß wichtiger Prämissen darstellt: Es gilt der Grundsatz, dass größere und vollkommeneren Bluttiere länger leben. „[Y]et the larger [animals] are not all longer-lived. Man lives a longer time than any animal of which we have any credible experience except the elephant (...)” (GA, 777a32-b5)

¹¹¹ PA, 658b34-659a2

beschränkt zu sein scheint), die eine oben entstandene Unschärfe der Grenze zwischen „Elefant“ (einem Tier) und „Mensch“ zu korrigieren vermag. In diesem Kontext¹¹² geht es ebenfalls explizit um die Fähigkeit des Rüssels des Elefanten. Eine Schilderung der Fähigkeiten des Rüssels öffnet auch hier die Analogie zur menschlichen Hand¹¹³. Offenbar empfindet Aristoteles diese Nähe zwischen Mensch und Tier, einen Topos der wesentlichen Verschiedenheit unterminierend, als unbefriedigend. Auf der Suche nach einem weiteren qualitativen Unterscheidungskriterium betont er:

„Of all animals man alone can learn to make equal use of both hands.“¹¹⁴

2. 1. 5. Schlussfolgerungen

Betrachtungen über die Haltung des Körpers, die Anordnung und Lage der Organe, die Beschaffenheit der Oberfläche und Flüssigkeiten des Körpers, seine Wärme und Erdhaftigkeit, seine Gliedmaßen und Sprachinstrumente betreffend, wurden von Aristoteles genutzt, um eine mehr oder weniger grundsätzliche Verschiedenheit des Menschen zu postulieren. Wo eine solche Verschiedenheit an neuralgischem Punkt nicht in befriedigender Aussagekraft vorliegt, werden weitere Gründe gesucht, die positiv evaluierte Sonderstellung des Menschen aufrecht erhalten zu können.

Von keinem früheren Autor haben wir eine ähnlich umfassende Interpretation des menschlichen Daseins vorliegen, die den Menschen derart konsequent als eine, das Dasein der anderen Tiere übertreffende, Lebensform beschreibt. Und bisher haben wir lediglich die in einem Kontinuum verlaufenden graduellen Unterscheidungen zwischen Menschen und den anderen Tieren bei Aristoteles betrachtet, die doch einen Schwerpunkt auf den körperlichen Hinsichten haben.

Wenngleich Aristoteles stets versucht, einen Modus der Evaluation zu finden, die dem Menschen im jeweiligen Einzelfall einen klaren Vorzug vor anderen Lebewesen einräumt, ist die Strategie doch eine je andere. Körperliche Unterschiede zwischen Menschen und anderen Lebewesen erscheinen nicht als treffliche Kandidaten zur Ableitung *wesentlicher* Differenzen, doch gab es hier Fälle, wo wesentliche Unterscheidungen

- i. *assoziiert* (wie im Falle der Göttlichkeit des Menschen infolge der Implikationen seiner aufrechten Haltung)
- ii. versuchsweise *konstruiert* (wie im Falle der unter den anderen Tieren einmaligen multifunktionalen Hand des Menschen)

¹¹² HA, 497b21-30.

¹¹³ S.o., an dieser Stelle: HA, 497b25: „But it [the elephant] has a nose of such a sort and size as to allow of its being used as a hand.“

¹¹⁴ HA, 497b31.

iii. die nicht körperlichen, sondern kognitiven Eigenschaften und Vermögen zugehören, *vorweggenommen* (wie im Falle der Sprache, einer Spezialfähigkeit des Menschen alleine) wurden.¹¹⁵ Viele der getroffenen Unterscheidungen waren jedoch *gradueller* Natur; Aristoteles bediente sich immer wieder eines Komparativs oder Superlativs: Der Mensch verfügt über höhere Fähigkeiten (bzw. ein umfassenderes Quantum hinsichtlich einer Eigenschaft) oder im Vergleich zu den anderen Tieren über das höchste Maß dieser Fähigkeit (bzw. Eigenschaft), wie z.B. im Falle der Wärme, seiner Potenz hinsichtlich der Produktion von Flüssigkeiten, der Behaarung, der Glätte und Dicke der Haut und der Reinheit seiner Flüssigkeiten.¹¹⁶

Wenden wir uns nun weiteren, von Aristoteles getroffenen Unterscheidungen zwischen Mensch und Tier zu, die sich auf nichtkörperliche Hinsichten, Eigenschaften und Fähigkeiten, beziehen.

2. 2. Nichtkörperliche Hinsichten

An manchen Stellen beschreibt Aristoteles tatsächlich biologische Unterschiede als explizit graduelle Unterschiede. Eine Stelle (hier handelt es sich um den Unterschied der Geschlechter) findet sich in DE GENERATIONE ANIMALIUM. Dort wird thematisiert, dass das männliche Geschlecht dazu imstande ist, übrigbleibende Sekrete in eine reinere Form (Sperma) zu überführen, während das weibliche Geschlecht diese Fähigkeit nicht besitzt.¹¹⁷ Jedem körperlichen Vermögen wird in diesem Zusammenhang ein zugehöriges Organ zugesprochen. Dabei sei es egal, ob dieses Organ

„produces the desired results in a lower degree or in a higher degree“.¹¹⁸

Aristoteles fügt hinzu:

„[T]he terms ‚able‘ and ‚unable‘ being used in more senses than one“.¹¹⁹

¹¹⁵ Eine wesentliche Unterschiedlichkeit zwischen Tier und Mensch lässt sich schwer unter Berücksichtigung von Einzelfällen und Ausnahmen aufrecht erhalten. Das erscheint jedoch insbesondere deshalb unproblematisch, weil diese wesentlichen Unterscheidungen jeweils nicht eigentlich „Lebewesen“, sondern lediglich den „Menschen“ zum Gegenstand haben. Wo einzelne Lebewesen tatsächlich berücksichtigt werden, zeigt sich rasch, dass die in der Abstraktion scharf gezogenen Grenzen verschwimmen. Sachlich scheinen diese generellen Sätze über Fähigkeiten von „Tieren“ im Vergleich zum „Menschen“ daher stets einer Korrektur zu bedürfen, insofern statt von „Tieren“ zumindest von „im Falle einer Vielzahl von Tieren“ gesprochen werden muss.

¹¹⁶ In GA beispielsweise gibt es ganze Passagen, in denen graduelle Unterscheidungen getroffen werden, so z.B. in 781b30-786b1; darin wird u.a. thematisiert: die unterschiedliche Haarlänge, Haardicke, Hautdicke, Feuchtigkeit und Temperatur des Gehirns, Festigkeit des Haars in Abhängigkeit von der Witterung, Kahlköpfigkeit des Menschen und Analogie derselben zum Blattverlust der Pflanze und der Mauser der Vögel, Haarfarbe im Zusammenhang der Temperatur, Abhängigkeit des Aussehens von jahreszeitlichen Schwankungen.

¹¹⁷ Vgl. auch: GA, 727a26ff., 728a16f., 765a35f.

¹¹⁸ GA, 765b32-766a4. Hier zitiert: 765b37.

¹¹⁹ GA, 766a2.

Hier scheint Aristoteles die Spannung zwischen graduellen und wesentlichen Unterscheidungen zu thematisiert. Die unterschiedlichen Verwendungsweisen von „fähig zu x“ und „unfähig zu x“ markieren dabei die kontradiktorische Verwendung einer wesentlichen Unterscheidung und die konträre Verwendung einer graduellen Unterscheidung. Zu dieser Überlegung wird Aristoteles jedoch durch bestimmte sprachliche Verwendungsweisen, mit denen er in Konflikt geriet, genötigt:

Das Problem entsteht dadurch, dass

- einerseits
 - davon gesprochen wird, dass das eine Geschlecht ein Vermögen besitzt (zu etwas, der Spermaproduktion, imstande ist),
 - das andere hingegen dieses Vermögen nicht besitzt (zu dieser Leistung nicht imstande ist);
- andererseits jedoch wird auch betont, dass
 - beide Geschlechter zu einem Vorgang (nämlich dem der Umwandlung von Flüssigkeiten) durch die Natur befähigt worden sind, indem
 - beide Geschlechter von der Natur hierzu mit Organen ausgestattet wurden und endlich
 - beide Geschlechter einen Erfolg in Anwendung dieses Vermögens erzielen, im fraglichen Prozess allerdings unterschiedlich weit gelangen.

Der Struktur nach wird dadurch von beiden Geschlechtern, scheinbar in derselben Hinsicht, sowohl eine wesentliche Verschiedenheit, als auch ein gradueller Unterschied prädiert. Für den Fall, dass diese Darstellung zuträfe, hätte sich Aristoteles in einen Widerspruch verwickelt, der es naheliegend erscheinen ließe, dass er sich gewissermaßen in einer Unklarheit darüber befindet, wie mit verschiedenen Formen der Unterschiedlichkeit sprachlich adäquat umzugehen ist. Sollte sich dieser Eindruck bestätigen, wäre Aristoteles keine verlässliche Quelle für unterschiedlich strukturierte Unterscheidungen zwischen was auch immer – so hätten wir es mit einem gewissen Grad an instrumenteller Unzurechnungsfähigkeit in einer für uns unhintergehbaren Fragestellung zu tun.

Das Problem, der scheinbare Widerspruch, lässt sich jedoch recht einfach auflösen: Zur Katalysierung von Flüssigkeiten sind beide, Mann und Frau, mit leistungsfähigen Organen ausgestattet. Die Organe sind jedoch in der restlosen Umwandlung unterschiedlich erfolgreich. Aristoteles hält das Menstruationsblut nämlich für in diesem Zusammenhang nicht vollkommen katalysierte Flüssigkeit, das Sperma hingegen für das bewegende Formprinzip, das neben dem weiblichen Material, jedoch qualitativ vorrangig, in den Zeugungsvorgang eingeht.¹²⁰ In graduell unterschiedlichem Maße katalysieren weibliche und männliche Organe also Flüssigkeiten. In wesentlicher Unterscheidung zu den Vorgängen im weiblichen Körper gelingt es aber nur den

¹²⁰ GA, 730a20ff. Vgl. auch 730b5, 738b10-26 und 732a3ff. Das macht die Frau zu einer Art impotenten Mann, vgl. 728a11ff. Diese Deutungen gipfeln in 737a24ff., wo die Frau als verstümmelter Mann dargestellt wird. Alles Männliche steht also dem Wert nach über dem Weiblichen: Physiognomonics (=Physiog.), 814a9 und PA, 648a11.

männlichen Organen, Sperma (die Körperflüssigkeit in ihrer reinsten, göttlichen Form¹²¹) zu produzieren.¹²²

Hier gilt es nun lediglich, festzuhalten, dass Aristoteles durch die Rede davon, dass ein Lebewesen oder ein Organ eine Leistung „in a lower degree or in a higher degree“ vollbringen kann und von „*able and unable* [...] in more senses than one“ gesprochen wird, ein voll reflektierter Spielraum gradueller Unterschiede eröffnet wird. Einige interessante Anwendungsbeispiele gradueller Unterscheidungen zwischen Mensch und Tier werden hier nun in den folgenden Abschnitten dargestellt und diskutiert.

2. 2. 1. Ähnlichkeit und Unterschiedlichkeit: Fähigkeiten im Umfeld von „Vernunft“

Zu Beginn des achten Buchs von *HISTORIA ANIMALIUM* schließt Aristoteles eine längere Abhandlung mit folgenden Worten ab:

„We have now discussed the physical characteristics of animals and their methods of generation. Their habits and their modes of living vary according to their character and their food.“¹²³

Hinsichten, in denen sich etwas über Tiere sagen lässt, sind für Aristoteles zugleich Hinsichten, in denen sich Menschen und Tiere potentiell sinnvoll unterscheiden lassen. Die körperlichen Unterschiede wurden oben bereits thematisiert. Nun wendet sich Aristoteles den Gewohnheiten und Lebensweisen der Tiere zu. Diese aber unterscheiden sich, so sagt er, z.B. hinsichtlich des Charakters und der aufgenommenen Nahrung.

Wenn von zwei hauptsächlichen Hinsichten die Rede ist, in denen Lebewesen unterschieden werden, so werden körperliche und nichtkörperliche Kriterien genannt. Oben zeigte sich, dass *wesentliche Unterscheidungen* zwischen Mensch und Tier kaum sinnvoll auf körperlichen Unterschieden gegründet werden können. Wenngleich in den widersprüchlich erscheinenden Äußerungen, die wir bisher bei Aristoteles gefunden haben, etliche Versuche unternommen werden, Lebewesen in körperlichen Hinsichten streng von einander zu trennen, scheinen doch die nichtkörperlichen Differenzen ein vielversprechenderer Kandidat für derlei Diskriminierungen zu sein. Zur Fundierung eines wesentlichen Unterschiedes zwischen Mensch und Tier scheinen nur diese überhaupt in Betracht zu kommen.

¹²¹ Zu „göttlich“ vgl. GA, 732a3: Besser und göttlicher in seiner Natur.

¹²² Nur aus diesem Grund scheint die Frau des Mannes allerdings überhaupt zu bedürfen. Vgl. GA, 741a6ff.

¹²³ HA, 588a16.

An einer Stelle, an der sich Aristoteles zu den nichtkörperlichen Unterschieden zwischen Mensch und Tier äußert, sind wir nun angelangt. Die folgende Auswahl von Textstellen überrascht vor dem Hintergrund der bei Aristoteles sonst kursierender Meinungen (den wesentlichen Unterscheidungen, denen wir uns später widmen werden). Beginnen wir unsere Überlegungen mit der Sichtung einer bemerkenswerten Passage:

„In the great majority of animals there are traces of psychical qualities [ixên tôn peri tèn psychên tropôn¹²⁴] which are more markedly differentiated in the case of human beings. For just as we pointed out resemblances in the physical organs, so in a number of animals we observe gentleness or fierceness, mildness or cross temper, courage or timidity, fear or confidence, high spirit or low cunning, and, with regard to intelligence, something equivalent to sagacity.”¹²⁵

Die große Mehrheit der Tiere also verfügt über Spuren psychischer Merkmale, die im Falle des Menschen *deutlicher* ausgeprägt sind. Wie wir dieses „deutlicher“ verstehen können, bleibt vorerst offen. Ein quantitativer Unterschied im Hinblick auf „Mut“ oder „Wildheit“ beispielsweise erscheint unwahrscheinlich, da Tiere doch gerade als Vorbild für eben diese Qualitäten gelten.

Doch, als ob Aristoteles diese einleitende Behauptung (beim Tiere fände sich hinsichtlich psychischer Qualitäten eben das, worüber auch der Mensch verfügt, wenn auch in geringerem Maße) unhinnehmbar erschien, fährt er wie folgt fort: Genau wie im Falle der Ähnlichkeit physischer Organe finden wir in einigen Tieren auch psychische Qualitäten vor, die in einem Vokabular beschrieben werden können, wie es auch auf uns Menschen Anwendung findet. Die Rede ist von Freundlichkeit oder Wildheit, Milde oder Übellaunigkeit, Mut oder Furchtsamkeit, Angst oder Vertrauen etc. – im Falle der Intelligenz jedoch spricht er von etwas, das dem Scharfsinn lediglich *gleichwertig* bzw. *entsprechend* sei. Nun aber wird eine, wie sich zeigen wird, in doppelter Hinsicht brisante Unterscheidung getroffen:

„Some of these qualities in man, as compared with the corresponding qualities in animals, differ only quantitatively: that is to say, a man has more of this quality, and an animal has more of some other; other qualities in man are represented by *analogous* qualities: for instance, just as in man we find knowledge, wisdom, and sagacity, so in certain animals there exist some other natural capacity akin to these.”¹²⁶

Zum einen (i) dürfen wir ableiten: Hinsichtlich einiger Qualitäten unterscheiden sich Lebewesen *quantitativ*. Das eine Lebewesen hat von etwas mehr, das andere weniger. Diese Unterscheidung ist eine graduelle, die Kriterien der Unterscheidung werden konträr prädiert, Lebewesen rangieren hinsichtlich dieses Kriteriums innerhalb eines Spektrums.

Andere Qualitäten jedoch sind, im Falle des Menschen, durch *analoge Qualitäten* repräsentiert. Es handelt sich also nicht um dieselben Qualitäten, sondern, im Falle des Menschen, dem sich hier ein gesonderter Raum öffnet, um Qualitäten, die von anderer Natur sind, aber den tierischen Qualitäten *entsprechende* Funktionen erfüllen. Der Unterschied ist also hinsichtlich dieser

¹²⁴ Daher anstelle von “traces” (Spuren) auch “Merkmale” – und anstelle von “psychical qualities” ggf. auch „Ausdrucksformen der Seele“.

¹²⁵ HA, 588a16-21.

¹²⁶ HA, 588a25-31. (meine Hervorhebungen, R. T.)

Qualitäten nicht nur ein quantitativer, sondern ein im strengen Sinne qualitativer: Im Falle der Menschen handelt es sich hier um *andere* Qualitäten. Die Struktur der Unterscheidung wirkt geradezu zersplittert: Innerhalb des Reiches der Tiere gelten weiterhin graduelle Unterschiede; zwischen Mensch und Tier jedoch öffnet sich der Abgrund der wesentlichen Verschiedenheit. Die Prädikation hinsichtlich dieser Qualitäten ist von kontradiktorischer Struktur: Verfügt etwas über die zu den Tieren bloß analoge Qualität, handelt es sich um einen Menschen (u.u.). Zwischen Mensch und Tier existiert *ontologisch* kein qualitatives Spektrum mehr, beide trennt vielmehr ein Graben. Was die Leistungsfähigkeit der wesentlich verschiedenen Qualitäten anbelangt, existiert das *biologische* Spektrum weiterhin.

Aristoteles belegt diese Darstellung durch das Beispiel der Kindheit. Da bei Kindern (vermutlich vor allem bei Säuglingen) vorerst Spuren und die Saat dessen zu finden ist, was später einmal festgelegte Gewohnheiten werden, ist es schwer, in psychologischer Hinsicht Säuglinge von Tieren zu unterscheiden.¹²⁷

„[S]o that one is quite justified in saying that, as regards man and animals, certain psychical qualities are *identical* with one another, whilst others *resemble*, and others are *analogous* to, each other.“¹²⁸

Zum anderen (ii) sehen wir jedoch: Aristoteles sieht hier (in einem biologischen Kontext) keinerlei Notwendigkeit, hinsichtlich irgendeiner psychischen Qualität wesentliche Unterscheidungen vorzunehmen, hält sich zugleich jedoch, durch die Rede von „Ähnlichkeit“ und „Analogie“, die Möglichkeit zu weiterreichenden Unterscheidungen offen. „Ähnlichkeit“ und „Gleichheit“ ergänzen das Spektrum von Möglichkeiten, über die *Nähe* von Mensch und Tier zu sprechen. Was hier jedoch, und das muss im Hinblick auf spätere Untersuchungen betont werden, *nicht* vorkommt (was weder angedacht wird, noch im hiesigen Kontext überhaupt Platz fände), das ist die Rede davon, dass wir bei Menschen eine psychologische Qualität vorfinden, hinsichtlich derer beim Tier nichts entspricht. Das betrifft auch die Vermögen, die mit dem *nous* assoziiert werden können, wie beispielsweise „Wissen“, „Weisheit“ und „Scharfsinn“. *Im Gegenteil:* Wir erfahren, dass wir in verschiedenen Graden (Gleichheit, Ähnlichkeit, Analogie), doch stets verlässlich, etwas dem menschlichen Vermögen Entsprechendes beim Tier erwarten dürfen.

Diese Passage wird im neunten Buch HISTORIA ANIMALIUM, allerdings mit einer bedeutsamen Erweiterung, wieder aufgenommen:

„Of the animals that are comparatively obscure and short-lived the characters are not so obvious to our perception as are those of animals that are longer-lived. These latter animals appear to have a natural capacity corresponding to each of the passions of the soul: to the good sense or simplicity, courage or timidity, to good temper or to bad, and to other similar dispositions.

¹²⁷ Paraphrase nach HA, 588a26-b1.

¹²⁸ HA, 588b1. (meine Hervorhebungen, R.T.)

Some also are capable of giving or receiving instruction – of receiving it from one another or from man: those that have the faculty of hearing – not merely of hearing sounds but of distinguishing the differences of signs.¹²⁹

Zum einen unterscheidet Aristoteles hier zwischen Tieren, die uns (und somit unserer Beurteilbarkeit) näher liegen und solchen, die sich beidem entziehen. Es scheint tatsächlich so zu sein, dass wir im ersten Schritt über Beobachtung und anthropomorphe Zuschreibungen diejenigen Tiere erfassen, die *uns nahe* sind – indem wir ihr Verhalten gemäß unseren Maßstäben beschreiben und bereit dazu sind, Voraussetzungen, die wir bei uns annehmen, auch bei ihnen gelten zu lassen. Da die Lebensweise anderer Lebewesen ungleich schwieriger mit derjenigen von uns Menschen in Relation zu setzen ist, versagt die intuitive Beurteilung des ihrem Verhalten zugrundeliegenden Vermögens.

Zum anderen jedoch spricht er von einer Spezialfähigkeit, mit der er offenbar die vorangegangenen Zuschreibungen zu bekräftigen meint: der Fähigkeit, *Handlungsanweisungen* zu geben oder zu erhalten. Die Voraussetzungen dieser Spezialfähigkeit liegen zum einen auf dem Gebiet der sinnlichen (z.B. auditiven) Wahrnehmung. Zum anderen setzt das Verstehen einer Handlungsanweisung, wenn diese z.B. akustisch gegeben wurde, aber vielmehr voraus, dass ein Lebewesen nicht bloß Geräusche zu hören vermag, sondern diese auch als Zeichen versteht und als solche zu unterscheiden vermag. Hierin jedoch liegt ein Hinweis

- i. auf die zugrundegelegte Erwartungshaltung: Ein Lebewesen steht in der Erwartung, von einem Artgenossen oder einem anderen Lebewesen (resp. einem Menschen), Handlungsanweisungen zu erhalten bzw. Handlungsanweisungen, die Aussicht auf Erfüllung haben, an ein anderes Lebewesen geben zu können. Lebewesen behandeln einander folglich als intentionale Wesen.
- ii. auf sinnvolle wechselseitige Kommunikation zwischen Lebewesen derselben oder unterschiedlicher Spezies: Das rudimentäre Kommunikationsmodell sieht nicht lediglich Befehle von Seiten der Menschen und Gehorsam der in einer artifiziellen Hierarchie Untergebenen vor, sondern vielmehr sinnvolle Interaktion innerhalb verschiedener Spezies oder speziesübergreifend.
- iii. auf eine mögliche Konzeption von Sprache: Wenngleich die Sprachakte des Menschen so vielfältig sind, dass „eine Handlungsanweisung geben“ bzw. „sinnvoll auf eine Handlungsanweisung reagieren“ wiederum nur einen Spezialfall darstellen, wäre es dennoch möglich, auf Basis der Unterscheidung und des Verstehens von *Zeichen* (*sêmeia*) eine Grundvoraussetzung von Sprache zu formulieren. Auf welcher Stufe auch immer anzusiedeln: Aristoteles unterstellt hier weit mehr als bloße Ansätze vokaler Intelligenz bei Tieren.¹³⁰

¹²⁹ HA, 608a11-21.

¹³⁰ Dieses Ergebnis wiegt deshalb schwer, weil Tieren im Zuge einer wesentlichen Unterscheidung in anderem Kontext „Sprache“ per se abgesprochen wird.

So lautet das Ergebnis (im Rückgriff auf ein oben schon gebrachtes Zitat) tatsächlich – und mit Nachdruck –, dass wir im Allgemeinen viele Ähnlichkeiten zwischen dem Leben der Menschen und dem der Tiere beobachten können.¹³¹ Der typische Modus der Unterscheidung von Lebewesen lautet: Etwas kann etwas anderem in höherem oder geringerem Grade *ähnlich* sein. Eine Rede im Sinne einer vollständigen (nicht nur graduellen) Unähnlichkeit, der zufolge also tatsächlich nichts vorliegt, in dessen Hinsicht wir von Ähnlichkeit sprechen könnten, wird von Aristoteles, an dieser Stelle, im Vergleich von Tier und Mensch, in keiner Weise unterstützt.

2. 2. 2. Unterscheidendes Sehen, Intention und Denken

He [Ctesias] assures us that the Indian beast called ‚martichoras‘ has a triple row of teeth in both upper and lower jaw; that it is as big as a lion and equally hairy, and that its feet resemble those of the lion; that it resembles man in its face and ears; that its eyes are blue, and its colour vermilion; that its tail is like that of the land-scorpion; that it has a sting in the tail, and has the faculty of shooting off the spines that are attached to the tail; that the sound of its voice is a something between the sound of a pipe and that of a trumpet; that it can run as swiftly as a deer, and that it is savage and a man-eater.¹³²

Tieren ist in unterschiedlichem Maße die Fähigkeit scharf zu sehen zu eigen. Aristoteles unterscheidet jedoch zwei Hinsichten, in denen von „Schärfe“ gesprochen wird, und diese sollen ebenso für den Geruchsinn und das Gehör Geltung haben.¹³³

„In one sense keen sight means the power of seeing at a distance, in another it means the power of distinguishing as accurately as possible the objects seen.“¹³⁴

Beide Eigenschaften treten jedoch nicht gemeinsam auf. Im weiteren Verlauf der Darstellung beurteilt Aristoteles des Menschen Vermögen hinsichtlich beider Hinsichten der Fähigkeit, scharf zu sehen, als einander entgegengesetzt:

„In respect of sense-perception at a distance, man is, one may say, the worst of all animals in proportion to his size, but in respect of judging the differences he is the best of all. The reason is

¹³¹ Vgl. HA, 612b19.

¹³² HA, 501a25ff. Von anderen Wunderwesen ist insbesondere in der pseudo-aristotelischen Schrift ON MARVELLOUS THINGS HEARD (in dieser Schrift geht es, insbesondere in den ersten langen Passagen, immer wieder um wundersame Fähigkeiten von Tieren) die Rede. (vgl. z.B. 830a5ff.: das Tier *Bolintbos*; 832b8ff.: das Tier *Tarandos*.)

¹³³ GA, 780b12.

¹³⁴ GA, 780b15.

that the sense-organ is pure and least earthy and material, and he is by nature the thinnest-skinned of all animals for his size.”¹³⁵

Die Rede davon, dass der Mensch in einer Hinsicht am wenigsten, in der anderen hingegen am meisten taugt, setzt grundsätzlich voraus, dass jeweils Spielräume bestehen, der Fall des Menschen aber insofern einen Sonderfall darstellt, als dass er sich jeweils am äußersten Rand des denkbaren Spektrums befindet. Die unangenehme Behauptung, der Mensch sei überhaupt das kurzsichtigste aller Lebewesen, wird durch den Zusatz „relativ zu seiner Größe“ gemindert. Wichtig erscheint es also, die mit der Vernunftbegabung eher zu assoziierende Spezialfähigkeit des unterscheidenden Wahrnehmens in größtmöglichem Umfang dem Menschen zuzuschreiben.¹³⁶

Die qualitativen Bestimmungen der Reinheit, der geringeren Erdhaftigkeit und Körperlichkeit und endlich der Dünnhäutigkeit einerseits, ebenso wie der Verweis auf die Relevanz der relativen Größe eines Lebewesens andererseits, bieten Aristoteles die Möglichkeit, evaluative Bestimmungen des Menschen innerhalb einer graduellen Unterscheidung zu anderen Lebewesen vorzunehmen und seine proklamierte Sonderstellung scheinbar rational zu belegen.¹³⁷

Grundsätzlich liegt hier also die Struktur einer graduellen Unterscheidung von Mensch und Tier vor. Die intuitiv wirkende Behandlung des gesamten Fragenkomplexes jedoch hat stets zum Ziel, die Sonderstellung des Menschen herauszuarbeiten, eine wesentliche Verschiedenheit zum Tier vorzubereiten – diese liegt sozusagen schon in der Luft. Wir beobachten nicht etwa eine Untersuchung anhand von Kriterien, – das im Vorhinein schon festgesetzte Ergebnis erweist sich vielmehr treu in allem, was der Betrachtung unterzogen wird, als richtig. In einer interessanten Spannung zu dieser Tendenz steht z.B. eine Passage aus DE ANIMA.

In DE ANIMA behandelt Aristoteles unter anderem die Frage, wie Bewegung von Körper und Seele zusammenhängen.¹³⁸ Demokrit wird eine Meinung zugeschrieben, der zufolge die Seele den Körper bewegt. Insofern in DE ANIMA „Seele“ als ein unterschiedlich komplexes Bündel von Hinsichten von Lebensfunktionen diskutiert wird, stimmt diese Meinung mit einer anderen Darstellung des Aristoteles überein, nach der sich natürliche Körper kraft ihrer selbst selbst bewegen oder verharren.¹³⁹ Hier jedoch geht es Aristoteles nicht um den Ursprung der

¹³⁵ GA, 781b17. Eine prominente Stelle aus DA widmet sich ebenfalls der Frage der Begabung des Menschen hinsichtlich verschiedener Sinneswahrnehmungen im Vergleich zu anderen Tieren: 421a7-26. Diese soll jedoch in anderem Kontext besprochen werden und bringt hier wenig Neues.

¹³⁶ Dass Menschen (im Vergleich zu manchen anderen Tieren) nicht sehr gut (hinsichtlich einer Wahrnehmung auf große Distanz) hören oder riechen, ist eine Ansicht, die wir teilen, wobei wir bei der abschließenden Beurteilung jedoch kaum auf die relative Größe eines Lebewesens verweisen. Vielleicht hat Aristoteles eher an diese Wahrnehmungsvermögen gedacht. Aber wir würden zugleich annehmen, dass diese Tiere auch in der Unterscheidung von Geräuschen und Gerüchen dem Menschen voraus sind.

¹³⁷ Tatsächlich jedoch wirken auf uns Kriterien wie „Reinheit“ und „Erdhaftigkeit“ als konstruiert und sachfremd, was noch mehr für die willkürlich getroffenen Ableitungen gelten muss. Wie wir die Relation von körperlichen oder sonstigen Fähigkeiten zur relativen Größe eines Lebewesens überhaupt sinnvoll verstehen können, bleibt unklar. Es gilt hinzunehmen, dass Aristoteles derlei Bemerkungen für einschlägig und somit für mit Erklärungspotential versehen hält.

¹³⁸ DA, 406b10ff.

¹³⁹ Vgl. Physik, II, 1 (192b19-23).

Bewegung, sondern um die Frage, wie dasjenige, was ohne Zweifel über die Fähigkeit der Bewegung verfügt, dazu kommt, von der Möglichkeit zur Wirklichkeit der Bewegung überzugehen. Demokrit wird entgegengehalten:

„And, in general, we may object that it is not in this way that the soul appears to originate movement in animals – it is through intention [*prohairesis*] or process of thinking [*noēsis*].“¹⁴⁰

An dieser Stelle gilt es das Augenmerk lediglich auf die Selbstverständlichkeit zu lenken, mit der körperliche Bewegungen von Lebewesen überhaupt auf Absichten oder Denkprozesse zurückgeführt werden.¹⁴¹ Das „oder“ könnte disjunktiv zu verstehen sein, denn wie wollen wir hier „aufgrund einer Absicht handeln“ von „aufgrund des Ergebnisses eines Denkprozesses handeln“ trennen? Wenn wir einen voraussetzungsvollen Begriff des Denkens konstruieren, gelingt es vielleicht, das Handeln aufgrund einer Absicht als einen niederstufigen Spezialfall anzusehen, bei dem nicht alle (beispielsweise die Reflexion betreffenden) Aspekte wiedergefunden werden. Jemand handelte dann aufgrund einer Absicht und nicht zudem aufgrund eines Denkprozesses, wenn er bei Erkundigungen nach seiner Motivation keine Gründe anzugeben vermag. Diese Konstruktion erscheint jedoch im einfachen Fall körperlicher Bewegung als zu abgehoben. Lässt aber das Zitat aus DE ANIMA im Umkehrschluss nicht die folgende Aussage zu?

Wann immer ein Lebewesen sich bewegt, es tut dies aufgrund einer Absicht (Intention) oder eines (abgeschlossenen oder andauernden) Denkprozesses.

2. 2. 3. Vernünftige Tiere – *nous* im Kontext gradueller Unterscheidungen

Oben wurde Aristoteles bereits mit der Feststellung zitiert, dass der Charakter der Tiere sich hinsichtlich der Furcht (Scheu), der Freundlichkeit, der Tapferkeit, der Zahmheit, der Intelligenz (bzw. Vernunft; *nous*) und der Dummheit (Un-Vernunft) unterscheidet.¹⁴² Das Schaf, so fährt er fort, gilt als das beschränkteste und blödeste von allen Tieren. Von allen Vierbeinern sei es das törichtste.¹⁴³

Dieser Befund wird durch einen Bericht des Verhaltens von Schafen untermauert: So schlendert das Schaf von dannen, zu einsamen Orten, ohne dabei ein Ziel vor Augen zu haben. In

¹⁴⁰ DA, 406b25.

¹⁴¹ Die angeschnittene Stelle (DA, 406b25) selber steht in einem direkten Widerspruch zu PA 641a32-b10, wo Aristoteles betont, dass *nous*, *noēsis* und *dianoia* im Hinblick auf die Fortbewegung der Lebewesen keine Relevanz haben können, da als erwiesen gilt, dass „other animals than man have the power of locomotion, but in none but him is there intellect [*dianoia*].“ (641b7f.) Eine ähnliche Stoßrichtung finden wir auch bei DA, 433a9-20. (Diese Stelle wird im Abschnitt 3.2.4. *Die Bewegung des Körpers durch die Seele* genauer betrachtet.)

¹⁴² HA, 610b20.

¹⁴³ HA, 610b22.

stürmischem Wetter findet es nicht nach Hause. Wird es von einem Schneesturm überrascht, so bleibt es auf der Stelle stehen, bis der Schäfer es in Bewegung setzt. Würde es nicht angetrieben, dem Schäfer zu folgen, es würde zurückbleiben und verenden.¹⁴⁴

In dieser Schilderung wird uns ein extremes Beispiel für Begabung (bzw. fehlende Begabung, Unvermögen) gegeben.

Die Unterscheidung der Tiere hinsichtlich Furchtsamkeit, Freundlichkeit, Tapferkeit, Zahmheit, Intelligenz und Dummheit geschieht nicht durch eine kontradiktorische Prädikation. Ein Tier ist nicht entweder klug oder dumm – es wird vielmehr innerhalb eines Spektrums der Klugheit, des Mutes und der Zutraulichkeit verortet. Ihnen wird ein Mehr oder Weniger hinsichtlich dieser Qualitäten beigelegt. Es handelt sich um graduelle Unterscheidungen zwischen unterschiedlichen Lebewesen. Das Schaf wird als „the most foolish“ tituiert. Es gibt ein Mehr oder Weniger.¹⁴⁵

Durch seine besondere Dummheit markiert das Schaf, dem Menschen (oder sollten wir sagen „einem bestimmten Menschen“?) vielleicht scharf gegenüberstehend, auf einer Skala der Intelligenz das gegenüberliegende Ende eines breiten Spektrums. Durch die Beschreibung des Mangels an Intelligenz im Falle des Schafes wird im Umkehrschluss jedoch zugleich beschrieben, was der Mensch selbstverständlich zu leisten imstande ist.

Durch die besondere systematische Funktion, die der Begriff des (hier mit „Intelligenz“ übersetzten) *nous* an anderer Stelle übernimmt, bekommt die Passage jedoch eine besondere Brisanz.¹⁴⁶ Dieser Begriff wird, vor allem in DE ANIMA, den schärfsten systematischen und inhaltlichen Unterschied zwischen dem Menschen und der Tiere Wesen begründen. Hier jedoch fällt er im Kontext einer graduellen Unterscheidung – in einer Reihe mit anderen Begriffen wie Furchtsamkeit, Freundlichkeit, Tapferkeit und Zahmheit.

In DE PARTIBUS ANAMALIIUM wird die Abhängigkeit von Intelligenz und Konsistenz des Blutes thematisiert.¹⁴⁷ Blut jedoch ist dicker oder dünner, wärmer oder kälter (s.u.).

„The thicker and the hotter blood is, the more conductive is it to strength, while in proportion to its thinness and its coldness is its suitability for sensation and [!] intelligence. [...] This explains how it is that bees and other similar creatures are of a *more* intelligent nature *than* many sanguineous animals [...].“¹⁴⁸

Ein Kontinuum gradueller Unterschiede hinsichtlich einer Vernunftbegabung kann wohl kaum deutlicher markiert werden als durch die Abstufungen in Wärme und Konsistenz des Blutes, an die Perzeption und Intelligenz hier (gemeinsam!) gekoppelt sind.

¹⁴⁴ Paraphrase nach HA, 610b22-28.

¹⁴⁵ Vgl. Abschnitt 2. 3. – die Beschaffenheit des Blutes als relevant hinsichtlich der Intelligenz eines Lebewesens.

¹⁴⁶ Im Original: *kai noun te kai anoian* (HA, 610b20).

¹⁴⁷ PA, 648a2 ff. und 650b20 ff. (zweite Stelle zitiert nach Dierauer, 104).

¹⁴⁸ PA, 648a2 ff.

2. 2. 4. Soziale Bindungen als Kriterium der Unterscheidung

Aristoteles unterscheidet Tiere an einer Stelle in *DE GENERATIONE ANIMALIUM* durch das Kriterium der Intensität und Dauer sozialer Bindungen der Eltern zu ihren Jungen. Dabei bildet er drei Gruppen von Lebewesen,

- i. die minderwertigen oder untergeordneten Lebewesen, die sich um ihre Jungen nur bis zum Moment der Geburt kümmern (also eigentlich gar nicht),
- ii. eine weitere Gruppe, in welcher die Sorge um die Jungen andauert, bis diese ihre (körperliche) Entwicklung vollendet haben und
- iii. die Gruppe, in der das Verhältnis von Jungen und Eltern durch Vertrauen und Liebe auch über den Zeitpunkt des Abschlusses ihrer (körperlichen) Entwicklung gekennzeichnet ist.¹⁴⁹

Bemerkenswert erscheint an dieser Darstellung, dass Tiere, vorerst ohne Wertungen, also anscheinend sachlich, über das Kriterium einer Hinsicht ihrer tatsächlichen Lebensweise charakterisiert werden. Wir Menschen gehören zu der dritten Gruppe und wären wohl bereit, diesen Modus als „gut“ zu bezeichnen, da dieses Verhalten einer unserer kollektiven Wertvorstellungen entspricht. Diese Lebensweise erscheint uns „gut“, da sie unseren Bedürfnissen entspricht. Ein objektiver Maßstab jedoch ist dies nicht – und an dieser Stelle wird dieser Anspruch auch gar nicht erhoben. Aus diesem Grund stellt diese Beschreibung der Verschiedenheit von Lebewesen eine einfache, kontratraditionelle, und seriös-sachlich wirkende Strategie der Klassifikation dar. Eine solche Klassifikation ist jedoch, zumindest an dieser Stelle, von Aristoteles gar nicht intendiert, wie wir schon daraus ersehen können, dass die Passage durch die Bemerkung eingeleitet wird, die Natur scheine den Wunsch zu haben, den Tieren ein Gefühl der Sorge um ihre Jungen einzupflanzen.¹⁵⁰ Daraus lässt sich jedoch ableiten, dass ein Lebewesen, bei dem diese Prägung in vollem Umfang gelang, innerhalb der Realisation einer natürlichen Teleologie einen anderen qualitativen Rang einnimmt, als ein Lebewesen, das sich nicht um seine Nachkommen sorgt.

Jeder der drei Gruppen wird ein unterschiedliches Maß an Intelligenz zugeschrieben; so wird von der zweiten Gruppe gesagt, sie sei „more intelligent“ und die dritte Gruppe wird durch die Wendung „In those which have the greatest portion in intelligence“ eingeführt¹⁵¹ – ihr werden der Mensch und immerhin auch „einige Vierbeiner“ zugeordnet.

Eine allgemeine wertende Teleologie der Natur garantiert auch in diesem Zusammenhang die vielseitige Höherstufigkeit von komplexeren Lebewesen, die aus dem Pool möglicher Anlagen mehr haben realisieren können. Der Mensch unterscheidet sich hier aber gerade nicht von allen anderen Lebewesen in einer bestimmten Hinsicht. Vielmehr teilt er das höchste Niveau der Intelligenz (innerhalb dieser Darstellung) und Realisation sozialer Bindungen mit anderen Tieren.

¹⁴⁹ GA, 753a9.

¹⁵⁰ GA, 753a7: „Nature seems to wish to implant in animals a sense of care for their young“.

¹⁵¹ GA, 753a10/11.

2. 2. 5. Tierisches, allzu Menschliches

The characters of animals, as has been observed, differ in respect to timidity, to gentleness, to courage, to tameness, to intelligence, and to stupidity.¹⁵²

In DE GENERATIONE ANIMALIUM unterscheidet Aristoteles verschiedene Lebewesen hinsichtlich ihrer Perfektion und klassifiziert sie nach diesem Kriterium.¹⁵³

„Here we must make our first start from the first class; these are the perfect or viviparous animals, and of these the first is man.”¹⁵⁴

Wenngleich in der ersten Klasse, die dadurch charakterisiert wird, dass sie ohne Umwege ein fertiges Lebewesen zur Welt bringt, der Mensch an erster Stelle steht, handelt es sich doch um eine Unterscheidung, die auf einer Relation beruht. Etwas (eine Klasse) ist vollständiger und vollendeter (Komparativ) im Vergleich zu einer weiteren Klasse. Dabei formieren sich diese Klassen überhaupt erst in Hinsicht auf dieses Unterscheidungskriterium. Die allgemeine und natürliche Struktur eines Vergleichs ist die graduelle. Das liegt daran, dass wir üblicherweise vergleichen, indem wir auf ein *tertium comparationis* rekurrieren. Dass wir hingegen eine Eigenschaft zu einem Standard bestimmen und schließlich darauf hinweisen, dass dieser Standard bei einem anderen Gegenstand nicht erfüllt wird, ist so etwas wie der *Spezialfall* eines Vergleichs. Dieses Vorgehen wirkt simpel, erscheint jedoch taktisch effizient. Dem betrachteten Gegenstand, der auf die Erfüllung eines heteronomen Kriteriums hin untersucht wurde, werden wir dabei nicht eigentlich gerecht. Diese Spannung wird dadurch gesteigert, dass, auf Grundlage dieser Nichterfüllung eines heteronomen Kriteriums, Ableitungen getroffen werden, die tatsächliche Eigenschaften von ihm präzisieren. Auf diese Weise wird inhaltlich etwas an den zu untersuchenden Gegenstand herangetragen, das im Verdacht steht, gar nicht einschlägig zu sein. Zugleich wird mit Voraussetzungen gearbeitet, die der Prozedur in unserem Spezialfall die Struktur der Untersuchung nehmen, die ein Vergleich doch haben könnte: Das Ergebnis, die Hinsicht der Prädikation und das Vorliegen der Realisation dieser Hinsicht gilt hier a priori als erwiesen.

Wenn ein Gegenstand Träger der Eigenschaft „p“ ist (G_p) und auf die Eigenschaft „q“ mit negativem Ergebnis überprüft wird ($G_{\neg q}$), bleibt zu klären, in welcher Weise von dem Gegenstand als Träger der Eigenschaft „ $\neg q$ “ gesprochen werden kann. Die nicht in jedem Fall aussagekräftige Tatsache, dass sich an dem Gegenstand nicht die Eigenschaft „q“ findet

– es könnte sich z.B. zeigen, dass sich anstelle von „q“ die Eigenschaft „r“ an dem Gegenstand findet und beide Eigenschaften Ähnliches leisten –

¹⁵² HA, 610b20.

¹⁵³ GA, 737b7: „In those animals whose nature is comparatively imperfect (...).”

¹⁵⁴ GA, 737b25.

wird jedoch häufig dadurch verschleiert, dass nicht von dem „Fehlen“ der Eigenschaft „q“ gesprochen wird, sondern von dem Träger als Träger der Eigenschaft „non-q“ (bzw. „s“). Ob wir den Gegenstand jedoch überhaupt treffend charakterisieren, indem wir ihn als ($G_{\neg q}$) oder als (G_s) bezeichnen, bleibt eine offene Frage. Jedenfalls erscheint eine Beschreibung qua „p“ interessanter (da aussagekräftiger), als eine Beschreibung qua „non-q“. Bei der „Eigenschaft“ „s“ handelt es sich aber möglicherweise, ja nach unterlegter Ontologie, um eine Pseudoeigenschaft.

Vielen interpretierenden Bemerkungen zu dem Verhalten der Tiere liegt eine Anthropomorphisierung zugrunde. Diese Textpassagen können nur sinnvoll verstanden werden, wenn eine gewisse Nähe zwischen Tier und Mensch zugrunde gelegt wird – hier kann also überhaupt nur von graduellen Unterschieden gesprochen werden. Im Folgenden soll eine Passage aus HISTORIA ANIMALIUM vorgestellt werden, auf die diese Charakterisierung zutrifft und die eine ganze Sequenz von einschlägigen Beispielen liefert.

Die angekündigte Sequenz folgt dort der noch zu besprechenden Bemerkung, dass das Leben der Tiere dem der Menschen im Allgemeinen ähnelt und scharfe Intelligenz eher im Falle kleiner als in dem großer Lebewesen vorliegt.

„In a general way in the lives of animals many resemblances to human life may be observed. Acute intelligence [*tês dianoiās akribēian*] will be seen more in small creatures than in large ones, as is exemplified in the case of birds by the nest-building of the swallow. In the same way as men do, the bird mixes mud and chaff together (...).”¹⁵⁵

Viele Hinweise auf Intelligenz sieht Aristoteles bei den Kranichen:

„Many indications of intelligence [*phronimā*] are given by cranes. They will fly to a great distance and high up in the air, to command an extensive view; if they see clouds and signs of bad weather they fly down again and remain still. They, furthermore, have a leader in their flight, and patrols that scream on the confines of the flock so as to be heard by all. When they settle down, the main body go to sleep with their heads under their wing, standing first on one leg and then on the other, while their leader, with his head uncovered, keeps a sharp look out, and when he sees anything of importance signals it with a cry.”¹⁵⁶

Zum einen sind die von Aristoteles als Kriterien der Intelligenz angeführten Fähigkeiten von Interesse. Ein uns einsichtig erscheinendes, pragmatisches Verhalten gilt, ähnlich wie Hinweise auf eine soziale Struktur innerhalb der Tiergruppe, als gutes Indiz. Zum anderen nehmen wir zur Kenntnis, wie Aristoteles *Beobachtung* des Verhaltens von bestimmten Tieren und Vermutungen über Implikationen (Fähigkeiten) des Beobachteten in einer Weise thematisiert, die sich völlig von intuitiven apriorischen Urteilen über Lebewesen im allgemeinen unterscheidet, wie wir sie später (sowohl bei Aristoteles selber als auch in der auf ihn folgenden Tradition) zu genüge wiederfinden werden.

¹⁵⁵ HA, 612b19.

¹⁵⁶ HA, 614b19-26.

An einer anderen Stelle wird der von Menschen hochgeschätzte Adler¹⁵⁷ als in der Gefährdung stehend beschrieben, im Alter des Hungers zu sterben, da sich sein Schnabel verformen könnte.¹⁵⁸ Anekdotisch fügt Aristoteles an, dass

„there is a story that the eagle is thus punished because it once was a man and refused entertainment to a stranger.“¹⁵⁹

Die Anekdote jedoch, dass ein Tier einem Leid erliegt, das durch seine menschlichen Eigenschaften, stärker noch: durch seine menschliche Geschichte plausibel wird, erstaunt durch die nahegelegte und nicht weiter thematisierte Nähe von Mensch und Tier.¹⁶⁰

Auch Seetieren schreibt Aristoteles intelligentes Verhalten zu¹⁶¹ und berichtet in diesem Zusammenhang davon, dass ein Fisch, dem die Erfahrung der Gefahr, die von einer Angel ausgeht, zuteil wurde, in diesem Bewusstsein auf eine neue Bedrohung durch einen Angler reagiert, indem er mit seinen starken Zähnen dessen Angel in Stücke beißt.¹⁶²

Im Zuge einer Diskussion des Problems einer Bienenart, die minderwertig erscheint, da sie ihre Waben ungeschickt baut, wird ein Bienenzüchter zitiert, nach dessen Ansicht es sich hier um junge Bienen handelt, deren Vorgehen einen Mangel an ausreichender Erfahrung dokumentiert.¹⁶³ Kurz darauf wird berichtet, dass Bienen verschwenderische oder faule Artgenossen aus dem Stock ausschließen.¹⁶⁴

Vom Löwen sagt Aristoteles, indem er auf Homer verweist, er habe Angst vor Feuer. Andererseits behält er Jäger im Auge, die ihn einst schlugen, und wirft sich bei Gelegenheit auf sie. Habe der Jäger den Löwen nur geschlagen, ohne ihn ernstlich zu verletzen, wird er bei dieser Gelegenheit kräftig durchgeschüttelt und verängstigt, endlich aber laufen gelassen.¹⁶⁵ Im anderen Falle, so darf interpoliert werden, kommt der Jäger wohl kaum mit dem Leben davon. Es handelt sich also um ein – aus der Sicht des Löwen – angemessenes Verhalten.

Auch werden Tiere (wir würden heute sagen: psychologisch) hinsichtlich ihrer Neigungen und Abneigungen, in einen ödipalen Kontext gestellt. Vom männlichen Kamel wird gesagt, es verweigere sexuellen Kontakt mit seiner Mutter. Kommt dieser dann aber dennoch, wie im Fall eines Beispiels durch die List des Züchters (die teilweise Verhüllung des Muttertieres bis zur Unkenntlichkeit) zustande, rächt sich der Betrogene, indem er seinen Besitzer langsam zu Tode beißt.¹⁶⁶

Noch eindrücklicher ist in demselben Zusammenhang die Geschichte eines Hengstes des Skythenkönigs. Die Konstellation ist ähnlich: Es gibt eine hochgezüchtete Stute, deren Fohlen

¹⁵⁷ In HA, 619b6 wird gesagt: „hence it is said to be the only bird that resembles the gods.“

¹⁵⁸ HA, 619a18.

¹⁵⁹ HA, 619a19.

¹⁶⁰ Einzelnen Beispielen, wie z.B. dieser Passage über die Ursache des Leides von Adlern, kann vielleicht ein rein anekdotischer oder auch ironischer Unterton zugeschrieben werden; eine breite Masse von ähnlichen Beispielen lässt sich so allerdings nicht entschärfen.

¹⁶¹ HA, 620b10.

¹⁶² HA, 621b1.

¹⁶³ HA, 626b1.

¹⁶⁴ HA, 627a19.

¹⁶⁵ HA, 629b21.

¹⁶⁶ HA, 630b32.

alle vorzüglich gerieten. Im Interesse der Zucht wird die Wahl getroffen, das beste Junge mit seiner Mutter zu paaren.

„A story goes that (...) he had him brought to the stall for the purpose; that the young horse declined; that, after the mother's head had been concealed in a wrapper he, in ignorance, had intercourse; and that, when immediately afterwards the wrapper was removed and the head of the mare was rendered visible, the young horse ran away and hurled himself down a precipice.“¹⁶⁷

Nicht nur, dass Kamel und Hengst auf vergleichsweise einfache Art zu überlisten sind, beide scheinen tief empfundene Scham oder Wut zu empfinden, der harte Konsequenzen folgen. Die an des Ödipus Moment der schrecklichen Klarheit gemahnende Erschütterung lässt Rückschlüsse auf kursierende Vermutungen hinsichtlich eines komplexen Seelenlebens der Lebewesen zu.

Von Delphinen wird im Zusammenhang ihrer freundlichen und gütigen Natur berichtet, dass sie mancherorts eine leidenschaftliche Anhänglichkeit gegenüber Knaben bekunden.¹⁶⁸

In dieser ganzen Sequenz, die eine Abfolge von Variationen zum Thema Intelligenz bei Lebewesen darstellt, wird deutlich, dass Aristoteles *in einem bestimmten Zusammenhang* von einer großen Nähe zwischen Tier und Mensch ausgeht. Überraschenderweise handelt es sich hierbei um den Kontext kognitiver Fähigkeiten. Wir werden später sehen, dass Aristoteles ebenfalls Meinungen vertritt, die dieser Darstellung vollkommen widersprechen – allerdings, und das muss immer wieder betont werden, finden sich die widersprechenden Erörterungen in einem anderen Kontext.

2. 2. 6. Automaten

Geht es um Beschreibungen von Tieren, die sich eines metaphorischen Vergleichs mit Automaten bedienen, denken wir vermutlich zuerst an Descartes, der die wesentliche Unterscheidung zwischen Mensch und Tier auf die Spitze treibt, indem er Tiere als Automaten bezeichnete. So könnte es uns überraschen, auch bei Aristoteles an einigen Stellen Vergleiche

¹⁶⁷ HA, 631a1.

¹⁶⁸ HA, 631a9. Wenngleich es in den vorangegangenen Stellen explizit um sexuelle Neigungen geht, erscheint es mir hier schwer zu entscheiden, welche Ableitungen aus dem Gesagten zu treffen sind. Einerseits ist in einer an Menschen erinnernden Weise von Freundlichkeit und Sympathie die Rede, andererseits gibt es den gesellschaftlichen Kontext der homoerotischen Knabenliebe. Soll durch eine Analogie in der Tierwelt eine Legitimation der Praxis erlangt werden? Immerhin könnte diese Stelle als eine Widerlegung der Argumentation bei Platon verstanden werden (s.o.): Besonders starke Aussagen finden sich im 8. Buch der Nomoi: Menschen sollen nicht schlechter sein als die Tiere, die doch bis zum zeugungsfähigen Alter keusch sind, 840d; Was nicht einmal Tiere tun, gemeint ist die homoerotische Jünglingsliebe, ist nicht gut, 836c; und endlich betont er, es sei nicht zuviel verlangt, dass die Menschen besser seien als die Tiere, 840e.). Allerdings wird deutlich, dass Delphinen ein vielschichtiges und intensives Gefühlsleben zuerkannt wird.

zwischen Lebewesen und Automaten bzw. „automatic puppets“¹⁶⁹ zu finden. Die Intention ist bei Aristoteles jedoch eine völlig andere: Während Descartes im Modell des Automaten einen Gegenentwurf zum beseelten Leben sieht, handelt es sich bei Aristoteles, wo er in MOVEMENT OF ANIMALS von Automaten spricht, lediglich um eine Metapher, die das Staunen über die Eigenbewegung des Körpers der Lebewesen zum Ausdruck bringt.

Die Frage, wie Denken und Handeln zusammenhängen könnten, wird in der Abhandlung über die Bewegung der Lebewesen in interessanter Weise beantwortet:

„I want to drink, says [*legei*] appetite [*epithymia*]; this is drink, says [*eipen*] sense [*aisthēsis*] or imagination [*phantasia*] or thought [*nous*]: straightaway I drink. In this way living creatures are impelled to move and to act, and desire [*orexis*] is the last cause of movement, and desire arises through perception or through imagination and thought.“¹⁷⁰

Das Handeln erscheint als Resultat einer metaphorischen Rede von Perzeption, Vorstellung und Vernunft, die auf ein Bedürfnis bezogen ist, das sich zuvor einstellte.¹⁷¹ Die Begierde treibt Lebewesen zur Bewegung, zum Handeln; Begehren ist dabei der letzte Grund der Bewegung, entsteht jedoch seinerseits durch Wahrnehmung, Vorstellung oder Gedanken. Was zu Handeln begehrt, tut dies in einigen Fällen aus einer Sehnsucht heraus – in anderen Fällen jedoch willentlich.¹⁷²

Ist es nicht bemerkenswert, dass Aristoteles vom gleichbleibenden Resultat, demjenigen nämlich, dass alle möglichen Lebewesen handeln und sich bewegen, ausgeht und unabhängig von der Frage, ob die Motive unseres Handelns dem Begehren oder dem Intellekt zugeordnet werden, einen allgemeinen Mechanismus zugrundelegt? In jedem Fall handelt es sich (bei dieser die Bewegung bzw. Handlung verursachenden quasi-Rede) um Impulse, die auch propositional abgebildet werden können, die von Natur vorgegeben bzw. sich situativ ergebend anderes (das wiederum im Form einer Proposition darstellbar ist) notwendig nach sich ziehen.

Es verwundert wenig, dass Aristoteles zur Verdeutlichung dieses vorerst wenig Freiraum bietenden Mechanismus (des Zusammenhangs von Denken und Handeln) allen Lebewesen eine Ähnlichkeit zu automatischen Puppen (Automaten) unterstellt:

„The movements of animals may be compared with those of automatic puppets, which are set going on the occasion of a tiny movement (the strings are released, and the pegs strike against another); or with the toy wagon (for the child mounts on it and moves it straight forward, and yet it is moved in a circle owing to its wheels being of unequal diameter – the smaller acts like a centre on the same principle as the cylinders). Animals have parts of a similar kind, their organs, the sinewy tendons to wit and the bones; the bones are like the pegs and the iron; the tendons are like the strings; for when these are slackened or released movement begins.“¹⁷³

¹⁶⁹ ROT: De motu animalium (=MA), 701b2.

¹⁷⁰ MA, 701a33-36.

¹⁷¹ „Denken“ wird von Aristoteles hier als von syllogistischer Struktur verstanden: „[F]or example, whenever one thinks that every man ought to walk, and that one is a man oneself, straightaway one walks; or that, in this case, no man should walk, one is a man: straightaway one remains at rest.“ (MA, 701a12) Vgl. Martha C. Nussbaum: Aristotle's de Motu Animalium. Princeton University Press, 1985, 194 (et passim).

¹⁷² MA, 701a34.

¹⁷³ MA, 701b2-10.

Die Vergleichbarkeit zwischen Lebewesen und Automaten bzw. automatischem Spielzeugen liegt in dem Verhalten vergleichbarer Körperteile in dem Moment, wo ihnen freier Lauf gelassen wird. Die Frage, wer oder was „die Fäden in der Hand“ hält, spielt hier keine weitere Rolle. Während die Tiere bei Descartes aber unter dem Generalverdacht, bei ihnen handele es sich um nichts anderes, als eben Automaten, belassen werden, schiebt Aristoteles diesem Missverständnis¹⁷⁴ einen Riegel vor: Ist bei Descartes die Pointe der Automatenmetapher der auf das Innenleben der Tiere gezogene Rückschluss einer völligen Armut, lässt Aristoteles gerade diese Analogie nicht zu:

„However, in the puppets and the toy wagon there is no change of quality, since if the inner wheels became smaller and greater by turns there would be the same circular movement set up. In an animal the same part has the power of becoming now larger and now smaller, and changing its form, as the parts increase by warmth and again contract by cold and change their quality. This change of quality is caused by imaginations and sensations and by ideas. Sensations are obviously a form of change of quality, and imagination and thinking have the same power as the objects.“¹⁷⁵

In Lebewesen ist also „mehr los“ als in Automaten, da in ihnen Prozesse auf zusätzlichen komplexen Ebenen angenommen werden. Tiere, so können wir hier mit Aristoteles sagen, haben nicht nur wechselnde innere Wärmeverhältnisse, sondern zudem Sinneswahrnehmung, Vorstellung und Gedanken. Dies gilt, an dieser Stelle, erst einmal für alle Lebewesen.

Der Vergleich von Menschen und im Aufbau ähnlicher Lebewesen auf der einen Seite und Puppen bzw. Marionetten auf der anderen Seite, die von Puppenspielern durch das Ziehen und Freigeben von Fäden in Bewegung versetzt werden, erscheint aus biologischer Sicht aber durchaus naheliegend, sobald wir an die Sehnen und Bänder im menschlichen Körper denken.¹⁷⁶

Wie geeignet Aristoteles die Metaphorik der automatischen Puppen zur Beschreibung des Lebens erscheint, sehen wir ein weiteres Mal in *DE GENERATIONE ANIMALIUM*. An dieser Stelle lautet die Frage, wie es geschieht, dass Teile der Pflanze oder des Lebewesens aus dem Samen oder der Saat entstehen. Dabei geht es um das Problem, wie sich die Kraft des Erzeugens von einer Pflanze oder einem Lebewesen, über den Samen oder die Saat, auf das neu entstehende Leben fortsetzt. Ob die Teile des neu entstehenden Lebens schon im Samen angelegt oder gar in irgendeiner Weise fertig vorhanden sind, gilt vorerst als offen. Dabei geht es nicht zuletzt um das Problem der unerklärbaren mechanischen Kraftübertragung, die Aristoteles alleine als Ursache von etwas in Betracht kommt.¹⁷⁷

¹⁷⁴ Es hat durchaus den Anschein, als würde der im Folgenden zitierte Zusatz bei Aristoteles ein Missverständnis, das nahelegen könnte, ein cartesianisches Missverständnis, präventiv ausräumen wollen.

¹⁷⁵ MA, 701b10-19.

¹⁷⁶ Das abschreckende und uns beunruhigende Bild der entstellt und unfrei sich bewegenden (eigentlich: bewegt werdenden) Marionette als Sinnbild für Entfremdung und Ursprungsferne erscheint in diesem Zusammenhang eher in die Epoche der Romantik zu gehören. Aristoteles nämlich denkt an dergleichen noch nicht.

In der unechten Schrift *ON THE UNIVERSE* wird sogar Gott als Marionettenspieler beschrieben: 397b10-398b23.

¹⁷⁷ GA, 734a33.

Die Bereitstellung des Stoffes zur Entwicklung der Teile stellt dabei für Aristoteles keine Schwierigkeit dar. Vielmehr ist unklar, was dafür verantwortlich ist, dass sich die Teile ausbilden.¹⁷⁸

„Either it is something external which makes them, or else something existing in the seminal fluid and the semen; and this must either be soul or a part of soul, or something containing soul.“¹⁷⁹

Nun kann jedoch nichts Inneres eine äußere Ursache haben, wenn kein Kontakt zwischen „innen“ und „außen“ besteht – denn wie soll die Bewegung sonst weitergegeben werden?¹⁸⁰ Da eine solche Relation nicht vorliegt, muss die Kraft zur Zeugung der Teile folglich im entstehenden Leben selber liegen.¹⁸¹ Aus im Folgenden noch zu erklärenden Gründen entscheidet sich Aristoteles dafür, dass die Körperteile nacheinander – gemäß ihrer Bedeutung für den Organismus – entstehen¹⁸², denn was der Möglichkeit nach existiert, wird durch dasjenige ausgebildet, was es schon gibt; so muss die Gestalt jedes später entstandenen Organs in jedem früher vorhandenen Körperteil vorhanden gewesen sein.¹⁸³ Wenn jedoch nichts fertig ausgebildet im Samen vorläge, von dem aus die weitere Entwicklung seinen Fortgang nehmen könnte, bliebe eine schmerzliche Erklärungslücke zwischen dem Potential des Samens und dem ersten Teil, das die Gestalt und die Kraft des Samens weitergeben könnte (zwischen dem Formprinzip und der in Beziehung zu ihm stehenden Materie). Darin, dass die Ursache der weiteren Entwicklung weder dem Inneren des Lebewesens, noch etwas Äußerem zugeordnet werden kann, liegt eine logische Schwierigkeit, die einer Lösung bedarf, um nicht zu einem unangenehmen Erklärungsdefizit zu werden.¹⁸⁴

Das Problem stellt sich für Aristoteles wie folgt dar:

„So, then, it is not possible that any part should exist in it, and therefore it has not within itself that which makes the parts.

But neither can this agent be external, and yet it must needs be one or other of the two. We must try, then, to solve this difficulty, for perhaps some one of the statements made cannot be made without qualifications, e.g. the statement that the parts cannot be made by what is external to the semen. For if in a certain sense they cannot, yet in another sense they can. (Now it makes no difference whether we say ‘the semen’ or ‘that from which the semen comes’, in so far as the semen has in itself the movement initiated by the other.)“¹⁸⁵

Wenn aber der Samen und das, wodurch der Same erzeugt wurde, insofern äquivalent sind, als dass durch sie dieselbe Bewegung ins Spiel kommt, ist die Rede davon, dass etwas von außerhalb des Samens keine konstitutive Rolle für die Ausbildung der Körperteile spielen kann, tatsächlich

¹⁷⁸ GA, 733b27-33.

¹⁷⁹ GA, 733b33ff.

¹⁸⁰ GA, 734a2ff.

¹⁸¹ GA, 734a5f.

¹⁸² GA, 734a17ff.

¹⁸³ GA, 734a30ff.

¹⁸⁴ GA, 734b1 und b3. Vgl. obiges Zitat (733b33).

¹⁸⁵ GA, 734b2-9.

unnötig. Aristoteles weicht also, durch ein erweitertes begriffliches Verständnis von „Samen“, die strikte Trennung von „innen“ und „außen“ auf.

„It is possible, then, that A should move B, and B move C; that, in fact, the case should be the same as with the automatic puppets. For the parts of such puppets while at rest have a sort of potentiality of motion in them, and when any external force puts the first of them in motion, immediately the next is moved in actuality. As, then, in these automatic puppets the external force moves the part in a certain sense (not by touching any part at the moment, but by having touched one previously), in like manner also that from which the semen comes, or in other words that which made the semen, sets up the movement in the embryo and makes the parts of it by having first touched something though not continuing to touch it.”¹⁸⁶

Das Puppenglied, dem eine potentielle Bewegung innewohnt, wird durch eine äußere Kraft (den Puppenspieler) aktual bewegt. Dasselbe soll für den Samen gelten: Der Same bzw. der Erzeuger sorgen für eine Bewegung, die zum Entstehen der ersten Teile führen. Diese fingierte Erklärung verschleiert, dass Aristoteles das logische Problem nicht zu lösen vermag. Uns interessiert hier jedoch vielmehr die beträchtliche Entfernung des aristotelischen Standpunktes zu Descartes, die einmal mehr deutlich wird, wo Aristoteles einen Demokrit zugeschriebenen Standpunkt abzuwehren versucht:

Aus oben bereits angeschnittenen Gründen hält es Aristoteles für naheliegend, dass das Herz beim Embryo zuerst ausgebildet werden muss. Dabei geht es in erster Linie darum, dass ein Kind, wenn es von seinen Eltern getrennt wird, körperlich die Anlagen und das Potential ihrer Ausbildung in sich tragen muss – Aristoteles spricht hier von einem Prinzip des Wachstums bzw. einem Anfangspunkt des Wachsens.¹⁸⁷ Wie wir oben gesehen haben, muss sich dieser Anfangspunkt der Reihe nach, über die Ausbildung verschiedener Teile, stufenweise (der Relevanz nach) fortsetzen. Demokrit und seine Schüler behaupten nun aber, so stellt es Aristoteles dar, dass die äußeren Teile *vor* den inneren ausgebildet würden.

„That is why all who say, as did Democritus, that the external parts of animals are first differentiated and the internal later, are much mistaken; *it is as if they were talking of animals of stone or wood*. For such as these have no principle of growth at all, but all animals have, and have it within themselves.”¹⁸⁸

Für Aristoteles steht, so dürfen wir zusammenfassen, außer Frage, dass es sich sowohl bei Tieren, also auch bei Pflanzen und Menschen, um etwas Lebendiges (und das heißt Beseeltes) handelt. Die Rede von Automaten dient ihm, egal in welchem Zusammenhang, ausschließlich dem Zweck der Darstellung – keinesfalls zu einer evaluativen oder sonstigen Unterscheidung von Mensch und Tier.

¹⁸⁶ GA, 734b9-17. Derselbe Sachverhalt wird wenig später erneut aufgenommen: „Now the parts of the embryo already exist potentially in the material, and so when once the principle of movement has been imparted to them they develop in a chain one after another, as in the case of the automatic puppets.” (GA, 741b6-9)

¹⁸⁷ GA, 739b33-740a8.

¹⁸⁸ GA, 740a13. (meine Hervorhebungen, R. T.)

2. 2. 7. Schlussfolgerungen

Insgesamt erscheinen die graduellen Unterscheidungen unsystematisch und thematisch weit gestreut. Als „Katalog“ von Kriterien zur methodischen Unterscheidung zwischen Mensch und Tier wirken sie unattraktiv – bei ihnen scheint es sich vielmehr um eine Sammlung loser Motive zu handeln, als um eine strukturierte Darstellung. Die Kontur dessen, was als das „Menschliche“ in der Selbstbeschreibung herausgearbeitet werden soll, bleibt undeutlich.¹⁸⁹ Die Frage, wie wir uns, als Menschen, verstehen sollen, kann anhand einer solchen Darstellung kaum beantwortet werden. Jede Antwort wäre eine *relative* Antwort, in der Abwägungen getroffen werden müssten. Können wir uns aber als ein „Mehr“ oder „Weniger“ in bestimmten Hinsichten verstehen? Verstünden wir uns als ein „Etwas“, wenn wir ein Bündel von Eigenschaften zu nennen wüssten, das jeweils aus Koordinaten innerhalb eines Spektrums besteht? Auf diese Weise beschreiben wir, innerhalb des Kontinuums der Räumlichkeit, Orte auf einer Karte – wir jedoch verstehen uns nicht primär relativ zu etwas, sondern, im Hinblick auf etwas (also dennoch relational), als *absolut*. In der Selbstbeschreibung gebrauchen Menschen Relationen, um ihre ontologische Andersartigkeit herauszuarbeiten, als ob sie *nichts* wären, wenn sie sich nur graduell unterschieden. Durch diese Strategie artikuliert sich aber eine, vermutlich psychologische, Schwierigkeit der Selbstkonstruktion, die eines bestimmten Vorgehens zu seiner Kompensation bedarf.

Im Falle der *wesentlichen* Unterscheidungen zwischen Tier und Mensch, die wir in den nachfolgenden Kapiteln bei Aristoteles betrachten werden, begegnet uns also ein leistungsfähiges Instrument der konturscharfen Selbstbeschreibung, dessen Attraktivität nicht zuletzt in der starken Systematisierung der Kriterien liegt.

3. Kontiguität

3. 1. Hinsichten wesentlicher Unterscheidungen

[Nature] always regards what is the best possible for each individual, preserving the *peculiar substance of each* and *its essence*].¹⁹⁰

Im Kapitel *Die Ontologie der wesentlichen Unterscheidungen* (3. 1. 1.) nehmen wir die Frage nach dem Ursprung und der Motivation wesentlicher Unterscheidungen wieder auf. In dem Kapitel, das mit *Von der Vernunftbegabung* (3. 1. 2.) überschrieben ist, wenden wir uns einem Spezialfall wesentlicher Unterscheidungen zu, ebenso wie in dem Kapitel *Von der Sprachbegabung* (3. 1. 3.).

¹⁸⁹ Die graduellen Unterscheidungen wirken, teilweise strukturell, teilweise aber auch inhaltlich, wie auf *Beobachtung* gründende Beschreibung des Menschen und erinnern an (moderne) Darstellungen der Ethologie.

¹⁹⁰ IA, 708a10. (meine Hervorhebungen, R.T.)

Das nachfolgende Kapitel (3. 1. 4.) behandelt unter dem Titel *Des Menschen Zeitlichkeit. Prospektion und Sorge als Merkmal wesentlicher Unterscheidung* die aristotelische Meinung, alleine dem Menschen sei ein Zeitsinn implementiert und er alleine sei folglich in bestimmte existentielle Nöte, aber auch in einen Freiheitsspielraum gestellt. Letzteren bespricht gesondert das Kapitel mit der Überschrift *Freiheit als Spezialfall eines menschlichen Spielraums in einer Handlungstheorie* (3. 1. 5.)

3. 1. 1. Die Ontologie wesentlicher Unterscheidungen

[F]or no animal but man ever laughs.¹⁹¹

Die Frage, wodurch wesentliche Unterscheidungen zwischen Mensch und Tier ihre Berechtigung erhalten sollen, erscheint keineswegs trivial. Warum sollen sich Lebewesen *wesentlich* von einander unterscheiden – insbesondere, wenn wir annehmen, dass sie einem gemeinsamen Entstehungsprozess entsprangen? Wir haben uns an die Praxis dieser Differenzierungen so sehr gewöhnt, dass uns ihr zugrundeliegende Voraussetzungen häufig nicht mehr bekannt sind.

Was also spricht dafür, dass sich Lebewesen nicht lediglich (in nicht trivialen Hinsichten¹⁹²) graduell unterscheiden, sondern dass es darüber hinaus noch etwas geben soll, idealerweise *eine* Hinsicht, in der sich etwas, ganz und gar, von etwas anderem unterscheidet, so dass wir unter Nennung dieses Kriteriums alleine eindeutig auf den jeweiligen Gegenstand verweisen können, der sein exklusiver Träger ist?

Das *Desiderat*, es solle doch so etwas geben, wie von Natur gewährleistet, exklusive Konfigurationen, die eine eindeutige Bestimmbarkeit und Unterscheidbarkeit herstellen, erinnert an die platonischen Ideen.¹⁹³

Bei Aristoteles fungiert die Natur, wie wir im Eingangszitat des vorangegangenen Abschnitts sehen, als besondere Größe, die bestimmte Intentionen hat, Ziele verfolgt. Dort wurde die Natur als dafür garantierend beschrieben, dass dem Jeweiligen das stets Bestmögliche zukommt, so dass

¹⁹¹ PA, 673a28.

¹⁹² Trivial wirkt beispielsweise die Unterscheidung von Lebewesen in körperlichen Hinsichten, wie wir sie oben bereits besichtigten: Die Anzahl von Gliedmaßen kann Arten deutlich von einander trennen, hat jedoch wenig Aussagekraft und identifiziert erst recht keine besondere Spezies. (Dennoch können wir in HA, 490a27ff. sehen, dass Aristoteles anhand der Anzahl von Gliedmaßen Menschen, Vögel, Vierbeiner und Fische voneinander unterscheiden möchte.)

¹⁹³ Das platonische Desiderat wird hier als Arbeitshypothese verstanden, mit deren Hilfe etwas gefunden werden soll, das, wie ein unveränderliches Kriterium, als Muster unseres evaluativen Vokabulars taugt und zur Verifikation von Einzelprädikationen in Anspruch genommen werden kann. Trägt die Analogie, stellt sich zugleich die Frage, warum das platonische Programm scheiterte, während die aristotelische Methodik eine Tradition bildete. Eine mögliche Antwort wäre, dass die Tauglichkeit der platonischen Ideen sich *praktisch* erweisen musste, während die von der Natur her angenommenen wesentlichen Unterscheidungen des Aristoteles in den Fundus unserer apriorischen Sätze eingehen, mit denen wir uns unsere Welt erschließen, die jedoch nicht selber direkter Gegenstand einer Überprüfung zu werden befürchten müssen.

Zur Nähe zwischen der aristotelischen „Natur“ und dem platonischen „Demiurgen“ vgl. Theiler, 89f. in: Willy Theiler: Zur Geschichte der teleologischen Naturbetrachtung bis auf Aristoteles. Zürich 1924. Auch darüber hinaus zeichnet Theiler immer wieder Parallelen, die das aristotelische Naturprinzip als auf platonischen Überlegungen gründend erkennbar machen.

seine *eigentümliche Substanz*, *sein Wesen* (sic!) bewahrt bleibt. Wenn wir die teleologischen Implikationen des aristotelischen Naturbegriffs vernachlässigen, wird es schwierig, eine klare Vorstellung von dem zu erhalten, was das jeweilige Wesen und die Substanz von etwas sein soll. Nehmen wir hingegen nicht länger an, dass es so etwas wie die aristotelische „Natur“ gibt, das die Struktur der Wirklichkeit in beschriebener Weise prägt, so stehen wir vor dem Problem, wie wir die Begriffe des „eigentümlichen Wesens“ und der „Substanz“ verstehen können. Im Ringen um das Verständnis der Darstellung bei Aristoteles können wir die metaphysischen Prinzipien nicht hintergehen. So erklärt sich die Teleologie der Natur unter Rekurs auf eine ontologische Terminologie – und umgekehrt. Von der Meinung, eine eigentümliche Substanz und das Wesen von etwas, wie Aristoteles sie konzipiert, stelle ein brauchbares Konzept zur eindeutigen Unterscheidung von Dingen, hat sich unser Weltbild, allem Anschein nach, weit entfernt. Wieso aber teilen wir noch immer die, auf diesen Voraussetzungen doch gründenden, wesentlichen Unterscheidungen zwischen Mensch und Tier? Um in eine tiefere Schicht der Diskussion zu gelangen, kommen wir nicht umhin, die systematischen Voraussetzungen bei Aristoteles eingehender zu betrachten.

In der Topik (vgl. Kapitel 1.3.) stellt Aristoteles die Frage, unter welchen Bedingungen sekundäre Eigenschaften (potentiell temporäre Eigenschaften, Akzidenzien) überhaupt als Kandidat für eine eigentümliche Eigenschaft (*idion*) in Frage kommen.¹⁹⁴ Kann von einer solchen sekundären Eigenschaft überhaupt gesprochen werden, wenn es auf sie z.B. gerade nicht zutrifft, Eigenschaft eines bestimmten Gegenstandes zu sein? In diesem Fall handelt es sich um eine Eigenschaft mit unklarem Status. Aristoteles gibt folgendes Beispiel:

„Thus (e.g.) a man who has stated that it is a property [*idion*] of animal sometimes to move and sometimes to stand still has given as a property the kind of thing which sometimes is not a property, and so the property will not have been correctly stated.”¹⁹⁵

Wir sehen die Aussage, dass es sich mit etwas mitunter so (p) und mitunter, in derselben Hinsicht, auch anders verhält (¬p), nicht als adäquate Beschreibung einer *Eigenschaft* eines Dinges an. Eine solche Beschreibung trifft auf einen Gegenstand immer zu (er befindet sich in Bewegung oder er befindet sich nicht in Bewegung)¹⁹⁶, doch gerade das macht es unmöglich, von einer solchen Beschreibung als von einem Kriterium zur *Identifikation* von etwas zu sprechen. Wir benötigen, um von der Eigenschaft von etwas sprechen zu können, eine nähere Bestimmung in einer Hinsicht, die es uns gestattet, einen Gegenstand von anderen zu diskriminieren. Die wesentlich unterscheidende Eigenschaft der aristotelischen Ontologie leistet genau dies in großem Umfang: Sie identifiziert etwas (als alleinige solche Eigenschaft) eindeutig.

Die Bestimmung der jeweils (wesentlich) unterscheidenden Merkmale der Lebewesen wurde, aufgrund ihrer praktischen Leistungsfähigkeit, bei Aristoteles zum biologischen Programm: Das

¹⁹⁴ Top., 131a27.

¹⁹⁵ Top., 131a35.

¹⁹⁶ Top., 131a38.

erste Buch von PA bestimmt als *wahre Methode*¹⁹⁷, diejenige Beschaffenheit der Lebewesen anzugeben, die sie voneinander unterscheiden. Auf dieselbe Weise, so an derselben Stelle, machen wir es auch, wenn wir die Form einer Liege beschreiben. Was heißt es jedoch, dass wir die Form einer Liege beschreiben? Wir können z.B. so lange äußere Merkmale nennen, bis die Liege (möglichst eindeutig) von anderen Gegenständen unterschieden werden kann. Es wird deutlich: Diese „wahre Methode“ muss keinesfalls metaphysisch anrühlich sein. Wir können sie als eine leistungsfähige Methode verstehen, die alltäglich angewandt wird. Eine Beschreibung anhand eines Bündels von Eigenschaften ist jedoch nicht mit einer, von Aristoteles intendierten, Benennung des Wesens von etwas zu vergleichen. Es ist nicht *ein* Merkmal, das wir finden, um Gegenstände voneinander unterscheiden zu können. Wie metaphysiklastig ist also die aristotelische Rede vom (wesentlich) unterscheidenden Merkmal?

In einer Passage aus DE GENERATIONE ANIMALIUM, die wir oben bereits angeschnitten haben (vgl. 2. 2. 6.), geht Aristoteles der Frage nach, wie ein Lebewesen zu denjenigen Merkmalen kommt, die es schließlich signifikant von anderen unterscheidet. Dabei werden in erster Linie drei verschiedene, aufeinander aufbauende Seelenvermögen betrachtet: die nährnde, die wahrnehmende und schließlich die vernünftige Seele.¹⁹⁸ Ist der sensitive Teil der Seele im Samen oder im Embryo schon angelegt oder, wenn nicht, wie kommt er später hinzu? Die Annahme, dass die Nährseele schon im Embryo angelegt ist, erscheint Aristoteles unproblematisch, soll es doch, hinsichtlich der bereits vorliegenden Lebensfunktionen, den Pflanzen entsprechen.¹⁹⁹

Der Ursprung der Lebewesen, die ersten Stadien der Entwicklung, erscheinen Aristoteles grundsätzlich ähnlich und daher vergleichbar. Erst im Erreichen des jeweiligen *Ziels* bildet sich der *eigentümliche Charakter* einer jeden Spezies heraus:

„For e.g. an animal does not become at the same time an animal and a man or a horse or any other particular animal. For the end is in each individual.²⁰⁰ [...]

It is plain that the semen and the embryo, while not yet separate, must be assumed to have the nutritive soul potentially, but not actually, until (like those embryos that are separated from the mother) it absorbs nourishment and performs the function of the nutritive soul. For at first all such embryos seem to live the life of a plant.²⁰¹

Potentielle Fähigkeiten, die sich eines Mediums (eines Zwischengliedes) bedienen, sind an dieses Medium gebunden; handelt es sich also um körperliche Fähigkeiten, beispielsweise das Laufen, macht es keinen Sinn, davon auszugehen, dieses Vermögen würde dem Lebewesen später hinzukommen. Vielmehr wird zwischen einem Potential und dessen Verwirklichung

¹⁹⁷ PA, 641a15: "[T]he true method is to state what the characters are that distinguish the animal – to explain what it is and what are its qualities – and to deal after the same fashion with its several parts; in fact, to proceed in exactly the same way as we should do, were we dealing with the form of a couch."

¹⁹⁸ Weitere Einzelheiten zur aristotelischen Seelenlehre im einschlägigen Kapitel.

¹⁹⁹ GA, 736a24-b1.

²⁰⁰ GA, 736b2.

²⁰¹ GA, 736b7.

unterschieden. Als einziges Vermögen, das nicht in dieser Weise an den Körper gebunden ist, wird die Vernunft (*nous*) ins Spiel gebracht: Sie alleine wird von außen zugeführt.

Wird jedoch der *nous* als exklusiv menschliche (und ggf. göttliche) Begabung diskutiert, so bleibt Aristoteles letztlich nur im Falle des Menschen die Möglichkeit, von einem Lebewesen zu sprechen, das in einer Art und Weise sein Ziel erreicht hat, die es tatsächlich von allen anderen Lebewesen unterscheidbar macht; der Unterschied ist so vorerst nur im Falle des Menschen der eines qualitativen, wesentlichen Unterschiedes – nur hier können wir bislang von einem wesentlichen Merkmal sprechen, während die anderen Lebewesen, samt und sonders, in einem Indifferentismus versinken. Von ihnen bleibt lediglich zu sagen, dass sie im Gegensatz zu den Pflanzen, über die Nährseele hinaus, noch die der Perzeption fähige Seele entwickelt haben. Auf diesem Stand der Dinge ist eine Bestimmung der Spezies, bis auf weiteres, undenkbar. In erster Linie ist es der Mensch, der, im Konzept der wesentlichen Unterscheidung durch eigentümliche Merkmale, deutlich bestimmt aus der Menge der anderen Lebewesen hervortritt. Erst vor diesem Hintergrund erscheint es auch naheliegend, einen dem Menschen *entgegengesetzten* Begriff, den vom „Tier“, zu generieren. Dies alles setzt jedoch eine starke Variante der wesentlichen Unterscheidung voraus.

Es könnte auch eine *niedrige* Verwendung der Begriffe „primäres und sekundäres Merkmal“ eingeführt werden, die zwar das ontologische Programm bei Aristoteles frustrierte, gleichzeitig jedoch das Instrumentarium der Beschreibung von Gegenständen bereicherte. Wesentliche und akzidentielle Merkmale von etwas können nämlich auch dadurch unterschieden werden, dass ein Kriterium wie das der Vernichtung bzw. des Fortbestandes eines Lebewesens eingeführt wird:

- Wesentliche Merkmale eines Gegenstandes wären demnach diejenigen Merkmale, deren Einbuße die Vernichtung des Gegenstandes bedeutete, insofern er nicht mehr als dasjenige, als was er zuvor bezeichnet wurde, fortbesteht.
- Akzidentielle Merkmale eines Gegenstandes wären demnach diejenigen Merkmale, deren Einbuße nicht zu einer Vernichtung des Gegenstandes führte, insofern er als dasjenige, als was er zuvor bezeichnet wurde, fortbesteht.²⁰²

Dieses Unterscheidungskriterium ist nicht dazu geeignet, stets eindeutige Zuweisungen zu gewährleisten, daher führt es auch nicht unbedingt zu einer „sauberen“ Dichotomisierung der Kriterien. Es ist aber klar, dass Lebewesen auf diese Weise über eine *Vielzahl* von wesentlichen Eigenschaften (z.B. Geschlecht oder Blutkreislauf) und Akzidenzien (z.B. Behaarung, Hauttönung oder der vollständige Besitz aller Extremitäten) verfügen. Diese Unterteilung ist jedoch selber immer Ausdruck einer bestimmten Selbst- und Weltbeschreibung. Als „Substanz“ können wir, im Kontext dieser „niedrigen Verwendung“ der Begriffe „primäres und sekundäres Merkmal“, z.B. dasjenige bezeichnen, *woraus* etwas ist. Der Begriff „Substanz“ würde auf diesem Wege, der Möglichkeit nach sowohl wesentliche, als auch akzidentielle Eigenschaften eines

²⁰² In dieser Weise verstehe ich auch Laarmanns Ausführungen im HWPH zum Lemma „Wesenseigenschaft“. (Bd. 12, 653ff.) Ritter, Gründer und Gabriel (Hg.): Historisches Wörterbuch der Philosophie. Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 2007.

Gegenstandes umfassen. Was die *eine* eigentümliche Substanz von etwas sein soll, vermögen wir nicht mehr zu sagen – außer vielleicht, wir verstehen den Begriff, in einer Annäherung, als ein Bündel von Eigenschaften. So handelte es sich bei der eigentümlichen Substanz also nicht um eine primär klassifizierende Eigenschaft, wohl aber um erhebliche Eigenschaften; die Lebensbeschreibung (*bios*) eines Lebewesens umfasst ein tendenziell indifferentes Bündel von Eigenschaften. Die biologischen Eigenschaften, die innerhalb einer Fortpflanzungsgemeinschaft vorliegen und diese konstituieren, lassen sich hingegen konkret beschreiben.

Ob sich die von Aristoteles getroffenen und im weiteren Verlauf vorzustellenden, *wesentlichen* Unterscheidungen auch in eine solche metaphysisch weniger belastete Beschreibung oder Differenzierung überführen lässt, wird sich zeigen.

Wenn wesentliche Unterscheidungen jedoch auf Wesensbestimmungen gründen, letztere jedoch nur als ein Cluster von Eigenschaften verstanden werden können, haben wir es mit einer zirkulären Struktur zu tun: Wesentliche Entscheidungen würden letztlich auf gebündelten graduellen Unterscheidungen aufbauen. Wesentliche Unterscheidungen, das prominente Instrument der menschlichen Selbstbeschreibung, gründete so, wider Erwarten, in besonderer Weise auf einer Scheinbegründung und markierte lediglich einen blinden Fleck unseres Philosophierens.

3. 1. 2. Von der Vernunftbegabung

Why is it that of all the animals man has most practical wisdom? Is it because he has the smallest head in proportion to his body? Or is it because he is abnormally small in certain parts? For that is why his head is small, and among men those who have smaller heads have more practical wisdom than those who have larger heads.²⁰³

Oben vertrat Aristoteles die Meinung, bei der Vernunftbegabung handle es sich um eine Hinsicht, in der Mensch und Tier bestenfalls dadurch unterschieden werden können, dass verschiedene, ihnen zugewiesene Punkte innerhalb eines Kontinuums markiert werden. So wird in den POSTERIOR ANALYTICS selbstverständlich auch *allen* Tieren die Fähigkeit der Unterscheidung als das Vermögen der Perzeption zugesprochen – und einige Tiere, so sagt Aristoteles, haben darüber hinaus die Fähigkeit, sich zu merken, was sie wahrnehmen. Von diesen können wiederum einige Erfahrungen aus der Erinnerung bilden. Aus der Erfahrung jedoch entstehen Kunst und Wissen, je nachdem, ob sich die Erfahrung darauf richtet, wie (bzw. dass) Dinge zustande kommen (Werden) oder wie (bzw. warum) Dinge sind (Sein).²⁰⁴ Auf einer

²⁰³ Prob. (Ps. Arist.), XXX, 3. 955b4.

²⁰⁴ Analyt.II, 99b35-100a9.

kontinuierlichen Skala der Entwicklung erreichen Lebewesen also unterschiedliche Stufen, wobei die von der Rede von Stufen implizierte deutliche Trennung der jeweiligen Ränge so ausgemacht gar nicht ist. Das vorgestellte Modell erlaubt durchaus weiche Übergänge.

Insbesondere in den biologischen Schriften findet sich ein sehr heterogenes Bild der Beschreibung kognitiver Fähigkeiten bei Tieren. Oben haben wir Stellen gesichtet, in denen Tieren mit Vernunft assoziierte Vermögen zugesprochen werden. Es wurde aber ebenfalls versucht, den Menschen über exklusive Zuschreibung von Vernunft und anderen Fähigkeiten bzw. Eigenschaften abzugrenzen.²⁰⁵ Führen wir uns noch einmal einige Zusammenhänge vor Augen, in denen eine graduelle, aber dennoch deutliche Abgrenzung des Menschen über das Vernunftvermögen vorgenommen wurde:

In DE PARTIBUS ANIMALIUM wird die aufrechte Haltung des Menschen mit seiner gottgleichen Natur in Zusammenhang stehend dargestellt.²⁰⁶ Als Eigenschaften des Gottgleichen gelten dabei Denkfähigkeit und Weisheit.²⁰⁷ Wenig später wird betont, dass kein anderes Lebewesen so intelligent ist, wie der Mensch.²⁰⁸

Deutlicher wird Aristoteles HISTORIA ANIMALIUM, wo der Mensch als das einzige zur Beratung fähige Tier genannt wird.²⁰⁹ Und wenngleich vielen Tieren Gedächtnis zugesprochen wird, gilt Aristoteles der Mensch doch als das einzige Lebewesen, welches sich willentlich erinnern kann.²¹⁰

In DE GENERATIONE ANIMALIUM wird Tieren, im Gegensatz zu Pflanzen, die Fähigkeit des Erkennens (gnôsis) im Zusammenhang der Perzeption zugesprochen. Auf diese Weise, so schreibt Aristoteles, haben sie an einer Art von Wissen Anteil.²¹¹ Der Status dieses Erkennens wird kurz darauf definiert:

„If we consider the value of this we find that it is of great importance compared with the class of lifeless objects, but of little compared with the use of the intellect. For against the latter the mere participation in touch and taste seems to be practically nothing, but beside plants and stones it seems most excellent; for it would seem a treasure to gain even this kind of knowledge rather than to lie in a state of death and non-existence.”²¹²

Wenig später wird der *nous*, die vorangegangene Darstellung quasi ergänzend, als einzig göttlich und mit dem Körper unvermischt, somit ihm von außen hinzukommend beschrieben.²¹³

Insbesondere in den biologischen Schriften lässt sich eine Unentschiedenheit in der Beurteilung kognitiver Fähigkeiten beim Menschen und anderen Tieren konstatieren. Diese scheint im Wesentlichen darin zu bestehen, dass Aristoteles, bis auf weiteres, keine guten Gründe dafür kennt, dasjenige, was Tieren an Vermögen zugestanden wird, auf homogene Kriterien zurückzuführen. Im Umkehrschluss bedeutet dies: Aristoteles hat noch kein gutes Fundament für

²⁰⁵ Vgl. z.B. die Spannung zwischen HA, 610b22 und HA, 488b12-26.

²⁰⁶ PA, 686a26.

²⁰⁷ PA, 686a29.

²⁰⁸ PA, 686b22.

²⁰⁹ HA, 488b23.

²¹⁰ HA, 488b25.

²¹¹ GA, 731a30ff.

²¹² GA, 731a30-b3.

²¹³ GA, 736b27.

die Praxis gefunden, Tieren prinzipiell bestimmte Vermögen abzuerkennen und den wesentlichen Unterschied zwischen Mensch und Tier eben darin zu markieren. Es scheint daher, als würde das Schwanken zwischen den verschiedenen Darstellungen, abgesehen einmal davon, dass bis auf weiteres gar kein geschlossenes System erwünscht wird, auf ein Schwanken hinsichtlich der Frage, was vor dem Hintergrund seriösen Philosophierens behauptet werden kann, zurückzuführen sein. Die Bemerkung, der Mensch unterscheide sich durch seine Vernunftbegabung signifikant von den Tieren, erscheint mitunter als eine bloße (und schwache) Behauptung²¹⁴ oder wird durch schwer einsehbare Begründungen zu belegen versucht.²¹⁵ Derlei Bemerkungen werden in den biologischen Schriften jedoch stets durch Passagen konterkariert, in denen Tieren eben diese Kräfte zugeschrieben werden.

Völlig anders jedoch sieht es in der EUDEMISCHEN ETHIK, in der NIKOMACHISCHEN ETHIK, in der POLITIK und insbesondere in DE ANIMA aus.

In der EUDEMISCHEN ETHIK stellt sich Aristoteles z.B. die Frage, ob menschliche Tugenden überhaupt an einem anderen Ort, als in der Vernunft, zu suchen sind, in keiner Weise. Bestimmt werden soll die menschliche Tugend, *daber* (sic!) kann es sich nicht um eine Tugend handeln, die auch andere Lebewesen besitzen. Menschliche Tugend muss sich in dem befinden, was der menschlichen Seele einzigartig ist.

„We also neglect any other part of the soul that there may be, e.g. the vegetative, for the above-mentioned parts are peculiar to the human soul; therefore the excellences of the nutritive part and that concerned with growth are not those of man.“²¹⁶

Er bestimmt zwei, dem Menschen innewohnende Aspekte der Seele, die an Vernunft Anteil haben: einen, der von Natur her bestimmenden, sowie einen, der von Natur her gehorchenden Charakter besitzt.²¹⁷ Beiden Teilen der Seele werden einschlägige Tugenden zugeordnet. Die *dianoetischen* Tugenden gehören hierbei dem rationalen Seelenteil an, dieser übernimmt die herrschende Rolle; die *ethischen* Tugenden hingegen werden dem irrationalen Seelenteil zugeordnet, seiner Natur nach gehorcht dieser Seelenteil der Vernunft.

Sofern es sich sowohl bei den ethischen, wie auch bei den dianoetischen Tugenden um etwas handelt, dass dem Menschen einzigartig ist, gilt dreierlei:

- i. Tiere verfügen nicht über Vernunft.²¹⁸
- ii. Tiere kommen nicht in Frage, um in ethischer Hinsicht etwas zu taugen.²¹⁹
- iii. Tiere kommen nicht in Frage, um in dianoetischer Hinsicht etwas zu taugen.²²⁰

²¹⁴ Z.B. in HA, 488b24.

²¹⁵ Beispielsweise dort, wo Größe, Reinheit des Blutes oder Dünne der Haut eines Lebewesens als Begründung von Intelligenzzuschreibungen angeführt wird. (s.o.)

²¹⁶ Eudemische Ethik (=EE), 1219b37.

²¹⁷ EE, 1219b26.

²¹⁸ EE, 1219b26 und b38.

²¹⁹ EE, 1220a12: Aristoteles nennt beispielhaft „[to be] gentle or bold“.

²²⁰ EE, 1220a12: Aristoteles nennt beispielhaft „[to be] wise or clever“.

Tiere verfügen in dieser aristotelischen Konzeption i) nicht über Vernunft: Erst die Hinsichten der Seele, die an der Vernunft teilhaben, werden als mögliche Kandidaten menschlicher Tugend eingeführt, und dies wird in einem zweiten Schritt damit begründet, dass diese dem Menschen eigentümlich sind. Die Überzeugung, dass Tiere ii) in ethischer Hinsicht zu keiner Tugend imstande sind, lässt sich dadurch begründen, dass ethische Tugenden bei Aristoteles als demjenigen Seelenteil zugehörig verstanden werden, der einer (exklusiv menschlichen) Vernunft gehorcht. Die Leistung des irrationalen Seelenteils wird dadurch, dass er unterworfen, in seiner Funktion gebrochen wird, erst zu einer Tugend. Endlich taugen Tiere iii) in dianoetischer Hinsicht nichts. – Das jedoch ist dasselbe, wie zu sagen, dass sie über keine Vernunft verfügen, denn der beherrschende dianoetische Seelenteil wird als derjenige beschrieben, der Vernunft beheimatet.²²¹

Der Mensch erscheint uns hier, im Zusammenhang der Frage nach seinen Tugenden, als das vom Tier ganz unterschiedene Lebewesen.

In der NIKOMACHISCHEN ETHIK wird dieser Eindruck nochmals verstärkt. Auf der Suche nach dem besten, und d.h. gelungensten Dasein des Menschen, kommt das bloße Leben nicht infrage – da doch selbst die Pflanzen leben; das Leben der Wahrnehmung jedoch teilen wir mit den Tieren.

„Life seems to be common even to plants, *but we are seeking what is peculiar to man*. Let us exclude, therefore, the life of nutrition and growth. Next there would be a life of perception, but *it* also seems to be common even to the horse, the ox, and every animal. There remains, then, an active life of the element that has a rational principle“.²²²

Das gute Leben des Menschen liegt für Aristoteles mit großer Selbstverständlichkeit in demjenigen, was ihn von den Tieren grundsätzlich unterscheidet, was er mit ihnen nicht teilt. Die Ansicht, der Mensch teile mit den Tieren und Pflanzen das Leben, mit den Tieren die Wahrnehmung, verfüge jedoch alleine über Rationalität, wird hier schon wie ein Gemeinplatz präsentiert.

Das dem Menschen Gute ergibt sich, so lautet das Ergebnis, in der Aktivität der Seele gemäß der Rationalität, die alleine dem Menschen eigen ist. Ausdrücklich wird der Mensch, über seine Rationalität, im Unterschied zu anderen Tieren verstanden:

„[F]or man, therefore, the life according to intellect is best and pleasantest, since intellect more than anything else *is* man. This life therefore is also the happiest.“²²³

²²¹ Am Ende der Eudemischen Ethik wird diese Unterscheidung wieder aufgenommen, und dem Menschen wird empfohlen, gemäß dem herrschenden Prinzip seiner Seele zu leben. (1249b5)

²²² NE, 1097b33-1098a4. (meine Hervorhebungen, R.T.; „it“ i.O. hervorgehoben)

²²³ NE, 1178a6. „[D]ie Vernunft (*logos*) [kommt hier] als das unterscheidende Merkmal ins Spiel, das den Menschen vor Pflanzen und Tieren auszeichnet. Das ‚höchste praktikable Gut‘ soll eben darin bestehen, dass man eine spezifisch menschliche Leistung (*ergon*) in vorzüglicher Weise erbringt.

Aristoteles scheint hier stillschweigend zu unterstellen, dass dieses *funktionale*, einer biologischen Systematik entlehnte Kriterium auch für *praktische* Überlegungen einschlägig ist. Aber schon seine eigene Argumentation im X. Buch der *Nikomachischen Ethik* geht über diesen Rahmen hinaus: Als Betrachtung (*theoria*) ist der Vollzug der Vernunft nicht

Die Annahme, der Mensch könne ein gelungenes Leben in dem finden, was ihn von anderen Tieren unterscheidet, erscheint durchaus nicht trivial. Wäre es nicht genauso gut denkbar, dass ihm aus diesem Unterschied lediglich Schwierigkeiten erwachsen? Wiederum ist die teleologisch und unfehlbar arbeitende Natur Garant für die Stimmigkeit der Konzeption: Da jedes sein unterscheidendes Merkmal besitzt, das jeweilige unterscheidende Merkmal jedoch für das Lebewesen einen Gewinn darstellt, der Mensch als das göttlichste unter den Lebewesen aber über die komplexeste Natur verfügt, wäre es widersinnig, die Verwirklichung des menschlichen Lebens auf einer primitiveren Stufe, etwa der Stufe der anderen Lebewesen, zu suchen.

Das traditionell wichtige Thema des gelungenen Lebens, der *Eudaimonia*, wird von Aristoteles auf eine Art und Weise beantwortet, die voraussetzt, dass zwischen Mensch und Tier, hinsichtlich der Rationalität, ein wesentlicher Unterschied besteht. Was in den biologischen Schriften lediglich als Möglichkeiten angelegt war, wird hier zu einer systematischen Notwendigkeit. Es wäre unerträglich, auf die Frage nach dem gelungenen Leben keine befriedigende Antwort geben zu können. So wird die wesentliche Unterscheidung zwischen Mensch und Tier zu einem Ausdruck der Notwendigkeit menschliche Selbstbeschreibung. Die Vergleiche zwischen Mensch und Tier fungieren als Programmatik zu einer neuen Strategie der Beantwortung existentieller Fragen.

In der POLITIK wird der Menschen als in der Spannung zwischen der göttlichen Vernunft und der animalischen Begierde stehend wahrgenommen. Die Herrschaft des Gesetzes erscheint als eine Herrschaft Gottes und der Vernunft, während hingegen die Herrschaft des Menschen zugleich ein Element der Herrschaft des Tieres in sich birgt: Begierde, so Aristoteles, ist ein wildes Tier – und Leidenschaften führen zu einer Perversion der Gesinnung selbst des besten Menschen.²²⁴

Womit wir es hier, wie auch beispielsweise schon bei Platon, zu tun bekommen, ist eine Assoziation

- erwünschter menschlicher Merkmale mit Gott oder dem eigentlich Menschlichen auf der einen Seite und
- unerwünschter, gering geschätzter oder schlicht verachteter menschlicher Merkmale mit dem „Tier“ (was immer das ist) auf der anderen Seite.

Diese evaluativen Verortungen menschlicher Qualitäten verweisen direkt auf ein weiteres Motiv, das die Konstruktion des Vergleichs zwischen Mensch und Tier maßgeblich beeinflusst: die Affirmation oder Integration bzw. die Negation oder Abspaltung unterschiedlicher Seiten menschlicher Existenz. Im hier vorliegenden Sprachgebrauch wird eine Gering- bzw. Wertschätzung menschlicher psychischer Realitäten auf die Geringschätzung von anderen Tieren bzw. die Wertschätzung des Göttlichen übertragen. Die zugrundeliegenden Widersprüche sind

nur im Hinblick auf die spezifische Differenz des Menschen gegenüber den Tieren, sondern vor allem deshalb wählenswert, weil dieser Vollzug das Göttliche aktiviert, das der Mensch eigentlich ist. Durch ihn wird der Mensch zumindest vorübergehend der Vergänglichkeit entrückt, die er mit allen Naturdingen teilt.“ (Gottfried Heinemann: Aristoteles und die Unverfügbarkeit der „Natur“. In: Kristian Köchy, Martin Norwig (Hg.): Umwelt-Handeln. Zum Zusammenhang von Naturphilosophie und Umwelthetik. Karl Alber Verlag, Freiburg / München 2006, 203f.)

²²⁴ Pol., 1287a29.

dabei wiederum Ausdruck eines besonderen Selbstverständnisses. Andere Weisen, sich als Mensch zu verstehen, vermögen diesen Widerspruch integrativ aufzulösen. Innerhalb der aristotelischen Selbstbeschreibung fungiert ein Bild von Göttlichkeit als Sehnsuchtsmotiv. Von der Verankerung im animalisch-menschlichen Dasein versucht sich ein Selbstverständnis, als Desiderat frisch entworfen und versuchsweise zur Diskussion gestellt, prototypisch das Ergebnis einer Dynamik repräsentierend, die wir bei den frühen vorplatonischen Philosophen beobachten konnten, möglichst wuchtig abzustößen. Die doppelte Spiegelung des antiken griechischen Menschen, einerseits in den Göttern und andererseits in den Tieren, sehnd und negierend, verortet den Menschen, aus heutiger Sicht, umso deutlicher im Diesseitigen. Sollte sich aber ein Defizit des Wohlergehens (vgl. unten: POLITIK, 1323b20) als Motiv der *Homoiosis* entpuppen und sollten wir, aus ganz unterschiedlichen Gründen, heute zu dem Schluss kommen, mit technischen Mitteln eine Kompensation dieses Defizits erreicht zu haben – dann könnte auch die sich abstoßende Bewegung gegen die anderen Lebewesen *überflüssig* werden.

Das Ergebnis aus der NIKOMACHISCHEN ETHIK wird in der POLITIK an anderer Stelle wieder aufgenommen: Aristoteles weist darauf hin, dass einer Untersuchung der besten Staatsform vorausgehend erst geklärt werden müsste, welches das wünschenswerteste Leben sei.²²⁵ Die Auffassung, dass ein gelungenes Leben nur auf Grundlage des eigenen Seins und der eigenen Natur entstehen kann, wird erneut erkennbar:

„Let us acknowledge then that each one has just so much of happiness as he has of excellence and wisdom, and of excellent and wise action. The gods are a witness to us of this truth, for they are happy and blessed, not by reason of any external good, but in themselves and by reason of their own nature. And herein of necessity lies the difference between good fortune and happiness”.²²⁶

Vorzüglichkeit und Weisheit (vorzügliches und weises Handeln) sind dasjenige, wodurch das menschliche Leben gelingen kann, was das menschliche Glück ausmacht, *insofern* es der Natur des Menschen gemäßes Sein und Handeln darstellt. Die Natur des Menschen ist aber, per Definition, dasjenige, was ihn von anderen Lebewesen unterscheidet.²²⁷

DE ANIMA stellt insofern einen Sonderfall dar, als dort die Trennung der Rationalität aus dem Reich der Tiere systematisch, durch die Theorie des *nous*, vorgenommen wird. Der Theorie der Seele aus DE ANIMA ist in dieser Arbeit ein eigenes Kapitel gewidmet.

²²⁵ Pol., 1323a15.

²²⁶ Pol., 1323b20.

²²⁷ Einer Stelle der POLITIK, die eine wesentliche Verschiedenheit von Mensch und Tier hinsichtlich der Vernunft vielleicht am stärksten macht (1332a39), widmen wir uns später.

3. 1. 3. Von der Sprachbegabung

Now hairiness is a sign of abundance of residual matter, wherefore among men also the hairy are given to sexual intercourse and have much semen rather than the smooth. In the hare (...) ²²⁸

Was Aristoteles zur Unterscheidung von Mensch und Tier hinsichtlich des Vermögens der Sprache beizutragen hat, ist, im Wesentlichen impliziert, in DE INTERPRETATIONE auf engem Raum dargestellt. Hier werden Namen als gesprochene Geräusche definiert, die qua Konvention erst signifikant sind. ²²⁹

„I say ‚by convention‘ because no name is a name naturally but only when it has become a symbol. Even inarticulate [*agrammatos*] noises (of beasts, for instance) do indeed reveal something, yet none of them is a name.“ ²³⁰

Konzentrieren wir uns auf die Aussage, dass gesprochene Geräusche im Falle des Menschen zu Symbolen werden, indem eine Art Verabredung über ihren Gebrauch getroffen wird. Die unartikulierten Geräusche der anderen Lebewesen sagen zwar etwas aus, doch handelt es sich bei ihnen nicht um eine Bezeichnung von etwas. Doch selbst, wenn „Artikulation“ als die Fähigkeit der Zerteilung von Geräuschen, d.h. auch als das Vermögen zur Produktion von einzelnen Geräuschen verstanden wird, die wir anderen Lebewesen ebenfalls zuschreiben, kann der wesentliche Unterschied von Mensch und Tier hinsichtlich der Sprache nicht darin bestehen, dass die Tiere, in Ermangelung einer Ausrüstung durch Sprachwerkzeuge dem Menschen nachstehen. ²³¹

Das Kriterium der Konventionalisierung jedoch leistet die grundsätzliche Unterscheidung der menschlichen Sprache von den Geräuschen, die andere Tiere von sich geben: Menschen verabreden, einen bestimmten Begriff in bestimmter Weise zu verwenden, und dadurch entstehen sinnvolle Bezeichnungen. Die wesentliche Differenz hinsichtlich der Sprache gründet, so scheint es, auf etwas Ähnlichem wie der „Beratung“, der wir in anderem Kontext schon einmal begegneten. (HA, 488b12-26.)

Dort, in der HISTORIA ANIMALIUM, gelang es Aristoteles vorerst nicht, Sprache als wesentlich menschliches Vermögen zu verstehen (HA, 488a31-b1). Vorerst wurde *Sprache* von *Geräusch* und *Stimme* unterschieden. (Sprache ist die Zerteilung der Stimme durch die Zunge. Stimme und Kehlkopf erzeugen Vokale, Zunge und Lippen hingegen Konsonanten; aus beiden gemeinsam ist

²²⁸ GA, 774a36-b2.

²²⁹ Int., 16a19.

²³⁰ Int., 16a27.

²³¹ In HA wird z.B. bestimmten Vögeln zugesprochen, (in leicht geringerem Umfang als der Mensch) Einzellaute formen zu können. HA, 504b1.

Sprache komponiert.²³²) Durch diese, vor dem Hintergrund von DE INTERPRETATIONE zu kurz greifende Definition, werden körperliche Voraussetzungen mit kognitiven Fähigkeiten vermischt. Das Defizitäre dieses Sprachverständnisses führt im weiteren Verlauf des Textes dazu, dass die Sprachfähigkeit einzelner Tiere zu diskutieren ist. Zwar wird, kurz darauf, Sprache exklusiv dem Menschen zugeschrieben (!)²³³, es mangelt aber, vorerst, an guten Begründungen. So überrascht es auch nicht, dass ihm nur wenig später eine Verwendung des Sprachbegriffs unterläuft, die seine Behauptung zu unterminieren scheint: Eine Nachtigall sei dabei beobachtet worden, einem jungen Vogel Gesangsstunden zu geben. Das lege nahe, dass Sprache nicht in derselben Weise naturgegeben sei, wie Stimme, sie aber angelernt werden kann.²³⁴ Wenn eine Gesangsstunden gebende Nachtigall die Ableitung gestattet, dass Sprache erlernt werden muss, erscheint es naheliegend, bei anderen Lebewesen zumindest ein weitreichendes Äquivalent zur Sprache der Menschen zu erwarten.²³⁵

Auch die (vermutlich unechten) PROBLEMATATA widmen sich der Frage nach einer möglichen Begründung des Unterschieds der sprachlichen Vermögen von Mensch und Tier.

„Now speaking is signifying something not merely by the voice but by certain conditions of the voice, and not merely to signify pain or pleasure; and it is the letters which regulate these conditions. But children express what they want to say in just the same way as wild beasts; for young children cannot yet make use of the letters in speech.“²³⁶

Sprechen ist also auf irgendeine Weise ein Etwas-bezeichnen, doch nicht alleine über die Stimme, sondern über bestimmte Bedingungen der Stimme. Das klingt vage – und deutlich wird nur, dass ein Erklärungsdefizit beschrieben wird. Freude und Leid kann durch die verschiedenen Arten der stimmlichen Äußerung kundgetan werden, doch mit Sprache bezeichnen wir mehr als diese Gefühle. Was genau ist aber dieses „Mehr“?

In einem weiteren Abschnitt wird, im Zusammenhang einer anderen Frage, endlich ein Lösungsansatz angedeutet. Der Kontext ist die Frage, warum der Mensch alleine von allen Lebewesen dazu neigt, in seiner Sprache „zu zögern“ (das könnte bedeuten: „zu stottern“). Der Autor hält es für möglich, dass es sich bei diesem Zögern um eine Form der Stummheit handelt – oder um eine Unvollkommenheit der Sprachwerkzeuge.

„Or is it because man partakes more of rational speech, while the other animal only possess voice, and hesitancy of speech, as its name implies, is simply being unable to explain one’s meaning continuously?“²³⁷

²³² Paraphrase nach HA, 535a29. Für „Sprache“ finden wir im Griechischen hier jedoch *dialektos*, wie auch bei HA, 488a33 und 536a21. In beiden Fällen wird diese Fähigkeit auch anderen Tieren bzw. explizit Vögeln zugesprochen. Im Unterschied hierzu: *logos*, wie POL., 1253a9ff.

²³³ HA, 536b1.

²³⁴ Paraphrase nach HA, 536b18.

²³⁵ Es gibt „nach Aristoteles schon bei gewissen Tieren so etwas wie Tradition, Lehren und Lernen dank lautlichen Verständigungsmitteln.“ (Dierauer, 127; dort auch zu Recht der Hinweis auf PA 660a35-b2 und MET. 980b21-25)

²³⁶ Prob. (Ps. Arist.), 895a10.

²³⁷ Prob., 895a17.

An anderer Stelle in den PROB. (902a5) wird uns im Zusammenhang einer anderen Fragestellung eine Spracherwerbstheorie vorgestellt, die kaum auf den Zusammenhang von intellektuellen Fähigkeiten und der

Das *rationale Element* der Sprache wird also als Lösungsansatz für den Unterschied zwischen Tier und Mensch hinsichtlich des Sprachvermögens vorgeschlagen. Die rhetorisch klingende Frage bleibt unbeantwortet. Teilen wir diese Voraussetzung, würde von Tieren also als von Lebewesen gesprochen, die lediglich Stimme besitzen, während Menschen diejenigen Lebewesen sind, die zusätzlich das Vermögen der (rationalen) Sprache besitzen. Durch ein Verständnis von Sprache, das auf den rationalen Aspekten der Sprache gründet, durch ein Inbeziehungsetzen von Sprache und Vernunft, würde die Diskussion der *PROBLEMATATA* und *HISTORIA ANIMALIUM* auf die Ebene gehoben, auf der sich *DE INTERPRETATIONE* bereits befindet.

In *DE ANIMA* wird, in ganz ähnlicher Weise wie in *HISTORIA ANIMALIUM*, Geräusch und Stimme unterschieden. Erneut werden notwendige körperliche Voraussetzungen für Stimme (und damit auch für Sprache) thematisiert: Stimme sei, so Aristoteles, der Aufprall bzw. die Einwirkung der eingatmeten Luft gegen bzw. auf die Luftröhre.²³⁸ Was aber diese Wirkung tätigt, sei die Seele, die diesen Körperteilen innewohnt.²³⁹ Nicht jedes Geräusch, das von einem Tier ausgeht, wird Stimme genannt.²⁴⁰ Als zwei Kriterien gelten die Beseeltheit dessen, was das Geräusch produziert, und ein Akt der *Vorstellung*, der die Stimme begleitet,

„for voice is a sound with a *meaning*, and is not the result of any impact of the breath as in coughing“.²⁴¹

In *DE GENERATIONE ANIMALIUM* wird das Auftreten einer Gesetzmäßigkeit (die tiefere Stimme der Männchen) im Falle des Menschen durch den Zusatz, er sei das natürlichste, d.h. naturgemäße Lebewesen von allen, ergänzt. Wenn die natürliche Regel also greift, dann bei ihm. Und das gilt nicht zuletzt deshalb, weil der Mensch alleine sich auch der Sprache bedient! (vgl. oben: HA, 536b1)

„[T]his being especially plain in man, for nature has given this faculty to him in the highest degree because he alone of animals makes use of speech and the voice is the material of speech“.²⁴²

Aristoteles rang leitmotivisch darum, das Vermögen der Sprache zu einem wesentlichen Unterschied zwischen Mensch und Tier zu erheben. Dies gelang, in Ermangelung eines hinreichenden Kriteriums, nicht immer – und die qua Sprache konstruierte Unterscheidung zwischen Mensch und Tier erscheint, bis auf weiteres, nicht frei von Widersprüchen.

Fähigkeit, Sprache zu verwenden eingeht. Verschiedene relevante Vermögen von Kindern (Hören, Sprechen, Verstehen), halten von Natur aus untereinander Schritt, entwickeln sich also zu derselben Zeit. Nur in Sonderfällen geht die Entwicklung der Vermögen auseinander, und es ist so zu erklären, dass manche Kinder direkt nach der Geburt deutlich sprechen. (sic!)

Die Unterscheidung der Sprachfähigkeit von Kindern von ihrer intellektuellen Entwicklung erscheint an dieser Stelle bemerkenswert.

²³⁸ DA, 420b13ff.

²³⁹ DA, 420b28. Diese Behauptung klingt weniger wunderlich, wenn wir „Seele“ als ein Bündel von Hinsichten von Lebensfunktionen verstehen.

²⁴⁰ Vgl. HA, 535b30.

²⁴¹ DA, 420b31. (meine Hervorhebung, R.T.) Der, auch im Hinblick auf die wesentliche Verschiedenheit von Tier und Mensch qua Sprache, zentrale Beitrag von *DE ANIMA*, die systematische und inhaltliche Struktur der Seele und die Theorie des *nous*, wird an späterer Stelle besprochen.

²⁴² GA, 486b20.

Die POLITIK nun scheint ebenfalls, gemeinsam mit bereits zitierten Stelle aus HISTORIA ANIMALIUM, DE INTERPRETATIONE und DE ANIMA, eine befriedigende Begründung für die Sprachlichkeit des Menschen bzw. die Unsprachlichkeit der Tiere zu liefern. Auch dort verweist Aristoteles auf intellektuelle Leistungen, bzw. auf die Leistungen, die im Zusammenhang mit Sprache erwähnt werden. Diese Lösung jedoch, davon konnten wir einen Eindruck gewinnen, als wir Aristoteles auf der Suche nach einer Antwort beobachteten, erschien nicht besonders naheliegend.

„Nature, as we often say, makes nothing in vain, and man is the only animal who has the gift of speech [*lógos*]. And whereas mere voice is but an indication of pleasure or pain, and is therefore found in other animals (for their nature attains to the perception of pleasure and pain and the intimation of them to one another, and no further), the power of speech is intended to set forth the expedient and inexpedient, and therefore likewise the just and the unjust. And it is a characteristic of man that he alone has any sense of good and [bad, *kakon*], of just and unjust, and the like, and the association of living beings who have this sense makes a family and a state.“²⁴³

Menschen unterscheiden sich also von Tieren dadurch, dass sie ihre Stimme nicht lediglich verwenden, um Freude und Leid zum Ausdruck zu bringen. Dazu reicht es, die Stimme zu gebrauchen. Mit Aristoteles sprechen wir im Falle des Menschen aber nicht nur von einer „Stimmbegabung“, sondern ebenso von „Sprachbegabung“.²⁴⁴ Während in anderen Kontexten bei Aristoteles, unter Verwendung des Terminus *dialektos*, bereits von einer quasi-sprachlichen Begabung die Rede war, die Menschen und Tiere potentiell teilen (HA, 488a33, 535a29 und 536a21), lesen wir hier im Original für „speech“ *logos*. Hinsichtlich dieses Vermögens zur „propositionalen Sprache“, wie Tugendhat übersetzt, unterscheidet sich der Mensch von allen anderen Lebewesen – und er lässt diese, in kognitiver Hinsicht, weit hinter sich zurück.²⁴⁵ Die *Kraft* der Sprache, d.h. ihre eigentümliche Leistungsfähigkeit, liegt darin, dasjenige herauszuarbeiten, was mehr oder weniger zweckmäßig oder, in anderer Hinsicht, dasjenige, was mehr oder weniger gerecht ist.

Wenn aber der Mensch alleine über Sprache verfügt, dann ist es auch ihm alleine eigentümlich, einen Sinn für das Gute und Schlechte zu haben, für das Gerechte und Ungerechte und dergleichen mehr. Kraft der Sprache ist die Lebenswelt des Menschen eine in vielerlei Hinsicht komplexere.

Diese Passage der POLITIK korrespondiert erweiternd und korrigierend mit einer schon diskutierten Passage aus HISTORIA ANIMALIUM, wo Aristoteles, anscheinend dem Unmut darüber verfallen, dass er den Menschen von den anderen Tieren nicht in befriedigender Weise abtrennen kann, – auch nicht im Hinblick auf das Vermögen der Sprache (HA, 488a31-b1) – betont, es sei

²⁴³ Pol., 1253a9-18. In der ROT lesen wir „evil“ anstelle von „bad“ für *kakon*.

²⁴⁴ Vgl. Tugendhat in seiner Arbeit zu den *aristotelischen* Grundbegriffen: „Zum *Vorliegenden* gehört es, dass der Mensch in seinem verstehenden Umgang mit ihm je und je eine einfache *Präsenz* (*eidós*), ein *ben* und *ti* im Blick des *nous* hat und mit einem Wort der Sprache bezeichnet (vgl. 1006a28-b13)“ (In: Ernst Tugendhat: *Ti kata tinos*. Eine Untersuchung zu Struktur und Ursprung aristotelischer Grundbegriffe (1958), repr. Alber, Freiburg/München 1982.; 15)

²⁴⁵ Gottfried Heinemann hat mich auf diese terminologische Differenz aufmerksam gemacht.

einzig der Mensch, der der *Beratung* fähig ist.²⁴⁶ Die Beratung, zu der ein Mensch, im Gegensatz zu einem „Tier“ fähig ist, kann, metaphorisch gesprochen, von der äußeren (lauten) Beratung zu einer inneren (stillen) Beratung werden. So wird der Mensch zu demjenigen Tier, das *nachdenkt*. Gestützt würde diese Ergänzung durch den höheren Grad an Bewusstheit und der umfassenderen Möglichkeit, Einfluss auf die inneren Vorgänge zu nehmen, wie sie Aristoteles im Falle des Menschen betont, wenn er sagt, dass der Mensch als einziges Lebewesen seinem Willen gemäß erinnern kann. (s.o.) Der Mensch, als dasjenige Lebewesen, das nicht im Moment gefangen bleibt, sondern retrospektiv (und prospektiv) denken kann, also *nachdenken* kann, ist, im Sinne des Aristoteles, durch diese intellektuellen Leistungen überhaupt erst dazu imstande, anderes zu äußern als dasjenige, was gerade seine Befindlichkeit ist: Freude und Leid.

3. 1. 4. Des Menschen Zeitlichkeit

In DE PARTIBUS ANIMALIUM wird im Zusammenhang einer Abhandlung über Lunge und Atmung erwähnt, beides sei eine für das Herz relevante Vorkehrung, um die bei seinem Schlagen entstehende Temperatur auszugleichen. Die Begründung lautet:

„For man is practically the only animal whose heart presents this phenomenon of jumping, inasmuch as he alone is influenced by hope and anticipation of the future.“²⁴⁷

Der Mensch alleine also steht im Einfluss von *Hoffnung* und *Erwartung der Zukunft*. Der Mensch vermag seine Gedanken also willentlich *prospektiv* und *retrospektiv* auf seine Hoffnung und Erinnerung zu richten. Die Rede davon, dass sein Herz bei diesen Gedanken springt, sollten wir nicht im romantischen Sinne verstehen, als eine Freude oder Vorfriede – vielmehr wird deutlich, dass sich der Mensch, sowohl bei Gedanken an Vergangenes, als auch bei Gedanken an Zukünftiges, als zutiefst *betroffen* erweist. So begleitet uns das Vergangene und wir stehen in der *Sorge* um unsere Zukunft, um unser Leben, um uns und dasjenige, was uns lieb und teuer ist und von dem wir, z.B. durch Ableitungen aus der Vergangenheit oder aus Berichten von anderen wissen, dass es bedroht und vergänglich ist.

Durch diese Aspekte also scheint sich der Mensch, im Sinne des Aristoteles, von den Tieren zu unterscheiden. Die Komplexität der intellektuellen Leistungen des Menschen nimmt durch Erinnerung und Erwartung weiter zu: Es kann in umfänglicherem Sinne von einem Lernen, von Erfahrungen und daraus vorgenommenen Ableitungen, von einem Vergleichen von Situationen zu verschiedenen Zeitpunkten usw. gesprochen werden.

²⁴⁶ HA, 488b25.

²⁴⁷ PA, 669a19.

Der Zeitsinn verursacht jedoch auch Komplikationen, wie in DE ANIMA betont wird. Die Hinsichten, in denen uns nach etwas verlangt, können in Konflikt miteinander geraten, einander widersprechen, wenn Vernunft und Begierde Verschiedenes in ein und derselben Frage wünschen,

„which (...) is possible only in beings with a sense of time (for while thought bids us hold back because of what is future, desire is influenced by what is just at hand: a pleasant object which is just at hand presents itself as both pleasant and good, without condition in either case, because of want of foresight into what is farther away in time)“.²⁴⁸

Ebendort erwägt Aristoteles, ob die *unvollkommenen* Lebewesen, die lediglich über den Tastsinn verfügen, Vorstellung besitzen. Dass ihnen Gefühle wie Vergnügen und Schmerz zukommen, gilt als unbestritten, denn sie begehren. Die Lösung des Problems liegt für Aristoteles an dieser Stelle in einer Unterscheidung von wahrnehmender Vorstellung und planender bzw. berechnender Vorstellung:

„Sensitive imagination, as we have said, is found in all animals, deliberative imagination only in those that are calculative: for whether this or that shall be enacted is already a task requiring calculation; and there must be a single standard to measure by, for that is pursued which is greater. It follows that what acts in this way must be able to make a unity out of several images.“²⁴⁹

Ein Vorstellungsvermögen, das über die Sinnlichkeit hinausgeht, ein beratendes Vorstellungsvermögen, setzt Planung voraus. Wenn wir uns entscheiden, dieses oder jenes zu tun, braucht es zudem ein Kriterium, das uns hilft, das für uns Bessere zu identifizieren. In der planenden Beratung mit uns selber kommt dieses Kriterium zur Anwendung. Wer auf diese Weise *handelt*, muss also mit Hilfe einer Methode eine Vereinheitlichung seiner Belange erzeugen. Wenngleich Tiere und Menschen also *äußerlich* in derselben Weise handeln, liegt den jeweiligen Handlungen doch völlig Unterschiedliches zugrunde, so würde Aristoteles gewissermaßen Tugendhaft zustimmen. In dieser Weise wird der Begriff der „Handlung“, so werden wir später sehen, selber zu einer Hinsicht von wesentlicher Verschiedenheit von Tier und Mensch.²⁵⁰

²⁴⁸ DA, 433b5.

²⁴⁹ DA, 434a6.

²⁵⁰ Im Widerspruch zu dieser Gegenüberstellung: „This is why we say that some even of the lower animals have practical wisdom, viz. those which are found to have a power of foresight with regard to their on life.“ (NE, 1141a26-29).

3. 1. 5. Freiheit als Spezialfall menschlichen Handelns

We ought presumably to call not what a fool or a madman would deliberate about, but what a sensible man would deliberate about, a subject of deliberation.²⁵¹

In der NIKOMACHISCHEN ETHIK stellt Aristoteles die Frage, was Gegenstand unserer Beratung (*boulé*) ist, und beantwortet auch, worum es sich hierbei praktisch handelt.²⁵² Der mit dem Vorgang „Beratung“ verbundene Anspruch schließt das, was gedanklich in Dummköpfen oder Wahnsinnigen vorgeht, aus der Verwendung des Begriffes aus. Diese Einschränkung ist auf die Tiere auszudehnen, wie durch die Wendung „aber worüber sich ein verständiger Mensch berät, ist ein Gegenstand von Beratung“ vorweggenommen.²⁵³ Was aber, als verständiger bzw. vernünftiger Mensch, ein Gegenstand unserer Beratung sein kann, erfährt eine weitere Konkretion:

- weder beraten wir uns über die ewigen Dinge²⁵⁴,
- noch über die Dinge, die sich von Natur aus oder notwendig ohnehin in bestimmter Weise verhalten²⁵⁵,
- schon gar nicht über Dinge, die sich, zufällig, so oder anders verhalten könnten²⁵⁶,
- noch beraten wir uns über alle möglichen menschlichen Angelegenheiten²⁵⁷,

denn dieses sind nicht Dinge, die wir beeinflussen können.

„We deliberate about things that are in our power and can be done; and these are in fact what is left. For nature, necessity, and chance are thought to be causes, and also thought and everything that depends on man.“²⁵⁸

Als Ursachen gelten also Natur, Notwendigkeit, Zufall und Vernunft (*nous*), sowie alles, was von uns Menschen abhängt. Wir beraten dort, wo wir, qua Vernunft oder sonstige Vermögen, selber Ursache von etwas werden können – und wo sich, in unserer Beratung, Handlungsspielräume ergeben, die es zu nutzen gilt, um sich nicht später Vorhaltungen machen zu müssen.

Unter dasjenige, was von Natur oder Notwendigkeit so und nicht anders ist, fallen auch diejenigen Wissenschaften, die Aristoteles als „exakte Wissenschaften“ beschreibt. In ihnen gibt

²⁵¹ NE, 1112a19.

²⁵² NE, 1112a18.

²⁵³ Kinder, Wahnsinnige, Dummköpfe oder Betrunkene, die nicht oder in vermindertem Umfang über bestimmte Fähigkeiten verfügen, markieren immer wieder eine Grauzone zwischen Mensch und Tier. (Vgl. PROB., 895b23ff. und NE, 1115b6-29)

²⁵⁴ NE, 1112a21.

²⁵⁵ NE, 1112a23.

²⁵⁶ NE, 1112a31, (s.u.).

²⁵⁷ NE, 1112a28.

²⁵⁸ NE, 1112a31. In diesem Sinne auch Dierauer, 136: „Der grundlegende Unterschied zwischen menschlichem und tierischem Handeln besteht nun nach Aristoteles darin, dass bei den Tieren die Voraussetzungen zu einer solchen Zwischenphase [des Planens (*bouleuesthai*)] fehlen. Die Tiere sind nicht fähig zur Mittelsuche und zur Mittelwahl, zum *bouleuesthai* und zur *proairesis* [Wahl, Überlegung, R.T.]. In der Ethik geht Aristoteles sogar so weit, den Begriff „Handeln“ (*prattein*) überhaupt nur auf menschliches Tun anzuwenden.“

es offenbar einen so hohen Grad an Gewissheit, dass es nichts weiter zu beraten gibt – man kann lediglich Feststellungen treffen.²⁵⁹ Wir beraten uns also, soviel können wir im Umkehrschluss sagen, in denjenigen Dingen,

- i. die in unseren Wirkungsbereich fallen, und
- ii. bei denen es sich in der einen oder in der anderen Weise verhalten kann;²⁶⁰

diese einschlägigen Fälle einer Anwendung von „Beratung“ sind jedoch zugleich Fälle,

- iii. in denen das Gute nicht evident ist, sondern in denen wir nach dem Guten fragen.

Die Frage nach dem höchsten Gut des Menschen, der ausgezeichnete Gegenstand der NIKOMACHISCHEN ETHIK, schließt also direkt an die Frage nach dem menschlichen Handlungshorizont an.

„It seems, then, as has been said, that man is a moving principle of actions; now deliberation is about the things to be done by the agent himself, and actions are for the sake of things other than themselves.“²⁶¹

Später wird uns bestätigt werden, dass es sich bei der Definition des Menschen als bewegendes Prinzip (bewegende Ursache) seiner Handlungen, um eine *wesentliche* Unterscheidung zu den anderen Lebewesen, den „Tieren“, handelt. Bei der Rede von einer Selbstursächlichkeit menschlicher Handlungen handelt es sich um eine Formulierung, die systematisch synonym zu einer Verwendung des Terminus „Freiheit“ ist. Wir sind, und diese Wendung nimmt eine Pointe Plotins (die *Verwendung* eines seit Epiktet²⁶² geläufigen terminus technicus „*to eph' hêmin*“ für „Freiheit“: „es liegt an mir“) bereits vorweg, im Unterschied zu den anderen Tieren, „frei“, da wir (u.a.) in Freiheitsspielräumen leben, für die gilt, dass, was geschieht, (mit) an uns liegt. Frei ist ein Mensch, wenn, was geschieht, an ihm liegt, wenn er, sein Handeln betreffend, selber zur Ursache avanciert, wenn er sich nicht nur, getrieben in äußeren Notwendigkeiten, zu verhalten vermag. (vgl. NIKOMACHISCHE ETHIK, 1112a31 und EUDEMISCHE ETHIK, 1223a4) Kann aber gezeigt werden, dass Tieren nicht zugestanden wird, selber Ursache ihres Handelns zu sein, beispielsweise unter der Begründung, sie seien nicht mit Vernunft begabt, so würde ihnen zugleich „Freiheit“ abgesprochen.

²⁵⁹ NE, 1112a34-b2. Aristoteles betont, dass „Zweifel“ dort nicht auftreten.

²⁶⁰ Vgl. NE, 1112b2. Dass Dinge in unseren Wirkungsbereich fallen und sich so und auch anders verhalten können, bedeutet trivialerweise z.B. auch, dass sie nicht schon der Vergangenheit angehören. (Nikomaische Ethik, 1139b6) Die NIKOMACHISCHEN ETHIK stellt einen Spezialfall einer Theorie der Beratung (und demzufolge der Vorbereitung einer Handlungstheorie) dar, insofern die Ziele menschlichen Handelns als indiskutabel gelten, somit nicht selber wiederum Gegenstand einer Beratung sein können. „We deliberate not about ends but about what contributes to ends.“ (1112b12.) Gegenstand der Untersuchung sind also beispielsweise “the instruments, sometimes the use of them; and similarly in the other cases – sometimes the means, sometimes the mode of using it or the means of bringing it about.” (1112b28) Daher gibt es auch die Möglichkeit, von einer Richtigkeit der Beratung im strengen Sinne zu sprechen; in ihr liegt die Vorzüglichkeit der Beratung. (1142b16ff., insbes. b32)

Die obige Liste macht deutlich: Wir beraten uns über die Dinge, *die an uns liegen* – und es darf wohl hinzugefügt werden „und an denen uns liegt“.

²⁶¹ NE, 1112b31.

²⁶² Vgl. Epiktet, *Encheiridion*. (beginnend mit dem ersten Satz: *tôn ontôn ta men estin eph' hêmin, ta de ouk eph' hêmin*. 1.1. ff.) Epiktet: *Encheiridion*. Epicteti Dissertationes ab Arriano digestae. Epictetus. Heinrich Schenkl (Hg.). Teubner, Leipzig 1916.

„[W]hat results from the necessary is necessary; but the results of the contingent might be the opposite of what they are; what depends on men themselves forms a great portion of contingent matters, and men themselves are the sources of such contingent results. So that it is clear that all the acts of which man is the principle and controller may either happen or not happen, and that their happening or not happening – those at least of whose existence or non-existence he has the control – depends on him. But of what it depends on him to do or not to do, he is himself the cause; and what he is the cause of depends on him. And since excellence and badness and the acts that spring from them are respectively praised or blamed – for we do not give praise or blame for what is due to necessity, or chance, or nature, but only for what we ourselves are causes of [...] – it is clear that excellence and badness have to do with matters where the man himself is the cause and source of his acts.“²⁶³

Nun behauptet Aristoteles nicht direkt, Tiere seien nicht Ursprung ihrer Handlungen – er geht aber noch darüber hinaus, indem er, in der EUDEMISCHEN ETHIK, bestreitet, in ihrem Falle könne überhaupt sinnvoll von Handlungen gesprochen werden. Und die dort gegebene Begründung ist auch in den oben bereits zitierten Passagen der NIKOMACHISCHEN ETHIK (vgl. 1112a31) bereits angelegt: Tiere sind nicht Ursache ihrer Praxis. Als Ursachen gelten, neben Natur, Notwendigkeit und Zufall, alleine die Vernunft – über die Tiere nicht verfügen – und dasjenige, was „vom Menschen abhängt“. Das bedeutet jedoch im Umkehrschluss: Was immer sie „tun“, das geschieht mit ihnen.

Alles, so beginnt Aristoteles in der EUDEMISCHEN ETHIK die bereits angerissene Untersuchung, ist, von Natur aus, auf irgendeine Weise Ursprung²⁶⁴: ein Lebewesen zeugt ein gleichartiges Lebewesen.

„But in addition to this man alone of animals is also the source of certain actions; for no other animal would be said to act.“²⁶⁵

²⁶³ EE, 1222b41-1223a14. Diese Passage wurde von Anthony Kenny (Kenny: Aristotle's theory of the will. Duckworth, London 1979.) auf der Suche nach Spuren von Willensfreiheit in den aristotelischen Ethiken (wenngleich gilt: „It is a commonplace of Aristotelian scholarship that Aristotle had no theory of the will. [...] No Aristotelian expression corresponds to the English expression ‘freedom of the will’“. (ibd., vii)) besprochen.

Wo ein *es liegt an mir* bzw. *uns* vorliegt, das als Grundlage zur Selbstaktivierungen im Sinne Tugendhats taugt (vgl. Kenny, S.4), wird „Freiheit“ im Sinne von Willensfreiheit vorausgesetzt. Dabei ist kein „an uns liegen“ gemeint, das auf natürlichen Prozessen, wie dem der Alterung, gründet. (ibd., 8) Insbesondere in der EUDEMISCHEN ETHIK geht es Aristoteles um Freiwilligkeit und Wählbarkeit. (ibd., 9). „Therefore, men are [...] contingent *archai*. Since actions are *kinēseis*, and since the *archē* of a *kinēsis* is *kyrios*, wherever a man is an *archē* of a *praxis* he is also *kyrios* of it. In some cases in which a man is *archē* and *kyrios* of a *praxis* he is *archē* and *kyrios* of its occurring or not occurring: this is the precise sense in which men are contingent *archai*.“ (ibd.) Jeder *archē* ist jedoch ein *aitios*, daher gilt „*a fortiori* that (...) man is the cause of what it is in his power to do or not to do.“ (ibd., 10) Dieses *aitios* jedoch schillert in seiner Bedeutung: “So far as I can see, the only way to render this passage consistent with what goes before is to take Aristotle to be using *aitios* first in a broad sense corresponding to the translation ‘cause’, and then in a narrow sense corresponding to the word ‘responsible’.“ (ibd., 11)

Für die Handlungen (*praxeis*) der Menschen gilt also, dass einige in ihrer Macht liegen (*epb' hēmin*), andere nicht. Von dem, was in des Menschen Macht liegt, kann er einiges lediglich tun (z.B. altern, er ist dann *archē* und *aitios* im weiteren Sinne von *kyrios pōs prattein*), anderes hingegen tun und lassen (er ist dann *archē* und *kyrios tou einai* und *mē einai*). In diesem letzten Fall wird zwischen *Unfreiwilligkeit* und *Freiwilligkeit* (*aitios* im Sinne der Verantwortlichkeit) unterschieden. (ibd., 11)

Der Fall der freiwilligen Handlung, etwas betreffend, das in unserer Macht liegt, das wir tun und lassen können und für das wir Lob und Tadel erfahren, wird jedoch „Freiheit“ im Sinne der Willensfreiheit genannt.

²⁶⁴ EE, 1222b15f.

²⁶⁵ EE, 1222b17. Diesen Status teilt der Mensch mit Gott (b23) – erneut zeigt sich eine Spannung zwischen Gott, Mensch und Tier.

Die systematische Nähe zur NIKOMACHISCHEN ETHIK wird an dieser Stelle nicht zuletzt dadurch deutlich, dass die Gegenstände der Handlung analog beschrieben werden.²⁶⁶ Die Passage der EUDEMISCHEN ETHIK ergänzt, im Kontext unserer Fragestellung, somit die NIKOMACHISCHE ETHIK. Infolge der Unfähigkeit der Tiere, Berechnungen hinsichtlich ihres Handelns anzustellen und somit zu wählen, sich zu entscheiden, kann von ihnen nicht in derselben Weise als ethisch untauglich gesprochen werden, wie dies beim Menschen geschieht.

„[T]his is why we call the lower animals neither temperate nor self-indulgent except by a metaphor, and only if some one kind of animals exceeds another as a whole in wantonness, destructiveness, and omnivorous greed; these have no power of choice or calculation, but they *are* departures from what is natural as, among men, madmen are. Now brutishness is less evil than vice, thought more alarming; for it is not that the better part has been perverted, as in man, – they *have* no better part.”²⁶⁷

Dieser bessere Teil, über den Menschen verfügen können, wenn sie in einer guten Verfassung sind, kann jedoch auch, wenn das zugrundeliegende, die Vernunft, nicht in einwandfreiem Zustand ist, zur Quelle der Verfehlungen und Untugend werden. Die Ursache (des Guten) ist in jedem, so lesen wir auch in der vielleicht unechten Schrift MAGNA MORALIA, stets die „Vernunft“²⁶⁸, ist sie in guter Verfassung, handelt es sich bei ihr um das wertvollste Ding.²⁶⁹

„[B]ut in the beast there is no principle at all.”²⁷⁰

Wenn die Ursache der Entscheidungen der Tiere jedoch nicht im strengen Sinne in ihnen liegt, so können wir

- i. weder davon sprechen, dass Tiere sich beraten, denn
- ii. es gibt keinen Spielraum, in dem Beratung möglich wäre, alles ist so, wie es ist und kann für das Tier nicht anders sein. Und das ist dasselbe wie zu sagen, Tiere sind unfrei. Noch macht es
- iii. darüber hinaus Sinn, davon zu sprechen, dass Tiere handeln, *wenn* unser Begriff von Handlung Freiheitsspielräume, Beratung, folglich auch Verantwortung und dergleichen mehr beinhaltet.

Der Frage, ob und unter welchen Umständen Menschen tatsächlich dazu imstande sind, mittels der Vernunft die Oberherrschaft über ihre Motive erlangen zu können, wird z.B. in DE ANIMA ausführlich besprochen.²⁷¹ Als Quellen der Bewegung kommen im Falle des Menschen „Begierde“ und „Vernunft“ (*nous*) in Betracht. „Vernunft“ wird als dasjenige definiert, was Mittel

²⁶⁶ EE, 1223a4: „So that it is clear that all the acts of which man is the principle and controller may either happen or not happen, and that their happening or not happening – those at least of whose existence or non-existence he has the control – depends on him. But of what it depends on him to do or not to do, he is himself the cause; *and what he is the cause of depends on him.*” (meine Hervorhebungen, R.T.)

²⁶⁷ NE, 1149b31-1150a4.

²⁶⁸ Magna Moralia (=MM), 1203a15: „Again, reason is the principle in each.”

²⁶⁹ MM, 1203a16: „Now in the incontinent the principle, which is the most valuable thing, is in a good condition“.

²⁷⁰ MM, 1203a25. Vgl. auch Kenny, 3f.

²⁷¹ DA, 433a7ff.

zu einem Zweck berechnet (praktische Vernunft im Unterschied zur theoretischen Vernunft)²⁷², während „Begierde“ direkt auf ihr Objekt gerichtet ist. Eine problematische Spannung entsteht dadurch, dass Vernunft (und Vorstellung) nicht ohne Begierde auftritt, wenn es darum geht, zu Bewegungen überzugehen. Während die Vernunft in ihren Berechnungen als verlässlich betrachtet wird, gelten Vorstellung und Begierde als der Täuschung anfällig. Die Begierde strebt mitunter nach etwas, das den Interessen der Berechnungen zuwiderläuft. Alles, Begierde, Vorstellung und Vernunft, strebt aber nach dem Guten oder scheinbar Guten. Hinsichtlich i) der Auswahl des Ziels und ii) der Mittel zur Realisation werden ihre Kompetenzen jedoch unterschieden. *Der Mensch* steht also vor dem Problem, ob und wie er dem richtigen Motiv dazu verhelfen kann, Ursache seiner Handlung zu werden. Die Frage nach dem richtigen Motiv, das haben wir bereits oben gesehen, fällt jedoch potentiell mit der Frage zusammen, nach welchem Gut wir streben sollen. Im Zusammenhang der den Menschen wesentlich von anderen Tieren unterscheidenden Zeitlichkeit wurde das momentan Gute dem prospektiv bzw. künftigen Guten gegenübergestellt; die Begierde steht der Vernunft und Überlegung gegenüber.²⁷³

Es wird deutlich, dass die von Aristoteles verwandte Terminologie die Struktur von einander stützenden Prinzipien aufweist. *Vernunft, Beratung, Handlung, Freiheit* und *Zeit* werden in systematischer Abhängigkeit von einander thematisiert:

„Vernunft“, im Verbund mit den mit ihr assoziierten Vermögen „Zeitlichkeit“ und „Beratung“, stellt die fundamentalen Bedingungen der sich eröffnenden Freiheitsspielräume. Mit den wohlgewählten Gegenständen der Beratung kann es sich so oder anders verhalten („es liegt an uns“). Die menschliche Praxis aber, basierend auf Beratung und dem Freiheitsspielraum, wird alleine, im Unterschied zu allen andern Tieren, „Handlung“ genannt.

3. 2. Konzeption der Seele in DE ANIMA

In DE ANIMA befinden wir uns im Zentrum einer aristotelischen Systematik, mit deren Hilfe erstmals diskutabile Gründe für die wesentliche Verschiedenheit von Tier und Mensch auszuweisen sind. Dieser Umstand führte zugleich zu einer Inanspruchnahme seitens der nachfolgenden philosophischen Tradition, die in DE ANIMA ein höchst geeignetes Reservoir für Topoi der menschlichen Selbstbeschreibung erkannte.

Im Eingangskapitel (3. 2. 1.) widmen wir uns, zur Einstimmung auf die zentrale Problematik, unter dem Titel *Eine programmatische Eröffnung*, den vielversprechenden ersten Abschnitten der Schrift DE ANIMA. Im weiteren Verlauf soll, in dem Kapitel über *Materie und Leben* (3. 2. 2.), ein Begriff des Lebewesens im Allgemeinen vorgestellt werden, der alle Lebewesen gleichermaßen in eine gemeinsame Opposition gegenüber der unbelebten Materie einsetzt. Im darauf folgenden

²⁷² DA, 433a14.

²⁷³ Vgl. DA, 433b5ff. (s.o.).

Kapitel, überschrieben mit *Traditionelle Psychologie vor Aristoteles* (3. 2. 3.), beobachten wir Aristoteles in seiner Auseinandersetzung mit Vorgängern, wobei die Unterscheidung verschiedener Seelenteile diskutiert wird und Aristoteles vorschlägt, Hinsichten der Seele nach verschiedenen Vermögen zu unterscheiden, welche er sogleich benennt. Wo wir uns der *Bewegung des Körpers durch die Seele* (3. 2. 4.) widmen, bemerken wir, am Beispiel der aristotelischen Theorie der körperlichen Bewegung, einen Aspekt der von ihm unterstellten Relation zwischen Leib und Seele. Die Unterscheidung bestimmter wesentlicher Seelenteile deutet sich hier erneut an. Diese werden später, als Fundament zur Unterscheidung der Drei Reiche, erneut eine wichtige Rolle spielen. Die Debatte über die *Unsterblichkeit* (3. 2. 5.) wird von Aristoteles in einer Art und Weise weitergeführt, welche sich von der Tradition, nicht zuletzt durch ihre Geschlossenheit und Vehemenz, signifikant unterscheidet. Das Fortdauern der Lebewesen nach ihrem Tod wird hier systematisch ausgeschlossen – wenn auch mit einer kleinen, aber bedeutenden Ausnahme. *Der Dualismus von Leib und Seele* (3. 2. 6.) nimmt leitmotivisch das wieder auf, was uns oben in verschiedenen Zusammenhängen als Assoziation des Leibes mit dem Tier auf der einen Seite, aber als Assoziation der Seele mit dem Menschen, der Vernunft oder gar Gott auf der anderen Seite begegnete, und zeigt auf, was Aristoteles in weniger polemischen Zusammenhängen über beide zu sagen weiß. *Seelenarten – Definitionen von Seele und die Abtrennung des nous* (3. 2. 7.) führt die theoretische Konzeption der Seele als Bündel von Hinsichten der Lebendigkeit fort, indem das wesentliche Unterscheidungskriterium „*nous*“ von den anderen Vermögen separiert wird, wodurch die Menschen einen bedeutenden Schritt nach vorne machen. Dies näher zu erklären wird die Aufgabe des folgenden Kapitels sein, das unter dem Titel *Die besondere Rolle des Nous* (3. 2. 8.) aufgeführt ist. Das Kapitel *Wahrnehmungsvermögen* (3. 2. 9.) stellt einen Exkurs über ein aristotelisches Prinzip der strukturierten Beschreibung und Begründung von Zusammenhängen dar – und das letzte Kapitel (3. 2. 10.) thematisiert das problematische Verhältnis perzeptioneller und kognitiver *Erkenntnisarten*.

3. 2. 1. Eine programmatische Eröffnung

The knowledge of the soul admittedly contributes greatly to the advance of truth in general, and, above all, to our understanding of Nature, for the soul is in some sense the principle of animal life.²⁷⁴

DE ANIMA beginnt mit einer programmatischen Präambel: Als unbestritten gilt Aristoteles, dass die Kenntnis der Seele in denjenigen zwei Hinsichten, die angeführt werden, um Wissenschaften als der Ehre und Schätzung würdig zu erweisen, andere Wissenschaften übersteigt. Die

²⁷⁴ DA, 402a5ff.

Psychologie übertrifft die anderen Wissensgebiete sowohl „by reason of its greater exactness [*akribēia*]“ als auch “of a higher dignity and greater wonderfulness in its objects“.²⁷⁵

Was den Preis der Würde und Erhabenheit der Gegenstände der Psychologie angeht, könnten wir anderer *Meinung* sein. Die Behauptung aber, bei der Psychologie handle es sich um eine besonders *exakte* Wissenschaft, impliziert Problematisches: Zu welchen Ergebnissen Aristoteles im Zuge seiner Untersuchung auch immer gelangen mag, sie *gelten* ihm für wahr und als ein Wissen, auf das man sich, aufgrund der *Exaktheit* der Psychologie, verlassen kann.²⁷⁶ Sollten die unseren Gegenstand der Tier-Mensch-Relation betreffenden Aussagen im Zuge dieser Untersuchung also, was ja tatsächlich der Fall ist, von einer grundsätzlichen Verschiedenheit, einer wesentlichen Unterschiedlichkeit von Tier und Mensch zeugen, so wäre an Sätzen dieser Art nicht zu rütteln. Jedoch gilt:

„To attain any knowledge about the soul is one of the most difficult things in the world.“²⁷⁷

Der Grund für die besondere Schwierigkeit, sicheres Wissen von der Seele zu erlangen, liegt darin, dass die einschlägige Frage, die nach dem Wesen des zu betrachtenden Gegenstandes²⁷⁸, auch im Falle aller möglichen anderer Gegenstände gestellt wird. Ist es aber vorstellbar, die Seele (und eine sie betrachtende Wissenschaft) ohne weiteres in die Reihe anderer Gegenstände (und diese betrachtende Wissenschaften) zu stellen? Gibt es überhaupt so etwas wie eine einheitliche *Methode* zur „Erforschung der Seele“²⁷⁹ – oder auch nur verschiedene Methoden? Es gilt, die Weise, in der nach der Seele gefragt wird, zu konkretisieren.²⁸⁰

²⁷⁵ DA, 402a2f. Die programmatische Eröffnung Kants KRITIK DER REINEN VERNUNFT erinnert an die hier vorliegende der aristotelischen DE ANIMA. In beiden Fällen wird eine Wissenschaft, die der Psychologie bzw. die der Metaphysik, als in besonderer Weise bedeutungsvoll beschrieben. In beiden Fällen wird jedoch zugleich ein methodisches Defizit der Wissenschaft ausgemacht, das eine erneute und gründliche Bearbeitung des Fragenkreises notwendig erscheinen lässt. In beiden Fällen wird zudem der besondere Wert der Wissenschaft nicht alleine dem Gegenstand zugemessen, sondern die Exaktheit gilt als Ziel (Kant) oder Eigenschaft (Aristoteles) der Wissenschaft. Beide Forschungsgebiete legitimieren sich also über ihre Leistung. *Zugleich* erinnert die programmatische Forderung des Descartes, es müsse so etwas wie *eine* verlässliche Methode in den Wissenschaften geben, um zu sicherer Kenntnis zu gelangen, ebenfalls an die Eröffnungspassage von DE ANIMA. Sowohl Descartes als auch Aristoteles schwebt das Ideal einer universellen Methode vor; Aristoteles betont in diesem Sinne, es würde schwieriger, zur erwünschten Erkenntnis zu erlangen, würde es eine solche einheitliche Methode nicht geben. Allerdings ist Aristoteles, im Gegensatz zu Descartes, nicht dazu bereit, die Mannigfaltigkeit der Phänomene zugunsten einer Universalmethode aufzugeben.

²⁷⁶ „Exactness’ (*akribēia*) is a standard of ‘expertise’ (*sophia*) and, more generally, of ‘excellence in the relevant art’ (*aretē technēs*) which is claimed to apply to every art (Aristotle, E.N. VI 7, 1141a9-12).“ Zitiert aus: Gottfried Heinemann: Nature and Exactness. Vortrag, gehalten auf der Tagung der *International Plato Society*, Dublin 2007.

²⁷⁷ DA, 402a10.

²⁷⁸ DA, 402a11: „[T]he question ‘What is it?’“ (*legô de tou peri tēn ousian kai to ti estī*). Vgl. Phys. 202b30-36 (“The science of nature is concerned with magnitudes and motion and time, and each of these is necessarily infinite or finite [...]. Hence it is incumbent on the person who treats of nature to discuss the infinite and to *inquire whether there is such a thing or not, and, if there is, what it is.*“ Meine Hervorhebungen, R.T.), *Analy. II*, 89b23-35 (23f.: „We seek four things: the fact, the reason why, if it is, what it is.“).

²⁷⁹ DA, 402a3. In der Übersetzung von Willy Theiler. WB, Darmstadt 1959. (*tēn peri tēs psychēs historian*)

²⁸⁰ Aristoteles wird hierzu später einen eigenen Neuanlauf nehmen: vgl. 412a5. (s.u.) Die Frage, was die Seele ist, gilt also keineswegs als vorentschieden (vgl. 402a23-b7).

„[I]t might be supposed that there was some single method of inquiry applicable to all objects whose essential nature we are endeavouring to ascertain (as there *is* for incidental properties the single method of demonstration); in that case what we should have to seek for would be this unique method.“²⁸¹

Zur Verdeutlichung der verschiedenen Hinsichten von Gegenständen der Psychologie präsentiert Aristoteles, ebenfalls zu Beginn von DE ANIMA, einen Katalog von Fragen, der sich, für unsere Untersuchung, als höchst interessant erweist:

„First, no doubt, it is necessary to determine in which of the *summa genera* soul lies, what it *is*; is it ‘a this-somewhat’, a substance, or is it a quale or a quantum, or some other of the remaining kinds of predicates which we have distinguished? Further, does soul belong to the class of potential existents, or is it not rather an actuality? Our answer to this question is of the greatest importance. We must consider also whether soul is divisible or is without parts, and whether it is everywhere homogeneous or not; and if not homogeneous, whether its various forms are different specifically or generically: up to the present time those who have discussed and investigated soul seem to have confined themselves to the human soul. We must be careful not to ignore the question whether soul can be defined in a single account, as is the case with animal, or whether we must not give a separate account for each sort of it, as we do for horse, dog, man, god [...].“²⁸²

Was die Seele im Allgemeinen ist, soll in DE ANIMA also beantwortet werden – Aristoteles weckt hohe Erwartungen. Weitere Bestimmungen der Seele sollen die Psychologie darüber hinaus befruchten: Die Beantwortung der Frage nach dem ontologischen Status der Seele, in ihrer jeweiligen Verwirklichung, wird die wesentliche Verschiedenheit von Tier und Mensch in ähnlicher Weise untermauern, wie die von Aristoteles auf die Frage nach der Teilbarkeit und dem Status der Verschiedenheit der Teile der Seele gegebenen Antworten. Die von Aristoteles angesprochene, selbst auferlegte Beschränkung seiner Vorgänger, lediglich die Seele des Menschen zu behandeln, wird für ihn nicht von Geltung sein. So deutet die Frage, ob es sich bei „Seele“ um ein allgemein gleichförmiges Phänomen handelt, das in ähnlich *einfacher* Weise verstanden werden kann, wie der Begriff des „Lebewesens“, oder ob wir es nicht vielmehr mit unterschiedlichen Bedeutungen von „Seele“ zu tun haben, wie wir ja auch „Pferd“, „Hund“, „Mensch“ und „Gott“ unterscheiden, eine schon im Raum stehende Systematik an. Die prinzipielle, bzw. die wesentliche Unterscheidung der Lebewesen, ist Aristoteles in DE ANIMA offenbar ein besonderes Anliegen, kann er hier doch, auf Grundlage (noch zu erarbeitender) systematischer Errungenschaften, erstmals dasjenige erklären, dem zuvor, als Desiderat oder im

²⁸¹ DA, 402a12ff. Aristoteles hält es jedoch auch für möglich, dass eine solche allgemeine Methode gar nicht existiert. In diesem Falle führte kein Weg daran vorbei, so Aristoteles explizit, für jeden einzelnen Gegenstand der Untersuchung eine angemessene Vorgehensweise der Untersuchung festzulegen. (DA, 402a18f.) Derlei Individuallösungen finden sich bei Aristoteles vielerorts und verunmöglichen die Rede von *einer* „aristotelischen Sichtweise“. Auf diese Weise lassen sich vielleicht verschiedentlich Inkonsistenzen durch Inkohärenzen erklären; dennoch: Zugleich gibt es einen Bestand von Sätzen, die als unbestreitbar vorgestellt werden. Diese Sätze sind es, die das System einer wissenschaftlichen Herangehensweise bzw. eines Weltbildes bilden – bei ihnen handelt es sich um das Gegenteil von *ad-hoc-Lösungen*, und sie gilt es zu beleuchten. Die Tatsache nun, dass Aristoteles keine Universalmethode anwendet, die z.B. alle Gegenstände in verschiedensten Hinsichten nach ihrem Wesen befragt, bedeutet also nicht, dass nach einer Haltung, einer Tendenz, einem Netz von Grundannahmen, bei Aristoteles nicht gefragt werden kann.

²⁸² DA, 402a23-b7.

Raum stehende Behauptung, immer auch der Makel des wissenschaftlich (philosophisch) Defizitären anhaftete. Als ein Werk, das Befürwortern der These der wesentlichen Verschiedenheit von Tier und Mensch erstmals gute Gründe zur Hand gibt, mag DE ANIMA ähnlich interessant sein, wie hinsichtlich der hier entwickelten Affektenlehre, der Handlungstheorie, der Lehre der Perzeption, der Vernunft, der Unterscheidung dreier natürlicher Reiche, also kurz: der umfassenden Lehre der verschiedenen Phänomene der Hinsichten von Lebendigkeit.

Die Erkenntnis der Verschiedenheit der jeweiligen Lebewesen ist jedoch *weder* in den Fragen selber, *noch* in den zu untersuchenden Phänomenen, beispielsweise in den zu beurteilenden Lebewesen, irgendwie *angelegt*. Die „Erkenntnis“ der wesentlichen Verschiedenheit von Tier und Mensch ist vielmehr, wie wir oben bereits gesehen haben, in externen, beispielsweise politischen oder habituellen Erfordernissen angelegt.

3. 2. 2. Materie und Leben

We resume our inquiry from a fresh starting-point by calling attention to the fact that what has soul in it differs from what has not in that the former displays life.²⁸³

„Seele“ ist, wie wir dem Eingangszitat entnehmen können, dasjenige, was den wesentlichen Unterschied zwischen Belebtem und Unbelebtem benennt – was beseelt ist, das lebt, in Unbelebtem brauchen wir nach einer Seele nicht zu fahnden. „Belebtheit“ und „Beseeltheit“ sind synonyme Begriffe. Dieser Begriff von Seele ist ein pragmatischer: Er misst sich an den Phänomenen unserer Umwelt und unterscheidet zwei Gattungen, die in unserer Kultur noch immer in derselben Weise unterschieden werden: die Dinge und die Lebewesen.²⁸⁴

„Of natural bodies some have life in them, others not; by life we mean self-nutrition and growth and decay.”²⁸⁵

²⁸³ DA, 413a21ff.

²⁸⁴ Vgl. hierzu Giorgio Agamben, der hierin gerade keine Definition von Leben sieht, sondern eine bloße Zerlegung und Gliederung. In: Giorgio Agamben: Das Offene. Der Mensch und das Tier. (Übersetzt von Davide Giuriato). Suhrkamp, Frankfurt am Main 2003. (23f.) Dazu: „Es scheint so, dass in unserer Kultur das Leben *dasjenige ist, was nicht definiert werden kann, aber gerade deswegen unablässig gegliedert und geteilt werden muss.*“ (23) Darüber hinaus bezeichnet er „[d]ie Isolierung des nutritiven Lebens“ als „ein in jedem Sinn fundamentales Ereignis für die abendländische Wissenschaft. Wenn viele Jahrhunderte später Xavier Bichat in seinen *Untersuchungen über das Leben und den Tod* das ‚animalische Leben‘, das sich durch die Beziehung mit der Außenwelt definiert, von einem ‚organischen Leben‘ [...] unterscheidet, das nichts weiter als eine ‚dauernde Aufeinanderfolge von Assimilation und Exkretion‘ darstellt, ist es noch einmal das nutritive Leben von Aristoteles, das den dunklen Grund malt, von dem sich das Leben der höheren Tiere abhebt.“ (24f.)

²⁸⁵ DA, 412a13ff.

Wir unterscheiden also Belebtes von unbelebten Dingen. Für „Leben“ existieren jedoch Kriterien. Eine hinreichende Bedingung²⁸⁶, um von „Leben“ bzw. von „Lebendigkeit“ sprechen zu können, sieht Aristoteles überall dort erfüllt, wo wir aus einer Liste vitaler Phänomene („Denken“, „Wahrnehmen“, „Fortbewegung“ oder „Ruhe“, „Bewegung im Sinne der Ernährung“, „Vergehen“ und „Wachsen“) auch nur eine Instanz wiederentdecken.²⁸⁷ Selbstverständlich gelten ihm also auch die Pflanzen als lebendig.²⁸⁸

Innerhalb einer Konzeption der *Drei Reiche*, die es in einem späteren Kapitel zu betrachten gilt, nehmen Tier und Mensch also vorerst eine gemeinsame Oppositionsstellung gegenüber dem Unbelebten ein – wohlgemerkt: bis auf Weiteres *gemeinsam mit den Pflanzen*.

Zu Beginn des zweiten Buches DE ANIMA, bevor Aristoteles zu einem (oben bereits angeschnittenen) „fresh starting-point“ der Untersuchung²⁸⁹ Anlauf nimmt, wird Seele, in komplexer Weise, als auf einen jeweiligen Körper bezogen verstanden.²⁹⁰ Von der Seele „an sich“ war vorerst kaum die Rede. Das bislang ungelöste Problem der Relation von Körper und Seele wird von Aristoteles offensiv angegangen. Zugleich präsentiert er eine abstrakte Theorie der Seele, die ohne ständigen Rekurs auf körperliche Hinsichten auskommt.

3. 2. 3. Philosophische Psychologie vor Aristoteles

All, then, it may be said, characterize the soul by three marks, Movement, Sensation, Incorporeality [*asômatos*] [...].²⁹¹

Einige ältere Philosophen, so lesen wir in DE ANIMA, hätten Seele bereits über die Vermögen „Bewegung“ und „Sinneswahrnehmung“ bestimmt. In 405b12 lesen wir, dass die Seele zudem im Hinblick auf das Kriterium der *Unkörperlichkeit* (*asômatos*) charakterisiert wird. Bei 409b21 wird hingegen präzisiert, dass neben *Unkörperlichkeit* auch *Feinteiligkeit* für die Seele in Betracht kommt; beide Charakterisierungen erscheinen uns dort, nebeneinander, als Superlativ, allerdings im

²⁸⁶ DA, 413a23: „Now this word has more than one sense, and *provided any one alone of these* is found in a thing we say that thing is living“. (meine Hervorhebung, R.T.)

²⁸⁷ DA, 413a23ff. Etwas früher, in 403b24, spricht Aristoteles (neben alternativen Darstellungen) von hauptsächlich zwei Charakteristika des Lebendigen, die seinen Vorgängern als einschlägiges Kriterium galten: Bewegung und Wahrnehmung. (vgl. auch 427a18 und 432a15)

²⁸⁸ DA, 413a25f.: „Hence we think of plants also as living [...]“. Wenn „Perzeption“ und „Fortbewegung“ notwendige Kriterien für Lebendigkeit wären (vgl. 403b24), wie bei des Aristoteles Vorgängern, wäre die Frage nach dem Status der Pflanzen durchaus problematisch. Auch in der Erweiterung des Seelenbegriffs liegt also eine Leistung von DE ANIMA.

²⁸⁹ DA, 413a21.

²⁹⁰ Später mehr zu: Seele als „Entelechie des Körpers“.

²⁹¹ DA, 405b10f.

Hinblick auf den Körper der Seele (sic!).²⁹² Eine Nichtkörperlichkeit der Seele im engeren und strengen Sinne wird also vorerst nicht – zumindest nicht mit Nachdruck – angenommen.²⁹³

Das Attribut der Unkörperlichkeit unterscheidet sich grundsätzlich von den zuvor genannten Attributen (Bewegung und Perzeption), da es eben gerade nicht, weder seiner Existenz, noch seiner Aktivität nach, an sich oder etwas beobachtet werden kann; es handelt sich um kein *Vermögen* der Seele, sondern um eine Eigenschaft.

In der Bemerkung, die Seele *sei* etwas, das *unkörperlich* ist, liegt einerseits die triviale Beobachtung, dass es erstens Gründe gibt, die uns dazu veranlassen, von Seele zu sprechen, es jedoch zweitens niemanden gibt, der eine oder seine Seele (in einer nichtmetaphorischen Weise) jemals gesehen zu haben beanspruchen kann. – Andererseits jedoch liegt in dieser Bemerkung die Crux, von etwas, das nicht in der (ggf. niederstufigen) Weise, wie das von Körpern prädiert werden kann, existiert, sagen zu wollen, es sei gleichwohl in einer Weise vorhanden, die Aussagen derart über es zulassen, wie das sonst nur im Falle der (in ggf. niederstufigen Weise) existenten Körpern üblich ist. Dennoch: Aristoteles hat Schwierigkeiten, die Herausforderung einer sinnvollen Rede von „Seele“ und ihren Teilen zu bewältigen.

Wenn wir von Substanzen sprechen, sind, so Aristoteles, normalerweise Körper, insbesondere aber natürliche Körper gemeint, denn aus ihnen sind alle anderen Körper gemacht.²⁹⁴ Von etwas, das kein Körper ist, kann es daher schwer fallen, es als *tatsächlich* existent zu beschreiben (es sei denn in einer der platonischen Ideen ähnlichen Weise), können wir doch nicht in derselben Weise auf es hinweisen, wie wir das bei materiellen Dingen mitunter tun, um uns beispielsweise auf die Verwendung eines es bezeichnenden Wortes zu verständigen. Mitunter laufen wir Gefahr, von Dingen, bei denen es sich um keine Körper handelt, bloß in metaphorischer Weise sprechen zu können. Wenn wir von etwas Unkörperlichem in metaphorischer Weise sprechen, können wir jedoch lediglich in (gesteigert) metaphorischer Weise als von ihm als aus Teilen bestehend sprechen.

„The problem at one presents itself, in what sense we are to speak of parts of the soul, or how many we should distinguish. For in a sense there is an infinity of parts: it is not enough to distinguish, with some thinkers, the calculative, the passionate, and the desiderative, or with others the rational and the irrational; for if we take the dividing lines followed by these thinkers we shall find parts far more distinctly separated from one another than these, namely those we have just mentioned: the nutritive [...], and the sensitive [...]; further the imaginative [...]; and lastly the appetitive [...].”²⁹⁵

²⁹² *hoi men to kinêtikôtaton apepbênato tôi kinein beauto, hoi de sôma to leptomerestaton ê to asômatôtaton tôn allôn* (409b20f.)

²⁹³ Vermutlich jedoch setzt sich der Seele Changieren zwischen Unkörperlichkeit und Feinteiligkeit im Hinblick auf die unterschiedlichen Seelenteile fort: Während von den vergänglichen Seelenteilen (Nährseele und Perzeption) angenommen werden könnte, dass sie bloß *feinteilig* sind (da sie mit dem Körper entstehen und vergehen), liegt es nahe, den göttlichen *nous*, der dem Menschen von außen zugeführt wird, als etwas, das tatsächlich *unkörperlich* ist, zu denken – auf diese Weise ließe sich auch seine Unsterblichkeit als naheliegend erklären, da alles Körperliche doch Komposition und Dekomposition erfährt, körperliche Formen demnach Entstehen und Vernichtung.

²⁹⁴ DA, 412a12.

²⁹⁵ DA, 432a22-b4.

Auf die philosophische Tradition, die Vorschläge seiner Vorgänger, was unter Seele zu verstehen sei, bezieht sich Aristoteles in DE ANIMA immer wieder. Das zweite Kapitel von DE ANIMA jedoch ist ausschließlich der Auseinandersetzung mit seinen Vorgängern gewidmet. – Hier wird deutlich, in welchem Kontext die aristotelische Psychologie der Ansicht des Autors nach zu verstehen ist, zu welchen (wenngleich auch zum Teil nur rudimentär überlieferten) Standpunkten er sich verhält – und insbesondere: von welchen Standpunkten sich Aristoteles distanziert. Einige bedeutende strategische Vorentscheidungen sind an dieser Stelle bereits angelegt.

Alle, dem Anschein nach noch so verschiedenen Ansichten seiner Vorgänger hinsichtlich der Seele, werden Aristoteles dadurch verständlich, dass er sie als sich zu den beiden Grundprinzipien der Seele verhaltend versteht: *Bewegung* und *Wahrnehmung* bzw. *Denken*.²⁹⁶

Einige verstünden „Seele“, direkt oder indirekt, als Bewegung bzw. Ursprung von Bewegung. Genannt werden Demokrit²⁹⁷, Leukipp²⁹⁸ und die Pythagoreer.²⁹⁹

„This implies the view that soul is identical with what produces movement in animals. That is why, further, they regard respiration as the characteristic mark of life [...].“³⁰⁰

Eine ähnliche Tendenz geht von der Meinung aus, die Seele bewege sich selbst. Allen gemein, so Aristoteles, sei aber die Ansicht, dass Bewegung das der Natur der Seele Nächste ist.³⁰¹

„This belief arises from their never seeing anything originating movement which is not first itself moved.“³⁰²

Aristoteles teilt eine (auch platonische³⁰³) Ansicht, der zufolge es sich bei der Seele um etwas sich selbst Bewegendes handelt, nicht und distanziert sich also von einer Ansicht, gemäß der es sich, bei dem die Lebewesen Bewegenden, um die *erste* Ursache dieser Bewegung handelt.

Das zweite Prinzip der Seele, das der Wahrnehmung bzw. des Denkens, wird durch Anaxagoras, der den Standpunkt vertritt, der Verstand würde alles in Bewegung setzen, Bewegung aber zeuge von etwas, das beseelt ist, in die Diskussion eingebracht.³⁰⁴ Nur so konnte Anaxagoras „Verstand“ und „Seele“ synonym verwenden.³⁰⁵

Demokrit hingegen nimmt keine solch enge Kopplung von Bewegung und Verstand an. Er identifiziert Seele mit „Gedanken“³⁰⁶, da uns in ihnen das erscheint, was wir für wahr halten. Aristoteles hebt deutlich hervor, dass Demokrit den Verstand (*nous*) nicht für ein besonderes

²⁹⁶ DA, 403b23ff.

²⁹⁷ Demokrit habe „Seele“ als „a sort of fire or hot substance“ verstanden. (403b32ff.)

²⁹⁸ Ähnlich Leukipp: vgl. 404a5.

²⁹⁹ Die Pythagoreer glaubten in dem, durch das Staubkörnchen bewegt werden, Seele zu finden. (404a17ff.)

³⁰⁰ DA, 404a7ff.

³⁰¹ DA, 404a20ff.

³⁰² DA, 404a23ff.

³⁰³ Vgl. Met. XII 1071b37; Top. VI 140 b 3; Platon: Phaidros 245e, vgl. (pseudoplatonische) Definitionen 411c.

³⁰⁴ DA, 404a25f.

³⁰⁵ Vgl. ebd., 404b1ff.

³⁰⁶ DA, 404a26f.

Vermögen der Seele hält, sondern für Seele selber.³⁰⁷ Dadurch wird eine mögliche Sonderrolle des *nous* bereits vorbereitet.

Wenn, wie bei Anaxagoras, „Seele“ und „Vernunft“ synonym verwendet werden können, erscheint es naheliegend, Vernunft allen Lebewesen zuzuschreiben³⁰⁸ – hier jedoch widerspricht Aristoteles:

„[Soul/Thought (*nous*)] is found, he says, in all animals, great and small, high and low, but thought (in the sense of intelligence) appears not to belong alike to all animals, and indeed not even to all human beings.“³⁰⁹

Während die Bemerkung, nicht alle Lebewesen verfügten in gleicher Weise über *nous*, vielleicht eine wesentliche Unterscheidung von Menschen und anderen Lebewesen über das Kriterium „*nous*“ vorbereiten könnte³¹⁰, unterminiert der Zusatz, tatsächlich verfügten nicht einmal alle Menschen (in derselben Weise) über Vernunft, diese nunmehr auszuschließende Auslegung dem Anschein nach. Es scheint, als würde Aristoteles, um das Vermögen „*nous*“, im Hinblick auf spätere Belange einer noch nicht eingeführten Systematik, dem Zugriff durch die belebte Welt „unterhalb“ des Menschen entziehen zu wollen, in eine graduelle Prädikation des Vermögens geraten, mit der er über das Ziel hinaus schießt.

„All those, then, who had special regard to the fact that what has soul in it is moved, adopted the view that soul is to be identified with what is eminently originitive of movement. All, on the other hand, who looked to the fact that what has soul in it knows or perceives what is, identify soul with the principle or principles of Nature, according as they admit several such principles or one only.“³¹¹

Eine *Identifikation* von Seele mit einem der Prinzipien „Bewegung“ und „Wahrnehmung“ (bzw. „Wissen“) hält Aristoteles, aus dargestellten Gründen, für abwegig. So stellt er fest, dass es eine Vielzahl von Erklärungen über die Seele gibt³¹² – und in diesen Erklärungen liegt für ihn, wie sich im weiteren Verlauf zeigen wird, etliches Wahres – allerdings stellt der Mangel an übergreifender und zusammenhängender Darstellung der Seele zugleich ein offenkundiges Defizit dar: Die mannigfaltigen Hinsichten der Seele wurden bislang noch nicht in befriedigender Weise problematisiert und dargestellt. Hinzu kommt, dass Aristoteles die klare Trennung zwischen Bewegung der Seele (aktiv und passiv) sowie Erkenntnis der Seele nicht plausibel erscheint.³¹³

³⁰⁷ DA, 404a30-b1.

³⁰⁸ DA, 404b3.

³⁰⁹ DA, 404b4ff.

³¹⁰ Die Einschränkung lautet, dass ein „nicht in der gleichen Weise über etwas verfügen“ den starken Einschlag einer graduell unterscheidenden Formulierung trägt: Die Lebewesen verfügen alle über dieses Merkmal – lediglich nicht in derselben Weise.

³¹¹ DA, 404b6ff. Ausgelassen werden weitere Annahmen über die Seele (Thales, Diogenes, Heraklit, Alkmaeon, Hippokrates, Critias, Empedokles, Platon).

³¹² DA, 405a2f.: „There is a consequent diversity in their several accounts of soul“.

³¹³ Vgl. DA, 406b10f.

„All, then, it may be said, characterize the soul by three marks, Movement, Sensation, Incorporeality, and each of these is traced back to the first principles.”³¹⁴

Dies ist die Basis, von der aus Aristoteles seine Untersuchung in DE ANIMA beginnt.

Während, so Aristoteles, all diejenigen, die Seele durch das mit ihr in Verbindung gebrachte Vermögen „Vernunft“ erklärten, Seele in einem weiteren Schritt mit einem Element identifizierten oder aus einem Element aufbauten, behauptete alleine Anaxagoras von der Vernunft etwas völlig anderes.³¹⁵

„[H]e alone says that thought is impassible and has nothing in common with anything else. But, if this is so, how or in virtue of what cause can it know? That Anaxagoras has not explained, nor can any answer be inferred from his words.”³¹⁶

Alles, was es „gibt“, geht auf die Elemente zurück – und zwar in dem einfachen Sinne, dass es aus ihnen komponiert ist. Wenn der *nous* bei Anaxagoras in genau dieser Hinsicht eine Sonderrolle spielt, wenn es auf ihn nun nicht zutrifft, aus elementaren Bestandteilen komponiert zu sein, wenn er folglich auch nicht die (ansonsten universale) Eigenschaft besitzt, leiden zu können, wenn ihm also nichts widerfahren kann und er wesentlich unterschieden ist von dem, was ansonsten existiert, so können wir an dieser Stelle von einer Konzeption des *nous* sprechen, die, egal wie rudimentär sie bis auf weiteres wirkt, Aristoteles doch für seine Konzeption des *nous* als Inspiration gedient haben dürfte. Die durch Anaxagoras erwogene, besondere Konzeption des *nous*, wird sich, für das spätere aristotelische Stufenmodell der Seele, als konstitutiv erweisen. Zudem wird Aristoteles, in der Erkenntnistheorie von DE ANIMA, wie durch den Hinweis auf die noch offenstehenden Fragen bei Anaxagoras programmatisch angekündigt, zu klären haben, ob und auf welche Weise der *nous* zur Erkenntnis der Dinge gelangen kann.

Wie wir oben bereits gesehen haben, birgt die Rede von „Teilen“ der Seele gewisse Schwierigkeiten. Ihre Auflösung jedoch erscheint notwendig, da die aristotelische Konzeption der Seele von drei Komplexitätsstufen der Seele, mittels derer Pflanzen, Tiere und Menschen *wesentlich* unterschieden werden sollen, eine *Trennung* verschiedener Vermögen verlangt.

Diese Schwierigkeiten werden für Aristoteles besonders an einem Fallbeispiel deutlich: dem der Zerteilung von bestimmten Pflanzen und Lebewesen, die eben *nicht* zum Tode führt. Wovon er im Zusammenhang dieses Problems offenbar ausgeht, ist folgendes:

- i. Etwas lebt, da es beseelt ist.

³¹⁴ DA, 405b10f.

³¹⁵ Im fünften Kapitel des ersten Buches DE ANIMA fasst Aristoteles die unterschiedlichen Weisen, Seele zu verstehen, als drei Hauptströmungen zusammen: „Such are the three ways in which soul has traditionally been defined: one group of thinkers declared it to be that which is most originative of movement because it moves itself, another group to be the subtlest and most incorporeal of all kinds of body.” (409b19ff.)

Diese Vorschläge gelten Aristoteles als widerlegt. „It remains now to examine the doctrine that soul is composed of the elements.“ (409b23f.) Die Annahme nun, die Seele sei aus Elementen zusammengesetzt, wird in 410a7ff. widerlegt.

³¹⁶ DA, 405b20ff.

- ii. Die Seele, als etwas, das in gewisser Weise *ist*, muss sich an einem Ort befinden, beispielsweise der Mitte des Lebewesens.
- iii. Wird etwas von einem Körper, der lebendig ist, abgeteilt, ergeben sich drei (a, b₁, b₂) Möglichkeiten:
 - a) Es wird etwas vom Körper abgeteilt, bei dem es sich um einen jenseits der Seele befindlichen Teil handelt – und bei dem abgetrennten Teil handelt es sich weiterhin also nicht mehr um etwas Lebendiges (Beseeltes), sondern um einen Leichenteil. (Analog hierzu bleibt der andere Teil des Körpers als lebendiger, beseelter Körper bestehen.)
 - b) Es wird etwas auf eine Weise vom Körper abgeteilt, die bewirkt, dass es eine räumliche Überschneidung (der Teilungslinie) mit der Seele gibt, die Seele als etwas Ausgedehntes also ihrerseits eine Teilung erleidet. Hier wären zwei Fälle denkbar:
 1. Die Seelenteilung vollzieht sich derart, dass einzelne Vermögen (ganz oder teilweise) abgetrennt werden, andere jedoch (ganz oder teilweise) im Körper verbleiben.³¹⁷
 2. Die Seelenteilung vollzieht sich derart, dass alle Vermögen der jeweiligen Seele in beiden Teilen weiterhin anzutreffen sind, lediglich jedoch in proportional verringertem Ausmaße.³¹⁸

Aristoteles beschreibt das Problem an zwei Stellen wie folgt:

„[I]f from a number a number or a unit is subtracted, the remainder is another number; but plants and many animals when divided continue to live, and each segment is thought to retain *the same kind of soul*.“³¹⁹

„Is each of these [self-nutrition, sensation, thinking, and movement] a soul or a part of a soul? And if a part, a part merely distinguishable by definition or a part distinct in local situation as well? In the case of certain of these powers, the answers to these questions are easy, in the case of others we are puzzled what to say. Just as in the case of plants which when divided are observed to continue to live though separated from one another (thus showing that in *their* case the soul of each individual plant was actually one, potentially many) [...].“³²⁰

In Wirklichkeit, d.h. *eigentlich*, handelt es sich im Falle dieser pflanzlichen Seele³²¹ also um *eine* Seele, der Möglichkeit nach jedoch um viele. So plausibel, wie diese Unterscheidung dem in der Aristoteleslektüre geübten Leser erscheinen mag, ist diese „Lösung“ vielleicht gar nicht. Der Weg heraus aus den Schwierigkeiten der metaphorischen Rede von Teilen der Seele führt also über die Unterscheidung von „Möglichkeit“ und „Wirklichkeit“. Es werden zwei Modi von etwas

³¹⁷ Dies wäre der Fall, nähme man an, die Seele sei in einer Weise innerhalb des Körpers ausgedehnt wie ein mehrteiliges Menü auf einem vornehm großen Teller.

³¹⁸ Dies wäre der Fall, nähme man an, die Seele sei in einer Weise innerhalb des Körpers ausgedehnt, wie die Butter in einem Sandkuchen.

³¹⁹ DA, 409a8ff. (meine Hervorhebungen, R.T.)

³²⁰ DA, 413b14ff.

³²¹ Oder: der Seele eines einfachen Lebewesens, wie beispielsweise eines Wurms.

unterschieden, von dem Aristoteles wie selbstverständlich annimmt, dass es (in biologisch relevanter Weise), wenn auch vielleicht in der oben bereits angesprochenen uneigentlichen, da unkörperlichen Weise existiert, da sich dieses Etwas unter praktischen Bedingungen kontraintuitiv verhält. Es ist, als würde Aristoteles vorschlagen, epizyklische Phänomene im Umfeld der „Seele“ anzunehmen.

Die Lebensfunktionen einer Pflanze (oder eines einfachen Lebewesens) sollen also, der ergänzenden³²² Erklärung von „Möglichkeit“ und „Wirklichkeit“ folgend, durch eine Abtrennung oder Zerteilung nicht notwendig eingeschränkt werden. Tatsächlich erscheint es ja plausibel, die niedrigste Stufe von Seele³²³, die der Ernährung und des Wachstums, in einer Weise innerhalb eines Körpers präsent zu verstehen, die es gestattet, von jedem Teil des Körpers (auch und gerade des pflanzlichen Körpers) als in derselben Weise und demselben Maße beseelt zu sprechen. Eine die Nährseele lokalisierende Rede muss also, zugunsten einer Vermeidung von praktischen Widersprüchen, aufgegeben werden.³²⁴

Der Weg heraus aus den Schwierigkeiten der Unterscheidung von Seelenteilen führt über eine Rede von Teilen der Seele, die gemäß der zu beobachtenden Vermögen unterschieden werden.

„Those who distinguish parts in the soul, if they distinguish and divide in accordance with differences of power, find themselves with a very large number of parts, a nutritive, a sensitive, an intellective, a deliberative, and now an appetitive part”.³²⁵

Aristoteles schlägt vor, die Seele als ein, je nach Lebensform, unterschiedlich komplexes Bündel von Hinsichten zu betrachten, in denen Lebendigkeit zum Ausdruck kommt. In unveränderter Reihenfolge liegt uns der i) ernährende, ii) wahrnehmende, iii) denkende, iv) überlegende und endlich v) der strebende Teil vor. Verstehen wir unter Überlegung einen bestimmten Modus des Nachdenkens, also einen Spezialfall des Nachdenkens – und nehmen wir außerdem an, dass sich Wünschen und Strebung durch alle verbleibenden Teile hindurch ziehen³²⁶, so zeigt sich eine *Dreiteiligkeit* der Seele, aus der sich eine Dreistufigkeit des Lebens direkt ableiten lässt.³²⁷

Die der Wirklichkeit nach *eine* Seele kann, in den verschiedenen Hinsichten ihrer Vermögen, als getrennt *beschrieben* werden. Die Rede von Teilen der Seele ist eine bewusst metaphorische. Aristoteles unterscheidet also verschiedene Seelenteile gemäß den Vermögen der Seele. Welche Vermögen eine Seele besitzt, bzw. mit welchen Vermögen ein beseeltes Lebewesen ausgestattet ist, wie komplex die jeweilige Seele ist, *zeigt* sich im Einzelfall.

³²² (und bislang nur rudimentär dargestellten)

³²³ In der Rede von Stufen der Seele etc. wird auf spätere Ergebnisse vorgegriffen.

³²⁴ Im Falle der komplexeren Lebensformen, insbesondere dort, wo wir es mit einem Organismus und seinen verschiedenen Organen zu tun bekommen, liegt der Fall jedoch anders (s.u.).

³²⁵ DA, 433b1ff.

³²⁶ DA, 432b5ff.

³²⁷ Diese Zusammenhänge werden wir unten im Detail betrachten.

3. 2. 4. Die Bewegung des Körpers durch die Seele

Wie wir oben gesehen haben, wurde traditionell Bewegung als eines der – bzw., wo Bewegung alleine als Seelenfunktion betrachtet wurde, als *das* – Vermögen von Seele (und somit auch als Kriterium von Beseeltheit) verstanden. Aristoteles misst der Bewegung, hinsichtlich der Frage, inwiefern sie durch die Seele konstituiert wird, in DE ANIMA keine solche Bedeutung mehr zu.

„In fact not all beings that perceive can originate movement; there appear to be certain animals which are stationary [...]“³²⁸

Wenn es aber Lebewesen (beseelte Körper) gibt, die keine Bewegung erzeugen können, kann es nicht sein, dass Bewegung bzw. Fortbewegung der Seele wesentlich ist. Diese Entscheidung wurde oben in dem Moment bereits getroffen, in dem Aristoteles auch von Pflanzen „Leben“, also Lebendigkeit und Beseeltheit prädiziert.

Das an etlichen Lebewesen beobachtbare Vermögen der Bewegung und Fortbewegung gilt es daher, in sinnvoller Beziehung zum Begriff der Seele, neu zu verstehen. Im Prozess der Untersuchung der Bewegung erwägt Aristoteles, wie so oft in der Auseinandersetzung mit älteren Philosophen, verschiedene Möglichkeiten, das Verhältnis von Seele zu Bewegung zu verstehen. Ein Vorschlag lautet:

„Yet that it [the soul] can be moved incidentally is [...] possible, and even that it can move itself, i.e. in the sense that *the vehicle* in which it is can be moved, and moved by it; in no other sense can the soul be moved in space.“³²⁹

Die Seele wird also womöglich zufällig bewegt – und sie könnte sich selbst in dem Sinne bewegen, dass sie ihr Vehikel bewegt und dadurch auch selber bewegt wird. Weitere Möglichkeiten jedoch erscheinen Aristoteles unzumutbar, geht es doch letztlich darum, die Seele, die potentiell auch *nous* enthalten kann, *womöglich* davor zu bewahren, zu leiden.³³⁰ Dieses Ziel jedoch erscheint unerreichbar: Die Einschränkung allein, dass die Seele auch „zufällig“ bewegt werden kann, sie also bewegt wird, obgleich es ihrer Natur nicht wesentlich zukommt, scheint diesen Schutz nicht gewährleisten zu können.³³¹

³²⁸ DA, 410b19f.

³²⁹ DA, 408a31ff. Die Seele bewegt den Körper durch Intentionen oder Denkprozesse. (DA, 406b23.)

³³⁰ Vgl. z.B. DA, 429a15. Allerdings lässt sich dieses Ideal nicht aufrecht erhalten (→ *nous pathetikos*, s.u.).

³³¹ Weitere und gewichtigere Gründe, vor allem die Funktionsweise des *nous* betreffend, folgen später. Eine Bemerkung zu meiner Argumentation die Problematik des *nous* in DE ANIMA betreffend: Meinem Verständnis von DE ANIMA folgend geht es mir hier nicht darum, dass meine Diskussion und die aus ihr abgeleiteten Schlussfolgerungen zu jedem Zeitpunkt mit den letzten Ergebnissen in DE ANIMA korrespondieren. Mein Eindruck ist nämlich, dass Aristoteles selber „von der Hand in den Mund“ schreibt; d.h. er beginnt mit der Formulierung von rationalen Desideraten und theoretischen Idealen um später, im Vollzug und der Erarbeitung einer tiefergehenden Theorie, zu sehen, wie weit diese Desiderate und Ideale erfüllt werden können. Im Hinblick auf den *nous* lässt sich, und so versuche ich es in diesen Kapiteln auch nachzuzeichnen, ein schrittweises Ablassen von einem Ideal beobachten, das den Notwendigkeiten geschuldet ist, in die Aristoteles gerät, sobald er über die Funktionsweise des *nous* (bzw. die Bedingung der Möglichkeit einer Funktion des *nous* vor dem Hintergrund der aristotelischen

In DE ANIMA I, 3 setzt sich Aristoteles mit einer platonischen Theorie der Bewegung der Seele auseinander. In diesem Zusammenhang fällt eine ergänzende Bemerkung:

„It might also be urged that what is difficult and enforced is incompatible with blessedness; if the movement of the soul is not of its essence, movement of the soul must be contrary to its nature.“³³²

Die Seele kann weder etwas Schweres, noch Zwang erleiden. Sie *bewegt* zu denken, sowohl als etwas, das ihr widerfährt, als auch als etwas, das durch sie direkt initiiert wurde, erscheint Aristoteles daher unzumutbar. So versucht er, Bewegung systematisch von der Seele als eines ihrer Vermögen zu trennen, setzt Bewegung aber zugleich mit bestimmten Seelenvermögen in Beziehung. Diese Scheintrennung jedoch lässt sich unmöglich durchhalten.

Aristoteles löst die Bewegung des Körpers, als aus der Einheit von Körper und Seele hervorgehend, möglichst vom direkten Aufgabenfeld der Seele, kommt aber erneut nicht umhin, die Seele in gefährlicher Nähe zu etwas, das Bewegung erleidet oder direkt initiiert, zu verstehen.

„[W]e must consider local movement, asking what it is that originates forward movement in the animal.“³³³

Die verschiedenen Seelenteile werden systematisch als Ursache der Fortbewegung ausgeschlossen.³³⁴ Das Ernährungsvermögen kann als Ursache der Fortbewegung ausgeschlossen werden, da die Ursache der Fortbewegung komplexer ist, als in der Nährseele angelegte Vorgänge.³³⁵ Auch das Wahrnehmungsvermögen kommt nicht als Quelle der Fortbewegung in Frage, da es viele Lebewesen gibt, die zwar Wahrnehmung besitzen, sich aber nicht fortbewegen.³³⁶ Dann kommt auch das argumentierende Vermögen und der (theoretische, s.u.) *nous* nicht als Ursache infrage, denn beide beziehen sich nicht auf Handlung oder das zu Erstrebende bzw. zu Meidende – Bewegung allerdings gehört notwendig auch zu dem Vermögen, das begehrt.³³⁷

Da Bewegung entweder durch die Vernunft initiiert wird oder durch Begierde³³⁸, Begierde jedoch auch im Falle der vorstellenden Vernunftsbetätigung anzutreffen ist³³⁹ (Vernunft jedoch

Möglichkeiten der Beschreibung) Rechenschaft abzulegen versucht. Dieses „Abbröckeln“ und „Unterminieren“ des ursprünglichen idealen Bildes halte ich deswegen für interessant, weil in ihm die Schwierigkeiten der *nous*-Konzeption (d.h. eines Modells von menschlicher Vernunft) deutlich werden.

³³² DA, 407a34-b4. (vgl. 407b7-13.)

³³³ DA, 432b12f.

³³⁴ Vgl. auch eine ähnliche Stelle in PA, 641b5ff.

³³⁵ DA, 432b15ff.

³³⁶ DA, 432b19ff.

³³⁷ DA, 432b26ff.

³³⁸ DA, 433a9-14. (So auch schon in MA, 700b16ff.)

³³⁹ DA, 433a20f.

umgekehrt nicht in allem, was begehrt), sieht Aristoteles im Begehren die eigentliche Ursache der Bewegung.³⁴⁰

„That which moves therefore is a single faculty and the faculty of appetite; for if there had been two sources of movement – thought and appetite – they would have produced movement in virtue of some common character.”³⁴¹

Bei der Bewegung im Allgemeinen unterscheidet Aristoteles drei Elemente: *erstens* dasjenige, was die Bewegung entstehen lässt, *zweitens* dasjenige, womit die Bewegung ausgeführt wird und *drittens* dasjenige, was bewegt wird, wobei dasjenige, was bewegt, selber entweder bewegt oder unbewegt sein kann.³⁴² Die Begierde bedient sich der Bewegung des Körpers. Sie liegt jedoch nur dort vor, wo Körper und Seele interagieren.³⁴³ Lebewesen, die der Begierde fähig sind, sind zugleich auch der Bewegung durch sich selbst fähig, denn Begierde gründet, qua Vorstellung, auf Perzeption (oder höherstufiger Berechnung) – und diese tritt nicht ohne die Fähigkeit der Bewegung auf.³⁴⁴ Im nahen Miteinander von Seele und Körper, durch die Bewegung initiierte Begierde – Affekte *sind* Bewegungen der Seele³⁴⁵ – wird erneut deutlich, dass das Konzept von göttlicher, nichts erleidender Seele, rekonzipiert werden muss, soll es nicht der Spannung möglicher Widersprüche ausgesetzt bleiben.

Zudem kommt Aristoteles nicht umhin, bestimmte innere Prozesse, die als intelligible Lebensfunktionen notwendig der Seele zuzuordnen sind, als Bewegung, ja tendenziell als Bewegung der Seele zu beschreiben. Oben haben wir bereits beobachtet, dass die Seele „zufällig“, bzw. durch die von ihr ausgehende körperliche Bewegung, in die Nähe eines Erleidens gerät. Aristoteles setzt jedoch dem naheliegenden Schluss, die Seele sei bewegt, insbesondere, wenn wir von Affekten der Seele sprechen³⁴⁶, entgegen:

³⁴⁰ Das heißt also nicht, dass nicht auch andere Motive im Zusammenhang der Bewegung anzutreffen wären, es bedeutet lediglich, dass es sich beim Begehren um den der Bewegung *wesentlichen* Aspekt handelt. (Anders in Met. 1072a26ff., wo Begehren der Erkenntnis folgt; vgl. Dierauer, S. 131.)

³⁴¹ DA, 433a21ff.

³⁴² DA, 433b13ff. Dabei ist das Bewegende, das selber unbewegt ist, das Gute, während hingegen das Bewegende, das selber bewegt ist, Begierde genannt wird. (ebd.)

³⁴³ Vgl. DA, 433b18ff.

³⁴⁴ Begierde setzt Vorstellung voraus, diese ist jedoch entweder berechnend oder sinnlich wahrnehmend. (DA, 433b28ff.) Und an der sinnlichen Wahrnehmung haben „alle Tiere Anteil“. (DA, 433b30)

Alle Lebewesen, die der Fortbewegung fähig sind, müssen notwendig auch Wahrnehmungsvermögen besitzen, denn es wäre geradezu zynisch, wenn die Natur Fortbewegung ermöglichte, die den sich bewegenden Lebewesen doch dazu dient, sich zu ernähren – ihnen aber zugleich das *Auffinden* der Nahrung nicht ermöglichte. (DA, 434a30ff.) Die ortsgebundenen Lebewesen und Pflanzen finden an ihrem Ort dasjenige vor, was sie zum Leben brauchen, – was sich fortbewegt, bedient sich zur Ernährung der Perzeption. (DA, 434b2ff.) Die ernährende und die wahrnehmende Seele gelten für Aristoteles als Grundlage des Lebewesens im Sinne von „Tier“. (DA, 434b22f.) Ein Lebewesen, das über die Fähigkeit der sinnlichen Wahrnehmung verfügt, besitzt zumindest den Tastsinn. Ein jegliches *Mebr* dient seinem zusätzlichen Wohlergehen. (DA, 434b23ff.)

³⁴⁵ Vgl. DA, 408b3. Affekte treten jedoch nur in (bzw. an) der Seele auf, wo diese mit dem Körper interagiert. (vgl. 403a16)

³⁴⁶ DA, 408b2: „We speak of the soul as being pained or pleased, being bold or fearful, being angry, perceiving, thinking. All these are regarded as modes of movement, and hence it might be inferred that the soul is moved.“ Vgl. jedoch auch: 403b16.

„What we mean is not that the movement is in the soul, but that sometimes it terminates in the soul and sometimes starts from it, sensation e.g. coming from without, and reminiscence starting from the soul and terminating with the movements or states of rest in the sense organs.“³⁴⁷

Eine von etwas ausgehende oder in etwas endende Bewegung zieht jedoch notwendig eine wirkende oder leidende Bewegung des Ausgangs- und Endpunktes mit sich, handelt es sich doch bei jeder Bewegung, so schreibt Aristoteles selbst an späterer Stelle in DE ANIMA, um ein „Drücken und Ziehen“.³⁴⁸ Wo etwa gedrückt wird, gibt es jedoch ein Drückendes, und wo gezogen, ein Ziehendes – beides jedoch ist bewegt.

Resultierend aus dem Widerspruch bestimmter Attribute von Seele und der Beschreibung der Ausübung seelischer Fähigkeiten, entstehen, wie wir beobachten müssen, Widersprüche und Erklärungsdefizite. Die Seele als Ganzes kann, soweit wir es beurteilen können, vor einem Erleiden in Wechselwirkung mit körperlichen (darunter: physikalischen) Einwirkungen nicht geschützt werden – denn die Lebendigkeit von Lebewesen ist denselben Wechselwirkungen ausgesetzt. Aristoteles jedoch vermag uns eine Lösung zu präsentieren:

Der *nous* wird als eine (von der sonstigen Seele und allem physikalisch Beeinflussbaren) unabhängige Substanz verstanden – und gilt daher als unzerstörbar:

„But thought [*nous*] seems to be an independent substance implanted within us and to be incapable of being destroyed.“³⁴⁹

Es ist diese Sonderrolle des *nous*, soviel sei hier vorweggenommen, durch die alle genannten Schwierigkeiten zu bewältigen sind³⁵⁰: Einerseits wird die Mitleidenschaft, in die bestimmte Seelenteile gezogen werden, erklärt, andererseits wird die Göttlichkeit (einer bestimmten Art) von Seele bewahrt. Auf diese Weise kann es dann auch *ausgehalten* werden, dass die Seele etwas erleidet – denn sie leidet (vorerst!) nur partiell und in ihren niederen Teilen.

Aristoteles löst die Schwierigkeiten, auf die wir im Zusammenhang mit „Bewegung“ gestoßen sind, durch einen gewagten Schritt, der folgenreicher kaum sein könnte: Er revidiert den Status der Seele (insgesamt) als göttliches Element, des Leidens unfähig, und übergibt es der Vergänglichkeit. Ausgenommen hiervon ist alleine der göttliche *nous*, der nichts erleidet, dadurch jedoch auch überindividuell zu bleiben scheint. In dieser Weise, als Unverändertes, überlebt er die Liaison zwischen den anderen Seelenteilen und dem Körper. So übernimmt der *nous* also, hinsichtlich seiner metaphysischen Attribute,³⁵¹ diejenige Rolle, die früher der Seele als Gesamtem zukam.³⁵² Diesen Zusammenhang jedoch gilt es, nicht zuletzt aufgrund seiner Folgeschwere, gesondert zu betrachten.

³⁴⁷ DA, 408b15ff.

³⁴⁸ DA, 433b25f.: „For everything is moved by pushing and pulling.“

³⁴⁹ DA, 408b18ff.

³⁵⁰ Die Einschränkung lautet, dass sich dieser Sonderstatus des *nous* durchhalten lassen muss.

³⁵¹ Natürlich nicht hinsichtlich des Katalogs von seelischen Vermögen.

³⁵² Die Meinung, nach der die „biologische Psychologie des Aristoteles [...] in schroffem Gegensatz zum orphisch-pythagoreischen Dualismus von Seele und Körper [steht]“ (Dierauer, 102) halte ich für verkürzt (s.o.); jedenfalls

3. 2. 5. Unsterblichkeit

Then why do some things manifestly come-to-be in this fashion [...], while men and animals do not return upon themselves so that the same individual comes-to-be a second time [...]?³⁵³

Wenn es sich bei der Gemeinschaft zwischen Leib und Seele um eine Gemeinschaft zwischen zwei Prinzipien handelt, die unterschiedlicher nicht sein könnten³⁵⁴, so ist zugleich klar: Diese Gemeinschaft wird enden. Der körperliche Verfall, der dem Ende des Lebens normalerweise vorausgeht, ist beobachtbar. Die Seele, selber immateriell und unsichtbar, ein Bündel biologischer Vermögen, ist unserer direkten Wahrnehmung unzugänglich. Sie *zeigt* sich uns an einem lebendigen Körper. Doch was, wenn dieser nicht mehr ist? Wir *schließen* auf die Abwesenheit von Seele, wenn ein beobachteter Körper keine Lebensfunktionen mehr aufweist.

Verhält es sich mit allen Hinsichten einer bestimmten Person, beispielsweise der des Sokrates, so, dass sie vergeht, wie ihr Körper, so ist von einem „das Leben Überdauern“ des Individuellen schlechterdings nicht zu sprechen. Die Person Sokrates vergeht insgesamt. Da wir vom Körper beobachten, dass er unwiederbringlich zerfällt, kommt als Kandidat für Unsterblichkeitsüberlegungen lediglich die Seele noch in Frage. Um davon reden zu können, dass es sich um Sokrates handelt, der den Zerfall seines Körpers überdauert, müssen wir es für möglich halten, dass dasjenige, was seine Individualität konstituiert, was ihm als einer bestimmten Person wesentlich ist, seiner Seele, genauer: ihrer individuellen Beschaffenheit zugeschrieben werden kann – und die Seele den sterblichen Körper überdauert.

Traditionell mag uns der Gedanke der Unsterblichkeit der Seele so vertraut sein, dass wir uns über ihre Voraussetzungen wenig Gedanken machen. Doch dass die Seele den Körper überdauert, bedeutet

- a) dass es sich bei der Seele um etwas tatsächlich *prinzipiell* vom Körper Verschiedenes handelt;
- b) dass Seele, woher immer sie auch kommt, sich mit dem Körper, wie auch immer er entsteht, *bindet* oder *vermischt*, diese Bindung oder Vermischung jedoch wieder lösbar ist;
- c) dass die Seele in der Auflösung ihrer Gemeinschaft mit dem Körper nicht in derjenigen Weise etwas erleidet, das ihre Existenz gefährdet;
- d) dass also endlich die Seele überhaupt in einer völlig anderen, von der Vergänglichkeit der materiellen Welt letztlich unbeeindruckten Weise existiert, sich jedoch gleichwohl in Interaktion zu ihr befinden kann.

überwindet Aristoteles in keiner Weise das diastatische Denken im Hinblick auf Leib und Seele. Wenngleich also die seelischen Vermögen – exklusive des *nous* – am Körper auftreten und mit ihm entstehen und vergehen, wird vom *nous*, als vom in traditionellem Sinne eigentlichen psychischen Vermögen, nur unter Schwierigkeiten erklärt, wie er mit dem (völlig anderen) Körper interagiert.

³⁵³ On generation and corruption (=Corr.), 338b6ff.

³⁵⁴ Vgl. auch: GA, 738b25f., sowie das Kapitel zum Dualismus von Leib und Seele.

Eine Schwierigkeit, mit der Platon auch immer wieder zu kämpfen hatte, kündigt sich an. Es ist das Problem der Teilhabe: Wie können zwei völlig unterschiedliche Prinzipien, das vollkommen Ideelle und das vollkommen Materielle, Seele und Körper, überhaupt interagieren?³⁵⁵

Eine Interaktion zwischen Leib und Seele müssen wir jedoch annehmen, wo Seele als mit der Person Sokrates in eigentlichem Sinne assoziiert verstanden werden soll. Wenn die individuelle Person etwas mit der Seele zu tun haben soll, setzt das voraus, dass die Seele während ihrer Gemeinschaft mit dem Körper in einer besonderen Weise geprägt wird. Ein Ausweg aus diesem Dilemma, das erneut darin besteht, dass die Seele etwas im Leben, in ihrer Gemeinschaft mit dem Materiellen, *erleidet*, besteht beispielsweise in der Annahme einer individuellen Präexistenz – diese Annahme hält Aristoteles jedoch offenbar für eine unerträgliche irrationale Zumutung, verzichtet er doch hier, ganz im Gegensatz zu Platon, auf mythologische Berichte.

Mehr noch: Aristoteles erträgt es, aus dem Widerspruch der Annahmen

- i) dass Seele unsterblich ist, *da sie nichts erleidet* und der weiteren Annahme, dass
- ii.) es sich bei Seele um etwas für das jeweilige Individuum (mit seinen besonderen Prägungen, Erfahrungen und Erinnerungen) Wesentliches handelt und Seele also Veränderung erfährt, *erleidet*, und endlich, dass
- ii.) wenn Seele im Verdacht steht, in ihrer Gemeinschaft mit dem Leib, im Kontakt mit dem Materiellen, zu leiden, Seele zugleich in dem Verdacht steht, ähnlich wie der Körper, der vergeht, da er erleidet, eben *nicht unvergänglich* zu sein, sondern, gemeinsam mit dem Körper, als seine Lebensfunktion, mit dem Tode zerstört zu werden

Konsequenzen zu ziehen, die existentielle Hoffnungen vieler frustrieren und durch die er sich deutlich von einer philosophischen Tradition, die bei Pythagoras beginnt, absetzt.

Die Weise, in der die besondere Konzeption des *nous* der traditionellen Vorstellung von Unsterblichkeit nun aber eine Absage erteilt, verdeutlicht eine Passage des vierten Kapitels des ersten Buches DE ANIMA. Bei der Vernunft (*nous*), so schreibt Aristoteles, scheint es sich um eine eigene Substanz zu handeln, die in uns hineingelangt ist und nicht zerstört werden kann.³⁵⁶

Könnte der *nous* zerstört werden, etwas erleiden, so litte er am wahrscheinlichsten unter der Wirkung des Alters. Tatsächlich jedoch hält Aristoteles die Rede vom Leiden der Seele, insbesondere hinsichtlich eines Alterungsprozesses, für der Natur der Seele unangemessen; so schreibt er, dass, würde ein alter Mann nur mit einem unverdorbenen, jungen Auge ausgestattet, er sehen könnte, wie ein junger Mensch.³⁵⁷ Das Alter ist also nichts, was die Seele erleidet, sondern etwas, das ihrem materiellen Träger widerfährt – vergleichbar mit Trunkenheit oder Krankheit.³⁵⁸ Die auf die Seelenvermögen lediglich bezogenen körperlichen Instrumente sind

³⁵⁵ Was aber gilt der Philosophie, unabhängig von einem existentiell erklärbaren Wunsch, als Kriterium der Unsterblichkeit der Seele? – Dieser Frage stellt sich Aristoteles nicht.

³⁵⁶ DA, 408b19f.

³⁵⁷ Das bedeutet jedoch: Das seelische Vermögen des Gesichtssinns als Teil der Perzeption ist nicht identisch mit der biologischen Leistungsfähigkeit des Auges.

³⁵⁸ DA, 408b20ff.

dem Leiden ausgesetzt und vergänglich, diese schwinden dahin – die Seele selber leidet hingegen nicht.³⁵⁹

An dieser Stelle, so muss dringend präzisiert werden, spricht Aristoteles aber nicht mehr allgemein von Seele, also beispielsweise von den Funktionen der Sinneswahrnehmung oder der Nährseele, sondern vom Denken und Überlegen³⁶⁰ – und dann explizit vom *nous* – für die Rede von unsterblichen Seelenvermögen kommen für ihn offenbar, schon an dieser frühen Stelle, lediglich mit dem *nous* assoziierte Vermögen in Betracht.³⁶¹

„Thus it is that thinking and reflecting decline through [*nous*] the decay of some other inward part and are themselves impassible. Thinking, loving, and hating are affections not of thought, but of that which has thought, so far as it has it. That is why, when this vehicle decays, memory and love cease; they were activities not of thought, but of the composite which has perished; thought is, no doubt, something more divine and impassible. That the soul cannot be moved is therefore clear from what we have said [...].”³⁶²

Unsere affektiven Eigenschaften jedoch, dass wir jemanden oder etwas mögen oder nicht, dass wir uns an etwas oder jemanden erinnern, sind genau dasjenige, was wir als *uns wesentlich* ausmachend beschreiben würden. Aristoteles aber, der den (folglich überindividuellen) *nous* als das dem Menschen Wesentliche beschreibt, muss die Konsequenz tragen, dass das dem *individuellen* Menschen Wesentliche mit dem Tod vergeht, lediglich hingegen das dem überindividuellen Menschen Wesentliche, als Göttliches, Leidensunfähiges und somit Unvergängliches, den Tod des Körpers überdauert.

Wenn es sich bei der religiösen Vorstellung der Unsterblichkeit des Menschen *als Individuum* um einen Bestandteil einer Strategie handelt, deren Ziel es ist, *Trost* zu spenden, vermag der aristotelische Ansatz, in dem das Individuum vollkommen vergeht, lediglich der überindividuelle *nous* unbeeinträchtigt weiterhin existiert, der existentiellen Not des Einzelnen nicht mehr zu begegnen. Das, was den jeweiligen Menschen in eigentlichem Sinne ausmacht, liegt explizit in der Gemeinschaft des Körpers mit der Seele – und mit dieser Gemeinschaft endet es auch.³⁶³ Dass

³⁵⁹ Vgl. DA, 408b22ff.

³⁶⁰ I.O.: *kai to voein de kai to theorein*... Die auf den *nous* hin prägnante Übersetzung wird in einer folgenden Bemerkung problematisiert.

³⁶¹ Das griechische Original gibt die intendierte Unterscheidung (zwischen Perception und Vernunft) aus zweierlei Gründen eigentlich nicht her. *Erstens* ist von der Tätigkeit *theorein* als mit dem *nous* assoziiertes Vermögen die Rede, das aber dem Wortfeld nach durchaus in gefährliche Nähe zur sinnlichen Wahrnehmung rückt (etwa: betrachten); *zweitens* ist von *noein* als der Tätigkeit des Denkens der Rede. Diese wird als Vermögen mit dem *nous* assoziiert. Im folgenden Satz jedoch spricht Aristoteles von einer Reihe von Tätigkeiten, die als körperliche Affekte mit dem Leib vergehen, also nicht dem *nous* zugeordnet werden und folglich vergänglich sind. In dieser Reihe taucht auch *dianoesthai* auf, dem Stamm und somit der Bedeutung nach mit *noein* identisch. Die prägnante Abgrenzung, so könnte man im Umkehrschluss vermuten, kann deshalb nicht gelingen, weil Aristoteles nicht umhinkommt, auch denjenigen Lebewesen, die nicht *nous*-begabt sind, so etwas wie die rudimentäre Fähigkeit des Denkens zuzubilligen. Aus *praktischen* Gründen lappt der *nous* also in niederstufige Seelenkonzepte hinein.

³⁶² DA, 408b24ff.

³⁶³ Zur Unabtrennbarkeit der Affekte vom Körper vgl. DA, 403a3-b19. Zur Sonderrolle des *nous* in diesem Zusammenhang vgl. DA, 413b25ff.

die Menschheit weiter existiert, wie wir z.B. in DE GENERATIONE ANIMALIUM lesen³⁶⁴, das tröstet diejenigen nicht, der mit der Enttäuschung umgehen muss, dass sein Leben endet – denn ihm geht es um sich selbst.

3. 2. 6. Der Dualismus von Leib und Seele

[W]e can dismiss as unnecessary the question whether the soul and the body are one: it is as though we were to ask whether the wax and its shape are one, or generally the matter of a thing and that of which it is the matter.³⁶⁵

Die grundsätzliche Verschiedenheit von Leib und Seele wurde schon oben, in anderen Zusammenhängen bei Aristoteles, erwähnt. Sie scheint uns, ähnlich wie der Gedanke der Unsterblichkeit der Seele, vertraut, handelt es sich bei der Annahme des Dualismus von Leib und Seele doch um einen festen Bestandteil unserer Kultur und Sprache. Wir stolpern sozusagen nicht über jeden Satz, der diese Annahme voraussetzt, bestenfalls stoßen wir uns an einer ihrer Erscheinungsformen, an einer auffälligen Variante.

Die *Annahme* einer Gegensätzlichkeit von Leib und Seele ermöglicht es, andere Gegensätze oder unauflösbar erscheinende Widersprüche im Idealfall erklären, zumindest aber bannen zu können. Das Konzept der grundsätzlichen Verschiedenheit von Leib und Seele lässt es zu, zwei Prinzipien wie Pole von einander zu trennen, diese begrifflich kontradiktorisch zu fassen, und endlich einander widersprechende Annahmen durch eine Identifikation mit einem dieser Pole vorzunehmen und Probleme der Unvereinbarkeit durch eine derartige Adressierung zu lösen.³⁶⁶

Im ersten Buch DE ANIMA gibt Aristoteles zu bedenken, dass es für die Seele qualvoll sein muss, unauflösbar mit dem Körper verbunden zu sein.³⁶⁷

„[F]urthermore, if, as is frequently said and widely accepted, it is better for thought [*nous*, R.T.] not to be embodied, the union must be for it undesirable.“³⁶⁸

Viele Theorien über die Seele erscheinen Aristoteles uninteressant, da sie die Seele mit einem Körper verbinden, *ohne* dabei die Ursache der Vereinigung zu nennen.³⁶⁹ Wir haben es also einerseits mit zwei einander entgegengesetzten Prinzipien zu tun, von denen zumindest das eine,

³⁶⁴ GA, 731b24ff. Die überindividuelle Unsterblichkeit ist, in GA, kein exklusiv menschliches Attribut, gewährleistet durch die Unsterblichkeit des *nous*. Hier wird sie als Tiere und Pflanzen einschließlich verstanden: als Überleben der Spezies. Vgl. ebenfalls (das eingangs Auszugsweise zitierte) CORR., 338b6ff.

³⁶⁵ DA, 412b5ff.

³⁶⁶ Die Ironie, die darin liegt, dass Menschen aus Körper und Seele bestehen, sich jedoch immer wieder primär oder gar ausschließlich qua Seele begreifen, blieb Aristoteles verschlossen – dafür handelte es sich bei dem Instrument der Selbstbeschreibung offenbar noch zu sehr um eine leistungsstarke Innovation seiner Zeit.

³⁶⁷ DA, 407b2f.

³⁶⁸ DA, 407b5f.

³⁶⁹ DA, 407b14ff.

die Seele, im Falle ihres interpolierten „Interesses“, eine Vereinigung nur konsequent ablehnen kann, andererseits finden wir jedoch die Einheit von Körper und Seele immer schon vor – in allem, was belebt ist. Aristoteles bemüht sich darum, dieses problematische Verhältnis durch die Beschreibung der *Entelechie*³⁷⁰ aufzulösen.

In der *Interaktion* zwischen den polaren Prinzipien „Leib“ und „Seele“ entsteht dabei dasjenige, was wir vermutlich als uns Menschen *existentiell* konstituierend beschreiben würden: Hier, an dem Schnittpunkt von Körper und Seele, entstehen die Affekte (bzw. die Affekte der Seele)³⁷¹. Sie

³⁷⁰ Aristoteles spricht von *entelecheia*, wo er Übergänge von etwas, das sich im Zustand der Potenz (*dynamis*) befindet, zu etwas, das in den Zustand der Aktualität gelangt, beschreibt. Dieser Prozess ist zugleich ein Prozess der Vervollkommnung. Es kann allerdings nur verwirklicht werden, was als Möglichkeit bereits angelegt war. (414a26f.) Die Rede von *entelecheia* und *dynamis* wird auch auf Material und Form (Idee) angewandt: Die Materie stellt das Potential – die Form (Idee) verwirklicht es. Auf den Dualismus von Körper und Seele übertragen, leitet Aristoteles das Primat der Seele über den Körper ab.

Die Seele ist Ursache und Ursprung des Körpers. Sie ist

- *Bewegungsursache*,
- *Finalursache* (das beinhaltet eine besondere Evaluation, da der Körper so *um der Seele willen* verstanden wird) und
- Substanz (Substanz bedeutet Form (Idee, Gestalt) oder Material bzw. Verbindung aus Form und Material (unten „stoffformliche Einheit“ genannt, 414a14ff.) Da Seele als Substanz im Sinne von Materie nicht infrage kommt, ist sie Substanz im Sinne der Form, daher ist sie auch *Formalursache* der stoffformlichen Einheit) des Körpers. (415b9ff., vgl. PA, 641a17f.).

Verwirklichung (*entelecheia*) liegt jedoch in zwei Modi vor: dem des Wissens und dem des Nachdenkens. (412a4-11) Bei Seele handelt es sich um Verwirklichung im Modus des Wissens (also etwas Ruhendes, Absolutes und Abgeschlossenes im Unterschied zu dem Vollzug). (412a23)

Wenn *Seele*

- Bewegungsursache ist, bedeutet das, dass der Körper sich bewegt, da die Seele in direkter Weise einen Prozess initiiert und einen Effekt bewirkt.
- Finalursache ist, bedeutet das, dass der Körper (und die an ihm beobachtbaren Prozesse) für die Seele da sind. Körper soll Seele objektiv intendiert erzeugen – daher auch der niedrige Status der nicht von außen zugeführten Seele: Nährseele und Perzeption entstehen *als* Entelechie des Körpers an ihm – und beide vergehen mit ihm.
- Substanz des Körpers im Sinne der Formalursache ist, bedeutet das, dass Seele den Körper verwirklicht bzw. aktualisiert bzw. vervollkommenet, indem das materiale Potential formal verwirklicht wird.

Der *Körper*

- ist das Material, das Eigenschaften mit sich bringt, die es für die stoffformliche Einheit braucht. Diese Eigenschaften sind Beitrag des Materials bzw. des Körpers. Deshalb ist das Material (trivialerweise) auch (materiale) Ursache der stoffformlichen Einheit.

In unterschiedlichem Umfang sind also Körper und Seele, Stoff und Form, *Ursachen* der stoffformlichen Einheit des lebendigen Körpers. Den evaluativen Primat jedoch hat die Seele inne.

Der *Assoziation* von Materie (*hylê*) mit Potenz (*dynamis*) und Form (*eidos* bzw. *morphê*) mit Verwirklichung (*entelecheia*), unterliegt jedoch keine Notwendigkeit. Vielmehr handelt es sich bei ihr um eine *zweckmäßige* Entscheidung. Ebenso wäre es möglich, vom (nicht strukturierten) Material als vom *Wirklichen*, von der (strukturierenden) Form hingegen als vom je Möglichen zu sprechen. Doch dann könnte die Welt kaum mehr als *Kosmos* verstanden werden: Die Aufhebung der bottom-top-Hierarchie von Material und Form würde eine Verabschiedung der Prämisse der Unmöglichkeit von Emergenz – dem willkürlichen Auftreten von etwas, das nicht (material oder auch formal) als Möglichkeit angelegt war – nach sich ziehen: Stoffformliche Einheiten könnten spontan entstehen, wo immer Material vorliegt, da Formen nicht länger kausal durch Materie bedingt wären. Dadurch aber, dass bei Aristoteles das, was ist, nur als Verwirklichung von dem, was der Möglichkeit nach angelegt war, überhaupt denkbar wird, entsteht ein natürlicher *Rahmen*, innerhalb dessen endliche Struktur und Wohlgeordnetheit herrscht.

Andere Verwendungen von Potenz und Dynamis (vgl. 413b17ff.: die Pflanzenseele ist der Wirklichkeit nach, *entelecheia*, Eines, der Möglichkeit nach, *dynamis*, jedoch Vieles) lassen sich auf diese Erklärung nicht übertragen. Hier scheine der systematisch-technische und strukturgebende Aspekt der Terminologie, wie wir sie oben sahen, zugunsten einer ad-hoc-Lösung, übergangen zu werden.

(unter Zuhilfenahme von Istvan Bodnar: Aristotle's Natural Philosophy, veröffentlicht in „*Stanford Encyclopedia of Philosophy*“)

³⁷¹ S.o., z.B. DA, 408b2.

werden zwar als dem Körper zugehörig verstanden (insbesondere deshalb, weil es sich bei Affekten um etwas dem rationalen Prinzip Gegenüberstehendes handelt), doch Körper haben, wenn sie nicht beseelt sind, keine Affekte – wie auch die Seele, wenn sie wieder vom Körper getrennt wird³⁷², keine Erinnerung oder Gefühle *in* sich trägt.³⁷³

Grundsätzlich fährt Aristoteles in DE ANIMA also, in Anlehnung an die vorangegangene Tradition, fort, Körper und Seele als wesentlich verschieden zu betrachten – das zeigt z.B. das für dieses Kapitel gewählte Eingangszitat. Die *Bewertung* des Verhältnisses – denn eine Beziehung zwischen Körper und Seele, eine Gemeinschaft, kann nicht bestritten werden – verändert sich im Corpus Aristotelicum allerdings grundsätzlich. Während in DE GENERATIONE ANIMALIUM lediglich betont wurde, dass „Seele“ besser als „Körper“ sei³⁷⁴, in der POLITIK, die Seele sei dasjenige, was den Körper dominiere³⁷⁵, und in DE PARTIBUS ANIMALIUM der Eindruck entsteht, Körper sei nur als für die Seele gemacht zu verstehen³⁷⁶, so wird in (den vermutlich unechten) PHYSIOGNOMONICS schon von einer Sympathie zwischen Körper und Seele gesprochen³⁷⁷, die in einer subtilen Entsprechung von Körper und Seele zum Ausdruck kommt.³⁷⁸ Für DE ANIMA nun, wo von Aristoteles in besonders gründlicher Weise die Relation von Körper und Seele thematisiert werden, gilt eine engere Verstrickung von Leib und Seele.

„[S]o the soul *plus* the body constitutes the animal.

Further this it is clear that the soul is inseparable from its body, or at any rate that certain parts of it are (if it has parts) – for the actuality of some [things]³⁷⁹ is the actuality of the parts themselves.“³⁸⁰

Wenn wir lesen, dass Teile der Seele nicht von Körper abtrennbar sind, weil, wie Willy Theiler übersetzt, „für einiges nämlich [...] die Erfüllung die Erfüllung seiner Teile [ist]“³⁸¹, dann müssen wir annehmen, dass Teile der Seele am Körper erst verwirklicht werden (d.i. Erfüllung finden).³⁸² Würden diese Teile der Seele vom Körper getrennt, würden sie, als biologische Vermögen, die, über ihre Definition der Seele, doch *als* Verwirklichung gelten, vernichtet. Diesem, für die Konzeption der Seele hoch problematischen Umstand müssen wir uns später erneut zuwenden.

„Further, we have no light on the problem whether the soul may not be the actuality of its body in the sense in which the sailor is the actuality of the ship.“³⁸³

³⁷² Bzw.: derjenige Aspekt von Seele, der den Körper überdauert.

³⁷³ Vgl. z.B. DA, 408b14 oder 408b25ff.

³⁷⁴ GA, 731b28f.

³⁷⁵ Pol., 1254a34f. und 1254b6f.

³⁷⁶ PA, 645b19f.

³⁷⁷ Physiog., 808b11ff.

³⁷⁸ Physiog., 805a10ff.

³⁷⁹ ROT übersetzt: „some of them“ für *enión*, Theiler übersetzt richtig: „einiges“ (s.u.).

³⁸⁰ DA, 413a4ff.

³⁸¹ Aristoteles: Über die Seele. Übersetzt von Willy Theiler, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1959.

³⁸² Einige Teile werden hier ausgeschlossen, um später den *nous* nicht in Bedrängnis zu bringen: „Yet some may be separable because they are not the actualities of any body at all.“ Die Rede von einer Verwirklichung von Teilen der Seele (die nicht den *nous* betreffenden Seelenvermögen) am Körper impliziert die dramatische Korrektur des Status von Teilen der Seele.

³⁸³ DA, 413a7ff.

Über die Verwirklichung von Teilen der Seele am Körper hinaus gilt es also auch noch zu untersuchen, inwiefern die Seele als Verwirklichung des Körpers fungiert. In der Erwägung von beiden Fällen wird dokumentiert, wie Aristoteles es, bis auf weiteres, für möglich hält, Leib und Seele – als diejenige Verbindung, wodurch ein Lebewesen konstituiert wird – in enger, wechselseitig fruchtbarer und erst einmal hinsichtlich einer Hierarchie nicht weiter bewerteten Gemeinschaft zu verstehen. Das Primat der Seele setzt sich jedoch schließlich durch: Weil es die Seele ist, durch die wir in erster Linie lebendig sind, wahrnehmen und denken³⁸⁴, diese intelligiblen Charakter hat, Ursache und Wesenheit ist, nicht Material und Einzelnes – der Körper nicht als Verwirklichung der Seele in Frage kommt, kann nur gelten: „it is the soul which is the actuality of a certain kind of body“.³⁸⁵

„Hence the rightness of the view that the soul cannot be without a body, while it cannot *be* a body; it is not a body but something relative to a body. That is why it is *in* a body, and a body of a definite kind.“³⁸⁶

Wenn Seele aber, oder zumindest einige ihrer wesentlichen Bestandteile, nicht ohne Körper sein *kann*, Seele aber das, was sie zum eigentlichen Sein benötigt, nicht selber stellen kann, bleibt eine Verstrickung von Leib und Seele, eine Angewiesenheit, die unhintergebar erscheint. Wenngleich die Rede von der Entelechie der Seele im Körper vermieden werden *soll*, lässt sich doch ein wichtiger Aspekt dieser Rede nicht als unzutreffend abstreiten: Die Seele, in ihrer Konzeption innerhalb DE ANIMA, gerät zum immanenten Aspekt der Lebendigkeit des Körpers. Eine besondere Funktion hat in dieser Seelenkonzeption aber, wie bereits erwähnt, der *nous*:

„Thus that in the soul which is called thought (by thought I mean that whereby the soul thinks and judges) is, before it thinks, not actually any real thing. For this reason it cannot reasonably be regarded as blended with the body [...].“³⁸⁷

Aristoteles präferiert die Rede von der Seele als Ort der Formen (oder Ideen), „though this description holds only of the thinking soul“³⁸⁸ – doch das „though“ täuscht eben darüber hinweg, dass die Beschreibung des *nous* und seine Unterscheidung von anderen Teilen der Seele diejenige Funktion übernimmt, die früher in der Beschreibung der Seele und in der Unterscheidung von Körper und Seele lag. Das Konzept der Seele wurde also reformiert – als „Seele“ im überkommenen Sinne³⁸⁹ fungiert nun eigentlich lediglich noch der *nous* – die Bezeichnung anderer biologischen Fähigkeiten als „Teile der Seele“ dokumentiert eine Erweiterung der Terminologie. Der in dieser Weise aufgewertete, einzigartige *nous* avanciert, wie wir sehen werden, sogar zur *differentia specifica* des Menschen.

³⁸⁴ DA, 414a12f.

³⁸⁵ DA, 414a16ff.

³⁸⁶ DA, 414a19ff.

³⁸⁷ DA, 429a22ff.

³⁸⁸ DA, 429a27ff.

³⁸⁹ D.h. im platonischen (aber auch der materialistischen Auffassung der Seele folgend, wie bei Heraklit, Anaxagoras, Demokrit) und evtl. pythagoreischen Sinne. (Dank an Gottfried Heinemann!)

3. 2. 7. Definitionen von Teilen der Seele – Abtrennung des *nous*

[S]oul is the source of these phenomena and is characterized by them, viz. by the powers of self-nutrition, sensation, thinking, and movement.³⁹⁰

Bei der Konzeption der aristotelischen Seele handelt es sich um eine Konzeption der Hinsichten von Lebendigkeit. Diese grundlegenden Hinsichten von Lebendigkeit werden, in ihrem Oberbegriff („Lebendigkeit“), wenngleich unterscheidbar, gebündelt. „Lebendigkeit“ und „Seele“ sind jedoch Synonyme.

Auch Pflanzen, da an ihnen biologische Prozesse beobachtbar sind, werden, wie wir sahen, als „beseelt“ verstanden. Von dem Vermögen, sich zu ernähren (und den damit assoziierten Symptomen), spricht Aristoteles als von einem seelischen Vermögen.

In einer Passage der aristotelischen DE ANIMA werden verschiedene Stufen der Komplexität biologischen Vermögens unterschieden. Von Komplexitätsstufen ist in dem Falle der Unterscheidung bestimmter Lebensformen bei Aristoteles deshalb zu Recht die Rede, weil die jeweils nächsthöhere Lebensform *zusätzlich* zu dem Grundvermögen der Nährseele weitere Vermögen besitzt. Eine höhere Lebensform unterscheidet sich in DE ANIMA von einer vergleichsweise weniger komplexen Lebensform (man könnte sie wohl auch niederstufig nennen) dadurch, dass bei ihr in *zusätzlichen* Hinsichten biologische Prozesse zu beobachten sind.

Oben wurde das Beseelte vom Unbeseelten dadurch unterschieden, dass wir von diesem sagen, dass es lebt, von jenem hingegen nicht. „Zu leben“ bedeutet jedoch vielerlei, wie beispielsweise: zu denken, wahrzunehmen, sich zu bewegen, sich zu ernähren, zu wachsen und zu vergehen.³⁹¹

Diese biologischen Hinsichten, in denen Seele zum Ausdruck kommt, lassen sich jedoch, in Stufenform aufeinander aufbauend darstellen.

Nährseele

Da wäre zuerst das seelische Vermögen der Ernährung; ihm wird auch Fortpflanzung, Wachstum und Dahinschwinden zugeordnet:

„Hence we think of plants also as living – for they are observed to possess in themselves an originative power through which they increase or decrease in all spatial directions; [...] and that holds for everything which is constantly nourished and continues to live, so long as it can absorb nutriment.

This *power of self-nutrition* can be separated from the other powers mentioned, but not they from it – in mortal beings at least. The fact is obvious in plants; for it is the only psychic power they possess.”³⁹²

³⁹⁰ DA, 413b11f.

³⁹¹ DA, 413a21ff.

³⁹² DA, 413a25-33. (meine Hervorhebungen, R.T.)

Das Vermögen der Ernährung durch sich selbst kann also von den anderen Vermögen vollständig abgetrennt werden und, wie im Falle der Pflanzen, alleine, als einziges seelisches Vermögen auftreten. Umgekehrt können aber weitere seelische Vermögen *nicht* von dem der Ernährung abgetrennt werden (wenn wir von sterblichen, d.i. biologischen Wesen sprechen). Die unhintergehbare Basis des Lebens ist also durch das seelische Vermögen der Ernährung gegeben.³⁹³

Sinnliche Wahrnehmung

Die nächste Stufe der Lebendigkeit wird von Aristoteles dadurch charakterisiert, dass Lebewesen über das Vermögen der Perzeption verfügen. An dieser Stelle markiert er zugleich einen wesentlichen Unterschied zwischen Tieren und Pflanzen:

„This [the power of self-nutrition] is the originative power the possession of which leads us to speak of things as *living* at all, but it is the possession of sensation that leads us for the first time to speak of living things as *animals*; for even those beings which possess no power of local movement but do possess the power of sensation we call animals and not merely living things.“³⁹⁴

Können wir von etwas sagen, dass es sich ernährt, so können wir von ihm sagen, dass es sich um etwas Lebendiges handelt (es handelt sich um eine Pflanze, ein Tier oder einen Menschen). Können wir aber von etwas sagen, dass es (zudem) über Sinneseindrücke verfügt, so können wir von ihm sagen, dass es sich um ein Lebewesen handelt (es handelt sich um ein Tier oder einen Menschen).³⁹⁵ Was sinnlich wahrnimmt, das ist, im Umkehrschluss, keine Pflanze – es muss aber, die Perzeption ergänzend, notwendig das Vermögen der Ernährung besitzen. In der Perzeption fand Aristoteles dasjenige Vermögen, das allen Lebewesen *gemeinsam*, also in gewisser Weise *wesentlich* ist.

Die ursprüngliche Form der Perzeption jedoch ist der Tastsinn – er gehört allen Lebewesen an. Von ihm gilt erneut, dass er für die Lebewesen gewissermaßen unhintergebar ist. Der Tastsinn kann von den anderen Formen der Perzeption getrennt auftreten – doch es gibt kein Lebewesen, das (über andere sinnliche Eindrücke, aber) nicht über den Tastsinn verfügt.³⁹⁶

³⁹³ Innerhalb dieser Struktur von „Seele“ ist der Mensch immer *auch* ein Lebewesen, an dem die Aktivität der Nährseele beobachtbar ist. Wie sehr auch immer die vorrangige Bedeutung intellektueller Fähigkeiten betont wird, innerhalb dieser Beschreibungsstruktur kann es sich nur um einen „Vorrang“ vor *anderen*, gleichwohl vorhandenen, „niederstufigen“ Hinsichten der Lebendigkeit handeln. Werden diese anderen Hinsichten bei einer Beschreibung des Menschen „vergessen“, wird die Selbstbeschreibung nicht lediglich unvollständig (Vollständigkeit ist ein leeres Ideal), sie gerät in eine Schiefelage.

³⁹⁴ DA, 413b1ff.

³⁹⁵ Die hier getroffene Unterscheidung von „Lebendigem“ und „Lebewesen“ kann irritieren. „Lebewesen“ beschreibt hier die komplexere Form des „Lebendigen“, das wir, innerhalb der Beschreibungsstruktur von DE ANIMA, oberhalb der Pflanzenwelt vorfinden. Die Entscheidung zugunsten dieser Terminologie wurde getroffen, um die Wendung „der Mensch und die anderen Lebewesen“ nicht einer unnötigen Unschärfe auszusetzen.

³⁹⁶ DA, 413b4ff.

Intellekt

Die dritte Stufe, in der sich Lebendigkeit äußert, ist nun diejenige des *nous*.

„We have no evidence as yet about thought or the power of reflexion; it seems to be a different kind of soul, differing as what is eternal from what is perishable; it alone is capable of being separated.“³⁹⁷

Der *nous* und das Vermögen des Nachdenkens sind tatsächlich eine andere *Art* von Seele – nicht nur dadurch, dass der *nous* von der Nährseele und der Perzeption zu unterscheiden ist: Sein ontologischer Status ist ein anderer. Durch eine Trennlinie zwischen Nährseele und Perzeption auf der einen Seite und dem Intellekt auf der anderen Seite wird nicht nur Vergängliches von Unvergänglichem getrennt (wird der *nous* doch, wie oben bereits erwähnt, als das einzige Seelenvermögen vorgestellt, das nichts erleidet) – durch den *nous* werden zudem Menschen *wesentlich* von Tieren unterschieden.³⁹⁸ Die biologisch indifferent erscheinende Gruppe der Lebewesen wird, anhand des Kriteriums „*nous*“, ontologisch unterteilt – weitere (weichere, graduelle) biologische Unterscheidungen können folgen.

Die verschiedenartige Komplexität der Seele einer jeden Lebensform ermöglicht eine erste (grobe) Unterscheidung aller Lebensformen.³⁹⁹ Die belebte Welt wird uns von Aristoteles wie folgt präsentiert:

Alles, was lebendig ist, verfügt über die Nährseele, die das wesentliche Element der Pflanzen darstellt. Alles, was über die Nährseele hinaus über Perzeption verfügt, ist ein Lebewesen (ein Tier oder ein Mensch). Perzeption ist das wesentliche Element der Tiere. Wenn jedoch, zu der Nährseele und der Perzeption der *nous*, der Intellekt hinzutritt, handelt es sich bei dem Lebewesen um einen Menschen. Der *nous* ist das wesentlich den Menschen von den Tieren unterscheidende Merkmal. Wie die Perzeption nirgendwo ohne Nährseele zu finden ist, so findet sich auch der Intellekt, bei den biologischen Wesen, nicht ohne Perzeption und Nährseele. Die biologischen Wesen sind also, nach der wachsenden Komplexität und jeweils wesentlich von einander geschieden, in drei Stufen unterteilt: Pflanzen, Tiere und Menschen.

„Further, some animals possess all these parts of soul, some certain of them only, others one only (*this is what enables us to classify animals*); the cause must be considered later.“⁴⁰⁰

Die systematische Unterscheidung der Seelenteile als Prinzipien unterschiedlich komplexen biologischen Seins (nicht uneingeschränkt eine aristotelische Innovation⁴⁰¹) ermöglicht die, in ihrer Bedeutung für die Unterscheidung von Tier und Mensch weiterreichende Ableitungen zulassende, Bezeichnung von einander getrennter Sphären bzw. Reichen des Lebendigen.

³⁹⁷ DA, 413b25ff. (thought: *nous*; power of reflexion: *theôrêtikês dynamêôis*)

³⁹⁸ Mehr hierzu im folgenden Kapitel.

³⁹⁹ DA, 413b32-414a3.

⁴⁰⁰ DA, 413b32ff. (meine Hervorhebungen, R.T.) Ausnahmsweise umfasst „animal“ hier auch die Pflanzen.

⁴⁰¹ S.o.: Die Unterscheidung der vier Prinzipien des Lebendigen bei Philolaos.

Aufgrund der besonderen Bedeutung und der Fülle des wertvollen Materials soll dieser Aspekt gesondert behandelt werden.

3. 2. 8. Die besondere Rolle des *nous*

Therefore, since everything is a possible object of thought, mind in order, as Anaxagoras says, to dominate, that is, to know, must be pure from all admixture; for the co-presence of what is alien to its nature is a hindrance and a block: it follows that it can have no nature of its own, other than that of having a certain capacity.⁴⁰²

In der oben dargestellten Abtrennung des *nous* durch Aristoteles kann durchaus ein Kompromiss zwischen der traditionellen Seelenlehre (die in der Seele etwas der Tendenz nach Göttliches, Unsterbliches, in gewisser Weise Unerklärliches sah) und *einerseits* den aristotelischen Vermögen in biologischen Hinsichten, sowie *andererseits* der Immanenz und Sterblichkeit des ernährenden und wahrnehmenden Seelenteiles gesehen werden. Durch den *nous* gelangt ein Aspekt des *Absoluten* in die eigentlich biologistische Psychologie des Aristoteles. Insofern Göttlichkeit und Unsterblichkeit am *nous* erfüllt werden, könnte es sich wohl teilweise auch um eine Konzession an Bedürfnisse nach Transzendtem handeln. Die denkbare Kritik, Aristoteles immaniere die Seele insgesamt und bände sie an den Körper, so dass sie endlich sogar mit ihm unterzugehen gezwungen ist, wird durch die Rolle des *nous* präventiv, wenngleich nicht in vollem gewohnten Umfang (s.o. 3. 2. 5.), ausgehebelt.

Auch an dieser Stelle erscheint die systematische Konzeption des Aristoteles durchaus platonisch geprägt. Das einzige, was dem Verfasser von DE ANIMA noch göttlich, unsterblich und unveränderlich erscheint, ist etwas mit dem Intellekt Verbundenes. Es kommt von außen und kehrt dorthin wieder zurück, es befindet sich nicht in interaktiver Gemeinschaft mit den materiellen Dingen, sondern gilt lediglich als „außerdem anwesend“. Das höchste Prinzip der Seele ist Aristoteles ein transzendentes Prinzip, ein reines Vermögen, durchaus zugleich ein exklusives Phänomen, indem nur Menschen im Diesseits und vermutlich Götter in ihrer Sphäre an ihm teilhaben. Es kann folglich nicht direkt gesehen oder beobachtet werden, es ist nicht Gegenstand einfacher Erfahrung. Bei dem *nous* der aristotelischen Konzeption handelt es sich um eine *metaphysische Arbeitshypothese* für ein *immanentes Selbstverständnis*. Sie lässt sich weder im strengen Sinne beweisen, noch auch widerlegen. Und es erscheint unwahrscheinlich, dass dem in dieser Weise theoretischen zugespitzten Konzept irgendetwas tatsächlich entspricht.

Durch die „Arbeitshypothese *nous*“ entsteht die Möglichkeit der theoretisch signifikanten Trennung zwischen Tier und Mensch. Diese Inanspruchnahme einer rudimentär bereits vorhandenen Konzeption des *nous* stellt eine aristotelische Erfindung dar. Sie strukturiert die

⁴⁰² DA, 429a18ff.

Welt in besonderer, nicht zuletzt in besonders deutlicher Weise. Gab es nach der traditionellen Psychologie keine überzeugenden Gründe, Tiere und Menschen prinzipiell zu trennen, weiß Aristoteles nun, wie eine solche wesentliche Unterscheidung zwischen Mensch und Tier begründet werden könnte. Die Möglichkeit einer auf alle Lebewesen gerichteten Zuschreibung von *nous*, wie Aristoteles sie bei Anaxagoras⁴⁰³ vorgefunden hat, räumt dieses Konzept aus. Hier werden klare Strukturen und wesentliche Unterscheidungen vorgeschlagen, wo bislang weiche Übergänge angenommen wurden – und grundsätzliche Differenzen nicht zu begründen waren.

Soll die fundierte Auseinandersetzung mit der aristotelischen Konzeption des *nous* in DE ANIMA doch, nach verschiedenen Hinsichten gesondert, zu einem späteren Zeitpunkt stattfinden, dienen an dieser Stelle einige Belege lediglich dazu, ein Bild der Konzeption des *nous* vorzufertigen: Der *nous*, dessen einzige Natur es ist, Vermögen zu sein⁴⁰⁴, wird also erst *durch* seinen Vollzug zu etwas, von dem man überhaupt reden kann.⁴⁰⁵ Im Umkehrschluss kann der *nous* als nicht mit dem Körper vermischt betrachtet werden – denn diejenigen Seelenfunktionen, die immer mit dem Körper vermischt sind oder selber Körper sind, existieren unabhängig von ihrem Vollzug (als Vermögen).⁴⁰⁶ Das genau galt es aber zu zeigen.

Die neben dem Wahrnehmungsvermögen auch über den *nous* verfügenden Lebewesen sind nicht nur hinsichtlich ihrer Seelenstruktur komplexer – alleine sie können sich auch in umfassender Weise auf die verschiedenen Ebenen der Wirklichkeit beziehen. Die wahrnehmbaren Dinge sind allen Lebewesen zugänglich, wenn auch in unterschiedlichem Grade, abhängig von Quantität und Qualität der jeweiligen sinnlichen Daten. Die denkbaren Dinge – und Aristoteles spricht von ihnen an dieser Stelle tatsächlich in einer den wahrnehmbaren Dingen analogen Weise – sind nur denjenigen Lebewesen zugänglich, die über das spezielle Vermögen des *nous* verfügen.⁴⁰⁷

„The thinking part of the soul must therefore be, while impassible [*apathe*], capable of receiving the form of an object; that is, must be potentially identical in character with its object without being the object. Thought must be related to what is thinkable, as sense is to what is sensible.”⁴⁰⁸

Die Unempfindlichkeit des *nous* jedoch ist hinsichtlich ihrer Implikationen bemerkenswert. Denn wenn der *nous* die Gestalt eines (intelligiblen) Objektes empfangen kann – ohne dabei zu leiden – so wohl nur deshalb, weil es eine *Entsprechung* der im *nous* angelegten Formen mit den Formen der objektiven intelligiblen Objekte gibt. Die Welt muss also, um das Funktionieren der Konzeption des aristotelischen *nous* gewährleisten zu können, von einer Beschaffenheit sein, die, gelinde gesagt, metaphysisch voraussetzungsvoll ist. Die Strukturidentität von Gedachtem und Welt, zugleich ein Garant für verlässliches Wissen, die Relation von *nous* und seinen Objekten, soll also von einer Art sein, wie die Relation der Sinneswahrnehmung zu ihren Gegenständen. Den

⁴⁰³ DA, 404b3ff. (s.o.)

⁴⁰⁴ Wie Eingangs zitiert: DA, 429a18ff.

⁴⁰⁵ DA, 429a22f.

⁴⁰⁶ DA, 429a24f.

⁴⁰⁷ DA, 431b20-432a14. Hieraus: „Let us now [...] repeat that the soul is in a way all existing things; for existing things are either sensible or thinkable, and knowledge is in a way what is knowable, and sensation is in a way what is sensible: in *what* way we must inquire.” (b20ff.) Hierzu später mehr.

⁴⁰⁸ DA, 429a15ff.

zugrundeliegenden Realismus der Objekte des Intellekts teilen wir heute vermutlich nicht mehr. Es zeigt sich erneut, dass Aristoteles wesentliche Aspekte des platonischen Denkens – trotz allem Bemühen im Hinblick auf eine deutliche Abgrenzung – einschleppt.

3. 2. 9. Wahrnehmungsvermögen

The primary form of sense is touch, which belongs to all animals. Just as the power of self-nutrition can be separated from touch and sensation generally, so touch can be separated from all other forms of sense. (By the power of self-nutrition we mean that part of the soul which is common to plants and animals: all animals whatsoever are observed to have the sense of touch.)⁴⁰⁹

Es gibt ein strukturelles Prinzip, das Aristoteles im Zusammenhang der Seelenlehre oder der Erklärung der Wahrnehmungsvermögen anwendet: Bezeichnet wird ein Grundvermögen (bei der Seele die Nährkraft, bei der Wahrnehmung der Tastsinn), das (in jeder Seele und bei aller Perzeption) jeweils die Minimalvoraussetzungen stellt, um von dem durch es konstituierten und grundsätzlich an Komplexität steigerbaren Phänomen (Seele und Perzeption) sprechen zu können. Es kann, im Falle der Nährkraft der Seele das weitere Vermögen „Perzeption“ oder im Falle der Wahrnehmung über den Tastsinn das weitere Vermögen „Gesichtssinn“ hinzukommen – doch ein Weniger ist nicht denkbar, d.h. e.i. kein Lebewesen, das wahrnimmt, sich aber nicht ernährt, das Sehvermögen besitzt, aber nicht über Tastsinn verfügt.

Was aber leistet dieses strukturelle Prinzip? Es werden unhintergehbare, notwendige und hinreichende Bedingungen benannt, die „Leben“ oder „Wahrnehmung“ jeweils konstituieren: Es ist eine notwendige und hinreichende Bedingung, dass etwas Nährkraft hat, um es als etwas Lebendiges bezeichnen zu können. Es ist eine notwendige, doch keine hinreichende Bedingung, dass sich etwas nährt, um (zugleich) von einem Lebewesen (im Sinne von „Tier“) sprechen zu können.

Desgleichen ist es eine notwendige und hinreichende Bedingung, dass etwas Tastsinn hat, um von etwas, das Wahrnehmung hat (also von einem Lebewesen) sprechen zu können. Es ist hingegen eine notwendige, wenngleich keine hinreichende Bedingung, dass etwas Tastsinn hat, um von etwas sagen zu können, es habe auch Gesichtssinn.

Auf diese Weise gelingt es Aristoteles, ein Stufenmodell zu entwickeln, in dem sich, im Zuge sukzessiven Komplexitätszuwachses, jede Stufe *wesentlich* von der vorangegangenen Stufe unterscheidet, während sich *zugleich* die Aspekte der Vorstufen durch die Erweiterungen hindurch halten.

⁴⁰⁹ DA, 413b4ff.

Die Welt des Lebendigen stellt sich uns, wenn wir sie durch diese Struktur hindurch betrachten, als konsistent dar – sie wird von durch sie hindurch wirksamen Prinzipien zusammengehalten. Zugleich jedoch ist die Struktur innerhalb der Welt des Lebendigen nicht etwa die einer progressiven Steigerung, – vielmehr gewährleistet das skizzierte Stufenmodell eine wesentliche Unterscheidung zwischen Lebensformen unterschiedlich komplexer Seele und ein deutliches Kriterium zur Unterscheidung von Lebensformen unterschiedlich komplexer Wahrnehmungsvermögen.

Auf diese Weise wird ein teleologisches Beschreibungsmodell auf die verschiedenen Stufen des Lebendigen anwendbar. Innerhalb dieser Stufen des Lebendigen gelangt das natürliche Prinzip, stufenweise, zu einer jeweils höhergradigen Vervollkommnung. Die scheinbare Natürlichkeit, die Naturwüchsigkeit der jeweiligen Steigerungen verdeckt das Artifizielle des Ansatzes.

Innerhalb der Systematik aber entstehen Schwierigkeiten i) der Zuordnung und ii) der Beliebigkeit. Die Strenge des Ansatzes gebietet die prinzipielle Möglichkeit, hinsichtlich der Seelenstufen ein jedes Etwas, von dem gesagt wird, es sei lebendig, *eindeutig* zuordnen zu können. Dies fällt jedoch im Einzelfall schwer.⁴¹⁰ Darüber hinaus endet die Systematik im Falle der Sinneswahrnehmung, nach der Zuweisung des es konstituierenden Tastvermögens, abrupt. Jenseits des Tastvermögens wuchert aber die Beliebigkeit der mannigfaltigen Phänomene, d.h. der über ihn hinausreichenden Vermögen des Gesichtsinns, des Geruchsinns, des Gehörs.⁴¹¹ Fast alle Vierbeiner verfügen, so Aristoteles, über alle der fünf Sinne⁴¹², doch gibt es Ausnahmen.⁴¹³

Grundsätzlich erscheint es problematisch,

- a) die Rede von einer graduellen (sinnlichen) Begabung oder von einem graduellen (seelischen) Vermögen mit
- b) der Rede von einer wesentlichen Unterscheidung, die über dasselbe (sinnliche oder seelische) Vermögen konstruiert wird,

zu kombinieren. Wo etwas als *seiner Natur nach, seinem Wesen gemäß* über ein Vermögen verfügend charakterisiert wird, da entstehen Widersprüche, wenn in derselben Hinsicht Einschränkungen gemacht werden; es scheint, als würde eine Regel zur Verwendung des Begriffs „Natur von etwas“ oder „Wesen von etwas“ verletzt werden.⁴¹⁴ Diese Regel besagt aber, dass „die Natur“ oder „das Wesen“ von etwas, als eine regulative Norm, nicht mehr oder weniger *gegeben* sein kann – es kann sich im Einzelfall nur mehr oder weniger *gemäß* der Natur verhalten. Wo es sich aber nicht vollkommen *natürlich* verhält, da sind degenerative Prozesse anzunehmen, ein Soll wird nicht erfüllt. Auf diese Weisen können aber gerade nicht unterschiedliche Spezies sinnvoll von einander getrennt werden. Immer wieder weist Aristoteles nämlich darauf hin, dass es sinnlos ist,

⁴¹⁰ Vgl. z.B. PA, 681a37-b9.

⁴¹¹ Der Geschmacksinn wird, als mit dem Tastsinn assoziiert, ihm in seiner Funktionsweise beinahe gleichgesetzt, vermutlich auch überall zu finden sein. Vgl. PA, 656a29f.; HA, 494b17f. und 535a5ff.; DA 419a29f. ; 421a16-22 ; 422a8f.

⁴¹² HA, 533a15ff.

⁴¹³ HA, 532b29ff. und 533a1f.

⁴¹⁴ Schwer zu vereinbaren sind also beispielsweise die folgenden zwei Aussagen: „Das Wesen des Menschen ist der *nous*.“ – „Die Menschen verfügen, das Vermögen des *nous* betreffend, über unterschiedliche Begabungen.“ (Vgl. DA, 404b4ff. in der obigen Besprechung.)

auf die Erfüllung eines Solls zu insistieren, das sich gar nicht im Horizont eines Lebewesens befindet. Zu unterscheiden sind also unterschiedliche Modi der Prädikation von „Natur“ und „Wesen“:

- Wo es sich um eine Aussage mit a) realdefinitorischem Anspruch handelt (Das Wesen, die Natur von p ist φ), sind wesentliche Unterscheidungen mit kontradiktorischer Struktur anzutreffen.
- Wo es sich um eine Aussage mit b) regulativem Anspruch handelt (P verhält sich, innerhalb des Spektrums x , mehr oder weniger *natürlich* oder *wesensgemäß*), sind graduelle Unterscheidungen mit konträrer Struktur anzutreffen.

Wo aber, im Hinblick auf eine Prädikation mit realdefinitorischem Anspruch, auf zweiter Ebene, eine konträr strukturierte, also graduelle Unterscheidung eingeführt wird, bei der es sich nicht sinnvollerweise um eine Extension regulativer Beurteilungen handeln kann, scheint eine Beschreibung im Sinne von a) unterminiert zu werden.

Da es aber nicht sinnvoller Weise darum gehen kann, eine „perfekte Theorie“ einzuklagen, das diesem Vorwurf zugrundeliegende Ideal leer ist, *kann* die Kritik an der (zu Inkonsistenzen führenden) systematischen Darstellung natürlicher Phänomene nur darin liegen, dass sie zu etwas Verwendung findet – nämlich zu der Ableitung starker Behauptungen wie beispielsweise wesentlicher Unterscheidungen von Lebensformen – das sie, auf systematischer Ebene, tatsächlich gar nicht zu leisten vermag.

Die Philosophie musste, spätestens mit Wittgenstein, Abstand von der Vorstellung nehmen, das platonische Ideal – das Ideal der objektiven Ideen zur Verifikation evaluativer Termini – je einlösen zu können. Vielleicht war die klar explizite Verabschiedung dieses Programms nicht zuletzt deshalb möglich, da Platon die Prämissen und Probleme seiner Ontologie offen legte und diskutierte. Offenkundig fällt es, vielleicht auch wegen der noch immer im Halbdunkel liegenden Prämissen und der undeutlichen Zusammenhänge, deutlich schwerer, die unser Weltbild konstituierenden Strukturen der aristotelischen Biologie zu überwinden.

3. 2. 10. Erkenntnisarten

There are two distinctive peculiarities by reference to which we characterize the soul – (1) local movement and (2) thinking, understanding, and perceiving. Thinking and understanding are regarded as akin to a form of perceiving; for in the one as well as the other the soul discriminates and is cognizant of something which is. Indeed the ancients go so far as to identify thinking and perceiving; e.g. Empedocles [...].⁴¹⁵

Nachdem im dritten Buch DE ANIMA eine starke Entsprechung zwischen dem Vermögen „Wahrnehmung“ und dem Wahrgenommenen, seinem Objekt, festgestellt wurde, bietet es sich, korrespondierend mit der traditionellen Unterscheidung zweier Seelenmerkmale, Bewegung einerseits, Denken *und* Wahrnehmen andererseits, geradezu an, in Denken und Wahrnehmen Bezeichnungen *eines* Vermögen zu erkennen.

In genau dem Maße jedoch, in dem Vernunftvermögen und Perzeption in eine gemeinsame Nähe rücken, wird

- i. im Umkehrschluss die wesentliche Verschiedenheit von Wahrnehmungsseele und *nous* unterminiert,
- ii. die durch den vollkommen andersartigen *nous* konstruierte Distanz zwischen Tier und Mensch aufgehoben und
- iii. die prinzipiell erwünschte, objektive Wahrheit menschlichen Wissens grundsätzlich infrage gestellt.

Die in DE ANIMA vollzogene und oben bereits dargestellte wesentliche Unterscheidung des *nous* von der lediglich mit Wahrnehmungsvermögen ausgestatteten und folglich weniger komplexen Seele, beantwortet bereits die Frage nach der Identität von Wissen und Wahrnehmung: Aristoteles kann sich weder eine qualitativ vergleichbare Leistungsfähigkeit, noch eine ontologische Deckung von Intellekt und Perzeption leisten!

Überraschend ist jedoch die, bis auf weiteres, stark gemachte *Entsprechung* von Wahrnehmendem und seinen wahrgenommenen Objekten; zwischen der Annahme einer wesentlichen Verschiedenheit der Vermögen „Intellekt“ und „Perzeption“ einerseits und der Annahme einer verblüffenden Ähnlichkeit ihrer einschlägigen *Leistung* (der Identifikation des jeweils Entsprechenden) besteht eine gewisse Spannung, so lange die einschlägigen Objekte sich nicht signifikant unterscheiden.

Durch eine solche Unterscheidung jedoch wird Aristoteles die Spannung aufzulösen versuchen. Ihren Ursprung sieht er in einer Fehleinschätzung der *Alten*. Sie besteht, seiner Meinung nach, in der Ansicht, bei dem Vorgang des Denkens handele es sich um einen körperlichen Prozess – wie auch beim Wahrnehmen.⁴¹⁶ Nun wurde bereits gesagt, dass es sich, alleine im Falle des *nous*, um

⁴¹⁵ DA, 427a18ff.

⁴¹⁶ DA, 427a25ff.

etwas von dem Körper vollkommen Abgetrenntes und wesentlich von ihm Verschiedenes handelt.

Im Zuge der Auflösung des Problems bringt Aristoteles den „Irrtum“ ins Spiel, der in der Existenz der Lebewesen doch offenbar eine nicht von der Hand zu weisende Rolle spielt.⁴¹⁷ Die Möglichkeit, sich in etwas irren zu können, bedeutet jedoch, wenn Wahrnehmung und Wissen dasselbe sein sollen, dass die alleine Wahrheit garantierende *Erkenntnis* des Gleichen mit dem Gleichen, die unser Wissen konstituiert, eine nicht aufrecht zu erhaltende Annahme ist.

„That perceiving and understanding are not identical is therefore obvious; for the former is universal in the animal world, the latter is found in only a small division of it.“⁴¹⁸

Im Denken nun lokalisiert Aristoteles Wahrheit und Irrtum, im Falle der Perzeption der für den jeweiligen Sinn einschlägigen Objekte hingegen gibt es kein Irren.⁴¹⁹ Steht die aristotelische Epistemologie nun aber auf dem Kopf? Wie kann es sein, dass alle mit Perzeption begabten Lebensformen, d.h. alle Lebewesen, an einer Art des Wissens Anteil haben, in der es keinen Irrtum gibt, die mit dem *nous* assoziierte Tätigkeit (des *logos*) jedoch fehleranfällig zu sein scheint?

„[P]erception of the special objects of sense is always free from error, and is found in all animals, while it is possible to think falsely as well as truly, and thought is found only where there is discourse of reason [*logos*].“⁴²⁰

Tatsächlich zeigt sich an späterer Stelle jedoch, dass der Wert dieses „sich in etwas nicht irren können“ der anderen Lebewesen nicht besonders hoch einzuschätzen ist. Da die (reine) Perzeption zu synthetischen Urteilen generell nicht imstande ist, kann die Rede davon, dass es sich bei ihr um eine Erkenntnisart handelt, bestenfalls metaphorisch verstanden werden.

Die Funktion des Wahrnehmens des Gleichen mit dem Gleichen ist also ein analytischer Vorgang, dessen geringe Gefährdung hinsichtlich denkbarer Irrtümer keine große Leistungsfähigkeit impliziert. Zu sagen, es gebe in Anwendung des Vermögens der Perzeption verlässliche Erkenntnis von etwas⁴²¹, wiegt also etwa so viel, wie zu sagen: Lebewesen sehen tatsächlich das, was sie sehen. Wenngleich Perzeption die Elemente der Vorstellung liefert, beinhaltet sie noch keinerlei Vorstellungen.

⁴¹⁷ DA, 427a27-b2.

⁴¹⁸ DA, 427b7ff. Bei der Annahme, dass Sinneswahrnehmung in der Tierwelt weit verbreitet ist, während hingegen Verstand eine Ausnahmeerscheinung darstellt, handelt es sich nicht um das Ergebnis einer Untersuchung, sondern vielmehr um eine Arbeitshypothese, deren Richtigkeit sich jedoch niemals erweisen musste.

⁴¹⁹ DA, 427b9ff.

⁴²⁰ DA, 427b11ff.

⁴²¹ Eine geringfügige Relativierung der Unfehlbarkeit der Perzeption findet sich in DA, 428b18f.

Bei dem von der Perzeption unterschiedenen Denken (*noein*) wird erneut differenziert:

- a) zum einen gilt es als Vorstellen (*phantazomai*⁴²²),
 - Aristoteles beschreibt Vorstellung, in einem ersten Anlauf, als „that in virtue of which an image arises for us [...], in virtue of which we discriminate and are either in error or not“⁴²³ –
- b) zum anderen als Urteilen (*hypolēpsis*⁴²⁴).

Der weitere Verlauf dieses Abschnitts widmet sich der Betrachtung der „Vorstellung“. An Vermögen, die im Sinne dieser Definition zur Beschreibung der Leistung von Vorstellung als Kandidaten infrage kommen, unterscheidet Aristoteles „sense, opinion, knowledge, thought.“⁴²⁵ Um welchen dieser Kandidaten es sich bei „Vorstellung“ handelt, wird im Folgenden systematisch untersucht.

Die Tätigkeit⁴²⁶ der Vorstellung, so beginnt diese Untersuchung, findet auch unter Bedingungen statt, die Perzeption nicht zulassen, beispielsweise während des Schlafes. Vorstellung und Perzeption sind also nicht identisch, *sense* scheidet daher als Kandidat aus.⁴²⁷ Hinzu kommt:

„Again, sense is always present, imagination not. If actual imagination and actual sensation were the same, imagination would be found *in all the brutes; this is held not to be the case; e.g. it is not found in ants or bees or grubs.*“⁴²⁸

Vorstellung gilt ebenfalls als von denjenigen Vermögen unterschieden, in denen sich das Denken nicht irren kann, „e.g. knowledge [*epistēmē*] or intelligence [*nous!*]“.⁴²⁹ Auch auf Seiten der komplexeren Vermögen (wo synthetische Sätze gebildet werden), jenseits der Perzeption, gibt es daher, wie eigentlich nicht anders zu erwarten, *Wissen*.

Aus der Reihe *sense, opinion, knowledge, thought* verblieb also lediglich „Meinung“ als Korrelat zu „Vorstellung“. „Meinungen“ können richtig oder falsch sein.⁴³⁰

„But opinion [*doxa*] involves belief [*pistis*] (for without belief in what we opine we cannot have an opinion), and *in the brutes* thought we often find imagination *we never find belief*. {Further, every opinion is accompanied by belief, belief by conviction, and conviction by discourse of reason, while there are some of the brutes in which we find imagination, without discourse of reason.}“⁴³¹

⁴²² *phantazomai* hat jedoch einen starken Einschlag in das Wortfeld der visuellen Perzeption.

⁴²³ DA, 428a1f. Diese Definition kann im Laufe der Diskussion nicht aufrecht erhalten werden. (s.u.)

⁴²⁴ *hypolēpsis* wird jedoch ebenfalls im Sinne des Aufgreifens, Aufnehmens, Annehmens von etwas verstanden.

⁴²⁵ DA, 428a4.

⁴²⁶ DA, 428a6. Vorstellung ist *nicht* „Vermögen“, da zwischen Vermögen und Vorstellung unterschieden werden kann (429a1ff.). Sie gilt also als Tätigkeit (Bewegung). (s.u.)

⁴²⁷ DA, 428a5ff.

⁴²⁸ DA, 428a7ff. (meine Hervorhebungen, R.T.) Nicht alle Tiere verfügen also über Vorstellungen. Theiler übersetzt, auf eine andere Überlieferung des Textes gestützt: „sie scheint aber der Ameise und der Biene zuzukommen, doch nicht dem Wurm“.

⁴²⁹ DA, 428a17f. Auch *knowledge* und *thought* scheiden also als Kandidaten für „Vorstellung“ aus.

⁴³⁰ DA, 428a18f.

⁴³¹ DA, 428a20ff. (meine Hervorhebungen, R.T.) Einige Tiere verfügen über Vorstellungen. Willy Theiler hält den eingeklammerten Part {} für ursprünglich zur Streichung vorgesehen. Durch die bündige Diskussion der Passage entsteht jedoch sicherlich kein *falsches* Bild.

Meinung impliziert also Glaube bzw. Vertrauen hinsichtlich der Richtigkeit der jeweiligen Meinung – Glauben jedoch kann Aristoteles bei Tieren „nicht finden“. Darüber hinaus wird nicht lediglich Meinung (*doxa*) von Glauben (*pistis*) begleitet, sondern Glauben von Überzeugung (*pepeisthai*), Überzeugung jedoch wiederum von vernünftiger Berechnung (*logos*). Bei der Ansicht aber, dass Tiere im Hinblick auf eine Begabung mit *logos* nicht infrage kommen, handelt es sich um einen aristotelischen Topos.

Da nun auch das letzte der oben genannten Vermögen (*opinion*) zur näheren Bestimmung von Vorstellung nicht mehr infrage kommt, muss es sich bei ihr um eine *Tätigkeit* handeln. Aristoteles schlägt vor, Vorstellen als „identical with the thinking of exactly the same as what one perceives non-incidentally“⁴³² zu verstehen – diese „Lösung“ scheidet jedoch an der Möglichkeit des Irrtums: Wenn Perzeption keine Täuschung zulässt, kann man sich auch nicht täuschen, wenn man „denkt“ (sich vor sein inneres Auge führt), was bzw. dass man sieht. Fehler bei der Vorstellung entstehen durch gleichzeitige Urteile über dasjenige, was wahr ist (die Perzeption).⁴³³ Irrtümer entstehen also notwendig jenseits der analytisch strukturierten Wahrnehmung. Vorstellung, als eine Bewegung verstanden, kann jedoch nicht ohne Perzeption sein.⁴³⁴

„[T]his movement [imagination] cannot exist apart from sensation or in creatures that do not perceive, and its possessor does and undergoes many things in virtue of it, and it is true and false.“⁴³⁵

Irrtümer entstehen, so führt Aristoteles im Folgenden, das Eingangsproblem erklärend, aus, i) *wo die Begleitumstände der Wahrnehmung selber thematisiert werden* oder ii) *wo verschiedene Wahrnehmungen verknüpft werden*.⁴³⁶ So verstehen wir unter a) Vorstellung, als einen der beiden Kandidaten⁴³⁷ des von der Perzeption verschiedenen Denkens, nunmehr lediglich ein „movement resulting from an actual exercise of a power of sense“.⁴³⁸ Es handelt sich bei Vorstellung also nicht, wie vorerst als Möglichkeit angenommen, um ein von der Perzeption gesondertes Vermögen – im Gegenteil ist die Vorstellung auf das engste mit Wahrnehmung verbunden und unterliegt der Möglichkeit des Irrtums; und, was weitreichendere Folgen hat: Tier und Mensch teilen sich Vorstellung.

„As sight is the most highly developed sense, the name phantasia (imagination) has been formed from phaos (light) because it is not possible to see without light. And because imaginations remain in the organs of sense and resemble sensations, animals in their actions are largely guided by them, some (i.e. *the brutes*) because of the non-existence in them of thought [*mê echein noun*], others (i.e. *men*) because of the temporary eclipse in them of thought by feeling or disease or sleep.“⁴³⁹

⁴³² DA, 428b1f.

⁴³³ DA, 428b2ff.

⁴³⁴ DA, 428b11f.

⁴³⁵ DA, 428b14ff.

⁴³⁶ DA, 428b18-30.

⁴³⁷ 427b28: s.o.: a) Vorstellen (*phantasia*), b) Urteilen (*hypolêpsis*).

⁴³⁸ DA, 429a2f.

⁴³⁹ DA, 429a3ff. (meine Hervorhebungen, R.T.; die eckigen Klammern kennzeichnen, wie üblich, meine Auslassungen oder von mir Beigefügtes – die runden Klammern finden sich so im Original.)

Der Tätigkeit des *nous* – der hauptsächlichste Kandidat eines wesentlichen Unterschieds zwischen Mensch und Tier in DE ANIMA, der zugleich als Garant für das Funktionieren von idealer Wissenschaft fungiert – widmet sich ein gesondertes Kapitel. In ihm wird sich zeigen, wie genau die den Menschen exklusiv zugeschriebenen Vermögen gegen die Vermögen der anderen Tiere abgegrenzt werden.

3. 3. Besondere Vorgänge der menschlichen Seele

When one inquires what is the cause, one should, as causes are spoken of in several senses, state all the possible causes. E.g. what is the material cause of man? The menstrual fluid. What is the moving cause? The *semen*. The formal cause? His essence. The final cause? His end. But perhaps the latter two are the same.⁴⁴⁰

Bereits auf dem Weg von der Perzeption, die alle Lebewesen miteinander teilen, hin zum Wissen, das auf den mit der Wahrnehmung verknüpften Vorstellungen aufbaut, hat Aristoteles, wie wir im letzten Abschnitt beobachteten, die „anderen Tiere“ erfolgreich „abgeschüttelt“. Bestimmte unhintergehbare Begleiterscheinungen unseres Denkens sind bei ihnen seiner Meinung nach schlichtweg nicht gegeben – also gibt es das Phänomen des Denkens bei ihnen ebenso wenig.

Ein besonderes Augenmerk soll im weiteren Verlauf der Untersuchung auch auf die Frage gerichtet werden, ob die innerhalb der aristotelischen Theorie der Seele getroffene Unterscheidung des rationalen Seelenteiles und dessen exklusive Zuweisung an den Menschen i) tatsächlich glaubhaft einen neuen Status des Lebens repräsentiert, der ii) darüber hinaus auch noch qualitative Besserungen des Lebens mit sich bringt (wie Aristoteles explizit intendiert).

Die folgenden Kapitel befassen sich, unter dem Titel *Die in DE ANIMA vorgestellte Erkenntnistheorie* (3. 3. 1.) mit den theoretischen Voraussetzungen der dem Begriff des Wissens zugeordneten Theorie in der aristotelischen Psychologie und problematisieren das vorfindliche Material. So beleuchtet das Kapitel „*Nous pathetikos*“ und „*nous poietikos*“ (3. 3. 2.) das problematische Konzept des *leidenden nous* aus DE ANIMA, den zu entwerfen Aristoteles sich, in Anlehnung an seine Wahrnehmungstheorie, ganz offenbar gezwungen sieht, um die Möglichkeit objektiven Wissens gewährleisten zu können. Das Kapitel *Nous und physis – Integration oder Disparation?* (3. 3. 3.) beleuchtet das bei Aristoteles ambivalente Verhältnis der beiden Begriffe und eröffnet somit die Problematisierung des *wissenschaftstheoretischen* Spannungsverhältnisses von Naturwissenschaft und Theologie bzw. Metaphysik – denn es zeigt sich, dass Aristoteles, im Rahmen der Erkenntnistheorie aus DE ANIMA, strategische wissenschaftstheoretische Vorentscheidungen trifft, deren Fundament es für uns zu durchleuchten gilt.

⁴⁴⁰ Met., VIII, 4, 1044a33ff.

In einem weiteren Kapitel sollen einige abschließende Bemerkungen zur Konzeption des *nous* bei Aristoteles gemacht werden (3. 3. 4.). Abschließend wird, überschrieben mit dem Titel „Instinkt“ als *leistungsäquivalentes Vermögen zur menschlichen Vernunft?* (3. 3. 5.), die Frage nach den Anlagen eines Instinktbegriffs bei Aristoteles beantwortet.

3. 3. 1. Die in DE ANIMA vorgestellte Erkenntnistheorie

Turning now to the part of the soul with which the soul knows[,] [...] we have to inquire what differentiates this part [...].⁴⁴¹

Von demjenigen, was gemeinhin in der Philosophie unter *Erkenntnistheorie* im engeren Sinne verstanden wird, ist in den Kapiteln vier bis acht des dritten Buchs DE ANIMA nicht viel zu finden. Der Erkenntnisprozess wird, in seinen relevanten Abläufen und Voraussetzungen, eher am Rande abgehandelt. Vielmehr werden allgemeine Bemerkungen über die Beschaffenheit desjenigen Seelenteils gemacht, mit dem erkannt (*gignôskein*) und gedacht (*phronein*) wird. Aristoteles bemüht sich insbesondere, zu zeigen, wie sich dieser Seelenteil von dem der Wahrnehmung unterscheidet – es geht also immer auch um die Diskriminierung derjenigen Elemente, die sich ebenfalls in der Seele der anderen Lebewesen finden lassen. So besteht, wie wir sehen werden, die aristotelische Erkenntnistheorie in DE ANIMA hauptsächlich im Beschreiben bestimmter Vorgänge, die wiederum Teilen der Seele zugeordnet werden – und einem Erkenntnismechanismus, der, hinsichtlich der zugrundeliegenden Systematik, grundsätzlich kompatibel zu dem der Perzeption erscheint. Um die besondere Funktion des Erkenntnisvermögens darstellen zu können, erscheint es in manchen Zusammenhängen notwendig, auch Aspekte der Theorie der Wahrnehmung aus DE ANIMA zu skizzieren, wie Aristoteles sie ab dem fünften Kapitel des zweiten Buchs entwickelt.

Zu Beginn des vierten Kapitels fragt Aristoteles nach demjenigen, was den Seelenteil, mit dem wir denken und erkennen, von anderen unterscheidet.⁴⁴² Die beinahe obligatorische Antwort lautet – gründend sowohl auf allgemeinen Überlegungen, die oben bereits dargestellt wurden, als auch aufgrund der Tatsache, dass es ein „völlig (wesentlich) Anderes“ zu konstruieren gilt – dass es sich bei demjenigen, womit gedacht und erkannt wird, um etwas handelt, das unempfindlich (*apatbês*)⁴⁴³ und nicht mit dem Körper vermischt ist.⁴⁴⁴ Zugleich jedoch muss dieses unempfindliche Etwas die Form (*eidos*) eines Objektes aufnehmen (*dektikos*) können; das aber

⁴⁴¹ DA, 429a10ff.

⁴⁴² DA, 429a12.

⁴⁴³ DA, 429a15.

⁴⁴⁴ DA, 429a25.

bedeutet für Aristoteles etwa, dass es der Möglichkeit (*dynamis*) nach mit ihm gleich sein (*homoios echein*) können muss.⁴⁴⁵

„Thought must be related to what is thinkable, as sense is to what is sensible.“⁴⁴⁶

Die Notwendigkeit einer Relation der Denkseele zu ihren Objekten erscheint problematisch, muss es sich doch bei ihr um etwas handeln, das mit der Relation der Wahrnehmung zu ihren Gegenständen Ähnlichkeit aufweist. Das Wahrnehmungsvermögen jedoch *leidet* in diesem Zusammenhang⁴⁴⁷, etwas in ihm verfügt über das Vermögen, in unterschiedlichen Weisen konfiguriert zu sein, und nimmt dann diejenige Form an, die sein Objekt aufweist, es „reagiert“ sozusagen mit ihm.

Bis auf weiteres gibt es also lediglich so etwas wie eine Analogie der Prozesse des Denkens und Wahrnehmens, die sich aus der Anwendung einer Standarderklärung für „Kenntnis von Objekten überhaupt“ ergeben hat. Die Differenz zwischen beiden wird anscheinend ausschließlich dadurch konstruiert, dass Denken über das völlig andere Prinzip des *nous* abgewickelt wird, während sich hingegen Wahrnehmung über das mit dem Körper verwobene Wahrnehmungsvermögen vollzieht. Die Differenz zwischen Vernunft und Perzeption jedoch basiert, nach diesem Stand der Dinge, alleine auf nichtempirischen Annahmen, bleibt im Ergebnis immer Desiderat.

Die aus diesen Schwierigkeiten durch Aristoteles gezogene Konsequenz lautet, in der Denkseele etwas zu sehen, das keine andere Natur hat, als bloßes Vermögen zu sein.⁴⁴⁸ So wird dasjenige, was als Seele denkt, der *nous*, erst durch seine Betätigung verwirklicht.⁴⁴⁹

Aristoteles definiert den *nous* an dieser Stelle als dasjenige, mit dem wir denken (*dianoēitai*) und urteilen (*hypolambanei*). Anstatt indirekt von der „Denkseele“ zu sprechen, kann also auch zu späteren Zeitpunkten der Diskussion direkt auf den *nous* verwiesen werden. Der *nous* wird als Ort der Ideen bzw. Formen (*eidon*) verstanden, denen er der Möglichkeit (*dynamis*) nach gleich ist, nicht der Wirklichkeit (*entelecheia*) nach. In dieser Wendung offenbart sich aber auch schon die Crux der zugrundeliegenden Annahmen.⁴⁵⁰ Aristoteles selber erkennt das Problem und stellt die entscheidende Frage:

⁴⁴⁵ DA, 429a13-17.

⁴⁴⁶ DA, 429a18.

⁴⁴⁷ DA, 416b33ff. In diesem Zusammenhang erscheint es wichtig, hervorzuheben, dass Aristoteles den Begriff „Erleiden“ auf zwei verschiedene Weisen verwendet. Auf der einen Seite wird die *Vernichtung* von etwas durch sein Gegenteil „erleiden“ genannt, auf der anderen Seite aber auch die Verwirklichung (*entelecheia*) der Möglichkeit (*dynamis*) von etwas durch Einwirkung von etwas. (vgl. 417b2ff.) Dabei ist es wichtig, im Auge zu behalten, dass es sich bei „tun“ und „leiden“ um denselben konversen Relationsbegriff handelt: *poiein* (tun, machen, wirken) – *paschein* (empfangen, erleiden). Etwas Wirkendes, das nicht auch erleidet, scheint daher undenkbar (Dank an Gottfried Heinemann).

⁴⁴⁸ DA, 429a20f. Tatsächlich jedoch lässt sich, wie wir später sehen werden, die Homologie des *einen nous*, der nicht leidet – also auch keine *Teilung*, nicht aufrechterhalten, wenn die Erkenntnisrelation des *nous* zu seinen Objekten oder die Selbsterkenntnis des *nous* erklärt werden soll.

⁴⁴⁹ DA, 429a22f.: Das aber, dessen einzige positive Eigenschaft die eigentümliche Kraft ist, zu denken, kann *inaktiv* nicht vorgestellt werden – mehr noch: Würde es durch Inaktivität nicht eine (zumindest begriffliche) Auflösung *erleiden*?

⁴⁵⁰ Ein weiteres Moment der kaum überwindbar erscheinenden Widersprüche wird erkennbar, wo Aristoteles sich genötigt sieht, die Prinzipien des (aus Perspektive des *nous* völlig anderen) materiellen Daseins auf das

„The problem might be suggested: if thinking is a passive affection, then if thought is simple and impassible and has nothing in common with anything else, as Anaxagoras says, *how can it come to think at all?* For interaction between two factors is held to require a precedent community of nature between the factors.”⁴⁵¹

Da sich die Funktionsweise der Erkenntnis mittels des *nous* vorerst nicht wesentlich von derjenigen des Wahrnehmungsvermögens unterscheidet, ergeben sich Spannungen. Im Falle des Wahrnehmungsvermögens gibt es in der Welt Dinge, die mit Aspekten des Vermögens formal korrespondieren. Wahrnehmung entsteht also durch eine Affizierung (beispielsweise des Gesichtssinns) im Kontakt mit Aspekten der Außenwelt (beispielsweise der Farbe Weiß) – dies findet über ein Medium statt, wie im Falle des Geruchsinns, des Gesichtssinns, des Gehörs, oder im unmittelbaren Berühren des Objekts mit dem passenden Sinnesorgan, wie im Falle des Geschmackssinns oder des Tastsinns.

Wie bei der Wahrnehmung der *eigentümlichen* Gegenstände des jeweiligen Sinnes⁴⁵², gibt es auch beim Denken der eigentümlichen Objekte des *nous*, dem Denken der einfachen Begriffe – Aristoteles spricht von dem, was nicht weiter teilbar ist –, keinen Irrtum. Fehler entstehen, im Denken wie auch in der Perzeption, dort, wo Elemente komponiert bzw. dort, wo (eine Komposition oder sonstige Bedingung) interpretiert wird.⁴⁵³

Wie im Falle der Perzeption, wo das, was wahrnimmt, der Wirklichkeit nach mit dem Objekt der Wahrnehmung identisch (numerische Identität) sein soll, nicht jedoch dem Sein nach (Typidentität)⁴⁵⁴, handelt es sich auch bei der Erkenntnis der Seele um eine Relation zwischen *formal* und nicht *material gleichen* Größen⁴⁵⁵: Bei einem Begriff handelt es sich nicht um das (intelligible) Objekt selber.⁴⁵⁶ Perzeption und *nous* ähneln sich auch dahingehend, dass ihre jeweilige Objektrelation über die Spannung zwischen Gegensatzpaaren organisiert wird.⁴⁵⁷

„[E].g. how evil and black is cognized [qua *nous* resp. *logos*]; they are cognized, in a sense, by means of their contraries. That which cognizes must be its objects potentially, and they must be in it.”⁴⁵⁸

Aus der Frage, wie hingegen der *nous* erkannt werden kann, erwachsen Aristoteles besondere Probleme: Das Modell der Wahrnehmung ist eines von wechselseitigem „tun“ und „erleiden“.

Denkvermögen anzuwenden, wodurch der unteilbare, unempfindliche *nous* ihm schlechterdings *zuerfällt*. (vgl. 429b19-430a26, hierzu jedoch später mehr)

⁴⁵¹ DA, 429b23ff. (meine Hervorhebungen, R.T.). Ausführlich hierzu später mehr.

⁴⁵² Vgl. DA, 418a11ff.

⁴⁵³ Vgl. DA, 430a27ff.

⁴⁵⁴ Die *energeia* des wahrnehmenden Organs und der einschlägigen Beschaffenheit des wahrgenommenen Objekts ist dieselbe. Das bedeutet, dass die Sinnesqualität als Gegenstand der Perzeption (z.B. „weiß“ als wahrgenommenes sinnliches Datum) nicht sinnvoll unterschieden werden kann von der Eigenschaft des wahrgenommenen Objekts (z.B. „weiß“ am wahrgenommenen Objekt). Das Sinnesorgan gerät also in einen Zustand (es nimmt auf, leidet), der von der (je nach Wahrnehmungsvermögen einschlägigen) Eigenschaft des Objekts nicht zu unterscheiden ist.

⁴⁵⁵ Vgl. DA, 410a7-12. Hier findet sich eine Problematisierung der Erkenntnis des Gleichen im Sinne von *materialer Identität*. Die Lösung stellt eine *formale Identität* dar. (vgl. 431b26ff.)

⁴⁵⁶ DA, 429b6ff. Vgl. auch: 431b26ff., s.o.

⁴⁵⁷ DA, 422b22ff.: Die Sinne befinden sich, im Zustand ihrer Möglichkeit (*dynamis*; daher auch: diese Konfiguration stellt ihre eigentümliche *Kraft*), in einer Mitte zwischen den jeweiligen, einen Gegensatz bildenden Begriffen; auf diese Weise registrieren sie Veränderungen. (Vgl. auch 424a3-5 und 417a19ff.)

⁴⁵⁸ DA, 430b22f. (Meine Hinzufügung, R.T.)

Wenn *a* ein Objekt *b* erkennt, bedeutet dies nicht bloß, dass *b* „erleidet“, erkannt zu werden, sondern außerdem, dass *a*, um das Objekt *b* erkennen zu können, seinerseits eine Wirkung widerfährt. Eine Selbsterkenntnis des *nous* könnte hier einen Ausweg bieten.⁴⁵⁹ Die Möglichkeit der Selbsterkenntnis des *nous* soll sich aus der Identität von verwirklichtem spekulativem Wissen⁴⁶⁰ und seinem Objekt ergeben.⁴⁶¹ Tatsächlich aber muss der *nous*, um auch auf sich selbst bezogen verstanden werden zu können, eine *innere Struktur* aufweisen.⁴⁶² Wie wir sehen, schlägt sich das Problem der Organisation einer Relation des Erkennens, in der es aktive und passive Anteile gibt, auch hier nieder. Ein nachfolgendes Kapitel widmet sich insbesondere dieser Problemstellung.

Der leidensunfähige *nous* kann eigentlich nicht als etwas in Frage kommen, das sich ändert, sei es auch durch das Ansammeln von Vorstellungsbildern in sich. So bleibt er universal und überindividuell. Denn es stellt sich doch die Frage, *wie* diese innere Ansammlung sich vollziehen soll. Das Vermögen der Perzeption vollzieht den analogen Vorgang, wie wir eben gesehen haben, durch eine Konfiguration von Gegensätzen – und es *erleidet*, körperlich gebunden, ihre Verwirklichung. Diese Mechanik darf dem *nous*, der zu einem Schutz vor solchen Einwirkungen strikt vom Körper getrennt wurde, keinesfalls widerfahren. Aristoteles weiß darum und schreibt an einer (schlecht erhaltenen) Stelle, dass, was kein Gegenteil hat,

- i. *sich selbst kennt (auto beauto gignóskei)*,
- ii. *sich im Zustand der Verwirklichung (energeiai esti)* befindet und
- iii. *selbständig existiert (chôriston)*.⁴⁶³

Der ohne Frage gemeinte *nous* soll, ja er *muss* all diese Attribute tragen, um die Konzeption der dritten Seelenstufe nicht zu gefährden – allein, diese Konzeption, die doch mit dem Anspruch einer stimmigen Erklärung versehen ist, scheint, wie wir noch sehen werden, nicht aufzugehen.

Festzuhalten bleibt an dieser Stelle, dass das Vermögen der Perzeption und das reine Vermögen *nous* dadurch zu unterscheiden sind, dass der *nous* zur *Selbsterkenntnis* fähig ist, sich also mit seinem Vermögen auf sich selbst beziehen kann (ein *reflexives* Vermögen hat) – das Wahrnehmungsvermögen hingegen ist außerstande, eine solche reflexive Bewegung zu vollziehen.⁴⁶⁴ Während nämlich die Wahrnehmungsvermögen ohne äußere Objekte im Zustand der bloßen Möglichkeit verharren, geht Aristoteles davon aus, dass der *nous* sich als reines Vermögen (s.o.: DE ANIMA, 429a20f.), das nur durch seine Tätigkeit verwirklicht ist (429a22f.), in der *entelecheia* überhaupt erst im strengen Sinne eigentlich *ist* (429a24f.), quasi autark zu sich verhalten kann. Doch wie tut er das?

⁴⁵⁹ DA, 429a26ff.

⁴⁶⁰ Die Annahme eines spekulativen Wissens konterkariert die Behauptung, dass alles wissbar, also auch denkbar sei, dies dadurch sei, dass es als Vorstellungsbild bzw. Gestalt von etwas aus den Sinnen komme. Das spekulative Wissen vom *nous* kann kein *empirisches* Wissen sein: Wir verfügen nicht über es.

⁴⁶¹ DA, 430a3ff. (vgl. 431a1ff.)

⁴⁶² Vgl. DA, 429b18ff. und 430a10ff.

⁴⁶³ DA, 430b24ff.

⁴⁶⁴ Vgl. DA, 417a3ff.

Ein weiterer Unterschied zwischen Perzeption und *nous* scheint darin zu bestehen, dass der *nous* sich zwar zu seiner Tätigkeit der Vorstellungsbilder bedient, die ursprünglich aus der Perzeption stammen⁴⁶⁵, er jedoch, nachdem diese in einer Art Gedächtnis, einem Zwischenspeicher abgelegt sind, zu seiner Aktivität nicht weiter auf den Vollzug der Perzeption angewiesen ist. Während also die Perzeption auf ihre Wahrnehmungsgegenstände angewiesen ist, also auf eine verfügbare Außenwelt, ist der *nous* (wenn auch erst in einem zweiten Schritt) unabhängig in der Verwirklichung seines Vermögens.⁴⁶⁶

„The faculty of thinking then thinks the forms in the images, and as in the former case what is to be pursued or avoided is marked out for it, so where there is no sensation and it is engaged upon the images it is moved to pursuit or avoidance.”⁴⁶⁷

Hierzu passend unterscheidet Aristoteles beide Vermögen zusätzlich dadurch, dass Perzeption sinnliche Einzeldinge registriert, während hingegen der *nous* das Allgemeine denkt bzw. erkennt. Aus diesem Grund können wir denken, wann immer wir wollen – hinsichtlich der Wahrnehmung sind wir jedoch auf die Erfüllung äußerer Bedingungen, der Anwesenheit von Objekten für die Sinnesvermögen, angewiesen.⁴⁶⁸ Zudem versagen die sinnlichen Wahrnehmungsvermögen bei starker Belastung ihren Dienst, wie im Falle der Blendung des Auges, während hingegen der *nous* durch solche Inanspruchnahme, so Aristoteles, erst recht gesteigert aktiviert wird.⁴⁶⁹

Aristoteles verfügt also über ein Modell, das es ermöglicht, die Relation eines Erkenntnisvermögens (in erster Linie der Perzeption) zu seinem einschlägigen Objekt zu erklären. Seine Erwägungen über die Funktionsweise des *nous* bleiben an den bisher gesichteten Stellen DE ANIMA bloßes Desiderat: Der *nous* soll auf eine bestimmte Weise beschaffen sein und zugleich Besonderes leisten können. Die allgemeinen (aristotelischen) Voraussetzungen für die eigentümliche Leistung des *nous* jedoch ziehen ihn in eben die Mitleidenschaft des Körpers, die um jeden Preis vermieden werden muss. Die *wesentliche Verschiedenheit* des *nous* kann bislang lediglich eingefordert, nicht aber systematisch eingelöst werden. Völlig offen bleibt die Frage, *wie* der *nous* am (menschlichen) beseelten Körper teilhaben können soll, viel mehr aber noch, *warum* er es *wollen* sollte.

Hier zeigen sich Schwierigkeiten und Spannungen zwischen Konzepten und grundsätzlichen Annahmen, wie auch Platon sie schon im PARMENIDES zu verhandeln hatte, nämlich beispielsweise die Frage, wie um alles in der Welt die Ideen in eine Teilhaberektion zu den Dingen kommen sollen. Auch wird nicht recht plausibel, wie die Natur, jenes teleologisch handelnde und freundlich die Bedingungen des mannigfaltigen Lebendigen konstituierende Prinzip, den *nous* als etwas von aller übrigen Natur grundsätzlich Verschiedenes in den Menschen einsetzen sollte. Um die Rolle des *nous* willen scheint der Mensch also tatsächlich aus dem Reich

⁴⁶⁵ DA, 432a4ff., vgl. DA, 431b2ff.

⁴⁶⁶ Vgl. DA, 431a15-17.

⁴⁶⁷ DA, 431b2-4.

⁴⁶⁸ DA, 417b21ff.

⁴⁶⁹ DA, 429a21-b5. Denn „sensation is dependent upon the body, thought is separable from it.“ (ebd., b4f.)

der Natur *herauszufallen*, von Aristoteles der Natur enthoben zu werden. Oder ist es denkbar, dass der *nous* implizit als ein aristotelisches Äquivalent zu den göttlichen Spenden zur Kompensation eines menschlichen Mangels fungiert?

Gelingt es Aristoteles aber nicht, das Desiderat der Sonderrolle und exklusiven Leistung des *nous* einzulösen, so wird es mit dem Erkenntnisvermögen nicht gut stehen:

„For as the eyes of bats are to the blaze of day, so is the reason in our soul to the things which are by nature most evident of all.“⁴⁷⁰

Wenn sich aber das Konzept des *nous* nicht aufrecht erhalten ließe, so fiel der Mensch, scheinbar konturlos und ohne einen Ansatz zu einem Selbstverständnis oder zu einer signifikanten Selbstbeschreibung, in das Reich der Tiere, auf das Vermögen der Perzeption zurück. Diese Gefahr steigt dadurch, dass der *nous*, der ganz Vermögen und Betätigung ist, zu einer etwas vermögenden Tätigkeit wird, die aktiv vorliegt – dann kann man von ihr sprechen – oder nicht aktiv vorliegt, dann aber auch nicht *ist*. Die Prädikation „x ist mit *nous* begabt.“ gründet daher auf dem Vollzug einer voraussetzungsvollen Handlung, nicht auf einer objektiven ontologischen Analyse. In jedem Lebewesen könnte so das Potential des Intellekts schlummern, wie bei einem schlafenden Menschen – und die Fälle, in denen seine einschlägige Leistung erforderlich erscheint, führten zu seiner punktuellen Verwirklichung. Von einer auf nichts weiter gründenden Tätigkeit, die einmal aktual, einmal lediglich potentiell vorliegt, ist schwerlich als von einer *vorhandenen* Begabung oder Grundlage für weiterreichende Leistungen zu sprechen. Es scheint, als würde ein paranatürlicher *nous* zerfallen – oder eben doch einer materialen bzw. einer tatsächlich vorliegenden Grundlage, auf die hingewiesen kann, auch wenn das Vermögen nicht aktual ist, bedürfen. Das jedoch gilt es zu verhindern! Folgen wir also Aristoteles bei seinem Versuch der Begründung des *nous*.

Es ist eine interessante Frage, ob jenseits der gewünschten Leistungsfähigkeit des *nous* ein wesentliches Übertreffen der Leistung des Vermögens der Perzeption beobachtet werden kann. Genau wie im Falle der Wahrnehmungsvermögen, die ihre eigentümlichen Objekte haben, hinsichtlich derer ihr Urteil nicht täuscht, *soll* der *nous* dazu imstande sein, eigentümliche Objekte, ohne dass ein Irrtum denkbar wäre, zu erkennen.

„Assertion is the saying of something concerning something, as too is denial, and is in every case either true or false: this is not always the case with thought: the thinking of the definition in the sense of what i[t]⁴⁷¹ is for something to be is never in error nor is it the assertion of something concerning something [...]“⁴⁷²

Wenn wir etwas behaupten oder leugnen, präzisieren wir etwas von etwas – und darin können wir uns täuschen. Der *nous* hingegen hat, wenn er von etwas sagt, was es ist, also das Wesen von

⁴⁷⁰ Met., 993b11.

⁴⁷¹ i.O.: „is“.

⁴⁷² DA, 430b27ff.

etwas bestimmt, immer Recht; es handelt sich eben *nicht* um eine Prädikation im vorangegangenen Sinne. Folglich bestreitet Aristoteles, dass es sich bei Aussagen dieser Art um willkürliche Sätze handelt. Wir können uns, so wir mit dem *nous* hinsichtlich des Wesens von etwas urteilen⁴⁷³, nicht täuschen, da die Wirklichkeit in einer Weise beschaffen ist, dass alles *ein* Wesen besitzt, das objektiv erkennbar ist, erkennbar jedoch mit dem für es einschlägigen Werkzeug, mit dem *nous*. Also gilt: Bei der Behauptung, etwas sei das Wesen von etwas, handelt es sich um einen Satz, der lediglich durch den Verweis auf die eigentümliche Beschaffenheit des *nous* erhärtet werden kann. Das Wesen stützt den *nous* – und umgekehrt.⁴⁷⁴ (s.u.)

„[Fortsetzung der obigen Passage:] [B]ut, just as while the seeing of the special object of sight can never be in error, seeing whether the white object is a man or not may be mistaken, so too in the case of objects which are without matter.“⁴⁷⁵

Aristoteles ist also der Meinung, dass es sich bei dem Wesen von etwas um eine ähnlich einfache, d.h. logisch nicht weiter teilbare Entität handelt, wie auch bei den eigentümlichen Sinneswahrnehmungen. Analog zur visuellen Wahrnehmung, die sich nicht darin täuschen kann, dass etwas „weiß“ ist, sehr wohl aber in ihren Urteilen täuschen kann, verhält es sich bei dem *nous*.

Wir glauben heute kaum noch, überhaupt sinnvolle Aussagen über das Wesen von etwas treffen zu können. Auch teilen wir nicht die Ansicht, bei einer solchen Aussage handelte es sich um eine *einfache*, nicht weiter zerlegbare Aussage, wie bei einem Elementarsatz, die eben deshalb nicht fehleranfällig sei. Wir zweifeln sogar daran, dass es *ein* Wesen von allem im Sinne von Aristoteles überhaupt gibt. Ihm jedoch erscheinen diese Sätze objektiv und unumstößlich. Und er vermag dieses Empfinden, vielleicht auch ein Desiderat, zu begründen, indem er innerhalb seiner Systematik auf die Rolle des *nous* verweist. Folgen wir ihm also weiter: Hinsichtlich des Wesens der Dinge täuscht sich der *nous* nicht, wohl aber hinsichtlich der komplexeren intelligiblen Objekte. Soviel zu der *erwünschten* eigentümlichen Leistungsfähigkeit des *nous* als derjenigen Seelenstufe, die den Menschen wesentlich von anderen Tieren unterscheidet. Doch wie viel von diesem Programm vermag in DE ANIMA tatsächlich eingelöst zu werden? Was vermag der *nous*, aufgrund der strukturellen Ähnlichkeit seines Erkenntnisprozesses zur Perzeption, wirklich zu

⁴⁷³ Hier kann fast von einer platonischen „Schau“ gesprochen werden.

⁴⁷⁴ Die Forderung der Leistung des *nous*, das Wesen einer Sache verlässlich erfassen zu können, schafft eine interessante Spannung innerhalb der aristotelischen Epistemologie, die analog zu der Spannung zwischen einer naturwissenschaftlichen und anthropologischen Konzeption des Menschen zu verlaufen scheint: Dierauer formuliert einen aristotelischen Anspruch, wenn er schreibt, die „Transzendenz des Eidos [fiele] dahin“, was dazu führe, dass „die Differenz zwischen sinnlichem und geistigem Erkennen [nicht] aufgehoben [...] aber [...] doch stark verringert“ sei (121). Tatsächlich jedoch hält Aristoteles an der von Platon eingeforderten Möglichkeit eines starken Wissensbegriffs fest und entwirft eine durchaus *transzendente* Konzeption des *nous* (und eines durch den *nous* erkennbaren *Wesens* aller Dinge). Dieser platonische Rest korrespondiert mit der Ansicht einer exklusiv menschlichen Begabung zu Vernunft und Erkenntnis. Die Leistungen des *nous*, die „begriffliche [Befestigung]“ des wahrgenommenen Einzelnen, seine „[Wiedergabe] in allgemeinen Urteilen“ und das Angebot „einer Wesensdefinition“ (Dierauer, 122) sind, auch bei Aristoteles, nicht im Bereich platonischer Meinungen zu verorten, sondern im Bereich unfehlbaren, auf Erkenntnis beruhenden Wissens.

⁴⁷⁵ DA, 430b29ff.

erkennen, oder, mit anderen Worten: Bleibt Aristoteles bei einer niederstufigen, analytisch wirkenden Erkenntnis des einfachen Intelligiblen durch den *nous* wirklich stehen?

Wenn tatsächlich alles, womit der *nous* arbeitet, aus der Perzeption mittels Vorstellungsbildern bereitgestellt wurde, kann die Behauptung einer quasi-Wesensschau durch den *nous* kaum aufrecht erhalten werden. Welche Analysen könnten ihm als Filter dienen, um auf das Wesen zu stoßen?

Das Vermögen der visuellen Perzeption vermag mit Sicherheit Auskunft darüber zu geben, dass „weiß“ der Fall ist; es kann hingegen keine verlässliche Gewissheit darüber erlangen, ob es sich bei einem bestimmten komplexen Objekt um einen Menschen handelt oder nicht.⁴⁷⁶ Wenn jedoch der einschlägige Gehalt, hinsichtlich dessen der *nous* sich nicht zu täuschen vermag, aus der Perzeption gelangen *muss*, wie soll er, wenn es hinsichtlich seiner keinen Irrtum geben darf, aus *komplexer* Perzeption entstanden sein?

Das Konzept des *nous* vermag bei genauerem Hinsehen keine Garantie für „Wissen“ (im starken Sinne) zu geben. Wenngleich der *nous* nicht fehlbar ist, trifft dies doch auf den diskursiven Verstand zu (s.u.). Notwendig muss die Gestalt der empirischen Welt aus den Elementen der Perzeption, beispielsweise „weiß“ und „schwarz“ destilliert werden. Die Fehlbarkeit komplexerer rationaler Urteile hat Aristoteles im oben gebrachten Zitat selber bestätigt. Im *nous* setzt sich also, zumindest auf der Ebene der Gewissheit, im Falle der eigentümlichen *einfachen* Objekte, einfach fort, was auch schon in der Perzeption stattfindet. Aristoteles kann dabei bis auf weiteres nicht erklären, wie die interessanteren (und belastbaren) rationalen Prozesse überhaupt, in ihren Elementen, in den *nous* hineingelangen sollten, so lange die besondere Leistungsfähigkeit der Denkseele keine Einbußen erfahren soll.

Es ist die Kombination der einfachen Objekte, die im Falle der Perzeption dem Irrtum Platz einräumt. Bei der Auffassung, dass es sich bei etwas um etwas Bestimmtes handelt, handelt es sich um ein Urteil, das in einfache Bestandteile zerlegt werden kann und umgekehrt also aus Elementen komponiert wurde. So erklärt er die Möglichkeit des Irrtums im Falle des Urteils: „Bei diesem Objekt handelt es sich um einen Menschen.“. Die eigentlich schon als rationale Funktion erscheinende Rolle des *Gemeinsinns*⁴⁷⁷, der verschiedene Daten in einem Raum-Zeit-Punkt komponiert, impliziert ein Potential fehlerhafter Urteile der eben genannten Art. Die mögliche Fehlerhaftigkeit der Tätigkeit des *nous* hingegen kann, da er sich hinsichtlich der Perzeptionsgehalte lediglich auf die eigentümlichen (elementaren) Objekte bezieht, nicht ohne weiteres erklärt werden.

Oben haben wir allerdings bereits gesehen, dass, nach Aristoteles, in der bewussten *Zeitlichkeit* der Menschen ein wesentlicher Unterschied zu den Tieren begründet liegt. Die Hinzunahme solcher Kategorien wie Raum und Zeit, die Komposition also der elementaren Vorstellungsdaten mit den Kategorien, ermöglicht komplexe Urteile, die sich für Irrtümer anfällig erweisen.

⁴⁷⁶ Ein solches Urteil ist nicht Sache des *nous*; zu „Gemeinsinn“: s.u.

⁴⁷⁷ Vgl. z.B. DA, 425a27ff., Dierauer 118f.; Dabei erscheint wichtig, zu erinnern, dass der Gemeinsinn nicht auf Grundlage des *nous*, sondern auf Grundlage des Perzeptionsvermögens arbeitet.

„[O]bjects of thought which were separate are combined, e.g. ‘incommensurate’ and ‘diagonal’: if the combination be of objects past or future the combination of thought includes in its content the date. *For falsehood always involves a combining*, for even if you assert that what is white is not white you have combined not-white.“⁴⁷⁸

Die Tätigkeit des Denkens vollzieht sich also unter Anwendung der Kategorien.⁴⁷⁹

Handelte es sich bei der Leistungsfähigkeit des *nous* lediglich um ein Korrelat der Inhalte von Perzeption, hätte von einer starken *Entsprechung* der Leistungsfähigkeit von tierischen und menschlichen Vorgängen des Inneren gesprochen werden müssen. Die Annahme der wesentlichen Unterscheidung von Tier und Mensch anhand des Kriteriums des Zeitsinns jedoch trifft an dieser Stelle eine konstruktive Vorkehrung. Der *nous* vermag Komposition *anderer Art* vorzunehmen, als das beim Perzeptionsvermögen der Fall ist, da er seine Elemente z.B. *chronologisch* arrangiert. Das Prinzip der wesentlichen Unterscheidung zwischen Tier und Menschen durch die Vernunft korrespondiert also mit dem Prinzip der wesentlichen Unterscheidung derselben durch den Zeitsinn.

Was über Denkseele bzw. den *nous* in den Kapiteln vier bis acht des dritten Buches zu lesen war, trug das Gepräge eines Desiderats. Insofern ähnelt die aristotelische Konzeption einmal mehr den platonischen Ideen; auch Platon kann man, beispielsweise im EUTHYPHRON, so lesen, als würde programmatisch gefordert, es *müsse* doch so etwas geben, wie die hilfreichen platonischen Ideen. Tatsächlich weiß Aristoteles aber nicht sehr viel Originelles über die Denkseele, den *nous*, zu sagen. Ähnlich Platon schwebt Aristoteles vor, was das Erwünschte idealer Weise leisten können sollte – allein, er kann nicht viel plausibel erscheinendes über den *nous* und seine Funktionsweise liefern. Vielmehr nennt er allgemeine Grundsätze und vollzieht Ableitungen, die Schilderungen bleiben jedoch farblos. Aristoteles konstruiert das „völlig Andere“ zur Perzeption und Vorstellung, muss jedoch zumeist auf eine grundsätzliche Ähnlichkeit hinweisen, weil ihm alternative Modelle zur Erklärung einer Funktionsweise von Erkenntnis fehlen.

Was die Leistungsfähigkeit der Denkseele betrifft, blieb also durchaus unklar, ob diese auch nur widerspruchsfrei plausibel gedacht werden kann. Einerseits nämlich funktioniert der *nous* wie die Perzeption: Er irrt nicht, wo er es bloß mit den Elementen, seinen eigentümlichen Objekten, zu tun hat – wo jeweils komponiert wird, entsteht hingegen eine Fehleranfälligkeit. Andererseits soll die Denkseele jedoch das *Wesen der Dinge*, wie die Perzeption ihre eigentümlichen Objekte, vollkommen erfassen können, so dass letztlich kein Irrtum denkbar ist. erinnert dieser Entwurf nicht sogar an die platonische Ideenschau?

Zu betonen, dass Aristoteles hier in Widersprüche gerät, er nicht zugleich behaupten kann, im *nous* gebe es nichts, was nicht aus der Perzeption käme, *und* der *nous* könne fehlerfrei das Wesen der Dinge erkennen, erscheint, wenngleich wohlbegründet, so doch zugleich uninteressant. Zeigte es sich aber, dass die heutige Annahme einer wesentlichen Verschiedenheit von Tier und

⁴⁷⁸ DA, 430a27ff. (meine Hervorhebung, R.T.)

⁴⁷⁹ Vgl. auch DA, 431b2-9.

Mensch im Grunde auf Prämissen aufbaut, die sich hier schon als widersprüchlich oder höchst fraglich und spannungsgeladen präsentierten – oder doch nur mittels solcher Prämissen erklärt werden können (denn zumeist werden derlei Annahmen lange nicht mehr einer Erläuterung bedürftig empfunden) – dann wird, aus unserer Perspektive, eben dieser Hinweis bedeutend interessanter.

Der *nous*, als dritte Seelenstufe, hat in DE ANIMA nicht zuletzt die Funktion, dem Menschen ein umfassenderes Bild von Wirklichkeit zu eröffnen: Während die anderen Tiere lediglich die der Perzeption zugängliche Welt erfahren können, erstrecken sich vor des Menschen *nous* zudem die Weiten der intelligiblen Welt. Der Mensch, das Wesen mit der komplexeren Seelenstruktur, ist, dem aristotelischen Bilde gemäß, notwendig zugleich das Wesen mit dem deutlich umfassenderen Zugang zur Welt.⁴⁸⁰

„Let us now summarize our results about soul, and repeat that the soul is in a way all existing things; for existing things are either sensible or thinkable, and knowledge is in a way what is knowable, and sensation is in a way what is sensible [...].“⁴⁸¹

Doch diese “Gesamtheit der Dinge”, die der Mensch potentiell erfassen kann, die anderen Tiere hingegen nicht, gerät Aristoteles zu einem Phänomen, das, solange die plausible Trennung des *nous* aus der Tierwelt nicht gelingt, einen esoterischen Charakter behält.

Auch die starke Korrelation von Wahrnehmung und Wahrnehmungsgegenstand einerseits, Denken und Denkgegenstand andererseits, erscheint aus heutiger Sicht, wie schon für Aristoteles, hoch problematisch.

„The problem might be suggested: if thinking is a passive affection, then if thought is simple and impassible and has nothing in common with anything else, as Anaxagoras says, how can it come to think at all? For interaction between two factors is held to require a precedent community of nature between the factors.”⁴⁸²

Hierbei handelt es sich, so würden wir heute vielleicht sagen, um ein metaphysisches Wunschbild, durch welches die Bedingung der Möglichkeit gelingender, absoluter Erkenntnis, sei diese auf

⁴⁸⁰ Vgl. Jonathan Lear: „Man not only has the ability to perceive the world: he distinguishes himself from all other animals by his ability to understand it.” (116) “There is, then, a single activity – contemplating the world – which at once manifests the world’s intelligibility and also reveals what man most truly is. If the reality which underlies the appearances did not yield itself up to man’s probing inquiries, there would be no basis for thinking the world intelligible. The intelligibility of the world is its ability to be understood. Understanding, for its part, is man’s capacity to grasp how things really are, not just how they immediately present themselves. And as man does come to understand the world, he comes to understand something fundamental about himself: namely, that understanding the world lies at the bottom of what he is. Man is by nature a systematic understander of the world. [...] Man is the only animal who can understand the things he encounters in the world. Frogs may embody the principles of froggy life, but comprehension of those froggy principles will forever escape an embodied frog. Frogs cannot penetrate to the bottom of themselves. Man is the only animal who can truly understand a frog. Man can also understand himself.” (117) Dieses selbstreflexive Verständnismoment wird besonders bei den Stoikern eine wichtige Rolle spielen. Jonathan Lear: Aristotle. The desire to understand. Cambridge 1988. S.116.

⁴⁸¹ DA, 431b20ff.

⁴⁸² DA, 429b23ff.

Wahrnehmung oder Rationalität gegründet, geklärt werden soll. Innerhalb dieses Bildes haben (innerhalb einer Spezies gleichförmig beschaffener) Lebewesen (in unterschiedlichem Grade) Zugang zu einer objektiv erfahrbaren Welt.

Wo wir jedoch, um Wittgenstein vereinfacht zu paraphrasieren,

- i. von Wirklichkeit nur noch als von einem durch apriorische Strukturen vorkonturierten Bild, das neben völlig anderen Weltbildern steht, sprechen können;
- ii. Wahrheit und Gewissheit nur noch verstehen können als die Abwesenheit sinnvollen Zweifels und das Ergebnis eines Konsens; und endlich
- iii. Bedeutung nicht mehr auf eine transzendente Relation, ähnlich der oben dargestellten Beziehung von eigentümlichem Objekt und des einschlägigen Seelenvermögens, verweist, sondern, beispielsweise im Falle des Gebrauchs eines Wortes, nur noch sinnvoll im Zusammenhang des jeweiligen Verwendungsfalls zu verstehen ist,

bleibt uns das Anliegen einer Strukturierung von Welt, wie wir sie bei Aristoteles vorfinden, zwar verständlich, allein, wir können unmöglich die aus ihr resultierenden Ergebnisse für unsere Weltanschauung (und sei es eine philosophische) weiter bestehen lassen.

Dass also im Falle der immateriellen Dinge das Denken meinem Gedachten entspricht, erscheint uns heute entweder trivial (wenn mein Gedanke mein Gedanke ist) – oder unhaltbar (wenn mein Gedanke mit „der Welt“ übereinstimmt).

Wenn es Erkennen nur überall dort gibt, wo das Erkennende der Möglichkeit nach auch (qualitativ) das Gegenteil des Erkannten (oder etwas anderes) ist, entsteht die Schwierigkeit, dass nichts (anderes als der *nous*) den *nous*, der doch von grundsätzlich anderer Art ist, erkennen kann. Doch wie könnte der *nous* sich selber erkennen und dabei doch stets *nous* bleiben? Begnügen wir uns mit dem Hinweis auf den *formalen* Aspekt von Objekt und der Potenz des *nous*, um die vollkommene Andersartigkeit des *nous* und die daraus erwachsenden Probleme für gelöst anzuerkennen? Auf *diese* Weise wäre er wesentlich von allem getrennt und nichts wäre mit ihm in Kontakt, es wäre aber zugleich unklar, wie er überhaupt auf etwas sich beziehen könnte. Außerdem ergeht es dem aristotelischen *nous* ähnlich wie den platonischen Ideen: Es ergibt sich ein Problem der Teilhabe: *Wie* soll der *nous* sich der Vorstellungsbilder bedienen?⁴⁸³ Insofern es sich bei der Seele des Menschen um eine Seele handelt, durch welche der Mensch die Gesamtheit der Dinge erkennen können soll, da alles sich auf Wissen oder Perzeption bezieht, gerät der Mensch in die Rolle desjenigen Wesens, das sich ganzheitlich auf die Welt beziehen kann – *mehr* von ihr *hat*. So *soll* es sein.

Erstaunlich bleibt zudem, dass dasjenige, was nicht individuell geprägt werden kann, der göttliche, überindividuelle *nous*, das Wesen des Menschen stellen soll. Es zeigt sich, dass der Begriff des Wesens von etwas, als die *spezifische Differenz*, überstrapaziert wird, wo die Differenz

⁴⁸³ Das bemerkt evtl. auch Aristoteles in 432a10ff.

nicht mit dem Wesen identifiziert werden kann.⁴⁸⁴ Die idealen Aspekte des *nous* stehen so weit außerhalb der sonstigen, mit dem Körper verwobenen Seele, dass durchaus fraglich ist, inwiefern er als „den Menschen konstituierend“ sinnvoll verstanden werden kann.

Er erfüllt *bestenfalls*, als ein hochspezielles Instrument, gewisse Aufgaben. Dass diese Tätigkeiten allerdings lediglich in Lebewesen vollzogen werden, die über den *nous* verfügen, gilt Aristoteles zwar als naheliegend, konnte jedoch bislang in keiner Weise plausibel gemacht werden. Insofern blieb letztlich doch auch unklar, inwiefern die Individuen einer Spezies, die mit *nous* begabt ist, von einer anderen Spezies unterschieden werden können. Betrachten wir diese Sonderrolle des Menschen also als ein Desiderat – wie dies aber tatsächlich begründet werden könnte, bleibt offen. Bis hierher entsteht der Eindruck, dass das aristotelische Konzept des *nous* kein geeigneter Kandidat für eine *differentia specifica* ist. Dieses Ergebnis kann für die heute noch gängige Praxis der wesentlichen Unterscheidung zwischen „Mensch“ und „Tier“ qua kognitiver Fähigkeiten (d.h. der Annahme, dass diese beim Menschen vorliegen, beim „Tier“ hingegen nicht) weitreichende Folgen haben. – Nicht zuletzt ist durch einen solchen Befund unser menschliches Selbstverständnis unmittelbar und fundamental betroffen.

In einer näher gehenden Untersuchung über den *nous* sollen die offen stehenden Fragen dem erneuten Versuch einer Beantwortung ausgesetzt werden. Hierbei werden auch aristotelische Lösungsansätze zur Diskussion stehen. Denn sollte sich die Schlüssigkeit der Konzeption des *nous* nicht erweisen lassen, wäre eine Hauptpointe aus DE ANIMA, ein wichtiger Aspekt der wesentlichen Unterscheidung von Tier und Mensch, als gescheitert zu betrachten.

3. 3. 2. *Nous pathetikos* und *nous poietikos*

But it is impossible that there should be something superior to, and dominant over, the soul (and *a fortiori* over thought); it is reasonable to hold that thought is by nature most primordial [*progenestaton*] and dominant [*kyrion*], while their statement is that it is the elements which are first of all that is.⁴⁸⁵

Die voraristotelische Tradition, wie sie in DE ANIMA beschrieben wurde, die an der Seele gerade diejenigen Bestandteile (bzw. Vermögen) unterschied, auf die oben bereits das Augenmerk gerichtet wurde, gab sich nach allem, was Aristoteles überliefert, damit zufrieden, Seelenteile nach Seelenfunktionen zu *benennen*. Aristoteles nun hat jedoch den Anspruch, die jeweiligen Funktionsweisen zu *beschreiben* – und das ist etwas vergleichsweise Schwieriges; gelänge das

⁴⁸⁴ Zudem: betrachten wir den Satz „Das Wesen des Menschen ist der *nous*.“, oder ähnliche Varianten, als *elementare* Sätze? Denn als ein das Wesen von etwas betreffender Satz muss diese elementare Aussage doch, ohne Zweifel zu provozieren, vom *nous* erkannt werden können.

⁴⁸⁵ DA, 410b13ff.

Unterfangen, würde aus einer Spekulation über „Seele“ tatsächlich eine potentiell exakte Wissenschaft.

Die unterschiedlichen Seelenstufen erfahren, je nach ihrer Relevanz für die menschliche Selbstbeschreibung, eine ungleich ausführliche Beschreibung anhand überkommener Prinzipien und aristotelischer Innovationen. Die Perzeption ist, wie wir gerade beobachteten, durch ihre grundsätzliche strukturelle Ähnlichkeit zum Intellekt (in beiden Fällen wird, anhand eines Mechanismus formaler Ähnlichkeit, etwas erkannt), Gegenstand einer breiteren und tieferen Erklärung. Das Repertoire der jeweiligen Darstellung ist begrenzt: Es sind Begriffe wie *Entgegengesetztes und Gleiches, Materie und Form, Möglichkeit und Wirklichkeit, Leiden und Betätigung, Einfaches und Zusammengesetztes, Vermischtes und Unvermishtes, Sterbliches und Unsterbliches, Göttliches und Immanentes, Vermögen und einschlägiges Objekt*, die bei Aristoteles typischerweise im Umkreis der Klärung der Frage, wie ein bestimmtes Vermögen funktioniert, Verwendung finden.

Wir haben es also mit einer Art von Wissenschaftlichkeit zu tun, die sich einer Strategie der Beantwortung von Fragen nach Vermögen der Lebendigkeit bedient, die sich maßgeblich von unseren heutigen Strategien unterscheidet. Sinnlos erscheint es daher, Aristoteles „Fehler“ nach unseren heutigen Maßstäben anzurechnen, zweierlei aber ist interessant: *Erstens* ist es durchaus von Bedeutung, festzustellen, dass bestimmte Ergebnisse bei Aristoteles auf Kosten von für *uns* unhintergebar erscheinenden Normen gewonnen wurden (wo wir einen anderen methodischen Standard zugrunde legen, können die aristotelischen Ergebnisse unmöglich fraglos übernommen werden); *zweitens* stellt sich die Frage, wie konsistent Aristoteles seine Prinzipien und Strategien im jeweiligen Zusammenhang anwendet.

Anhand der oben erwähnten Begriffe zur Thematisierung komplexer Zusammenhänge, die beispielsweise bei der Funktionsweise biologischer Vermögen vorliegen, zeigt sich, dass es bei der aristotelischen Behandlung der unser Thema betreffenden Fragen in *DE ANIMA*, vom modernen (geistes-)wissenschaftlichen Standpunkt aus betrachtet, um etwas handelt, dem eine von unseren Überzeugungen und Maßstäben verschiedene Weltanschauung zugrunde liegt.

Oben haben wir beobachtet, wie Aristoteles Spannungen einer Konzeption durch die Unterscheidung von *dynamis* und *entelecheia* (bzw. *energeia*) zu lösen sucht – an Stellen, wo die Beschaffenheit eines Vermögens, die aus theoretischen Annahmen abgeleitet wird, in Widerspruch zu den Voraussetzungen der Leistungsfähigkeit des Vermögens steht. Einem Spezialfall dieses Problems begegnen wir in der Thematisierung einer notwendigen Struktur des *nous*.

Ausgangspunkt des Problems ist die oben bereits aufgeworfene, bislang jedoch unbeantwortete Frage, *wie* der *nous* zu denken und sich selbst zu erkennen vermag, wenn er einerseits einfach und nicht leidensfähig ist, andererseits jedoch Denken nur verstanden werden kann als eine Interaktion zwischen Wirkendem und Erleidendem im Falle getrennter Dinge. Ein Spezialfall dieses Problems ist die Frage, ob der *nous* auch selber denkbar ist. Auf die Denkbarkeit des *nous*

jedoch ist Aristoteles angewiesen, da diese Form des rationalen Erkennens die einzige Möglichkeit bietet, für sich zu beanspruchen, überhaupt sinnvoll vom *nous* sprechen zu können.⁴⁸⁶

Als eine Lösung zugunsten eines tatsächlich denkenden *nous* kommt die Annahme, an den Dingen befände sich etwas wesentlich mit dem *nous* korrespondierendes, nicht in Betracht. Denn als wesentlich Anderes und Unvermishtes kann der *nous* nicht an etwas auftreten, das mit dem Körper vermischt ist oder tatsächlich selber Körper ist – und dem Ursprung nach aus einer ganz anderen Sphäre stammt.⁴⁸⁷ In demselben Grade könnte nun auch die Alternative als abwegig erscheinen, die darin besteht, den *nous* als etwas zu betrachten, das reale Bestandteile oder überformale Eigenschaften mit den Dingen teilt.⁴⁸⁸ Genau dies ist jedoch der Lösungsweg, den Aristoteles, genau wie bei der Beschreibung der Funktionsweise der Perzeption⁴⁸⁹, nun auch beim *nous* geht: Auch für den *nous* gilt die Identitätsthese der Perzeption.⁴⁹⁰

Das bedeutet: Die Unterscheidung von *dynamis* und *entelecheia* eröffnet Aristoteles einen Ausweg: Der Möglichkeit (*dynamis*) nach ist der *nous* seinen Objekten formal gleich, der Wirklichkeit (*entelecheia*) nach aber bleibt er das völlig andere. So kommt es überhaupt erst in Betracht, das Denken des *nous* nicht als ein Leiden zu verstehen. Aristoteles nimmt es also, wohlgermerkt im Falle des göttlichen *nous*, in Kauf, von etwas in souveräner Weise von allen sonstigen Dingen völlig Verschiedenem und Getrenntem anzunehmen, es sei der Möglichkeit nach doch den Dingen *formal* ähnlich – und teile ihre *formalen* Eigenschaften. Bedeutet das aber nicht, von etwas, das der Wirklichkeit nach unteilbar, immateriell, unvermischt, leidensunfähig und göttlich sein soll, zu sagen, es sei der Möglichkeit nach teilbar, materiell, vermischt, leidend und, wenn überhaupt, so in weit geringerem Maße göttlich – einfach deshalb, weil der *nous*, in seinem ihm einzig wesentlichen Modus der Form, denkend und erkennend diese Eigenschaften annehmen muss? Bei dem *nous*, der ganz Form ist, erscheint der Hinweis darauf, dass er lediglich *formal* seine eigene Konzeption unterminierende Eigenschaften annimmt, nicht als Einschränkung. In derselben Weise wird eine weitere Einschränkung unverständlich: Wenn etwas, bei dem es sich um ein bloßes Vermögen (eine bloße Möglichkeit) handelt, lediglich der Möglichkeit nach mit ihm selbst unvereinbare Eigenschaften annimmt, nicht aber tatsächlich – wie könnten wir diese Tatsächlichkeit (*entelecheia*) verstehen?

Das Konzept der Unterscheidung von Möglichkeit und Wirklichkeit *soll* einen Widerspruch abwenden, indem unterschiedliche Hinsichten eingeführt werden, in denen etwas und sein Gegenteil von einer Entität prädiziert werden. Dennoch: Vor dem Hintergrund der idealen Konzeption des völlig anderen *nous*, der vorerst reines Vermögen sein soll (s.o., vgl. 429a20ff.), erscheint es, wie oben mehrmals begründet, gleichwohl problematisch, seiner eigenen Natur

⁴⁸⁶ DA, 429b23-27.

⁴⁸⁷ Die Weise der Teilhabe des *nous* an den Dingen wird, wie auch die Teilhabe der Dinge am *nous*, über die Differenzierung von *dynamis* und *entelecheia* bzw. *energeia* organisiert. Vgl. auch: DA, 430a6ff.

⁴⁸⁸ DA, 429b27-29.

⁴⁸⁹ Vgl. oben, Abschnitt 3. 3. 1.

⁴⁹⁰ Vgl. DA, 431a1: „Actual knowledge is identical with its objekt [...]“. Für seine Hilfe bei der Erlangung von Klarheit in dieser Sache danke ich Gottfried Heinemann.

derart eklatant entgegengesetzte Attribute auf ihn anzuwenden. — Diese Spannung aber hat Aristoteles, allem Anschein nach, ganz ähnlich bewertet, denn im weiteren Fortgang der Diskussion in DE ANIMA fällt tatsächlich die Frage nach einer möglichen *Struktur* des *nous*, die eine Mechanik des Erkenntnisprozesses, demjenigen der Perzeption vergleichbar, abfedern soll. Die Unterscheidung von Wirklichkeit und Möglichkeit leistete, im Falle des *nous*, nicht lediglich die Voraussetzung des leidlosen Erkenntnisprozesses, zudem wurde seine *Einheit* gegenüber den mannigfaltigen Denkobjekten gewährleistet. Wenn sich aber diese Differenzierung nicht als hinreichend erweist, droht etwas Dramatisches: Der *nous* könnte zerfallen und eines seiner Teile würde dann dem *Leid* ausgesetzt werden; der göttliche *nous* würde unweigerlich immanieren.

Oben erstaunte, wie Aristoteles das Problem des, hinsichtlich seiner wahrgenommenen Objekte, strukturierten und womöglich leidenden *nous* zu ignorieren schien – denn auch im Falle der Wahrnehmungsvermögen wurde in derselben Weise mit Hilfe von *dynamis* und *entelecheia* funktional differenziert; der Prozess der Perzeption jedoch blieb explizit ein Prozess des Erleidens (s.o.), darüber hinaus wird eine wesentliche qualitative (über das Kriterium der Form hinaus) Korrespondenz zwischen Wahrnehmungsvermögen und seinem Objekt vorausgesetzt. Es erschien nicht möglich, die uns zugemutete Härte der Argumentation aufzulösen – dennoch folgten wir weiter dem Verlauf der aristotelischen Darstellung, die vom (die jeweils wesensfremden Dinge) denkenden *nous* – und nicht vom leidenden *nous* sprach.

Aristoteles jedoch blieb noch das Problem der Struktur der Bestandteile eines, wie auch immer gearteten, Erkenntnisprozesses, der den *nous* selber zum Gegenstand hat. Grundsätzlich sollte gelten:

„[A]ll things which have *no* matter are *without qualification* essentially unities.“⁴⁹¹

Von der Struktur eines Erkenntnisprozesses zu sprechen, der sich auf reine, intelligible Objekte richtet, heißt jedoch, von einer Struktur des *nous* zu sprechen und das aus folgendem Grund: Da in der zugrundeliegenden aristotelischen Theorie nur dasjenige Gegenstand eines Erkenntnisprozesses sein kann, was sich qualitativ unterscheidet, Erkenntnis immer etwas mit einer Art vorgestelltem Konzentrationsausgleich zu tun hat, bleibt die Unterscheidung von Möglichkeit und Wirklichkeit, im Falle des eindimensionalen *nous*, selber bis auf weiteres wirkungslos.⁴⁹² Das Postulat einer im Falle der immateriellen Objekte vorliegenden *Identität* von Denkendem und Gedachtem, von spekulativem Wissen und seinen Objekten, löst nicht das Problem einer reflexiven Denkbewegung.⁴⁹³

Aristoteles zitiert immer wieder Anaxagoras, der als einflussreicher Streiter für den *nous* aber doch auch andere Standpunkte vertrat. Es erscheint also möglich, den *nous* in verschiedenerlei Weise zu

⁴⁹¹ Met., VIII, 6, 1045b23f.

⁴⁹² Vgl. DA, 429b20ff.

⁴⁹³ Vgl. DA, 430a3ff.

denken. Die Forderung, der *nous* müsse sich in eineindeutiger Weise denkend selbst begreifen, in einer Art Eigenschau, läuft ins Leere.

Offenbar jedoch befriedigt auch Aristoteles diese Lösung nicht. In allem nämlich, was es gibt, wie auch in der ganzen Natur, existiert, so fährt er fort, zweierlei; i) das Material, das *potentiell* alles Einzelne einer Klasse ist, und ii) die Ursache, die als werktätig verstanden wird, insofern sie die Dinge *macht*. Dabei verhält sich die Ursache zum Material wie die Kunst (*techné*) zu ihrem Material. Diese überall wirksamen Prinzipien werden, so Aristoteles explizit, auch auf die Seele und daher, als einem Seelenteil, auch auf den *nous* angewandt. Die *Zweiteiligkeit* findet sich daher notwendig auch beim *nous*.⁴⁹⁴

„And in fact thought, as we have described it, is what it is by virtue of becoming all things, *while there is another* which is what it is by virtue of making all things: this is a sort of positive state like light; for in a sense light makes potential colours into actual colours.”⁴⁹⁵

Die Frage der Naturzugehörigkeit des *nous* klang oben schon an – und sie wird weiter zu thematisieren sein. Grundsätzlich zeigte sich, dass es zu theoretischen Härten führt, den wesentlich andersartigen *nous* in grundsätzlicher Analogie zur Natur, d.h. zu dem, was es sonst noch gibt – und so auch zu den dort geltenden Prinzipien zu entwerfen. Zugleich hat es den Anschein, als ließe sich die ursprüngliche Konzeption des *nous* nur aufrecht erhalten, wenn die Spannung, die daraus entsteht, dass ihn seine Attribute völlig von der *Natur* disparieren, ertragen würde; so würde er jedoch zum rein metaphysischen Prinzip.

Aristoteles versucht, das Problem der Selbsterkenntnis des *nous* durch die Anwendung natürlicher Grundsätze auf den *nous* zu lösen. In der Folge jedoch sieht er sich durchaus dazu genötigt, von *zweierlei* Arten des *nous* zu sprechen: Die eine Art *nous* wird zu allem (*ho men toioutos nous tōi panta ginesthai*) – die andere bewirkt alles (*he de tōi panta poiein*). Vom bewirkenden *nous*, vom *nous poietikos*, sagt Aristoteles auch weiterhin, er sei getrennt, unsterblich und ewig, der leidende *nous*, der *nous pathetikos* hingegen wird ihm zu etwas Vergänglichem. Die ursprüngliche Idealkonzeption des *nous* wurde von Aristoteles also notgedrungen fallen gelassen.

Betrachten wir nun jedoch die von Aristoteles vorgeschlagene Analogie zwischen *nous* auf der einen Seite, visueller Wahrnehmung mit Hilfe des Lichts jedoch auf der anderen Seite, etwas genauer. Die Parallele wohlgemerkt soll eine der Funktionsweise sein, denn gewissermaßen, so Aristoteles, macht das Licht das, was potentiell farbig ist, aktual farbig. Licht fungiert bei Aristoteles als Eigenschaft der Durchsichtigkeit des Mediums, durch sein Hinzukommen wird daher die Verwirklichung der potentiellen Eigenschaften sowohl von der Farbe, als auch des Auges vollbracht. Auf eben diese Weise sei der *nous*, so fährt Aristoteles fort, getrennt, leidensunfähig und ungemischt, dem Wesen nach Aktivität.⁴⁹⁶ Das, was beim Auge und seinem Objekt noch hinzukommen muss, damit ein Sehen ermöglicht wird, das Licht, korrespondiert in der Analogie mit dem göttlichen *nous*, der im Falle des Erkenntnisprozesses hinzukommen muss,

⁴⁹⁴ DA, 430a10-14.

⁴⁹⁵ DA, 430a14f. (meine Hervorhebungen, R.T.)

⁴⁹⁶ DA, 430a17-19.

da ohne ihn niemand zu denken vermag⁴⁹⁷ – so wird der *nous*, als reines tätiges Vermögen, gleichsam *selber* Denken.

Sowohl der *nous poietikos*, als auch das Licht leiden dabei nicht, sondern *machen alles*. Das Auge und der *nous pathetikos* hingegen gelangen *leidend* zu der Verwirklichung ihres Vermögens.

Die aus dem Wunsch, Perzeption und *nous* strukturell erklärungsrelevant analog gestalten zu wollen resultierende Rede von zweierlei beschaffenem *nous* verstellt jedoch abschließend alle Möglichkeit, vom *nous* als von etwas i) insgesamt und ausschließlich Wirkenden und ii) in sich völlig Homogenen sprechen zu können. So wendet sich der aristotelische Zusatz, „for always the active is superior to the passive factor, the originating force to the matter“⁴⁹⁸, direkt gegen die ursprüngliche Konzeption: Der *nous zerfällt* in unterscheidbare Teile (und bei einem intelligiblen Objekt hilft es wenig, zu sagen, es zerfiele nur dem Gedanken nach); darüber hinaus lässt sich innerhalb des *nous* eine durch Aristoteles selber evaluierte Struktur, gleich einer Hierarchie, feststellen.

Der seiner Konzeption nach göttliche *nous* gleitet Aristoteles, wenn auch „nur“ zu einem Teil, als *nous pathetikos*, in die vergängliche materielle Sphäre hinein – wenngleich er in der, nunmehr jedoch vergänglichen, Seele verortet ist. Dass Aristoteles diesen *nous*, im Gegensatz zum *nous poietikos*, endlich auch noch als vergänglich deklariert, macht die Situation nicht eben besser.⁴⁹⁹

Die Eingangs erwähnte kategorische *Unmöglichkeit* der, wie auch immer gearteten, Gemeinschaft des *nous* mit den Dingen⁵⁰⁰, zeigt sich, gerade in der Analogie der Funktionsweisen von *nous* und Perzeption, als schmerzliche *Notwendigkeit*. Je nach Akzentuierung des Vergleichs zwischen *nous* und Licht, könnte beinahe gesagt werden: Was Aristoteles als vernünftigen Seelenteil bezeichnet, ist bestenfalls der vergängliche *nous pathetikos*.

Der göttliche, unvergängliche, unveränderliche und *eigentliche eine nous* ist der *nous poietikos* – aber an diesem fand sich keine Konfiguration, die ihn, über das Desiderat der Selbstbeschreibung hinaus, mit dem Menschen identifizierbar machte. Gleich einem Prinzip befindet er sich überall, in der gesamten äußeren Welt, wenngleich doch in einer anderen natürlichen Dimension. Je genauer der Fokus auf das Problem der Teilhabe vom immanenten Menschen und vom transzendenten *nous* gerichtet wurde, um so weniger konnte der Mensch über dieses *göttliche* Element bestimmt werden. Bestenfalls kann gelten: Im Menschen befindet sich etwas, über das andere Tiere – so Aristoteles – nicht verfügen, es ist zwar vergänglich und leidet, aber es vermag mit etwas, das unvergänglich ist und nichts leidet, sondern vielmehr alles macht, zu korrespondieren. Aber das, was alles macht, wie sollte es nicht seinerseits in den Strudel der schwierigen Teilhabeproblematik geraten?

⁴⁹⁷ DA, 430a25f.: „[...] and without this nothing thinks.“

⁴⁹⁸ DA, 430a18f.

⁴⁹⁹ DA, 430a25: „passive thought [*nous pathetikos*] is perishable“; Vgl. auch Met., 1072a30.

⁵⁰⁰ Vgl. DA, 429b27-29 und 430a6ff.

3. 3. 3. *Nous* und *physis* – Integration oder Disparation?

„God kindled our reason to be a lamp within our souls’, for both *reason* and *light* reveal things.⁵⁰¹

Bei der Frage der Naturzugehörigkeit des *nous* handelt es sich um eine zu treffende strategische Vorentscheidung mit weitreichenden Folgen. Zum einen steht noch immer das Problem des Kontaktes desjenigen, was völlig aus der Welt der sonstigen Dinge herausfällt, im Raum. Wie wir gerade gesehen haben, sah Aristoteles sich in DE ANIMA genötigt, den ursprünglich göttlichen, unteilbaren, unvermischten, leidensunfähigen und unsterblichen *nous* in die Welt der Dinge zu holen, ihn zu unterteilen, mit dem Körper zu vermischen, so dass er leidet und mit ihm vergeht – nur um zu erklären, wie der *nous* seine Objekte erkennen und sich auf sich selbst beziehen kann. Das Konzept des göttlichen, von allem anderen wesentlich unterschiedenen *nous*, die Distanz zwischen Intellekt und Welt, zieht schwerwiegende praktische Probleme nach sich.

Darüber hinaus erwachsen ähnlich problematische Konsequenzen aus einer *Nähe* des *nous* zu den sonstigen Dingen, der *Natur (physis)*: Wenn der *nous* in Nähe der natürlichen Dinge gerät, kann nicht mehr recht plausibel gemacht werden,

- a) worin die eigentümliche Leistung des *nous* liegt – denn auch andere Lebewesen zeigen sich in einer Hinsicht begabt, die wir mit einem Vokabular zu beschreiben genötigt wären, das mit rationalen Funktionen zumindest assoziiert wird; daraus resultierend:
- b) weshalb überhaupt die Notwendigkeit der spekulativen Annahme von etwas wie *nous* besteht. Insgesamt zeigt es sich also als alles andere als einfach, zu begründen,
- c) weshalb eine *wesentliche Verschiedenheit* zwischen Menschen und anderen Lebewesen stark gemacht werden könnte – oder sollte.

Wo der *nous ontologisch* den anderen Seelenvermögen, vor allem der Perzeption und dem Gemeinsinn, nahe steht, bietet sich also vielmehr die Rede von *graduellen Unterscheidungen* zwischen Mensch und Tier an. Die Ableitung der wesentlichen Verschiedenheit von Mensch und Tier erscheint jedoch geradezu als eine der hauptsächlichen Pointen der These eines prinzipiell verschiedenen und göttlichen *nous*.

Im Folgenden soll skizzenhaft nachgezeichnet werden, wie sich Aristoteles, innerhalb seines Werkes, so, wie oben in DE ANIMA bereits deutlich wurde, *schwankend* zu der Frage der Bestimmung des *nous* verhält. Innerhalb des Corpus Aristotelicum zeigt sich also ein höchst heterogenes Bild – *eine* Konzeption des *nous*, die fernerhin als „aristotelisch“ gelten könnte, gibt es nicht. Vielmehr erfüllen inkohärente Entwürfe des *nous* in unterschiedlichen Kontexten verschiedene Funktionen. Nirgendwo wird dabei in ähnlicher Weise, wie in DE ANIMA, deutlich, wie tief die theoretischen Schwierigkeiten des Konzepts reichen.

⁵⁰¹ Rhet., 1411b14f. (meine Hervorhebungen, R.T.)

Was durch die immanente Natur organisiert wird, das ist dieser notwendig zugehörig. Auf es kann auch als von etwas, das eine bestimmte Natur hat, hingewiesen werden. Die bestimmte Natur von etwas weist der Entität, in der Natur als Gesamtheit, einen Platz zu.⁵⁰²

In DE ANIMA berichtet Aristoteles, *nous* und *psyché* seien Anaxagoras zufolge nicht identisch, dennoch würden sie von Anaxagoras als eine Natur (*miai physei*) behandelt.⁵⁰³ Was jedoch bedeutet hier „Natur“? Ich möchte diese Gelegenheit nutzen, um drei für Aristoteles einschlägige Verwendungen von *physis* zu thematisieren, von denen eine die Antwort auf die gestellte Frage liefert, eine andere ein besonderes Problem der aristotelischen Philosophie darstellt, die letzte jedoch zu einer weiter unten zu besprechenden Passage in DE PARTIBUS ANIMALIUM überleitet.⁵⁰⁴

In Hinblick auf die erste zu thematisierende Verwendungsweise von *physis* (*φ*) gibt Gottfried Heinemann in seinem Aufsatz „Die Entwicklung des Begriffs *physis* bis Aristoteles“⁵⁰⁵ einen wichtigen Hinweis, wenn er schreibt, dass

„der Naturbegriff bei Aristoteles vor dem Hintergrund seiner Kritik an Platons Ideenlehre zu verstehen [ist].“

Die platonischen „Ideen“ bzw. „Formen“, die sich

„gegenüber den Gegenständen, an denen sie als Merkmale auftreten, [unzulässigerweise] verselbständigt [hatten] [...] existieren [...] nach Aristoteles überhaupt nur als Merkmal dieser Gegenstände, und zwar insbesondere als deren jeweilige Definitions- oder Wesensmerkmale.“⁵⁰⁶

Aristoteles übernimmt, so führt Heinemann weiter aus, „von Platon die Bezeichnung von ‚Formen‘ als ‚Naturen‘: Die ‚Natur‘ eines Gegenstandes ist dessen ‚definitionsgemäße Form‘ und somit sein ‚Wesen‘. Das heißt, zu ihr gehören diejenigen Merkmale, durch die er als ein

⁵⁰² Es erscheint notwendig, die Darstellung durch Bemerkungen zum Begriff der *physis* zu ergänzen. Gottfried Heinemann schreibt: „Aristoteles [übernimmt] von Platon die Bezeichnung von ‚Formen‘ als ‚Naturen‘: Die ‚Natur‘ eines Gegenstandes ist dessen ‚definitionsgemäße Form‘ und somit sein ‚Wesen‘. Das heißt, zu ihr gehören diejenigen Merkmale, durch die er als ein Gegenstand von bestimmter Art und somit als ‚Substanz‘ gekennzeichnet ist. Freilich ist diese Terminologie bei Aristoteles auf ‚Naturdinge‘ (*physei onta*) beschränkt. [...] Naturdinge [...] sind zunächst einmal *wahrnehmbare* Gegenstände (*aisthêta*). Als solche sind sie *veränderlich*, und es lassen sich an ihnen ‚Material‘ und ‚Form‘ unterscheiden. Daher gibt es bei ihnen *alle vier Arten von Ursache*. [...] *Naturdinge* sind dann gegenüber *Artefakten* dadurch gekennzeichnet, dass sie ‚in sich einen Ursprung von Veränderung und Verharren haben‘; dieser ‚innere Ursprung von Veränderung und Verharren‘ ist eben ihre ‚Natur‘. Das heißt, bei Naturdingen ist es sinnvoll, zwischen den Fällen zu unterscheiden, dass ein Vorgang oder Sachverhalt durch ‚äußere‘ Einwirkung und ‚Gewalt‘ bzw. durch einen ‚inneren‘ Antrieb bedingt ist. [...] Zur richtigen Angabe der ‚Form‘ eines Naturdinges gehört daher insbesondere die Angabe eines ‚inneren Ursprungs von Veränderung und Verharren‘ – und eben insofern die Beschreibung dieser ‚Form‘ als ‚Natur‘.

Aristoteles muss daher strikt zwischen ‚Natur‘ (*physis*) als *innerem* und Kraft (*dynamis*) als *äußerem* Bewegungsursprung unterscheiden.“ (49ff.; Gottfried Heinemann: Die Entwicklung des Begriffs *physis* bis Aristoteles. In: Astrid Schürmann (Hg.): Physik / Mechanik. Geschichte der Mathematik und der Naturwissenschaften 3. Franz Steiner Verlag, Stuttgart 2005, S. 16-60.) Auf einzelne Passagen dieses Zitats wird unten zurückzukommen sein.

Die Form bzw. „Natur“ eines Lebewesens muß erst entwickelt werden: „For what each thing is when fully developed, we call its nature, whether we are speaking of a man, a horse, or a family. Besides, the final cause and end of a thing is the best, and to be self-sufficing is the end and the best.“ (Pol., 1252b32)

⁵⁰³ DA, 405a14.

⁵⁰⁴ Vgl. Aristoteles, Met., 1014b16ff. Für die wertvolle Ergänzung der dort (vor allem in den Bemerkungen) genannten Stellen danke ich Gottfried Heinemann.

⁵⁰⁵ Gottfried Heinemann, 2005.

⁵⁰⁶ Gottfried Heinemann: Ebd., 49.

Gegenstand von bestimmter Art und somit als ‚Substanz‘ gekennzeichnet ist. Freilich ist diese Terminologie bei Aristoteles auf ‚Naturdinge‘ ([...] *physei ontá*) beschränkt.⁵⁰⁷

Bei (*p*) handelt es sich demnach um eine Verwendung von *physis*, die derjenigen des Wortes ‚Wesen‘ (*ousia*) ähnelt. Wenn wir also lesen, dass *nous* und *psyché* von Anaxagoras als eine Natur (*micai physei*) behandelt werden, so bedeutet dies, dass sie als von demselben ‚Wesen‘ (in der gerade entwickelten Bedeutung) angesehen werden.

Wenn (*p*_i), die ähnliche Verwendung von *physis* und *ousia*, wie wir bei Heinemann gelesen haben, auf ‚Naturdinge‘ beschränkt ist, stellt sich beinahe unmittelbar die Frage, ob der *nous* selber ein ‚Naturding‘ ist (die Fragestellung dieses Kapitels). Die Beantwortung dieser Frage soll allerdings kurz zurückgestellt werden, damit wir uns (*p*_{ii}), der oben als problematisch charakterisierten Verwendung von *physis*, widmen können. Heinemann spricht von dieser Verwendung als von einer ‚metaphorisch[en]‘, die auf eine ‚fiktive Instanz‘ verweist und stark an den platonischen Schöpfergott erinnert.⁵⁰⁸ Die ‚Natur‘ arbeitet in diesem Sinne *zielorientiert, fehlerfrei, ökonomisch* und garantiert so für das ‚Gute‘ in dem Bereich ihrer Zuständigkeit.⁵⁰⁹

Kommen wir nun auf die oben aufgeworfene Frage zurück: Wenn die Anwendung von *physis* im Sinne von *ousia* lediglich im Hinblick auf ‚Naturdinge‘ einschlägig erscheint – handelt es sich bei dem *nous* um ein solches ‚Naturding‘? Wenn *nous* und *psyché* eine *physis* haben (und das trifft auch auf die Verwendung von *nous* bei Aristoteles zu), spricht das dafür, dass Aristoteles in DE ANIMA nicht allein die Seele immaniert und zu einem ‚Naturding‘ wird, das potentiell sogar ‚wahrnehmbar‘ und ‚veränderlich‘ ist, an dem ‚Material‘ und ‚Form‘ unterschieden werden können, auf das ‚naturwissenschaftliche Erklärungen‘ durch die Angabe ‚alle[r] vier Arten von Ursache‘ Bezug nehmen können⁵¹⁰ – sondern dass ähnliches mit dem *nous* geschieht, der

⁵⁰⁷ Gottfried Heinemann: Ebd., 49f. (Im Zitat verzichte ich, wie auch sonst in dieser Arbeit, auf die Wiedergabe der Terminologie in griechischen Lettern.) Vgl. ebenfalls: Gottfried Heinemann: Studien zum griechischen Naturbegriff. Teil I: Philosophische Grundlegungen: Der Naturbegriff und die ‚Natur‘. Arkan-Einzelschriften. Trier 2001. S.282, 289f.!

Zu (*p*) vgl. auch folgende Stellen: 402b10-13 (Hinsichtlich der Teile der Seele stellt sich die Frage, ob diese Teile – unter ihnen der *nous* – auch gemäß der Natur {kata physin} bzw. gemäß ihrer jeweiligen Natur getrennt sind.)

429a18ff. (Bei Anaxagoras folgt, dass *nous* keine andere eigene Natur besitzen kann, als die, ein bestimmtes Vermögen {*dynatos*} zu besitzen, s.o.), und b23ff.

⁵⁰⁸ Heinemann, 2001: ‚Aristoteles ist also außerstande, den göttlichen Schöpfer, der die Welt gut eingerichtet und dabei für Pflanzen, Tiere und Menschen gesorgt hat, aus seiner Funktion zu entlassen. Wenn er diese Funktion an die ‚Natur‘ delegiert, bleibt diese, soweit es sich nicht um die artspezifische ‚Natur‘ der Dinge handelt, eine fiktive Instanz; die Zuschreibung quasi göttlichen Handelns an die ‚Natur‘ bleibt metaphorisch.‘ (p.282, veränderte Formatierung, R.T.)

⁵⁰⁹ Zu (*p*_{ii}) vgl. auch folgende Stellen: 410b11-15 (s.o.), 415b15-21 (Für *nous* und *physis* gelten, dass sie stets ‚auf etwas hinarbeite[n] [...] und das ist ihr Zweck.‘; zitiert nach Willy Theiler.)

434a26-b5 (Die Natur macht keine Fehler und tut nichts umsonst. Dazu gehört beispielsweise, dass Lebewesen überlebensfähig sind oder dass alles, was es gibt, um eines Zweckes willen da ist. Die Überlebensfähigkeit eines Lebewesens resultiert auch aus der sinnvollen Komposition von Seelenvermögen: Was der Fortbewegung fähig ist, bedarf so beispielsweise auch der Perzeption, denn sonst findet es keine Nahrung; Was eine Seele {die Unterscheidung von Seele und Seelenvermögen wirkt an dieser Stelle in DE ANIMA merkwürdig!} und einen *nous*, mit dessen Hilfe unterschieden bzw. erkannt oder geurteilt werden kann {*noun kritikon*} besitzt, dem kann unmöglich die Perzeption abgehen. Das Argument fehlt an dieser Stelle – klar ist aber, dass auch der *nous* lediglich mittels Perzeption zu Daten, auf deren Grundlage er arbeiten kann, überhaupt erst gelangt.)

⁵¹⁰ Vgl. Heinemann, 2005, S.50.

ursprünglich doch als paraphysisches Prinzip angelegt war. Lassen wir noch einmal Gottfried Heinemann zu Wort kommen:

„*Naturdinge* sind [...]dadurch ausgezeichnet, dass sie ‚in sich einen Ursprung von Veränderung und Verharren haben‘ [...].“⁵¹¹

In einer anachronistischen Terminologie kann *physis* (p_{iii}) als diejenige Verwendung beschrieben werden, der gemäß ein Gegenstand als einschlägiger Gegenstand der Physik betrachtet werden kann. Durch die Unterscheidung von *nous pathetikos* und *nous poietikos* zugunsten einer Selbsterkenntnis des *nous* wird aber genau dies bewirkt: Folglich wird der *nous* in DE ANIMA zu etwas, das einen Ursprung der Veränderung und des Verharrens in sich hat – er wird somit zu einem *Naturding*.⁵¹² Als *Naturding* ist er selbstverständlich auch sinnvoller Gegenstand einer naturwissenschaftlichen Disziplin.

Etwaige Zweifel, gespeist über die ontologische Bestimmung des göttlichen und von außen zugeführten *nous*, werden durch die Nachbesserungen am Konzept (s.o.), durch die der *nous* zunehmend immaniert, ausgeräumt.

Ähnliches lesen wir auch in DE GENERATIONE ANIMALIUM⁵¹³ und in (den wahrscheinlich unechten) PROBLEMATA⁵¹⁴, wo die Natur als diejenige Instanz, die den *nous* einem Lebewesen (dem Menschen) zuteilt, genannt wird. In den (ebenfalls vermutlich unechten) PHYSIOGNOMONICS ist sogar die Rede davon, dass eine bestimmte körperliche Beschaffenheit den Vorteil bietet, dass der *nous* besser vom Blut erreicht werden kann.⁵¹⁵ An diesen Orten wird der *nous* deutlich erkennbar als der Natur zugehörig verstanden.

In DE PARTIBUS ANIMALIUM jedoch ist ein interessanter Gegenentwurf zu finden: Im Zusammenhang einer wissenschaftstheoretischen Konzeption geht es Aristoteles an dieser Stelle um die Frage, ob die gesamte Seele (bzw. alle ihre Teile) oder nur einige ihrer Teile der Naturwissenschaft Gegenstand sind. Diese Frage entpuppt sich als strategische wissenschaftstheoretische Vorentscheidung, da für den Fall, dass die Naturwissenschaft alle Teile der Seele umfasst, jeder jenseits der Naturwissenschaft liegende Ort, in dem sonstige philosophische Belange angesiedelt sein könnten, eliminiert würde.⁵¹⁶ Das kommt jedoch auf die Frage hinaus, ob alle unsere Lebensbelange, das existentiell uns Angehende, tatsächlich in der Naturwissenschaft angemessen behandelbar sind. In DE PARTIBUS ANIMALIUM lässt sich für Aristoteles die Frage, welche Seelenteile der Naturwissenschaft zuzuordnen sind, in die Frage

⁵¹¹ Heinemann, 2005, 50. Dort zitiert: Aristoteles, Phys. II.3: 192b13f.

⁵¹² Zu (p_{iii}) vgl. auch folgende Stelle: 430a10-17 (Stark verkürzt: In allen Naturdingen und in der Natur als ein Ganzes findet sich das, was alles wird und das, was alles bewirkt; beides muss sich auch in der Seele finden. Und tatsächlich trifft dies auch auf den *nous* zu {→ *nous poietikos*, 430a14f. und *nous pathetikos*, 430a24f.}).

⁵¹³ GA, 744b22, vgl. 736b5 und 737a10.

⁵¹⁴ Prob., 955b25f.

⁵¹⁵ Physiog., 813b29ff.

⁵¹⁶ PA, 641a35f.: „Now if it [the natural science] be of the whole soul that this should treat, then there is no place for any other philosophy beside it.“

überführen, ob tatsächlich alle Seelenteile auch für die Bewegung zuständig sind – denn die Wissenschaft von der Natur ist die Wissenschaft von den Ursachen der Bewegungen im Sinne der Veränderungen (s.o.).

„But perhaps it is not the whole soul, nor all its parts collectively, that constitutes the source of motion; but there may be one part, identical with that in plants, which is the source of growth, another, namely the sensory part, which is the source of change of quality, while still another, and this *not* the intellectual part⁵¹⁷, is the source of locomotion. For other animals than man have the power of locomotion, *but in none but him is there intellect.*⁵¹⁸ Thus then it is plain that it is not of the whole soul that we have to treat. For it is not the whole soul that constitutes the animal nature, but only some part or parts of it.”⁵¹⁹

„Bewegung“ findet sich bei den Pflanzen und den Tieren, repräsentiert durch Wachstum, Perzeption und Fortbewegung. Diese Prozesse allerdings setzen offensichtlich nicht *nous* voraus, über den die Pflanzen und anderen Lebewesen (außer dem Menschen), nicht verfügen. Der *nous* also liegt jenseits des Fragenkreises der Physik, die sich lediglich einer Auswahl von Seelenteilen (der Nährseele und der Perzeption, nicht aber dem *nous*) widmet.

Nicht zuletzt: Wir haben es hier mit einem interessanten Vergleich zwischen Tieren und Menschen zu tun. Im Zuge einer wissenschaftstheoretischen Überlegung erscheint es Aristoteles als unangenehme Vorstellung, die menschlichen Belange vollständig als durch die Naturwissenschaft abgedeckt zu beschreiben, sie implizit mit dem einschlägigen Instrumentarium der Physik als in ausreichendem Umfang und genügender Tiefe thematisiert zu charakterisieren. Unverzichtbar ist also ein Kriterium, mit dessen Hilfe aus Sicht der Naturwissenschaft exterritoriale Objekte benannt werden können, die in besonderer Weise dem Menschen und seiner Daseinsform zugeordnet werden können. Eine Teilung der Seele, wenn auch mit etwas anderer Akzentsetzung, als in DE ANIMA, korrespondiert hier mit der Auffassung, man habe es im Falle von Naturbetrachtung mit Bewegung bzw. bewegten und bewegenden Objekten zu tun. Indem Aristoteles darauf verweist, dass auch Tiere, die *qua definitione* nicht mit *nous* begabt sind, doch zu Bewegung fähig sind, zeigt er zugleich, dass *nous*, als ein besonderes Vermögen der Seele, *nicht* in Verbindung mit Bewegung zu erklären ist, folglich nicht Gegenstand der Natur und der von ihr handelnden Wissenschaft sein kann.⁵²⁰ Diese an sich etwas schwache „Begründung“ wird durch Bemerkungen, wie sie uns anderenorts schon begegnet sind, gestützt: Die Natur tut nichts umsonst – und wenn sie einem Lebewesen ein *Mehr* an etwas zukommen lässt, oder, wie im Falle des *nous*, ein Lebewesen mit einer Begabung ergänzt, so tut sie dies, weil dieses Lebewesen in

⁵¹⁷ I.O.: *ou to noëtikon* (*nous* wird in 641a36 als zugehörig genannt).

⁵¹⁸ I.O.: *kai en heterois ton zōon, dianoia d'ouden*.

⁵¹⁹ PA, 641b5-10. (meine Hervorhebungen, R.T.)

⁵²⁰ D.h.: Im Hinblick auf Bewegungen (Wachstum, Perzeption, Fortbewegung) kommt beim Menschen nichts wesentlich Neues hinzu – mit Ausnahme vielleicht der oben nachgezeichneten Analogie von *nous* und Perzeption, durch die, als quasi-Bewegung des Intellekts, eine neue Qualität der Bewegung in DE ANIMA hinzukäme. Hiervon ist jedoch in PA nichts zu ahnen.

Anwendung dieses Additivs etwas besser, bzw. in Ergänzung des Vermögens etwas *zusätzlich* zu tun vermag.⁵²¹

So finden wir in DE PARTIBUS ANIMALIUM ein Konzept der Disparation des *nous* von der Natur. Wo es um den Menschen geht, so können wir umgekehrt sagen, setzt Aristoteles *alleine* auf das Konzept des *nous*. Hieraus entstehen Schwierigkeiten (s.o.) – Aristoteles kann jedoch unmöglich, wo er nichts anderes als den *nous* vorzuweisen hat, um das Eigentümliche des Menschen zu beschreiben, von einer Konzeption des *nous* Abstand nehmen oder den *nous* (in seinem ontologischen Status) relativieren. Das Konzept des *nous* führt also, bis auf weiteres, in eine Unfreiheit der Darstellung – Aristoteles erscheint uns in demselben Zuge als Gefangener einer Strategie der Selbstthematisierung des Menschen in der noch jungen Philosophie.

In der NIKOMACHISCHEN ETHIK wird der *nous*, an Explizität über das hinausgehend, was wir bislang betrachteten, gar als das *Wesen* des Menschen charakterisiert.⁵²² Wesensbestimmungen, die Nennung der „Natur“ von etwas, sind jedoch nur in Fällen möglich, wo das zu nennende Kriterium in den Bereich der *physis* hineinragt. Das Leben gemäß dem *nous* wird als das dem Menschen der Natur nach Zukommende bzw. als dasjenige, das der Natur nach das beste und erfreulichste Leben ist, verstanden⁵²³ – in ihm erfüllt sich seine Bestimmung, das in dieser Weise gelingende Leben ist das Ziel, die *eudaimonia*.

⁵²¹ Was jedoch fangen wir mit der aristotelischen Redeweise von einer Natur, die etwas um etwas willen *tut*, an? Gottfried Heinemann argumentiert dafür, diese anthropomorphe bzw. theomorphe Redeweise von „Natur“ nicht zu hoch zu bewerten: „Schon Platon hat die Unverzichtbarkeit des Begriffs des Guten bei naturwissenschaftlichen Erklärungen behauptet. Aristoteles übernimmt diese Forderung, verzichtet dabei aber auf den kreationistischen Kontext, in den sie bei Platon eingebettet ist: Das jeweils ‚Bestmögliche‘ wird nicht von ‚Gott‘ als ‚fachmännischem‘ Schöpfer der Welt, sondern von der ‚Natur‘ zustandegebracht. Dabei wählt Aristoteles gelegentlich eine metaphorische Redeweise und vergleicht auch die Leistung der ‚Natur‘ mit einer fachmännischen Tätigkeit. Wie ‚Gott‘ tut die ‚Natur‘ nichts ‚umsonst‘. Sie tut nichts ‚ohne Grund‘ oder ‚wie es sich gerade ergibt‘, und sie lässt nichts ‚unvollendet‘. Was sie tut, geschieht vielmehr ‚aus einem guten Grund‘. Man sollte derartige Formulierungen und ihr ‚poietisches‘ Vokabular aber nicht überbewerten. Dass die Personalisierung der ‚Natur‘ nur als Metapher zu verstehen ist, ergibt sich gerade aus dem Vergleich mit ‚Gott‘, bei dem nach Aristoteles auch nur im metaphorischen Sinne von einem ‚Tun‘ die Rede sein kann.“ (Gottfried Heinemann, 2005, S. 51f.) „Aber von einer derartigen Zweckmäßigkeit der ‚Natur‘ kann nur insofern und deshalb die Rede sein, weil die artspezifische ‚Natur‘ eines Lebewesens das Ziel, auf das hin sie *wirkt*, selber *ist*.“ (ebd., 53)

Zu der „neuen *physis*-Auffassung“ bei Aristoteles vgl. auch: Willy Theiler: Zur Geschichte der teleologischen Naturbetrachtung bis auf Aristoteles. Zürich 1924. Dort S.84f.

⁵²² NE, 1168b34-1169a3: „Besides, a man is said to have or not to have self-control according as his intellect has or has not the control, on the assumption that this is the man himself; and the things men have done from reason are thought most properly their own acts and voluntary acts. That this is the man himself, then, or is so more than anything else, is plain, and also that the good man loves most this part of him.“ (vgl. z.B. auch: NE, 1177a19ff.)

⁵²³ Im griechischen Original (*to gar oikeion bekastōi tē physei kratiston kai hēdiston estin bekastōi*) ist der Bezug von *physei* offen und erlaubt zwei Konstruktionen: i) dasjenige, was der Natur nach passt und ii) das gemäß der Natur nach Beste und Erfreulichste. Wenn ich es richtig sehe, stellt das Changieren von *physei* an dieser Stelle für unsere Belange keine große Schwierigkeit dar. Egal, ob *physis* hier als diejenige Instanz ins Spiel kommt, die dafür sorgt, dass (i) dem Menschen das Leben gemäß dem *nous* zukommt oder als diejenige Instanz, die dafür sorgt, dass (ii) das für es Passende jedem Ding gemäß der Natur das Beste und Erfreulichste ist: Der *nous* wird *qua physis* als in einer Weise auf den Menschen passend beschrieben, die relevant im Hinblick auf die Möglichkeit des Gelingens des menschlichen Lebens wird. Aus diesem Grunde stelle ich die beiden unterschiedlichen Übersetzungen nebeneinander: Die ROT entscheidet sich für (ii), während ich oben das Gewicht auf (i) gelegt habe. Dirlmeier verdoppelt in seiner Übersetzung geradezu, indem er aus *oikeion* „wesenseigen“ macht und klingt dennoch passend: „[...] was dem einzelnen wesenseigen ist, das stellt für den einzelnen von Natur das Höchste und das Lustvollste dar.“ Diesen die Übersetzung betreffenden Hinweis verdanke ich Gottfried Heinemann.

„It would be strange, then, if he were to chose not the life of himself but that of something else. And what we said before will apply now; that which is proper to each thing is by nature best and most pleasant for each thing; for man, therefore, the life according to intellect is best and pleasantest, since intellect more than anything else *is* man. This life therefore is also the happiest.“⁵²⁴

In diesem Kontext stoßen wir erneut auf einen platonischen Rest – eine Variante der *homioiosis*-Formel: Der *nous* ist Aristoteles göttlich – in der Aufforderung, sich dem göttlichen *nous* anzugleichen, wird ein Ideal der menschlichen Selbstbeschreibung, ein Ideal des neu entstehenden antiken Selbstverständnisses formuliert. Bei diesem Ideal jedoch handelt es sich womöglich um eine Selbstüberforderung.

„If intellect is divine, then, in comparison with man, the life according to it is divine in comparison with human life. But we must not follow those who advise us, being men, to think of human things, and, being mortal, of mortal things, but must, so far as we can, make ourselves immortal, and strain every nerve to live in accordance with the best thing in us; for even if it be small in bulk, much more does it in power and worth surpass everything.“⁵²⁵

Dieses Konzept des *göttlichen nous*, an dem die anderen Tiere keinen Anteil haben, stellt ein besonderes *Instrumentarium der Selbstbeschreibung*, bei dem es sich, in der bei Aristoteles vorliegenden systematischen Tiefe um eine Innovation handelt, die sich als wirkmächtig erweisen sollte. Die sublime Attraktivität der aristotelischen Unterscheidungen von Mensch und Tier ist erst in der Überführung des hohen Anspruchs an den Menschen, repräsentiert durch das

⁵²⁴ NE, 1178a3-8. In der NIKOMACHISCHEN ETHIK wird also eine Frage beantwortet, die in DE ANIMA neben der des Verhältnisses von *nous* und *physis* steht und die Endre von Ivánka dort nicht beantwortet sehen möchte: „Nirgends wird aber hier die Frage gestellt: Wenn der *nous* durch sein ‚Hereinkommen‘ in der Seele das Erkenntnisvermögen erzeugt – welches ist dann der ‚Mensch selbst‘; der *nous*, als das Höchste und Göttlichste in ihm, oder dasjenige, was sich der vom *nous* in ihm erzeugten Erkenntnisfähigkeit bedient, weil es – so lautet ja die Definition der Seele, die der ganzen Schrift *De anima* zugrunde liegt – das durch sein Erkenntnisvermögen sich selbst bestimmende Bewegungsprinzip des Organismus ist?“ Endre von Ivánka: Zur Problematik der Aristotelischen Seelenlehre (1955). In: Gustav Adolf Seeck (Hg.): Die Naturphilosophie des Aristoteles. Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1975. (S. 39-48; hier zitiert: S.42). Die Identifikation des Menschen mit dem *nous* in NE kommentiert er wie folgt: „Er macht sich den Einwurf: Eine solche, in sich selbst ihren Zweck findende Betätigung des *nous* ist aber nicht dem Menschen entsprechend; sie kommt ihm nur zu, insofern in ihm etwas Göttliches wirksam ist. Dennoch, erwidert er darauf, soll man nicht sich auf das Menschliche beschränken wollen, weil man Mensch ist, sondern nach Unsterblichkeit trachten, und dem nachleben, was in einem das Beste ist. Denn das ist ‚man selbst‘. Die Betätigung des *nous* ist also die dem Menschen entsprechende Eudämonie, wenn er der *eigentliche* Mensch ist.“ (ebd., 43). „Man hat verschiedentlich versucht, die Widersprüche, die in diesem Abschnitt zu liegen scheinen, dadurch zu beheben, dass man den Einwurf, den sich Aristoteles selbst macht, als Einschub entfernt, und in ihm den Ausdruck einer früheren, platonisierenden Auffassung sieht. Die vorliegende Wiedergabe des Gedankenganges der beiden Kapitel hat m.E. gezeigt, dass dies nicht nötig ist, und dass man hier das Für und Wider zweier Auffassungen vor sich hat, die Aristoteles gegeneinander abwägt: die eine, wonach der Mensch das ‚*syntheron*‘ ist (*Eth. Nik.* X 7, 1177 b 28-29 und X 8 1178 a 20) und die von diesem ausgeübten Tugenden die menschlichen sind, denen der *nous* mit seiner Tätigkeit als etwas Fremdes, Höheres gegenübersteht – und die andere, wonach der Mensch *das* ist, was das Höchste in ihm ist, nämlich der *nous*, und daher dieser der *eigentliche* Mensch.“ Meine Aussage, dass Aristoteles den *nous* „als das Wesen des Menschen charakterisiert“, wird durch die nachfolgende Aussage (*eiper touto malista anthrópos*) gestützt: Denn dieser (*to noun*) ist (interpoliertes *estin*) am meisten („vor allem“, Dirlmeier: ROT versteht *malista* offenbar als Verstärkung des interpolierten *estin*, s.o.) der Mensch.

⁵²⁵ NE, 1177b30-1178a1. Vgl. Sophokles, Frgm. 590: Was sterblicher Natur (bzw. sterblichen Wesens) ist, soll Sterbliches denken (*thnēta phronēin chrē thnētēn physin*). Wilhelm Willige und Karl Bayer übersetzen: „Doch sterblicher Art ziemt sterblicher Sinn“. Wilhelm Willige, Karl Bayer (Hg. und Übers.): Sophokles. Tragödien und Fragmente. Heimeran, München 1966 (p.338f.). Danke an Gottfried Heinemann!

platonische Desiderat der *homoiosis*, in die Einbettung der systematisch begründeten wesentlichen Verschiedenheit, wie in DE ANIMA geleistet, recht eigentlich verständlich: Ein hoher Selbstanspruch korrespondiert mit einer hoch zu bewertenden ontologischen Sonderstellung des Menschen. Die *homoiosis* wird, durch die systematischen Leistungen des Aristoteles, dem Inhalt und seiner Begründung nach, unterfüttert. Diese, von Aristoteles vorgeschlagene menschliche Selbstbeschreibung bedient sich also, wenn auch mit Abwandlungen, des überkommenen Topos vom *nous*, wie wir ihn in der Literatur vor Platon in seiner Entstehung begriffen vorgeführt bekamen.

Während also in DE PARTIBUS ANIMALIUM das Verhältnis von *nous* und *physis* eines der wesentlichen Trennung war, wir hingegen in DE ANIMA, DE GENERATIONE ANIMALIUM, PHYSIOGNOMONICS und PROBLEMATATA eine Integration des *nous* vorfanden, zeigt sich in der NIKOMACHISCHEN ETHIK, wenn auch in besonderer Weise, der *nous* als das von der Natur – dem Menschen – zuge dachte Vermögen.

Die dem Verhältnis von *nous* und *physis* im Corpus Aristotelicum zugrundeliegende Inkohärenz der Konzeption des *nous* verdeutlicht einerseits erneut die Schwierigkeiten eines sinnvollen Verständnisses dieses wesentlich unterscheidenden, göttlichen Vermögens. Besonders in der NIKOMACHISCHEN ETHIK wird deutlich, dass die Bestimmungen des Menschen, in Unterscheidung zu den anderen Tieren, Bestimmungen zu einem besonderen *Zweck* sind. Wenn es uns heute, infolge der Tradition, in der wir stehen, mitunter geradezu naheliegend erscheinen mag, die aristotelischen Einschätzungen zu teilen, heißt das eben keinesfalls, dass es, unabhängig von einem bestimmten Interesse, naheliegend war oder ist, Mensch und Tier durch dieses Kriterium *wesentlich* zu unterscheiden, sie ontologisch zu *trennen*. Dies zeigten schon die mannigfaltigen aristotelischen Bemerkungen, die wir im Zusammenhang der *graduellen Unterscheidungen* besichtigten. Die Frage der *sachlichen Richtigkeit* jedoch ist eine von dieser Betrachtung ganz verschiedene und deutlich von ihr zu trennende – sie orientiert sich notwendig an dem, was sich uns bei der Beobachtung der Tiere *zeigt*.

An einer Stelle der METAPHYSIK wird uns in besonderer Weise deutlich, worin für Aristoteles die *Pointe* des Unterschieds zwischen Tier und Mensch liegt – mit anderen Worten: was es für ihn heißt, den Menschen in einer wesentlich vom Tier verschiedenen Weise zu beschreiben. Die Beschreibung der Lebewesen zu Beginn der METAPHYSIK lässt sich als ein stufenweises Herausheben des Menschen aus dem Tierreich charakterisieren – d.i. in der aristotelischen Wahrnehmung der Tierwelt: Aus dem Zirkel derjenigen Form von Existenz, die lediglich um die Erfüllung von Lebensnotwendigkeiten bemüht ist, wird der Mensch empor- und herausgehoben.

„All men by nature desire to know.“⁵²⁶

⁵²⁶ Met., 980a22.

Mit dieser Charakterisierung der Menschen beginnt die METAPHYSIK – es handelt sich um den ersten Satz des Werkes. Das gesamte erste Kapitel nimmt dieses Motiv jedoch, es weiter tragend, auf. Die programmatische Eröffnung der Wissenschaft jenseits der Natur zielt auf die besondere Rolle des Menschen. Diese jedoch liegt, wie sollte es anders sein, in einer Verschiedenheit zu den anderen Tieren.

Alle Lebewesen, so Aristoteles auch hier, sind mit dem Vermögen der Perzeption begabt, einige von ihnen zudem mit Gedächtnis. Diese letzteren nun sind intelligenter und lernbegabter als die Tiere, die nicht über die Fähigkeit verfügen, sich zu erinnern.

„The animals other than man live by appearances and memories, and have but little of connected experience; but the human race lives also by art and reasonings.“⁵²⁷

Es zeigt sich hier, wie auch an anderen, bereits besichtigten Stellen, dass die menschliche Daseinsform, hinsichtlich ihrer Komplexität, über die anderer Tiere hinaus reicht. Aristoteles verweist jedoch noch auf eine weitere Pointe, die das Wohleben der Menschen direkt betrifft: Das Leben der Menschen wurde durch Wissenschaft und Kunst (*technê*), die Produkte der Erfahrung, berechenbarer. Wissenschaft und Kunst entheben das Leben der Menschen einer Rolle, in der es bloßer Spielball des Zufalls wäre.⁵²⁸

„But as more arts were invented, and some were directed to the necessities of life, others to its recreation, the inventors of the latter were always regarded as wiser than the inventors of the former, because their branches of knowledge *did not aim at utility*. Hence when all such inventions were already established, *the sciences which do not aim at giving pleasure or at the necessities of life were discovered*, and first in the places where men first began to have leisure.“⁵²⁹

Bei dem, was nun als wesentlich menschliche Betätigung angesehen werden kann, handelt es sich also um eine stufenweise Überwindung einer (bloß) tierischen Lebensform, die alleine in den Mühen der Lebensnotwendigkeiten bestand.

Bei demjenigen, was diese andere menschliche und höhere Daseinsform ermöglicht, handelt es sich um dasjenige, was die *wesentliche Unterscheidung* zwischen Tier und Mensch durch den *nous* abwirft – „Wissen“. Um die Möglichkeit objektiven Wissens (gleichbedeutend mit der Plausibilität des Konzepts vom *nous* überhaupt) offenzuhalten, zahlte Aristoteles in DE ANIMA einen hohen Preis, indem er die Funktion des *nous* in Analogie zur Funktion der Perzeption entwarf, natürliche Prinzipien auf sein göttliches Vermögen in Anwendung brachte und in unüberwindlich erscheinende Widersprüche und Spannungen geriet. Wenn wir diese Widersprüche und Spannungen aber lax als eine sich öffnende Kluft zwischen nur schwerlich mit einander zu vereinbarenden prädierten Eigenschaften verstehen, so zeigt sich, dass auch dieser schmerzliche Bruch innerhalb des *nous* der Preis für einen *artifizialen* Abgrund ist, der zwischen Tier und Mensch ausgehoben wurde.

⁵²⁷ Met., 980b26f.

⁵²⁸ Met., 981a1ff.

⁵²⁹ Met., 981b16-24. (meine Hervorhebungen, R.T.)

Dass es sich bei dem menschlichen Leben um etwas handelt, das die Grenzen bloßer Erfüllung biologischer Notwendigkeiten zu transzendieren vermag, sei unbenommen. Warum jedoch soll dies nicht auch, in unterschiedlichem Maße, auf andere Lebewesen zutreffen? Entgegenen wir, Tiere verfügten nicht über Wissenschaft und Kunst, so bedarf diese Erwiderung einerseits einer unvoreingenommenen und ernsthaften Überprüfung (die bei einer Rechenschaftsablegung über die Begriffe „Wissenschaft“, „Wissen“ und „Kunst“ zu beginnen hätte) – andererseits jedoch sei daran erinnert, dass Aristoteles, gemeinsam mit seinen Vorgängern, durchaus in Betracht zog, dass eben diese menschlichen Errungenschaften bloß zur Kompensation natürlicher Defizite dient.

3. 3. 4. Abschließende Bemerkungen zu der aristotelischen Konzeption des *nous*

Certain kinds of animals possess in addition the power of locomotion, and still others, i.e. man and possibly another order like man or superior to him, the power of thinking and thought.⁵³⁰

Wie wir sahen, hat das Herzstück der wesentlichen Unterscheidung zwischen Tier und Mensch, empirisch ohne jedes Fundament, große Schwierigkeiten mit seiner theoretischen Kohärenz. Aristoteles bemerkte die (beispielsweise in DE ANIMA) in seinem Kontext auftretenden Härten, schlug Erklärungsansätze vor, musste jedoch letztlich vor den entstandenen Schwierigkeiten kapitulieren. Den Gedanken erinnernd, es handle sich bei der wesentlichen Differenz zwischen Mensch und Tier um ein Artefakt, mit dessen Hilfe ein Instrumentarium der Selbstbeschreibung im Hinblick auf ein neues Selbstverständnis erweitert werden sollte, eröffnet sich ein besseres Verständnis der aristotelischen Theorie:

Wo Aristoteles behauptet, Tiere verfügten nicht über diese oder jene intelligible Fähigkeit, *kann* er nicht sinnvoller Weise meinen, es sei vollkommen klar, dass Tiere derlei nicht zu leisten imstande sind. Dergleichen ist nicht apriorisch erkennbar, es sei denn, wir investieren eine These als Prämisse. Das wusste, soviel belegen die oben diskutierten Bemerkungen zu den graduellen Unterscheidungen zwischen Tier und Mensch, auch Aristoteles. Daher gilt: Wo Aristoteles anderen Lebewesen Fähigkeiten abspricht, *kann* nur gemeint sein, dass Aristoteles auf kollektive Überzeugung rekurriert, denen zufolge Tiere in diesem Punkt von Menschen unterschieden sind. Und es ist interessant, dass er dieser Meinung seine philosophische Praxis beugt, eben *weil* sie ihm *nicht sinnvoller Gegenstand* einer Untersuchung ist. Die tatsächlichen Fähigkeiten anderer Lebewesen liegen außerhalb seines Interesses, wo er sich von biologischen Untersuchungen ab- und anderen Untersuchungen zuwendet, in deren Zentrum aber exklusiv der Mensch steht. Die Kontradiktionen im Corpus Aristotelicum erinnern an die im Werke Tugendhats: Der Bereich der Untersuchung (und d.h. der Bereich des jeweiligen Interesses) nimmt das Ergebnis der

⁵³⁰ DA, 414b16ff.

„Vergleiche“ von Tier und Mensch vorweg. Der Hinweis auf Unvermögen anderer Lebewesen fungiert dann als ein vorbereitender Appell der Erinnerung an einen Minimalkonsens, auf dessen Grundlage ein menschliches Selbstverständnis errichtet wird, mit dessen Hilfe wiederum unsere (stets: kollektiven) Wichtigkeiten thematisiert werden können. An den *Topoi*, die das Verhältnis von Mensch und Tier thematisieren, hängen also, wenn auch auf Umwegen, das Kollektiv und seine einzelnen Glieder betreffende Wichtigkeiten – eine Bereitschaft, den Gemeinplatz einer ernsthaften Prüfung zu unterziehen, würde unter diesen Bedingungen geradezu überraschen. Die einschlägigen Gemeinplätze ermöglichen es jedoch nicht lediglich, reflexiv Wichtigkeiten zu thematisieren, auf ihnen gründet auch die Legitimität unserer (persönlichen und kollektiven) Praxis. Die wesentliche Unterscheidung von Tier und Mensch hat Ableger, die sowohl den Umgang mit Fremden (oder als minderwertig betrachteten Menschen, wie den Unfreien), wie auch beispielsweise die geschlechtlichen gesellschaftlichen Strukturen begründen. Es ist insbesondere der Struktur von *wesentlichen Unterscheidungen* immanent, Individuen und Gruppen in einer Weise diskriminieren zu können, die einen Abstand schafft, den zu überbrücken Empathie nicht mehr zu leisten vermag. Darin liegt jedoch, nicht zuletzt, eine Entlastung. Ein Spezialfall ist in diesem Zusammenhang die Antwort auf die Frage, *warum* Menschen sich der Tiere bedienen *dürfen*. Es sind aber diese Gründe, die zugleich die Frage beantworten, *warum* die bei Aristoteles entwickelten Standpunkte als in einer Weise für tauglich befunden wurden, die ihre Tradierung als *Topoi* nach sich zog. Das menschliche Selbstverständnis, d.i. die Modi einer bewährten Selbstbeschreibung, halten sich zeitlich offenbar ebenso durch, wie die, auf es gründende, komplexe menschliche Praxis, die der Begründung bedarf.

Dabei fungiert die Praxis als *causa finalis* der Begründungen: Wir handeln – das Überlegen und Begründen ist zu einem guten Stück darauf hin abgestellt, uns vor der Notwendigkeit der Korrektur unserer Praxis (d.h. auch: unseres Selbstverständnisses) zu *schützen*. Es kann jedoch geschehen, dass Begründungen selbst innerhalb eines Weltbildes zunehmend fadenscheinig werden. In diesem Fall jedoch verliert die Praxis insgesamt ihre Selbstverständlichkeit und bedarf einer Revision.

Darüber hinaus zeigte sich, dass Aristoteles etwas der Rolle des *nous* Äquivalentes in Analogie zur Perzeption *benötigt*, um von einem dem Menschen zugänglichen, objektiven Wissen sprechen zu können. Dies wird, neben den besichtigten Passagen aus DE ANIMA, beispielsweise in der NIKOMACHISCHEN ETHIK deutlich, wo der *nous* als das einzige in Frage kommende Vermögen vorgestellt wird, dem ein potentieller Zugriff auf die Prinzipien beigelegt wird. Es gibt aber nichts, das neben den Prinzipien den Status des objektiven Wissens begründen könnte.

„Knowledge is belief about things that are universal and necessary, and there are principles of everything that is demonstrated and of all knowledge (for knowledge involves reasoning). This being so, the first principle of what is known cannot be an object of knowledge, of art, or of practical wisdom [...].

[T]he remaining alternative is that it is comprehension [*nous!*] that grasps the first principles.”⁵³¹

⁵³¹ NE, 1140b31-1141a8. (vgl. 1142a23-30 und 1143a35-b6)

Die aristotelische Rede von einem in besonderer Weise beschaffenen *nous* zeigt sich uns also in verschiedener Hinsicht als *funktionale Überlegung*.

3. 3. 5. „Instinkt“ als leistungsäquivalentes Vermögen zur menschlichen Vernunft?

This is most obvious in the animals other than man: they make things neither by art nor after inquiry or deliberation. That is why people wonder whether it is by intelligence or by some other faculty that these creatures work, – spiders, ants, and the like.⁵³²

Gemäß einer allgemeinen Überzeugung verfügen Tiere, anstelle von Vernunft, über „Instinkt“. Menschen hingegen haben keinen Instinkt (mehr) oder verfügen in abgeschwächter Weise über ihn. Es scheint, als sei an die Stelle, die der Instinkt bei den Tieren einnimmt, bei den Menschen „Vernunft“ und „Überlegung“ gerückt – bei diesen handelt es sich aber um mit dem aristotelischen *nous* assoziierte Vermögen. Diese Überzeugungen implizieren, dass Tiere a) nicht über Vernunft und Überlegung verfügen. Es entsteht jedoch das Problem, dass b) Tiere ein Verhalten und Fähigkeiten zeigen, die sich schlechterdings nicht anders beschreiben lassen, als über den Rekurs auf Vernunft und Überlegung bzw. etwas in seiner Leistungsfähigkeit Äquivalentes. Als weitere Prämisse investieren wir die Überzeugung, dass instinktgesteuertes Verhalten, im Gegensatz zum vernunftbegabten Handeln der Menschen, *unfrei* ist. Die Spannung zwischen a) und b) kompensiert der Begriff des Instinkts. Die Annahme des unfreien instinkthaften Verhaltens modifiziert jedoch, was oben „äquivalente Leistungsfähigkeit“ genannt wurde.

Betrachten wir das Verhalten einer Spinne bei der Konstruktion ihres Netzes, sind wir also gewillt, bei dem, was sie dort tut, zu sagen, sie bedient sich einer Technik zur Konstruktion eines komplizierten Gebildes. Vielleicht würden wir das „sie“ weniger betonen oder durch einen ihre Spezies stellvertretenden Begriff ersetzen, um zu kennzeichnen, dass wir zugleich nicht der Meinung sind, sie *handle* (in dem oben bei Aristoteles dargestellten Sinne).

Vor dem Hintergrund der Überzeugung, alleine der Mensch verfüge über Vernunft und die Fähigkeit, sich zu beraten und fände dementsprechend einen Spielraum von Möglichkeiten der Handlung vor, sehen wir uns dazu gezwungen, mit dem Phänomen komplexen Verhaltens bei Tieren umgehen zu können, ohne es in die Nähe des *nous* zu rücken.

Ein befriedigendes empirisches Kriterium der *wesentlichen* Verschiedenheit menschlichen und tierischen Handelns fehlt allerdings. Die alleinige Tatsache, dass wir Überzeugungen hegen, die ihrerseits nicht gut begründet sind, erleichtert das Beurteilen tierischen Verhaltens nicht –

⁵³² Physik, 199a20ff. Aristoteles fährt fort: „By gradual advance in this direction we come to see clearly that in plants too that is produced which is conducive to the end – leaves, e.g. grow to provide shade for the fruit.“

vielmehr ist damit zu rechnen, dass eine Beobachtung dazu taugt, unsere Überzeugungen in Frage zu stellen.

Wir glauben, „instinktives“ Verhalten ließe sich auf eine befriedigende Weise vor dem Hintergrund einer natürlichen Prägung (Evolution) der Lebewesen erklären. Dabei verstehen wir ein Verhalten, nennen wir es Reaktion, beim Auftreten eines bestimmten Reizes, sobald wir nicht das Gefühl haben, uns hinsichtlich seiner als in Freiheitsspielräumen befunden zu haben, als „Instinkt“, sind jedoch zugleich der Meinung, den Instinkt sinnvoll erklären zu können. Das Erklärungsschema des Instinkts ist, im weiteren Sinne, das der Bewahrung bzw. Optimierung der eigenen Existenz (denn nur hier *greifen* die Prinzipien der Evolution).

Ist die obige Skizze zutreffend, lässt sich sagen, dass wir von einem *instinkthaften* Verhalten sprechen, wenn

- uns die zu ihm führenden Beweggründe *unbewusst* blieben,
- das Verhalten *spontan* auftrat,
- wir uns dazu imstande sehen, es als *begründet* zu interpretieren und
- wir nicht meinen, anders hätten handeln zu können, uns also hinsichtlich seiner als *unfrei* empfinden.

Die Spontaneität, die augenblickliche Geschwindigkeit des Vollzugs instinktiven Verhaltens, lässt es uns als unmöglich erscheinen, anzunehmen, ihm lägen rationale Beweggründe des Individuums zugrunde, da wir in keinem ausreichend langen Zwischenzeitraum Überlegung, innere Beratung, verorten können. Zugleich jedoch können wir das Verhalten, welches aus Instinkt, nicht aus Vernunft, so meinen wir, geschieht, *vernünftig erklären*. Rationale Gesichtspunkte unterliegen (wie auch im Beispiel der Spinne) offenbar instinktivem Verhalten ebenso wie dem der (menschlichen) Vernunft.

Es lässt sich also, vereinfacht, sagen, dass wir von Instinkt sprechen, wo einem vernünftigen Verhalten keine freie Wahl, kein Handlungsspielraum zugrunde liegt. Die Spontaneität erscheint, ebenso wie die unterbewusste Rationalität des Verhaltens (das Verhalten ist rational entweder qua Betätigung der Vernunft im Subjekt oder qua Wirksamkeit vernünftig-natürlicher Prinzipien im prägenden natürlichen Prozess), als ergänzendes, selbst jedoch eher weiches Kriterium: Schnelle Handlungsfähigkeit kann doch gerade auf hoher individueller Rationalität gründen⁵³³ – über die Bewusstheit unterschiedlicher Prozesse hingegen können andere Lebewesen keine Auskunft geben.⁵³⁴ Allerdings lassen sich „Bewusstsein“, „Freiheit“ und „Rationalität“, wie auch bei der Auseinandersetzung mit Aristoteles deutlich wurde, phänomenal nicht trennen.

Überraschend zeigt sich demnach, dass es sich bei dem Unterscheidungskriterium zwischen Instinkt und Vernunft nicht hauptsächlich um das der *Rationalität* handelt, sondern vielmehr die

⁵³³ Eine Reaktion kann sowohl das Resultat eines raschen Nachdenkens sein, wie auch das einer vorangegangenen, auf Reflexion gründenden Selbstkonditionierung.

⁵³⁴ Die Annahme, dass aus Unsprachlichkeit die Abwesenheit von reflexivem (Selbst-)Bewusstsein ableitbar ist, halte ich für einen Irrtum. Interessant sind vielmehr die beobachtbaren Verhaltensweisen vor dem Hintergrund eines theoretischen Rahmens der Interpretation.

These des die Handlung (bzw. das Verhalten) begleitenden *Bewusstseins* mit seinen durch es eröffneten Spielräumen der *Freiheit* von Relevanz ist.⁵³⁵

Die Annahme nun, dass es sich bei Menschen um eine Spezies handelt, die ihr Handeln in *wesentlich* anderer Weise organisiert und mit Bewusstsein begleitet, als beispielsweise die großen Primaten oder Krähen, erscheint der Begründung bedürftig.

Unsere, nicht nur wissenschaftlichen, allgemeinen Überzeugungen hinsichtlich der Tiere und Menschen, basierend auf der Grundannahme einer *wesentlichen Verschiedenheit* zwischen beiden, führen also zu Schwierigkeiten, da wir das Flaggschiff der wesentlichen Unterscheidung zwischen Tier und Mensch, den Topos der menschlichen Vernünftigkeit, das durch die Einsetzung des Instinktbegriffs doch Protektion erfahren sollte, nicht widerspruchsfrei in Anwendung bringen können.

Bei Aristoteles nun ist ein Instinktbegriff, wie ich ihn oben skizziert haben, lediglich *vorbereitet*, indem Grundannahmen, die eine Konstruktion dieses Begriffs notwendig machten, bereits von ihm vertreten werden. Darüber hinaus jedoch finden wir eine in diesem Zusammenhang vielleicht überraschende Passage im ersten Buch der POLITIK.

„But he who is unable to live in society, or who has no need because he is sufficient for himself, must be either a beast or a god: he is no part of a state. *A social instinct is implanted in all men by nature*, and yet he who first founded the state was the greatest of benefactors. For man, when perfected, is the best of animals, but, when separated from law and justice, he is the worst of all [...]”⁵³⁶

⁵³⁵ Dierauer sieht in dem die Informationen der fünf Sinne koordinierenden „obersten Sinnesorgan“ (455a20f.; 22f., Dierauer, 118), wenngleich „[v]on Selbstbewusstsein [...] hier [...] nicht [zu] reden“ sei (119), doch eine „Vorstufe] des Selbstwahrnehmungsgedankens“ (206, Anm. 2). Das „Phänomen“ des Selbstbewusstseins spielt, so Dierauer, „eigentlich erst in der stoischen Philosophie eine Rolle“ (119). Ich stimme Dierauer zu, insofern ich glaube, dass Selbstbewusstsein für Platon und Aristoteles noch kein ausgewiesenes Problem darstellte – ich widerspreche Dierauer aber zugleich, da ich der Meinung bin, dass der Begriff des Selbstbewusstseins aus heutiger Sicht zur Beschreibung von bei Platon und Aristoteles dargestellten Zusammenhängen nur schwerlich hintergebar erscheint. Mit „aus heutiger Sicht“ meine ich, dass es für uns (die wir heute über die fachliche Terminologie verfügen, die sich bei Aristoteles noch nicht findet) unsinnig erschiene, diesen Begriff nicht zur Etikettierung eines phänomenalen Zusammenhangs einzusetzen, wenn er zu passen scheint. Im Kapitel (3.3.5.) wurde bereits drauf hingewiesen, dass die menschliche Handlung bei Aristoteles lediglich indirekt durch Rationalität vom Instinkt geschieden werden kann und vielmehr durch das sie begleitende Bewusstsein mit den durch es eröffneten Spielräumen der Freiheit zur wesentlichen Unterscheidung taugt. Im Kapitel (3.3.2.) haben wir beobachtet, was Aristoteles opfert, um eine Reflexivität des *nous* zu ermöglichen. Es scheint, als würde Aristoteles versuchen, Bedingungen sowohl für das Denkvermögen überhaupt, als auch für den Selbstbezug des *nous* zu schaffen. Das Denkvermögen dessen, was jedoch im Vollzug ganz denkend ist, muss kaum problematisiert werden. Die Möglichkeit des Selbstbezugs der erkennenden Verstandeskraft hingegen stellt ein ernst zu nehmendes Problem dar – insbesondere vor dem Hintergrund der aristotelischen Prämissen zu „wirken“ und „leiden“. Dass Aristoteles den hohen Preis des *leidenden nous* nicht zuletzt zahlte, um die Bedingung der Möglichkeit von Selbstbewusstsein zu schaffen, erscheint mir keineswegs abwegig. Der alte, vermutlich auf Chilon (einem der Sieben Weisen) zurückgehende Spruch „Erkenne dich selbst!“ (*gnôthi seauton*), kann als Gemeinplatz der Antike gelten (vgl. Platon, Alkibiades der sog. Erste, 124 a/b). Die dem Menschen wesentliche Fähigkeit der Selbsterkenntnis wird schon bei Heraklit thematisiert (DK 22 B 116, s.o.) und das Ringen um die menschliche Selbstbeschreibung kann geradezu als ein Folgen dieser Aufforderung verstanden werden. Wo aber eine Kenntnis seiner selbst thematisiert wird, scheint mir nur ein kunstreicher Weg die reflexive Kenntnis vom Phänomen einer Thematisierung des Bewusstseins seiner Selbst scheiden zu können. In dieser Weise scheint mir bei Aristoteles, wo von Freiheit, Begründung, Handlung und dergleichen mehr in der für ihn typischen, voraussetzungsvollen Weise die Rede ist, das Phänomen des Selbstbewusstseins stets mitgedacht zu werden. Hier von einer „Vorstufe des Selbstwahrnehmungsgedankens“ zu sprechen, greift demnach aber deutlich zu kurz.

⁵³⁶ Pol., 1253a28-33. (meine Hervorhebungen, R.T.)

Im Griechischen lesen wir: *physei men oun hē hormē en* [1253a30] *pasin epi tēn toiautēn koinōnian* [...]. Dabei fungiert *hormē* als Grundlage zu der Übersetzung von „instinct“. An dieser Stelle erscheint es interessant, das den Begriff umgebende Wortfeld zu betrachten: bei Liddell und Scott wird, je nach Verwendung, auf die folgenden, ergänzenden Bedeutungen verwiesen:

- Erstens ist dort von einer *raschen Vorwärtsbewegung*, einem *Ansturm* bzw. einem *Angriff* auf etwas die Rede. Im Falle von Gegenständen ist, je nach Verwendung, z.B. von der *Wut* des Feuers, von dem *Schlag* einer Welle, vom *Wurf* des Speeres etc. die Rede.
- Zweitens ist von einem *Impuls*, etwas zu tun, die Rede, von einer unternommenen *Anstrengung*, oder auch von einem *eifrigen Begehren* nach etwas. Bei den Stoikern und Pythagoreern, so wird ergänzt, würde *hormē* ebenso in der Bedeutung *Begehren*, jedoch *durchdachte Wahl* und *irrationalen Impuls* beinhaltend, verstanden.
- Drittens ist davon, dass *sich etwas selbst in Bewegung versetzt*, ebenso die Rede, wie auch von verschiedenen Bedeutungen eines *Beginns*.

Zusammenfassend lässt sich vielleicht sagen, dass das Feld der Bedeutungen von *hormē* leitmotivisch etwas mit dem Ursprung bzw. dem Vollzug einer dynamischen Handlung zu tun hat, dem Ausgangspunkt bzw. dem Vollzug oder Effekt einer kraftvollen Bewegung.

Aristoteles bestätigt diese Darstellung an einigen Stellen.⁵³⁷ In diesem Sinne ist in der METEOROLOGICA von Winden, die ihren *Ursprung* haben, die Rede⁵³⁸ – in den (vielleicht unechten) MAGNA MORALIA spricht der Autor davon, dass etwas einen *Impuls* haben muss, damit es in Betätigung sein kann.⁵³⁹

Folgen wir der Stoßrichtung dieser Tendenz einschlägiger Verwendungen von *hormē*, so ließe sich Aristoteles, in der Umgehung des vermutlich artifiziellen und mit unerwünschten Assoziationen besetzten Instinktbegriffs, auch wie folgt übersetzen:

„Die Natur legte einen starken Impuls (bzw. einen Drang⁵⁴⁰, ein Begehren) zur Gemeinschaft in den Menschen.“

Es erscheint naheliegend, dass wir bei Aristoteles dort, wo der Begriff *hormē* fällt, weniger voraussetzungsvolle Varianten als „instinct“ bevorzugen sollten. Auch wird deutlich, dass die uns geläufige Rede von Instinkten

- nicht ohne weiteres widerspruchsfrei zu erläutern ist,
- nicht in derselben Weise, wie andere Voraussetzungen, auf welche sie zurückgreift, durch Aristoteles begründet wurde und endlich,
- wenn sie auf den bei Aristoteles vorgefundenen Begriff *hormē* zurückgeführt werden soll, neben den anderen Tieren, ihrem ursprünglichen Bedeutungsfeld nach, eben auch – und

⁵³⁷ Zur Suche nach anderen Verwendungen von *hormē* bei Aristoteles wurde die Onlineresource von *Perseus / Tufts* verwandt. Dort befindet sich auch das Englisch-Griechische Lexikon von Liddell und Scott.

⁵³⁸ Meteor., 364b4ff.

⁵³⁹ MM, 1185a26-3.

⁵⁴⁰ Schütrumpf übersetzt „Drang“. In: Aristoteles: Politik. Buch I. Übersetzt und erläutert von Eckart Schütrumpf. Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1991.

zwar in derselben Weise – Anwendung sowohl auf den Menschen, als auch auf bewegte Gegenstände im weiteren Sinne findet.

Doch erneut: Bei Aristoteles finden sich, wie oben nachgezeichnet, diejenigen strategischen Überlegungen, in denen unser moderner Instinktbegriff geradezu vorbereitet wurde und bereits angelegt war.⁵⁴¹ Schon an dem diesem Abschnitt vorangestellten Motto sahen wir, dass Aristoteles dort, wo „Tiere“ ein voraussetzungsvolles Werk verrichten, ihnen jedoch

- weder explizierbares Fachwissen (*technè*),
- noch die Fähigkeit zu einer Untersuchung (*dsètêsis*),
- noch auch die Fähigkeit zur Beratung (*bouleusis*)

„*querkannt wird*, die Frage in den Mittelpunkt rückt, *wie* sie denn vermögen, was sie tun, „whether it is by intelligence or by some other faculty“.⁵⁴² Diese Frage stellt sich dann jedoch, genau genommen, auch bei den Pflanzen:⁵⁴³

„By gradual advance in this direction we come to see clearly that in plants too that is produced which is conducive to the end – leaves, e.g. grow to provide shade for the fruit. If then it is both by nature and for an end that the swallow makes its nest and the spider its web, and plants grow leaves for the sake of the fruit and send their roots down (not up) for the sake of nourishment, it is plain that this kind of cause is operative in things which come to be and are by nature.“⁵⁴⁴

Erneut stellt sich also die Frage, ob der Mensch der Natur (vollständig) zugehört – und ob ein menschliches Vermögen, das nicht Teil der Natur ist (wenn es das gibt, s.o.: *nous*), aus systematischen und theoretischen Gründen die Leistungen übernehmen kann, die es wesentlich aus dem Bereich natürlicher Teleologie heraus trägt. Zunächst jedoch liegt in dem aristotelischen Hinweis auf voraussetzungsvolle Werke anderer Lebewesen noch etwas anderes: das Staunen über die Fähigkeiten einiger nichtmenschlicher Lebewesen, das uns bei Aristoteles jedoch lediglich in den naturwissenschaftlichen Schriften begegnet.

Wo jedoch „zwischen dem vernünftigen Handeln des Menschen und dem vernunftlosen Tun der Tiere [Analogien]“⁵⁴⁵ auftreten, die qualitative Analogien darstellen (s.o., vgl. HA, 488a21-b4), scheint es mir der Begründung bedürftig, wesentlich von einander verschiedene Ursachen anzunehmen, wo dies (zur Erklärung der Leistungsfähigkeit) auch vermieden werden könnte.⁵⁴⁶

⁵⁴¹ Vgl. EE, (1224a25ff.), vgl. auch NE, 1116b24-1117a5 und GA, 753a7ff.

⁵⁴² Pol., 199a20ff.

⁵⁴³ Vgl. Dierauer, 142f.: Aristoteles hat „die vermenschlichende Annahme, auch die Tiere suchten verständig planend nach den geeigneten Mitteln zum Erreichen ihrer Ziele, abgelehnt und dafür die Analogie zu den unreflektiert zielgerichtet verlaufenden pflanzlichen Prozessen hervorgehoben“. (143) Ich stimme mit dieser Bewertung nicht überein (s.u.).

⁵⁴⁴ Pol., 199a24ff. Die Natur jedoch ist zweifach, Material und Form – nur die Form jedoch fungiert als Ziel, um dessen Willen alles andere ist (die Form gilt als Grund, s.o.). (Pol., 199a30ff.)

⁵⁴⁵ Dierauer, 130.

⁵⁴⁶ Dierauer ist in merkwürdiger Weise darum bemüht, einen modernen Instinktbegriff bei Aristoteles nicht lediglich schon angelegt (vgl. z.B. 143), sondern systematisch bereits voll entfaltet zu finden. Die Darstellung erscheint jedoch anachronistisch. (Vgl. Dierauer, 135-148) Das erstaunt, da Dierauer doch angibt, einen „[s]peziell auf Tiere angewandt[en] [...] Begriff [des] naturalis instinctus [...] erst im Mittelalter“ zu finden. (139, Bem. 9) Ich bin der Meinung, dass, was wir aus dem Instinktbegriff und der analogen Beschreibung menschlicher und nichtmenschlicher Fähigkeiten bei Aristoteles lernen können, auf diese Weise unglücklich verdeckt wird: Im Verein mit der Konzeption des *nous* und den mit dem *nous* verbundenen menschlichen Vermögen handelt es sich in der Annahme *wesentlich*

Bei Nietzsche lesen wir:

„Nachdem ich lange genug den Philosophen zwischen die Zeilen und auf die Finger gesehn habe, sage ich mir: man muss noch den größten Teil des bewussten Denkens unter die Instinkt-Tätigkeiten rechnen, und sogar im Falle des philosophischen Denkens; man muss hier umlernen, wie man in betreff der Vererbung und des »Angeborenen« umgelernt hat. So wenig der Akt der Geburt in dem ganzen Vor- und Fortgange der Vererbung in Betracht kommt: ebensowenig ist »Bewusst-sein« in irgendeinem entscheidenden Sinne dem Instinktiven entgegengesetzt, - das meiste bewusste Denken eines Philosophen ist durch seine Instinkte heimlich geführt und in bestimmte Bahnen gezwungen. Auch hinter aller Logik und ihrer anscheinenden Selbstherrlichkeit der Bewegung stehen *Wertschätzungen*, deutlicher gesprochen, *physiologische Forderungen zur Erhaltung einer bestimmten Art von Leben*: Zum Beispiel, dass das Bestimmte mehr wert sei als das Unbestimmte, der Schein weniger wert als die »Wahrheit«: dergleichen Schätzungen könnten, bei aller ihrer *regulativen Wichtigkeit für uns*, doch nur Vordergrundsschätzungen sein, eine bestimmte Art von Nüchternheit, wie sie gerade zur Erhaltung von Wesen, wie wir sind, nützlich mag. *Gesetzt nämlich, dass nicht gerade der Mensch das »Maß der Dinge« ist...*“⁵⁴⁷

4. Weltanschaulicher Anthropozentrismus

4. 1. Unterscheidung von drei Reichen

Hence we must ask in the case of each order of living things, What is its soul, i.e. What is the soul of plant, man, beast?⁵⁴⁸

Die Natur, so schreibt Aristoteles in HISTORIA ANIMALIUM, schreitet in so kleinen Schritten von den leblosen Dingen zu den Lebewesen voran, dass es unmöglich ist, exakte Grenzen zu ziehen und, in Einzelfällen, unklar bleibt, auf welcher Seite einer artifiziellen Grenze eine Übergangsform⁵⁴⁹ zu verorten wäre.⁵⁵⁰ Dieser niedrige Anspruch steht in Spannung zur Systematik in DE ANIMA – denn dort wird, durch die Bestimmung der Stufen psychischer Komplexität, geradezu so getan, als handelte es sich bei den Reichen des Unbelebten, des Belebten, jedoch nicht mit Perzeption begabten (Pflanzen), des Belebten und mit Perzeption

anderer Ursachen im Falle des Verhaltens von Tieren um ein Konstrukt zur menschlichen Selbstbeschreibung, das in besonderer Weise zur Thematisierung menschlicher Wichtigkeiten taugt, wie in der Literatur vor Platon entstanden. Nur aus der rückgewandten Perspektive scheint es mir möglich, „in der aristotelischen Erkenntnislehre und Ethik eine gewisse Annäherung von Menschen und Tieren angelegt“ zu sehen. (Dierauer, 160) Vor dem Hintergrund der Literatur vor Platon verkehrt sich hingegen die Tendenz geradezu: Die Leistung des Aristoteles bestand demnach vielmehr in einer Zuspitzung der Verschiedenheit von Tier und Mensch, in einer systematischen Entwicklung einer Diastase in Fortführung inhaltlicher Gemeinplätze, wo immer anthropologische Belange im Mittelpunkt stehen (d.h. nicht dort, wo Aristoteles biologischen Fragestellungen nachgeht).

⁵⁴⁷ Nietzsche, Friedrich: Jenseits von Gut und Böse. Zur Genealogie der Moral. Alfred Kröner, Leipzig 1930. Erstes Hauptstück: Von den Vorurteilen der Philosophen. (§3) vgl. Nietzsche Werke. Kritische Gesamtausgabe. Giorgio Colli, Mazzino Montinari (Hg.). Sechste Abteilung, zweiter Band, S.11. (meine Hervorhebungen, R.T.) Den Hinweis auf diese Stelle verdanke ich Gottfried Heinemann.

⁵⁴⁸ DA, 414b32f.

⁵⁴⁹ Vgl. PA, 681a37-b4: Seeanemonen und Seenesseln, Schalenamöben; vgl. auch GA, 761a12-18; HA: “So, in the sea, there are certain objects concerning which one would be at a loss to determine whether they be animal or vegetable.” (588b12-14); PLAN., 816a10-13: Muscheln; vgl. auch: 816a39-b9.

⁵⁵⁰ HA, 588b4-6.

begabten (Lebewesen) – und dem Spezialfall des belebten, mit Perzeption und *nous* begabten (Menschen) – um ontologisch sauber von einander zu trennende Sphären. Diese Spannung aber besteht bei Aristoteles (und in ähnlicher Weise auch bei Tugendhat) zwischen Naturwissenschaft und Ontologie.

Betrachten wir, was (A) der Naturwissenschaftler, die Ontologie von DE ANIMA ergänzend, zur Unterscheidung der drei Reiche zu sagen hat. In HISTORIA ANIMALIUM beschreibt Aristoteles die Pflanzen als, innerhalb einer Struktur der Steigerung, *nächst* dem Leblosen zu verorten.⁵⁵¹ Innerhalb des Lebendigen nehmen die Pflanzen also, wie auch in DE ANIMA, den niedrigsten Rang ein. Sie unterscheiden sich untereinander durch die Vielfalt der an ihnen zu beobachtenden Lebendigkeit.⁵⁵²

„[A]nd, in a word, the whole genus of plants, whilst it is devoid of life as compared with an animal, is endowed with life as compared with other corporeal entities. Indeed, as we just remarked, there is observed in plants a continuous scale of ascent towards the animal.”⁵⁵³

Dasselbe gilt ihm auch von den Tieren, von denen einige keine Anzeichen von Sensibilität zeigen, andere hingegen lediglich undeutliche; Tiere unterscheiden sich ebenfalls graduell hinsichtlich des an ihnen beobachtbaren Maßes an Lebendigkeit und Bewegungsfähigkeit.⁵⁵⁴

Es folgt eine interessante Unterscheidung des Lebendigen hinsichtlich der Gewohnheiten bzw. der im Vollzug der Lebendigkeit vollzogenen Aufgaben: Im Falle der Pflanzen, so Aristoteles, scheint, nachdem sie selbst einem Samen entsprungen, ihre *einzig*e Funktion in der Reproduktion ihrer Spezies zu bestehen. Einige Tiere unterscheiden sich in dieser Hinsicht kaum von Pflanzen. Dort jedoch, wo den Tieren Sensibilität, Perzeption beigelegt wurde, unterscheiden sich diese untereinander hinsichtlich ihres Sexuallebens (der Art und Weise des Geschlechtsverkehrs) und der ungleichen Menge an Freude, die sie daraus ziehen. Darüber hinaus unterscheiden sie sich hinsichtlich der Art und Weise des Geburtsvorgangs und der Weise, *ihre Jungen aufzuziehen*.⁵⁵⁵ Die Beschreibung der unterschiedlichen Aufzucht der Jungen erscheint deswegen interessant, weil es die Möglichkeit birgt, die Verschiedenartigkeit von Lebensweisen zu beschreiben, ohne dabei auf wertende Hierarchien zu rekurren. Diese Gelegenheit ergreift Aristoteles jedoch gerade nicht – vielmehr kombiniert er die *Beschreibung* von Lebensweisen mit *Wertungen*, die auf Wichtigkeiten gründen.

„Some animals, like plants, simply procreate their own species at definite seasons; other animals busy themselves also in procuring food for their young, and after they are reared quit them and have no further dealings with them; other animals are more intelligent and endowed with memory, and they live with their offspring for a longer period and on a more social footing.

⁵⁵¹ HA, 588b6f. Das revidiert jedoch nicht die qualitative Unterscheidung von Leben und Leblosem.

⁵⁵² HA, 588b5-8.

⁵⁵³ HA, 588b9-12.

⁵⁵⁴ HA, 588b17-23.

⁵⁵⁵ HA, 488b23ff.

The life of animals, then, may be divided into two parts, procreation and feeding; for on these two acts all their interests and life concentrate.”⁵⁵⁶

In den mit Erinnerung und Intelligenz begabten Lebewesen, die mit ihrem Nachwuchs länger und auf höherem sozialen Niveau zusammen leben, erkennen wir uns selbst. Aristoteles fährt allerdings mit dem Hinweis fort, das Leben der Tiere sei in zwei Bestandteile geschieden: Reproduktion und Ernährung. Wir haben bereits gesehen, dass Aristoteles sich mit dieser Beschreibung des *menschlichen* Lebens nicht zufriedengibt – und wir werden ihm beipflichten wollen: Menschen verstehen sich als diese biologischen Belange transzendierende Lebewesen.

Was die Erfüllung der biologischen Notwendigkeiten anbelangt, spricht Aristoteles in DE PARTIBUS ANIMALIUM von zwei Teilen, die bei allen Lebewesen eine Rolle besonderer Wichtigkeit spielt. Dabei handelt es sich zum einen um dasjenige, womit die Lebewesen ihre Nahrung aufnehmen, zum anderen um dasjenige, womit sie die Nahrungsrückstände abführen. Denn ohne Nahrung, so schreibt Aristoteles, ist dem Lebendigen Wachstum oder sogar bloße Existenz nicht möglich. Etwas Drittes, das zwischen beidem liegt, beherbergt das Prinzip (bzw. den Ursprung) des Lebens.⁵⁵⁷ Diese mit der Nährseele korrespondierenden (und ihrerseits die Rede von biologischen Grundfunktionen erst ermöglichenden) körperlichen Einrichtungen, zu deren Leistungen die Umwandlung von zugeführtem Material in Nahrung und ihre Auswertung und die Abfuhr der Überreste gehört, repräsentiert keinesfalls *uns* wichtige Aspekte *unseres* Daseins, wiewohl sie eine das Leben, sowohl im Reich der Pflanzen, als auch im Reich der Lebewesen konstituierende Funktion stellen. Im Gegenteil kann es sein, dass, wenn wir uns mit den (ohne Frage ebenfalls wichtigen) Fragen der Verdauung beschäftigen müssen, wir uns auf etwas *reduziert* sehen, das unterhalb unserer *menschlichen* Wichtigkeiten liegt. So sieht es auch Aristoteles, der die Lebewesen von den Pflanzen dadurch unterscheidet, dass sie „not only live but perceive“⁵⁵⁸; ferner gibt es jedoch Lebewesen, die aufgrund ihrer (vorerst körperlichen) Konfiguration in höherem Maße am Leben Anteil haben, als andere. Eines dieser Lebewesen ist der Mensch, der alleine am Göttlichen Anteil hat.⁵⁵⁹ Diese Behauptung belegt Aristoteles mit dem Hinweis auf die beim Menschen vorfindliche *natürliche* Position der *natürlichen* Teile, wie oben bereits diskutiert.

Zu den *von Natur aus* unterschiedlichen Lebenshorizonten verschiedener Lebensformen äußert sich Aristoteles auch in DE GENERATIONE ANIMALIUM, wo die an anderer Stelle zurückgewiesene⁵⁶⁰ Zweigeschlechtlichkeit der Pflanzen, die ihrem Wesen gemäße alleinige Funktion der Saatproduktion, unterstützt.

⁵⁵⁶ HA, 588b30-589a5. Vgl. 596b21ff.

⁵⁵⁷ PA, 655b29ff.

⁵⁵⁸ PA, 656a4.

⁵⁵⁹ PA, 656a5ff.

⁵⁶⁰ Vgl. Bemerkung zu den Zwittern (s.u.).

„But the function of the animal is not only to generate (which is common to all living things), but they all of them participate also in a kind of knowledge [*gnōsis*], some more and some less, and some very little indeed. For they have sense-perception, and this is a kind of knowledge.”⁵⁶¹

Während also die Aufgabe der Pflanze nur in ihrer Vermehrung liegt, erscheint es Aristoteles hier unsinnig, von dem – offenbar komplexeren – Lebewesen in derselben Weise zu sprechen. So wird auch Tieren eine Art von Wissen (od. Erkenntnis) zuteil, indem sie von der Natur, von der Aristoteles in diesem Zusammenhang als *wie ein intelligenter Arbeiter vorgehend* spricht, mit dem Vermögen der sinnlichen Wahrnehmung begabt wurden. Jedoch lässt es sich Aristoteles nicht nehmen, den relativen Wert dieser Erkenntnis sogleich zu bestimmen:

„If we consider the value of this we find that it is of great importance compared with the class of lifeless objects, but of little compared with the use of the intellect. For against the latter the mere participation in touch and taste seems to be practically nothing, but beside plants and stones it seems most excellent; for it would seem a treasure to gain even this kind of knowledge rather than to lie in a state of death and non-existence.”⁵⁶²

Kompetent wirken die anderen Tiere lediglich neben den leblosen Dingen (!) – neben dem „intellect“ (*phronēsis*, daher wohl eher „Denken“ bzw. „Verstand“), mit dem der Mensch begabt ist, wirken sie hingegen geradezu nichtwissend. Die beidseitige Kluft jenseits der Tiere (einerseits, über die Pflanzen, das Unbelebte, andererseits, anteilig auch im Menschen repräsentiert, das Göttliche) ermöglicht es Aristoteles, ihre Fähigkeiten anzuerkennen, zugleich aber dennoch von einer wesentlichen Verschiedenheit zwischen ihnen und den Menschen zu sprechen. Auf diese Weise ist, das Immanente betreffend, die Vorrangstellung des Menschen stets garantiert.

In DE PARTIBUS ANIMALIUM schlägt Aristoteles eine systematische Unterscheidung der Lebewesen vor, die sich nach der Lage des wichtigsten Organs richtet, dem im Falle des Menschen der Kopf entspricht. Der Mensch gilt demnach als das intelligenteste Lebewesen, weil sich dieses Organ bei ihm *oben* befindet, alle anderen Tieren weisen einen Zwergenwuchs auf, da bei ihnen dieses Organ weiter unten liegt.

„Then, by further small successions of change, they come to have their principal organ below; and at last the part which answers to a head becomes motionless and destitute of sensation. Thus the animal becomes a plant, that has its upper parts downwards and its lower parts above. For in plants the roots are the equivalents of mouth and head, while the seed has an opposite significance, for it is produced above at the extremities of the twigs.”⁵⁶³

Der Naturwissenschaftler also spricht von einer Vielzahl kleiner Schritte, die von der Natur, innerhalb der belebten Sphäre von Pflanzen und Tiere, vollzogen wird: Er spricht von fließenden Übergängen, wie dem einer Bewegung der sich senkenden Lebensquelle eines lebendigen Dinges, die den Übergang von Tier zu Pflanze markiert.

⁵⁶¹ GA, 731a30-33. (Die zuvor paraphrasierte Passage befindet sich: ebd., 730b25ff.)

⁵⁶² GA, 731a33-b4.

⁵⁶³ PA, 686b32-687a2.

Doch zwischen demjenigen, was lebendig ist und zwischen der Materie, bei der von Werden und Vergehen nicht in derselben Weise gesprochen werden kann, gibt es in den Augen des Naturwissenschaftlers deutliche Unterschiede und klare Kriterien der Unterscheidung: Diese sind durch die biologischen Vermögen der unterschiedlichen Seelenstufen repräsentiert.⁵⁶⁴ Als Kriterium der Lebendigkeit fungiert also die Seele – als hinreichendes Kriterium von Lebendigkeit kann also die Nährseele gelten, denn sie bildet das Fundament allen Lebens. Bei der Seele handelt es sich um ein Bündel von Hinsichten der Lebendigkeit. Zwischen dem Reich der unbelebten Materie und dem Reich des Lebendigen (=Beseelten) klafft ein *Bruch*, anders als bei den *Grenzen* zwischen Pflanzen und Tieren. Die Auffassung, dass es sich bei dem Weg von der Pflanze zu den Lebewesen, bis hin zu dem Menschen um einen Vollendungsprozess der Natur handelt, findet sich bei Aristoteles leitmotivisch wieder.⁵⁶⁵

Wenngleich es sich bei dem Lebendigen also um ein Kontinuum handelt – ganz im Gegensatz zu den entgegengesetzten Polen des Lebens und der leblosen Materie⁵⁶⁶ –, das von den Pflanzen, über die Tiere, bis hin zum Menschen reicht, wird dieser Bereich doch einer klaren Unterteilung unterzogen.⁵⁶⁷ Diese stufenweise Unterteilung des Reichs des Lebendigen, mit deren systematisch elaborierten Varianten wir in DE ANIMA vertraut wurden, erlaubt es beispielsweise, die Annahme, Pflanzen verfügten über Perzeption oder Tiere könnten (vernünftig) denken, zurückzuweisen.⁵⁶⁸ Die Perzeption, so lesen wir in (der vermutlich unechten Schrift) DE PLANTIS, ist den höherstufigen Lebensformen, den Lebewesen, als „glorification of life“ vorbehalten – die Funktionen der Nährseele stellen hingegen lediglich „the cause of growth in the living thing“ dar.⁵⁶⁹ Die Verherrlichung des Lebens oder, mit anderen Worten, *die Krönung* des Lebens, sie vollzieht sich nicht an den Pflanzen, sondern an den Tieren. Und wir dürfen hinzufügen: Die Krönung des Lebendigen überhaupt wird am Menschen, durch seinen Besitz an Vernunft, vollzogen. Würde Aristoteles aber zugelassen haben, von den Pflanzen als von Lebensformen zu sprechen, die mit Perzeptionsvermögen begabt sind, könnte er nicht mehr erklären, warum Lebewesen, *in ihrer Vollendung*, über ihnen stehen sollten. Ließe er es zudem zu, von den Pflanzen als von Lebensformen zu sprechen, die mit Perzeptionsvermögen und Vernunft begabt sind, könnte er nicht mehr erklären, warum Menschen, hinsichtlich ihrer Göttlichkeit und Vollendung, über den Tieren stehen. Um diesem (in ein Chaos führenden Verlust an strukturierenden Kriterien) vorzubeugen, setzt er auch hier die in DE ANIMA vollendete, systematische Unterscheidung der drei Reiche, dort jedoch um die Beschreibung des Menschen erweitert, ein. So betont der Autor von DE PLANTIS, es sei schwierig, den Pflanzen ein Lebensprinzip jenseits

⁵⁶⁴ Vgl. etwa GA, 732a12-14, PLAN., 815a10f., DA, 412a13-16, 413a21-23 und 403b24.

⁵⁶⁵ Vgl. z.B. HA, 588b4-6 (Eingangs zitiert) und ebd., 588b30-589a5 (s.o.: Lebensgewohnheiten), PA, 681a11-15, und PLAN., 822a10-b31.

⁵⁶⁶ PLAN., 815b36f. und 816a9f.

⁵⁶⁷ Die Annahme eines Kontinuums geht so weit, dass Aristoteles in PLAN. (815a10ff.) der Annahme, Pflanzen reichten auch über den Besitz einfacher Affekte wie „Freude“ und „Leid“ in das Reich der Lebewesen hinein, erst einen Riegel vorschiebt, als der Verdacht entsteht, ihnen auf diese Weise auch Vernunftbegabung zusprechen zu müssen.

⁵⁶⁸ Vgl., Plan., 815b31ff.

⁵⁶⁹ Plan., 815b31ff.

der Belange der Ernährung zuzuschreiben.⁵⁷⁰ Menschen würden aus diesem Grund mitunter bestreiten, im Falle der Pflanzen sei von Leben zu sprechen: Sie verfügen nicht über das Vermögen der Sinneswahrnehmung. Doch genau so, wie es Pflanzen gibt, die nicht über das Vermögen der Sinneswahrnehmung verfügen, gibt es doch auch Tiere mit einem *Mangel* an Voraussicht und Intelligenz.⁵⁷¹ Das Prinzip der komplexer werdenden – progressiven⁵⁷² – Natur lässt sich also umgekehrt darstellen als eine rückwärtige Ermangelung bestimmter Fähigkeiten.⁵⁷³ In DE PLANTIS werden, in völliger Übereinstimmung mit DE ANIMA, „Pflanzen“ als dasjenige verstanden, das lebendig ist, sich ernährt, entsteht, wächst und vergeht; „Tiere“ hingegen als dasjenige, das *zudem* wesentlich über Sinneswahrnehmung verfügt.⁵⁷⁴ Die Systematik aus DE PLANTIS erscheint dabei kompatibel zu der aus DE ANIMA, die hinsichtlich der drei Reiche lediglich eine Ergänzung erfährt, wo der Spezialfall „Mensch“ thematisiert wird.⁵⁷⁵ So rückt die Schrift DE PLANTIS also in eine *systematische Nähe* zu DE ANIMA und fällt, in dieser Hinsicht, ohngeacht ihres Gegenstandes, aus der Reihe der biologischen Schriften heraus.

Als (B) Psychologe und Ontologe insistiert Aristoteles auf unterschiedliche Sphären der Pflanzen- und Tierwelt, stets unter besonderer Betonung des Sonderfalls „Mensch“. Die Struktur der drei Reiche begründet die zugrundeliegenden Unterschiede mit einer Systematik, die wir in DE ANIMA bereits besichtigten. Eine Passage, in der den Pflanzen die Nährseele (die Aristoteles als psychische Grundkraft versteht), den Lebewesen zudem das Vermögen der Perzeption, den Menschen schließlich zusätzlich der *nous* zugeschrieben wird, scheint leitmotivisch die oben nachgezeichneten Gedanken aus DE PLANTIS wieder aufzunehmen.⁵⁷⁶

So wird die Welt von Aristoteles (wie auch die Seele) dreifach unterteilt. Zwischen *drei Reichen* ist dabei wie folgt zu unterscheiden:

Die im Zusammenhang von DE ANIMA angerissene, durchaus problematische Frage, inwiefern der Mensch wesentlich als der *Natur* zugehört angesehen werden kann, wo doch der *nous* starke Tendenzen aufweist, *jenseits* der Natur zu stehen, bleibt unbeantwortet. Ich spreche daher, wie auch oben schon, vom „Sonderfall Mensch“, biologisch erst einmal dem Reich der Lebewesen zugehörig, psychologisch, also im Hinblick auf eine exklusiv ihm zugeschriebene (eigentlich: biologische) Lebensfunktion, ist jedoch durchaus unklar, inwiefern er möglicherweise diese Reiche transzendiert und der platonischen These der *homoios* gemäß den göttlichen bzw. göttlicheren Sphären zugeordnet werden könnte (oder gar muss).

⁵⁷⁰ Plan., 816a2f.

⁵⁷¹ Plan., 816a4ff.

⁵⁷² Die grundsätzliche Annahme, die Natur schritte, im Bereich des Lebendigen, progressiv von den Pflanzen weiter bis zu den Lebewesen und gipfelte endlich im Menschen, das Prinzip des Progresses, trägt mitunter seltsame Früchte: Aristoteles kann nicht zulassen, Pflanzen als zwitnergeschlechtlich zu beschreiben, da er in dieser Verfassung einen höheren Grad der Vollkommenheit wähnt, als in anderen Lebensformen verwirklicht (vgl. Plan., 817a17ff.).

⁵⁷³ Vgl. z.B. IA, 706b3-6. Dass es sich bei dieser Darstellung nicht etwa um eine sachliche Schilderung der körperlichen Lage handelt, wird aus dem weiteren Verlauf des Textes klar deutlich.

⁵⁷⁴ Eine Komplikation entsteht lediglich in 816a30ff., wo Perzeption als unterscheidendes Merkmal zwischen Leben und Tod genannt wird.

⁵⁷⁵ Eine weitere Komplikation scheint in 819a31ff. zu entstehen, wo, wenngleich lediglich metaphorisch, Teile von Bäumen mit denen von Tieren verglichen werden.

⁵⁷⁶ DA, 414a20-b19.

UNBELEBTES	BELEBTES (mit Seelenvermögen Versehenes)		
	(I. Reich)	Pflanzen (Nährseele) (II. Reich)	Lebewesen (Perzeption) (III. Reich)

In der POLITIK findet sich eine Charakterisierung des sozialen Status des Menschen, die seine Stellung zwischen Tier und Gott thematisiert. Es handelt sich um die berühmte Charakterisierung des Menschen als eines politischen Lebewesens.⁵⁷⁷ Das Griechische „*dsôion politikon*“ kann hier als „in einer Gemeinschaft lebend“ übersetzt werden. In derselben Weise wird der Mensch, an einer anderen Stelle der POLITIK, als durch die Natur mit einem starken Impuls (bzw. einem Drang, einem Begehren) zur Gemeinschaft (s.o.: 3.3.5.) charakterisiert.⁵⁷⁸

Dasjenige, was nicht in einer Gemeinschaft zu leben vermag oder nicht in einer Gemeinschaft zu leben bedarf, da es sich selbst genügt, ist, so schreibt Aristoteles, entweder Tier oder Gott.⁵⁷⁹ In einer nachfolgenden Aussage wird der Mensch als in zwei denkbaren Verfassheiten beschrieben: Entweder ist er Gesetz und Gerechtigkeit unterstellt – oder von beidem abgetrennt. Im ersten Fall wird er als vollkommen bezeichnet, im zweiten Fall ist er „the worst of all (animals)“⁵⁸⁰ und wird kurz darauf zudem durch „the most unholy and the most savage of animals“⁵⁸¹ weiter charakterisiert. Dieses „most unholy“ (im Griechischen: *anosiotaton*) jedoch zeigt, dass der Mensch tatsächlich zwischen Tier und Gott schwankt – beide Möglichkeiten sind in ihm, durch seine Anlage hin zum Göttlichen, der er folgen oder die er negieren kann, angelegt: Sowohl Gutes (bzw. Göttliches) als auch Fürchterliches (Tierisches) steht ihm, in moralischer Hinsicht, zu tun und zu sein offen.

In DE PARTIBUS ANIMALIUM wird der Mensch allerdings in weit größerer Ferne zum Göttlichen dargestellt:

⁵⁷⁷ Pol., 1278b18: *kai hoti physei men estin anthrôpos dsôion politikon.*

⁵⁷⁸ Pol., 1253a30.

⁵⁷⁹ Pol., 1253a28.

⁵⁸⁰ Pol., 1253a33.

⁵⁸¹ Pol., 1253a36.

„Of substances constituted by nature some are ungenerated, imperishable, and eternal, while others are subject to generation and decay. The former are excellent and divine, but less accessible to knowledge. The evidence that might throw light on them, and on the problems which we long to solve respecting them, is furnished but scantily by sensation; whereas respecting perishable plants and animals we have abundant information, *living as we do in their midst* (...)”⁵⁸²

Aus einer solchen Position heraus erteilt Aristoteles dem wertenden Naturforscher eine Empfehlung:

„We therefore must not recoil with childish aversion from the examination of the humbler animals. Every realm of nature is marvellous: and as Heraclitus, when the strangers who came to visit him found him warming himself at the furnace in the kitchen and hesitated to go in, is reported to have bidden them not to be afraid to enter, as even in that kitchen divinities were present, so we should venture on the study of every kind of animal without distaste; for each and all will reveal to us something natural and something beautiful. (...) If any person thinks the examination of the rest of the animals kingdom an unworthy task, he must hold in like disesteem the study of man.”⁵⁸³

Diese wohlklingende Weisung jedoch richtet sich lediglich an den Naturforscher, der mit seinem Forschungsgegenstand in Kontakt zu kommen zögern könnte. Dass wir in der Untersuchung der anderen Lebewesen auf etwas Natürliches und Schönes stoßen könnten, das ändert doch nichts daran, dass wir es, in einer solchen Untersuchung, bei Aristoteles mit (in verschiedenerlei Hinsicht) *unter* uns stehenden Formen des Lebendigen zu tun bekommen. So sind es eher die in der Natur durchgängig wirksamen Prinzipien, die uns, *an* den anderen Lebewesen, Natürliches und Schönes offenbaren.

4. 2. Der Dünkel der Krönung der Schöpfung – die Tugend des Menschseins

There are three things which make men good and excellent; these are [*physis*], habit, reason.⁵⁸⁴

Wenden wir uns eingangs kurz dem Motto dieses Kapitels zu, das schließlich auch zu der eigentlichen Fragestellung überleitet: Im Griechischen lesen wir, dass es sich bei den in diesem Zusammenhang drei einschlägigen Hinsichten um *physis*, *êthos* und *logos* handelt.⁵⁸⁵ Auch an dieser Stelle stellt sich die Frage nach der Übersetzung von *physis*. Wegweisend für die zu treffende Entscheidung ist die Tatsache, dass es sich um eine Hinsicht handelt, in der die Menschen vorzüglich sind. Der Terminus *physis*, so führt Heinemann (2005) aus, kann

„jemandes ausgezeichnete, zugleich auch als Verpflichtung aufgefasste Geburt und Berufung [bezeichnen]. Überhaupt werden solche Merkmale zur individuellen oder spezifischen ‚Natur‘

⁵⁸² PA, 644b22-29.

⁵⁸³ PA, 645a15-28.

⁵⁸⁴ Pol., 1332a38. Die Abstandnahme von einer direkten Übersetzung von *physis* (wie bei ROT: „nature, habit, reason“) wird unten begründet.

⁵⁸⁵ Pol., 1332a39f.: *ta tria de tauta esti physis êthos logos*.

eines Gegenstandes – vor allem eines Menschen oder sonstigen Lebewesens – gerechnet, die ihm normalerweise eignen und aus denen sich gewisse Erwartungen ergeben; solche Merkmale sind beispielsweise typisches Verhalten (daher auch: jemandes ‚Charakter‘), Leistungsfähigkeit in den verschiedensten Hinsichten (daher auch: jemandes ‚Begabung‘).⁵⁸⁶

Gemeinsam mit Heinemann möchte ich an dieser Stelle „Begabung“ für die Übersetzung von *physis* im oben zitierten Kontext vorschlagen. „[J]emandes ‚Natur““, so lesen wir bei Heinemann im oben bereits zitierten Aufsatz wenig später, kann in diesem Sinne als „Anlage“ verstanden werden, „aus der sich das Leistungsvermögen und der Charakter des Erwachsenen erst unter dem Einfluss von Unterricht und Erziehung entwickeln.“⁵⁸⁷ Derlei Verwendungen von *physis* finden sich bei Protagoras, wo davon die Rede ist, dass „Unterricht [...] Begabung und Übung [braucht]“ und Platon, der von einer ‚philosophische[n]‘ Begabung und Charakteranlage“ spricht.⁵⁸⁸

Als *Begabung*, Gewohnheit und Vernunft bezeichnet Aristoteles also die drei Hinsichten der Vorzüglichkeit eines Menschen. In dem Hinweis darauf, dass es unterschiedliche Dinge gibt, die einen Menschen zu einem vorzüglichen Menschen machen, liegt vorerst nichts weiter Erstaunliches. Über die Maßen überrascht hingegen, was für eine Voraussetzung der Vorzüglichkeit Aristoteles nennt:

„In the first place, every one must be born a man and not some other animal“.⁵⁸⁹

Würden wir nicht erwarten, dass Hinsichten, in denen wir etwas taugen können, zugleich Hinsichten sind, in denen wir sinnvoller Weise Lob und Tadel empfangen bzw. in denen man uns beglückwünscht? Das jedoch setzt eine besondere Leistung voraus, die es zu erbringen gilt.

Von einer natürlichen Hinsicht *menschlicher* Tugend zu sprechen, die eben darin besteht, ein Mensch zu sein, erscheint dementsprechend unstimmig. Es scheint, als ob wir die Bemerkung nur so verstehen können, dass wir geneigt sind, uns zu unserem Menschsein zu beglückwünschen.⁵⁹⁰

„[S]o, too, he must have a certain character, both of body and soul. But some qualities there is no use in having at birth, for they are altered by habit, and there are some gifts which by nature are made to be turned by habit to good or bad. Animals lead for the most part a life of nature, although in lesser particulars some are influenced by habit as well. Man has reason, in addition, and man only.“⁵⁹¹

⁵⁸⁶ Heinemann, 2005, 18f. (meine Hervorhebung, R.T.) Vgl.: ebd., 30.

⁵⁸⁷ Heinemann, 2005, 31.

⁵⁸⁸ Zitiert nach und übersetzt von Heinemann, 2005, 31; Bemerkung 84. Ebd.: „Protagoras, DK 80 B 3: *physeôs kai askêseôs didaskalia deitai* (Unterricht braucht Begabung und Übung) [...], Platon, *De re publica* 375e10 f. u.ö. [...] [*philosophos physis* als ‚philosophische‘ Begabung und Charakteranlage.“

⁵⁸⁹ Pol., 1332a40.

⁵⁹⁰ Dies jedoch würde in der EUDEMISCHEN ETHIK explizit als sinnlos zurückgewiesen. (EE, 1223a10ff.)

⁵⁹¹ Pol., 1332a41-b11.

Unter die natürliche Hinsicht, in der ein Mensch etwas taugen kann, fällt für Aristoteles also zudem die körperliche oder psychische Charakteranlage. Manche Qualitäten, die der Mensch nicht von Geburt besitzt, werden durch Gewohnheit ausgebildet. Hinsichtlich dieser Prägung kann ein Mensch des Lobes oder Tadels würdig sein. Zu den Hinsichten, in denen ein Mensch etwas taugen kann, fällt ebenfalls die Ausbildung von Begabungen, die ein Mensch von der Natur erfährt.

Vernunft fungiert hier ebenfalls als eine Disziplin, in der ein Mensch besser oder schlechter abschneiden kann. An dieser Stelle der POLITIK werden Menschen und Tiere *wesentlich* über das Kriterium der Begabung mit Vernunft unterschieden: Der Menschen allein verfügt über Vernunft – das bedeutet zugleich, dass er das einzige Lebewesen ist, das hinsichtlich seiner Vernünftigkeit gelobt bzw. hinsichtlich seiner (graduellen) Unvernünftigkeit getadelt werden kann. Aus der Sonderbegabung „Vernunft“ erwächst dem Menschen jedoch, aus der Sicht des Aristoteles, ein besonderes Problem. Er fährt fort:

„For this reason nature, habit, reason must be in harmony with one another; for they do not always agree; men do many things against habit and nature, if reason persuades them that they ought.”⁵⁹²

Der Mensch steht in der Gefahr, mit den verschiedenen Hinsichten, in denen er etwas taugen kann, und das heißt zugleich auch immer, in den verschiedenen Hinsichten, die ein Motiv im jeweiligen Handlungszusammenhang darstellen, in Konflikt zu geraten. Der Mensch, so sagt Aristoteles deutlich, handelt aus Gründen der Überlegung häufig gegen seine Gewohnheit oder seine Natur.

An dieser Stelle soll jedoch, als Alternative zu einer weiteren Vertiefung einer praktischen Problemstellung, eine andere Pointe des Eingangssatzes herausgearbeitet werden. Nach der Ankündigung nämlich, dass es drei Dinge gäbe, die einen Menschen gut und vorzüglich machen, eröffnet Aristoteles seine Ausführung mit den Worten: “*In the first place, every one must be born a man and not some other animal*”. Dass jemand in erster Linie als ein Mensch geboren werden muss – und nicht als ein Tier –, um etwas taugen zu können, dürfen wir wohl so verstehen, dass, um überhaupt sinnvoll davon sprechen zu können, dass jemand etwas taugt, dieser Jemand ein Mensch sein muss. Das würde bedeuten, die Pointe läge darin, dass wir nicht wissen, wie wir im Falle eines Tieres sinnvoll von Tugend (verkürzt für: gut und vorzüglich sein) sprechen sollen. Aber ist das Konzept der Tugend wirklich ein Instrument zur exklusiven Evaluation des Menschen? Es erscheint verlockend, diese Interpretation der beinahe absurd klingenden Variante, dass ein Mensch sich hinsichtlich seines Menschseins beglückwünscht, vorzuziehen. Jedoch: Selbst von Gegenständen kann als von etwas, das eine Tugend hat, gesprochen werden – auf Tiere trifft dies allemal zu. Die Rede von einem in bestimmter Hinsicht besseren Maultier oder einer besseren Henne macht einen genauso guten Sinn, wie die von einem guten Messer, von einem Messer, dessen Tugend es ist, gut zu schneiden, das etwas taugt, wenn es scharf genug ist.

⁵⁹² Pol., 1332b5.

Was also ist es, das Aristoteles zum Ausdruck bringen möchte? Ich habe den Eindruck, als kämen wir nicht umhin, ihn so zu verstehen, als würde er sagen wollen: Es ist *besser*, ein Mensch, als ein Tier zu sein. Diese Einschätzung korrespondiert zumindest mit den aristotelischen Meinungen, die oben diskutiert wurden. Darin jedoch, dass *wir* uns mitunter glücklich schätzen, zu sein, was wir sind, liegt keine tiefere Wahrheit, keine sinnvolle evaluative Ontologie. Es zeigt sich bestenfalls, dass wir zufrieden mit uns sind und vielleicht nicht genau wissen, wie wir unser Vokabular von menschlichen Tugenden auf Tiere anwenden sollen. Diese Zufriedenheit jedoch kommt alleine als Quell der Neigung infrage, im bloßen Menschsein einen beglückwünschenswerten Status zu sehen.

Bei John Stuart Mill finden wir eine ähnliche Bemerkung:

„It is better to be a human being dissatisfied than a pig satisfied; better to be Socrates dissatisfied than a fool satisfied. And if the fool, or a pig, is of a different opinion, it is because they only know their own side of the question. The other party of the comparison knows both sides.“⁵⁹³

Ob aber die andere Partei tatsächlich beide Seiten kennt, ist gar nicht so klar. Worum es hier allerdings geht, ist etwas anderes: Mill teilt die aristotelische Ansicht, es sei besser⁵⁹⁴, ein Mensch, als ein Tier zu sein. So sind beide tatsächlich zu beglückwünschen: sie haben sich mit ihrem Schicksal freudig arrangiert. Die Wertung über das Dasein eines Tieres hingegen – insbesondere die Meinung, es taue weniger als ein Mensch und stehe daher, in welcher relevanten Hinsicht auch immer, weit unter ihm (mit allen praktischen Folgen), erscheint problematisch. Bemerkenswert erscheint darüber hinaus, dass die Frage, ob Zufriedenheit nicht eher wünschenswert erscheint als Unzufriedenheit, Glück nicht eher als Unglück, vor dem Hintergrund der Spezieszugehörigkeit als *uneinschlägig* zurückgewiesen wird. Das Menschsein wiegt schwerer als das Glück. Das misslingende Menschenleben erscheint besser, als das gelingende Leben eines Tieres. Und hier soll es gar nichts weiter zu diskutieren geben?

Die in der Aufforderung zur Angleichung an Gott gedanklich angelegte Möglichkeit einer Göttlichkeit des menschlichen Daseins führt in der NIKOMACHISCHEN ETHIK dazu, dass

⁵⁹³ Mill 1976, 206f. Den Hinweis auf Mills Schwein habe ich Gottfried Heinemann zu verdanken. Heinemann zitiert Mill (und desgleichen Forscher) in seinen *Studien zum griechischen Naturbegriff*. Trier 2001, S.234f., dort Bemerkung No. 30.

„[G]ewissermaßen als Krönung des ganzen Evolutionsgeschehens“ bezeichnet auch Bernhard Rensch den Menschen. (142) Wenngleich in der Nachfolge Darwins und daher die Evolutionstheorie stets mitdenkend, führt dieser Gedanke, der mit einem Hochgefühl einhergeht, das lediglich durch „anerzogene Bescheidenheit“ (vgl. 141) reguliert wird, zu der Annahme, dass „der Mensch zwar auch in der Zukunft noch eine gewisse Evolution durchmachen [wird], es [...] aber nicht anzunehmen [ist], dass die zu *Homo sapiens* führende Entwicklungsrichtung fortgesetzt wird, d.h. dass sich die Struktur des Körpers und auch des Gehirns noch wesentlich verändert. In dieser Beziehung hat das höchst entwickelte Lebewesen anscheinend *ein Ende der Stammesgeschichte erreicht*.“ (143) Bernhard Rensch: *Homo Sapiens. Vom Tier zum Halbgott*. Vandenhoeck und Ruprecht, Göttingen 1959.

⁵⁹⁴ Nun geht es bei Mill offenbar nicht darum, das „besser“ im Sinne einer Tugend zu verstehen; vielmehr scheint das Leben des Menschen ein *besseres* zu sein, als das des Schweins – egal, wie der Mensch sich fühlt. Im Allgemeinen jedoch scheint es mir, als ließen sich diese Hinsichten nicht klar von einander trennen: Wir freuen uns womöglich darüber, als Mensch geboren zu sein – zugleich *erwarten* wir jedoch voneinander, uns darum zu bemühen, in eben diesen Hinsichten, die Menschen von „Tieren“ unterscheiden, etwas zu taugen – und wir loben einander, wo dies gelingt und tadelt einander, wo wir in dieser Hinsicht (unnötige) Defizite wahrnehmen.

Aristoteles der Fall, jemand könne etwas anderes, als ein Mensch – dessen „wahres Selbst“ doch „dieses Höchste“ ist⁵⁹⁵ – sein wollen, *unverständlich* erscheint.

„It would be strange, then, if he were to chose not the life of *himself* but that of something else.”⁵⁹⁶

Das einem jeden Eigentümliche ist zugleich das von Natur am meisten zu ihm Passende und Angenehmste. Da der Mensch von der Natur mit *nous* begabt wurde, *kann* also nur in der vernünftigen Betätigung sein Leben gelingen – es erscheint Aristoteles daher unmöglich, sich den Menschen, als seinem wohlverstandenen Eigeninteresse folgend, etwas anderes wünschend vorzustellen. Diese Bemerkung jedoch lässt sich lediglich auf einen Menschen anwenden. Aus ihr lässt sich nicht die Minderwertigkeit anderer Tiere ableiten – noch erschiene es verständlich, Tiere als bemitleidenswert darzustellen, nur, weil sie keine Erfüllung in *menschlichen* Tugenden erlangen können. Die auf die Sphäre der Tiere in Anwendung gebrachten humanen Kategorien wirken unangemessen. Die aristotelische Auffassung, im Menschsein läge etwas um seiner selbst willen Preiswürdiges, behält bis zuletzt ein starkes irrationales Moment, ein Moment des stolzen Selbstbewusstseins eines Menschen, die göttliche Krönung der Natur darzustellen. Diese Darstellung jedoch scheint sich nicht in der Thematisierung von Wichtigkeiten auflösen zu lassen, sie ist vielmehr Ausdruck eines Hochgefühls, das mit einer Geringschätzung des Anderen einhergeht. (vgl. Tugendhat, PAs, 59; s.o.)

Die Tatsache, dass der Mensch die Natur als das vollkommenste aller Wesen krönt, leitet Aristoteles aus Betrachtungen im Zusammenhang seines progressiv-teleologischen Naturbegriffs ab.

„The traces of these characteristics are more or less visible everywhere, but they are especially visible where character is the more developed, and most of all in man.
The fact is, the nature of man is the most rounded off and complete, and consequently in man the qualities above referred to are found most clearly.”⁵⁹⁷

Wenn wir uns jedoch, in natürlichem Kontext (d.h. auch: durch die Natur), als Krönung der Schöpfung verstehen, dann ist es nur konsequent, wenn wir alles (von der Natur) als „für uns“ gebrauchen.

„For the arts make their material, and we use everything as if it was there for our sake.”⁵⁹⁸

In diesem Kontext ist interessant, dass nicht etwa behauptet wird, der Mensch verfüge über Eigenschaften, die man sonst nirgendwo wiederfände (z.B. eine Begabung mit *nous* – hier befinden wir uns also im Kontext einer naturwissenschaftlichen Betrachtung) – vielmehr verfügt

⁵⁹⁵ NE, 1178a3f. In der Übersetzung von Franz Dirlmeier. Akademie-Verlag, Berlin 1956. Vgl. oben: ebd., 1178a3-8.

⁵⁹⁶ NE, 1178a3f. (meine Hervorhebung, R.T.; dieses *himself* referiert gerade auf dieses höchste, göttliche, wahre Selbst.)

⁵⁹⁷ HA, 608b5.

⁵⁹⁸ Physik, 194a34.

er über Eigenschaften, die es auch sonst überall gibt; allerdings sind diese im Falle des Menschen am deutlichsten zu erkennen und ausgeprägter als überall sonst. Graduell also unterscheidet sich die Natur der Menschen von jener der Tiere, indem sie deutlicher zutage tritt. Daraus jedoch, dass die Natur des Menschen die am meisten abgerundete und vollständige ist, ergeben sich Aristoteles bewertende Ableitungen. Eine Rede von unterschiedlich vollständigen oder vollkommenen Lebewesen bietet sich geradezu an:

„In those animals whose nature is comparatively imperfect (...).⁵⁹⁹
Here we must make our first start from the first class; these are the perfect or viviparous animals, and of these the first is man.”⁶⁰⁰

Unter diesen Bedingungen jedoch ist es ein kleiner Schritt zu einer evaluativen Darstellung, in deren Logik es liegt, von Leben unterschiedlichen Werts zu sprechen. Unterschiedlich wertvolles Leben jedoch wird *zu Recht* unterschiedlich behandelt.

„For nature, like a good householder, is not in the habit of throwing away anything from which it is possible to make anything useful. Now in a household the best part of the food that comes in is set apart for the free men, the inferior and the residue of the best for the slaves, and the worst is given to the animals that live with them.”⁶⁰¹

Die Natur, als gute Haushälterin, hat notwendig das Beste für den Menschen, das am meisten natürliche Lebewesen, vorgesehen. Wenn der Mensch jedoch als Krönung der Natur gilt, erscheint es zugleich als naheliegend, dass alles auf ihn hin geschaffen wurde und existiert, alles *für ihn* ist.

„In like manner we may infer that, after the birth of animals, plants exist for their sake, and that the other animals exist for the sake of man, the tame for use and food, the wild, if not all, at least the greater part of them, for food, and for the provision of clothing and various instruments. Now if nature makes nothing incomplete, and nothing in vain, the inference must be that she has made all animals for the sake of man.”⁶⁰²

⁵⁹⁹ GA, 737b7

⁶⁰⁰ GA, 737b25

⁶⁰¹ GA, 744b15.

⁶⁰² Pol., 1256b15. Die Interpretation dieser Passage ist umstritten. M. R. Johnson bemüht sich (in seinem Buch *Aristotle on Teleology*, Oxford 2005), gegen die Meinung, bei der aristotelischen Teleologie handle es sich um eine anthropozentrische Teleologie, zu argumentieren. (vgl. ebd., S.5) Zwar würden Pflanzen und Tiere für den Menschen mitunter als von instrumentellem Wert beschrieben, doch sei es „a grave mistake to infer from Aristotle’s discussion of the instrumental value of plants and animals that Aristotle therefore holds that such natural substances do not at the same time have intrinsic ends independent of their instrumental value to humans“ (ebd.; zu den Implikationen dieser Argumentation s.u.). Auch gebe Aristoteles keinerlei teleologische Erklärungen von Organismen, die nahe legten, dass eine seiner Eigenschaften im Hinblick auf einen Vorteil für einen anderen Organismus, „such as another animal, humans, the universe as a whole, or god“, erklärt werden könnte. (S.9) Aristoteles sei vielmehr „the first philosopher to examine critically the methodology of teleological explanation, and to argue for limits to its application in specific scientific contexts, such as physics, life sciences, and anthropology.“ (S.35)

Die hier diskutierte Stelle (POL., 1256b6-26) wird von Johnson ausführlich diskutiert (S. 232ff.). Gegen eine Interpretation, die eine *anthropozentrische Haltung* konstatiert, wendet er ein, dass, wenn Anthropozentrismus als „position that ‘the entire contents of the natural world, including not only plants and animals but perhaps even seasons and weather, exists and function primarily for the benefit of man““ (zitiert nach Sedley: *Is Aristotle’s Teleology Anthropocentric?* *Phronesis*, 36: 179-96, 1991, hier S.180) verstanden wird, die Quelle anderes behauptet:

Die vorrangige Funktion alles Lebendigen sei, so Johnson, vielmehr die „activity of their own vegetative soul, that is, their own nutrition and reproduction“ (ebd., Verweis zu DA, 415a26f). „Animals have additional functions beyond these, owing to their possession of a faculty of perception, and so their functionality is considerably more complex, although it never conflicts with their own survival or reproduction. Thus from the standpoint of their functions, it cannot be the case that plants and animals ‘function primarily for the benefit of man’. That is why in the book where Aristotle discusses the functions of animals, and the parts, movements, and behaviours that manifest those functions, these are always described in terms of the organism’s own well-being.“ (ebd.)

Die Definition von „Anthropozentrismus“ jedoch erscheint in ihrer Überspitzung nicht hilfreich. Wäre ein Weltbild, in dem sich die Sonne nicht um des Menschen Erde dreht, automatisch kein anthropozentrisches mehr und wäre eine Beschreibung der Welt, in der alles dem Menschen zugute kommt, wenn auch mitunter nur an zweiter Stelle (nicht mehr ausschließlich *primär*), deswegen keine anthropozentrische Weltbeschreibung? Wieso sollte ein Verständnis, das zentral vom Menschen ausgeht, *in allen denkbaren Hinsichten* lediglich vom Menschen als primärem Zentrum sprechen müssen?

Diese Definition jedoch fungiert in der Argumentation Johnsons als Prämisse – und so ist es ihm, indem er auf den Kontext der biologischen Arbeiten verweist, ein Leichtes, zu zeigen, dass Aristoteles *dort* keinesfalls „the natural functioning of any animal“ als „for the sake of human beings“ beschreibt. (S. 233) Wir können, beispielsweise im Zusammenhang der Technik des Ackerbaus, Pferde gebrauchen, doch der Zweck des Pferdes selber bleibt stets „its own survival, reproduction, and pleasure.“ (ebd.)

Des weiteren fragt Johnson, ob eine *anthropozentrische Teleologie* vorliegt, wo davon die Rede ist, dass Tiere mit Nahrung versorgt werden, bis sie schließlich selber dazu imstande sind, sich zu versorgen. Diese Beschreibung trifft jedoch auf alle Lebewesen zu. Menschen bedienen sich zwar anderer Tiere zur Ernährung, das bedeute jedoch nicht, dass es deren *primäre* Funktion darstellt, ihm als Nahrung zu dienen. (S. 234)

Die Berücksichtigung der ganzen Natur des Menschen räume diese Missverständnisse endgültig aus (ebd.): Wir Menschen, so Johnson in anderem Kontext (S. 288f.), „as natural creatures, are animals and, indeed, plants. What constitutes the good life for us can be determined by a process parallel to the determination of what is good for any organism, and a not negligible part of our good life just is a flourishing of our plant and animal nature. We have plant and animal souls as surely as we do a human soul – there is no human being without one.“ (ebd.) Diese Zusammenhänge, ihrerseits der Korrektur bedürftig, beschreibt Johnson als „humbling“. Die Tatsache jedoch, dass dieselben Prinzipien der Beschreibung im ganzen natürlichen Bereich Gültigkeit besitzen, lässt ebenso wenig Ableitungen zu, wie die, wesentliche Unterschiede verwischende, Interpretation von DE ANIMA einschlägig erscheint. Sehen wir jedoch davon ab, Aristoteles weichzuspülen und zu homologisieren – wir werden sowohl mit Härten, als auch mit Widersprüchlichkeiten konfrontiert – entsteht ein anderes Bild: Ich argumentiere dagegen, von *einer* menschlichen Natur bei Aristoteles zu sprechen; was *primäre Funktionen* von etwas sein sollen, bleibt dann unverständlich, so lange keine weiteren Spezifikationen vorgenommen werden, keine zu betrachtende Hinsicht gewählt wird. Die Natur von etwas, das Wesen der Dinge *zerfällt* Aristoteles, indem sich eine Kluft zwischen der Naturwissenschaft und der anthropozentrischen Ontologie auftut. Unabhängig davon ist es problematisch, Ergebnisse anderer Texte als Argument gegen Interpretationen in fremdem Kontext zu halten: Zu häufig widerspricht sich Aristoteles, eben weil es verschiedene Hinsichten von Natur, Welt und Mensch gibt. Was soll die „ganze“ Natur des Menschen sein? Die biologisch-graduell ihn unterscheidend beschreibenden Hinsichten *plus* die ontologisch-wesentlich ihn unterscheidend beschreibenden? Das wäre eine strukturelle und inhaltliche Kontradiktion.

Für den Erwerb von Nahrung und anderen Gütern gilt, dass die relevanten Zusammenhänge „are understood from the perspective of what is good for human beings, and not good for other species, or good in itself.“ (S. 237) Nichts anderes soll hier unter Anthropozentrismus verstanden werden. Das korrespondiert jedoch, mit „his application of teleology to political organizations, which ends up justifying ‘natural’ forms of domination – over slaves, women, and children –“ (S.288) und wir dürfen zu der Reihe hinzufügen: „andere Lebewesen“. Aus dieser Legitimation „natürlicher“ Dominanz (und es ist bezeichnend, dass „Tiere“ in dieser Reihe nicht aufgezählt werden) könnten wir heute, so Johnson, lediglich lernen „what to avoid“. (ebd.)

Dierauer hat Recht, wenn er betont, dass diese „radikal anthropozentrische Äußerung [...] bei Aristoteles völlig vereinzelt da[steht]“ und er richtigstellt, Aristoteles behaupte lediglich, dass „[w]ir Menschen [...] alles [...] in der *Meinung*, es sei um unsretwillen da [gebrauchen].“ (155) Diese Meinung charakterisiert Dierauer, ähnlich wie die Analogisierung der Verhältnisse von „Herr-Sklave“ und „Mensch-Tier“ (157), als eine „populäre Auffassung“ (156). Das „Telos der Tiere [erblickt Aristoteles] wie dasjenige der Menschen in der Entfaltung ihrer Möglichkeiten und in der Verwirklichung ihrer Lebensform, nicht aber im Dienst an höheren Wesen.“ (ebd.) Dennoch, und darin stimme ich Dierauer vollkommen zu, stellt die „Behauptung, die Tiere seien um der Menschen willen da, [...] nichts anderes als eine letzte Konsequenz aus [dem] teleologischen Grundgedanken und der Überzeugung von der besonderen Vollkommenheit des Menschen gegenüber den Tieren [dar].“ (157) Vgl. auch Gottfried Heinemann: „Aber von einer derartigen Zweckmäßigkeit der ‚Natur‘ kann nur insofern und deshalb die Rede sein, weil die artspezifische ‚Natur‘ eines Lebewesens das Ziel, auf das hin sie *wirkt*, selber *ist*.“ In: Heinemann, 2005, 53 et passim.

Kurt von Fritz weist zudem darauf hin, „dass das antike Kausaldenken zwar nicht ausschließlich, aber vornehmlich auf Strukturkenntnisse, das moderne zwar nicht ausschließlich, aber vornehmlich auf die Voraussage von künftigen

Wenn alles, was ist, zum Zweck des Menschen geschaffen wurde, beinhaltet dies, dass ihm die Herrschaftsrechte zufallen; mit anderen Worten: Wenn der Mensch sich nimmt, was ihm zusteht, tut er bloß, was *recht ist*. Es ist geradezu die Aufgabe des Menschen, sich der ihm unterstehenden Lebewesen und Pflanzen zu bemächtigen. Das dazu jeweils taugliche und ihm zur Verfügung stehende Mittel ist folglich ein *natürliches*. Das bedeutet dann z.B. aber auch, dass der Jägerkrieg gegen die Tiere *gerecht* zu nennen ist:

„And so, from one point of view, the art of war is a natural art of acquisition, for the art of acquisition includes hunting, an art which we ought to practise against wild beasts, and against men who, though intended by nature to be governed, will not submit; for war of such a kind is naturally just.“⁶⁰³

Ereignissen und im Zusammenhang damit auf das Hervorrufen und Bewirken von Ereignissen gerichtet ist.“ (244) Diese Interpretation ermöglicht es von Fritz, die aristotelische Teleologie als „eine Erfahrungstatsache“ (247) zu beschreiben; in diesem Licht wirkt die Passage der POLITIK von ganz anderem Charakter. (Kurt von Fritz: Teleologie bei Aristoteles. In: Gustav Adolf Seeck (Hg.): Die Naturphilosophie des Aristoteles. Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1975. (243-250).) Das ändert jedoch nichts daran, dass wir in der nacharistotelischen Tradition eine vergleichsweise einfache Interpretation und Betonung dieser Stelle erleben werden.

⁶⁰³ Pol., 1256b22. Johnson verweist auf etliche Stellen bei Platon, deren Stoßrichtung eine ähnliche ist. (S. 230f., Bemerkung 29; in: Monte Ransome Johnson: Aristotle on Teleology, Oxford 2005.)

Gottfried Heinemann führt in einem im Februar 2009 an der Universität Kassel im Rahmen des Symposiums „Aristoteles und die heutige Biologie“ gehaltenen Vortrag (unter dem Titel: „... besser im Hinblick auf die jeweilige Substanz“. Interne und externe Finalität bei Aristoteles.) aus, dass es sich bei dem an dieser Stelle in der POLITIK genannten Krieg (*polemos*) um eine Wiederaufnahme eines Motivs aus den HA handelt (die jeweiligen Bemerkungen werden von mir in geschweiften Klammern eingefügt):

„Wie Aristoteles an einer Stelle der *Historia animalium* ausführt, gibt es zwischen den Tieren zweierlei ‚Krieg‘ (*polemos*): einerseits zwischen Nahrungskonkurrenten und andererseits zwischen den Fleischfressern und allen anderen Tieren. {H.A. VIII (IX) 1, 608b19 ff. – Nahrungskonkurrenz: 608b19-25, 608b30-609a4 und passim; Raubtier-Beute: 608b25-7 und passim. Zählung der Bücher nach Balme (ed. Gotthelf) 1991.} Nach Aristoteles ist Nahrungskonkurrenz durch Nahrungsknappheit bedingt und erledigt sich, wenn diese durch Fütterung behoben wird. {Ebd. 608b30-609a4.} Ob dergleichen auch für die Fressfeindschaft gilt, wird nicht gesagt. {...} Aber darauf kommt es auch nicht an. Zur jeweiligen Natur der Tiere gehört eine charakteristische Lebens- und Ernährungsweise mit *unbehebaren* [meine Hervorhebung, R.T.] Nahrungskonkurrenzen und Fressfeindschaften [...]. [...] [Die] Liste von Feindschaften (und viel selteneren Freundschaften), die von Aristoteles an der zitierten Stelle angeführt wird [, ist lang]. {H.A. VIII (IX) 1, 609a4-610a35 (mit Exkurs über Fang und Zähmung von Elephanten, 610a24-33).}“ (S.9)

Meiner Meinung nach gibt es jedoch gute Gründe dafür, die Verwendung von *polemos* in beiden Fällen (HA und POLITIK) als eine *unterschiedliche* Verwendung zu beschreiben. Bei genauerem Hinsehen handelt es sich nämlich nicht allein um unterschiedliche Relationen, auch die Ursachen sind unterschiedlicher Art.

Die längere Passage der HA endet mit der Bemerkung, dass die Aufzählung der Freundschaften (*philiai*) und Feindschaften der anderen Tiere (sic!) (*polemoi tois thêriois*), die sich aus Nahrungsbedürfnis und Lebensumständen ergeben (*dia tas trophas kai ton bion symbainousin*) abgeschlossen sei. Folgende Gründe sprechen dafür, die Passage der POLITIK nicht als Fortsetzung und Ergänzung der Freundschaften und Feindschaften um den „Fall Mensch“ zu betrachten: Das menschliche Selbstverständnis hebt gerade auf die Differenz zu den anderen Tieren ab und es wäre zum einen erstaunlich, wenn die menschliche Praxis an dieser Stelle durch die anderer Tiere begründet – und legitimiert – werden würde, zum anderen jedoch halte ich es für unzutreffend, den Jägerkrieg zwischen Menschen und Tieren mittels „*unbehebaren* Nahrungskonkurrenzen und Fressfeindschaften“ zu begründen. Als Omnivore ist der Mensch gerade nicht durch biologische Notwendigkeiten auf den Verzehr anderer Lebewesen fixiert – somit bleibt es seiner *Entscheidung* überlassen, womit er sich (in doppeltem Sinne: mit welchen Substanzen und auf Kosten von was) ernährt (sich zu etwas zu entscheiden: eine Möglichkeit, auf die in anderen Kontexten großer Wert gelegt wird). Bei dem Bejagen anderer Tiere handelt es sich also nicht im strengen Sinne um eine natürliche Notwendigkeit, sondern um ein uns durch uns selber eingeräumtes Nutznießertum, das grundsätzlich (in derselben Weise wie alle anderen Entscheidungen) begründungsfähig ist und das äußerstenfalls auch suspendiert werden kann. Bemerkenswert ist weiterhin, dass der Krieg, von dem Aristoteles in den HA spricht derjenige zwischen verschiedenen Spezies ist, während hingegen in der POLITIK in einem ersten Schritt von dem Krieg zwischen Menschen und allen anderen Spezies gesprochen wird, im zweiten Schritt jedoch auch vom Krieg zwischen unterschiedlichen Gruppen derselben Spezies (vor dem Hintergrund der HA stellt dieser Krieg einen Präzedenzfall in der Biologie dar)! Hier findet also ein Übergang von der Beschreibung zu beobachtbarem Verhalten anderer Tiere und der Begründung des eigenen Verhaltens statt. Dieser Übergang ist nicht zuletzt durch die legitimierende

Die Kunst, sich etwas anzueignen, kann demnach, im Falle des Menschen, gar nicht Gegenstand einer sinnvollen praktischen Problematisierung sein. Was immer demjenigen, der zur Herrschaft geboren wurde, zu tun in den Sinn kommt, ist dasjenige, was ihm von Natur aus zukommt, also per se Recht ist.⁶⁰⁴

Die logische Nähe der Begriffe *Jagd*, *Sklaverei*, *Kriegsführung* und *Naturrecht*⁶⁰⁵ bzw. *Recht* und *Natur* zeigen uns, wenngleich wir keine wesentlichen Verständnisschwierigkeiten der Verquickung der Begriffe haben, wie weit wir uns von dieser Sicht der Dinge entfernten.⁶⁰⁶ Die Meinung, es gebe Menschen, ja ganze Völker, die von Natur zur Macht geboren wurden, und andere, deren Los die Beherrschung ist, erscheint uns ebenso untragbar, ja unerträglich, wie evaluative Bemerkungen zum Unterschied der Geschlechter oder die Legitimation eines Krieges durch Rekurs auf (eine Intention der) Natur. Unser Selbstverständnis unterlag, was diese Akzente anbelangt, einer Wandlung. Welchen Ort hat hier aber die Annahme, Pflanzen und Tiere wären um unsertwillen vorhanden und dürften von uns, unserem Gutdünken gemäß, *gebraucht* werden? Und weiter: Gibt es eine Hinsicht, in welcher derlei Sätze qualitativ und glaubhaft von Sätzen über Sklaverei oder legitime Kriegsführung unterscheiden werden können?⁶⁰⁷

Die Unterschiedlichkeit von Mensch und Tier zeigt sich uns in unserer Welt sowohl in den unterschiedlichen Erscheinungsformen menschlicher und tierischer Lebenspraxis bestätigt, als auch in unserer unterschiedlichen Haltung gegenüber Tieren im Vergleich zu Menschen.

„[W]e ought not to hunt men, whether for food or sacrifice, but only those animals which may be hunted for food or sacrifice (...).“⁶⁰⁸

Dasselbe traf für Aristoteles aber offensichtlich auch für die Differenz zwischen Hellenen und Barbaren zu. – Wenn es um unsere Ernährung geht oder, für uns in der intendierten Prägung

Funktion des Begriffs *physis* in diesem Kontext zu erkennen: Die Instanz „Natur“ hat hier geradezu die Absicht (*thelousin*), dass die anderen Tiere (*théria*) von Menschen beherrscht und somit bekriegt werden (*pephykotes archesthai*) – und weil die „Natur“ dies wünscht, ist es auch gerecht, dies zu tun (*hós physei dikaion touton onta ton polemon*). (Pol., 1256b24-6) Auch Aristoteles reagiert also auf den Impuls, dieses Verhalten zu rechtfertigen, d.h. er betrachtet es als der Legitimation bedürftige Praxis; allein, seine Begründung erscheint mir aus heutiger Perspektive – und d.h. für uns – unzureichend. Sowohl im Hinblick auf andere Menschen als auch im Hinblick auf andere Tiere stellt sich uns heute erneut die Frage: Wie wollen wir leben? Das impliziert aber wiederum die Frage: Wie wollen wir uns verstehen? Die Selbstverständlichkeit der Versklavung anderer Menschen ist für uns lange nicht mehr in derselben Weise gültig, wie von Aristoteles im Selbstzeugnis dokumentiert. Das bedeutet jedoch, dass wir, in einer bestimmten Hinsicht, bereits dementieren, dass es sich um eine einschlägige und angemessene Übertragung der Verwendung von *polemos* in einen kompatiblen Bereich handelt.

⁶⁰⁴ Mit der Einschränkung, dass er sich in einer guten seelisch-charakterlichen Verfassung befindet.

⁶⁰⁵ Pol., 1256b25: *hós physei dikaion touton onta ton polemon*.

⁶⁰⁶ Ein Beitrag zu dieser Entfernung wird auch durch die Tatsache erbracht, dass wir uns, im offensichtlichen Unterschied zu früheren Zeiten, nicht mehr direkt als der Bedrohung durch Tiere ausgesetzt wahrnehmen. (Vgl. HA, 571b24 u. 594a30.)

⁶⁰⁷ An dieser Stelle muss zwischen einem „für uns einen qualitativen Unterschied machen“ und „logisch bzw. darüber hinaus einen qualitativen Unterschied machen“ unterschieden werden. Tugendhat („Wer sind alle?“, In: Angelika Krebs: Naturethik. Grundtexte der gegenwärtigen tier- und ökoethischen Diskussion. Suhrkamp, Frankfurt am Main 1997. S.106ff.) bemerkt zu Recht, dass es *für uns* einen klaren Unterschied macht, ob etwas einem anderen Menschen oder einem Tier widerfährt und es daher natürlich wünschenswert erscheint, ein drohendes Unheil zugunsten eines Menschen auf ein Tier abzuwälzen. Tiere sind uns, im Normalfall, weniger nahe, als unsere Mitmenschen.

⁶⁰⁸ Pol., 1324b39.

weniger aktuell, wir auf der Suche nach einem geeigneten (religiösen) Opfer sind, kommen zu allererst Tiere infrage. Wir essen ihr Fleisch und opferten, vor allem in früheren Zeiten, Teile ihrer Körper. Aristoteles formuliert seine, nach einem Gebot klingende, Forderung im Zusammenhang einer, für uns nicht mehr unproblematischen, ontologischen Unterscheidung. Eine politische Struktur innerhalb einer Gesellschaft ergibt sich für ihn nämlich alleine schon daraus, dass

„the one party is, and the other is not, born to serve, in which case men have a right to command, not indeed all their fellows, but only those who are intended to be subjects; just as we ought not to hunt men (...).“⁶⁰⁹

Wenn wir diese Überzeugung nicht mehr teilen, d.h. wenn unser Weltbild in dieser Hinsicht historischen Wandlungen unterworfen wurde, bleibt die Frage, warum der Wandel der Struktur nur innerhalb bestimmter Grenzen wirksam wurde. Bei der selektiven Anwendung von Prinzipien kann es sich um einen „blinden Fleck“ unserer Kultur handeln.

Es hat den Anschein, als würde einer Revision der durch Aristoteles begründeten Gemeinplätze – Gemeinplätze, die das Verhältnis von Tier und Mensch betreffen, ein menschliches Selbstverständnis zum Ausdruck bringen und unsere Wichtigkeiten thematisieren –, neben anderen Ursachen, auch der in unserer Kultur verbreitete *menschliche Dünkel* im Wege stehen.

4. 3. Vom schlechten Tier

Brutality is a kind of excessive vice. For when we see one utterly degraded, we say that he is not even a man but a brute, implying that there is a vice of brutality.⁶¹⁰

Bei Platon fungieren einige Vergleiche zwischen Mensch und Tier als Beispiel für die Lasterhaftigkeit und verschiedenartige Verkommenheit, vor der ein Mensch sich zu schützen hat.⁶¹¹ Jemanden, dessen Verhalten missbilligt wird, als „Vieh“ zu titulieren, das mag also auch im damaligen Sprachgebrauch naheliegend erschienen sein. Doch was geschieht eigentlich, wenn wir derlei Wertungen vornehmen? Zum einen werden unerwünschte Aspekte des menschlichen Denkens und Handelns durch eine solche Bezeichnung stigmatisiert, es findet eine Abspaltung statt: Die als „tierisch“ bezeichneten Verhaltensweisen gelten als „uns“ im eigentlichen Sinne unzugehörig. Auf dem Wege einer solchen Dissoziation kann ein (kollektives) Selbstbild errichtet bzw. aufrecht erhalten werden, eine Selbstbeschreibung sowohl des jeweiligen Individuums, als

⁶⁰⁹ Pol., 1324b36.

⁶¹⁰ MM, 1200b9.

⁶¹¹ Vgl. z.B. Politeia 591c; Protagoras 321 b/c, 324b; Nomoi 831d/e, 840d, 836c, 840e; Theaitetos 162e; Laches 196e (vgl. 197a); Timaios 915.

auch der Gattung. Wie wir uns sehen *wollen*, das bringen wir zum Ausdruck, wenn wir bestimmte Verhaltensweisen bewerten, klassifizieren, also beispielsweise als tierisch bezeichnen.⁶¹²

Wenn Aristoteles schreibt, dass ein bestimmtes Laster als viehisch bezeichnet wird, erweckt das den Anschein, bei Tieren handle es sich um lasterhafte, um *schlechte* Lebewesen. Tiere wären dann, *per se*, moralisch schlecht. Dieser Standpunkt jedoch erscheint Aristoteles nicht differenziert genug.

Der Brutalität oder Unmenschlichkeit, die „tierhaft“ genannt wird, steht eine Tugend gegenüber, die terminologisch nicht greifbar erscheint. Das aber hat folgenden Grund: Die Vorzüglichkeit kann nicht zu Gott gehören, weil Gott der Vorzüglichkeit übergeordnet ist – wenn Gott vorzüglich wäre, wäre er der Vorzüglichkeit untergeordnet und diese größer als er.⁶¹³ Hinzu kommt, dass die Vorzüglichkeit den Menschen übersteigt, denn sie wird als heldenhaft und göttlich charakterisiert. Wenn die Lasterhaftigkeit aber „tierhaft“ genannt wird, ist sie nicht „menschlich“: Sowohl die Lasterhaftigkeit der Brutalität, wie auch die entgegengesetzte Vorzüglichkeit liegen *jenseits* des Menschen, sie transzendieren ihn.⁶¹⁴ Dasjenige, so Aristoteles, was wir aber sinnvollerweise als Kriterium zur Bezeichnung von jemandes moralischen Zustands verwenden, ist die Verfassung seines wertvollsten Aspekts, dem Zustand der Vernunft des Menschen.

„Again, reason is the principle in each. Now in the incontinent the principle, which is the most valuable thing, is in a good condition, but in the intemperate in a bad; so that the intemperate will be worse than the incontinent. Again, like the vice of brutality of which we spoke, you cannot see it in a beast, but only in a human being (for brutality is a name for excessive vice). Why so? Just because a beast has in it no bad principle. Now the principle is reason. [...] [B]ut in the beast there is no principle at all.”⁶¹⁵

Gott steht *über* jeglicher (zu beurteilender) Vorzüglichkeit – der moralische Status der Tiere hingegen ist ein *anderer* als der des Lasters. Das Göttliche, wenngleich nicht benennbar, stellt einen Maßstab, die Tiere hingegen sind mit ihm nicht zu greifen. Wenngleich wir an ihnen beobachten können, was wir „lasterhaft“ bzw. „tierisch“ nennen, wenn ein Mensch es zur Schau trägt, macht es doch keinen Sinn, *sie* als lasterhaft zu bezeichnen, weil die diesem Vokabular zugrundeliegende wesensgemäße Dissonanz bei ihnen nicht vorliegt, nicht in einschlägiger Hinsicht vorliegen kann. Indem sie sich so verhalten, wie wir es bei uns als lasterhaft empfinden, verhalten sie sich also ihrer Natur gemäß – während wir ein Prinzip in uns tragen, das uns zu völlig anderen Naturen macht, so dass dasselbe Verhalten (ein Verhalten gemäß der Natur der

⁶¹² Dass die Udenkbarkeit, auch von einem „guten Tier“ zu sprechen, nicht notwendig nach sich zieht, dass Tiere „schlecht“ sind, betont Aristoteles mancherorts – dennoch verfällt er immer wieder in Darstellungen, die eben diese Richtigstellung in einem zweiten Schritt notwendig machten. An solchen Stellen erinnert er an Platon, der „Tier“ mitunter rhetorisch instrumentalisierte, um einen „schlechten“ Gegenpart zum potentiell guten Menschen zu konstruieren. In diesen Fällen war das „Tier“ bei Platon eingesetzt, wo es um ein *schlechtes* Beispiel ging, das sich der Mensch nehmen soll, um selber *gut* zu sein.

⁶¹³ MM, 1200b9-17. Der Autor muss an dieser Stelle mit Problemen umgehen, die aus Gott zugeschriebenen Attributen entstehen.

⁶¹⁴ MM, 1200b18.

⁶¹⁵ MM, 1203a15ff. Vgl. mit: NE, 1145a24.

Tiere) im Falle des Menschen der Natur zuwider läuft, also als tadelnswert und dissonant erscheint.

In der NIKOMACHISCHEN ETHIK wird allerdings nicht mehr der Standpunkt vertreten, dass sowohl das göttliche, als auch das viehische Verhalten jenseits des Menschen liegt:

„Now, since it is rarely that a godlike man is found – to use the epithet of the Spartans, who when they admire any one highly call him a ‚godlike man‘ – so too the brutish type is rarely found among men, *it is found chiefly among [barbarians]*⁶¹⁶, but some brutish qualities are also produced by disease or deformity; and we also call by this evil name those who surpass ordinary men in vice.“⁶¹⁷

In dem Moment jedoch, wo sowohl göttliches, wie auch viehisches Verhalten bei den Menschen gefunden wird, steht ein zweiseitiges Spektrum zur Selbstthematisierung zur Verfügung, in dessen Mitte sich der Mensch befindet und mit dessen Hilfe ein Selbstbild entworfen werden kann. Die zwei verschiedenen Kontrastmittel jedoch erzielen eine höchst unterschiedliche Wirkung: Das eine zieht an, das andere stößt ab, wir freuen uns der göttlichen und schämen uns der animalischen Attribute. So können die göttlichen Aspekte problemlos in unsere Selbstbeschreibung integriert werden. Sie mögen uns vielleicht überfordern, doch *schmeicheln* sie uns. Der gegenüberliegende Aspekt des Tierhaften jedoch stellt eine Kränkung dar: Die Bemerkung, dergleichen sei hauptsächlich bei den Anderen (bei Menschen außerhalb des jeweiligen Kollektivs, das eine Sprachgemeinschaft bildet) zu beobachten, ist nichts weiter, als die oben bereits thematisierte Abwehrbewegung, bei der es gilt, das Animalische mit dem *Andersartigen* in Verbindung zu bringen. Halten wir jedoch fest: Wenn ein Mensch als „tierisch“ charakterisiert wird, bedeutet dies, dass wir es mit einer Schlechtigkeit zu tun haben. Von den anderen Lebewesen hingegen als „schlecht“ zu sprechen, das setzt eine Art Missverständnis voraus.⁶¹⁸

„Now brutishness is less evil than vice, though more alarming; for it is not that the better part has been perverted, as in man, – they *have* no better part. Thus it is like comparing a lifeless thing with a living in respect of badness; for the badness of that which has no source of movement is always less hurtful, and thought is a source.“⁶¹⁹ Thus it is like comparing injustice with an unjust man. Each is in some sense worse; for a bad man will do ten thousand times as much evil as a brute.“⁶²⁰

Die Situation ist nun jedoch eine merkwürdige: *Einerseits* sind nicht weiter benennbare übermenschliche Tugenden weder an Göttern (s.o.), noch an Menschen repräsentiert, denn diese gelten als „göttlich“ und transzendieren den Menschen – *andererseits* ist aber von Lastern die Rede, die „tierisch“ genannt werden, also den Menschen transzendieren *sollten*, hinter allem

⁶¹⁶ Im Original lesen wir nicht *xenoi* sondern *barbarois* (1145a31); ROT übersetzt unscharf „foreigners“. Die Differenz wird unten relevant – Dank an Gottfried Heinemann!

⁶¹⁷ NE, 1145a28-32. (meine Hervorhebungen, R.T.)

⁶¹⁸ Vgl. NE, 1149b31, 1148b4-1149a und PROB., 895b23ff.

⁶¹⁹ Die Aussage, dass es sich bei dem *nous* um eine *archè* handelt (1150a5), steht in direktem Widerspruch zu PA I, 641a33-641b10. (Dank an Gottfried Heinemann!)

⁶²⁰ NE, 1150a1ff.

Menschlichen zurückbleiben – und es gibt ebenfalls Gründe, weshalb sie nicht einmal an den Tieren verwirklicht sind (denn sie sind dort keine Laster, sondern *Wesen*).

Sowohl Göttlichkeit, als auch Tierhaftigkeit wird jedoch vom Menschen prädiziert. Das eine fungiert als eine regulative Idee, das andere als Negativfolie.

Dennoch gelingt es Aristoteles nicht, von (ein Kontinuum voraussetzenden) Komparativen und Superlativen abzusehen, wo er die Untugenden von Menschen diskutiert, indem er zu Vergleichen mit Tieren greift:

„For man, when perfected, is the best of animals, but, when separated from law and justice, he is the worst of all; since armed injustice is the more dangerous, and he is equipped at birth with arms, meant to be used by intelligence and excellence, which he may use for the worst ends. That is why, if he has not excellence, he is the most unholy and the most savage of animals, and the most full of lust and gluttony.“⁶²¹

In der POLITIK betont Aristoteles mancherorts, dass das Gesetz, als göttliche Instanz im Staat, diejenigen Probleme ausräumen soll, die entstehen, wenn affektbelastete Menschen (und Menschen *sind* mit Affekten belastet) herrschen.⁶²² Ein geeigneter Herrscher müsste sein, wie ein Gott⁶²³ – tatsächlich aber erscheint an dieser Stelle unklar, warum die Masse der Menschen diesen hervorragenden Herrschern überhaupt gehorchen müsste, d.h. wodurch er sich legitimieren kann.⁶²⁴ – Wiederum begegnet uns Aristoteles als die platonische These der *homoiosis* vertretend. – Es gelten Fälle als denkbar, in denen das Gesetz keine Lösung zu bieten vermag, in diesen Fällen jedoch, so betont Aristoteles, verfügt ein Herrscher, wie vorbildlich er auch immer ist, erst recht über keine Lösung.⁶²⁵

„Therefore he who bids the law rule may be deemed to bid God and Reason alone rule, but he who bids man rule adds an element of the beast; for desire is a wild beast, and passion perverts the minds of rulers, even when they are the best of men.“⁶²⁶

Die Meinung, in der Herrschaft des Gesetzes sei eine weitaus bessere Form der Regierung zu sehen, als in der durch einen menschlichen Gebieter, wie weise er auch immer sein mag, wird also untermauert durch die Assoziation der Gesetzesherrschaft mit Gott und Vernunft – während hingegen die Herrschaft eines Menschen mit der des Tieres gleichgesetzt wird, insofern im Menschen Begierde und Leidenschaft herrschen und diese, eben da sie auch in Tieren vorkommen und beim Menschen unerwünschtes Verhalten provozieren, als „tierisch“ gelten.

Weil Leidenschaften und Begierden anstelle der Vernunft im Verhalten der Tiere als Motive fungieren, sind sie nicht moralisch gut“ zu nennen, obgleich sie sich naturgemäß verhalten. Sind, im Falle eines Menschen, dieselben Motive am Werk, wird sein Verhalten als „tierisch“

⁶²¹ Pol., 1253a31ff. Vgl. auch: Prob., 950b32 und NE, 1150a1ff.

⁶²² Pol., 1281a35f.

⁶²³ Pol., 1284a10: „Such a man may truly be deemed a God among men.“ Vgl. Pol. 1323b20ff. und Platon: Theaitetos, 176a/b.

⁶²⁴ Pol., 1281b15ff.; vgl. 1287a23.

⁶²⁵ Pol., 1287a24f.

⁶²⁶ Pol., 1287a28ff.

charakterisiert, somit als „moralisch verwerflich“. Nicht das Tier ist schlecht, schlecht ist es für einen Menschen, *tierisch* zu sein. Der Grund ist unser Leitmotiv: Der Mensch steht *über* dem Tier, er ist *mehr*, als bloß ein Tier. Das bedeutet jedoch, im Kontext einer Selbstbeschreibung, nichts anderes als: Wir *sollen* mehr sein (– als unsere Vorstellungen im Kontext des Begriffs „Tier“).

4. 4. Recht und Rechtlosigkeit; Mensch, Sklave, Tier

But a state exists for the sake of a good life, and not for the sake of life only: if life only were the object, slaves and brute animals might form a state, but they cannot, for they have no share in happiness or in a life based on choice.⁶²⁷

Aristoteles macht immer wieder deutlich, dass er Tiere als außerhalb dessen stehend verstanden wissen möchte, was er unter „Staat“ versteht. Bei einem Staat handelt es sich für ihn um etwas von Natur geschaffenes – und der Mensch ist von Natur ein politisches bzw. in einem Staat lebendes Wesen.⁶²⁸ Außerhalb des Staates steht (von Natur aus, und d.h. explizit: nicht durch einen Zufall) nur, wer ein schlechter Mensch oder übermenschlich ist.⁶²⁹ Aristoteles konkretisiert, was er unter schlechter menschlicher Konstitution und übermenschlicher Konstitution eigentlich versteht:

„But he who is unable to live in society, or who has no need because he is sufficient for him, must be either a beast or a god: he is no part of a state.“⁶³⁰

Im Rahmen der Biologie verstand Aristoteles Bienen und andere eine Gemeinschaft bildende Tiere als Vorbilder für den Begriff des Staates. In der anthropologisch fokussierten POLITIK jedoch verabschiedet er diese Vorstellung: Der Mensch gilt ihm als das Lebewesen, für das es in besonderer Weise zutreffen soll, dass es von Natur in einem Staat lebt.⁶³¹ Als Begründung fungiert das menschliche Vermögen der Sprache und die aus ihr resultierende Fähigkeit, „gut“ und „schlecht“, „gerecht“ und „ungerecht“ zu unterscheiden.⁶³²

Die im Eingangsmotto zu ersiehende Kulmination dieser wesentlichen Unterscheidung von Tier und Mensch wird durch den Verweis auf die staatliche Funktion, die Aristoteles in der Ermöglichung des gelungenen bzw. guten Lebens der Menschen sieht, erneut pointiert. In

⁶²⁷ Pol., 1280a31ff.

⁶²⁸ Pol., 1253a3.

⁶²⁹ Pol., 1253a4.

⁶³⁰ Pol., 1253a28. Dies korrespondiert in Übereinstimmung zu den Ergebnissen aus Kapitel (4. 3.): In derselben Weise, wie Tiere und Götter die menschliche Natur transzendieren, liegen sie auch jenseits *seiner* natürlichen (sozialen) Lebensweise.

⁶³¹ Pol., 1253a8: „Now that man is more of a political animal than bees or any gregarious animal is evident.“

⁶³² Pol., 1253a9ff.

demselben Zuge geschieht jedoch, durch die Unterscheidung von bloßem Leben und gelungenem Leben, zudem zweierlei anderes:

- i. Tiere *und Sklaven* werden *gemeinsam* als außerhalb des Staates stehend verstanden, nehmen in dieser Hinsicht dieselbe Position ein.
- ii. Tiere *und Sklaven* werden *gemeinsam* sowohl des gelungenen Lebens, als auch der Freiheit unfähig diskriminiert.

Damit geschieht etwas, das aus unserer heutigen Perspektive doppelt untragbar erscheint: Sklaven, diejenigen Menschen, die zu Zwecken gebraucht werden und nicht selber Zweck sind, werden nicht nur als minderwertig verstanden, sondern rücken in die Nähe zum Tier, *und* Tiere werden nicht nur als im Vergleich zum Menschen Minderwertiges verstanden, sondern geraten zugleich in den innerhalb einer Systematik wohlbegründeten Status der Sklaverei; Tiere und Sklaven geraten hinsichtlich ihrer systematischen Bedeutung in einen Status der Synonymie. Beide Gruppen stehen, von der Warte des in den Staat (bzw. in die Gemeinschaft) Integrierten außerhalb – und die Rechtlosigkeit des einen begründet die Rechtlosigkeit des anderen.⁶³³

Rechtlosigkeit kommt insbesondere darin zum Ausdruck, legitimer Weise (zu Recht) von anderen, die ihre Rechte geltend machen (können), beherrscht zu werden. Die Entscheidung, was *Recht* ist, liegt in der Hand der Diskursmacht. In einer oben thematisierten Passage der POLITIK stellt Aristoteles die Verhältnisse von Herrschaft und Knechtschaft als von der Instanz „Natur“ reguliert dar – und er gibt bekannt, wer von Natur herrscht und beherrscht wird:⁶³⁴ Der Dualismus von Körper und Seele wird mit dem beherrschten bzw. herrschenden Element assoziiert.⁶³⁵ Wo diese Herrschaftsverhältnisse durch eine korrumpierte Natur gestört werden, spricht Aristoteles von einer „evil and unnatural condition.“⁶³⁶ Die Herrschaft der Seele über den Körper ist nun jedoch nichts anderes als die der Vernunft über die Leidenschaften⁶³⁷ – daraus jedoch ist direkt ableitbar, dass all diejenigen Lebewesen, die in einer weniger günstigen natürlichen Ausstattung beschrieben werden, nicht nur der Herrschaft unwürdig sind, sondern von Natur, selber rechtlos, beherrscht werden müssen.

„Where then there is such a difference as that between soul and body, or between men and animals (as in the case of those *whose business is to use their body, and who can do nothing better*), the lower sort are by nature slaves, and it is better for them as for all inferiors that they should be under the rule of a master.“⁶³⁸

Wer bzw. was als ungeeignet erscheint, seine rationale Seele als herrschendes Prinzip einzusetzen (die Sklaven; POLITIK, 1254b19) oder als hinsichtlich eines rationalen Seelenteiles von Natur aus als unbegabt gilt (die Tiere; POLITIK, 1254b22), eignet sich i) lediglich dazu, seinen Körper zu

⁶³³ Aufgrund der noch nicht entwickelten Fähigkeiten geraten bei Aristoteles (wie auch bei Tugendhat) auch Kinder in eine Nähe zum Tier: Pol., 1341a13-16 und 1323a26ff.; NE, 1149b33ff. Vgl. Dierauer, 159 und 136, Anmerkung 5.

⁶³⁴ Pol., 1254a24ff.

⁶³⁵ Pol., 1254a31ff.

⁶³⁶ Pol., 1254b2.

⁶³⁷ Pol., 1254b6f.

⁶³⁸ Pol., 1254b15-21. (meine Hervorhebung, R.T.)

gebrauchen, ii) ist von Natur aus Sklave und iii) somit „besser dran“, wenn es von einem (vernünftigen und d.h. legitimen und kompetenten) Herrn beherrscht wird. Das gilt an dieser Stelle *sowohl* für die *Sklaven*, *als auch* für die *Tiere*.

„And indeed the use made of slaves and of tame animals is not very different; for both with their bodies minister to the needs of life.“⁶³⁹

Die Nähe zwischen Sklave und Tier zeigt sich auch darin, dass Tiere Sklaven ersetzen können.

„[A]nd Hesiod is right when he says, – First house and wife and an ox for the plough, for the ox is the poor man’s slave.“⁶⁴⁰

Sklaven und Tiere dienen – wenngleich auf unterschiedliche Weise, denn Sklaven dienen nicht zur Nahrung – mit ihrem Körper den Lebensbedürfnissen anderer, nicht in erster Linie ihren eigenen Lebensbedürfnissen(!), sondern den Bedürfnissen derer, die zuvor von Natur zur Herrschaft über sie eingesetzt wurden. Die *wesentliche Unterscheidung* zwischen Tier und Mensch bzw. zwischen Sklave und Herrscher legitimiert also eine zur Zeit des Aristoteles gängige Praxis. Die Inanspruchnahme der „Natur“, die diese Verhältnisse stützen soll, geht so weit, dass Aristoteles ihr einen *Willen* unterstellt, dem gemäß sie zwischen den Körpern von Freien und Sklaven zu unterscheiden vermag und je andere, eignende Konstitutionen verleiht: Den Sklaven gibt sie starke Körper, die für harte Arbeit taugen, den Freien hingegen *aufrechte* Körper. Die Freien werden dadurch für ein Leben der Politik geeignet – für ein Leben, das die Künste des Krieges und des Friedens beherrscht. (POLITIK, 1254b25ff.)⁶⁴¹

Während Aristoteles (im zweiten Kapitel der POLITIK) im Falle der Griechen zwischen Frauen und Sklaven unterscheidet, denn so unterscheidet, so sagt er, auch die Natur⁶⁴², gibt es keine solche Unterscheidung mehr im Falle der Barbaren.⁶⁴³ Aus diesem Grund gilt auch der Satz des Poeten:

„ – It is meet that Hellenes should rule over barbarians;
as if they thought that the barbarian and the slave were by nature one.“⁶⁴⁴

Sowohl „Barbaren“, als auch Frauen rücken in den Sog der systematischen Implikationen, die an anderer Stelle lediglich „Tiere“ betrafen. Selbstverständlich implizieren diese Unterscheidungen ein Bild dessen, was Frauen und Barbaren (die später sogenannten „Wilden“) sind, und das heißt zugleich, wie Frauen und Fremde zu behandeln sind. Bei „Barbaren“, Sklaven, Frauen und Tieren

⁶³⁹ Pol., 1254b24.

⁶⁴⁰ Pol., 1252b10ff.

⁶⁴¹ Zur Kriegskunst der Freien und denjenigen, gegen welche sie sich legitimer Weise richtet, unten mehr.

⁶⁴² Pol., 1252b1: „Now nature has distinguished between the female and the slave.“ Begründet wird dies dadurch, dass die Natur nicht geizig ist, sie “makes each thing for a single use, and every instrument is best made when intended for one and not for many uses.” (1252b1ff.) (sic!)

⁶⁴³ Pol., 1252b5ff.: „But among barbarians no distinction is made between women and slaves, because there is no natural ruler among them: they are a community of slaves, male and female.“

⁶⁴⁴ Pol., 1252b8f.

handelt es sich, betrachtet vom Standpunkt des Aristoteles und den Seinen, um niederstufige Daseinsformen. Ihre Unterscheidung vom „wir“, ihre Charakterisierung, erlaubt nicht nur eine pointierte Selbstbeschreibung, auf diesem Wege wird – immer auch zugleich – eine gängige Praxis legitimiert.

Wenn Aristoteles in der POLITIK betont, Pflanzen seien für die Tiere da, die anderen Lebewesen (die Tiere) aber für den Menschen (die zahmen zum Gebrauch und als Nahrung, die wilden Tiere, wenngleich nicht alle, zur Nahrung und zur Bereitstellung von Kleidung und verschiedenen Instrumenten), da die *Natur* nichts unvollständig oder vergeblich tut⁶⁴⁵, ist zum einen die Rolle einer natürlichen Teleologie bei Aristoteles zu diskutieren, zum anderen jedoch der tatsächlich aus dieser Bemerkung ableitbare Status der anderen Lebewesen im Hinblick auf den Menschen. Der auf diese Passage folgende Satz beantwortet jedoch, soweit ich sehe, in gewisser Weise beide Fragen zugleich.

„And so, from one point of view, the art of war is a natural art of acquisition, for the art of acquisition includes hunting, an art which we ought to practise against wild beasts, and against men who, though intended by nature to be governed, will not submit; for war of such a kind is naturally just.”⁶⁴⁶

Die Kunst des Krieges als natürliche Erwerbskunst, die sich – in Verlängerung der Nahrungskonkurrenz und der Fressfeindschaft innerhalb des Tierreichs (s.o.) – sowohl gegen andere Tiere richtet, als auch gegen diejenigen Menschen, die sich gegen ihre natürliche Beherrschung sträuben, ist legitim, da ein „Krieg dieser Art von Natur gerecht ist“: Er korrespondiert mit den als „natürlich“ empfundenen Verhältnissen. Die Annahme derlei natürlicher Rechtllichkeit, wirksam nicht nur in der „Nutzung“ von Tieren, sondern auch in der Unterwerfung fremder Völker oder Rassen, wurde uns in den letzten Jahrhunderten gründlich vergällt. Die Nähe des fremden Menschen zum Tier und die gedanklichen Voraussetzungen, die hinsichtlich des Tieres gemacht werden, spielt hierbei eine nicht unerhebliche Rolle. Diese Strategie der Legitimation einer Praxis der antiken Gesellschaft des Aristoteles verdeutlicht: Die Geringschätzung des je anderen (Tier, Fremder bzw. Sklave und Frau) geht Hand in Hand mit der vorgeschützten Annahme einer Zweckdienlichkeit, an deren Spitze ein „wir“ steht.⁶⁴⁷

Oben wurde ein Zusammenhang zwischen natürlicher Rechtlosigkeit und natürlicher Beherrschung hergestellt, der direkt und intuitiv zu erschließen ist. Aristoteles stellt diesen Zusammenhang schlicht als *nabeliegend* dar. Tatsächlich jedoch rekuriert die Ansicht, was kein Recht habe, solle sich in seine Beherrschung fügen, auf der grundsätzlicheren Annahme, der wir

⁶⁴⁵ Pol., 1256b15ff.

⁶⁴⁶ Pol., 1256b22.

⁶⁴⁷ An diesem Gebrauch für eigene Zwecke ändert die gleichzeitige Annahme, dass alles sich selbst Zweck ist, nichts. (vgl. Pol., 1252b32)

im Zusammenhang des aristotelischen Handlungsbegriffes bereits begegnet sind: Von Recht zu sprechen erscheint lediglich dort *sinnvoll*, wo wir auch Freiheit, d.h. eine Wahl, annehmen können.

Ernst Tugendhat hat in ganz ähnlicher Weise wie schon Aristoteles deutlich gemacht, dass wir nur dort, wo es Willensfreiheit gibt, davon sprechen, dass jemand eine Wahl hatte, so zu handeln, wie er es tat – und dass wir praktisch nur in diesem Fall „es lag an ihm“ sagen und von der Verantwortung des Handelnden sprechen. Erst dann, wenn wir ein Gegenüber haben, das wir als verantwortlich wahrnehmen, können wir aber auch Pflichten adressieren – und anscheinend gibt es in unserem Rechtsverständnis, d.h. in dem von der zwischenmenschlichen Moral (ein Verhältnis der *Wechselseitigkeit*) abgeleiteten Verständnis, einen Zusammenhang von Recht und Pflicht: Es erscheint merkwürdig (also zumindest einer Begründung bedürftig), *einseitig*, d.h. dort, wo wir nicht auch die Erfüllung von Pflichten einfordern können, Rechte zuzuschreiben, denn unser Rechtsbegriff gründet, so zumindest bei Tugendhat, auf einer Verlängerung wechselseitiger moralischer Forderungen. Eine *einseitige* Zuschreibung von Rechten oder Adressierung von Pflichten stellte insofern eine Ausnahme dar, als dass sie jenseits dieser Struktur läge. Es wäre eine *andere* Art von Recht, es fehlte ihm die Notwendigkeit der universalen Moral: Es handelte sich um ein *frei* zugeschriebenes Recht.

Die Annahme, es möge Lebewesen geben, die sich besser befänden, unterlägen sie einer herrschaftlichen Kontrolle, ist uns in einigen Fällen nicht völlig fremd (Vormundschaft) – in anderen liegt sie geradezu auf der Hand (Kinder). Dabei unterscheidet sich unsere Sicht der Dinge von der des Aristoteles in zwei Punkten:

- i. Wir behaupten dergleichen nicht, um uns im weitesten Sinne materiell zu bereichern (zumindest ist das bei Vormundschaften nicht intendiert), und
- ii. wir behaupten dergleichen nicht, indem wir über Gruppen (Gesunder) urteilen, sondern halten dergleichen Äußerungen für problematisch und prüfen daher den Einzelfall.

Die wichtige Einschränkung jedoch lautet: So halten wir es im Falle von anderen Menschen. „Tiere“ glauben wir, noch in aristotelischer Manier, pauschal beurteilen zu können – und an ihnen bereichern wir uns mit gutem Gewissen. Aristoteles jedoch, so haben wir im Zusammenhang der Begriffe „Handlung“ und „Freiheit“ gesehen, entscheidet diese Frage unter Rekurs auf die metaphysische Instanz „Natur“.⁶⁴⁸ Eine reflektierte Strategie der Begründung dieser Art steht uns heute jedoch nicht mehr ohne weiteres offen. In der EUDEMISCHEN ETHIK betont er, was eben bereits anklang: dass Rechtlichkeit Partner voraussetzt:

„[G]enerally all justice is in relation to a friend. For justice involves a number of individuals who are partners, and the friend is a partner either in family or in one's scheme of life. For man is not merely a political but also a household-maintaining animal [...].“⁶⁴⁹

⁶⁴⁸ Vgl. EE, 1222b15f.

⁶⁴⁹ Pol., 1242a20ff.

Während die Rede vom bloß in uneigentlicher Weise „schlechten“ Tier Rückschlüsse hinsichtlich der Minderwertigkeit von Tieren verstellen sollte, werden im Falle des Rechts bzw. der Rechtlosigkeit keinerlei Vorkehrungen dieser Art getroffen. Aus der exklusiven Anwendung des Begriffs des Rechts auf den Menschen, und insbesondere auf eine bestimmte Art von Mensch, ergibt sich direkt und notwendig die *Rechtlosigkeit* des Tiers und bestimmter andersartiger Menschen.

Es ist erstaunlich, wie scharf wir heute diejenigen aristotelischen Sätze, die andere Menschen betreffen, zurückweisen und eine ihnen gemäße Praxis ablehnen, während wir hingegen diejenigen Sätze, deren Status ursprünglich ähnlich begründet war, die „Tiere“ betreffen, inklusive der auf ihnen gründenden Praxis, noch immer teilen. Innerhalb unseres Weltbildes ist aber an die Stelle der Belege des Aristoteles, soweit ich es beurteilen kann, keine Alternative gerückt.

5. Abschließende Bemerkungen

[I]t is wrong for us to suppose any intermediate state between the animate and the inanimate.⁶⁵⁰

Die Leistung des Aristoteles liegt in der variierenden Wiederaufnahme der anthropologischen Fragestellung seiner vorplatonischen literarischen Vorgänger, in der Fortführung klassifikatorischer Ansätze aus den späten Werken Platons und dem von Aristoteles selbst geleisteten Entwurf eines umfangreichen und plastischen, anspruchsvollen Bildes vom Menschen. Dieses aristotelische Bild vom Menschen betont, ganz in der Nachfolge der frühen Philosophen und Platons (d.h. auf der Höhe seiner Zeit stehend), die *intellektuellen Fähigkeiten* des Menschen und versucht, die platonischen Wichtigkeiten durch eine Entdifferenzierung der Voraussetzungen zu adeln. Weder steht die Problematik der Frage, ob der Mensch seine Anlagen zur Vernunft zu verwirklichen weiß oder nicht im Vordergrund – der Mensch gilt als mit *nous* begabt und damit vom Tier wesentlich unterschieden – noch kümmert sich Aristoteles um die Frage der grundsätzlichen Unterscheidung von Mensch und anderen Tieren. Dort jedoch, wo kognitive Fähigkeiten in den biologischen Schriften doch eine Rolle spielen, gerät das aristotelische (und mit ihm das noch immer als „modern“ geltende) *Selbstbild* in eine bis zur Schizophrenie gesteigerte, unerträgliche Spannung zum *Weltbild*.⁶⁵¹ Diese Spannung hat das

⁶⁵⁰ Plan., 816a9f.

⁶⁵¹ Diese Spannung konstatiert auch Stephen T. Newmyer: „Ironically, the findings of Aristotle the naturalist were at times at odds with those of Aristotle the political and ethical philosopher, and the tension that arose enabled Stoic moralists to employ Aristotelian zoology as scientific justification for their exclusion of nonhuman species from the sphere of human morality.” In: Stephen T. Newmyer: *Animals in Ancient Philosophy. Conceptions and Misconceptions*. In: *A cultural history of animals. Volume 1: A cultural history of animals in antiquity*. Linda Kalof (Ed.). Berg, Oxford, New York 2007. (151-174; Zitat: S.160.) “The text of Aristotle suggests that he fluctuated in his estimation of the intellectual capacities of animals, attributing to them more highly developed mental faculties in his narrowly zoological treatises while stressing their intellectual inferiority to humans in his more anthropocentric

menschliche Selbstverständnis, wo es sich in wesentlicher Unterscheidung zu den anderen Lebewesen konstituiert, bis heute nicht überwunden. Dennoch, dieser Entwurf besaß, als Grundlage der menschlichen Selbstbeschreibung, innerhalb des Bildes vom Menschen zugleich eine neue Kohärenz und eine solche Attraktivität für unser Selbstverständnis, dass er zu einem zentralen Leitmotiv der Philosophie, zum Prototyp des modernen menschlichen Selbstverständnisses avancierte.

Die Beschreibung des Menschen, wie wir sie bei Aristoteles finden, rekuriert mit neuem Instrumentarium auf die wesentlichen menschlichen Wichtigkeiten wie Sprache, Zeitlichkeit (Sorge und Planung, Beratung), Verantwortbarkeit (der Mensch als der Ursprung seiner Handlungen), Moral, Freiheit, Wissen – stets im Hinblick auf den Dreh- und Angelpunkt der Theorie: den *nous*. Diese Wichtigkeiten erscheinen als Begleiterscheinungen bzw. wesentliche Bestandteile der Begabung mit *nous*, die dem Menschen wesentlich zugesprochen wird. Das bedeutet aber zweierlei: Einerseits rücken dem Menschen seine Wichtigkeiten auf diesem Wege in erreichbare Nähe, andererseits lässt sich der schmerzhafteste Verlust von Wichtigkeiten auf diese Weise adäquat im Hinblick auf das menschliche Selbstverständnis zum Ausdruck bringen. Denn wo ein Mensch, z.B. krankheitsbedingt, seine Autonomie verliert, die als wesentlich seinem Menschsein zugehörig verstanden wird, kann der Verlust der Autonomie als Ende des Menschseins beschrieben werden. Wir evaluieren auf diesem Wege, wie es mit unserem Leben (und dem Leben uns naher Angehöriger) steht, und vermögen auf dieser Grundlage auch schwierige Entscheidungen zu treffen. Wenn das Menschsein Grenzen hat, dann hat auch das Leben nur innerhalb der Grenzen des Menschseins seinen Wert als menschliches Leben. Die Frage, wo *menschliches* Leben beginnt und endet, ist aus diesem Grund in besonderer Weise aufgeladen. Zugleich begründet eine solche Grenzziehung die menschliche Sorglosigkeit im Umgang mit anderen Lebewesen: Innerhalb der Grenzen des Menschseins geht es „um alles“ – jenseits dieser Grenzen, bestenfalls, um wenig.

Es ist bemerkenswert, in welchem Umfang nach Aristoteles der Topos des vernünftigen Menschen (und mit ihm korrespondierend: der des unvernünftigen Tieres) an Bedeutung gewann: Es ist, als wäre mit dem Menschen Vernunft alles Wichtige bereits ausgesprochen. Es ist, als würden wir sagen: Wenn es gilt, dass der Mensch vernünftig ist, „so geben wir dir alles übrige zu.“⁶⁵² Aus diesem Grund steht die „Vernünftigkeit“ des Menschen im Unterschied zu den anderen Tieren auch unmöglich zur Debatte – und nur so erscheint es mir erklärbar, warum die Einwände Montaignes und Humes, aber auch die Darwins, Freuds und die der

works. In his nonzoological works, Aristotle frequently argued from the position that animals are creatures whose intellect and behaviours are best understood in their differences from human norms rather than in their similarities. He thereby contributed substantially to the thoroughly Greek view that humans alone of animals possessed one or another positive attribute.” (ebd.)

⁶⁵² Wittgenstein, ÜG, §1. Die besondere Wichtigkeit des *nous* ist auch daraus zu erkennen, dass Aristoteles die Idee der Unsterblichkeit des individuellen Menschen der Sonderstellung des *nous* opfert. Es ist, als würde er, was die menschlichen Wichtigkeiten anbelangt, alles auf eine Karte (die der Vernunft) setzen wollen; was sich als unvereinbar erweist, wird, wo möglich, eher fallen gelassen, als dass ihm gestattet wird, den Status des *nous* infrage zu stellen.

Verhaltensbiologie im Hinblick auf das vulgärwissenschaftliche Selbstbild der Menschen – vorerst – ohne jede Wirkung bleiben konnten.

Gerade bei Aristoteles jedoch, der in seiner diffizilen Theorie des *nous* das Motiv der frühen Philosophen aufnahm und weiter entwickelte, zeigen sich eklatante Schwierigkeiten, ein anspruchsvolles Konzept menschlicher Vernunft, basierend auf aristotelischen Prämissen, widerspruchsfrei zu denken. Die Tatsache der stark vereinfachten Tradierung des Topos der Vernunft erstaunt gerade vor dem Hintergrund von Konsistenzproblemen, die wohlgerne bereits im Ursprung einer elaborierten Theorie des Menschen als vernünftigen Wesens entstanden.

Dierauer zeigt sich hingegen lediglich erstaunt darüber, dass Aristoteles „von Intelligenz bei Tieren [spricht]: Die Bienen und Ameisen beispielsweise seien klüger als viele andere Tiere.“⁶⁵³ Es ist nicht, dass ich dieses Erstaunen oben nicht geteilt hätte, ich denke aber, dass es darum geht, dass wir bei diesem Staunen nicht stehen bleiben. Diese Forderung zielt nicht auf die Anerkennung kognitiver Vermögen bei Tieren, sondern auf die Kenntnisnahme der oben beschriebenen gewaltigen Spannung im Corpus Aristotelicum. Während Dierauer versucht, unterschiedliche Standpunkte der verschiedenen Werke des Aristoteles untereinander abzugleichen⁶⁵⁴, interessiere ich mich gerade für die Quelle dieser Spannungen. Was für die aristotelische Taxonomie gilt, dass es sich bei ihr vielmehr um ein Bündel von lediglich zufällig kohärenten ad-hoc-Lösungen handelt, scheint mir, wenngleich mit einer besonderen Dynamik, auch für die Thematisierungen des Verhältnisses von Tier und Mensch zuzutreffen. Mir scheint, als wären zwei leitende Motive zu unterscheiden, die sich selbst innerhalb einer Untersuchung eines Textes, vielleicht sogar innerhalb eines Absatzes abwechseln können, deren Wichtigkeit Aristoteles etwa gleich viel wiegt und die daher immer wieder merklich um ausreichende Berücksichtigung konkurrieren.

Ein aristotelischer Text kommt zu einer grundsätzlich anderen Weise der Darstellung des Verhältnisses von Tier und Mensch, je nachdem, ob er objektbezogen z.B. um biologisches Wissen ringt oder einer psychologischen, ethischen oder politischen Fragestellung nachgeht. Sicherlich gibt es Grauzonen und Fälle von Übergängen oder vereinzelt sogar Fälle, in denen die Darstellung von einem Modus in den anderen *umschlägt*, wie wir oben beispielsweise im Kontext von HISTORIA ANIMALIUM (488b12-26, et passim) beobachten konnten. Im Großen jedoch lässt sich vereinfacht sagen, dass die grundsätzlichen Verschiedenheiten der Darstellung des Verhältnisses von Mensch und Tier und somit auch der Systematik des einschlägigen Vergleichs zwischen beiden eine je andere war, je nachdem, ob der zu untersuchende Text eine allgemein biologische oder eine anthropozentrische Fragestellung verfolgte.

Im Falle der biologischen Betrachtung changierten die Aussagen je nach Text und Kontext, der Modus der Beschreibung war der eines Kontinuums, die Unterschiede zwischen Tier und

⁶⁵³ Dierauer, 104.

⁶⁵⁴ Vgl. z.B. Dierauer, 113, 116, 121, 128, 132.

Mensch waren also von gradueller Art. Das Verhältnis von Tier und Mensch wirkte in merkwürdiger Weise unentschieden, die Aussagen teilweise widersprüchlich.

Im Falle einer Betrachtung von der Art jedoch, die ich eben „anthropozentrisch“ nannte, wo es also in besonderer Weise und zuallererst um den Menschen geht, war der Modus der Beschreibung der einer Kontradiktion, die Unterschiede zwischen Tier und Mensch waren also von wesentlicher Art (zu dieser Darstellung von „wesentlichen“ als „kontradiktorischen“ Unterscheidungen unten mehr). Das Verhältnis von Tier und Mensch wirkte hier in merkwürdiger Weise geklärt: Je nach Topos organisierte ein anderes Gegensatzpaar die ontologische Grenzziehung zwischen „Mensch“ und „Tier“.

Es erscheint mir möglich, diese Spannung, die in Form und Inhalt zum Ausdruck kommt, an einer eigentlichen und uneigentlichen, an einer empirischen und metaphorischen Verwendung der Rede von „Tieren“ festzumachen. Wenn der Begriff „Tier“ jedoch im Kontext beider Typen von Untersuchungen anders verwandt wird, so bedeutet das, dass es sich geradezu um unterschiedliche Begriffe handelt. Die tendenziell empirische Verwendung von „Tier“ im Kontext einer Zoologie (T_e) ist also taxonomisch von der anthropozentrischen Verwendung von „Tier“ im Kontext einer Ethik (T_a) zu unterscheiden. So einfach diese Unterscheidung ist, sie zieht doch relevante Folgerungen nach sich:

- i. Wo wir in der Philosophie unsere Wichtigkeiten thematisieren, wie wir es beispielsweise bei Tugendhat beobachtet haben, ist es keine Selbstverständlichkeit, dass von Tieren im Sinne von (T_e) die Rede ist. Streng genommen ist dort überhaupt nicht von dem die Rede, was wir in unserer Welt „Tier“ nennen, sondern vielmehr von etwas, das wir als Idee verwenden, um den „Menschen“ aus einem Relief herauszuarbeiten. Dann ist es aber auch unnötig, darauf hinzuweisen, dass es dort, wo im Sinne von (T_a) von „Tieren“ gesprochen wird, außerhalb unseres Interesses liegt, einzelnen Tieren in unserer Erfahrungswelt (T_e) gerecht zu werden.
- ii. Wo in der Biologie, der Evolutionstheorie oder in der Verhaltensforschung Fähigkeiten von Lebewesen thematisiert werden und von unterschiedlichen „Tieren“ im Sinne (T_e) die Rede ist, kann es geschehen (und das ist die Stelle, an der es ein wenig spannender wird), dass jemand, der nicht zwischen (T_e) und (T_a) zu unterscheiden vermag und dessen Begriff vom Menschen, der ein nicht empirischer Begriff (M_e), sondern ein auf menschlichen Wichtigkeiten gründender Begriff ist (M_w), eine Kränkung erfährt. Diese Kränkung, gründend auf dem Umstand, dass (M_w) auf (T_a) gründet, dabei aber sowohl mit (T_e), als auch mit (M_e) unverträglich ist, gründet jedoch auf einem Missverständnis und erscheint daher unnötig.

Wir haben es also mit unterschiedlichen Missverständnissen zu tun, die auf einer indifferenten Verwendung der Begriffe „Mensch“ und „Tier“ beruhen. In einem ersten Schritt können Spannungen also gemindert werden, indem die unterschiedlichen Verwendungsweisen von (T_a), (T_e), (M_e) und (M_w) expliziert werden.

Aber können die Sätze

„Der Mensch (M_w) unterscheidet sich durch den Besitz der Vernunft wesentlich vom Tier (T_a).“
(vgl. z.B. Nikomachische Ethik, 1097b33-1098a4)

und

„Die kognitiven Fähigkeiten eines Schimpansen (T_s) liegen weit oberhalb der kognitiven Fähigkeiten eines Wurms (T_w), aber unterhalb derer eines Menschen (M_o).“
(vgl. z.B. PA, 648a2 ff.)

tatsächlich reibungslos koexistieren? Ich denke nein, denn der Widerspruch, darin bestehend, dass von etwas in ein und derselben Hinsicht etwas und sein Gegenteil prädiert wird, ist durch die vorgeschlagenen Differenzierung nur scheinbar aufgelöst. Der Anspruch der Verwendungen von (T_o) und (T_a) sowie (M_o) und (M_w) scheint nämlich um dasselbe Objekt zu konkurrieren: Wenn wir einen Autor, der von „Tier“ und „Mensch“ im Sinne von (T_o) und (M_o) schreibt, dazu interviewen, auf welche Objekte er sich bezieht, so wird er auf dieselben Entitäten verweisen, wie ein weiterer Autor, der „Tier“ und „Mensch“ im Sinne von (T_a) und (M_w) verwendet. Haben wir es also mit zwei unterschiedlichen Weltbildern zu tun? Das wäre erstaunlich und erscheint deshalb geradezu unwahrscheinlich, weil diese „Weltbilder“ die meiste Zeit unentdeckt reibungslos koexistieren – und gerade der Begriff „Weltbild“ impliziert aufgrund der intendierten Kohärenz und Konsistenz die notwendige Unmöglichkeit, innerhalb eines Textes desselben Autors von einem „Weltbild“ zu einem anderen übergehen zu können.

Ich bin der Meinung, dass wir es hier vielmehr mit einer Spannung innerhalb eines Weltbildes zu tun bekommen, die allzu häufig hartnäckig verdeckt wird. Diese charakteristische Spannung entsteht zwischen dem, was wir als „empirisches Wissen“ über Lebewesen (allgemeiner: über die Welt) beschreiben könnten auf der einen Seite und dem überkommenen Modus der Thematisierung menschlicher Wichtigkeiten auf der anderen Seite. Wo eine menschliche Selbstbeschreibung, in die zentrale Wichtigkeiten systematisch eingeflossen sind und die auf einer Verwendung von (T_a) und (M_w) gründet, alternativlos erscheint und weitgehend internalisiert wurde, müssen Diskussionen, die auf (T_o) und (M_o) gründen und tatsächliche lebendige Wesen zum Gegenstand haben, verfehlt erscheinen (u.u.).⁶⁵⁵

Das Problem jedoch ist, dass (T_a) und (M_w) im Verdacht stehen, leere Begriffe zu sein. Sie verweisen lediglich auf eine Strategie, (T_a) zur Thematisierung von Wichtigkeiten (M_w) zu gebrauchen, auf ein *Selbstverständnis* und ein Mittel zur Begründung dieses Selbstverständnisses (zu dieser Terminologie später mehr). Die scheinbare Alternativlosigkeit dieser Strategie hat jedoch den unangenehmen Beigeschmack, auch die thematisierten Wichtigkeiten verdächtig werden zu lassen. Wo wir also die Wichtigkeiten für aktuell halten und teilen, erscheint es naheliegend, für eine Alternative zu ihrer Thematisierung zu sorgen. Zumindest ermangelt es einer Diskussion

⁶⁵⁵ Die Spannungen sind das Resultat einander bekämpfender, mit einander konkurrierender Strategien zur Thematisierung von Welt und Wichtigkeiten.

über Wichtigkeiten qua (M_w) an der notwendigen Universalität, um einen breiten Diskurs führen zu können – und, mehr noch, an Aktualität: Es hat den Anschein, als wäre der Katalog von Wichtigkeiten ebenso, wie ihre jeweilige Begründung, in einer Weise überkommen und zementiert, die eine Diskussion über Wichtigkeiten, die ihren Namen verdient (z.B. aufgrund ihrer Offenheit), verunmöglicht.⁶⁵⁶

Die Weise, in der Aristoteles die bei ihm wesentlich dem Menschen zugehörigen Fähigkeiten als nicht lediglich, wie bei den Tieren, dem Überleben und der Fortpflanzung, der biologischen Notdurft gewidmet beschreibt, sondern betont, dass alleine im Falle des Menschen Fähigkeiten zu einem höheren Zweck dienen, nämlich zum *guten Leben*, expliziert eine Innovation des menschlichen Selbstverständnisses. Die Weise, in der Aristoteles „gegen die negative Beurteilung des menschlichen Körpers durch Protagoras [protestiert]“⁶⁵⁷, verdeutlicht die bei ihm vollzogene *Uminterpretation* der anthropologischen Grundkonzeption des Menschen als Mängelwesens in Betonung der kognitiven Fähigkeiten. Der Mensch ist bei Aristoteles also nicht mehr das benachteiligte, sondern nunmehr das in besonderer Weise begünstigte Lebewesen. Seine Begünstigung liegt aber in den intellektuellen Fähigkeiten, die nicht mehr einen Mangel zu kompensieren haben, sondern vielmehr einen ungeheuren Vorsprung vor den anderen Tieren darstellen und ihn so wesentlich von diesen scheiden.

Aber was bedeutet es eigentlich, bei Aristoteles zwischen *wesentlichen* und *graduellen* Unterscheidungen zu differenzieren? Freilich, in biologischen und ontologischen Kontexten konnten zwei unterschiedliche Typen von Prädikationsstrukturen unterschieden werden (kontradiktorische und konträre) und es konnte zu einer Problematisierung der angenommenen *wesentlichen* Verschiedenheit zwischen Menschen und anderen Tieren übergegangen werden.

Wenn es sich jedoch so verhält, dass „Definitions- und Wesensmerkmale“ „nach Aristoteles überhaupt nur *als* Merkmale dieser Gegenstände“ existieren⁶⁵⁸, bekommen wir nicht lediglich eine Handhabe zur weiteren Problematisierung der Implikationen des aristotelischen Begriffs vom „Wesen“ zur Hand (die Annahme, dass alles durch *eine* Eigenschaft eindeutig und hinreichend bestimmt werden kann, erscheint als platonischer Rest), sondern vielmehr auch eine Möglichkeit zu einer teilweisen Übersetzung der aristotelischen Unterscheidung von wesentlichen und sonstigen Merkmalen eines natürlichen Gegenstandes in eine uns geläufigere Terminologie. Wenn für das Wesen eines Gegenstandes dasselbe zutrifft, wie für seine Akzidenzien, nämlich dass sie Merkmale eines Gegenstandes sind, für das „Wesen“ eines Gegenstandes jedoch andere

⁶⁵⁶ Wo eine solche Spannung jedoch als eine „Aporie“ verstanden wird, die es zu lösen gilt, indem die grundsätzliche Vereinbarkeit der unterschiedlichen Standpunkte nachträglich konstruiert wird, geht diese Pointe allerdings verloren. (vgl. Dierauer, 149ff. et passim)

⁶⁵⁷ Vgl. Dierauer, 154; vgl. 115. Zur Erinnerung: „Es sei für den Menschen ein Vorteil, nicht ein Nachteil, wenn er im Gegensatz zu den Tieren keine angeborenen Schuhe, Kleider und Waffen besitze; nur der Mensch müsse nicht in den Schuhen schlafen, könne die Kleider beliebig an- und abziehen und vor allem auch die Waffen je nach den momentanen Umständen wechseln.“ (Dierauer, 154)

⁶⁵⁸ S.o.: Heinemann, 2005, 49.

Regeln der Prädikation gelten, als für „Akzidenzien“, dann verschiebt sich ein Teil der Ontologie in die Sprache und die Unterscheidung wird primär *methodologisch* relevant.

Wenn von dem „Wesen“ eines Gegenstandes die Rede ist, gelten andere Mittel der Beschreibung als einschlägig, als im Falle sonstiger (akzidentieller) Merkmale des Gegenstandes. Wenn wir vom „Wesen“ eines Gegenstandes sprechen, machen wir damit vor allem kenntlich, von welchem Gegenstand wir sprechen bzw. als was wir diesen Gegenstand verstehen wollen. Die Akzidenzien hingegen präzisieren, was hinsichtlich dieses Gegenstandes der Fall ist.

So grenzen wir mit der *horos*, der Definition des „Wesens“, in einer entfernt an die grammatischen Sätze im Sinne Wittgensteins erinnernden Weise denjenigen Bereich, von dem wir etwas präzisieren wollen, ein. Doch ist es eigentlich schon ein bisschen mehr als ein grammatischer Satz: Nicht nur wird die Verwendungsweise eines Begriffs in einem deiktischen Akt markiert; in der Nennung einer wesentlichen Eigenschaft wird zugleich festgelegt, *als was* wir den bestimmten Gegenstand verstehen. Mit Hilfe der Akzidenzien präzisieren wir darüber hinaus von der in bestimmter Weise verstandenen Entität, *was der Fall ist*. Von allem, was es unserer Meinung nach gibt, so lässt sich mit Aristoteles sagen, trifft genau je eine wesentliche Eigenschaft auf eine Entität zu. Die Wesensdefinition weist einer Entität ihren Platz in unserer jeweiligen Ontologie zu. Über das Wesen einer Entität können wir diskutieren, wenn wir nicht etwa glauben, dass es uns objektiv gegeben ist. Das heißt, wir können uns Rechenschaft darüber ablegen, *als was* wir etwas verstehen, und nach Gründen unseres Weltbildes fragen. Die Akzidenzien können hingegen überprüft werden. Während uns im Fall der Akzidenzien vielfach ein *tertium comparationis* zur Verfügung steht, um die Eigenschaft der Entität relativ zu der Eigenschaft anderer Entitäten zu bestimmen, ist dies bei Aristoteles im Falle der wesentlichen Eigenschaften *qua definitione* nicht der Fall. Das jeweilige „Wesen“ von etwas markiert je genau eine Schublade unserer Ontologie. Von den Akzidenzien führt kein Weg zur Wesensbestimmung (auch die Dihäresen der Biologie führen nicht zur Bestimmung eines Wesens) und umgekehrt. Der Akt „die Schublade öffnen“ (bzw. „eine Schublade einrichten“) unterscheidet sich grundlegend von dem Akt „Beschreibung einer Entität“ (z.B. anhand der Kategorien exklusive der Substanz).

Anhand der Ontologie aus DE ANIMA wird zudem noch etwas anderes deutlich: Auf jeder neuen Stufe der Komplexität der Hinsichten biologischer Leistungsfähigkeit wird eine Dimension hinzugewonnen, in der eine neue Terminologie einschlägig wird. Im Falle der kognitiven Leistungen des Menschen wurde, unter dem Leitmotiv des *nous*, eine ganze Reihe neuer kognitiver Fähigkeiten thematisiert, die als variierende Sprösser des *nous* lediglich in seiner Dimension sinnvoll Anwendung finden. Das Wesen des Menschen, seine Begabung mit Vernunft, öffnet bei Aristoteles also ein ganzes Feld von Implikationen und einschlägiger Terminologie. Indem die Entscheidung fällt, vom Menschen in exklusiver Weise als von etwas von bestimmter Art zu sprechen, indem die Frage nach dem „Was ist es?“ im Falle des Menschen in bestimmter Weise beantwortet wird („Der Mensch ist ein vernünftiges Tier.“), wird – a priori – die „Schublade ‚Mensch‘“ als sinnvoller Anwendungsbereich der Terminologie des Wortfeldes *nous* festgelegt.

Wenn uns heute das „Wesen“ suspekt geworden ist, dann wohl unter anderem deshalb, weil uns „etwas als etwas von bestimmter Art zu verstehen“ zum Gegenstand des Nachfragens wurde. Die aristotelischen Selbstverständlichkeiten sind im Begriff, uns verloren zu gehen. Dass es sich bei dem Menschen um dasjenige handelt, was im Unterschied zu allem anderen Lebendigen „vernunftbegabt“ ist, ist uns nicht objektiv „gegeben“ – vielmehr *entscheiden* wir uns zu einem solchen Selbstverständnis. Unsere Entscheidungen sind aber Gegenstand guten (und besseren) Begründens. Somit wird uns jedoch der Möglichkeit nach auch die Struktur unserer Welt punktuell fadenscheinig: Zu unseren Entscheidungen gehören Differenzierungen und Gruppenbildungen im Bereich unseres wissenschaftlichen Interesses.

Methodologisch trennt der Wesensbegriff bei Aristoteles unterschiedliche Bereiche, in denen jeweils andere Terminologie sinnvolle Anwendung findet. Problematisch erscheint noch immer die Weise der Abtrennung und der jeweilige Verlauf der Grenze einer Terminologie – z.B. zur Beschreibung eines beobachtbaren Verhaltens.

Zu den Sätzen, die wesentliche Unterscheidungen zwischen Tier und Mensch beschreiben, kommen wir nicht auf dem Wege einer Untersuchung.⁶⁵⁹

Die *wesentlichen* Unterschiede zwischen Tier und Mensch wurden vielmehr als apriorisches Fundament in unsere Selbstbeschreibung und somit in unser Selbstverständnis investiert. – In ihnen kommt nicht mehr als ein Wunsch zum Ausdruck: der Wunsch, es möge sich doch in bestimmter Weise verhalten.

Dieses Bedürfnis kann nicht Gegenstand einer sinnvollen Kritik sein; es liegt vor. Nehmen wir es also – als ein solches – zur Kenntnis. Wäre es jedoch möglich, der Notwendigkeit der Beschreibung des Menschen auf anderem Wege konstruktiv zu begegnen, könnte die Strategie der Selbstbeschreibung in wesentlicher Unterscheidung vom Tier überflüssig werden. Was es bräuchte, wäre eine ernsthafte Alternative zu demjenigen, was wir bei Aristoteles vorgefunden haben und das noch immer Bestandteil unserer Praxis ist. Dieses Projekt in Angriff zu nehmen hieße, die Notwendigkeit einer sinnvollen Selbstbeschreibung anzuerkennen und alternative Herangehensweisen der Beschreibung nicht auszuschließen. Im Verfahren der Erprobung alternativer Selbstbeschreibungen besteht die Möglichkeit einer neuen, zeitgemäßen Begegnung des Menschen mit sich selbst.

Hinsichtlich des Verhaltens und der Fähigkeiten verschiedener „Tiere“ und des Menschen existieren moderne Auffassungen, die im Kontext einer Selbstbeschreibung Berücksichtigung erfahren müssen. Eine große Anzahl von ihnen geht tatsächlich auf die *Beobachtung* von Lebewesen zurück. Diese revidieren die wesentliche Unterscheidung zwischen Tier und Mensch, die wir bei Aristoteles und, als aristotelisches Erbgut, auch bei Ernst Tugendhat fanden. Auch für die Sätze dieses Erbes gilt:

⁶⁵⁹ Vgl. Wittgenstein, ÜG, §138. Grundsätze, wie beispielsweise in HA, 637b20f., haben auf diesem Terrain keine Geltung.

„[T]he facts⁶⁶⁰, however, have not yet been sufficiently grasped; if ever they are, then credit must be given rather to observation than to theories⁶⁶¹, and to theories only if what they affirm agrees with the observed facts.“⁶⁶²

Es ist die *Struktur* der wesentlichen Unterscheidungen zwischen Mensch und Tier, im Wesentlichen auf Aristoteles zurückgehend, die sich als mit unseren weiteren Überzeugungen, beispielsweise der naturalistischen Erklärung biologischer Zusammenhänge, unvereinbar zeigt. Dass es sich bei dieser Darstellung um ein Artefakt handelt – wie jede andere Darstellung auch –, ist, es sei erneut betont, kein Gegenstand sinnvoller Kritik. Gleichwohl erstaunt, wie sehr unser Weltbild und, als ein fester Bestandteil von ihm, unsere Selbstbeschreibung noch immer, strukturell und inhaltlich, von einem Relikt, dessen Status bedenklich erscheint, maßgeblich bestimmt wird.

Schon die aristotelische Anthropologie zerfällt im Spannungsfeld von Naturwissenschaft bzw. Biologie und Ontologie. Das *eine* Wesen des Menschen, seine Natur mit Aristoteles denken zu wollen, bedeutete, Dinge zusammendenken zu wollen, die unvereinbar erscheinen. Aristoteles zerfiel der Kosmos in unterschiedliche Hinsichten anthropologischen Interesses. Dasselbe wird uns heute ungleich deutlicher: Wo wir aristotelische Gemeinplätze der Anthropologie teilen, um uns in einer Weise selber beschreiben zu können, die jenseits eines tiefen Grabens liegt, auf dessen anderer Seite die „Tiere“ von uns verortet werden, geraten wir in Spannungen zu anderen (vergleichsweise *harten*) Aspekten unseres Weltbildes.

In dieser Arbeit wurde wiederkehrend davon gesprochen, dass in den Vergleichen und Unterscheidungen von Mensch und Tier *Wichtigkeiten* zum Ausdruck gebracht werden, die *innerhalb eines Weltbildes* zentrale Bedeutung haben. Diese Formulierung setzt immer schon voraus, dass „von Wert für jemanden sein“ und „ein Wert an sich sein“ nicht dasselbe ist. Der Kandidat für die Erklärung dessen, was es überhaupt bedeuten könnte, „an sich“ ein Wert zu sein, ging uns, in der Philosophie, mit dem platonischen Konzept der Ideen, verloren. Fernerhin können wir nur noch zwischen qua-Werten unterscheiden (etwas ist ein Wert, wenn es jemandem als Wert, d.h. *wertvoll* erscheint). Werte werden durch Präferenzen konstituiert. Gottfried Heinemann unterscheidet in dieser Weise

„(a) values to which I am committed, (b) values which I acknowledge as such, but to which I am not committed, (c) values to which, as a matter of fact, some people are (or may be) committed, but which I do not even acknowledge as such; as a subcase of (c), there may be even (d) values which are incompatible with other values to which I am committed, or which I acknowledge as such.“⁶⁶³

⁶⁶⁰ *ta symbainonta*, daher eher: „die (nicht wesentlichen) Eigenschaften (der betreffenden Sache)“, dasjenige, was es über etwas zu erfahren gibt.

⁶⁶¹ Im Griechischen lesen wir hier *lógois*, eine konkrete Übersetzung erscheint daher schwierig. Bei Liddell und Scott wird unter dem Lemma *lógos* jedoch unsere Stelle (GA, 760b31) als Beispiel für eine ROT bestätigende Übersetzung gewählt. LSJ: „in sg. and pl., contrasted by *Pl.* and *Arist.* as *theory*, *abstract reasoning* with outward experience, sts. with depreciatory emphasis on the former, [...] *‘têi aisthêsei mallon tôn logôn pistuteon’ Arist.GA760b31*“.

Liddell, Scott, Jones: A Greek-English Lexicon. Clarendon Press, Oxford 1940.

⁶⁶² GA, 760b30-33.

⁶⁶³ Gottfried Heinemann: Values, Beauty, and Love. Whiteheadian Perspectives. Vortrag im Rahmen: Values and Justice in the Global Era. Kavala, 20.-27. Juli 2006, S.4. (unpubliziert)

Eine jeweilige wertende Klassifikation sei „idiosyncratic. That is to say, my classification depends upon what the values are to which I am committed. Your classifications depend upon your commitments, and so forth.“⁶⁶⁴

Die Topoi der Vergleiche zwischen Tier und Mensch standen immer schon in der Spannung von (d). Dennoch scheint es zuzutreffen, dass die Annahme der wesentlichen Verschiedenheit von Mensch und Tier lange Zeit einen Status innehatte, der subjektiven Einstellungen übergeordnet war. Unterscheidungen von (a) bis (c) konnten also, wie bei jedem ein (stets intersubjektives) Weltbild konstituierenden Satz, nur als uneinschlägig gelten.

Die Vergleiche von Mensch und Tier stellen ein Mittel der Beschreibung dar, das auf Wichtigkeiten zielt, die in merkwürdiger Weise *vor* den Werten, die von einem Menschen anerkannt oder auch begehrt werden können, lag. Sie rückten damit in die Nähe zu den von Taylor und Frankfurt beschriebenen „starken Wertungen“, mit denen wir auch bei Tugendhat konfrontiert wurden. Diese von Taylor so genannten „starken Wertungen“⁶⁶⁵ geben unserem Leben, so Frankfurt, „thematische Einheit“.⁶⁶⁶ Die Pointe liegt nun in der Vorgängigkeit der „starken Wertungen“ (Wünschen zweiter Ordnung) zu unseren sonstigen Werten (Wünschen erster Ordnung)⁶⁶⁷; damit wird die subjektive Struktur persönlicher Wünsche an eine Struktur von Wünschen rückgekoppelt, bei der es sich um etwas handelt, über das wir lediglich in einer Gemeinschaft verfügen.

Die in den Vergleichen zwischen Mensch und Tier deutlich gewordenen *Wichtigkeiten* haben, analog zu den Wünschen zweiter Ordnung, i) die Funktion, subjektive Wichtigkeiten intersubjektiv nicht nur abzustützen, sondern, als unhintergehbare Konstituente, die Grundlage von Wichtigkeiten überhaupt mit zu bilden; dabei sind sie ii) den subjektiven Wichtigkeiten vorläufig und sie sondieren und strukturieren daher iii) das Terrain, auf dem Reflexionen über Wichtigkeiten im weitesten Sinne überhaupt erst möglich werden. Das bedeutet jedoch zugleich, dass die Vergleiche zwischen Mensch und Tier iv) selber nicht ohne weiteres Gegenstand von Reflexionen sind und v) dass die Beschaffenheit des *Mediums* der Wichtigkeiten (dass es sich um Vergleiche mit „Tieren“ handelt, solange das Medium nur tauglich ist) nahezu irrelevant erscheint, handelt es sich doch um ein vorrationales Gebilde.

Die durch einige platonischen Vergleiche von Mensch und Tier intendierte moralische Scham korrespondiert dabei mit der Empörung, die uns dort begegnet, wo Menschen eine Nähe zwischen Mensch und Tier von sich weisen: Die „starken Wertungen“ scheinen sich somit auf die unser Selbstverständnis konstituierenden Wichtigkeiten des Vergleichs von Tier und Mensch zu erstrecken.

Zu Beginn vier seiner Werke, der METAPHYSIK, der POLITIK, der NIKOMACHISCHEN ETHIK und der PHYSIK, äußert sich Aristoteles zu einer solchen Struktur von Wichtigkeiten, in denen sowohl

⁶⁶⁴ Ebd.

⁶⁶⁵ „strong valuations“, Taylor, Charles: „What is Human Agency?“ (1977), in: Human Agency and Language: Philosophical Papers I, Cambridge University Press 1985, S.15-44: S.16ff. (hier zitiert nach G. Heinemann: ebd.).

⁶⁶⁶ Sie geben „our volitional lives“ eine „thematic unity“. Harry G. Frankfurt: „On Caring“, in: Necessity, Volition, and Love, Cambridge University Press 1999, S.155-180: S.162 (hier zitiert nach G. Heinemann: ebd.).

⁶⁶⁷ Vgl. Heinemann, ebd.

die zentralen Werte der Philosophie, als auch unseres menschlichen Selbstverständnisses zum Ausdruck kommen:

„Every state is a community of some kind, and every community is established with a view to some good; for everyone always acts in order to obtain that which they think good.“⁶⁶⁸

Diesem *ersten Satz* der POLITIK zufolge handelt jeder einzelne gemäß dessen, was er für gut hält. Gemeinschaften aber, und, als ein Sonderfall einer Gemeinschaft auch Staaten, werden durch eine *Übereinstimmung* im Hinblick auf die Fragen nach Gutem konstituiert. Der Mensch allein, so fügt Aristoteles im ersten Buch der POLITIK hinzu, wurde von der Natur mit dem Vermögen der Sprache beschenkt, deren Leistung darin besteht, dass er sich hinsichtlich Zweckmäßigem und Unzweckmäßigem, Gerechtem und Ungerechtem, Gutem und Schlechtem *verständigen* kann.⁶⁶⁹

Als *ersten Satz* der NIKOMACHISCHEN ETHIK lesen wir:

„Every art and every inquiry, and similarly every action and choice, is thought to aim at some good; and for this reason the good has rightly been declared to be that at which all things aim.“⁶⁷⁰

Wenn aber jede *technê* und jede Untersuchung, wie auch jede menschliche Handlung und Entscheidung überhaupt, auf etwas Gutes zielt, dann kommt der Philosophie die diskursiv bündelnde Suche nach begründet Gutem zu.

Ein für das menschliche Selbstverständnis konstitutiver Spezialfall von etwas Gutem ist jedoch, wie wir im *ersten Satz* der METAPHYSIK bestätigt bekommen, das *Wissen*.

„All men by nature desire to know.“⁶⁷¹

Zu Beginn der PHYSIK lesen wir, dass wir nicht glauben “that we know a thing until we are acquainted with its primary causes or first principles, and have carried our analysis as far as its elements.“⁶⁷² Die Antwort auf die Frage, worum es sich bei etwas handelt, präsentiert uns das „Wesen“ der Entität – wenn wir das „Wesen“ von etwas angeben können, wissen wir, worum es sich bei etwas handelt. In DE ANIMA wird uns der *nous* als dasjenige Seelenvermögen vorgestellt, dessen Aufgabe die Wesensschau ist. Die Kenntnis von Gutem ist eine Hinsicht von Wissen überhaupt. Bei Aristoteles widmet sich die Philosophie den zentralen menschlichen Wichtigkeiten, dem Wissen und insbesondere der Kenntnis guter Dinge. Die Bedingung der Möglichkeit, sich dieser Aufgabe aussichtsreich zu widmen, wird jedoch erst durch die Rolle des *nous* erfüllt. Der theoretische Ausdruck der wesentlichen Verschiedenheit von Mensch und Tier, selber wiederum Ergebnis der apriorischen Wichtigkeiten, gewährleistet die inhaltlichen Erscheinungsformen dieses Selbstverständnisses, das Ausdruck von Wichtigkeiten ist.

⁶⁶⁸ POL, 1252a1-4.

⁶⁶⁹ POL, 1253a9ff.

⁶⁷⁰ NE, 1094a1ff.

⁶⁷¹ MET, 980a22.

⁶⁷² Phys., 184a12.

Oben habe ich gesagt, dass die starken Wertungen (und auch die Vergleiche zwischen Mensch und Tier) *vorrational* sind. Und so treffen wir sie häufig auch an. Unser Anspruch indes ist ein anderer: Indem wir uns über Gutes und Schlechtes (und dergleichen mehr) verständigen, führen wir *Gründe* an, warum wir etwas für gut halten – in derselben Weise begründen wir auch unsere (moralischen) Affekte. Selbst im Falle unserer starken Wertungen sind wir also, wo wir auf sie stoßen und uns Rechenschaft über sie ablegen bzw. wo wir auf sie hingewiesen werden und wir nach einer guten Begründung fragen, korrigierbar. Dieser Sachverhalt bleibt durch die Tatsache, dass den kollektiven Begründungen ebenfalls starke Wertungen vorausgehen, unbeeindruckt. Wir verstehen unsere starken Wertungen als *sinnvoll*, sofern wir sie als begründbar und somit auch immer korrigierbar begreifen können. Wie aber steht es mit den Wichtigkeiten, die über die Vergleiche von Tier und Mensch zum Ausdruck kommen? Es scheint, als würden wir, insbesondere bei Aristoteles, aber auch bei Tugendhat, beobachten können, dass hier dasselbe zutrifft: Die Wichtigkeiten, konstitutiv nicht primär für ein soziales Zusammenleben, sondern für ein Selbstbild, das aber auch für die starken Wertungen unhintergebar sein dürfte, sollen, unserem Anspruch nach, als *sinnvolle Wichtigkeiten begründete Wichtigkeiten* sein.⁶⁷³ Die Begründungen der menschlichen Wichtigkeiten jedoch, die wir im Kontext der Vergleiche von Tier und Mensch antrafen, vermochten nichts zu begründen. Ihre Struktur war die einer zirkulären Erörterung: Der Mensch unterscheidet sich vom Tier im Hinblick auf x , denn φ .

Für „ x “ können wir Vernunft, Freiheit, Sprache, Zeitlichkeit und dergleichen mehr einsetzen – „ φ “ allerdings war entweder Behauptung oder Desiderat, scheinbar begründet nur dann, wenn auf ein „ φ_n “ hinsichtlich „ x_n “ verwiesen wurde. Die Behauptungen und Desiderate jedoch waren ihrerseits nur als Ausdruck derselben Wichtigkeit, die sie begründen sollten, zu verstehen.

Es scheint, als würden die menschlichen Wichtigkeiten, die in den Vergleichen von Tier und Mensch zum Ausdruck kommen, im Raum der Begründungen unverortet, somit letztlich *sinnlos* sein, denn wenn wir unsere Wichtigkeiten in der Weise, wie von der Philosophischen Anthropologie vorgeschlagen, zum Ausdruck bringen, machen wir uns lächerlich: Wir blamieren uns vor dem Hintergrund unserer eigenen Ansprüche intellektueller Redlichkeit. Wenn es aber als unzumutbar erscheint, unsere menschlichen Wichtigkeiten fahren zu lassen, so braucht es offenbar eine andere, tragfähige Begründung unserer Wichtigkeiten. Die Vergleiche von Tier und Mensch, als Mittel unserer Selbstbeschreibung und Ausdruck unserer Wichtigkeiten, erwiesen sich als inadäquates Instrument, da seine Erzeugnisse unseren grundsätzlichen rationalen Ansprüchen nicht genügen. Worauf es also ankommt, ist ein anderes Mittel der Selbstbeschreibung, in dem ebenfalls unsere Wichtigkeiten zum Ausdruck kommen können. Womit wir rechnen müssen, ist allerdings, dass eine bestimmte Einfärbung unserer

⁶⁷³ An dieser Stelle bin nun ich es, der ein Selbstverständnis skizziert. Ich glaube allerdings nicht, dass ich hier in irgendeiner Weise über das hinausgehe, was Tugendhat mit dem Begriff der „intellektuellen Redlichkeit“ beschreibt und wäre zudem überrascht, wenn mir in dieser Hinsicht innerhalb der Philosophie fundamental widersprochen werden würde. Offenbar besteht das Problem gerade nicht darin, dass dieses Selbstverständnis notorisch bewußt unterlaufen wird, es besteht darin, dass dieses Selbstverständnis eine notorische Selbstüberforderung darstellt – und eine Aufgabe, die wohl kaum jemals zu einer abschließenden Lösung kommen wird. Das wäre auch ein Hinweis darauf, dass für Philosophie eine Bereitschaft zu etwas, eine grundsätzlichen Haltung, von fundamentaler Bedeutung ist.

Selbstbeschreibung und mithin unserer Wichtigkeiten durch eine neue Wahl des Mittels, durch ein Zurücktreten von der Inanspruchnahme des überkommenen Instruments des Vergleichs von Tier und Mensch, verloren geht: Wir werden uns, wohl noch als Menschen, doch in veränderter Form verstehen, wenn wir das Bild unserer Selbst nicht mehr als ein Relief aus der Sphäre der anderen Tiere herausarbeiten, indem wir uns wesentlich von Ihnen zu unterscheiden versuchen. Hinzu kommt, dass eine menschliche Selbstbeschreibung, die nicht auf eine überkommene Ontologie rekurriert, bestenfalls diskutabile Vorschläge zu einem neuen Selbstverständnis unterbreiten kann – kaum wird sie dazu imstande sein, zu verkünden, wie sich die Dinge wesens- oder naturgemäß verhalten. Wir müssten es also aushalten, ein dynamisches Selbstverständnis, jeweils Ausdruck eines relativen Welt- und Selbstbildes, an die Stelle einer überkommenen Definition zu setzen, die einiges mehr an (scheinbarer) Sicherheit gewährleistete.

Es scheint, als würden zentrale Kritikpunkte des späten Wittgenstein, wenn auch auf theoretischer Ebene, von anderer Seite die inhaltliche und strukturelle Kritik an den Vergleichen von Mensch und Tier und einem auf ihnen gründendem Selbstverständnis ergänzen: Was durch die überkommenen starken philosophischen Termini erlangt werden soll, so zeigt sich auch in den Überlegungen Wittgensteins, entpuppt sich ohnehin als leeres Ideal.

„Wissen“ wurde durch den Topos der Vernunft (*nous*) systematisch konstituiert. Auf diese Weise wird ein nachplatonisches Ideal aufgerichtet, das noch immer auch platonisches Desiderat ist. Nicht umsonst muss der *nous* von außen der menschlichen Seele zugeführt werden; – was für ein Aufwand, um eine überkommene Selbstbeschreibung zu stützen! Das wesentliche Unterscheidungskriterium „*nous*“ ist Bedingung der Möglichkeit menschlichen Wissens im starken Sinne. Auf diesem Weg wird es für unser Selbstverständnis, in dem Wissenschaft und Fachkompetenzen eine wichtige Rolle spielen, konstitutiv. Unser philosophisches und überhaupt wissenschaftliches Selbstverständnis, Vernunft, Wissen, Gewissheit, fußen also, nachdem die *Ideen* Platons als verabschiedet galten, nun, bei Aristoteles, auf dem das Wesen der Dinge schauenden *nous* resp. dem moderneren Begriff der *Vernunft*. Auf diesem Weg jedoch wird eine wesentliche *Kontinuität* des menschlichen Selbstverständnisses beschrieben. Wittgensteins Angriff auf die leeren Ideale von Wissenschaft und Philosophie zielen aber gerade auf dieses Selbstverständnis und sein methodisches Fundament.

Müssen wir dann nicht aber sagen: Wir arbeiten in der Philosophischen Anthropologie Konturen unserer selbst, den Inhalt des Begriffs „Mensch“, an etwas heraus, das lediglich projizierter Inhalt ist? Denn die „Tiere“, die wir zu unserem Relief instrumentalisieren, fungieren lediglich als regulative Idee. Wir nutzen also eine Projektion, um einen Inhalt von etwas zu bestimmen? Wir glauben also, etwas aus einer unserer Projektionen erfahren zu können, das über die Ursachen der Notwendigkeit der Projektion hinausgeht? Ein *solcher* Selbstentwurf jedoch, insbesondere dann, wenn er zu einer merkwürdigen Doppelsexistenz führt, erscheint jenseits unseres wohlverstandenen Eigeninteresses. Er erscheint vielmehr Ausdruck eines Profildefizits. Ein Relief des Menschen, das am Begriff „Tier“ herausgearbeitet wird, ist aus zu weichem Material, um etwas, das wir als „menschlich“ zu erkennen vermögen, zeigen zu können.

In HISTORIA ANIMALIUM findet sich eine Besprechung der ähnlichen körperlichen Proportionen von Mensch und Primaten. Menschenaffen, so heißt es dort unter anderem, haben einen behaarten Rücken, passend zu ihrer Vierbeinernatur, zugleich jedoch einen behaarten Bauch, passend zu ihrer Menschenform.⁶⁷⁴

„Its face resembles that of man in many respects [...]. [...]

The ape has also in its chest two teats upon small breasts. It has also arms like man, only covered with hair, and it bends both these and its legs like man, with the convexities of both limbs facing one another. In addition, it has hands and fingers and nails like man, only that all these parts are somewhat more beast-like in appearance.”⁶⁷⁵

Anscheinend lässt sich – bei weitem nicht nur äußerlich, wie wir im Verlauf der obigen Untersuchung bemerkten – bei Tieren etliches beobachten, das für eine *wesentliche Ähnlichkeit* von „Tier“ und „Mensch“ spricht. Die Begründungen einer wesentlichen Verschiedenheit von Tier und Mensch ließen sich, schon innerhalb der aristotelischen Argumentation, kaum plausibel machen. Über die Desiderate und Behauptungen hinaus vermag Aristoteles jedoch wenig vorzuweisen. Was er hat, was er wirklich hat, ist vermutlich lediglich ein Gefühl, das wir mit ihm teilen: Vieles an den anderen Tieren erscheint *tierischer*. – Mehr haben wir nicht.

Wie schwer dieses „Gefühl“ allerdings in den Begründungen unserer Praxis wiegen sollte, erscheint als eine ernstzunehmende Frage. Und diese Frage nicht zu stellen, widerspricht unserem Anspruch einer reflektierten Praxis, der mit unserem Selbstbild eng verknüpft ist.

⁶⁷⁴ HA, 502a16-26.

⁶⁷⁵ HA, 502a25-b5.

Kapitel 6: Cicero

Aristoteles hat das Entstehen,
die Lebensart,
die Gestalten
sämtlicher Tiere erforscht [...].

(FIN. V, §10)

1. Einleitende Bemerkung

[S]obald wir aber zu unterscheiden und einzusehen vermögen, was wir sind und worin wir uns von den übrigen Lebewesen unterscheiden, beginnen wir auch, uns auf das hinzubewegen, für das wir geboren sind.¹

Diese Bemerkung Ciceros finden wir, unter dem Titel DE FINIBUS BONORUM ET MALORUM (auch mit ÜBER DAS HÖCHSTE GUT UND ÜBEL übersetzt), in einer Sammlung von Dialogen, in denen Cicero Gedankengut der griechischen Antike einem Römischen Publikum zu vermitteln sucht. So fungiert er, was das antike Selbstverständnis und die Vergleiche von Tier und Mensch betrifft, die uns bei Aristoteles begegneten, gleichsam als Transportmedium.²

Dasjenige, wozu wir geboren sind, in wesentlicher Unterscheidung zu den anderen Tieren, unsere Natur und unser eigentliches Wesen, muss von uns, so die praktische Forderung, erst noch erfüllt werden. Anders, als bei Aristoteles, liegt bei Cicero der Akzent nicht auf einer biologischen oder ontologischen Beschreibung, sondern auf einer moralischen Forderung: „Mensch“ wird, in Unterscheidung zum „Tier“, zunehmend regulative Idee und Ideal. Dabei fungiert die „Natur“, als Natur des Menschen, als Ideal, korrespondierend mit der den Menschen krönenden Vernunft.³

Worin jedoch im Einzelnen die Unterschiede zwischen Tier und Mensch bestehen, die Cicero seiner Leserschaft präsentiert und die einzusehen eine grundsätzliche Bedingung zur richtigen Lebensführung der Menschen darstellen soll, diese Frage zu beantworten ist Gegenstand der nachfolgenden Untersuchung, in der Cicero sich selber als Figur des Dialogs inszeniert.

Betrachten wir, um einen besseren Überblick zu erlangen, kurz die Struktur der fünf Bücher von DE FINIBUS. Im *ersten Buch* treten die Epikureer für ihr höchstes Gut ein, das sie als die „Lust“ identifizieren, die sie für eine hinreichende Bedingung für das Gelingen des menschlichen Lebens halten. Im *zweiten Buch* wird eben dieser epikureische Standpunkt einer Kritik unterzogen, die hauptsächlich auf die Inkohärenz der Verwendung von Begriffen insistiert, letztlich jedoch immer vom Verdacht der Unaufrichtigkeit der epikureischen Argumentation geleitet zu werden scheint. Im *dritten und vierten Buch* lässt Cicero erst Cato die stoische Ethik entwickeln, der zufolge die menschliche Entwicklung in zwei Stufen zum Gelingen des Lebens führen kann: Zuerst

¹ Marcus Tullius Cicero: Über die Ziele des menschlichen Handelns. (DE FINIBUS BONORUM ET MALORUM) Olof Gigon, Laila Straume-Zimmermann (Hg. und Übers.). Artemis, München und Zürich 1988. Hier zitiert aus: FIN. Fünftes Buch (V), §41.

² Vgl. Max Pohlenz: Die Stoa. Geschichte einer geistigen Bewegung. Vandenhoeck und Ruprecht, Göttingen 1959. S.268ff., insbes. 274. Eine um Vollständigkeit sich bemühende historische Darstellung, die an unterschiedlichen Zeugnissen viel reicher das Verhältnis von Tier und Mensch (den nacharistotelischen Peripatos, die Komödie, Kyniker und Epikureer, die Stoa und die auf sie folgende Auseinandersetzung mit der Stoa behandelnd) betrachtet, findet sich bei Dierauer, 162-293. Mir geht es hier lediglich um ein eindrückliches Beispiel der (variieren) Weitergabe aristotelischer Ansichten (oder voraristotelischer Ansichten in aristotelischer Engführung).

³ Vgl.: Malcolm Schofield: Stoic Ethics. In: The Cambridge Companion to the Stoics. Brad Inwood (Ed.). Cambridge University Press 2003. (S. 233-56, 244f.) Vgl. auch: Pohlenz, 113; Long and Sedley, Bd. 1, 394ff., Bd. 2 insbes. 389f., Stobaeus 2.75, 11-76,8 und Bemerkung zu *homologoumenós*; vgl. Schofield 241: *homologoumenós* „can be dismantled into a telegrammatic version of ‚in accordance with one concordant reason‘“).

strebt der Mensch nach dem Naturgemäßen des Körpers und nach Selbsterhaltung. Später jedoch, wenn die Vernunft die Leitung des Menschen übernommen hat, lebt er der Tugend gemäß, die als das höchste zu erlangende Gut fungiert. Die „Vernunft“ gilt dabei als höchste Form der menschlichen Kohärenz mit seiner Natur. Der Frage, was es heißt, dass die Tugenden ein Gut darstellen, führt zu einer Spannung zwischen den elitären stoischen Vorstellungen und einem Vorschlag Ciceros, der es für schwer verständlich hält, Tugenden selber für Güter zu erklären und vielmehr die Annahme von Gütern neben den Tugenden für unumgänglich hält. Im *fünften Buch* stellt Cicero seiner Leserschaft die Alte Akademie und den Peripatos vor, die ihm, in Hinblick auf das höchste menschliche Gut, einen gemeinsamen Standpunkt zu vertreten scheinen.

2. Das Gute und die Natur

Allerdings scheint es einige Meinungs-
differenzen und Unsicherheiten zu geben
hinsichtlich der Frage nach dem glückseligen
Leben, die ja die entscheidende Frage ist, der
die Philosophie nachzugehen hat [...].⁴

Jedem Lebewesen, so Cicero explizit, gründet das, was es erstrebt, was sich ihm also als das Gute darstellt, in dem, was seiner Natur entspricht.⁵

„Dementsprechend wird es zum höchsten Gute, nach der Natur zu leben in dem Sinne, dass es sich optimal und der Natur in höchstem Grade entsprechend zu verhalten vermag. Allerdings hat jedes Lebewesen seine besondere Natur. Demnach muss das gemeinsame Ziel für alle sein, die Natur zur Vollendung zu bringen.“⁶

Eine Verbindung zwischen dem, was für ein Lebewesen, insbesondere für den Menschen, ein Gut ist und somit erstrebenswert erscheint auf der einen Seite und dem, was die Natur eines Lebewesens, z.B. die Natur des Menschen ist, auf der anderen Seite, fanden wir bereits bei Aristoteles, insbesondere in der NIKOMACHISCHEN ETHIK. Das für den Menschen Gute, so das Leitmotiv, liegt in der Verwirklichung seiner Natur.

„Nichts hindert nämlich, dass bestimmte Dinge allen Lebewesen überhaupt, insbesondere den Tieren und Menschen gemeinsam sind, da sie ja alle eine gemeinsame Natur besitzen[.] Aber jene Grenze und jenes Höchste, das wir suchen, ist für jede Gattung von Lebewesen ein Besonderes und anderes, für jede ein ihr Eigentümliches und entsprechend dem, was die besondere Natur jeder Gattung verlangt [*quod cuiusque natura desideret*].“⁷

⁴ FIN. V, §12.

⁵ FIN. V, §24.

⁶ FIN. V, §24f.

⁷ FIN. V, §25. (meine Hinzufügung, R.T.). In diesem Sinne auch: FIN. V, §26.

Die besondere Natur eines jeden Lebewesens *verlangt* also nach einem eigentümlichen Guten, das im Wesen der Spezies als Telos angelegt ist. Allen Lebewesen gemeinsam ist somit nur die Notwendigkeit, nach der Natur zu leben⁸,

„doch so, dass die Verschiedenheit der Naturen berücksichtigt werden muss: Naturgemäß ist für das Pferd etwas anderes als für das Rind oder für den Menschen.“⁹

Das (abstrakte) *gemeinsame* höchste Ziel aller Tiere und Pflanzen liegt in der Selbsterhaltung¹⁰, doch auch sie erscheint *im Konkreten* nicht als gleichförmig, denn Selbsterhaltung wird verstanden als „sich selbst in dem der eigenen Gattung gemäßen optimalen Zustand zu erhalten“.¹¹

„Also gilt für alle Wesen, denen die Natur ihre Lebenskraft verliehen hat, dass das höchste Ziel ein ähnliches, aber nicht dasselbe sei. Daraus muss man schließlich folgern, dass für den Menschen dies das oberste Gut ist, gemäß der Natur zu leben, was wir folgendermaßen zu verstehen haben: zu leben im Sinne einer in jeder Richtung vollkommenen und von Mängeln freien menschlichen Natur.“¹²

Die Annahme unterschiedlicher Naturen *aller* Lebewesen täuscht jedoch über die besondere Bedeutung der Unterscheidung der Natur des Menschen von derjenigen anderer Lebewesen hinweg. Die Konzentration auf den eigentlichen Gegenstand des Interesses, das höchste Gut des Menschen, zieht eine sich einschleichende *wesentliche Unterscheidung* von Mensch und Tier mit sich.¹³

3. Vom höchsten Gut und der Würde der Menschen

Da dieses Leben [ein Leben in der Ruhe] demjenigen der Götter am ähnlichsten sei, sei es auch dasjenige, das des Weisen am würdigsten sei.¹⁴

Bei Cicero sehen wir uns mit aristotelischen Gemeinplätzen konfrontiert, die oben Gegenstand einer ausführlichen Darstellung waren. Das erstaunt jedoch nicht, wenn wir uns vor Augen führen, dass es sich bei der Überführung der griechischen Philosophie in die lateinische Kultur

⁸ FIN. V, §26.

⁹ FIN. V, §26.

¹⁰ Vgl. FIN. II, §33.

¹¹ FIN. V, §26.

¹² FIN. V, §26.

¹³ FIN. II, §110: „Also gibt es bei den Tieren, abgetrennt von der Lust, bestimmte Abbilder der menschlichen Tugenden. Sollte dann beim Menschen selber die Tugend nur dazu vorhanden sein, der Lust zu dienen? Müssen wir annehmen, dass dem Menschen, der den übrigen Lebewesen hoch überlegen ist, von der Natur nichts Besonderes gegeben sein sollte?“; §111: „Trotzdem scheint mir unter keinen Umständen das höchste Gut des Herdenviehs und das des Menschen dasselbe zu sein. Wozu sollten wir nämlich sonst einen so großen Aufwand treiben, um uns Kunst und Wissenschaft anzueignen?“

¹⁴ FIN. V, §11.

und Literatur geradezu um das *Programm* von DE FINIBUS handelt.¹⁵ So bespricht auch Cicero die epikureische These (Lust und Schmerz legten, gemäß der Natur, das für alles jeweils zu Erstrebende und zu Meidende hinlänglich fest) als eine unhinnehmbare Verkürzung der menschlichen Existenz, geradezu als eine Provokation:¹⁶

„Ganz besonders aber will er das behaupten, was nach seinen Worten die Natur selbst festlegt und bestätigt, nämlich Lust und Schmerz. Hierauf führt er alles zurück, was wir erstreben und meiden sollen. [...] [I]n jedem Falle bin ich überzeugt, dass nichts *mit der Würde des Menschen weniger vereinbar* ist als dies. *Die Natur hat, wie mir jedenfalls scheint, uns zu etwas Höherem geboren und gestaltet.*“¹⁷

Der Einspruch gegen Epikur konzentriert sich insbesondere auf die ihm unterstellte Körperbezogenheit.¹⁸

„[Wenn] die Wissenschaften, die Geschichte und die Kenntnis der Vergangenheit, das Lesen der Dichter und das Auswendiglernen so vieler Verse [...] auch ohne auf den Körper bezogen zu sein, von selbst und durch sich selbst lustvoll seien, dann wären [...] [sie] schon ihrer selbst wegen erstrebenswert, was doch nicht im geringsten Epikurs Meinung ist.“¹⁹

Schon Aristoteles insistierte mit Nachdruck auf die dem Menschen eigentümlichen Eigenschaften, die gerade *unkörperlich* sind – Cicero benennt sie hier nicht in Form abstrakter Fähigkeiten, gleichwohl nennt er jedoch ihre Spielfelder. Die (i) Wissenschaften, als Disziplinen der Weisheit und Technik, werden (ii) durch die Geschichtskennntnis, als Disziplin des sorgenden Zeitbewusstseins des Menschen, der memorierenden Kultur und Tradition ergänzt. In ähnlicher Weise fungiert (iii) Dichtung und ihr Memorieren als eigentümlich menschliche Fähigkeit mit dem besonderen Akzent auf Sprache. Es sind diese Fähigkeiten, die eine Rede von einer „Würde“ der Menschen begründet erscheinen lassen. Mit ihnen wurde der Mensch durch die planvoll waltende Natur, jenes göttliche Ordnungsprinzip, ausgestattet. Der Natur Gaben gering zu schätzen, das wäre Zeichen fehlender dankbarer Achtung gegenüber dem Prinzip, das den Menschen mit den ihm verliehenen Fähigkeiten adelte – die Betonung der eigentümlich menschlichen Fähigkeiten also wird zur Pflicht, die zu verletzen unredlich wäre. So ist es *der Mensch*, der „zu etwas Höherem geboren und gestaltet“ wurde. Eine Beschreibung des Menschen, die Aspekte des Lebendigen betont, die er mit den anderen Tieren teilt, verstieße gegen diese Pflicht. Lust als Abwesenheit von Schmerz teilt der Mensch jedoch mit allem, was körperlich ist und auf Stufe der Tiere mit dem Grundvermögen der Perzeption, dem Tastsinn, ausgestattet ist.

¹⁵ FIN. I, §1. Der programmatische Auftakt der Schrift lautet: „Als ich mich entschloss, das, was Philosophen von größter Begabung und erlesenem Wissen in griechischer Sprache behandelt hatten, in die lateinische Literatur herüberzunehmen, [...]“

¹⁶ Bei FIN. II, §34 ist in diesem Zusammenhang (der Behauptung, „dass es außer der Lust nichts gebe [das als ein Gut in Frage käme; R.T.], weder die Körperglieder noch die Sinnesorgane, noch die Tätigkeit des Geistes, noch die Unversehrtheit und Gesundheit des Körpers“) die Rede von „äußerste[r] Ignoranz“. Ausdrücklich wird auf Aristoteles Bezug genommen, für den eben diese Hinsichten als „das Ursprüngliche“ galten, aus dem sich „das höchste Ziel bestimmt habe[)], der Natur gemäß zu leben, d.h. die Tugend zu betätigen und die ursprünglich naturgemäßen Dinge zu genießen.“

¹⁷ FIN. I, §23. (meine Hervorhebungen, R. T.)

¹⁸ Eine systematische Darstellung des Epikureismus findet sich bei FIN. I, §29ff.

¹⁹ FIN. I, §25.

Darüber hinaus käme es zu einer Art moralischem Bankrott, wenn die Kardinaltugenden (Weisheit, Selbstzucht bzw. Besonnenheit, Tapferkeit, Gerechtigkeit) nicht als ein Selbstzweck, etwas Gutes also um seiner selbst, sondern als ein Mittel, als gut lediglich im Hinblick auf das höchste Gut der Lust verstanden würden.²⁰

Als Beleg dafür, dass das höchste Gut in der Lust zu finden ist, wird von den Verfechtern des Epikureismus in dieser Interpretation einerseits auf die unmittelbare Evidenz der These verwiesen, dann jedoch auf die unmittelbare Bestätigung durch die Perzeption und endlich auf die

„unverdorbenen und unbeeinflussten Zeugen, und wenn sogar die Säuglinge und die stummen Tiere unter der Anleitung und Führung der Natur beinahe sagen, es gebe nichts Erfreulicherer außer der Lust und nichts Widerwärtigeres außer dem Schmerz – und darüber urteilen sie unbefangen und unverdorben[.]“²¹

Gerade diese „unverdorbenen und unbeeinflussten Zeugen“ jedoch fungieren in der philosophischen Rhetorik bereits als Widerlegung der epikureischen These. Die *stummen* Tiere und die noch immer *sprachlosen* Säuglinge, die in ihrer einfachen sinnlichen voluntativen Struktur die Lust als das einzig Erfreuliche, den Schmerz hingegen als das einzig zu Meidende empfinden, vermögen gerade nicht an die Stelle des Menschen zu treten.²² Als eine der Pointen der wesentlichen Unterscheidung von Tieren und Menschen bei Aristoteles trafen wir auf die Trennung der sinnlich-voluntativen Struktur der Tiere von der deliberativ-voluntativen Struktur der Menschen – bei der es sich, auf Grundlage seiner kognitiven Fähigkeiten, die ihrerseits an die Sprache gebunden sind, um einen qualitativen Sprung und eben gerade nicht um einen graduellen Abstand in einem Kontinuum zu den anderen Tieren handelt. Dieses „Höhere“ des Menschen im Unterschied zu den Tieren, andererseits der „Mangel“ und die Ursache der „Niedrigkeit“ der Tiere, wird in DE FINIBUS wie folgt beschrieben:

„Die Tiere besitzen nach meiner Meinung keine *Urteilsfähigkeit*. Auch wenn sie nicht verdorben sind, können sie doch *entartet* sein. So wie ein Stock durch Technik gebogen und gekrümmt werden kann und ein anderer von Natur so ist, so ist auch die Natur der wilden Tiere nicht durch schlechte Einflüsse verdorben, sondern durch ihr eigenes Wesen.“²³

Die Entartung der wilden Tiere, keinesfalls eine Verdorbenheit durch schlechte Einflüsse, sondern die eigentliche und herkömmliche Beschaffenheit ihres Wesens, d.i.: *die Natur der Tiere*, begründet ihre Niedrigkeit im Vergleich zum Menschen. Dasjenige, durch das sich der Mensch

²⁰ FIN. I, §§44-51, insbes. §50: „Es bleibt noch die Gerechtigkeit, um von allen Tugenden geredet zu haben. [...] Wie ich nämlich dargelegt habe, dass Weisheit, Selbstzucht und Tapferkeit an die Lust gebunden sind, so dass sie auf keine Weise von ihr losgerissen oder abgetrennt werden können, genauso haben wir auch über die Gerechtigkeit zu urteilen.“ Vgl. ebenso FIN. I, §70; FIN. II, §21, §44, §§71f., §§56f., §§78ff., §85, §117, III, §38 und FIN. V, §§21f.

²¹ FIN. I, §71.

²² Vgl. FIN. II, §§31f.

²³ FIN. II, §33. (meine Hervorhebungen, R.T.) In der expliziten Bezeichnung der Tiere als „entartet“ (und daher doch gleichsam „verdorben“) geht Cicero über Aristoteles hinaus (MM, 1203a15ff.; EN, 1145a24), zieht jedoch, gerade hierin konsequenter als Aristoteles, Folgerungen aus den sonstigen aristotelischen Überzeugungen.

aus der Mitte der Tiere erhebt, wodurch er sich wesentlich von ihnen unterscheidet, hier die *Urteilsfähigkeit*, ist zugleich das, was ihn – durch die als göttliche Instanz wirkende Natur – adelt. Wird jedoch, anstelle der intelligiblen und exklusiv dem Menschen zuerteilten Fähigkeiten, die Lust als ein Gut bezeichnet, wie dies Epikur vorgeworfen wird²⁴, billigt man den Sinnesorganen, als Quelle des Lustempfindens, die Menschen und andere Lebewesen teilen, eine Kompetenz in den wichtigsten Fragen zu, die das auf dieser Grundlage fundierte menschliche Handeln mit den Vorschriften der Gesetze notwendig in Konflikt geraten lässt.²⁵ Die Kompetenz der Sinnesorgane erstreckt sich lediglich auf die Fragen des Geschmacks, der Oberflächenbeschaffenheit, der Form usw.²⁶

„Ein richtiges Urteil wird also nur die *Vernunft* fällen, die erstens die Wissenschaft von den göttlichen und menschlichen Dingen heranzieht, die man mit Recht ‚Weisheit‘ nennen darf, dann die Tugenden dazunimmt, die die Vernunft als Herrinnen aller Dinge versteht, du aber als Dienerinnen und Gehilfinnen der Lust.“²⁷

Diesem Grundsatz konsequent Folge leistend, nennt Cicero im Nachfolgenden diejenigen Autoritäten, bei denen Vernunft oder Tugenden keine ausreichende Beachtung finden.

„Diese haben nicht begriffen, dass, so wie das Pferd zum Rennen, das Rind zum Pflügen, der Hund zum Aufspüren geboren sind, *ebenso der Mensch zu zwei Dingen, wie Aristoteles sagt, geboren ist, zum Erkennen und Handeln, gewissermaßen wie ein sterblicher Gott*. Jene freilich haben gemeint, dieses göttliche Lebewesen sei wie ein schwerfälliges und langsames Herdentier, bloß zum Fressen und zur Lust der Fortpflanzung entstanden. Es gibt für mich keine absurdere Meinung als diese. [...] Denn weder die Gestalt des Körpers noch die Vernunftbegabtheit des Menschen deutet darauf hin, dass der Mensch ausschließlich dazu geboren sei, Lust zu genießen.“²⁸

Das platonische Ideal der *Homoiosis*, die Forderung der Gleichwerdung der Menschen mit Gott, die uns als platonischer Rest bei Aristoteles immer wieder begegnete, wird nun in den beiden relevanten Hinsichten, der Vernunft und der Tugend, dem weisen und moralischen Handeln, ganz richtig als *aristotelisches* Ideal des Menschen, in wesentlicher Unterscheidung zu den anderen Tieren, wieder aufgenommen. Sowohl die Vernunft, als auch die aus ihr abgeleiteten Tugenden, werden in einer später folgenden Abhandlung, die wiederum vorwiegend aristotelische Elemente enthält, dargestellt.

²⁴ Schon durch die behutsame Korrektur der Übersetzung durch „Freude“ anstelle von „Lust“ wird deutlich, dass es sich bei der vorliegenden Darstellung des Epikureismus um eine, die eigentliche Lehre verzerrende, Verkürzung handelt.

²⁵ FIN. II, §36.

²⁶ FIN. II, §36.

²⁷ FIN. II, §37. (meine Hervorhebung, R.T.)

²⁸ FIN. II, §§40f. (meine Hervorhebungen, R.T.)

4. Von der Vernunft und den Tugenden des Menschen

Die Menschen nämlich unterscheiden sich in vielen Dingen von den Tieren, vor allem aber in dem einen Punkt, dass sie als Gabe der Natur die Vernunft besitzen, einen scharfen und wachsamem Geist, der in der größten Schnelligkeit viele Dinge gleichzeitig behandeln kann und der gewissermaßen schlaue ist; er vermag (1.) die Ursachen und Folgen der Erscheinungen zu erkennen, (2.) Ähnlichkeiten herzustellen, Getrenntes zu verknüpfen und schließlich (3.) den gesamten Aufbau eines in sich folgerichtigen Lebens zu entwerfen.²⁹

Die Vernunft der Menschen vermag also kausale Zusammenhänge und Ähnlichkeiten zwischen Dingen zu erkennen, auf denen z.B. synthetisches Wissen gründet. Darüber hinaus gestattet die menschliche Vernunft den Entwurf eines kohärent erscheinenden Lebens, d.i. aber ein Leben, das wir als *sinnvoll* und *gelingen* empfinden.

Sowohl für kognitive Leistungen, als auch für das Gelingen des Lebens wird die Vernunft als jeweilige Bedingung der Möglichkeit verstanden.³⁰ Konstitutiv für ein gelingendes Leben der Menschen ist jedoch ebenfalls die realisierte Möglichkeit von Gemeinschaft; so wird das aristotelische „*zōon politikon*“ von Cicero explizit wieder aufgenommen:

„Dieselbe Vernunft hat den Menschen so eingerichtet, dass der einzelne den Umgang mit den anderen sucht und mit ihnen durch Natur, Sprache und Sitte übereinstimmt. Er beginnt mit der Liebe zur Familie und zu den Seinigen, geht dann weiter und schafft zuerst eine Gemeinschaft mit seinen Mitbürgern, dann mit allen Sterblichen [...].“³¹

Durch ihre gemeinsame Vernunft und Natur stimmen die Menschen auch in *Sprache* und *Sitte* überein. Aus der Möglichkeit jedoch, sich auf ein Gutes zu beziehen, sich darüber zu verständigen und gemeinsame Werte zu formulieren, erwächst die Möglichkeit der Zuneigung und konstanten Gemeinschaft. Die *Gerechtigkeit*, als eine der Kardinaltugenden, resultiert also, ihrer *Funktion* nach ganz ähnlich wie auch bei Aristoteles in der *POLITIK*, aus gemeinsamer Natur und Vernunft der Menschen, der Fähigkeit, sich der Sprache zu bedienen und also Sittlichkeit zu begründen (sich über das Gute zu verständigen). Auch die anderen Kardinaltugenden, mit ergänzenden kognitiven Leistungen, werden aus der Natur des Menschen, insbesondere seiner Begabung mit „Vernunft“, abgeleitet.

„Da dieselbe Natur den Menschen die Begierde eingegeben hat, die Wahrheit kennenzulernen, was am ehesten sichtbar wird, wenn wir frei von Sorgen sogar zu wissen wünschen, was am Himmel vor sich geht, so lieben wir von diesem Ausgangspunkt her alles Wahre, also

²⁹ FIN. II, §45. (meine Zählung, R.T.)

³⁰ Zur Verschiedenheit von einem gelungenen und einem bloß lustvollen Leben: FIN. II, §65. Vgl. auch FIN. II, §§86-89.

³¹ FIN. II, §45.

Zuverlässige, Einfache, Beständige und hassen das Eitle, Falsche, Täuschende, wie den Betrug, den Meineid, die Boshaftigkeit, die Verleumdung.“³²

Auch für *Weisheit* und *Gerechtigkeit* (wenn sie darin besteht, das Gute zu lieben und das Schlechte zu hassen) gilt, dass ihr Fundament in der menschlichen Natur begründet ist. In dem Wunsch und der tatsächlichen Fähigkeit, seine Neugierde und sein Wissen auch auf etwas zu lenken, das so weit entfernt von den biologischen Lebensnotwendigkeiten liegt (wir tun dies „frei von Sorgen“), wie die Dinge am Himmel, die Meteorologie, klingt zugleich eine Hinsicht der Unterscheidung von Tier und Mensch an, auf die wir ebenfalls bei Aristoteles trafen: Während die Tiere lediglich mit der Befriedigung ihrer biologischen Notdurft beschäftigt sind, gehen die Möglichkeiten des Menschen über diese Leistungen hinaus, sein Streben und Wirken richtet sich zudem auf das angenehme und gute Leben, nicht mehr auf das bloße Überleben.

„Dieselbe Vernunft hat in sich etwas Weiträumiges und Großartiges, geeignet eher zum Befehlen als zum Gehorchen: Sie hält alles Menschliche nicht nur für erträglich, sondern auch für belanglos; sie ist überlegen und erhaben, fürchtet nichts, gibt niemandem nach, ist stets unbesiegbar.“³³

Tapferkeit leitet sich hier aus einer gewissen erhabenen Großartigkeit der menschlichen Vernunft ab,³⁴ die ebenfalls ein Zurücktreten von den Sorgen, in die Menschen sich aufgrund ihrer kognitiven Fähigkeiten gestellt sehen, ermöglicht. So erinnert hier die „Vernunft“, bzw. der vernünftig lebende Mensch, an den nichts leidenden aristotelischen *nous*.

„Auf diese drei beschriebenen Gattungen der Tugend folgt die vierte, ebenso glänzend wie die übrigen und aus ihnen zusammengesetzt. Sie repräsentiert Ordnung und Maß. Wir sehen ihr Abbild an der Schönheit und Würde der körperlichen Gestalten und gehen von dorthier über zur Vollkommenheit der Worte und Taten. Denn im Hinblick auf die drei Vorzüge, die ich vorhin genannt habe, ist sie es, die die Unbedachtheit scheut, die es nicht wagt, jemandem mit einer verletzenden Rede oder Tat zu schaden, und die es auch vermeidet, irgend etwas zu tun oder zu sagen, was zu wenig männlich aussehen könnte.“³⁵

Anscheinend umgreift und ergänzt die *Besonnenheit*³⁶ die drei zuvor genannten Tugenden, ist sie doch aus ihnen „zusammengesetzt“. Besonnenheit fungiert als Motiv zu klugem, tapferem und gerechtem Handeln. Die Leistungen der Einzeltugenden, dasjenige, was sie zu etwas an sich selbst Gutem macht, wurden im Einzelfall aufgezeigt; die Besonnenheit tritt in Form von „Schönheit und Würde“ der Körper und „Vollkommenheit der Worte und Taten“ in Erscheinung und gibt zudem einen allgemeinen Impuls zur Tugendhaftigkeit – so spielt sie zugleich eine neben- und übergeordnete Rolle.

³² FIN. II, §46.

³³ FIN. II, §46.

³⁴ Gigon/Straume-Zimmermann erinnern in diesem Zusammenhang an die „unbesiegbar stolze, alles Menschliche verachtende Großgesinntheit (die aristotelische „Megalopsychia“, EN 4, 7-9).“ (S. 456)

³⁵ FIN. II, §47.

³⁶ Gigon/Straume-Zimmermann sprechen stattdessen von „Selbstzucht“. (S.456) Sie wird bei FIN. II, §60 auch als Bescheidenheit wie folgt definiert: „die Mäßigung in den Begierden unter der Herrschaft der Vernunft.“

Weil aber auch dem epikureischen Weisen, der „alles auf Lust und Schmerz bezieht“, die Gefahr droht, „von Zeit zu Zeit unselig“ zu sein³⁷, wird ein bemerkenswertes Fazit gezogen:

„Also müssen wir das höchste Gut für den Menschen anderswo suchen [...] *und die Lust den Tieren überlassen*, die ihr als Zeugen für das höchste Gut anzurufen pflegt.“³⁸

Das höchste Gut der Menschen muss (so lautet das Desiderat) also an einem Ort gefunden werden, der für die Möglichkeit des Gelingens eines menschlichen Lebens größeren *Schutz* bietet, als die unstete Lust – die als höchstes Gut der Tiere diesen überlassen wird. Auch Cicero wendet sich immer wieder gegen eine animalische Gesinnung des Menschen – d.i. aber eine Gesinnung, die der Mensch sich auch mit Tieren teilen könnte. Das belegt auch eine weitere Bemerkung Ciceros, in der von möglicherweise vorhandenen *Abbildern* menschlicher Tugenden bei bestimmten Tieren die Rede ist.

„Aber *sogar die Tiere* tun vieles, jedes unter der Leitung seiner besonderen Natur, teilweise aus Pflichtgefühl und mit Mühen, wie das Gebären und Aufziehen der Jungen, so dass es offensichtlich wird, dass sie ein anderes Ziel haben als die Lust;³⁹ teilweise freuen sie sich einfach am Laufen und Umherschweifen, andere wiederum sind gesellig und ahmen gewissermaßen die Gemeinschaft eines Staates nach. Wir sehen sogar in einer bestimmten Gattung von Vögeln gewisse Zeichen von Frömmigkeit, dann auch Wissen und Erinnerung, und bei vielen beobachten wir eine Begierde, <etwas zu lernen>. Also gibt es bei den Tieren, abgetrennt von der Lust, *bestimmte Abbilder der menschlichen Tugenden*. Sollte dann beim Menschen selber die Tugend nur dazu vorhanden sein, der Lust zu dienen? Müssen wir annehmen, dass dem Menschen, der den übrigen Lebewesen hoch überlegen ist, von der Natur nichts Besonderes gegeben sein sollte?“⁴⁰

Wenn also selbst bei den Tieren zu beobachten ist, dass sie nicht in allen Teilen der Maxime der Lust folgen, dann ist einerseits klar, dass es sich beim Menschen zumindest genau so verhält⁴¹, andererseits jedoch gilt für den Menschen, dass er *besser* sein soll, als die Tiere.⁴² Die Natur verlieh dem Menschen eine Stellung hoher Überlegenheit – so ist es geradezu selbstverständlich, anzunehmen, sie habe ihm ein anderes *Ziel* als den Tieren gestellt. So scheint „unter keinen Umständen das höchste Gut des Herdenviehs und das des Menschen dasselbe zu sein.“⁴³ Die Evidenz eines wesentlichen Unterschiedes im Hinblick auf das höchste Gut erweist sich dabei alleine durch die besondere Begabung des Menschen:

„Wozu sollten wir nämlich sonst einen so großen Aufwand treiben, um uns Kunst und Wissenschaft anzueignen?“⁴⁴

³⁷ FIN. II, §108.

³⁸ FIN. II, §109. (meine Hervorhebung, R.T.)

³⁹ Vgl. Demokrit, DK 68 B 278.

⁴⁰ FIN. II, §§109f. (meine Hervorhebungen, R.T.)

⁴¹ Würde es sich nämlich dennoch so verhalten, wie die Epikureer behaupten und „sich alles auf die Lust beziehen [...], [würden] wir weit übertroffen von den Tieren“ (FIN. II, §111) – und das darf offenbar nicht sein!

⁴² Vgl. Platon, Nomoi IIX, 840e: „Es sei doch wohl nicht zuviel verlangt, dass unsere Bürger besser als die Tiere sein sollen?“ (Susemihl, 1857)

⁴³ FIN. II, §111.

⁴⁴ FIN. II, §111.

Es verstieße gewissermaßen gegen das Ökonomieprinzip der Natur, die nichts umsonst tut (vgl. z.B. Arist., POLITIK, 1253a9 od. 1256b15), mit diesem besonderen Aufwand nicht auch ein besonderes Ziel zu verfolgen. Zu diesen Investitionen der Natur gehört die besondere Leistungsfähigkeit der menschlichen Seele, durch die wir „zu Höherem und Großartigerem geboren [sind]“.⁴⁵ Wenn die Menschen aber zu anderem als die Tiere geboren sind, müssen auch ihre seelischen Vermögen, wie bei Aristoteles, *wesentlich* von denen der Tiere unterschieden sein.

5. Das Naturgemäße und das höchste Gut

Unter all dem Tugendgemäßen, von dem wir sprechen, hat nichts ein solches Ansehen und einen so weiten Umkreis, wie die Verbindung der Menschen untereinander, das Streben nach dem allgemeinen und gemeinsamen Nutzen und schließlich die Liebe zum Menschengeschlecht überhaupt. [...] Diese Haltung, die einem jeden das Seine zubilligt und eben jene Gemeinschaft unter den Menschen großzügig und gleichmäßig bewahrt, heißt Gerechtigkeit.⁴⁶

Cicero nennt, im Zusammenhang der Erörterung der stoischen Lehre, als „erste Aufgabe des Menschen [...], sich selbst in der naturgemäßen Verfassung zu bewahren, dann das festzuhalten, was naturgemäß ist, und das Gegenteil zurückzuweisen“.⁴⁷ Dieses Streben unterscheidet den Menschen jedoch nicht von den anderen Lebewesen.⁴⁸ „[D]as Gut *des Menschen*“⁴⁹, „auf das alles bezogen werden muss“, wird, in wesentlicher Unterscheidung zum Guten der Tiere, als „das tugendgemäße Handeln und die Tugend selbst“ definiert, denn nur dieses Handeln befindet sich in Übereinstimmung mit seiner Natur. Sein höchstes Gut und die von ihm anzustrebende Konstitution wird wiederholt als „naturgemäß“ charakterisiert, die Natur fungiert als Regulativ und praktische Norm.⁵⁰

Das *erste* Naturgemäße der Menschen⁵¹ ist vom tugendhaften Handeln⁵², das um seiner selbst willen erstrebt wird, in einer Weise unterschieden, die den Menschen in einer Spannung des Gelingens und Misslingens seines Lebens beschreibt. Bei der naturgemäßen Verfassung handelt

⁴⁵ FIN. II, §113

⁴⁶ FIN. V, §65.

⁴⁷ FIN. III, §20.

⁴⁸ Vgl. FIN. III, §16: „das Lebewesen“ und „die Kinder“.

⁴⁹ FIN. III, §21. (meine Hervorhebungen, R.T.)

⁵⁰ FIN. III, §§21f. Im *dritten und vierten* Buch (Auseinandersetzung zwischen Peripatetikern und Stoikern) wird dafür argumentiert, das höchste Gut nicht ausschließlich als in charakterlicher Tugend bestehend zu verstehen, sondern auch die körperliche Wohlverfasstheit als Teil des höchsten Guts anzuerkennen.

⁵¹ D. i. die naturgemäße Verfassung, die nicht um ihrer selbst willen erstrebt (FIN. III, §22), jedoch geschätzt und ihrem Widerpart vorgezogen wird (FIN. III, §20).

⁵² D.i. das höchste Gut, das durch eine *spätere* Einsicht und Erkenntnis der Harmonie (vgl. FIN. III, §21) hinzukommt (FIN. III, §§21f.).

es sich um etwas, das in Übereinstimmung mit der Natur erkannt wird, sie gilt als ein *Richtiges*. Alle „Aufgaben“ jedoch, das „edle Handeln“⁵³, sind in dieser natürlichen Verfasstheit noch „nicht eingeschlossen.“⁵⁴ Das höchste Gut, die Tugend, *kann*, auf eine natürliche Verfasstheit aufbauend, entstehen – muss es aber nicht.

„Sie [die Tugend] allein wird als gut bezeichnet; und obschon es erst später entsteht, ist es doch das einzige, was seiner Bedeutung und seinem Rang nach erstrebenswert ist.“⁵⁵

So scheint die natürliche Verfassung vielmehr als Mittel zum Zweck des eigentlichen Ziels: der Tugend. Das Verhältnis zwischen beiden naturgemäßen Entwicklungsstadien des Menschen beschreibt Cicero, um dem prekären Irrtum, es gebe zwei voneinander unabhängige höchste Güter, Vorschub zu leisten, wie folgt:

„Es verhält sich so wie mit jemandem, der die Lanze oder einen Pfeil auf ein bestimmtes Ziel richtet; er wird alles tun, was er kann, um dieses Ziel anzuvisieren. Eben dies, dass er alles tut, was an ihm liegt, um das Ziel zu erreichen, ist das Höchste und entspricht dem, was wir im Leben das höchste Gut nennen; dieser Mensch muss entsprechend einem solchen Vergleich alles tun, um zu treffen; dass er das Ziel aber wirklich trifft, dies ist zwar vorzuziehen, aber nicht zu erstreben.“⁵⁶

Das Bild des Lanzenwerfers oder Bogenschützens verweist auf die existentielle Situation der Unsicherheit des Gelingens des menschlichen Lebens als Ganzem und der es konstituierenden einzelnen Handlungen, der Dinge, um die man sich *sorgt*. Wir Menschen können tun, was in unserer Macht steht, um das höchste Gut zu erlangen, indem wir wichtige Bedingungen realisieren. Ob unser Leben (oder einzelne Wichtigkeiten) aber tatsächlich gelingt, soll in diesem Bild nicht offen bleiben. Vielmehr soll das Gelingen des Lebens bereits in der angemessenen Haltung des Menschen nicht nur begründet, sondern vielmehr bereits realisiert sein. Eine Situation, in der wir alles richtig gemacht haben, unser Leben gleichwohl nicht gelingt, da, was nicht in unserer Hand liegt, den Ausschlag zum Schlechten gab, soll somit – zumindest einmal in ihrer Interpretation – entschärft werden. Die ungeheure Spannung, in der das Leben des Menschen steht, der sich um dessen Gelingen bemüht, würde auf diesem Wege entschärft, der Mensch entlastet.

Alles am Menschen, sowohl der Körper, als auch das „Streben“ (*hormé*), sind ihm in Hinblick auf „eine ganz bestimmte Lebensform gegeben“ – und dies gilt insbesondere von „der Vernunft und der vollkommenen Vernunft“.⁵⁷ Der Mensch soll sein Leben „auf eine bestimmte, keineswegs beliebige Weise [führen]“, die als eine „in sich *übereinstimmende*“ Lebensweise beschrieben wird.⁵⁸ Die Verwirklichung dieser Lebensführung allein stellt einen Selbstzweck, mithin ein letztes Ziel

⁵³ FIN. III, §22.

⁵⁴ FIN. III, §22.

⁵⁵ FIN. III, §21.

⁵⁶ FIN. III, §22.

⁵⁷ FIN. III, §23. Es ist merkwürdig, und es zeigt zugleich die systematische Ferne eines modernen Instinktbegriffs zu Cicero, wie selbstverständlich hier analog von „Strebung“ und „Vernunft“ im Hinblick auf eine Festlegung der Lebensform gesprochen wird.

⁵⁸ FIN. III, §24. (meine Hervorhebung, R.T., s.o.: kohärente Lebensführung)

dar.⁵⁹ Die kohärente und konsistente Lebensform aber kann der Mensch lediglich über das Instrument der Tugend, dem Sichhalten und Handeln gemäß seiner Natur, erreichen – und nur der Mensch sieht sich vor dieses komplexe Problem gestellt.

6. Pflichten und Rechte

Die Pflicht ist ein Handeln, das so geschehen ist, dass es als Tat Billigung findet und begründet werden kann.⁶⁰

Die Rolle des „Naturgemäßen“, das im Interesse von Tieren und Menschen liegt⁶¹ und das deshalb nicht als Maßstab von Tugend fungiert⁶², mündet in die Frage, ob und in welcher Weise andere Lebewesen neben dem Menschen als etwas verstanden werden können, dem Rechte zukommen, und sei es nur das Recht auf Leben. Da Tiere nicht in der Weise, dass sie das höchste Gut (der Menschen) erlangen, das *an sich* gut ist und sie als Träger der Eigenschaft „Zweck an sich“ beschreibbar machte, einen rechtlichen Status, vergleichbar mit dem der Menschen, erlangen können, ist unklar, ob und wie von Rechten der Tiere überhaupt die Rede sein könnte. Rechte werden aber beispielsweise begründet, indem auf aussichtsreich einklagbare Pflichten verwiesen wird. Das Einfordern von Pflichten wird, wo als einer Begründung bedürftig angesehen, über zuerkannte Rechte legitimiert. Wenngleich Cicero den Begriff „Pflicht“ in anderer Weise verwendet, kommt er in diesem Zusammenhang doch auf Rechtsverhältnisse zu sprechen, an denen Tiere keinen Anteil haben.

In DE FINIBUS wird der Begriff der „Pflicht“⁶³ auf eine bereits vollbrachte „Handlung“ angewandt, die im Falle einer sachlichen Bewertung von außen „Billigung“ erfährt und zudem dort, wo eine Begründung eingefordert wird, legitimiert werden kann. (s.o., FIN. III, §58.) Darüber hinaus wird „Pflicht“ als dasjenige verstanden, „was der Vernunft gemäß getan ist“⁶⁴, woraus sich eine (für alles Gute notwendige, im Bereich der *neutralen* Pflicht zumindest *mögliche*) Korrespondenz mit der Natur ergibt. Wo Pflichten sinnvoll adressiert werden können, gilt die

⁵⁹ FIN. III, §§24f.

⁶⁰ FIN. III, §58.

⁶¹ Vgl. FIN. III, §§16-19.

⁶² Im Hinblick auf das höchste Gute der Menschen, der Haltung gemäß der Tugend, sind „Tiere“ nicht zu verorten, verfügen sie doch nicht über Einsicht oder Vernunft. Aus dieser Einsicht jedoch erwachsen Pflichten.

⁶³ Zu dem Begriff der „Pflicht“ vgl. auch die nachfolgende Bemerkung. (An dieser Stelle erscheint es wichtig, dem Glauben, wir wüssten bereits, wie der Begriff „Pflicht“ zu verstehen ist, nicht vorschnell anheim zu fallen.)

⁶⁴ FIN. III, §58. In ihrer differenzierteren Diskussion übersetzen Long und Sedley das griechische *kathêkon* und das lateinische *officium* nicht z.B. mit „das Passende“ oder „Pflicht“, sondern durch „zukommender Funktion“ (*proper function*). Das wird auch dadurch begründet, dass der Begriff „includes, at one extreme, activities of animals or even plants as well, and that utterly rare class of ‚right actions‘ which are the peculiar province of the completely and unfailingly wise or virtuous man.“ (Long, Sedley, Abschnitt 59, 359ff., Zitat: S.365.) Longs und Sedleys Absage an eine starke ethische Aufladung von *kathêkon*, wie sie in der verengenden Übertragung durch Ciceros *officium* bereits angelegt ist, trifft einen wichtigen Punkt – denn die Übersetzung des *officium* mit „Pflicht“ ist, wie sich auch hier zeigen wird, potentiell irreführend.

Fähigkeit der *sprachlichen* Begründung als vorausgesetzt. Tiere kommen als Adressaten von Pflichten *dieser* Art nicht in Frage.⁶⁵

Cicero spricht von der „Pflicht“ als von etwas, das „weder zum Guten noch zum Schlechten [gehört].“⁶⁶ Über das wohlverstandene Eigeninteresse korrespondiert „Pflicht“ mit dem „Naturgemäßen“: Während wir im Naturgemäßen (bzw. hinsichtlich unserer natürlichen Verfasstheit) vorziehen, was den natürlichen Zustand erst herstellt und dann bewahrt, ziehen wir in einer Situation, in der wir uns als in einer Pflicht stehend wahrnehmen, dasjenige vor, mit dem wir einer berechtigten Erwartung gerecht zu werden hoffen dürfen. Was als unser wohlverstandenes Eigeninteresse jeweils „gebilligt und begründet“ werden kann, darüber gibt uns die fordernde Vernunft Auskunft.⁶⁷

„Da es weiterhin in denjenigen Dingen, die weder bei den Tugenden sind noch bei den Schlechtigkeiten, etwas gibt, was nützlich sein kann, so darf man dies nicht beseitigen.“⁶⁸

Der jenseits der Tugend und Schädlichkeit liegende moralisch neutrale Bereich, in dem auch die Pflichten verortet werden, kann *Nützlich*es beherbergen. Eine bestimmte Motivation (bzw. das Einfordern einer solchen Motivation) in einem Bereich der Praxis, bei dem die Frage, ob es sich um gute oder schlechte Handlungen handelt, sinnlos erscheint, kann auf diesem Wege über den Begriff der Pflicht erklärt werden. Ein Handlungsbereich, in dem wir Begründungen anführen und Billigung erfahren können, ist jedoch schwerlich vom „Guten“ abzutrennen. Die vorliegende Bestimmung von „Pflicht“ erscheint also problematisch: Wir halten dasjenige für zu billigen (*probabilis*), was immer schon (zumindest) nahe dem Guten rangiert oder ihm direkt zuzurechnen ist. Wer seine bloße Pflicht erfüllt, darf nicht auf Anerkennung hoffen, wer jedoch im (eben nicht neutralen) Bereich der Pflicht hinter den an ihn adressierten Anforderungen zurückbleibt, wird sanktioniert.⁶⁹

Diese Einschätzung, nach der es einen Bereich der Übergänge gibt, durch den die Pflicht in eine ständige Spannung zum Guten oder Schlechten versetzt wird, also recht eigentlich *nicht neutral* ist, scheint Cicero jedoch allem Anschein nach zu teilen. Immerhin unterlaufen ihm plausibel erscheinende Bemerkungen, in denen er die Klarheit der oben vorgestellten Definition von „Pflicht“ als neutralem Bereich unterminiert. Demgemäss spricht er, explizit im Kontext der Pflicht, von „vollkommenen Taten“ (demjenigen pflichtgemäßen Handeln, das hin zum Guten

⁶⁵ Eine Alternative der Regulierung von Rechten und Pflichten (in einem erweiterten und ggf. abgeschwächten Sinn) mag in der Möglichkeit liegen, ein bestimmtes Verhalten kollektiv zu sanktionieren bzw. zu belohnen. Unmöglich erscheint es jedoch Menschen, Pflichten an Tiere zu adressieren, denn auch dies setzt Begründungen voraus.

⁶⁶ FIN. III, §58.

⁶⁷ FIN. III, §58.

⁶⁸ FIN. III, §58.

⁶⁹ Eltern, die ihre Kinder lieben, dürfen dafür keine Anerkennung verlangen, denn dieses Verhalten gilt als naturgemäß und somit als ihre Pflicht (FIN. III, §62); Eltern hingegen, die in ihrem Verhalten zeigen, dass sie ihre Kinder nicht lieben, werden getadelt. Dort, wo meine Begründung in ihrer Qualität den Erwartungen nicht gerecht wird und mein Handeln hinter den Erwartungen der anderen zurückblieb, also keine Billigung fand, entscheidet es sich aber am Verstoß gegen die Pflicht, dass meine Praxis dem Schlechten zugerechnet wird – in einem anderen Fall, wo mein Handeln nicht lediglich gebilligt, sondern gelobt wird, jedoch dem Guten.

tendiert), „bloßen Pflichten“ (dem neutralen Bereich) und „unvollkommenen Taten“ (dem Bereich des Handelns, das der Pflicht nicht gerecht wird und also hin zum Schlechten tendiert).⁷⁰ Dies wird auch durch den thematischen Übergang von „Pflichten“ zu *Rechtsverhältnissen* deutlich: Im direkten Anschluss an die Frage, wer in der Pflicht steht, sein Leben fortzuführen oder zu verlassen, wird der in diesen Dingen kompetente Weise zur Frage der Elternliebe zu ihren Kindern gehört. Er beschreibt sie als „naturgemäß“ und somit als Gegenstand einer Pflicht.⁷¹ Dies sei schon, so fährt er fort, an der Gestaltung des menschlichen Körpers, der zur Fortpflanzung taugt, zu erkennen – und muss, so wird hinzugefügt, also auch für die Tiere gelten.⁷² Diese biologischen Fakten zeigten, dass die Natur von den Menschen die Fortpflanzung verlangt – *somit* aber auch, denn alles andere gilt als „widersprüchlich“, die Liebe zu ihren Kindern.⁷³

„Daraus [sic!] ergibt sich auch, dass es eine natürliche Vertrautheit aller Menschen untereinander gibt, derart, dass ein Mensch gerade darum, weil er ein Mensch ist, dem anderen Menschen nicht fremd zu sein scheint.“⁷⁴

In offensichtlicher Anlehnung an Aristoteles werden „Ameisen, Bienen und Störche“ als Beispiele für Lebewesen genannt, die „vieles ihren Artgenossen zuliebe [tun]“.⁷⁵

„Noch viel enger ist die Verbindung der Menschen untereinander. So sind wir von der Natur zum Zusammenleben, zur Vergesellschaftung und zur Staatenbildung bestimmt.“⁷⁶

Vom Bereich der Pflicht und dem Naturgemäßen wurde also in den Bereich der „Staats- und Gesellschaftsphilosophie“ übergeleitet.⁷⁷ Dadurch, dass wir „von Natur zur politischen Gemeinschaft verbunden und vereinigt“ sind, und zwar „längst bevor wir uns darauf besinnen, welchen Nutzen wir voneinander gegenseitig haben können“⁷⁸, bekommen „Gerechtigkeit“ (*iustitia*) und „Großzügigkeit“ (*bonitas*) ihren Ort. Handelte es sich bei der menschlichen Gemeinschaft um das Resultat einer auf Nutzen abzielenden Überlegung, wäre Güte, uneigennütziges Handeln zwischen den Menschen, ähnlich schwer zu etablieren wie Gerechtigkeit. Wo (kurzsichtiger) Nutzen das vorherrschende Motiv einer Handlung ist, versucht jeder, seinen Ertrag zu maximieren – und dies ist ein der Gerechtigkeit *entgegengesetztes* Streben, wenn Gerechtigkeit etwa bedeutet, sich dessen zu bemächtigen, was einem im gemeinschaftlich-

⁷⁰ FIN. III, §59. (vgl. auch insges. FIN. III, §§59-66)

⁷¹ FIN. III. Zur Frage des Selbstmordes oder Fortlebens: §§60f.; die naturgemäße Elternliebe: §62.

⁷² FIN. III, §62; ebd.: „Diese Intention der Natur lässt sich sogar an den wilden Tieren beobachten. (...)“

⁷³ FIN. III, §62.

⁷⁴ FIN. III, §63.

⁷⁵ FIN. III, §64.

⁷⁶ FIN. III, §64.

⁷⁷ Gigon/Straume-Zimmermann: S.503.

⁷⁸ FIN. III, §67. (Vgl. FIN. III, §65)

wechselseitigen Interesse zusteht und nicht dessen, was man aufgrund seiner Kraft auch entgegen den anderen Interessen durchzusetzen vermag.⁷⁹

„Doch ebenso, wie sie [die Stoiker, R.T.] daran festhalten, dass es zwischen den Menschen eine Rechtsordnung gibt, genauso gibt es, wie sie sagen, zwischen Mensch und Tier kein Rechtsverhältnis.“⁸⁰

Die besondere Nähe zwischen den Menschen, ihrerseits nicht auf einem ‚um etwas anderen willen‘ sondern einem ‚um ihrer selbst willen‘ beruhend, gebiert Gerechtigkeit und Güte zwischen den Menschen.⁸¹ Wo es ein Verhältnis der Gerechtigkeit gibt, da lässt sich jedoch auch von *Recht* sprechen, denn Gerechtigkeit ist dort, wo nicht infrage gestellt wird, ob sie am rechten Platz ist, einklagbar. Die lediglich illegitimerweise hintergehbare Gerechtigkeit zwischen Menschen, deren Verhältnis ein natürliches *vor* allen Zwecken ist, konstituiert die Relation des Rechts, begründbarer konsensualer wechselseitiger Forderungen.

Das Verhältnis von Mensch zu Tier jedoch ist in keiner auch nur irgendwie vergleichbaren Weise durch eine besondere Nähe geprägt. Vielmehr ist der menschliche Blick auf die Tiere vom Interesse der Zweckdienlichkeit geleitet. Jenseits eines Rechtsverhältnisses kann dieses Interesse kein Problem darstellen. In dem Verhältnis zwischen Mensch und Tier gibt es keinen Platz, an dem Gerechtigkeit und Güte zu finden wäre. Daraus ergibt sich aber nicht, dass das Verhältnis von Tier und Mensch durch fehlende Güte und Ungerechtigkeit geprägt ist. Aus dieser Beschreibung ergibt sich vielmehr, dass, was auch immer Menschen mit Tieren tun, dieses Verhalten nicht sinnvoll als ungerecht oder niederträchtig bezeichnet werden kann.

Dies sei so, wie Chrysipp erklärt, da

„alles andere um der Menschen und Götter willen entstanden sei und diese selbst um ihrer Gemeinschaft und Verbindung willen, was zur Folge hat, dass die Menschen sich der Tiere zu ihrem Nutzen bedienen können, ohne damit Unrecht zu tun.“⁸²

Das am Nutzen orientierte Handeln der Menschen ist, wenn es die Tiere betrifft, *rechters*, denn die Frage nach dem Recht stellt sich, im Raum der Relation von Tier und Mensch, als ein Irrtum dar. So ist jeder Einwand gegen eine bestimmte, die Tiere betreffende menschliche Praxis berechtigt zurückzuweisen, indem auf das Fehlen einer rechtlicher Beziehung überhaupt verwiesen wird. Wo aber angenommen wird, dass lediglich Menschen und Götter⁸³ um ihrer

⁷⁹ Ganz im Gegenteil treibt die Natur den Menschen dazu an, „so vielen [anderen] Menschen als möglich zu nützen“. (FIN. III, §65, meine Zutat, R.T.)

⁸⁰ FIN. III, §67.

⁸¹ Vgl. FIN. III, §66.

⁸² FIN. III, §67. Einem solchen Anthropozentrismus sind wir insbesondere bei Xenophon, in Spuren aber auch bei Aristoteles (dessen Passage in POLITIK, 1256b15 hier in einer vereindeutlichenden Abwandlung vorliegt) begegnet. Wie auch immer die Passage bei Aristoteles in der POLITIK interpretiert wird – die Rezeption bei Cicero ist von eindeutigem Charakter.

⁸³ Auch bei Cicero wird eine Nähe von Göttern und Menschen betont. Zu Abschluss des dritten Buchs wird, analog zu der Vorbildfunktion der Götter und ihrer wesentlichen Verwandtschaft mit dem Menschen, darauf verwiesen, dass erst ein Studium der „gesamten Prinzipien der Natur und auch des Lebens der Götter“ die „Frage zu beantworten vermag, ob die Natur des Menschen mit derjenigen des Alls übereinstimmt oder nicht.“ (FIN. III, §73) Erst dieses Wissen jedoch befähigt zu einem Leben „in Übereinstimmung mit der Natur“. (ebd.)

selbst willen existieren und alles andere für sie entstand, da ist der Gebrauch all dessen, das lediglich als Mittel zu einem Zweck verstanden wird, wann immer dieses Handeln den Akteuren zuträglich und vernünftig erscheint, geradezu natürlich und göttlicher Auftrag.⁸⁴ Das bestätigt die im Folgenden dargestellte Verwendung der Begriffe „billig“, „gerecht“ und „tugendhaft“: Was „billig“ ist, ist auch nützlich (u.u.).⁸⁵ Dadurch wird das am Nutzen orientierte Handeln an Tieren, wenngleich es sich nicht am Recht orientiert, jedenfalls doch als *gerecht*, zumindest im Sinne von gerechtfertigt, also legitim, beschrieben. Doch mehr noch: Ein solches Handeln wird sogar als *tugendhaft* bezeichnet:

„Was immer billig sei, sei auch tugendhaft, und umgekehrt sei alles, was tugendhaft sei auch gerecht und billig.“⁸⁶

7. Der Mensch – nicht Geist allein

[D]ie Vollkommenheit des Geistes ragt so weit über [die Leistungen der Sinnesorgane oder des Körpers] hinaus, dass man kaum ausdenken kann, wie groß der Abstand ist.⁸⁷

In der Betonung, die Vernunft läge hinsichtlich ihrer Leistungsfähigkeit unvorstellbar weit jenseits der Perzeption, erinnert an die Bestimmung des *nous* in DE ANIMA und die aus ihr entstehende Tendenz zur Exterritorialität der intellektuellen Vermögen im sonst alles umspannenden Rahmen der Natur. Die Frage nach der wesentlichen Verortung des Menschen in der Natur, die Körper, wie auch andere Lebewesen, beherbergt, scheint auch in DE FINIBUS aufgeworfen zu werden. Auch hier, z.B. in der aristotelisch anmutenden Definition eines höchsten Guts, das der Mensch nicht mit den anderen Lebewesen teilt, findet eine Beschreibung des menschlichen Daseins statt, die wie eine Vereinseitigung wirkt.

Eine peripatetische Ethikkonzeption jedoch schätzt, neben der Tugend (als ihr höchstes Gut), körperliches Wohlbefinden nicht in der Weise gering, wie dies beispielsweise bei den Stoikern geschieht. So überrascht es nur auf den ersten Blick, wenn wir dort, wo in DE FINIBUS die rigide stoische Ethik mit den Vorstellungen der Peripatetiker verglichen wird, die *Einseitigkeit der Selbstbeschreibung* des Menschen bei Zenon beanstandet sehen. Diese Relativierung betrifft jedoch ein praktisches Selbstverständnis, das Mensch und Tier wesentlich schied; daher geht sie nicht ohne eine erneute scharfe Abgrenzung des Menschen gegen die Tiere einher, um Vorkehrungen wider eine Verwischung der Grenzen zu treffen.

⁸⁴ Vgl. FIN. III, §71.

⁸⁵ FIN. III, §71; „Billigkeit“: *aequitas*, also synonym zu *iustitia*. Daher auch: „fair“ und „gerecht“.

⁸⁶ FIN. III, §71. (meine Bemerkung, R.T.)

⁸⁷ FIN. V, §60.

Den Auftakt⁸⁸ zu der für uns in diesem Zusammenhang interessanten Passage bietet die Wiederholung des allgemeinen Grundsatzes, „[j]ede Natur [wolle] sich selbst bewahren derart, dass sie unverletzt und in ihrer besonderen Art erhalten [bleibt].“⁸⁹ Zur *Unterstützung* der Natur sind die „Künste“ geschaffen worden.⁹⁰

„In erster Linie gehören zu diesen das, was man die Kunst des Lebens [*ars vivendi*] nennt, die das bewahren soll, was die Natur gegeben, und dazuerwerben soll, was sie nicht gegeben hat.“⁹¹

Da der Mensch als dasjenige Lebewesen gilt, das sich der Künste bedient – um zu überleben – erscheint es, wengleich nicht explizit darauf hingewiesen wurde, sinnvoll, die Beschreibung als auf ihn fokussiert zu verstehen. Auch der *Hinzuerwerb* an Künsten, wo die Natur ihre Unterstützung versagte, die Rede von einer kompensatorischen Entwicklung also, verdeutlicht, dass hier das „*Mängelwesen Mensch*“ thematisiert wird. Alles erhält sich selbst – der Mensch jedoch bedient sich hierzu, den natürlichen Mangel kompensierend, der Künste.

Die Peripatetiker „[gliederten] die Natur des Menschen in Seele und Körper [auf]“⁹²; wengleich die Seele als hoch über dem Körper stehend bewertet wurde, handelte es sich doch bei beidem um etwas um seiner selbst willen zu Erstrebendes. Als Aufgabe der Weisheit, der „Schützerin und Verwalterin des ganzen Menschen“⁹³ wurde die Bewahrung der Einheit von Körper und Seele, wie auch der jeweiligen Teile, beschrieben. Die Güter des Körpers zu erkennen, wird als unproblematisch erachtet⁹⁴; eine eingehende Untersuchung der Güter der Seele jedoch förderte die „Gerechtigkeit“ zu Tage⁹⁵, aus der die relevanten sozialen Relationen, beginnend bei der Liebe der Eltern zu ihren Kindern, erwachsen.

„Von diesen Ursprüngen ausgehend haben sie den Ausgangspunkt und das Fortschreiten aller Tugenden verfolgt.“⁹⁶

Wenn jedoch aus der *ars vivendi* (wie in Platons Mythos des PROTAGORAS) die Gerechtigkeit entstand (und aus dieser die Rechtsverhältnisse erwachsen), die Gerechtigkeit jedoch als Ausgangspunkt für alle Tugenden fungierte (wie oben „Besonnenheit“), so ist es naheliegend, dort, wo die Basis dieser Stufung fehlt, auch ihre Folgeerscheinungen nicht zu erwarten. Hier findet sich daher eine Übereinstimmung mit der Darstellung der Rechtsverhältnisse aus dem dritten Buch DE FINIBUS, wengleich jetzt in bestimmter Hinsicht zugleich eine Präzisierung erfolgt: Wo, wie bei den „Tieren“, die der Künste gar nicht erst bedürfen, die *ars vivendi* fehlt, ist

⁸⁸ Programmatisch wird bei FIN. IV, §15 angekündigt, die „ursprüngliche Verfassung der Natur“ sei von Xenokrates und Aristoteles „etwa in folgender Weise beschrieben.“ Es folgt die unten skizzierte Konzeption.

⁸⁹ FIN. IV, §16.

⁹⁰ FIN. IV, §16.

⁹¹ FIN. IV, §16. Vgl. Platons Mythos im Protagoras.

⁹² FIN. IV, §16.

⁹³ FIN. IV, §17.

⁹⁴ Immer wieder werden beispielsweise „Gesundheit, Schmerzlosigkeit, Schönheit usw.“ genannt. (vgl. FIN. IV, §35)

⁹⁵ FIN. IV, §17; genau genommen ist davon die Rede, dass in den Gütern der Seele „die Samen der Gerechtigkeit“ gefunden wurden. (ebd.)

⁹⁶ FIN. IV, §17.

zugleich nicht von *Gerechtigkeit*, wahren Sinn für *Gemeinschaft* und (ethischen) *Tugenden* zu sprechen. Rechtsverhältnisse erscheinen also nicht lediglich zwischen Mensch und Tier, sondern auch innerhalb der Tierwelt unmöglich.⁹⁷ Auch bei den Überführungen griechischen Gedankenguts in die lateinische Welt fungiert das Kriterium der Rechtlichkeit als Merkmal der wesentlichen Unterscheidung von Tier und Mensch.

Ein mögliches Defizit der in DE FINIBUS präsentierten Tugendethik wurde oben bereits problematisiert: Auch die „Seelengröße“⁹⁸ oder „Großgesinntheit“⁹⁹, von der die Peripatetiker behaupten, sie ermögliche es, „leicht dem Zufall entgegenzutreten und Widerstand zu leisten, da die wichtigsten Dinge in der Macht des Weisen [stehen]“¹⁰⁰, vermag die Unsicherheit des Gelingens des Lebens nicht auszuräumen. Hier wird das Problem erneut ausgeblendet: Es ist lediglich die Rede davon, dass Seelengröße, „die es *ermöglicht*“¹⁰¹, Zufall und Schicksal entgegenzutreten, aus den Tugenden entstand, „da die wichtigsten Dinge in der Macht des Weisen stünden.“¹⁰² Welche Gründe sprechen also dafür, das Gute des Menschen weiterhin in den Tugenden zu suchen?

„Nachdem so die Natur ihre Prinzipien geliefert hatte, trat eine Erweiterung durch andere Güter hinzu, ausgehend teils von der Erforschung der verborgenen Dinge, da dem Geist die Liebe zum Wissen angeboren ist, woraus auch das Interesse an logischen Beweisführungen folgte; *es kommt dazu, dass der Mensch als einziges Lebewesen des Schamgefühls und der ehrfürchtigen Scheu fähig ist*, außerdem gesellige Verbindung mit anderen Menschen begehrt und schließlich darauf achtet, in allen Dingen, die man tut oder sagt, nichts zuzulassen, was nicht der Tugend und dem Anstand entspricht. Dies sind, wie ich zuvor sagte, die Ansatzpunkte und Samen, die die Natur uns gegeben hat und aus denen die vollkommene Selbstzucht, Bescheidenheit, Gerechtigkeit und überhaupt jede Tugend hervorgeht und vollendet wird.“¹⁰³

Die vielleicht noch immer bestehenden Zweifel im Hinblick auf eine exklusiv auf den Menschen bezogene Konzeption der Tugenden – und es müssen hier ethische Tugenden, nicht dianoetische Tugenden gemeint sein, also nicht „jede Tugend“, sondern „jede ethische Tugend“ – werden spätestens an der Stelle ausgeräumt, wo explizit i) von der Scham als demjenigen Vermögen gesprochen wird, dessen alleine der Mensch fähig ist und ii) *daraufhin* die Rede von „Ansatzpunkten“ ist, welche die Natur den Menschen gab und aus denen die Kardinaltugenden direkt hervorgehen. In Ciceros Darstellung gehen Peripatetiker und Stoiker bis hierhin d'accord.¹⁰⁴ Während die Peripatetiker aber eine gute körperliche Konstitution („Gesundheit, die

⁹⁷ S.o.: Hesiod.

⁹⁸ FIN. IV, §17.

⁹⁹ Gigon/Straume-Zimmermann: S.517.

¹⁰⁰ FIN. IV, §17.

¹⁰¹ FIN. IV, §17.

¹⁰² FIN. IV, §17. Die Frage, ob der Weise ebenfalls dem Unsicherheitsfaktor „Zufall“ oder „Schicksal“ ausgesetzt bleibt, wird in den fünf Büchern leitmotivisch immer wieder neu gestellt (Vgl. z.B. FIN. V, §12). Eine Garantie für das Gelingen des Lebens, so verständlich der Impuls der Forderung auch sein mag, muss Desiderat bleiben. Vgl. auch FIN. V, §23 und §71.

¹⁰³ FIN. IV, §18. (meine Hervorhebungen, R.T.)

¹⁰⁴ Dies wird bei Cicero auch als naheliegend beschrieben. (FIN. IV, §19); vgl. Gigon/Straume-Zimmermann: S.516ff. (insbesondere 518f.).

völlige Schmerzfreiheit, die Unverletztheit der Augen und der übrigen Sinnesorgane¹⁰⁵) „zu den Gütern zählen“, wird sie von den Stoikern als lediglich „Vorgezogenes“, nicht Gutes“ charakterisiert.¹⁰⁶ Haben „die Alten“ (d.h. die Nachfolger Platons) zudem die „körperlichen Vorzüge [...] als etwas um seiner selbst willen zu Erstrebendes bezeichnet“, gilt auch in diesem Fall, dass es sich bei ihnen um etwas handelt, das man zwar annehmen könne, das jedoch nicht zu erstreben ist.¹⁰⁷ Konsequentermaßen münden solche, alles Körperliche geringschätzende Annahmen in die Überzeugung, ein Leben, das neben der Tugend auch die übrigen naturgemäßen Vorzüge besäße, sei vor einem Leben, das alleine auf Tugend gründet, „nicht etwa erstrebenswert, sondern bloß annehmbarer.“¹⁰⁸ Der Weise bemühe sich aber, „Schmerz, Krankheit, Invalidität zu vermeiden.“¹⁰⁹ Die besondere Betonung des Wertes der Tugend, die so weit reichen soll, dass ein gelungenes Leben durch körperliche Gebrechen nicht in Mitleidenschaft geraten kann, führt also nicht zu einer (im Grunde kontraintuitiven und absurden) Haltung, der gemäß z.B. mit einer guten natürlichen Konstitution nachlässig verfahren wird. – Immerhin jedoch handelt es sich um eine betont *passive* Haltung des stoischen Weisen, die sich deutlich von der des Peripatetikers (der in körperlichen Gütern etwas um seiner selbst Erstrebenswertes erblickt und dafür auch handelnd zu investieren bereit ist) unterscheidet.

Die Struktur der Tugendhaftigkeit der Stoiker ist gerade nicht die eines Kontinuums. So erfährt ihre Ethik eine Zuspitzung ins Elitäre, wenn nur das Leben einiger der besten Weisen als wirklich gelungen gelten darf:

„[A]lle Verfehlungen sind gleich schwer, und diejenigen, die durch Natur und Belehrung schon weit zur Tugend hin fortgeschritten seien, seien dennoch vollkommen unselig, solange sie die Tugend nicht ganz erreicht hätten. Zwischen dem Leben solcher Menschen und den größten Schurken bestünde nicht der geringste Unterschied derart, dass sogar Platon, jener große Mann, wenn er nicht weise war, durchaus nicht besser oder glückseliger als jeder beliebige Schuft gelebt hat.“¹¹⁰

Wenn ein wahrhaft tugendhaftes und gutes Leben lediglich derjenige führt, der in einem vollkommenen Sinn tugendhaft ist, verbietet sich die Anwendung dieser Kategorien geradezu, wenn wir von Tieren sprechen – das betrifft aber auch die Mehrzahl der Menschen. Tugendhaftigkeit wird zu etwas Göttlichem, das ein platonisch-aristotelisches Desiderat, die *homoiosis*, als Bedingung für ein Gelingen des Lebens geradezu voraussetzt. Im Umkehrschluss wird zugleich Erwartung der Garantie eines Gelingens des Lebens als einschlägige Leistung einer Tugendethik zurückgewiesen. *Eudaimonia* wird zu einem elitären Status und rückt den einfachen Menschen in schier unerreichbare Ferne.

¹⁰⁵ FIN. IV, §20.

¹⁰⁶ FIN. IV, §20.

¹⁰⁷ FIN. IV, §20.

¹⁰⁸ FIN. IV, §20.

¹⁰⁹ FIN. IV, §20.

¹¹⁰ FIN. IV, §21.

Aber das bedeutet auch, dass die platonische Forderung, wir Menschen (insgesamt) sollten besser als die Tiere sein, auf dem Wege der Tugend nicht länger erfüllbar erscheint. So würde es zu einem ähnlichen Bankrott kommen, wie wir es bei den die Lust angeblich alleine preisenden Epikureern oben demonstriert bekamen: Wenn selbst die größten Weisen durch geringfügige Verfehlungen ihr gutes Leben einbüßen können, geht jede Handhabe, Mitmenschen zur Tugendhaftigkeit zu überreden, verloren.¹¹¹

Die Untauglichkeit einer in dieser Weise elitären und überfordernden Ethik für die menschliche Gesellschaft¹¹² bietet den Auftakt zu einer Kritik an den unerreichbaren stoischen Idealen. In ihrem Zuge wird auch die Relevanz der körperlichen Güter betont, der Wert der allgemeinen Wohlverfasstheit an Körper und Seele.

Den Selbsterhaltungstrieb respektieren Stoiker und Peripatetiker als natürlichen und somit richtigen Impuls. Doch bleibt die Frage, „wer wir selber sind, die wir uns so bewahren sollen, wie wir sein müssen.“¹¹³

„Wir sind Menschen; wir bestehen aus Seele und Körper, die sich in einer bestimmten Verfassung befinden.“¹¹⁴

Unser Streben geht auf den Erhalt dessen, was wir von Natur aus sind – auf unser Menschsein, die Einheit von Seele und Körper in jeweils bestimmter Verfassung. Aus Teilen (Körper und Seele) setzt sich, nach dem, was die Natur fordert, also auch „das höchste Ziel und das oberste und äußerste Gut“ zusammen! Wir strebten dann danach, von den „naturgemäßen“ Dingen „das meiste und größte zu erlangen“.¹¹⁵

Die Annahme eines höchsten Gutes „im tugendhaften Leben allein“, also in Missachtung des Körpers¹¹⁶, ist mit der gemeinsamen Prämisse, dass Körper und Seele den Menschen in naturgemäße Zusammenhänge integrieren, nicht vereinbar.¹¹⁷

„Ich frage also, auf welche Weise die Weisheit plötzlich all die großen von der Natur ausgehenden Empfehlungen fallen lässt.“¹¹⁸

Die Tugenden also sind, da unter Rekurs auf „Natur“ definiert, von dieser nicht zu trennen. Zur Natur des Menschen aber gehören sowohl Körper, als auch Seele – so ergehen die

¹¹¹ Vgl. FIN. IV, §§64f.

¹¹² FIN. IV, §21.

¹¹³ FIN. IV, §25.

¹¹⁴ FIN. IV, §25.

¹¹⁵ FIN. IV, §25.

¹¹⁶ Vgl. FIN. IV, §26.

¹¹⁷ Vgl. FIN. IV, §26 und §40.

Analog lautet Ciceros Fazit des IV. Buches: „Doch jetzt will ich endlich zum Schluss kommen und habe den Eindruck, dass deine Stoiker vor allem durch diesen einen Fehler in Schwierigkeiten geraten: Sie glauben, zwei entgegengesetzte Thesen gleichzeitig vertreten zu können. Denn was ist widersprüchlicher als einesteils zu sagen, dass das Tugendhafte allein gut sei, und andererseits zu behaupten, dass das Streben nach den an die Bedürfnisse des Lebens angepassten Dingen von der Natur ausgehe?“ (§78)

¹¹⁸ FIN. IV, §27, vgl. FIN. IV, §§34/35.

Empfehlungen der Natur (z.B. im Selbsterhaltungstrieb) an den Menschen insgesamt. Wo eine Zurückweisung körperlicher Belange erfolgt, wird dem Tugendkonzept seine eigene Grundlage entzogen. Doch die Kritik reicht noch weiter: Selbst ein Lebewesen, das nur aus Seele bestünde, also im Gegensatz zu Mensch und Tier unkörperlich wäre, gäbe sich mit dem höchsten Gut der Stoiker nicht zufrieden.

„Selbst wenn wir nicht nach dem höchsten Gut des Menschen fragen würden, sondern nach demjenigen irgendeines anderen Lebewesens und dieses aus nichts anderem bestünde als aus der Seele (wir dürfen nämlich etwas dieser Art konstruieren, um leichter die Wahrheit zu erkennen), so würde sogar jene Seele sich nicht mit eurem höchsten Gute begnügen können. Denn auch sie bedürfte der Gesundheit, der Schmerzfreiheit und würde nach ihrer eigenen Erhaltung streben und nach der Sicherheit jener Dinge und würde sich das Leben nach der Natur zum Ziele setzen [...].“¹¹⁹

Das Konzept eines höchsten Gutes jedoch, mit dem allein man sich nach genauerer Betrachtung doch nicht zufrieden geben kann, ist ein defektes Konzept. Das höchste Gut ist zumindest falsch definiert, indem es

- *entweder* etwas zum Inhalt hat, das gar kein Gut ist (diesem Fall begegneten wir in den ersten beiden Büchern, im Zusammenhang der Auseinandersetzung mit den Epikureern),
- *oder* (wie auch hier der Vorwurf) unvollständig blieb und die Ausschließlichkeit, mit der dies und nichts anderes als höchstes Gut vorgestellt wird, sich als auf einem Irrtum gründend entlarvt.

Die oben bereits erwähnte theoretische ‚Schwäche‘ der größeren Gefährdung des höchsten Guts der Peripatetiker, die sich *zudem* den Einflüssen der chaotischen physikalischen Welt ausgesetzt sehen, im Vergleich zu den Stoikern, die „frei und ungehindert [...] über die seelischen Güter“ zu verfügen meinen, wird an dieser Stelle nicht erwähnt.¹²⁰

Der Stoiker Chrysippos, so führt Cicero an, unterschied Lebewesen wie folgt:

„Er sagt, dass die einen ihre Vorzüge ganz am Körper haben, die anderen ganz an der Seele, einige aber mit Vorzügen von beider Art ausgestattet sind.“¹²¹

Das Gute der Tiere ist körperlicher Art, das der Götter, davon dürfen wir ausgehen, rein seelischer Art. Der Mensch jedoch, zwischen den Göttern und den anderen Lebewesen stehend, hat sein Gut an Seele *und* Körper. Das Ziel einer jeden Gattung richtet sich jedoch nach dem Gegenstand seiner Vorzüge.

Den Stoikern aber, die den Menschen für ein Lebewesen halten, das „sich nur durch die Vorzüge der Seele auszeichnet“, erscheint es naheliegend, von ihm zu fordern, er solle sich „als Seele auszeichnen“. Hierin erfahren sie Zustimmung von seiten der Akademie und des Peripatos.

¹¹⁹ FIN. IV, §27. Denn auch an der Seele gibt es, wie beim Körper, die Möglichkeit von Krankheit, Schmerz und Vergehen. (vgl. FIN. IV, §28)

¹²⁰ Vgl. Gigon/Straume-Zimmermann: S.521. Das Problem ist jedoch unvergessen: FIN. IV, §36.

¹²¹ FIN. IV, §28.

Sie bestimmen das oberste Gut aber so, „dass es scheint, der Mensch sei überhaupt nichts anderes als Seele.“¹²² Ein solches höchstes Gut, das alleine in der Seele verortet wird, könnte nur körperlose Seelenwesen (deren „Geist nichts an sich hätte, was naturgemäß wäre, wie etwa Gesundheit.“) befriedigen – und nur sie könnten es auch erlangen.¹²³ Mit Chrysippos würden auch Akademiker und Peripatetiker das Gut der Menschen als aus körperlichen und seelischen Gütern zusammengesetzt erwarten. Dieser Status der Güter des Körpers ist von einer Art, dass „es sich lohnt, sich zu bemühen.“¹²⁴ Auch wäre es, wenn doch der Grundsatz gilt, dass die Natur sich selbst liebt, höchst irritierend, gäbe es gerade beim Menschen eine Ausnahme derart, dass „sie sich [...] im Stich ließe oder irgendeinen Teil von sich“, indem sie „den Körper vergisst und [...] das höchste Gut nicht für den ganzen Menschen, sondern nur für einen Teil des Menschen gelten lässt“.¹²⁵

„Was ist denn die Ursache all dieser Bedrängnisse? Die Eitelkeit in der Bestimmung des höchsten Gutes. Wenn man nämlich an dem Satz festhält, dass nur das Tugendhafte auch gut sei, so verliert damit die Sorge für die Gesundheit ihren Sinn, ebenso die Verwaltung des Vermögens, die Tätigkeit im Staate, allgemein überhaupt die Ordnung in den Geschäften, die Verpflichtungen im Leben, zu guter Letzt die Tugend selber, die preisgegeben wird, obschon ihr alles auf sie konzentriert.“¹²⁶

Der Mensch, so Akademiker und Peripatetiker im Zusammenhang der Frage, was für ein Gelingen seines Lebens erforderlich ist, ragt, wenngleich er maßgeblich über seelische Vorzüglichkeit begriffen wird, seinem ursprünglichsten Wesen nach tief in den Bereich der Natur hinein. Im Versuch, den Menschen einseitig (z.B. über seine wesentliche Verschiedenheit zu den „Tieren“) zu beschreiben, verlieren wir, so dürfen wir folgern, das Objekt der Beschreibung aus dem Blick.

¹²² FIN. IV, §28.

¹²³ Vgl. FIN. IV, §29.

¹²⁴ FIN. IV, §30.

¹²⁵ FIN. IV, §32. Im weiteren Verlauf werden die genannten Kritikpunkte vertieft und durch weitere Widersprüche ergänzt. Die in unserem Zusammenhang einschlägige Betrachtung des vierten Buches kann an dieser Stelle jedoch abbrechen.

¹²⁶ FIN. IV, §68.

8. Selbsterkenntnis

Daraus muss man schließlich folgern, dass für den Menschen dies das oberste Gut ist, gemäß der Natur zu leben, was wir folgendermaßen zu verstehen haben: zu leben im Sinne einer in jeder Richtung vollkommenen und von Mängeln freien menschlichen Natur.¹²⁷

Das höchste Gut der Menschen liegt also in der vollkommenen Kohärenz zu der Natur, d.i. zu *seiner* Natur, die vielseitig ist. Was jedoch ist „die besondere Natur des Menschen“?¹²⁸ Der Mensch besteht, wie wir bereits sahen, aus Körper und Seele, „und zwar hat die Seele den ersten Rang, der Körper den zweiten.“¹²⁹ Auf beides kommt es „im höchsten Grade [an] [...], wenn nach dem vollkommenen Leben gefragt wird.“¹³⁰

Dabei ist bemerkenswert, dass Cicero auch den *Körper* des Menschen als „allen anderen Lebewesen überlegen“ bezeichnet.¹³¹

„[D]ie Seele wiederum ist so eingerichtet, dass sie sowohl über die Sinnesorgane verfügt und außerdem eine *hervorragende Vernunft* besitzt, der die gesamte Natur des Menschen gehorcht und die sich durch eine *bewundernswerte Kraft des Denkens, Erkennens, der Wissenschaft und aller Tugenden* auszeichnet.“¹³²

Mensch und Tier sind *wesentlich* über das Kriterium der Vernunft und ihrer Leistungen unterschieden. Wenngleich also Seele und *Körper* des Menschen in ihrer (anteilig womöglich graduellen) Vorzüglichkeit von Seele und Körper der Tiere geschieden werden, und das höchste Gut des Menschen, dessen Natur Körper und Seele von bestimmter Beschaffenheit ist, in körperlicher und seelischer Vollkommenheit zu liegen scheint¹³³, wird der Seele stets eine deutlich höhere Bedeutung vor dem Körper beigemessen. So gilt auch hier, als der beherrschende Teil der menschlichen Seele, der „Geist“ (bzw. „Vernunft“, *mens*) als das den Menschen in besonderer Weise Auszeichnende. Seine Leistungen werden aber in zwei Gruppen unterschieden: *Einerseits* gehen von ihm die „von Natur dem Menschen eingeboren[en]“, nicht willentlichen (dianoetischen) „*Begabungen*“¹³⁴ aus, *andererseits* ebenso die dem Willen verfügbaren (ethischen) Tugenden¹³⁵, die gelobt werden.¹³⁶

¹²⁷ FIN. V, §26.

¹²⁸ FIN. V, §34.

¹²⁹ FIN. V, §34.

¹³⁰ FIN. V, §37.

¹³¹ FIN. V, §34. Diese merkwürdige Eigenheit erklärt sich durch eine besondere Wendung im Konzept vom Menschen, der wir unten begegnen werden.

¹³² FIN. V, §34. (meine Hervorhebungen, R.T.)

¹³³ FIN. V, §§35f.

¹³⁴ Als Beispiel werden „die leichte Auffassungsgabe und das gute Gedächtnis“ genannt.

¹³⁵ Cicero zählt beispielhaft die Kardinaltugenden auf, die „großen und wahren Tugenden, die wir auf den freien Willen gründen, wie die Klugheit, Selbstzucht, Tapferkeit, Gerechtigkeit und alles andere dergleichen.“

¹³⁶ FIN. V, §36.

Die *Begabungen* sind dem Menschen von Natur aus, schon zum Zeitpunkt seiner Geburt (ob entwickelt oder bloße Anlage), verliehen. Es ist keine dem Menschen offenstehende Entscheidung, in besonderer Weise begabt zu sein; allenfalls kann er sich dazu entschließen, eine Begabung zu entfalten und weiter zu entwickeln. Die *Tugenden* hingegen sind charakterliche Eigenschaften, die auf einer vorangegangenen freien Entscheidung des Menschen gründen.¹³⁷ Menschen werden nicht tugendhaft geboren, sie finden lediglich einen Keim zur Tugend in sich vor.¹³⁸

In derselben Weise jedoch, in der die Seele ungleich höher geschätzt wird als der Körper¹³⁹, werden auch die Tugenden den Begabungen vorgezogen, da diese aus der *göttlichen* Vernunft stammen.¹⁴⁰ In der Möglichkeit der freien Entscheidung zu den Tugenden, zur Wahl im Sinne der eigenen Bestimmung, liegt jedoch das Problem der Menschen: Sie *können*, im Unterschied zu den Tieren, in ihrer wichtigsten Hinsicht *fehlen*.

Die Ansicht, der Mensch sei, nach seiner Geburt, obgleich von Natur mit vorzüglichen Anlagen ausgestattet, im Hinblick auf die ethischen Tugenden seiner Seele noch nicht in einer naturgemäßen Verfasstheit, impliziert für unsere Fragestellung Interessantes.

„Alle jene Wesen nämlich, die die Natur sowohl hervorbringt als auch beschützt und die entweder gar keine Seele besitzen oder doch beinahe keine, haben ihr höchstes Gut im Körper, so dass man jenen Ausspruch recht witzig finden kann, der erklärt, dem Schweine sei die Seele gegeben wie das Salz, damit es nicht verfaule.“¹⁴¹

Erinnert Cicero, dass „Seele“ ursprünglich als Lebendigkeit schlechthin oder, bei Aristoteles, als ein Bündel biologischer Hinsichten (d.h. Hinsichten von Lebendigkeit) verstanden wurde? Vor diesem Hintergrund ergäbe es wenig Sinn, von *Lebewesen* zu sprechen, diesen jedoch *Lebendigkeit* (durch das Bestreiten von Beseelung) abzusprechen. – Bei Cicero ist die Seele offenbar mit den vorzüglichen Eigenschaften der Vernunft, die ethische Tugenden initiiert, viel enger verknüpft, als mit der sie ursprünglich konstituierenden biologischen Leistungsfähigkeit. So erscheint es ihm naheliegend, Tieren keine – oder nur sehr wenig – Seele einzuräumen. Der polemische, als humoristische Bemerkung inszenierte Ausspruch, die Schweine betreffend (die Funktion seiner Seele ist äquivalent zu der des Pökelsalzes nach seiner Schlachtung: es konserviert sein Fleisch), erscheint als Indiz der evaluativen Abgrenzung der Menschen gegen „Tiere“, als ein erster Anklang der universellen Vorzüglichkeit des Menschen, der wir noch häufig begegnen werden. Auf der einen Seite stehen also die Tiere, deren Gut das des Körpers ist, von dem wir oben bereits sahen, dass er seinem Wert nach weit unter dem der Seele (des Menschen) steht. Mensch

¹³⁷ Vgl. FIN. V, §36: „[...] Tugenden, die wir auf den freien Willen gründen [...]“

¹³⁸ Vgl. FIN. V, §43.

¹³⁹ Vgl. FIN. V, §38 u. §40.

¹⁴⁰ Vgl. FIN. V, 38. Bei FIN. V, §71 ist, in konsequenter Folge, explizit die Rede davon, dass die Tugenden den körperlichen Gütern an „Erhabenheit und [...] Rang“ weit überlegen sind. „Dasjenige nämlich, was wir die Güter des Körpers genannt haben, vervollständigt zwar das Leben zur vollkommenen Glückseligkeit, aber nur so, dass die Glückseligkeit überhaupt auch ohne sie zu bestehen vermag.“

¹⁴¹ FIN. V, §38.

und Tier teilen also ihre Körperlichkeit, nicht jedoch die Seele, die in ihrer besonderen Beschaffenheit als Grundlage der Vorzüglichkeit des Menschen fungiert.

Auf der anderen Seite jedoch wird implizit ein Unterschied zwischen Mensch und Tier konstatiert, der eben die Sonderstellung des Menschen in seiner Vorzüglichkeit infrage stellt: Die anderen Lebewesen werden von der Natur nicht nur hervorgebracht, die Natur kümmert sich danach (in besonderer Weise) auch noch um diese. Für die Tiere wird also gesorgt, es fehlt ihnen an nichts, sie kommen sozusagen fertig – in ihrer eigentlichen natürlichen Verfassung – zur Welt. Dies jedoch gilt nicht für den Menschen:

„Beim Menschen *dagegen* beruht das Ganze auf der Seele und in der Seele auf der Vernunft, aus der die Tugend entspringt, die man als eine Vollendung der Vernunft definiert; sie ist es, was die Philosophen immer und immer wieder glauben erläutern zu müssen [sic].“¹⁴²

Wenn das *Ganze* aber beim Menschen auf der Seele beruht – was ist, wenn es dem Menschen nicht gelingt, diese *naturgemäß*, also *gut* auszubilden? Was ist es aber überhaupt, das der Vervollkommnung des Menschen im Wege steht? Die zu Beginn des Lebens erheblich mangelnde Selbsterkenntnis, so muss die Antwort lauten, gefährdet die Vervollkommnung des Menschen. So bleibt vorerst unklar, ob ein Mensch in der ihm gemäßen Disziplin tatsächlich zum Ziele kommt. Cicero stellt diesen Sachverhalt wie folgt, in drei wesentlichen Entwicklungsschritten, dar: *Jedem* Lebewesen liegt seine Selbsterhaltung am Herzen, denn es liebt sich. Für den Menschen ist diese Haltung aller Lebewesen jedoch nur der Beginn eines Entwicklungsprozesses.¹⁴³

„Diese Haltung hat es [ein jedes Lebewesen] *zuerst* auf eine verworrene und unbestimmte Weise; es begehrt lediglich, sich selbst zu bewahren, wie immer es beschaffen ist, und vermag noch nicht zu begreifen, weder was es selber ist, noch was es leisten kann, noch was seine Natur ist. *Dann* aber beginnt es, Fortschritte zu machen und klarer zu erkennen, inwiefern jede einzelne Sache es angeht und es berührt. *Schließlich* schreitet es weiter bis zu einem bestimmten Punkte, *wo es sich selbst erkennt* und begreift, aus welcher Ursache es eben jenes seelische Bestreben, das wir erwähnt haben, besitzt. Es fängt an, das zu erstreben, von dem es versteht, dass es seiner Natur gemäß ist, und das Gegenteil abzuweisen.“¹⁴⁴

Diese quasi-*biographische* Entwicklung des Menschen¹⁴⁵ mag natürlich angelegt sein, ihre Vollendung aber ist dadurch nicht gewährleistet. Zu Beginn seines Lebens besitzt der Mensch keine Klarheit über die eigene Bestimmung. Erst später, im Zusammenhang eines Entwicklungs- und Verständnisprozesses, kann er zu einer Kenntnis seiner Bestimmung, die seine Natur ist, gelangen. Und erst dann erscheint er auch fähig, sein Leben und Handeln auf das Richtige auszurichten. Zuvor jedoch lebt er in Unwissenheit, ohne rechte Orientierung.¹⁴⁶

¹⁴² FIN. V, §38.

¹⁴³ FIN. V, §24.

¹⁴⁴ FIN. V, §24. (meine Hervorhebungen, R.T.)

¹⁴⁵ Vgl. FIN. V, §42.

¹⁴⁶ Es ist erstaunlich, wie die an den Menschen gerichtete Aufforderung zur Selbsterkenntnis, jenes *gnôthi seanton* unbestimmter Urheberschaft, nach und nach zum ersten Gebot der Philosophie wird.

„Wenn es nun, wie ich eingangs sagte, der Fall wäre, dass das Lebewesen gleich bei seiner Geburt sich selbst erkennen und darüber urteilen könnte, welches die Fähigkeiten sowohl seiner ganzen Natur wie auch der einzelnen Teile wären, dann vermöchte es auch sofort zu begreifen, was dasjenige ist, nach dem wir hier fragen, nämlich das letzte und höchste Ziel alles unseres Strebens, und *dann könnte es in keiner Weise mehr einen Fehler begehen*. Jetzt aber bleibt am Anfang die Natur auf eine erstaunliche Weise verborgen und kann weder durchschaut noch begriffen werden.“¹⁴⁷

Die Tatsache jedoch, dass dem Menschen seine Natur zu Anfang *verborgen* ist, impliziert die Möglichkeit des Irrtums hinsichtlich dessen, was ihm angemessen ist.

In der Weise, in der Cicero die Bemerkung zur Seele der Schweine für erheiternd hält, erschiene es ihm (und wohl auch uns) unverständlich, wenn darüber spekuliert würde, ob es möglich sei, dass z.B. ein Pferd an seiner Bestimmung vorbei lebt, wenn es nicht einsieht, was seine Natur ist. Erst die (gewissermaßen höherstufige) Natur des Menschen, d.i. seine auf besondere Fähigkeiten abzielende Selbstbeschreibung, lässt eine solche Charakterisierung und Problemstellung verständlich erscheinen.

Wenn wir aber die Metaphorik des Verborgenen und Verbergens betrachten, wird schnell deutlich, wie nahe wir uns in diesem Kontext zu den missgünstigen Göttern der frühen Philosophen bewegen: Dem Menschen ist verborgen, was naturgemäß ist, demnach auch, wie er zu der Erfüllung seiner Bestimmung und zu einem gelungenen Leben (*eudaimonia*) gelangen kann – und dies ist ein handfestes praktisches Problem, das, seiner Ursache nach, z.B. an einen etwaigen Schöpfergott zu delegieren wäre.

9. Das Gebot der Natur

Da nämlich die Natur in allen ihren Teilen zur Vollendung gelangen will ...¹⁴⁸

Wie wir gesehen haben, befindet sich der Mensch in der hoch problematischen Situation des Defizits der Selbsterkenntnis, somit jedoch auch der Kenntnis dessen, was seine Natur ist und worin seine Erfüllung läge, was gut und richtig für ihn ist. Die teleologisch *agierende* Natur jedoch legte eine Anlage zur Tugend, einen „Funken der Tugend“¹⁴⁹ in den Menschen – und so *will* sie auch von ihm, dass er diese Anlage entfaltet, dass er so zu ihr, zu *seiner* Natur gelangt. Selbsterkenntnis und Naturerkenntnis sind daher, wenn es sich um die Erkenntnis der Natur des Menschen handelt, gewissermaßen dasselbe:

„Jetzt müssen wir also ins Innere der Natur eintreten und ganz zu begreifen suchen, was sie von uns fordert. Es gibt keinen andern Weg, uns selber kennenzulernen. Dieses *Gebot* hat immer für

¹⁴⁷ FIN. V, §41. (meine Hervorhebungen, R.T.)

¹⁴⁸ FIN. V, §47.

¹⁴⁹ FIN. V, §43.

so erhaben gegolten, dass man es nicht einem Menschen, sondern einem Gotte zuschreiben wollte.“¹⁵⁰

Die Selbsterkenntnis, so fährt Cicero fort, besteht in lediglich einem Punkt:

„[D]ie Fähigkeiten des Körpers und der Seele zu begreifen und uns jener Lebensform zuzuwenden, die das eine wie das andere zu nutzen versteht.“¹⁵¹

Das höchste Gut besteht also darin, den „vollkommensten Zustand seiner Natur zu besitzen“, an diesem erreichten Ziel dann jedoch festzuhalten, „gewissermaßen an ihrem Endpunkt stehen [zu] bleiben“.¹⁵²

Da also die Natur das, „was [...] am Menschen das vollkommenste und beste ist, [...] sich selbst überlassen [hat]“ und ihn stattdessen mit einer Vernunft begabte, die eine Erkenntnis der Tugenden lediglich ermöglicht¹⁵³, schreibt sich der Mensch, dem es um sein gelungenes Leben (*endaimonia*) geht, den Willen der Natur selbst als Aufgabe zu:

„Zur Tugend selber hat sie [die Natur] nur die Ansätze geliefert, mehr nicht. Daher ist es unsere Aufgabe – und wenn ich sage: unsere Aufgabe, so meine ich die Aufgabe der Wissenschaft –, aus denjenigen Prinzipien, die wir empfangen haben, die Konsequenzen zu ziehen, bis dasjenige zustande kommt, was wir wollen.“¹⁵⁴

So ist es also die uns gebotene Aufgabe, zu erkennen, was uns vom Tier unterscheidet, und in einer Weise zu leben, die dieser wesentlichen Differenz entspricht. Dasjenige aber, „was wir wollen“ kann nur das „in unserem wohlverstandenen Eigeninteresse liegende sein“ – es zielt also auf das, was wir eigentlich (qua Natur) wollen *sollten*.

10. Drei Reiche bei Cicero

So ergibt sich ein Aufstieg in vielen Graden von der ersten Anpassung der Natur an bis hinauf zum höchsten Gegenstand allen Strebens, der dann erreicht wird, wenn die Unverletztheit des Körpers und die vollendete Tätigkeit des Geistes zusammentreten.¹⁵⁵

Die Rede von einer Entwicklung und Vollendung, die oben lediglich den Menschen betraf, erscheint, so erläutert Cicero, auch im Hinblick auf andere Lebensformen verständlich:

¹⁵⁰ FIN. V, §44. (meine Hervorhebung, R.T.)

¹⁵¹ FIN. V, §44.

¹⁵² FIN. V, §44.

¹⁵³ FIN. V, §59.

¹⁵⁴ FIN. V, §60.

¹⁵⁵ FIN. V, §40.

„Selbst jene Wesen, die aus der Erde hervorwachsen, haben eine Art von Entwicklung und Vervollkommnung, die derjenigen der Tiere nicht unähnlich ist. So sagen wir auch, dass die Rebe ‚lebe und sterbe‘; wir reden von einem ‚jungen‘ und einem ‚alten‘ Baume und stellen fest, dass er entweder ‚kräftig‘ ist oder schon ‚altersschwach‘.“¹⁵⁶

Analog gibt es auch für andere Lebensformen eine Spannung zwischen zuträglichen und abträglichen Einflüssen. Es liegt ein jeweiliges Interesse des Lebendigen vor: Alles *wünscht*¹⁵⁷ sich, in zuträglicher (mit seiner Natur korrespondierenden) Weise behandelt zu werden.¹⁵⁸

Für die voluntative Struktur spielt es eine besondere Rolle, dass von den seelischen Vermögen das zuletzt „Hinzugekommene“ höher wertgeschätzt wird, als „das Vorangegangene“.¹⁵⁹ Diese Formulierung bedarf einer Verdeutlichung, die Cicero im Rahmen eines Gedankenspiels präsentiert, das uns an die aristotelische Lehre aus DE ANIMA erinnert: War zuvor von einer Rebe die Rede, die selbst nicht für ihren „optimalen Zustand“¹⁶⁰ zu sorgen vermag und daher der Pflege bedarf, wird diese Pflanze nun durch höherstufige Vermögen ‚aufgewertet‘:

„Würde jedoch die Rebe selbst mit Sinnesorganen ausgestattet, also auch ein Streben besitzen und sich bewegen können, was glaubst du, würde sie tun? Würde sie nicht selber für diejenige Pflege sorgen, die ihr zuvor durch den Weinbauern zuteil geworden war?“¹⁶¹

Diese rhetorischen Fragen jedoch erscheinen leicht beantwortbar, denn dem wohlverstandenen Eigeninteresse wird anerkanntermaßen durch die Natur sein Rahmen gegeben. Das sehen wir schon daran, wie an die Stelle des Ziels des Weinbauers nun das *ähnliche* Ziel der Pflanze tritt – ähnlich aber insofern, als dass es im Hinblick auf die Kultivierung der Rebe auf dasselbe hinauskommt, jedoch nicht mehr mit dem Motiv des auf eine gute Ernte hoffenden Weinbauers, sondern mit dem seine Natur verwirklichenden lebendigen Wesen „Rebe“. Bei einer mit Perzeption, Strebung und Bewegungsfähigkeit (zumindest der Glieder) ausgestatteten Pflanze handelte es sich aber recht eigentlich nicht mehr um eine Lebensform, die wir tatsächlich als „Pflanze“ klassifizieren würden:

„So würde sie den Eigenschaften, die sie von vornherein immer schon hatte, die andern hinzufügen, die später dazugetreten wären; sie würde nicht mehr dasselbe Ziel verfolgen, das der Weinbauer im Auge gehabt hätte, sondern ihr Streben würde sich darauf richten, derjenigen Natur gemäß zu leben, die später dazugekommen wäre. So wäre das höchste Gut für sie dem früheren, das sie als Pflanze verfolgte, ähnlich, aber nicht mehr dasselbe. Es würde sich nämlich nicht mehr um das Gute für eine Pflanze, sondern um dasjenige für ein Tier handeln.“¹⁶²

Der Hinweis darauf, dass eine mit Perzeption – und dem, was üblicherweise im aristotelischen Sinne mit Perzeption einhergeht – ausgestattete Pflanze nicht mehr das Gut einer Pflanze

¹⁵⁶ FIN. V, §39.

¹⁵⁷ Vgl. FIN. V, §39: „Die Rebe selber würde, wenn sie reden könnte, erklären, sie wüsche auf solche Weise behandelt und gepflegt zu werden.“

¹⁵⁸ Vgl. FIN. V, §39.

¹⁵⁹ Vgl. FIN. V, §40.

¹⁶⁰ FIN. V, §39.

¹⁶¹ FIN. V, §40.

¹⁶² FIN. V, §40.

verfolgt, sondern das der Tiere im Blick hat, nimmt eine vorausgegangene Bemerkung wieder auf.¹⁶³ Das *gemeinsame* (abstraktere) Ziel von Pflanze, Tier und Mensch liegt in der Erfüllung der Natur¹⁶⁴, das jeweilige *einzelne* (konkretere) Ziel („das Höchste“¹⁶⁵) der Lebensformen liegt jedoch in der Entfaltung und Erfüllung (und Wahrung) der je eigenen Natur.¹⁶⁶ Das Gut einer Pflanze ist von dem eines Tieres zu unterscheiden – und zwar deshalb, weil die Hinsichten, in denen ein Tier seine Natur entfalten kann, an Art und Komplexität von den Hinsichten der Natürlichkeit einer Pflanze unterschieden sind. Eine sich lediglich nährende und wachsende Pflanze bezieht sich auf eine niederstufige Weise und in geringerer Komplexität auf ihr höchstes Gut, als das bei einem, über Nahrung und Wachstum hinaus, mit Perzeption begabten Tier der Fall ist.

„Was geschähe schließlich, wenn ihr nicht nur die Sinnesorgane verliehen würden, sondern auch die Seele eines Menschen? Würde nicht die Vollendung dieses Teiles das höchste Gut für seine ganze Natur ausmachen, da ja Geist und Vernunft an Rang weit über allem anderen stehen?“¹⁶⁷

Dieser Überlegung unterliegt die das Leben klassifizierende Struktur von DE ANIMA, mit deren Hilfe insbesondere erklärt werden kann, worin der Wert (im gleichen Zuge: das Wesen) der jeweils höherstufigen Fähigkeit und Lebensform liegt: Perzeption steht dem Rang nach über der niederstufigen bloßen Lebendigkeit, Geist und Vernunft hingegen über allem anderen. Wir haben es also mit einer in derselben Weise bewerteten und gestaffelten dreistufigen Pyramide von Fähigkeiten zu tun, die uns schon bei Aristoteles (und zuvor ähnlich bei Philolaos) begegnete. Die Begründung des Werts der Vermögen ist hier jedoch neu: Das höherstufige Vermögen besitzt einen besonderen Wert, weil, so Cicero, das Lebewesen an diesem Vermögen, das der Struktur nach später hinzukommt, weit mehr hängt, weil es ihm wertvoller erscheint und es dieses mehr liebt.

„Wäre es nicht notwendig, dass das Frühere bestehen bliebe und bewahrt werden müsste, aber das Spätere, was dazukam, *weit mehr geliebt würde*, und zwar am meisten der jeweils beste Teil der Seele?“¹⁶⁸

¹⁶³ Vgl. oben in „Das Gute und die Natur“: FIN. V, §§25f.

¹⁶⁴ Vgl. FIN. V, §§25f. und §33.

¹⁶⁵ FIN. V, §26.

¹⁶⁶ FIN. V, §26: Es muss die „Verschiedenheit der Naturen berücksichtigt werden“.

¹⁶⁷ FIN. V, §40.

¹⁶⁸ FIN. V, §40. (meine Hervorhebung, R.T.)

11. Abschließende Bemerkungen

Ich habe nun nur noch zu beweisen und damit endlich zum Schluss zu kommen, wie alle Dinge dieser Welt, aus denen die Menschen ihren Nutzen ziehen, allein um der Menschen willen geschaffen und eingerichtet sind.¹⁶⁹

Wenngleich Cicero, anders, als es in diesem Eingangszitat erscheint, nach Dierauer in der „stoischen Vorsehungslehre [...] die wunderbare göttliche Fürsorge fürs Leben der Tiere in einer Weise hervorgehoben [hat], als sei es der göttlichen Naturkraft wirklich nur um die Erhaltung der Tiere, nicht aber um deren Nutzen für den Menschen gegangen“¹⁷⁰, rückt der Mensch hier doch in veränderter Weise ins Zentrum der Betrachtung. Wo bei Cicero das Verhältnis von Tier und Mensch beschrieben wird, interessiert sich der Autor für Tiere lediglich insofern, als dass auch auf sie allgemeine Prinzipien zutreffen, eine Struktur des Kosmos schon an ihnen ablesbar ist. Der Bereich der menschlichen Wichtigkeiten wird hermetischer gegen den der anderen Lebewesen abgegrenzt. Die Annahme, der zufolge Rechtsverhältnisse nicht gegenüber Tieren gelten, weist ebenso auf den gesteigerten Anthropozentrismus der nacharistotelischen Philosophie (in konsequenter aristotelischer Nachfolge), wie das anspruchsvolle moralische Konzept, in dem immer wieder betont wird, dass wir zu Höherem geboren sind, als zur Lust der Tiere. Die intelligiblen Fähigkeiten des Menschen, wie sie bei Aristoteles systematisch dargestellt werden, konstituieren in ganz ähnlicher Weise bei Cicero die Natur des Menschen, in deren Verwirklichung die unhintergehbare Bedingung für das Gelingen des menschlichen Lebens liegt. In ebenso aristotelischer Manier betont Cicero, dass der Mensch dadurch von den Tieren unterschieden ist, dass seine höheren Fähigkeiten nicht mehr lediglich auf die Erledigung der Notdurft des Lebens gerichtet sind. Dafür garantiert gerade die ökonomisch arbeitende Natur, die eine höhere Seele mit besonderen Vermögen ausstattete, um sie auf höhere Ziele auszurichten.

Die Beschreibung der existentiellen Situation des Menschen, dem das Gelingen seines Lebens in letzter Konsequenz nicht verfügbar ist, erinnert daran, wie Aristoteles den Menschen als das vollkommenste *oder* schlimmste aller Lebewesen beschreibt, je nachdem, ob er dem Gesetz oder der Gerechtigkeit folgt oder nicht. Die Philosophie bemüht sich bei ihm noch immer, dem Gelingen des Lebens der Menschen zuzuarbeiten. Es ist dies die eigentliche Aufgabe der Wissenschaften.¹⁷¹ Frustriert jedoch wurde das Ideal, dem gemäß die Philosophie einen Weg zum verlässlichen Gelingen des Lebens aufzeigen können muss – und diese Frustration reicht so weit, dass das Desiderat bei Cicero nicht mehr ausformuliert wird.

An Xenophon und die bei Aristoteles vereinzelt bleibende Stelle aus der POLITIK (1256b15-25) erinnert die in DE FINIBUS zu findende Darstellung des Chrysipp, der „alles andere“, also Tiere

¹⁶⁹ Cicero: Vom Wesen der Götter (De natura deorum). Wolfgang Gerlach und Karl Bayer (Übers. und Erl.). Heimeran, München 1978. (2, 154) Zur Diskussion dieser Stelle vgl. Dierauer, 238ff.

¹⁷⁰ Dierauer, 241.

¹⁷¹ FIN. V, §60.

und Pflanzen sowie Unbeseeltes, als „um der Menschen und Götter willen entstanden“ und den Gebrauch der Tiere als eine Praxis versteht, in der sich Fragen des Rechts nicht stellen.¹⁷² Wo der Mensch jedoch, unter allem Sterblichen, den einzigen Zweck darstellt und es geradezu als tugendhaft gilt, sich der durch die Natur bereitgestellten Mittel zu bedienen, entfalten sich Implikationen der Sonderstellung des Menschen vollends, die bei Aristoteles zum Teil noch verdeckt waren.

Die Kritik der einseitigen stoischen Verengung des Menschenbildes auf die für edel gehaltenen seelischen Attribute richtet sich gegen die allgemeine Tendenz der Selbstbeschreibung in wesentlicher Abgrenzung gegen die anderen Lebewesen. Das natürliche Gebot der Selbsterkenntnis reicht jedoch, auch bei Cicero, lediglich bis zu den Wichtigkeiten, die als „Späteres“ hinzukommen und deshalb „weit mehr geliebt“ werden.

¹⁷² FIN. III, §67

Kapitel 7: Plotin

Oft wenn ich aus dem Schlummer des Leibes zu mir selbst erwache
und aus der Außenwelt heraustretend
bei mir selber Einkehr halte,
schaue ich eine wundersame Schönheit:

Ich glaube dann am festesten an meine Zugehörigkeit
zu einer bessern und höhern Welt,
wirke kräftig in mir das herrlichste Leben
und bin mit der Gottheit eins geworden,

Ich bin dadurch, dass ich in sie hineinversetzt worden, zu jener Lebensenergie gelangt
und habe mich über alles andere Intelligible emporgeschwungen;
steige ich dann nach diesem Verweilen in der Gottheit
zur Verstandestätigkeit aus der Vernunftanschauung herab,

So frage ich mich, wie es zugeht, dass ich jetzt herabsteige
und dass überhaupt einmal meine Seele in den Körper eingetreten ist,
obwohl sie doch das war als was sie sich trotz ihres Aufenthaltes im Körper,
an und für sich betrachtet, offenbarte.

(Plotin: IV, 8, 1)

1. Einleitende Bemerkungen

Plotin, der Begründer des Neuplatonismus, gilt neben Platon und Aristoteles als einer der wirkungsstärksten Autoren der griechischen Antike. Auch bei der Lektüre der ENNEADEN, einer von Plotins Schüler Porphyrios unter didaktischen Gesichtspunkten¹ in sechs Gruppen zu je neun Abhandlungen besorgten Gesamtausgabe seiner insgesamt vierundfünfzig Abhandlungen, stoßen wir auf Vergleiche zwischen Mensch und Tier, in denen wir unschwer tradierte aristotelische Inhalte wiedererkennen.

Auch bei Plotin werden wir, ähnlich wie schon bei Cicero in DE FINIBUS, im Zusammenhang der Frage nach dem gelungenen Leben (*eudaimonia*) mit einem Konzept menschlicher Vervollkommnung und Verwirklichung von Potentialen konfrontiert, die eine wesentliche Unterscheidung vom Tier immer schon voraussetzen.

Von besonderem Interesse ist für uns allerdings eine Diskussion zum Problem der (Willens-) Freiheit – die Struktur dieser Argumentation fanden wir nämlich, beinahe in Form einer Kopie, mehr als siebzehnhundert Jahre später bei *Ernst Tugendhat* wieder.

Diejenigen ENNEADEN, die hier als Beispiel für Plotins Philosophie fungieren und uns mit seiner Thematisierung des Menschen konfrontieren, werden in der deutschen Übersetzung von Hermann Friedrich Müller von 1878 zitiert.² Die Orthographie wurde unseren Erwartungen angepasst. Zudem lag die modernere englische Übersetzung von Stephen MacKenna mit einleitenden Bemerkungen von John Dillon vor.³

¹ Das bedeutet aber zweierlei: Weder gibt es eine durchgängige Systematik in der Anordnung der Abhandlungen, noch spiegeln die Abhandlungen eine Chronologie der Entstehung wieder.

² Plotin: Enneaden. Dt. Übersetzung von Hermann Friedrich Müller (2 Bde.: Weidmann, Berlin 1878/80; gearbeitet wurde aus Gründen des Komforts mit einer digitalen Version dieser Übersetzung: Digitale Bibliothek (Bd. 2): Philosophie von Platon bis Nietzsche.).

Im Folgenden zitiert als: Plotin: Abteilung, Abhandlung, Abschnitt (z.B. I. 1. 1).

³ Plotin: Enneaden. Stephen MacKenna. (Einleitung und Bemerkungen von John Dillon) Penguin Books, London 1917-30 / 1991.

2. Der wahre Mensch: Geist allein

Das Wir also ist ein doppeltes, indem entweder das Tier mitgezählt wird oder nur das was bereits über diesem steht; Tier ist aber ein belebter Körper. Der wahre Mensch dagegen ist ein anderer, der rein von diesen Dingen die im Denken befindlichen Tugenden hat, die freilich auch in der getrennten Seele selber ihren Sitz haben [...].⁴

Der „wahre Mensch“, dasjenige, was wir also zu Recht als Menschen bezeichnen, womit wir dem Menschen *gerecht* werden, ist dasjenige, was bleibt, wenn das „Tier“, der belebte Körper, subtrahiert wird. Er besitzt, als Anderes zum Körper, die zum Intellekt gehörenden⁵ Tugenden und wird, ähnlich wie bei Aristoteles, vorrangig über ein spezifisch menschliches Vermögen definiert, das seinen Sitz in der Seele hat: das Vermögen der Vernunft. Es scheint, als sei dort, wo vom „wahren Menschen“ die Rede ist, auch ein Irrtum denkbar. Dieser Irrtum liegt, Plotins Ansicht zufolge, in einer Beschreibung des Menschen als Körper und Seele (bzw. Geist), wie wir sie beispielsweise zuletzt bei Cicero gefunden haben.

Als „wahrer Mensch“ gilt jedoch nur der Tugendhafte⁶; auch bei Plotin kann der Mensch seine Bestimmung, also sich selbst, verfehlen, so dass er im Hinblick auf die Tugenden versagt. Der Dualismus von Leib und Seele erscheint Plotin als eine evidente ontologische Differenz:

„Dass aber der Mensch nicht das aus beiden zugleich Bestehende ist, namentlich nicht der Tugendhafte, bezeugt auch die Trennung vom Leibe und die Verachtung der angeblichen Güter des Leibes.“⁷

Leib und Seele werden also nicht unterschieden, um Hinsichten von Wichtigkeiten unterscheiden zu können. Vielmehr soll die Trennung der Seele (und somit des Menschen) vom Leib und die *Verachtung* des Körperlichen zeigen, dass der Mensch nicht aus beidem besteht.⁸

Während Cicero gerade darauf insistiert, den Menschen nicht einseitig zu beschreiben, finden wir bei Plotin, wohlgemerkt in derjenigen Abhandlung der ersten Enneade, die sich dem gelungenen Leben widmet⁹, die Verweigerung einer Konzession an die körperliche Natur des Menschen. Leib

⁴ Plotin: I, 1, 10.

⁵ Bzw. die im Intellekt liegen: *tas aretas echôn tas en nôesei (...)*. Stephen MacKenna übersetzt in diesem Sinne: „the true man is the other, going pure of the body, natively endowed with the virtues which belong to the Intellectual-Activity (...)“ (S. 11)

⁶ Plotin: I, 4, 14.

⁷ Plotin: I, 4, 14. MacKenna übersetzt: „For man, and especially the Proficient, is not the Couplement of Soul and body: the proof is that man can be disengaged from the body and disdain its nominal goods.“

⁸ Wenn Christoph Horn den „Materiebegriff [bei Plotin] in erster Linie funktional, nicht gegenständig verwendet“ sieht und „Materie‘ [...] systematisch betrachtet [...] primär [als den] ungeformte[n] Anfangszustand auf jeder Derivationsstufe und nicht [als] die ‚vollkommen schlechte‘ Grundlage der sichtbaren Welt“ verstehen möchte, finden wir bei Plotin doch etliche Stellen, die eine andere Sprache sprechen. (Christoph Horn: Plotin über Sein, Zahl und Einheit. Eine Studie zu den systematischen Grundlagen der Enneaden. Teubner, Stuttgart und Leipzig 1995. S.201.)

⁹ Die Depravation des Körpers wird geradezu eingefordert: „the body must be lessened, reduced, that the veritable man may show forth, the man behind the appearances.“ (ebd., MacKenna/Dillon, S.42)

und Seele gelten nicht nur getrennt, sondern, und das erscheint neu: Der Leib gilt explizit als verachtenswert. Die körperliche Erscheinung des Menschen, dem wir im Alltag begegnen, repräsentiert nicht den „wahren“ Menschen. Das „Wahre“ erscheint vielmehr als Desiderat, mehr noch: als praktische Forderung. Seine Erfüllung gilt es, als Resultat einer anspruchsvollen Entwicklung, erst noch zu erlangen.

Der Leib, das erscheint Plotin so selbstverständlich, dass es keiner ernsthaften Diskussion bedarf, ist schlecht¹⁰ – denn Materie überhaupt ist schlecht. Selbst diejenigen, die annehmen, „dass wir nicht durch die Materie schlecht wurden [...] [, werden] zu dem Zugeständnis genötigt werden, dass die Materie das Schlechte sei.“¹¹

„Die Natur der *Körper* also, soweit sie an der Materie Teil hat, ist schlecht.“¹²

Doch könnte auch die Umkehrung gelten: Der Leib ist die Ursache des Schlechten, deshalb ist die Materie das Schlechte.¹³ Die Begriffe „Schlechtigkeit“, „Materie“ und „Leiblichkeit“ werden von Plotin allem Anschein nach synonym verwandt.

Die Seele hingegen gilt als schlecht, wenn „die unvernünftige Form der Seele das Schlechte aufnimmt“.¹⁴ Bei dieser Schlechtigkeit der Seele wird es sich um eine durch den Körper verursachte Schlechtigkeit handeln. In diesem Sinne lesen wir bei Plotin, eine Seele

„befindet sich [...] nicht außerhalb der Materie und ist nicht für sich[,] [...] ist dem Körper beigemischt, der Materie hat [...] und [wurde dadurch mit Schlechtem erfüllt,] dass sie von der Materie überschattet wird und zur Materie sich *hingeneigt* hat“.¹⁵

Ablegen kann die Seele ihre Schlechtigkeit erst dadurch, dass sie von ihren (körperlichen) Begierden ablässt und sich dem Einfluss des Körpers (resp. der Materie) und somit des Schlechten entzieht.¹⁶ Das Unkörperliche gilt als „affektionslos“, *neigt* es sich also nicht zur Materie, bleibt es von ihr unbeeinflusst.¹⁷

¹⁰ Ich übersetze an dieser, wie auch an allen anderen Stellen, „*kakos*“ stillschweigend mit „schlecht“, „Schlechtigkeit“ etc. (Anders Hermann Friedrich Müller, der an fast allen Stellen „böse“ anbietet. Bemerkenswert erscheint, dass auch MacKenna mit großer Vorliebe *kakos* mit „evil“ übersetzt. Beispiele folgen unten.)

¹¹ Plotin: I, 8, 8. Wie grade angekündigt, habe ich (wie auch im weiteren Verlauf) „böse“ und „das Böse“ (für *kakos*) durch „schlecht“ und „das Schlechte“ *ersetzt*. Die Verengung der Schlechtigkeit auf moralische Schlechtigkeit betrifft auch den Sinn der jeweiligen Aussagen. Die Rede von „Bosheit“ anstelle von „Schlechtigkeit“ (bzw. „Untauglichkeit“) setzte jedoch, wo sie sinnvoll verstanden werden soll, auch andere affektive Reaktionen voraus, die offenbar nicht vorliegen. Wir mögen uns unseres Körpers schämen und ihn nicht für vorzeigbar halten, ihn verstecken (ihn für „schlecht“ halten), doch wir mögen uns nicht über die Körperhaftigkeit eines Menschen zu empören (ihn für „böse“ halten).

¹² Plotin: I, 8, 4.

¹³ Plotin: I, 8, 8.

¹⁴ Plotin: I, 8, 4.

¹⁵ Plotin: I, 8, 4. (meine Hervorhebung, R.T.)

¹⁶ Plotin: I, 6, 5.

¹⁷ Leitmotiv des sechsten Buchs der dritten ENNEADE. Vgl. ebd., III, 6, 6: „Dass man also die intelligible Wesenheit, welche durchgehend auf Seiten der Formbefindlich ist, als affektionslos zu betrachten hat, ist gesagt worden.“

„[D]ie menschliche Seele [...] [erduldet], [...] wie es heißt[,] in einem Körper Übel und Mühseligkeiten aller Art [...], indem sie in Qualen, Begierden, Furcht und die andern Übel gerät, für welche der Körper eine Fessel und ein Grab, die Welt eine Höhle und Grotte ist [...].“¹⁸

Die Seele gerät in eine tragische Mitleidenschaft des Körpers.¹⁹ Dass es aber eine Seelenverfassung gibt, die Aspekte einer jenseitigen Existenz, in der sich die Seele deutlich besser befindet, vorwegnimmt, leitet Plotin aus der grundsätzlichen Differenz der Seele ab.

„[D]a die Materie an den sinnlich wahrnehmbaren Dingen als das Schlechte vorhanden ist, so kann als solches die Schlechtigkeit nicht vorhanden sein, welche die Menschen haben, da sie ja nicht einmal allen Menschen zukommt – denn sie lässt sich bewältigen, [...] und dadurch gerade bewältigen sie dieselbe[,] dass in ihnen das Nichtmaterielle ist.“²⁰

Durch die Ambivalenz der doppelten Natur des Menschen, seine materielle und immaterielle Seite, unterscheidet sich die Schlechtigkeit des Menschen von der des Körperlichen: Es entsteht ein Spielraum. Ein Mensch ist also nicht in derselben Weise schlecht, wie das für die Materie zutrifft. Menschen können ihre Schlechtigkeit, d.h. dasjenige, was sie schlecht macht, bewältigen und überwinden. Aus der Konzeption der Leiblichkeit und Seelenhaftigkeit des (doppelten) Menschen ergeben sich also direkte praktische Forderungen: Der Mensch hat in einer Weise zu sein bzw. zu werden, die ihn von seinen körperlichen Hinsichten signifikant unterscheidet.²¹

„Wir aber – wer sind wir? [...] Gewiss waren wir auch vor dieser Erzeugung dort als andere Menschen und einige auch als Götter, reine Seelen und mit der Gesamtsubstanz verknüpfter *Intellekt* [...]. Allerdings aber hat sich jetzt jenem Menschen ein Mensch zugesellt, der ein anderer sein wollte, und nachdem er uns gefunden [...], legte er sich selbst um uns herum und fugte sich selbst jenem Menschen hinzu, der ein jeder von uns damals war – [...] – und so sind wir das Doppelwesen geworden und sind nicht mehr das eine von beiden, das wir früher waren, und zuweilen gerade das eine von beiden, das wir später angezogen haben, wenn nämlich jenes frühere unwirksam und sonstwie nicht zugegen ist.“²²

Wir, die Menschen, waren also *dort* reine Seelen, andere Menschen oder gar Götter – *hier* sind wir nun zu Doppelwesen geworfen, denn wie einen Anzug legte sich der körperliche Mensch um uns herum und fugte sich nahtlos um die Seele. Ähnlich wie Aristoteles unterscheidet auch Plotin unterschiedliche Seelenvermögen, die verschiedenen Stufen des Organischen zugeordnet werden.²³ Hier geht es ihm um das gelungene Leben (*eudaimonia*) und somit zugleich um die Frage nach dem, was den Menschen *wirklich* ausmacht. Das ist aber die Frage nach demjenigen Aspekt der menschlichen Natur, der im wohlverstandenen Eigeninteresse zur Erfüllung gelangen sollte. Wie aber kann sich der Mensch zu seiner Natur des *Doppelwesens* verhalten? Plotin beschreibt die

¹⁸ Plotin: IV, 8, 3.

¹⁹ Zu der Frage, wie die Seele in diese Mitleidenschaft gerät, vgl. Plotin: V, 8, 3; IV, 8, 3; III, 4, 5/6; IV, 3, 13.

²⁰ Plotin: I, 8, 5.

²¹ Vgl. Plotin: I, 4, 5; I, 8, 6; III, 2, 11; III, 2, 15.

²² Plotin: VI, 4, 14. (meine Hervorhebung, R.T.) Zu „Intellekt“: s.u.

²³ Vgl. Plotin: IV, 9, 1; V, 2, 1 und V, 2, 2.

schlechte (körperliche) Grundverfassung des Menschen – und einen menschlichen Spielraum, auf dessen notwendige Existenz wir oben bereits zu sprechen kamen:

„Das ist auch des Menschen Unheil, der in sich ein Heer von Lüsten, Begierden und Schrecken hat, die ihn beherrschen, wenn er sich selbst an eine solche Menge [Menge: Bild einer tumulthaften Volksversammlung, R.T.] ausliefert; wer aber diesen Schwarm bewältigt hat und emporgestiegen ist zu jenem Menschen, der er einst war, der lebt nach jenes Willen und jener ist es, der dem Körper, was er ihm zugesteht, als einem ihm selbst fremden gibt; ein anderer hingegen lebt bald so, bald so, ein Gemisch aus dem eigenen Guten und fremder Schlechtigkeit.“²⁴

Innerhalb dieses Spielraums – und zu ihm – verhalten wir uns. Die Seele, die sich durch den Körper als in einem Zustand der Belagerung von Feinden gestellt sieht, die sie zu beherrschen trachten, vermag diese schlechten Aspekte niederzuringen, wenn sie zu dem wird, was sie *eigentlich* ist. Der so verfasste „wahre“ Mensch lebt nach seinem *eigentlichen* Willen; was er dem Körper zugesteht, gesteht er ihm als etwas zu, das ihm *eigentlich* unzugehörig, fremd ist. Der zu diesem Kraftakt Unfähige fällt dem Körper und d.i. seiner Schlechtigkeit deshalb zwar nicht vollkommen anheim, aber er verhält sich dem (aus eigenen und fremden, guten und schlechten Hinsichten) gemischten und schwankenden Willen gemäß, worin er sich teils als frei, teils als unterjocht zeigt. Ein in dieser Verfassung befindlicher Mensch ist nicht dazu imstande, sein wohlverstandenes Eigeninteresse konsequent zu verfolgen.

Das suggestive Vokabular impliziert das Desiderat, das uns eigentlich Fremde, Schlechte, *den Körper* durch unsere *eigentliche* Natur zu überwinden, damit wir wieder zu „reinen Seelen“, die ganz dem Intellekt angehören, werden. Und wo wir in der Übersetzung Müllers „Intellekt“ lesen (z.B. VI, 4, 14), findet sich bei Plotin im Griechischen nichts anderes als „*nous*“.

Der Mensch, als Doppelwesen aus Körper und Seele, befindet sich also in einem Freiheitsspielraum; ihm stellt sich die Frage, ob er sich den sichtbaren Dingen, dem Veränderlichen und Schlechten zuwendet (worin er sich wesentlich abhanden kommt) oder ob er sich den intelligiblen, unwandelbaren Ideen zuwendet (wodurch er Mündigkeit erlangt). Die *Tiere* finden sich nicht in dieser Spannung, ihr Wesen ist nicht von doppelter Natur, bei ihnen „hat die Kraft der Sinnlichkeit die Oberhand und Führung gewonnen“ – somit werden sie in Unfreiheit von dem, was als „schlecht“ charakterisiert wird, regiert.²⁵

„Der konstituierende Teil und der *eigentliche* Mensch dürfte sich in Anbetracht des Körpers zu ihm verhalten wie die Form zur Materie oder wie das Gebrauchende zum Werkzeug. In beiden Fällen aber ist die Seele des Menschen Selbst.“²⁶

Als minderwertig gilt Materie jedoch nicht zuletzt deshalb, weil sie als Zusammengesetztes „der Vernichtung anheimfallen“ wird.²⁷ Im Falle des Körpers kommt hinzu, dass er (und somit auch

²⁴ Plotin: VI, 4,15.

²⁵ Plotin: V, 2, 2. Der pflanzliche Seelenteil wird als das „verwegenste und unverständigste“ charakterisiert. (ebd.) Zur Unterscheidung der drei Arten von Seele vgl. auch V, 2, 1 et passim.

²⁶ Plotin: IV, 7, 1. Vgl. auch I, 1, 3.

die ihm gehorchende Seele) den Affektionen ausgesetzt ist und „begehrt“.²⁸ Die Seele hingegen ist „nicht gezwungen die körperlichen Affektionen anzunehmen“²⁹, auch wenn sie durch die Perzeption mit der materiellen Unvollkommenheit kontaminiert wird. Sie gehört zu derjenigen „Natur [...], welche von sich selbst das Sein hat, [und die] das gesamte wahrhaft Seiende, das weder entsteht noch vergeht [umfasst]“, zu der „uranfänglich[] lebenden[n] Natur [...], welche notwendig unzerstörbar und unsterblich sein muss“³⁰ und ist somit Teil des schlechthin Wertvollen:

„Dass aber die Seele der göttlicheren und ewigen Natur verwandt ist, erhellt aus dem von uns geführten Nachweis, dass sie nicht Körper ist. Sie hat wirklich weder Gestalt noch Farbe noch ist sie tastbar.“³¹

Materie wird jedoch nicht schlechthin vernichtet, „sondern es findet ein Übergang von Form in Form statt.“ Verloren geht also die besondere Komposition, es bleibt jedoch „dasjenige, was die Form des Gewordenen aufgenommen und die andere verloren hat. Dies beweist auch die Vernichtung überhaupt, denn sie betrifft das Zusammengesetzte.“³²

3. Unsterblichkeit

Was nun ist [die Seele] für eine Natur? Ist es Körper, so ist es gänzlich zerstörbar; denn etwas Zusammengesetztes ist doch jeder Körper.³³

Die Annahme einer aus Teilen komponierten Seele birgt auch für Plotin Schwierigkeiten: Wenn alles Zusammengesetzte wieder dekomponiert werden kann, also im Hinblick auf seine Komposition vergänglich ist, erscheint es problematisch, von einer Komposition der Seele aus

²⁷ Plotin: I, 1, 4. Vgl. IV, 7, 2.

²⁸ Plotin: I, 1, 4.

²⁹ Plotin: I, 1, 3.

³⁰ Plotin: IV, 7, 14. Vgl. an derselben Stelle: „[...] dessen Sein und Wesen keinem Wandel unterworfen ist [...].“

³¹ Plotin: IV, 7, 15. Dieser „Nachweis“ wurde bei (IV, 7, 1-6) erbracht: Wenn die Seele selber ein Körper wäre, gäbe es kein Gedächtnis und keine Erinnerung der Wahrnehmung. Denn in dem vereinheitlichenden Zentrum, das für das Funktionieren der Perzeption gegeben sein muss, wird Perzeption als ein Vorgang verstanden, der mit dem Abdruck von „Siegelringen in Wachs“ (IV, 7, 6) zu vergleichen ist. Wenn jedoch in flüssige oder harte Materie eingepreßt wird, entsteht in diesem Zentrum das Problem, dass die Eindrücke entweder sogleich wieder verschwinden oder durch neue Eindrücke verdrängt werden. Bei einer materiellen Seele entstünde sozusagen ein Konkurrenzverhältnis von Perzeption und Erinnerung bzw. Gedächtnis. Die *Unsterblichkeit* der Seele bedeutet jedoch immer eine Tröstung des existentiell angefochtenen Menschen.

³² Plotin: II, 4, 6.

³³ Plotin: IV, 7, 2.

drei Teilen zu sprechen.³⁴ Plotin argumentiert dennoch für die Unsterblichkeit der Seele, wobei er auf ihre grundsätzlich vom Körper verschiedene Natur verweist.

Die Differenz von Körper und Seele erweist sich in der Unmöglichkeit der Erklärung, wie „ein zusammengebrachter Haufe von Körpern Leben wirkt und Unvernünftiges [also Materie, R.T.] Vernunft erzeugt.“³⁵ Wer aber glaubt, „dass es nichts anderes gibt als die Materie; Seele, Gott und alles andere [...] bloße Namen [seien], jenes alleine *ist*“³⁶, muss diejenigen Vermögen, die üblicherweise als seelische bezeichnet werden, ebenfalls dem Materiellen zuschreiben. Doch die Vermögen „Erinnerung“ und „Erkenntnis“ stellen einer materiellen Seelenkonzeption ernstzunehmende Probleme dar.³⁷ Auch ist unklar, wie die Relation von einem Teil der Seele zu ihrem Ganzen verstanden werden kann.³⁸ In welchem Ausmaß aber unser menschliches Selbstverständnis von diesen Fragen betroffen ist, wird deutlich, wenn Plotin zu bedenken gibt, dass uns nicht allein die Bedingung der Möglichkeit von „Wahrnehmen“, „Denken“ und „Wissen“ abhanden kommt, wo wir die Seele als etwas Materielles verstehen, auch wären „weder Tugend noch Schönheit vorhanden“.³⁹

Perzeption setzt „ein wahrhaft Ein[es]“ voraus, ein „Zentrum“, „denn nicht nimmt eines die Nase, ein anderes die Augen wahr, sondern ein und dasselbe alles zusammen.“⁴⁰ Handelte es sich bei dem Wahrnehmenden um einen Körper, so müsste Wahrnehmung durch etwas mit Wachsabdrücken Vergleichbares zustandekommen. Wird in ein Material geprägt, das die Konsistenz von körperlichen Flüssigkeiten hat, zerfließt jedoch die Wahrnehmung und es gibt kein Gedächtnis – wird hingegen in ein Material geprägt, das die Eindrücke bewahrt, können keine anderen Eindrücke hinzukommen und es gibt keine weitere Perzeption – oder, ähnlich unangenehm im Blick auf die Folgen, es wird der neue Eindruck aufgeprägt und die Erinnerung erlischt bzw. von Gedächtnis kann nicht mehr sinnvoll gesprochen werden.

„Gibt es aber das Erinnern und ist es möglich, immer neue Wahrnehmungen unbehindert von den früheren zu machen, so kann die Seele unmöglich ein Körper sein.“⁴¹

Denken ist nicht, wie Perzeption, „Erfassen vermittelt des Körpers“, ansonsten wären beide „identisch“.⁴² Die Gegenstände von Wahrnehmung und Denken werden unterschieden, darum darf, „was denken soll, nicht Körper sein“.⁴³ Was „Größe“ und „Teilbare[s]“ ist, der Körper,

³⁴ Plotin: IV, 7, 19 (bzw. 13): „Behaupten sie aber, dass die menschliche Seele ja dreiteilig sei und in Folge ihrer Zusammensetzung sich wieder auflösen werde [...].“ Die Annahme der dreigeteilten Seele wird Plotin zurückweisen – ihm ist die ganze Seele Vernunft (*nous*), die jedoch degenerieren kann.

³⁵ Plotin: IV, 7, 2. Vgl. IV, 7, 3.

³⁶ Plotin: IV, 7, 4.

³⁷ Siehe Bemerkung oben: Plotin: IV, 7, 1-6.

³⁸ Plotin: IV, 7, 5.

³⁹ Plotin: IV, 7, 6.

⁴⁰ Plotin: IV, 7, 6.

⁴¹ Plotin: IV, 7, 6.

⁴² Plotin: IV, 7, 8.

⁴³ Plotin: IV, 7, 8.

kann nicht das seiner Natur Entgegengesetzte, „was nicht Größe“ und „Nicht-teilbare[s]“ ist, erfassen.⁴⁴ Wenn die Seele aber *denkend* zu operieren vermag, ist sie nicht körperlich beschaffen.⁴⁵ Sowohl die *Kardinaltugenden*⁴⁶, als auch das „Schöne und das Gerechte“ werden nicht durch ein quantifizierendes Vokabular beschrieben, wie alles Materielle, sondern durch eine Beschreibung der jeweiligen qualitativen Beschaffenheit. Bei den Tugenden, dem Schönen und Gerechten, handelt es sich um „ewige“ intelligible Objekte, die „nur dem Denken zugänglich“ sind. Die Seele gehört zum „Ewigen und Bleibenden“, wenn sie eben solche Objekte erkennen kann – so muss es sich bei ihr um etwas Immaterielles handeln.⁴⁷

Gegen die hypothetisch angenommene Materialität der Seele spricht nun aber vor allem, dass wir von signifikant verschiedenen Wirkungen (*poiêseis*) von Körper und Seele sprechen, d.i. aber von unterschiedlichen Kräften bzw. Vermögen von Körper und Seele.⁴⁸ Wenn wir die Wesensfrage stellen, uns danach erkundigen, *was* etwas ist, stellt der Hinweis auf die eigentümliche Kraft bzw. das Vermögen des Gegenstandes eine einschlägige Antwort dar. *Körper*, so Plotin, haben Eigenschaften wie „Wärme und Kälte“, wirken „Stoß und Druck“.⁴⁹ Körper werden in einem passiv erscheinenden Vokabular beschrieben. Wer die Seele als von materieller Beschaffenheit beschreibt, müsste sie nun, so Plotin, „an den Platz der wirkenden Ursache stellen“, vernachlässigt dabei jedoch die Tatsache, „dass auch die Körper selbst mit den ihnen innewohnenden unkörperlichen Kräften diese Wirkungen ausüben“.⁵⁰ Wichtiger ist jedoch der Einwand, „dass wir diese Kräfte gar nicht der Seele zusprechen; vielmehr ist es das Denken, das Wahrnehmen, Berechnen, Begehren, das überlegende und überall zweckdienliche Handeln, was eine andere Wesenheit erfordert.“⁵¹ Eine materielle Seele jedoch, die mit dem Körper durchmischt würde, verlöre ihre eigentümliche Qualität und ginge verloren⁵²; physikalische Überlegungen lassen eine wechselseitige Durchdringung zweier (unendlich dichter und daher undurchlässiger) Körper unmöglich erscheinen. Weil aber die Seele etwas zu durchdringen vermag, kann sie nicht materiell sein.⁵³ Als „andere Natur“, die „das gesamte wahrhaft Seiende [umfasst], das weder entsteht noch vergeht“⁵⁴, ist die Seele „notwendig unzerstörbar und unsterblich [...], eben weil sie das Prinzip des Lebens auch für die anderen Dinge ist.“⁵⁵

⁴⁴ Vgl. Plotin: IV, 7, 8. Für „Vernunft“ lesen wir dort i.O. *nous*.

⁴⁵ Plotin: IV, 7, 8.

⁴⁶ Genannt werden bei IV, 7, 8: „Besonnenheit, Gerechtigkeit und [die] anderen“.

⁴⁷ Plotin: IV, 7, 8.

⁴⁸ Die Rede von *dynamis* findet sich an derselben Stelle (IV, 7, 9 bzw., je nach Zählweise, IV, 7, 8a).

⁴⁹ Plotin: IV, 7, 9 (bzw. 8a).

⁵⁰ Plotin: IV, 7, 9 (bzw. 8a).

⁵¹ Plotin: IV, 7, 9 (bzw. 8a). (*tas dynamis peri psychên einai axiomen, alla to voein, to aisthanesthai, logidsesthai, epithymein, epimeleisthai emphronôs kalôs, ha panta allên ousian dsêtei*)

⁵² Plotin: IV, 7, 10.

⁵³ Plotin: IV, 7, 10. Vgl. auch IV, 7, 14, wo Plotin die Wesensfrage im Hinblick auf die Seele beantwortet.

⁵⁴ Plotin: IV, 7, 14.

⁵⁵ Plotin: IV, 7, 14. Auch deshalb ist sie unkörperlich, weil sie weder „Gestalt noch Farbe“ hat, noch „tastbar“ ist. (IV, 7, 15)

Der „Beweis“ jedoch ließe sich auch „noch mit andern Gründen führen.“⁵⁶ Wenn „alles Göttliche und wahrhaft Seiende ein gutes und vernünftiges Leben genießt“⁵⁷, dann muss sich dies auch von „*unserer* Seele“ zeigen lassen. Als Beispiel fungiert freilich nicht die Seele, „die im Körper unvernünftige Begierden und Regungen sich zugezogen und andere Leidenschaften angenommen hat“, sondern vielmehr die Seele, „welche dergleichen abgestreift hat und soweit möglich in keiner Gemeinschaft mehr mit dem Körper steht.“⁵⁸

„Eine solche macht es denn auch klar, dass das Schlechte ein Zusatz zu der Seele ist und von außen herrührt, während ihr in ihrer Reinheit das Höchste und Beste, Weisheit und jede andere Tugend, eignet.“⁵⁹

Weisheit aber, und Tugend, „die selber göttlich sind, können einem niedrigen und sterblichen Wesen nicht zu Teil werden“.⁶⁰ Die Annahme, dass Menschen an der göttlichen Weisheit und Tugend durch ihre unsterbliche und unkörperliche Seele teilzuhaben vermögen, führt zu dem Ergebnis, dass ihnen *der Möglichkeit nach* auch ein „gutes und vernünftiges Leben“ verliehen wurde.⁶¹

Wir sahen Plotin die Annahme der Unsterblichkeit der einförmigen Seele vertreten. Diese, wenngleich sie in unterschiedlichen Erscheinungsformen auftritt, hat doch *eine* Natur und ist daher gleichförmig. Was aber bedeutet es vor dem Hintergrund unserer Fragestellung, dass göttliche „Weisheit“ und „Tugend“ den „niedrigen und sterblichen Wesen nicht zu Teil werden“?

⁵⁶ Plotin: IV, 7, 15.

⁵⁷ Plotin: IV, 7, 15.

⁵⁸ Plotin: IV, 7, 15.

⁵⁹ Plotin: IV, 7, 15.

⁶⁰ Plotin: IV, 7, 15.

⁶¹ Durch die Tatsache, dass die Seele der Meisten „so vielfach befleckt ist“, sollen wir uns nicht davon abbringen lassen, die „Natur eines Dinges“ in seiner „Reinheit“ zu betrachten. (IV, 7, 15)

4. Sinnlichkeit und Intellekt

Im Menschen aber herrscht nicht das Schlechtere, sondern es ist zugleich mit vorhanden, freilich auch nicht stets das Bessere, sondern auch das Andere nimmt einen gewissen Raum ein. Deshalb [sind auch die Menschen nicht bloß denkende, sondern] auch empfindende Wesen. Sie haben ja auch Organe der Empfindung; auch erinnert vieles an ihnen an die Pflanzen, denn der Körper wächst und erzeugt. Alle Teile wirken also zusammen, nach dem Bessern aber wird die ganze Form als Mensch bezeichnet.⁶²

Die Seele, so lesen wir bei Plotin, ist „ausschließlich reine Vernunft“, in ihr „wohnt kein Streben und kein Begehren“.⁶³ Wie ist dann aber die Beseeltheit der Tiere und Pflanzen zu verstehen?

Ähnlich wie Pythagoras, Empedokles oder Platon nimmt auch Plotin an, dass die Seele des Menschen gemäß ihrer vorangegangenen Lebensweise (d.h. als Mensch, Tier oder Pflanze) reinkarniert wird.⁶⁴ Die jeweilige Lebensweise kann eine Seele fördern, erhalten, oder zu ihrer Degeneration führen.

„Was aber die Seele der andern lebenden Wesen betrifft, so werden auch diejenigen, welche von ihnen gefallen und bis zu tierischen Leibern herabgesunken sind, notwendig unsterblich sein. Gibt es aber noch eine andere Art der Seele, so kann auch diese nirgendwo anders her als von der lebendigen Natur stammen, indem sie ebenfalls die Urheberin für die Tiere ist; ganz ebenso auch die in den Pflanzen wohnende Seele. Denn alle sind ausgegangen von demselben Prinzip, haben das Leben als Wesensbestimmung und sind auch ihrerseits unkörperlich, unteilbar, Wesenheiten [Substanzen].“⁶⁵

Wir kommen nicht umhin, die unterschiedliche Präsenz von Seele in Menschen, Tieren und Pflanzen als Stufen der Degeneration zu verstehen. Als „wertvoll“ gilt das „Vernünftige“, als „wertlos“ hingegen das, was keinen Verstand hat. Die Moderation des Lebewesens durch die Seele nimmt beim Tier deutlich ab – seine Wertlosigkeit korrespondiert mit der Herrschaft des Materiellen, der es untersteht. Das Äquivalent zum unverfälschten *nous* findet sich hingegen nicht im Immanenten, sondern im himmlischen Jenseits.⁶⁶ Alles Jenseitige jedoch steht dem Wert nach über dem, was uns umgibt. Hier muss ein Mensch nachdenken, „dort aber steht er über dem Nachdenken.“⁶⁷

⁶² Plotin: III, 4, 2.

⁶³ Plotin: IV, 7, 18. (ausschließlich reine Vernunft: *nous monos*) Vgl. I, 1, 8.

⁶⁴ Vgl. Plotin: III, 4, 2; II, 9, 9 und I, 1, 11.

⁶⁵ Plotin: IV, 7, 19.

⁶⁶ Vgl. Plotin: VI, 7, 9.

⁶⁷ Plotin: VI, 7, 9. Vgl. Horn, 228f.: Zwei Kriterien für den wesentlichen Unterschied zwischen „sensibler Welt“ und „oberer Welt“ bestehen darin, dass i) „[d]er *nous* [...] die Inhalte von *nous* und *ousia* [oben, R.T.] nicht erst durch sein Hinblicken [sieht], sondern indem er sie schon besitzt“ und ii) der *nous* dort „nicht erst eine Einteilung in Gegenstände vor[nimmt], vielmehr sind diese in ihm schon immer geteilt“. „Daraus folgt *e contrario*, dass die sensible

„Warum denkt nun hier dieser nach, die andern Geschöpfe aber nicht?“⁶⁸

Die Antwort lautet, dass sich das Denken von Göttern, Menschen und Tieren auch dort (d.h. im Jenseits) in drei Graden unterscheidet und hier ähnliche Bedingungen herrschen. Wie schon Aristoteles in den biologischen Schriften, so spricht auch Plotin den anderen Lebewesen nicht kategorisch alle Denktätigkeiten ab, „denn gewissermaßen sind auch in den andern lebenden Wesen mancherlei Denkgeschäfte.“⁶⁹ Tiere und Menschen gelten jeweils als in unterschiedlichem Grade vernünftig:

„Warum sind sie [die andern lebenden Wesen, R.T.] nun nicht in gleicher Weise vernünftig? Warum nicht die Menschen unter einander in gleicher Weise?“⁷⁰

Grundsätzlich macht diese Frage Plotin aber völlig ratlos – er wagt lediglich zu vermuten, dass geistige Vermögen in unterschiedlichem Grade existieren. Unterschieden wird der göttliche Intellekt von dem, was „bei uns vernünftig heißt, während in der folgenden Reihe das sogenannte Unvernünftige steht“. Was hier aber als unvernünftig gilt, hat im Jenseits an der Vernunft Anteil. („[D]ort aber war auch [...] der Gedanke eines Pferdes Intellekt.“)⁷¹ Die Annahme, dass Formen der Existenz, die im Diesseits Ausdruck einer Degeneration vom *göttlichen nous* darstellten, im Jenseits an der göttlichen Vernunft teilhaben, scheint für Plotin keine Härte darzustellen, *obgleich* das Unterscheidungskriterium von Tier und Mensch (und Pflanze) in wesentlicher Hinsicht im Diesseits nicht eines der äußeren Gestalt war, sondern vielmehr die unterschiedlichen Reinheitsgrade der Vernunft. Im Diesseits gelten die Tiere als unvernünftig – und darin unterscheiden sie sich (bei uns) wesentlich von uns Menschen.

Wenn die Seele des „wahren Menschen“ aber rein von körperlichen Einflüssen ist, wie kann sie sich dann des Körpers als Instrument zur sinnlichen Wahrnehmung bedienen? Immer wieder wird die Perzeption als körperliche Funktion, die Vernunft hingegen als Beschaffenheit und Funktion der Seele beschrieben. Dadurch aber wird die sinnliche Wahrnehmung, von der an vielen Stellen ausdrücklich die Rede ist⁷², auf die Seite des Körpers gestellt und erscheint nicht mehr, wie bei Aristoteles, als ein Vermögen bzw. Teil der Seele. Tatsächlich jedoch bleibt auch bei Plotin *Wahrnehmung* als eine Fähigkeit der (rein vernünftigen) Seele erhalten. Die Seele richtet sich wahrnehmend aber „nicht auf das Sinnliche [...], sondern muss sich vielmehr von der Wahrnehmung dem lebenden Wesen zugeführten Eindrücke zu bemächtigen suchen, denn dies ist bereits etwas Intelligibles“.⁷³ Plotin unterscheidet zwischen der „äußeren Wahrnehmung“, die

Welt von sich selbst (d.h. durch die „Natur“ im Sinne Plotins) nur durch äußeres Hinblicken erfasst wird und dass dabei erst dieses Hinblicken die Teile erzeugt.“

⁶⁸ Plotin: VI, 7, 9. (Meine Hervorhebungen, R.T.)

⁶⁹ Plotin: VI, 7, 9. (Meine Hervorhebungen, R.T.)

⁷⁰ Plotin: VI, 7, 9.

⁷¹ Plotin: VI, 7, 9.

⁷² Vgl. z.B. Plotin: I, 1, 6.

⁷³ Plotin: I, 1, 7.

mehr einem „Schattenbild“ gleicht und der Wahrnehmung der Seele, die sich auf Intelligibles richtet, „dem Wesen nach wahrer, lediglich ein affektionsloses Schauen von Formen.“⁷⁴

„Von diesen Formen nun, mittelst deren die Seele nunmehr allein die Führung des lebendigen Wesens übernimmt, gehen die Verstandestätigkeiten, die Meinungen und Gedanken aus; von da aus eigentlich fangen wir an.

Was vor diesem liegt ist unser, wir aber beherrschen von da aus als das Höhere das lebende Wesen. Es wird uns nichts hindern das Ganze lebendes Wesen zu nennen, das ein gemischtes ist nach unten zu, was aber von da aus anfängt das ist erst der wahre Mensch, jenes hingegen ist das *Löwenartige*, das durchweg *vielgestaltige Tier*.“⁷⁵

Bei dem platonischen „affektionslose[n] Schauen von Formen“ sind wir als „wahre“ Menschen recht eigentlich bei uns („von da [...] fangen wir an“). Wie das Schlechte mit dem Materiellen identifiziert wurde, so auch das „Löwenartige“ und „vielgestaltige Tier“⁷⁶ mit dem Vermögen rein sinnlicher Wahrnehmung, die noch *vor* dem Intellekt liegt. Wie der Mensch bei Plotin zwischen Gott und Tier steht, zwischen Intellekt und Sinnlichem, so wird auch die sinnliche Wahrnehmung dem Unteren zugeordnet, der Intellekt dem Höheren.

„Wir nehmen ja auch wahr durch das Wahrnehmungsvermögen und wir sind die Wahrnehmenden. Denken wir nun auch in derselben Weise? Nun, wir sind zwar selbst die Denkenden und ergreifen die Gedanken des Denkens – denn dies sind wir – die Wirkungen des Intellekts aber stammen von oben so, wie die aus der Wahrnehmung von unten; wir sind dieser herrschende Teil der Seele, ein Mittleres zwischen einer zwiefachen Kraft, einer geringeren und einer besseren, d.h. der Wahrnehmung und des Intellekts.

Inzwischen scheint die Wahrnehmung stets als unser uns zugeständenes Eigentum, denn wir nehmen stets wahr; der Intellekt hingegen wird uns streitig gemacht, da wir ihn ja nicht immer gebrauchen und weil er getrennt ist, getrennt deshalb weil er sich nicht zu uns neigt, sondern wir vielmehr zu ihm nach oben blicken. Die Wahrnehmung dient uns als Bote, jener hat zu uns die Stellung eines Königs.“⁷⁷

Wir selber werden zu *Königen*, „wenn wir ihm [dem Intellekt, R.T.] gemäß handeln“.⁷⁸ Durch die Orientierung an dem, was uns nicht in derselben Weise wie die Perzeption verfügbar ist und dem Wert nach deutlich über ihr steht, können wir dem Intellekt ähnlich werden.⁷⁹ Die Gottgleichwerdung (*homoiosis*) begegnet uns als Leitmotiv, als Ideal der menschlichen Selbstbeschreibung, stets erneut.

Die menschliche Vernunft erscheint bei Plotin, sofern sie sich beispielsweise im Falle der Perzeption auch des Körpers bedienen kann⁸⁰, merkwürdig uneinheitlich – doch „obwohl vieles,

⁷⁴ Plotin: I, 1, 7.

⁷⁵ Plotin: I, 1, 7. (meine Hervorhebungen, R.T.) Plotin zitiert an dieser Stelle einen oben bereits besprochenen Passus aus Platons *Politeia*, indem sowohl vom *vielgestaltigen Tier*, als auch von *Löwen* die Rede ist: 588c7-88d3.

⁷⁶ Für „vielgestaltiges Tier“ lesen wir i.O. *poikilon thérion*. MacKenna übersetzt ähnlich unverstündlich „multiple brute“. Für *poikilos* könnten wir aber, neben „vielfarbig“, wie Liddell and Scott vorschlagen, auch etwa „changeful“ übersetzen, worin ich einen Gewinn sehe, weil auf diese Weise ein Gegenpol zur unveränderlichen Seinssphäre entsteht.

⁷⁷ Plotin: V, 3, 3.

⁷⁸ Plotin: V, 3, 4. (meine Hervorhebung, R.T.)

⁷⁹ Vgl. Plotin: V, 3, 4.

⁸⁰ Plotin: VI, 5, 2: „Die menschliche Vernunft [...] ist nicht etwas einheitliches sondern etwas zerteiltes [...].“

ist das Intelligible doch eins“.⁸¹ Die Vielheit der menschlichen Vernunft, erzeugt durch den Körper, kann lediglich als defizitärer Modus angesehen werden, als etwas Schlechtes. Das Gute wird von Plotin *qua definitione* als das Einheitliche verstanden.

„Vieles also und nicht eins ist das Denken. Notwendig muss es [das Gute] demnach, weil es nicht so beschaffen ist, auch nicht das Denken sein.“⁸²

Indem die menschliche Vernunft aber zur *Erforschung* von etwas den Körper verwendet⁸³, wird deutlich, dass die Rolle und der Wert der Perzeption (im Diesseits) nicht zu Recht Geringschätzung erfahren kann. So teilt Plotin dem Intellekt seiner Natur nach „den Besitz des Dass zu, nicht aber den des Warum“.⁸⁴ Das Konstatieren von Tatsachen erscheint jedoch vergleichsweise uninteressant, wenn es nicht durch kausale Synthesen ergänzt wird.⁸⁵ Der Intellekt jedoch gilt als „vollkommen“ und deshalb „lässt [er] sich nicht sagen, woran es ihm fehl[t], noch warum ihm dies oder das nicht beiwohne.“⁸⁶ Was „vollkommen“ ist, das erfährt durch keine Ergänzung eine Steigerung. Der Intellekt *soll* bei Plotin auf nichts angewiesen sein. Wozu aber dann die Sinneswerkzeuge?

„Warum hat nun der Mensch Augen? Damit er alles habe.“⁸⁷

Plotin jedoch bietet eine differenziertere und unter praktischen Gesichtspunkten auch interessantere Darstellung des Verhältnisses von Sinnlichkeit und Intellekt an: Menschen vermögen sich entweder am Sinnlichen oder am Intelligiblen zu orientieren. Diese Unterscheidung begründet eine praktische Forderung: Menschen bringen, so Plotin, „von ihrer Geburt an die sinnliche Wahrnehmung vor dem Intellekt zur Anwendung“.⁸⁸ So liegt die Aufmerksamkeit der Menschen zuerst bei den „sinnlichen Dingen“; es ist dies eine *erste Stufe* menschlicher Lebensweise.

„[S]o bringen die einen, die auf diesem Standpunkt verharren, ihr Leben hin, indem sie dies für das Erste und Letzte halten; und weil sie das darin enthaltene Unangenehme für schlecht, das Angenehme für gut ansehen, so halten sie es für genügend, wenn sie dem einen fortwährend nachjagen, dem andern zu entgehen suchen.“⁸⁹

Das „Angenehme“ und „Unangenehme“ in den sinnlichen Dingen sind jedoch mit „Lust“ und „Unlust“ korrespondierende Begriffe.⁹⁰ Wie schon bei Cicero, wird der einfache hedonistische

Vgl. auch IV, 8, 3: „[...] denn es gibt nicht allein *eine* Vernunft, sondern eine und viele[.]“

⁸¹ Plotin: VI, 5, 6 et passim.

⁸² Plotin: V, 6, 6. (Denken i.O.: *noein*)

⁸³ Plotin: VI, 5, 2.

⁸⁴ Plotin: VI, 7, 2.

⁸⁵ „Denn *was* ein jedes Ding ist, das ist sein Grund und sein Warum.“ (VI, 7, 2.)

⁸⁶ Plotin: VI, 7, 2.

⁸⁷ Plotin: VI, 7, 3. Vgl. VI, 7, 1.

⁸⁸ Plotin: V, 9, 1.

⁸⁹ Plotin: V, 9, 1.

⁹⁰ Vgl. Plotin: II, 9, 15.

Standpunkt als eine niederstufige menschliche Haltung beschrieben, die bestenfalls als Ausgangspunkt einer, sie letztlich aber überwindenden, Entwicklung beschrieben werden kann.⁹¹ Diese quasi-biographisch ursprüngliche Haltung teilen die Menschen aber mit den Tieren – Grund genug, diese Lebensweise zu überwinden.

Die *zweite Stufe* der Entwicklung des menschlichen Daseins wird wie folgt beschrieben:

„Die anderen erheben sich ein wenig über das Niedere, indem sie den besseren Teil der Seele von dem Angenehmen zu dem Schöneren hinbewegen. Da sie aber nicht im Stande sind das Obere zu schauen, als sie da keinen festen Standort haben, so sinken sie mit dem Namen der Tugend wieder herab zu Handlungen und zur Wahl der niedern Dinge, über die sie sich zuerst versuchten emporzuheben.“⁹²

In der Nähe des Sinnlichen, wo es um das Angenehme und nicht um das Gute geht, erfüllt sich die göttliche Anlage des Menschen nicht. Es gibt bei Plotin keinen Mittelweg. In diesem Sinne beschreibt er die *dritte Stufe* der menschlichen Lebensweise als eine eigentlich schon nicht mehr menschliche, sondern göttliche Daseinsform:

„Eine dritte Klasse von Menschen aber sieht mit größerer Kraft und Schärfe der Augen den Glanz in der Höhe und schwingt sich dorthin empor über die Wolken und den Nebel hier unten und bleibt dort, indem sie verächtlich herabsieht auf diese irdischen Dinge, froh über den wahren und dem eigenen Wesen angemessenen Ort, wie ein Mann, der nach langer Irrfahrt in das wohlregierte Vaterland zurückgekehrt ist.“⁹³

Doch ist diese Lebensform im Diesseits zu realisieren? Plotin jedenfalls gibt sich hiervon überzeugt. Er identifiziert die „dritte Klasse von Menschen“ mit den Philosophen.⁹⁴ Das Ideal des menschlichen Daseins, das Ziel seiner Entwicklung, ist ein Zustand, in dem er sich möglichst weit von dem, was in ihm das Tierische ist und was er mit den anderen Lebewesen teilt, entfernt hat – hin zum Göttlichen, nach dem er strebt.

⁹¹ Die an das Sinnliche Gebundenen werden mit „den schweren Vögeln“ verglichen, „welche mit vielem erdigen Stoff beschwert und herab gedrückt nicht hoch fliegen können, obwohl sie Flügel von der Natur empfangen haben.“ (ebd.)

⁹² Plotin: V, 9, 1.

⁹³ Plotin: V, 9, 1.

⁹⁴ Plotin: V, 9, 2. Vgl. I, 4, 6; I, 4, 4.

5. Pflanzen, Tiere, Menschen, Götter

Aber ferner, stehen die Seelen, welche in Tierleiber eingegangen sind, hinter den andern zurück? Auch sie haben einen Dämon, aber einen schlechten und einfältigen.⁹⁵

Alles Lebendige hat bei Plotin am vernünftigen und lebendigen Weltganzen Anteil und ist daher auch selber nicht vollkommen unvernünftig. Die Vorsehung reicht bis zur Erde, „denn auch Tiere und Pflanzen haben Anteil an Vernunft, Seele und Leben.“⁹⁶ Zugleich jedoch sollen „Mensch“ und „Tier“ in den Hinsichten, die uns schon bei Aristoteles begegneten, wesentlich voneinander unterschieden werden.

5. 1. Vernunft

Auch Plotin verwendet „Tier“ und „Unvernünftiges“ (*alogon*) synonym.⁹⁷ „Seele“, das gleichförmige und in allem Lebendigen wirkende Prinzip, ist bei den Pflanzen nur der Andeutung nach wirksam. Es ist, als würde Plotin das Bild eines mehr oder weniger in etwas (z.B. in eine Flüssigkeit) hineingetauchten Gegenstandes vorschweben, wenn er schreibt:

„Wenn nun eine Seele in eine Pflanze gelangt, so ist etwas davon gleichsam ein Teil in der Pflanze, nämlich das verwegenste und unverständigste [...].“⁹⁸

Gelangt sie aber „in ein unvernünftiges Tier“ (MacKenna übersetzt „animal“), „so hat die Kraft der Sinnlichkeit die Oberhand und Führung gewonnen“.⁹⁹ Müller interpoliert also bei *alogon* „Tier“, MacKenna übersetzt, gemäß der antiken Verwendung, direkt in „Tier“. Interessant ist, dass die Tiere, anders als im Falle der Pflanzen, *ganz* am Prinzip des Lebendigen (an der Seele) teilzuhaben scheinen. Lediglich die Herrschaftsverhältnisse unterscheiden sich von der Verwaltung der Seele im Menschen:

„[W]enn [die Seele] in einen Menschen [gerät], so bewegt sie sich entweder überhaupt innerhalb des Vernünftigen [im Falle des *wahren* Menschen, R.T.] oder vom Intellekt her wie eine, die den Intellekt als eigentümlichen Besitz und von sich selbst das Verlangen hat zu denken oder überhaupt sich zu regen.“¹⁰⁰

⁹⁵ Plotin: III, 4, 6. Für „schlecht“ und „einfältig“ lesen wir *ponéros* (auch: wertlos, verdorben) und *enéthês* (auch: dumm, töricht).

⁹⁶ Plotin: III, 2, 7. Vgl. VI, 6, 15.

⁹⁷ Plotin: V, 2, 2.

⁹⁸ Plotin: V, 2, 2.

⁹⁹ Plotin: V, 2, 2.

¹⁰⁰ Plotin: V, 2, 2.

Im Unterschied zu den Annahmen der aristotelischen DE ANIMA postuliert Plotin also nicht, dass es unterschiedliche Arten von Seele gibt, die modular auf einander aufbauen. Die Seele ist bei ihm stets (der Möglichkeit nach) gleich beschaffen, doch sind (tatsächlich) jeweils unterschiedlich vorzügliche Vermögen der Seele aktiviert.

„Abermals also müssen wir zur Lösung dieser Schwierigkeit die Frage von vorn an wieder vornehmen, wer eigentlich jener Mensch dort [im jenseitigen Intelligiblen, R.T.] ist. Vielleicht jedoch müssen wir zuvor sagen, wer denn eigentlich dieser Mensch hier ist, damit wir nicht, ohne auch nur diesen genau zu kennen, jenen suchen in der Meinung, wir hätten diesen schon.“¹⁰¹

Was also ist der „Mensch“, um den es uns eigentlich geht? Der eigentliche Mensch ist „[v]ernünftiges Leben“¹⁰² und insofern *ganz* Seele.¹⁰³

Was aber haben bei Plotin die unvernünftigen Tiere im Jenseits verloren?

„Aber warum existieren dort diese Tiere? Was sollen diese in Gott? Zwar die vernünftigen mögen darin sein, aber welchen höhern Wert hat diese Menge der unvernünftigen? Warum findet nicht das Gegenteil statt?“¹⁰⁴

Mit der gegebenen Antwort scheint der Frage aber eher ausgewichen werden: Die unvernünftigen Tiere existieren auch im rein Intellektuellen, weil das Vernünftige (1.) von bestimmter ontologischer Struktur ist, zu der es gehört, *alles* in sich zu bergen, und (2.) hier auch Tiere und Menschen existieren.¹⁰⁵ Diese Antwort scheint eine besondere Problematik verdecken zu wollen: Wenn im Diesseits die Seele den Leib eines Tieres nur wählt, wenn es nicht gut um sie bestellt ist, den eines Menschen hingegen nur, „[s]o lange [sie] [...] rein und noch nicht depraviert ist“¹⁰⁶, gelangen schlecht verfasste Seelen (*das* Kriterium eines Tieres) in das Göttliche, um die Möglichkeit eines Kreislaufs aufrecht zu erhalten.

¹⁰¹ Plotin: VI, 7, 4.

¹⁰² Plotin: VI, 7, 4. (meine Hervorhebungen, R.T.) i.O.: *Zôê toinun logikê ho antbrôpos*.

¹⁰³ Es folgt ein als solcher ausgewiesener Rekurs auf Platon, von dem Plotin diese Definition übernommen hat. (VI, 7, 5.)

¹⁰⁴ Plotin: VI, 7, 8.

¹⁰⁵ Plotin: VI, 7, 8.

¹⁰⁶ Plotin: VI, 7, 6.

5. 2. Das gelingende Leben

Werden wir ‚wohl leben‘ und ‚glücklich sein‘ für dasselbe erklären und auch den andern lebenden Wesen daran Anteil gewähren? Denn wenn es ihnen vergönnt ist, ihrer Natur gemäß unbehindert zu leben, was hindert uns zu sagen, dass auch jene im Zustande des Wohllebens sich befinden?¹⁰⁷

Wenn die anderen Lebewesen, die Tiere, also über die notwendige Handlungsfreiheit verfügen, gemäß ihrer Natur zu leben, warum sollte man nicht davon sprechen, dass ihr Leben ein gutes ist? Plotin führt als Beispiel die „musikalischen unter den Tieren“ an, die ein „{sinnliches} Behagen“ (*eupatheia*, „sinnlich“ ist Beigabe Müllers) verspüren, „wenn sie singen wie es ihnen von Natur verliehen, und in dieser Hinsicht führen sie ein für sie begehrenswertes Leben.“¹⁰⁸ Wenn Glück (im Sinne von *eudaimonia*) verstanden wird als „das letzte [Ziel] des natürlichen Begehrens“, mit „Lust“ oder „der Natur gemäß leben“, so wäre es durchaus „ungereimt, den andern Geschöpfen“ Glück abzusprechen.¹⁰⁹ Wer jedoch schlicht „unwillig“ darüber wird, dass auch anderen „lebenden Wesen“ (Tieren und Pflanzen) „Glückseligkeit“ zugesprochen wird, muss sich fragen lassen, ob „er den andern Geschöpfen das Wohlleben (*eudaimonia*) deshalb abspricht, weil sie ihm nicht viel wert zu sein scheinen?“¹¹⁰ Mit einer schlecht begründeten Ansicht, der zufolge Tiere und Pflanzen nicht für „Wohlergehen“ oder „Wohlleben“ (noch synonym) in Betracht kommen, gibt Plotin sich nicht zufrieden. Da es ihm aber darum geht, die „Tiere“ systematisch aus dem exklusiv dem Menschen zgedachten Bereich des gelingenden Lebens auszuschließen, stellt sich lediglich die Frage, was für Kriterien für *eudaimonia*, denen andere Lebensformen schließlich nicht zu folgen vermögen, Plotin anzubieten hat. Das aber ist die Frage nach dem Unterschied von „Wohlergehen“ (*eu zên*) und „Wohlleben“ (*eudaimonia*).

Zu Beginn der Untersuchung wendet Plotin sich dem interessanten Problem des Übergangs zwischen Pflanze und Lebewesen zu, dem wir schon bei Aristoteles begegnet sind: Wer einer Pflanze das Wohlergehen oder Glück (*eudaimonia*) absprechen möchte, da sie keine Empfindung hat, kann „es am Ende auch nicht mehr allen Tieren zugestehen.“¹¹¹ Es scheint nicht darum zu gehen, zu empfinden, dass es einem gut ergeht, sondern darum, dass alles Notwendige dazu vorhanden ist. Andernfalls wäre nicht „der Affekt oder de[r] Zustand das Gute [...], sondern [...] die Erkenntnis oder die Empfindung.“¹¹² Vielleicht jedoch liegt das Gute (*to agathon*) auch in dem Gemeinsamen aus Empfindung und Empfundenerem – die Empfindung wäre so der „besondere[] Zustand, in dem jemand das Gute als sein Besitztum *erkennt*“?¹¹³

¹⁰⁷ Plotin: I, 4, 1. Für „wohl leben“ finden wir im Griechischen das „*eu dsên*“ (in guter Weise lebend), für „glücklich sein“ hingegen „*eudaimonein*“ (ein gelungenes Leben führen).

¹⁰⁸ Plotin: I, 4, 1.

¹⁰⁹ Plotin: I, 4, 1.

¹¹⁰ Plotin: I, 4, 1.

¹¹¹ Plotin: I, 4, 2.

¹¹² Plotin: I, 4, 2.

¹¹³ Plotin: I, 4, 2. (meine Hervorhebung, R.T.)

Der Begriff des Glücks erfährt einen Zuwachs an Komplexität, die Zuschreibungen erschwert. Wenn eine Pflanze alles hat, was sie zum Gedeihen benötigt, bleibt dennoch unklar, was es heißen soll, dass es ihr gut geht, wenn dieses Wohlergehen bedeutet, dass sie Glück oder Behagen verspürt. Im Fall der Pflanzen nehmen wir nicht an, dass ein bestimmtes, zu dieser Empfindung notwendiges Bewusstsein vorliegt. Wenn zu der Tatsache, dass alles zur natürlichen Entfaltung Notwendige vorliegt, das Empfinden dieses Umstandes (d.h. aber auch: das Erkennen dieses Gefühls *als* dieses Gefühl) hinzukommen muss, um in verständlicher Weise von „Glück“ sprechen zu können, handelt es sich bei Pflanzen sicherlich nicht um einschlägige Kandidaten desjenigen Wohlergehens, das wir mit Glück bezeichnen.

In der Formulierung Plotins, nach der jemand als unhintergehbare Kriterium von Glück das *Erkennen* des Guten in seinem Besitz benötigt, werden jedoch auch die Grenzen der Empfindung, die Tieren bei Aristoteles zugeschrieben wird, überschritten. Doch reicht es, dass „jemand in der Erkenntnis des vorhandenen Besitzes glücklich lebt“, oder muss er erkennen „nicht bloß dass es angenehm sondern dass dies das Gute ist?“¹¹⁴

„Aber wenn er erkennt, dass dies das Gute ist, so ist dies bereits nicht mehr das Werk der Empfindung sondern einer anderen höheren Kraft als [der] Empfindung.“¹¹⁵

Selbst in dem Fall also, dass wir das Gute in der Lust (bzw. Freude) erblicken, ist nicht derjenige glücklich, der Lust empfindet, „sondern derjenige, der zu erkennen vermag, dass das Gute Lust ist.“¹¹⁶ Im „Urteilsvermögen“ also, dem gemäß die Lust als etwas Gutes gilt, ist „die Ursache des glücklichen Lebens“. Die *eudaimonia* erscheint Plotin also nicht primär an positive Affekte, sondern an einen Erkenntnisprozess gebunden.

Das Urteilsvermögen (*to krinein dynamenon*) setzt ein „Unterscheiden“, „Wählen“, „Entscheiden“ oder „Urteilen“ voraus (*krinô*) – und überfordert somit offensichtlich die aristotelische Tierseele, handelt es sich hierbei doch um *vernünftige* Vermögen. Nicht alleine Pflanzen wird daher das „glückliche Leben“ abgesprochen:

„So scheinen denn diejenigen, welche den Pflanzen die Empfindung absprechen und der besondern Empfindung das ‚glücklich‘ beilegen, garnicht zu wissen, dass sie etwas Höheres in dem ‚glücklich leben‘ suchen und in ein deutlicheres, bewusstes Leben das Bessere setzen. Und diejenigen, die es in ein vernünftiges Leben setzen, nicht in das Leben schlechthin, selbst nicht wenn es Empfindungs-Leben wäre, dürften vielleicht das Richtige sagen.“¹¹⁷

Warum jedoch wird „Glücklichsein“ so definiert, dass es „den vernunftbegabten Lebewesen allein“ zuteil wird? Ist die Ursache hiervon in einem Konzept von „Vernunft“ zu finden, die „um ihrer selbst willen erstrebenswert sei[n]“ soll, „eine andere Natur haben [...] [und] etwas Besseres

¹¹⁴ Plotin: I, 4, 2.

¹¹⁵ Plotin: I, 4, 2.

¹¹⁶ Plotin: I, 4, 2.

¹¹⁷ Plotin: I, 4, 2.

als [die natürlichen Bedürfnisse] sein“ soll?¹¹⁸ Muss sich, um mit anderen Worten zu sprechen, die Vorzüglichkeit der Vernunft in einer besonderen Leistung zeigen?

In einem Neuanlauf zur Klärung der Frage nach dem gelungenen Leben revidiert Plotin vorangegangene Ergebnisse und schlägt vor, „alle lebenden Wesen [als] des Glücks fähig“ zu verstehen, so dass wir „nicht dem Vernünftigen diese Möglichkeit beilegen, dem Unvernünftigen dagegen nicht“.¹¹⁹ So erscheint Lebendigkeit zugleich als Möglichkeit des Glücks im anspruchsvollen Sinne von *endaimonia*. Das erscheint nicht zuletzt deshalb naheliegend, weil auch diejenigen, die in der Vernunft eine (wenngleich wesentliche) *Eigenschaft* der Glückseligkeit sehen, doch das vernünftige *Leben* beschreiben.¹²⁰ Jene also, die behaupten, Glückseligkeit läge in der Vernunft, vergessen, dass es sich hierbei um eine *verkürzte* Redeweise handelt. Wenn wir von unterschiedlichen Weisen zu leben sprechen, bedeutet „leben“ bei gleichem Laut verschiedenes [...] (anderes bei der Pflanze, anderes beim Tier)“.¹²¹ Das bedeutete dann jedoch auch, dass „gut“ stets etwas anderes heißt – *diese* Konsequenz jedoch kann Plotin nicht dulden. Darum gilt: Glücklich ist derjenige, „dem das Leben in höherem Grade zukommt, das heißt dem es im Leben an nichts fehlt“.¹²² Glücklich ist dann aber, wer „in hohem Grade lebt“. Was aber hat es mit diesem „in hohem Grade leben“ auf sich?

„Dass aber das vollkommene Leben, das wahrhafte und wirkliche, in jener intelligiblen Natur liegt, sowie dass alles andere Leben unvollkommen, nur ein Schattenbild des Lebens ist, nicht vollendet, nicht rein, nicht *mehr* Leben als das Gegenteil, das ist oft gesagt. Auch jetzt soll in der Kürze gesagt werden, dass solange alles Lebendige aus einem Prinzip herrührt, das andere aber nicht in demselben Maße lebt, notwendig das Prinzip das erste und vollkommenste Leben sein muss.“¹²³

Die Annahme von allgemein wirksamen Prinzipien, unter deren Kategorie auch „Leben“ fällt, verhindert eine vorrangig qualitative Unterscheidung der Lebensformen. Wenn sich Lebensformen dennoch unterscheiden, so notwendig durch die quantitative Teilhabe am Prinzip „Leben“ (die in einem zweiten Schritt auch signifikante qualitative Unterschiede mit sich ziehen soll).

Doch würden wir von „Pflanzen“ sagen, dass sie in geringerem Umfang leben, als „Tiere“? Etwas scheint doch vielmehr entweder lebendig oder nicht lebendig (d.h. tot) zu sein. Allenfalls ließe sich sagen: Pflanzen führen anscheinend ein weitaus weniger komplexes Leben als Tiere. Die Quantifizierung von „Leben“ verwirrt und wirkt, im Vergleich mit der Annahme qualitativer Unterschiede von Lebendigkeit, kontraintuitiv. Erschiene es nicht naheliegend, vielmehr von inkommensurablen Formen des Lebens auszugehen?

¹¹⁸ Plotin: I, 4, 2.

¹¹⁹ Plotin: I, 4, 3. Dass es sich bei „Vernunft“ um eine notwendige Bedingung zur *endaimonia* handelt, muss sich also erst noch zeigen.

¹²⁰ Plotin: I, 4, 3.

¹²¹ Plotin: I, 4, 3.

¹²² Plotin: I, 4, 3.

¹²³ Plotin: I, 4, 3.

Plotin jedoch hält an der Annahme *eines* durchgängigen Prinzips des Lebens fest und vermag auf dieser Grundlage zwischen Formen der Teilhabe am Prinzip „Leben“ zu unterscheiden, die unterschiedlich umfänglich sind. Die Annahme, *eudaimonia* bestünde in einer hochgradigen Teilhabe am Prinzip „Leben“, korrespondiert also mit der Annahme, die Seele [das Prinzip des Lebens] sei gleichförmig und Pflanzen hätten einen geringen Anteil an ihr, Tiere hingegen umfänglicher, wenngleich in depravierter Verfassung. (s.o. V, 2, 2.) Diese Haltung hat, im Gegensatz zu der Annahme der Inkommensurabilität von Lebensformen, einen weiteren Vorzug:

„Die Vorsehung darf nämlich nicht derart sein, dass wir nichts sind.“ (sic!) ¹²⁴

Wir erfahren, dass die Vorsehung den Menschen in eine Mittelstellung¹²⁵ verbracht hat, ihn dort jedoch nicht „zu Grunde gehen lässt, sondern [ihn stets empor hebt] durch allerlei Mittel, deren sich das Göttliche bedient indem es der Tugend zu größerer Herrschaft verhilft[.]“¹²⁶

„[S]o hat es [das Menschengeschlecht, R.T.] seinen Anteil an der Vernunft nicht verloren, sondern hat an der Weisheit, der Vernunft, der Kunst und der Gerechtigkeit Teil, wenigstens die einzelnen an der Gerechtigkeit gegen einander [...] und insoweit ist der Mensch ein schönes Geschöpf als er schön zu sein vermag, und in seinem Zusammenhang mit dem Ganzen betrachtet hat er ein besseres Los als die andern lebenden Wesen auf Erden.“¹²⁷

Weisheit (*sophia*), Vernunft (*nous*), Kunst (*technê*) und Gerechtigkeit (*dikaio synê*) sind dem Geschlecht der Menschen also nicht entzogen worden – der Möglichkeit nach ist der Mensch also ein schönes (*kalon*) Wesen, weil er *gerecht* zu handeln vermag. Die Schönheit eines Wesens geht mit seiner Gerechtigkeit einher: Gerechtes Handeln ist schön, insofern man sich mit ihm sehen lassen kann (ansehnliches Handeln). Von einem ansehnlich Handelnden kann auch als von einem ansehnlichen und in dieser Weise schönen Menschen die Rede sein. Die ansehnliche Handlung ist diejenige Handlung, für die man gelobt, aber zu der man ebenso beglückwünscht wird, wie auch für das gelungene Leben. Es macht aber nur Sinn, uns zu unseren Handlungen zu beglückwünschen, wenn wir der Meinung sind, eine ansehnliche Handlung sei nicht nur erwünscht, sondern läge zudem im wohlverstandenen Eigeninteresse des Handelnden. Wer zur Gerechtigkeit befähigt ist und ihr gemäß ansehnlich handelt, ist weitaus besser dran („der hat ein besseres Los“, *beltiona*) als derjenige, dem diese Möglichkeit verschlossen ist. Wie stark aber ist dieses „bessere Los“ der Menschen zu betonen? Plotin schreibt: Verschiedene Lebewesen, wie beispielsweise Pferde oder Menschen, bilden „eine Gattung“¹²⁸, wie auch alles Lebendige zu einer Gattung zusammenzufassen ist, der die „Gattungseinheit Nicht-Tier“ gegenübersteht. Weiter zusammenfassend gelangt man zum Sein und demjenigen, was seine Ursache ist.

¹²⁴ Plotin: III, 2, 9.

¹²⁵ Gemeint ist hier eine Mittelstellung zwischen gut und schlecht, „nicht das beste [der] Geschöpf[e]“. (III, 2, 9) (vgl. III, 3, 3., s.u.)

¹²⁶ Plotin: III, 2, 9.

¹²⁷ Plotin: III, 2, 9. Zu „insoweit [...] er schön zu sein vermag“: vgl. Kontext.

¹²⁸ Plotin: III, 3, 1.

„Von hier aus kann man auf analytischem Wege wieder abwärts steigen und sehen, wie das Eine sich zerstreut, indem es sich über alles erstreckt und alles in *eine* Ordnung zusammenfasst, so dass also das Eine ein in sich vielfach gegliederter Organismus ist, in welchem jeder Teil verrichtet, was seiner Natur gemäß ist, dabei indessen gleichwohl im Zusammenhang mit dem Ganzen steht[.]“¹²⁹

Hier klingt das platonische Bild des Ganzen als eines lebendigen Wesens an. Die Teile eines Ganzen zeichnen sich aber, wo keine Störungen vorliegen, dadurch aus, dass alles „verrichtet“, was „seiner Natur gemäß ist“. Was aber ist der Natur der Tiere, Pflanzen und Elemente gemäß?

„[S]o brennt das Feuer, verrichtet das Pferd was ihm zukommt; die Menschen tun je nach ihrer Anlage das ihrige und zwar verschiedene verschiedenen. Und aus ihren Anlagen [*physisis*] und ihren Taten ergibt sich ein glückliches oder unglückliches Leben.“¹³⁰

Von dem Unbelebten bis hin zu den anderen Lebewesen stellt sich also nicht die Frage nach Spielräumen. Das Feuer und das Pferd tun *schlicht* dasjenige, was ihnen von Natur aus zukommt. Aus dieser Beschreibung fallen die Menschen heraus. Die Unterschiedlichkeit ihrer Anlagen eröffnet Spielräume: Menschen unterscheiden sich untereinander in einer Weise, zu der es auf Seiten der anderen Lebewesen kein passendes Äquivalent zu geben scheint. So steht der Mensch auch bei Plotin – wenn nicht außerhalb, so doch am Rande der Natur. Nun zeigt sich aber auch, warum die Rede vom glücklichen oder unglücklichen Leben bei den anderen Lebewesen und Pflanzen tatsächlich keinen guten Sinn zu ergeben scheint: Da alleine das gelungene oder gute Leben als Ziel eines Lebensentwurfs und Gegenstand einer Beglückwünschung infrage kommt, setzt die Rede von ihm das Vorhandensein von Handlungs-, Willens- und somit Freiheitsspielräumen immer schon voraus. Wenn aber beispielsweise Pferde keine Wesensunterschiede an den Tag legen, die Handlungsspielräume (zwischen Scheitern und Gelingen, Erfüllung und Enttäuschung) eröffnen, bleibt unklar, wie das Leben von Pferden als ein „gelungenes“ verstanden werden könnte. Die für uns Menschen relevante Rede von einem gelingenden Leben wird erst vor dem Hintergrund eines möglichen Scheiterns verständlich.

Aus der jeweiligen Natur (*physisis*) und den Werken (*erga*) soll das gelungene Leben erwachsen – nicht aber aus dem Zufall.¹³¹ Das Problem der Kontingenz wird von dem Desiderat der Erreichbarkeit des guten Lebens beiseite geschoben. Durch die menschliche Fähigkeit des Sichverhaltens zu Spielräumen, der Handlung im aristotelischen Sinne, unterscheiden sich Menschen von den anderen Tieren wesentlich. Wie jedoch wird die „besondere Beschaffenheit“ des Menschen, die in seiner besonderen Vernunftbegabung liegt, nun begründet?

„[Man fragt] ja auch beim Entstehen der Pflanzen nicht nach der Ursache [...], weshalb sie keine Empfindung haben, oder bei den andern lebenden Wesen, warum sie keine Menschen sind. Das wäre ebenso wie die Frage, weshalb die Menschen nicht dasselbe sind wie die Götter.“¹³²

¹²⁹ Plotin: III, 3, 1.

¹³⁰ Plotin: III, 3, 1.

¹³¹ Vgl. Plotin: III, 3, 2.

¹³² Plotin: III, 3, 3.

Diese letzte Frage aber erscheint, wenn wir die Stellung des Menschen (zwischen Gott und Tier) betrachten, *durchaus* von einer gewissen Dringlichkeit.

„Nun befinden sich die Menschen in der Mitte und unten, oben der Himmel und die Götter in ihm. [...] Man wundert sich nun über die Ungerechtigkeit bei den Menschen, weil man annimmt, dass der Mensch im All das ehrwürdigste, das allerweiseste Geschöpf sei. Er steht vielmehr in der Mitte zwischen Göttern und Tieren und neigt abwechselnd zu beiden, es gleichen die einen dem einen, die andern dem andern, wieder andere und zwar die Mehrzahl halten die Mitte inne. Diejenigen nun, welche schlecht geworden sind den unvernünftigen Geschöpfen und Tieren [*dsôion alogôn kai thêrion*] nähern, ziehen die mittleren mit sich und tun ihnen Gewalt an.“¹³³

5. 3. Freiheit

Die Ansicht [...], welche ein Prinzip aufstellt, das alles mit einander verflucht und gleichsam zusammenreicht, das dem Einzelnen sein Wie zuführt [...], kommt jener andern nahe, welche jede Lage und Bewegung, die individuelle wie die allgemeine, aus der Weltseele herkommen lässt, wenn sie jedem einzelnen von uns auch eine gewisse Selbständigkeit des Tuns einräumt.¹³⁴

Schon das diesen Abschnitt einleitende Zitat stimmt uns auf eine Spannung zwischen Determination und „Freiheit“ ein. Das beschriebene Wechselverhältnis jedoch verlangt nach einer gründlichen Klärung. Welches sind die Orte von Notwendigkeit auf der einen Seite – von Freiheit auf der anderen Seite? Zweierlei gilt es bei dieser Untersuchung aber zu beachten: Zum *ersten* muss der Begriff der Willensfreiheit von dem der Handlungsfreiheit unterschieden werden, zum *zweiten* wird Plotins Standpunkt zur Frage der Freiheit der Tiere erst vor dem Hintergrund der menschlichen Freiheit, die es durch diese Unterscheidung zu konstituieren gilt, in ihrer Dimension verständlich.¹³⁵

Die Betrachtung der Willensfreiheit erfordert, ganz im Gegensatz zur Handlungsfreiheit, eine Beurteilung der inneren Vorgänge des im Hinblick auf das Vermögen „Freiheit“ infragekommenden Subjekts. Während Handlungsfreiheit also, mehr oder weniger objektiv nachvollziehbar, von außen konstatiert werden kann, handelt es sich bei der Willensfreiheit um ein Phänomen, das lediglich eingeschränkt, nach intensiver Beobachtung und gewissenhafter Beurteilung nach noch zu eruiierenden Kriterien, zugeschrieben werden kann. Primär bleibt das Vermögen der Willensfreiheit aber der Selbstzuschreibung vorbehalten. Während jedoch

¹³³ Plotin: III, 2, 8.

¹³⁴ Plotin: III, 1, 7.

¹³⁵ Das wird besonders durch die verschiedenen (noch zu diskutierenden) Stellen deutlich, in denen Plotin darauf hinweist, dass menschliche Freiheit, unter bestimmten Prämissen, einen durchaus zweifelhaften Status innehat.

Handlungsfreiheit, *tun* zu können, was man will¹³⁶, in seinen äußeren Bedingungen leicht zu fassen ist – häufig wird schnell klar, woran es liegt, dass z.B. eine eingeschränkte Handlungsfreiheit vorliegt – stellt es geradezu eine intellektuelle Herausforderung dar, Bedingungen der Möglichkeit von Willensfreiheit, wie wir sie – und somit auch uns – verstehen, offen zu legen. Betrachten wir zur Verdeutlichung einige wenige Sätze, mit denen wir Spielräume beschreiben und die unter die Phänomene von Handlungs- oder Willensfreiheit fallen.

Ein denkbarer Fall von Handlungsfreiheit lässt sich durch den folgenden, leicht verständlichen Satz beschreiben: ‚Nichts hindert diesen lebendigen Körper, Bewegungen dieser und jener Art zu vollführen, *wenn* er nur will und er über die hierzu notwendige (innere) Kraft verfügt.‘ Mit anderen Worten: ‚Nichts und niemand (von außen) hindert diesen lebendigen Körper, in zu erwartender Weise (gemäß seiner Natur) zu agieren.‘ Es zeigt sich: Handlungsfreiheit hat, ihre Beschreibung betreffend, zumindest in diesen vorgeschlagenen beispielhaften Sätzen, einen tendenziell *physikalischen* Schwerpunkt.¹³⁷ Das klassische Bild einer eingeschränkten Handlungsfreiheit ist das des Eingekerkerten oder Gefesselten. Sein Wille mag nach Abwechslung und Bewegung in Freiheit streben. Der Begriff der „Handlungsfreiheit“ ist dabei auf Handlungen¹³⁸ im jeweils *natürlichen* Rahmen beschränkt.

Der Begriff der Freiheit im weiteren Sinne, wie auch immer verstanden, hat seinen Ort nicht in der (rein) materiellen Welt. Dort sehen wir, ganz im Gegenteil, lediglich Kausalketten und vollständige Determination regieren. Freiheit hat also etwas mit Spielräumen zu tun – Spielräume entstehen jedoch dort, wo sich nicht z.B. *errechnen* (bzw. verlässlich prognostizieren) lässt, was in welchem Fall notwendig geschähe. Handlungsfreiheit müsste demnach also etwas damit zu tun haben, in Korrespondenz mit der jeweiligen Natur *tun* zu können, was dem Willen entspricht (wobei durchaus noch offen ist, was dies bedeutet) – Willensfreiheit hingegen müsste etwas mit damit zu tun haben, seinen Willen innerhalb eines Spielraumes selbstbestimmt zu modellieren (was immer das im Einzelfall heißt).

Selbst dann, wenn wir innere Vorgänge als Handlungen auffassen (was durchaus nahe liegt) *und* uns in ihnen, beispielsweise durch Zwänge, eingeschränkt fühlen, wirkt es unstimmig, zu sagen: ‚Dieser Zwang hinderte mich daran, eine bestimmte Denk*bewegung* auszuführen – nun, da ich ihn überwunden habe, ist meine geistige Handlungsfreiheit (die dann eine Art Bewegungsfreiheit ist) wieder hergestellt.‘ Das liegt dann aber nicht daran, dass der Begriff der Freiheit hier nicht angemessen wäre – es handelt sich hierbei vielmehr um Freiheit im eigentlichen und nicht trivialen Sinne –, sondern daran, dass es sich bei dieser Freiheit schon um Willensfreiheit handelt. Unter einem inneren Zwang gestanden zu haben, könnte also vielleicht vielmehr durch den folgenden Satz beschrieben werden: ‚Dieser Zwang hinderte mich daran, eine Denkbewegung

¹³⁶ Nach Tugendhat: Willensfreiheit und Determinismus. In: Anthropologie statt Metaphysik. S.57ff. (S. 57).

¹³⁷ S.o.: ‚*Lage* und *Bewegung*, die individuelle und allgemeine, [stammen] aus der Weltseele“ (meine Hervorhebungen, R.T.). Dennoch soll „jedem einzelnen von uns auch eine gewisse Selbständigkeit des Tuns“ eingeräumt werden. (I, 1, 7.)

¹³⁸ Der Begriff „Handlungen“ impliziert hier kein anspruchsvolles Konzept menschlicher Handlungen im wesentlichen Unterschied zu dem bloßen Verhalten der Tiere.

auszuführen, die mir eigentlich angemessener gewesen wäre¹³⁹ – nun, da ich nicht mehr unter seinem Einfluss stehe, ist mein Wille nicht mehr fremdbestimmt.’ Denn Zwänge erleben wir, selbst, wenn sie zu unserer individuellen Konstitution gehören, als lediglich uneigentlich zu uns gehörig, ein Zwang ist dasjenige, was *uns* an dem Eigentlichen hindert. Die Abwesenheit eines Zwanges eröffnet also, zumindest in dieser einen Hinsicht, denjenigen Spielraum wieder, der eine Integrität meines Wollens, nämlich zwischen meinen Willensäußerungen und dem, was ich *eigentlich* will, konstituiert. Es zeigt sich an dieser Stelle, dass sich (schon bei der Beschreibung vergleichsweise vereinfachter voluntativer Vorgänge) der Wille als etwas Komplexes darstellt.

5. 3. 1. Ein Konzept gradueller Freiheit in der ersten Abhandlung der dritten ENNEADE?

Eine Unterscheidung von Handlungs- und Willensfreiheit, die in weiten Teilen mit dem soeben Beschriebenen korrespondiert, findet sich auch bei Plotin, lediglich das Vokabular (der verwendeten Übersetzung) funktioniert technisch ein wenig anders. Doch wird aus seinen Bemerkungen deutlich, dass die Struktur eben dieser Unterscheidung, auch dort, wo sie nicht terminologisch aufgewertet wird, gleichwohl vorliegt.

Betrachten wir in diesem Zusammenhang einige Aspekte der Freiheit bzw. Unfreiheit des Menschen bei Plotin:

„Man *mus* die Seele als anderes Prinzip [*arché*] in das Seiende einführen [!], nicht bloß die des Weltalls, sondern auch die des Einzelnen mit dieser [...]. Ohne Körper ist sie ihre eigenste Herrin, frei und außerhalb der kosmischen Ursache [*kosmikés aítias*]; aus ihrer Bahn in den Körper hinabgezogen ist sie nicht mehr in allen Stücken ihre eigene Herrin, da sie ja mit andern Dingen zu einer Ordnung verbunden ist. *Zufällige Umstände* leiten größtenteils alles um sie her [...], so dass sie bei ihrer Tätigkeit teils durch deren Einflüsse *bedingt* ist, teils dieselben beherrscht und nach ihrem Willen leitet. Mehr aber herrscht die bessere, weniger die schlechtere.“¹⁴⁰

Die Seele, als das dem Körper entgegengesetzte Prinzip, ist – an und für sich – frei und Herr ihrer selbst. Lediglich inkarniert ist sie fremden Ursachen und der Kontingenz ausgesetzt, zu denen sie in ein Spannungsverhältnis tritt. Schon durch diese einfache Schilderung wird deutlich, dass „Freiheit“ für Plotin weit über bloße „Handlungsfreiheit“ hinausgeht.¹⁴¹ Nun, was ist die

¹³⁹ Wo wir von uns (je selbst) fehlende Willensfreiheit prädisieren, kann das also damit zu tun haben, dass wir unseren Willen (oder relevante Teile dieses Willens) im Hinblick auf dasjenige, von dem wir meinen, dass es uns eigentlich wesentlich ausmacht, als nicht (ausreichend) stimmig ansehen (es stellt sich die Frage der Integrität).

¹⁴⁰ Plotin: III, 1, 8. (meine Hervorhebungen und Bemerkungen, R.T.)

¹⁴¹ Wenn die Seele frei ist, solange sie keinen Belästigungen durch den Körper und die materielle Welt ausgesetzt wird – es sich *hierbei* um Freiheit par excellence handelt – wäre es schwer verständlich, zu sagen, die Seele sei in dieser Konstellation frei, da sie *tun und lassen könne, was sie will*. Die Seele kann vielmehr *wollen*, was sie *eigentlich* will, da ihr Blick nicht durch den Körper getrübt wurde.

Freiheit dann und wie kann sie trefflich beschrieben werden? Diese Frage sogleich zu beantworten hieße jedoch, den zweiten Schritt vor dem ersten zu tun. Bevor wir diejenige Freiheit der Seele beschreiben, die als relevantes philosophisches Problem und ein zentraler Aspekt menschlicher Selbstbeschreibung eine Rolle spielt, gilt zu klären, ob Freiheit überhaupt einen Platz in unserer Welt hat – und „wo“ dieser sich befindet bzw. „wie“ „Freiheit“ innerhalb unserer Weltbeschreibung begründet wird. In der physikalischen Welt, in der Interaktion bloßer Körper und materieller Größen, finden wir lediglich eine durch alles „hindurchgehende Notwendigkeit“¹⁴² vor. Dieses *eine* Prinzip – Plotin spricht hier immer wieder unter Verwendung eines Vokabulars aus dem Zusammenhang einer einfachen, alles determinierenden Kausalität¹⁴³ – auf das sich alle Ursachen und somit alles, was geschieht, zurückführen ließe (also eine einfache Notwendigkeit), determinierte die Welt vollends und lässt einer oben beschriebenen, nicht trivialen Freiheit keinerlei Raum. Plotin resümiert eben diesen Sachverhalt in der lapidaren Feststellung, dass, wo „alle Ursachen in dieser [hindurchgehenden Notwendigkeit] befasst sind, [...] es nicht möglich [ist], dass etwas einzelnes nicht geschähe.“¹⁴⁴ Es gäbe nichts, was nicht notwendig der Fall oder nicht der Fall wäre.

Was nun geschieht, halte ich für bemerkenswert und doch auch naheliegend zugleich: Diese *für uns* existentiell unangenehme Situation einer Abwesenheit jeglicher Spielräume und Offenheiten wird als *unsere* Situation in ihrer existentiellen Unerträglichkeit thematisiert. Für bemerkenswert halte ich dabei die Explizität der Rede von *unserer* Betroffenheit durch diese Annahme – für naheliegend hingegen die abwehrende Reaktion. Überraschend ist allemal die Wendung, die der Text nach dem abgeschlossenen Ergebnis nimmt, denn es scheint, als fungiere unsere Bedürfnislage als „Argument“ für eine Neukonzeption des fraglichen Zusammenhangs.

„Wenn aber dem so ist, dann werden die Ursachen als von *einem* [Hervorhebung i.O.] Prinzip ausgehend uns weiter nichts übrig lassen, als uns in der Bahn zu bewegen wie uns jene stoßen. Unsere Vorstellungen nämlich werden sich nach den vorherbestimmten Ursachen, unsere Willensregungen sich nach diesen richten *und unsere Freiheit wird ein bloßer Name sein*. Denn das bloße Wollen unsererseits hat nichts weiter auf sich, wenn die Willensregung jenen [Ursachen] gemäß erzeugt wird.“¹⁴⁵

Das, was wir unter Freiheit verstehen möchten, wird also zu einem leeren Begriff, wenn das Fundament dieser Freiheit, unser Wille, kausal streng determiniert ist, da er auf Ursachen zurückgeführt werden kann, die auf *einem* Prinzip gründen. Im Falle einer einfachen Kausalkette wird Freiheit konstituierenden Spielräumen jede theoretische Grundlage entzogen. Von einigem Interesse für unsere Fragestellung ist der weitere Fortgang dieser Darstellung des Problems des

Die Schlechtigkeit des Körpers wurde oben bereits behandelt. Zu den „*unfreiwilligen Leidenschaften*“ vgl. I, 8, 4. Zu den „*Affekten*“, die (mit anderem „*Trügerischen*“) verhindern, dass wir „zur Wahrheit [...] gelangen“ vgl. II, 9, 5.

¹⁴² Plotin: III, 1, 7.

¹⁴³ Die deutsche Übersetzung schleppt hier den Begriff des „*Schicksals*“ für *anagké* ein (und Müller überschreibt das gesamte erste Buch der dritten Enneade mit „Über Schicksal“). Tatsächlich jedoch geht es nicht um eine unbeeinflussbare göttliche oder numinose Macht. Die Rede von *Notwendigkeit* erscheint, dem griechischen Term gut entsprechend, den Sachverhalt weniger zu verunklären.

¹⁴⁴ Plotin: III, 1, 7.

¹⁴⁵ Plotin: III, 1, 7. (meine Hervorhebungen und Zusätze, R.T.)

Determinismus, denn Plotin delegiert diese Darstellung, als an anderer Stelle einschlägig, an Tiere, Kinder und Wahnsinnige. In einem zweiten Schritt wird dann ein weiteres, exklusiv für den Menschen gültiges Prinzip eingeführt, welches diejenigen Spielräume eröffnen soll, in denen die erwünschte Selbstbeschreibung verortet werden kann.

„Vielmehr wird unser Anteil [an Freiheit, R.T.] ein solcher sein wie bei den Tieren und bei den Kindern, die blinden Trieben folgen, und bei den Rasenden; denn auch diese haben ein Willen, ja beim Zeus, auch das Feuer hat Willensregungen und überhaupt alles, was durch seine Einrichtung bedingt sich dieser gemäß bewegt.“¹⁴⁶

Schon dort also, wo etwas gemäß seiner Natur nach etwas „strebt“, wie z.B. das Feuer, spricht Plotin davon, dass ein Wille vorliegt. Dass naturgemäße Abläufe schon als ausreichendes Kriterium dafür gelten, um von einem vorliegenden Interesse zu sprechen und nicht etwa nach einem vorliegenden Bewusstsein gefragt wird, müssen wir an dieser Stelle offenbar hinnehmen. Was aber Plotin nicht hinnimmt, ist die Annahme, wir befänden uns, in einer Reihe mit den Elementen (demjenigen, was die bloß materielle Welt bestimmt), *Tieren* und *Kindern*, in einfachen kausalen Abhängigkeitsverhältnissen. Die unausgesprochenen Prämissen lauten also anscheinend:

- P₁: Tiere, Kinder und Wahnsinnige verfügen nicht über Willensfreiheit (wie auch die bloße Materie).
- P₂: Bei den anderen Lebewesen und den noch unentwickelten oder in pathologischen Zuständen der Psyche befindlichen Menschen folgt der Wille blind dem Trieb (*hormé*), wie auch (metaphorisch gesprochen) beim Unbelebten.
- P₃: Im Reich der unbelebten Materie verhalten sich Dinge gemäß einfacher Notwendigkeit.

Wenn dieselben Bedingungen für uns gelten sollten, hieße das, die Möglichkeit einer sinnvollen Rede vom uns wichtigen Vermögen „Freiheit“ aufzugeben – sie würde zu einem leeren Wort.

„No one that sees the implications of this theory can hesitate: unable to halt at such a determinant principle, we seek for other explanations of our action.“¹⁴⁷

Es *muss* daher, so fährt Plotin fort, die *Seele* (d.i. das aristotelische Prinzip der Lebendigkeit, das bei Plotin nunmehr lediglich noch mit dem *nous* assoziiert wird) als ein *weiteres Prinzip* eingeführt werden. Die Evidenz dieses „Müssen“ liegt allerdings lediglich in der von uns empfundenen Unerträglichkeit der gegenteiligen Annahme.¹⁴⁸ Verschiedene Prinzipien stehen auf ein und derselben Stufe; es handelt sich um Anfänge des Denkens (und: idealerweise auch des Seins), zu denen das Denken zurückkehrt, bei denen es innehalten kann, um nicht in infinite Regresse (des

¹⁴⁶ Plotin: III, 1, 7. Vgl.: „[S]o brennt das Feuer, verrichtet das Pferd was ihm zukommt; die Menschen [...]“ (III, 3, 1)

¹⁴⁷ Ebd., in der (treffenderen) Übersetzung von MacKenna.

¹⁴⁸ Plotin: Vgl. III, 1, 8

Begründens) zu geraten.¹⁴⁹ Bei Prinzipien handelt es sich um Begriffe oder komplexe Vorstellungen, die innerhalb unseres Weltbildes für Kohärenz sorgen. Um das leisten zu können, muss auch die Struktur der Prinzipien unter einander kohärent sein.

Der zweite eingeführte Anfangsgrund *Seele* jedoch fungiert als das „völlig Andere“ zur Materie. Es fundiert die Struktur der Welt also gerade nicht in höherem Maße.¹⁵⁰ Das Problem, dem Plotin begegnet, ist also vielmehr eines der Konsistenz unserer Weltbeschreibung und Selbstbeschreibung: Wir finden uns mit der Beschreibung unseres Lebens, unserer Wichtigkeiten und Fähigkeiten, in einer Beschreibung des Materiellen, in der Notwendigkeit und Kontingenz die maßgeblichen Rollen spielen (wobei durchaus unklar ist, ob Kontingenz hier nicht bloß *unverstandene* Notwendigkeit bedeuten kann), nicht wieder.

Das Problem, das sich in (III, 1, 7) stellt, resultiert also in der Annahme i) eines (materialen) Prinzips in *Koexistenz* zu der Annahme ii) von Freiräumen des Willens.

Die Existenz dieses Prinzips (*ananké*) selber und der aus ihm resultierenden Notwendigkeit¹⁵¹ jedoch gilt als unbestritten. Das Problem, so wird im weiteren Verlauf der Diskussion deutlich, sieht Plotin daher alleine in der Annahme eines *einzigsten* Prinzips.¹⁵² Wenn unser Leben unter dem Einfluss nur *eines* Prinzips stünde, bliebe *uns* nichts anderes übrig, als dass es sich mit uns in genau der Weise verhielte, in der dieses Prinzip kausal auf uns einwirkt. Jede Möglichkeit wäre eine einfache Möglichkeit und somit, da keine anderen Möglichkeiten neben ihr stünden, auch *Wirklichkeit*. Wo Möglichkeit dasselbe ist wie Wirklichkeit (es also keine Möglichkeit als Teil von Möglichkeiten mehr gibt), da sprechen wir anstelle von Möglichkeit aber von Notwendigkeit. Die Annahme von Freiheitsspielräumen (ii) lässt sich unter diesen Bedingungen nicht halten. Mit anderen Worten: Unsere Vorstellungen fußen dann auf festgelegten Ursachen, unser *Wille* wiederum auf diesen Vorstellungen – und „[Willens]Freiheit wird ein bloßer Name sein“¹⁵³ – d.h. aber: ein „leeres Wort“. Denn mit unserem Wollen hat es nichts weiter auf sich, wenn Willensregungen gemäß den notwendigen Vorstellungen erzeugt sind. Auf die Rede vom Willen wäre also ohne weiteres zu verzichten – dieser (in diesem Falle pseudo-)Schritt zwischen Ursache und Handlung wäre redundant, da sich die Ursache des *einfachen* Prinzips bis zur Handlung durchzöge. An „Freiheit“ hätten wir dann aber, so Plotin, in demselben Maße Anteil wie auch „Tiere“ und Kinder, die ihren blinden Trieben folgen – und die Verrückten. Tiere, Kinder und Verrückte haben ja auch „Willen“, aber eben nur in der Weise, wie auch Feuer ein natürliches

¹⁴⁹ Der Rückgriff auf Prinzipien geschieht häufig in der Absicht, ein stetig voranschreitendes Nachfragen zu unterbrechen. Bei einem Prinzip endet das Nachfragen – es gibt keine Gründe, die hinter es führen. Prinzipien sind selber unbegründet.

¹⁵⁰ Es besteht vielmehr die Gefahr des Auseinanderbrechens der (einen) Welt in eine Bipolarität gültiger Prinzipien.

¹⁵¹ Dieses Prinzip konstituiert „Lage“ und Bewegung“ des Einzelnen und Allgemeinen und stellt das „Wie“ des Einzelnen. Ein Prinzip jedoch eröffnet keine Spielräume. Es gäbe also lediglich *eine* durch alles sich hindurch ziehende Notwendigkeit. Mit anderen Worten: Wenn alles in *einem* Prinzip gründet, „so ist es nicht möglich, dass etwas einzelnes nicht geschähe“ denn nichts könnte dies „verhindern oder in anderer Weise zustande bringen“. (III, 1, 7.)

¹⁵² Bemerkung: Wie allerdings aus zwei Prinzipien, die einander nicht im Status beschneiden, d.h.: die koexistieren könnten, ein Spielraum entstehen kann (d.h.: etwas *zwischen* ihnen) bleibt erneut unklar.

¹⁵³ Plotin: III, 1, 7. (meine Zutat, R.T.)

Streben hat (bzw. sich in einer bestimmten Weise naturgemäß verhält). Das Fazit ist das oben bereits zitierte: Niemand, der diese Konsequenzen absieht, wird zögern, darin zuzustimmen, dass dies unhinnehmbar ist. Eine Erklärung *unserer* Handlung muss anders aussehen.

In dem darauf folgenden Abschnitt (III, 1, 8.) wird das angekündigte weitere „Prinzip“ eingeführt, das den Weg aus der Aporie eröffnen soll. So entsteht immerhin der (minimale) Spielraum zwischen zwei Ursachen (nichts, auch nicht das Vermögen „Freiheit“, ist ohne Ursache). Plotin hofft, dass es uns auf dem Wege dieser zusätzlichen Annahme möglich bleibt, uns als ein Etwas (etwas Besonderes neben den anderen Dingen) anzusehen – und dennoch die Vorhersagen der Wahrsagekunst nicht aufheben zu müssen (nicht ins Chaos zu gelangen). Wir müssen also einerseits der Tatsache gerecht werden, dass es sich bei uns um etwas handelt, das in derselben Weise in der Welt vorhanden ist, wie es auch die Elemente sind. Zugleich müssen wir aber, der Annahme (ii) gemäß (s.o.), denjenigen Freiheitsspielraum fundieren, der für unsere Selbstbeschreibung konstitutiv ist, denn wir verstehen unser Dasein als das lediglich Materielle transzendierend. Als ein *zweites Prinzip* wird also die „Seele“ eingeführt, „nicht bloß die des Weltalls sondern auch die des Einzelnen“. Dadurch, dass alles beseelt ist, gelten alle Dinge als miteinander verflochten. Die Seele gilt als das andere, das nichtmateriale Prinzip.¹⁵⁴ *Ohne den Körper* (also nicht in physikalischer Wechselwirkung begriffen) ist die Seele *frei* und außerhalb der kosmischen Ursache (der materialen Notwendigkeit). *Inkarniert* hingegen ist sie nicht mehr völlig frei, „da sie ja mit anderen Dingen zu einer Ordnung verbunden ist.“¹⁵⁵ Interessant ist das von Plotin beschriebene Verhältnis von „Zufall“ (*tyché*) und „Seele“:

„Zufällige Umstände leiten größtenteils alles um [die Seele] her, womit sie als in ihre Mitte getreten zusammenfällt, so dass sie bei ihrer Tätigkeit teils durch deren Einflüsse bedingt ist, teils dieselben beherrscht und nach ihrem Willen leitet.“¹⁵⁶

Im Hinblick auf die Seele regiert „Zufall“, d.h. es existieren Spielräume (s.u.). Zufälligkeit und Seele fallen zusammen.¹⁵⁷ Teils wird die Seele durch zufällige Einflüsse beherrscht, teils beherrscht sie und leitet die Zufälle nach ihrem Willen, wobei die bessere Seele mehr Einfluss zu üben vermag, als dies bei der schlechteren der Fall ist. „Zufall“ ist hier also nicht das Unbedingte oder kausal nicht zu Beschreibende. Bei Tugendhat und Plotin wird Willensfreiheit also gleichermaßen nicht akausal gefasst. Vielmehr wird „Zufall“ hier im Sinne von „Unentschiedenheit“ verwendet: Etwas könnte sich so oder so verhalten. Die Einschränkung dieser Erklärung liegt darin, dass Plotins „Zufall“ eine Eigendynamik besitzt.

¹⁵⁴ Die Seele geht ja nicht wie der Rest (die übrigen Dinge) aus Samen hervor – sie ist vielmehr eine „uranfänglich wirkende Ursache“. (ebd., III, 1, 8) Die Annahme, Tiere, Kinder und Verrückte – ebenso wie das Feuer? – verfügten nicht über dieses zweite Prinzip, stellt demnach einen Irrtum dar.

¹⁵⁵ Plotin: III, 1, 8.

¹⁵⁶ Plotin: III, 1, 8. Harder übersetzt: „Zufälle sind es meist die ringsherum alle Dinge lenken, unter die sie beim Eintritt in diese Welt geraten ist; so handelt sie teils um deretwillen, teils aber ist sie die überlegene und lenkt die Dinge wie sie will.“ In: Plotins Schriften. Übersetzt von Richard Harder. Meiner, Hamburg 1956. (In der chronologischen Reihenfolge Harders: Bd. 1, 3, 8, Abschnitt 35, S.89)

¹⁵⁷ Sie fallen, in der Mitte angekommen, zusammen: *hois synepesen elthousa eis meson* (III, 1, 8).

Die qualitative Beschaffenheit der Seele gibt also den Ausschlag über ihre Einflussmöglichkeiten und somit zugleich über das potentielle Ausmaß ihrer Freiheit, denn die schlechtere Seele ist temperamentvoller und daher *gezwungen* (*énagkastai*), zu begehren oder zu zürnen. – Oder sie ist niedrig durch Armut oder weichlich durch Reichtum oder tyrannisch durch Macht. All dies gereicht ihr zum Schlechten. Nicht dasjenige, was sie wesentlich ausmacht (s.u.), gibt bei ihren Handlungen den Ausschlag. Die bessere Seele hingegen ist gutgeartet und leistet unter den genannten widrigen Umständen (Armut, Reichtum, Macht) Widerstand „und verändert diese mehr als sie durch sie verändert wird, so dass sie das eine umgestaltet, dem andern nachgibt ohne Schlechtigkeit.“¹⁵⁸ Die gut beschaffene Seele nimmt selber maßgeblichen Einfluss auf den Verlauf der Dinge.¹⁵⁹ Das bedeutet aber: Die gut beschaffene (bessere) Seele ist die in höherem Maße freie Seele. Diese Beschreibung ist aber eine *graduelle*.

Doch *wie* nimmt die Seele Einfluss auf dasjenige, was sonst (so oder anders) auch von alleine geschähe? Dieser Frage widmet sich der Abschnitt (III, 1, 9.) der ENNEADEN.

Grundsätzlich gilt, dass sowohl das, was mit Vorsatz (gewählt, überlegt, mithin freiwillig) geschieht (*proairesis*), als auch das, was durch Schicksal, Glück, Zufall (*tyché*) geschieht, notwendig (*anagkaios*) ist. Das können wir, soweit ich sehe, unmöglich verstehen, wenn wir unseren Begriff der „Notwendigkeit“ unterlegen, da uns auf diese Weise zum einen „Freiwilligkeit“, zum anderen „Zufall“ bzw. „Schicksal“ unverständlich würde und es Plotin so nicht gelingen kann, uns zu zeigen, was gezeigt werden soll: dass es durch die Einführung eines zweiten Prinzips zu einer existentiellen Unentschiedenheit kommt, die eine Einflussnahme in unserem Interesse möglich macht. Wenn wir aber *anagkaios* anstelle von „notwendig“ beispielsweise mit „begründet“ oder „verursacht“ übersetzen, wird der Zusammenhang verständlich. Begründet aber ist alles entweder durch das physikalische oder durch das psychologische Prinzip.¹⁶⁰ Alles, was geschieht, geschieht notwendig, d.h. aufgrund von etwas. Wir können bei allem was ist (bei allem, das der Fall ist) fragen, *warum* es der Fall ist, bis wir zum jeweiligen Prinzip gelangen. Das gilt auch für die äußeren Dinge, wie z.B. die Bewegung der Gestirne.

Wenn die Seele etwas aufgrund eines äußeren Einflusses tut, „wie einem blinden Anstoß gehorchend“, ist weder das, was sie tat, *freiwillig*, noch ihr Zustand *frei* zu nennen. Wenn sie dagegen ihrem „reinen, leidenschaftslosen“¹⁶¹ und eigentlichen Führer“, der *Vernunft*, folgt, „so ist ein solcher Wille allein als frei und selbständig zu bezeichnen“. Denn die Quelle dieser Tat liegt nicht in einem anderen (in etwas Fremden, in einem Zwang), sondern in dem Inneren, der Seele, „einem ersten leitenden und freien Prinzip“.¹⁶² Das freie Prinzip Seele (selber) kann keine Täuschung (aus Unwissenheit) oder Beeinträchtigung (durch Gewalt der Begierden) erleiden, die uns „führen und ziehen“ und so dazu führen, dass unsere Handlung nicht mehr unsere Taten,

¹⁵⁸ Plotin: III, 1, 8. (meine Hervorhebungen, R.T.)

¹⁵⁹ Das Problem der Freiheit wird also nicht gelöst, sondern in die Seele übertragen (in sie hinein verlagert).

¹⁶⁰ „Notwendig also ist was unter dem Einfluss des Willens und der Zufälle entsteht; denn was sollte es außerdem noch geben?“ (III, 1, 9.)

¹⁶¹ Zu „Leidenschaften“ vgl. das Referat eines Platon zugeschriebenen Standpunktes bei (I, 8, 4).

¹⁶² Plotin: III, 1, 9.

sondern Folgen eines Erleidens sind.¹⁶³ Das aristotelische Konzept der Vernunft (*nous*), die nichts erleidet, lässt sich also auch bei Plotin wiederfinden. Hier wird jedoch in besonderer Weise betont, worin die Leistungsfähigkeit einer nichts erleidenden Vernunft systematisch liegen kann. Was die Konzeption Plotins an dieser Stelle nicht zu leisten vermag (wenngleich dies in Plotins Interesse läge), ist allerdings eine *wesentliche* Unterscheidung, einerseits zwischen menschlichen Zuständen, andererseits zwischen Mensch und Tier, zu begründen.

Wie die Seele an sich rein und vollkommen frei ist, im Körper jedoch in Wechselbeziehung zu fremdbestimmenden Größen tritt, ohne dabei *entweder* ganz frei *oder* völlig unfrei zu sein, ist auch das Konzept des mehr oder wenig edlen Menschen nicht eines, dem eine kontradiktorische Struktur zugrunde liegt. Vielmehr haben wir es mit einem Kontinuum zu tun, das graduell abnehmende Freiheit gemäß einer bestimmten Haltung schon innerhalb der Menschheit erklären soll. Da die Seelen jedoch aus dem Reich des Göttlichen, über die Menschen, bis hinein in das Tier- und Pflanzenreich hinein reichen und ein und dieselbe Seele in Form eines Menschen und daraufhin in Form eines Tieres inkarniert werden können soll (und dennoch die Möglichkeit zur Bewährung haben muss), kann auf einer anderen, niedrigeren Ebene nichts anderes gelten: Von Menschen sprechen wir *mit Plotin* als in unterschiedlichen Graden frei. Die verhältnismäßig fremdbestimmt lebenden Menschen leben nicht gemäß ihres Besten, der Vernunft, und werden also voraussichtlich als niedrigere Wesen reinkarniert. Doch die Reihe der Reinkarnationen reicht eben nicht bis hin zum Element des Feuers, wo wir nicht mehr verstehen könnten, was es heißt, dass dort Spielräume des Willens vorliegen. Die Seelen der lebendigen Wesen changieren zwischen göttlichem Jenseits und dem Reich der Menschen, der anderen Tiere und der Pflanzen. Das für Plotin an dieser Stelle befriedigende „Endergebnis“ lautet (bei III, 1, 10), dass sich alles an den Ursachen (*aitias*) zeigt (*sêmainestai*) und gemäß diesen entsteht (*gignestai*), diese aber *zweierteil* sind.¹⁶⁴ Etwas ist ursächlich demnach entweder der Seele oder der physikalischen Notwendigkeit („Schicksal“) zuzuordnen. Wenn die Seelen ihr Tun nach „richtiger Vernunft vollbringen“, sind sie frei und handeln aus sich selbst heraus.¹⁶⁵ Was die Seele aber – in ihrem eigentlichen Wesen – behindert vollbringt, das erleidet sie mehr, als dass sie es tut. Wenn also die Seele nicht vernünftig (zu denken imstande) ist, wird etwas anderes und ihr fremdes (das zweite Prinzip) die Ursache bzw. der Grund ihrer Handlung. Solche Handlung ist zu Recht als Ergebnis der Notwendigkeit (als unfrei) angesehen worden – denn die Ursache ihrer Handlung liegt außerhalb ihrer selbst. Auf diese Weise fremdbestimmt, verlieren wir aber unser Bestes – und unser Bestes ist unsere *eigentliche* Natur (*Seele, Vernunft*). Edle Menschen tun das Ansehnliche aus „freier Selbstbestimmung“.¹⁶⁶ Die anderen Menschen tun das Ansehnliche (*ta kala*) lediglich, insofern es ihnen Erleichterung bringt, weil sie (zufällig?) nicht daran gehindert werden.

¹⁶³ Plotin: III, 1, 9.

¹⁶⁴ Harder übersetzt: „So ist also das Ergebnis unserer Überlegung dass alles nur angezeigt wird (*durch die Gestirne*), und dass alles nach Ursachen geschieht, aber nach doppelten: ein Teil des Geschehens ist durch die Seele, ein Teil durch die äußeren Ursachen veranlasst.“ (In der chronologischen Reihenfolge Harders: Bd. 1, 3, 10, Abschnitt 39, S.89f.)

¹⁶⁵ Plotin: III, 1, 10.

¹⁶⁶ Plotin: III, 1, 10.

Interessant ist an dieser Stelle, dass eine doppelte ethische Komponente ins Spiel kommt: Zum einen ist die Rede davon, dass etwas unser Bestes (*ta arista*) ist und wir entweder gemäß diesem Besten (es behaltend), oder zuwider diesem Besten (es verlierend), leben (bzw. konstituiert sein) können.¹⁶⁷ Zum anderen geht Plotin von der Rede von unserem Besten direkt zu einer Rede über, der gemäß Edle (edle Menschen, *spoudaios*) das Ansehnliche von sich aus tun (*ep' autois ta kala prattein*). Edle wählen das Ansehnliche frei und selbstbestimmt, gemäß der sie führenden und sie eigentlich wesentlich konstituierenden Vernunft. Es wird also im Zusammenhang eines Freiheitsdiskurses auf die zentrale Rolle der Vernunft eingegangen, im Rahmen des Zusammenhanges von Freiheit und Vernunft aber zugleich auf etwas, das für uns besonderen Wert hat, für unser Selbstbild konstitutiv ist. In demselben Zusammenhang wird aber auch die Meinung thematisiert, wie wir gemäß dem, was uns unserer Überzeugung folgend eigentlich ausmacht und von anderem unterscheidet, sein *sollten*.¹⁶⁸ Im Kontext der Diskussion von Vernunft und Freiheit geht es also, über die tatsächlichen theoretischen Ergebnisse hinaus, um die Thematisierbarkeit *praktischer Wichtigkeiten überhaupt*.

5. 3. 2. Freiheit als wesentlicher Unterschied zwischen Mensch und Tier

Die Seele wird also frei, wenn sie durch die Vernunft ungehindert zum Guten strebt, und was sie um dessentwillen tut, ist ihr freier Wille; die Vernunft wirkt um ihrer selbst willen; die Natur des Guten ist der Gegenstand des Strebens selbst, um dessentwillen auch das andere seinen freien Willen hat, wenn das eine es ungehindert erlangen, das andere es haben kann.¹⁶⁹

Wenngleich das (zweite) Prinzip der Lebendigkeit (Seele) in seiner Geltung nicht sinnvoll auf die Menschen beschränkt werden kann, sondern lediglich seiner Ausübung jenseits des Menschen mancherlei im Wege zu stehen scheint, spricht Plotin an anderer Stelle in einer Weise von Menschen und anderen Lebewesen (d.h.: Tieren), der eine Struktur wesentlicher Unterscheidung zugrunde liegt. So findet sich in der zweiten Abhandlung der dritten ENNEADE eine bemerkenswerte Überlegung zur Thematik der *Freiwilligkeit*, die im Nachfolgenden, die obige Abhandlung ergänzend, dargestellt werden soll.

¹⁶⁷ Vgl. Plotin: II, 3, 15.

¹⁶⁸ Vgl. Plotin: III, 1, 10 et passim.

¹⁶⁹ Plotin: VI, 8, 7. MacKenna übersetzt dort, wo wir bei Müller das schwer verständliche „wenn das eine es ungehindert erlangen, das andere es haben kann“ glücklicher durch: „That principle of Good is the sole object of desire and the source of self-disposal to the rest, *to soul when it fully attains, to Intellectual-Principle by connate possession.*“ (Meine Hervorhebungen, R.T.)

„Die Ungerechtigkeiten der Menschen gegen einander mögen ihre Ursache im Streben nach dem Guten haben: in ihrem Unvermögen es zu erreichen irre gehend wenden sie sich gegen einander.“¹⁷⁰

Auf diese Weise erfährt die Frage nach den Übeln und chaotischen Zuständen in der Welt eine Beantwortung und die Prämisse der grundsätzlich wohlgeordneten Welt muss nicht im gleichen Zuge fallen gelassen werden. Die Ursache der Ungerechtigkeit jedoch wird in der Möglichkeit eines *Irrtums* der Menschen, die ungerecht handeln, gefunden: Das Gute erstrebend – denn wie könnten wir uns wünschen, was nicht gut (für uns) ist – irren sie sich in dem, wonach sie greifen. Dieser Irrtum basiert maßgeblich auf dem *eigenen* Unvermögen. Was jedoch fangen wir mit dieser Annahme des menschlichen Unvermögens im Hinblick auf das allgemein erstrebte Gute an? Wenn sich gute und schlechte Menschen nicht dadurch unterscheiden, dass ihr Wünschen auf Unterschiedliches (im Sinne von: auf subjektiv Gutes in einem Falle, auf subjektiv Schlechtes aber in einem anderen) gerichtet sind, (denn was es heißt, überhaupt etwas zu wünschen, schließt aus, dass sich unser Wunsch auf Schlechtes *als* Schlechtes richtet¹⁷¹) bleibt im Grunde nur die Annahme, dass sie sich in ihrem *Wissen* (vom Guten und Schlechten und der angemessenen Differenzierung zwischen beidem) unterscheiden.¹⁷² Wenn aber der schlecht Handelnde einem Irrtum erliegt und nicht etwas Schlechtes wünscht, sondern in seinem Wunsch sein Unwissen dokumentiert: Wie kann gerechtes bzw. gutes Handeln *eingefordert* werden? Oder anders herum: Wie kann unter diesen Voraussetzungen ungerechtes bzw. schlechtes Handeln sanktioniert werden? Die drohende Unmöglichkeit einer sinnvollen Sanktionierbarkeit schlechten Handelns gilt es abzuwehren. Plotin, auf der Suche nach einem Ausweg, erklärt sich diejenige Grundkonstitution, die ich oben, in Anlehnung an Penner und Rowe, als eine Form des *Nichtwissens* beschrieben habe, als eine Verlotterung und Laxheit des Geistes:

„Diejenigen nun, welche schlecht geworden sich den unvernünftigen Geschöpfen und Tieren nähern, ziehen die mittleren¹⁷³ mit sich und tun ihnen Gewalt an. Diese sind zwar besser als ihre Bedränger, werden jedoch von den schlechteren überwältigt, eben weil sie selbst minder gut, nicht vollständig gut sind und *weil sie sich zum Widerstand gegen feindliche Angriffe nicht gerüstet haben [...]* obwohl es Ringschulen für sie gab, aus Trägheit, aus weichlichem und schlaffem Leben [...].“¹⁷⁴

Es stehen also Ringschulen des Wissens bereit. Wer diese nicht nutzt, ist dafür zur Verantwortung zu ziehen. Die „erste Strafe“ für ungerechtes und schlechtes Handeln besteht darin, dass die Verweichten und Schlaffen, indem sie ihre Mittelstellung verlieren, „*Wölfe* sind und unglückliche Menschen.“¹⁷⁵

¹⁷⁰ Plotin: III, 2, 4.

¹⁷¹ Es ist sozusagen jeweils eine Frage der Komplexität der Beschreibung (eine Frage des Willens zur Komplexität).

¹⁷² Es handelt sich um eine zutiefst platonische Diskussion. Vgl.: Terry Penner und C.J. Rowe: *The Desire for Good: Is the Meno Inconsistent with the Gorgias?* Phronesis, 39 (1994). (vgl. insbes. S.18, 23.)

¹⁷³ Kontext: die Stellung des Menschen. (III, 2, 8) Der Mensch befindet sich sowohl „in der Mitte [zwischen Göttern und Tieren, zu denen er abwechselnd neigt]“, als auch „unten“ [oben sind Himmel und Götter].

¹⁷⁴ Plotin: III, 2, 8. (meine Hervorhebungen, R.T.). Ringschulen: „Wenn nun Knaben, welche ihre Körper geübt haben, deren Seelen aber aus Mangel an Bildung schlechter sind als ihre Körper, im Ringkampf diejenigen überwältigen, die weder an Körper noch an Seele gebildet sind [...], was wäre das weiter als lächerlich?“ (ebd.)

¹⁷⁵ Plotin: III, 2, 8. (meine Hervorhebungen, R.T.)

Was jedoch ist unser Kriterium dafür, dass wir ausreichende Kompetenz in der Beurteilung des Guten und Schlechten besitzen? Gibt es einen Lehrer, der am Rande des Ringplatzes steht, unseren Fortschritt beurteilt und uns diesen attestiert? Unser *Gefühl*, zu wissen, was gut und was schlecht ist, taugt hierzu offenbar nicht – denn dieses Gefühl hat auch der ungerecht Handelnde, wengleich er irrt. Was jedoch wäre das Kriterium des Lehrers? Unsere Zweifel jedoch bedeuten: Es ist nach wie vor unklar, was es heißen könnte, im eigentlichen Sinne der „*Freiwilligkeit*“ ungerecht oder schlecht gehandelt zu haben. Unklar ist aber zugleich, wie das praktische Instrument der Sanktion¹⁷⁶ theoretisch, durch die Adressierbarkeit von Verantwortung, sinnvoll begründet werden kann.

„Aber wenn die Menschen unfreiwillig und nicht freiwillig schlecht sind, so kann niemand denen, die Unrecht tun, einen Vorwurf machen, noch denen, die es leiden, dass sie es durch ihre Schuld leiden. Und wenn es gar notwendig ist, dass es in dieser Weise Schlechtes gibt [...], dann geschieht es also durch natürliche Ursachen. Und wenn dieses vernünftige Prinzip der Welt die Ursache des Schlechten ist, ist dann nicht alles ungerecht?“¹⁷⁷

Wenn also alles, durch die Natur des Prinzips, auf dem es gründet, ungerecht ist, erscheinen die Konstituenten unseres Systems wechselseitiger Forderungen ihrerseits *sinnlos*. Wo es keine Verantwortbarkeit gibt, werden Vorwürfe gegenstandslos. Die notwendige Wiedereinsetzung des in Frage stehenden praktischen Diskurses bereitet Plotin durch die Unterscheidung von Handlungen, die wir *freiwillig* vollführen und Handlungen, die *von uns ausgehen*, vor:

Gegen ihren Willen [*akousion*¹⁷⁸] sind die Menschen schlecht, denn Fehler¹⁷⁹ begeht man nicht willentlich, das ändert jedoch nichts daran, dass es an den Handelnden selbst liegt, dass sie fehlen [*touto de ouk anairei to autous tous prattontas par autôn einai*]¹⁸⁰, [Müller fährt fort:] „vielmehr, weil sie selbst handeln, darum fehlen sie auch selbst; sie würden ja überhaupt nicht gefehlt haben, wenn sie nicht selbst die Handelnden wären. Wenn von Notwendigkeit die Rede ist, so ist darunter nicht äußerer Zwang zu verstehen, sondern durchgehende innere Notwendigkeit.“¹⁸¹

Wir sind es also, die Fehler begehen – daran ändert auch die Tatsache nichts, dass wir sie unfreiwillig (also nicht willentlich) begehen. Äußerer Zwang könnte diese Rede des *selbständigen*

¹⁷⁶ Dasselbe gilt im entgegengesetzten Fall auf für Belohnung bzw. Beglückwünschung.

¹⁷⁷ Plotin: III, 2, 10. Die Übersetzung des letzten Satzes (aufgrund von Schwierigkeiten bei Müller) in Anlehnung an MacKenna. Harder übersetzt: „[...] Bewirkt es aber gar der Weltplan von sich aus, so ist es doch allemal ungerecht!“ (In der chronologischen Reihenfolge Harders: Bd. 5, 47, 10, Abschnitt 90, S. 69; Tatsächlich übergeht Harder damit aber die Frage des Originaltextes: *pôs ouk adika houtôs*;)

¹⁷⁸ Ebenfalls kann *akousion* mit „gezwungen“ übersetzt werden. Einerseits erscheint es so, als würde das die Pointe verzerren (man fragt unweigerlich: Wer übt diesen Zwang aus? Kann man hier dann wirklich noch davon Sprechen, dass, was der Mensch vollführt, an ihm selber liegt?) – so stellt Plotin ja auch sogleich richtig: „so ist darunter nicht äußerer Zwang zu verstehen [...]“ – andererseits fällt der Begriff „Zwang“ aber auch wenig später. Und erst durch diese Unentschiedenheit des Griechischen kann man erkennen, was Plotin hier eigentlich richtigstellt.

¹⁷⁹ Müller übersetzt hier *hamartia* mit „die Sünde“. Ich wähle die sachlichere Variante „Fehler“ (bzw. „Verfehlung“) oder auch „Schuld“. „Sünde“ korrespondiert mit der oben bereits diskutierten Verengung von „schlecht“ (*kakos*) auf „böse“.

¹⁸⁰ In diesem Abschnitt habe ich Müller vermieden, da mir die Terminologie seiner Übersetzung technisch ausgefeilter erscheint, als das, was ich bei Plotin erkennen kann. Müller übersetzt: „Allein unfreiwillig sind die Menschen schlecht, insofern als [Fehler] etwas unfreiwilliges [sind], doch hebt dies nicht auf, dass die Handelnden selbst selbständig sind [...]“.

¹⁸¹ Plotin: III, 2, 10.

unfreiwilligen Handelns, das unserer sprachlichen Intuition bereits ausreichend zuwiderläuft, unterminieren. Doch die Unfreiwilligkeit basiert auf einer *inneren* Notwendigkeit.¹⁸² Plotin versucht nicht, Verantwortung oder Selbständigkeit wiederum auf einer *Unentschiedenheit* zu gründen. Wir sind für unsere Freiwilligkeit verantwortlich. Eine tiefere Dimension bekommt diese Überlegung meiner Meinung nach dann, wenn wir, schon hier bei Plotin, die Handlungen, die wir gegen unseren Willen vollführen, als Handlungen verstehen, die wir (womöglich freiwillig, aber) im Irrtum hinsichtlich unseres wohlverstandenen Eigeninteresses vollführen.

„Ist aber das Prinzip (der Ausgangspunkt) gegeben, so vollendet sich das weitere, indem in die Folge auch sämtliche Prinzipien mit einbefasst werden. Solche Ausgangspunkte (Prinzipien) sind auch die Menschen. Sie bewegen sich wenigstens zum Schönen hin durch ihre eigene Natur und dies ist ein *freier selbständiger Ausgangspunkt*.“¹⁸³

Des Menschen natürliche Bewegung hin zum Guten und Schönen garantiert als prinzipielle Tendenz den Ursprung von Freiheit und Selbständigkeit. Die oben diskutierte Befürchtung, die Annahme von „Unfreiwilligkeit“ führe direkt zum Verlust der Handhabbarkeit der Begriffe „Freiheit“ und „Verantwortung“, wird von Plotin also zurückgewiesen. An einer späteren Stelle fasst Plotin genau dieses Ergebnis in deutliche Worte:

„Denn wenn der Mensch einfach wäre – einfach in dem Sinne, dass er allein das wäre als was er geschaffen ist, und danach in seinem Tun und Leiden bedingt wäre – so würde bei ihm so wenig Grund zum Tadel vorhanden sein wie bei den andern lebenden Wesen. Nun aber ist nur der schlechte Mensch ein Gegenstand des Tadels und das wohl mit Recht. Denn er ist nicht bloß das als was er geschaffen ist, sondern er hat ein anderes freies Prinzip, das aber nicht außerhalb der Vorsehung und der Gesamtvernunft steht. [...] Die Menschen also haben ein anderes Prinzip, nicht alle aber bedienen sich alles dessen was sie haben [...].“¹⁸⁴

Im Falle des Menschen also gibt es, ganz im Gegensatz zu den anderen Tieren, Grund zum Tadel, das aber heißt zum Vorwurf, der sich auf Schlechtes bezieht, aber auf Grundlage von Verantwortung. Denn der Mensch (erneut: im Gegensatz zu den anderen Tieren) trägt in sich ein weiteres freies Prinzip. Hierbei handelt es sich zweifelsohne um das oben eingeführte zweite Prinzip der Seele. Durch dieses *Freiheit* und Spielräume konstituierende Prinzip, durch das er sich von den anderen Tieren *wesentlich* unterscheidet, steht er zwar noch immer in kausalen Zusammenhängen, diese jedoch ruhen *in* ihm. Lob und Tadel beziehen sich also auf die in unserer Verantwortung stehende Entscheidung, uns auch des anderen Prinzips, das Freiheit konstituiert, zu bedienen. Auch die Entscheidung, uns zu entlasten und in Unfreiheit zu verharren, ist eine Entscheidung, die ein Urmoment von Freiheit voraussetzt.

¹⁸² Wo ich also gestoßen wurde, macht es wenig Sinn, mich dafür verantwortlich zu machen, dass ich in das Regal fiel, in dem das Kristallglas ausgestellt wurde. – Wo jedoch meine Unachtsamkeit, da ich innerlich gerade mit anderem beschäftigt war, dazu führt, dass ich das besagte Regal im Vorbeigehen mit einer Handbewegung ausräume, wird man zu Recht sagen: Es warst doch aber Du (selbst), der dies tat (diesen Fehler beging). Meine Unachtsamkeit enthebt mich nicht der Verantwortung; vielmehr habe ich *für sie* Verantwortung zu übernehmen.

¹⁸³ Plotin: III, 2, 10. (meine Hervorhebungen, R.T.) Vgl. Übersetzung MacKenna und NE 1094a1.

¹⁸⁴ Plotin: III, 3, 4.

Der Mensch ist also bedingt – denn etwas, das unbedingt ist, lässt sich innerhalb natürlicher Zusammenhänge nicht denken – doch was ihn bedingt liegt *in* ihm – und es ist ihm gemäß. Es liegt also an ihm, was er tut. Und wenn wir nach einer Begründung für tadelhaftes Verhalten suchen, verweisen wir auf den Menschen selbst und nicht auf äußere Zwänge. Jedoch: Ist dies alles, was es für „Verantwortung“ und wohlverstandene „Freiheit“ braucht?¹⁸⁵

Nach dem gegenwärtigen Stand der Dinge wird dem Menschen im (wesentlichen) Unterschied zu Tieren der Besitz – *und* die Möglichkeit der Anwendung¹⁸⁶ – eines zweiten Prinzips zugesprochen. Die aktive Inanspruchnahme dieses Potentials eröffnet aber erst diejenigen Spielräume, die unter dem Begriff der „Freiheit“ (des Willens) verstanden werden. Menschen unterscheiden sich also dadurch wesentlich von anderen Lebewesen, dass sie (im Rahmen ihrer Möglichkeiten) die tatsächlich zu verwirklichende *Möglichkeit* zur Freiheit in sich tragen. „Tiere“ unterscheiden sich demnach umgekehrt (und das verdeutlicht den springenden Punkt) dadurch von Menschen, dass sich das zweite Prinzip der Seele zwar auch in ihnen findet – es bleibt ihnen jedoch fremd, sofern sie es nicht zu *ihrem* zweiten (Freiheit konstituierenden) Prinzip zu machen vermögen. Die Verwirklichung des allgegenwärtigen Potentials obliegt also lediglich dem Menschen.

So finden wir bei Plotin eine wesentliche Unterscheidung von Mensch und Tier durch den Begriff von Freiheit vor. – Es ist jedoch deshalb noch keinesfalls möglich zu sagen: Menschen unterscheiden sich deshalb wesentlich von Tieren, weil sie frei *sind*. Eine notwendige Bedingung einer solchen generalisierenden Redeweise wäre eine bei allen Menschen realisierte Freiheit. Wie wir oben bereits sahen, geht Plotin gerade diesen Schritt nicht. Wenngleich Freiheit nicht bei allen Menschen *realisiert* wird, soll aber, im Sinne Plotins, dennoch nicht auf die Rede von Verantwortung und die Möglichkeit eines sinnvollen Tadels verzichtet werden müssen. Und wir sahen bereits, dass (im Falle der Menschen) gerade dort, wo die Möglichkeit der Freiheit nicht realisiert wurde (denn die Freiheit zielt bei Plotin auf das Schöne und Gute), Verantwortung zugeschrieben wurde. Die Rede von *unfreien* Menschen (die schlecht Handeln), die *Verantwortung* für ihr Handeln tragen, birgt jedoch noch einen systematisch schwer zu überbrückenden Graben, eine Paradoxie: Was ermöglicht es mir, verantwortbar das zweite freie Prinzip der Vernunft zu ergreifen und zu meinem Prinzip zu machen und also die Bedingung für (Willens-)Freiheit zu schaffen, wenn dasjenige, was notwendige Bedingung für eine freie Wahl, für die ich zur Verantwortung gezogen werde könnte, erst mit dem Erreichen des Ziels erlangt wird? Begönne, wenn wir Plotin beim Wort nehmen, Freiheit (und Verantwortbarkeit) nicht erst an einer Stelle, wo sie praktisch nicht mehr brisant ist, nämlich dort, wo die Menschen schon gut und trefflich sind? Und hieße das nicht, dass Verantwortung und Tadel dort, wo wir sie *brauchen*, nicht sinnvoll erscheinen? Was also steht systematisch am Anfang? Welche Begründung fungiert als Vorkehrung gegen diesen Begründungsregress?

¹⁸⁵ Die Integration von „Bedingtheit“ (und also auch Begründbarkeit) in ein Konzept von Freiheit wirkt problematisch, vielleicht sogar widersprüchlich. Tatsächlich jedoch korrespondiert unsere Möglichkeit, eigene Gründe für unser freies Verhalten nennen zu können, mit unserer Freiheitsauffassung; vermutlich würden wir unser Handeln nicht als „frei“ bezeichnen, wenn wir nicht wüssten, *warum* wir in bestimmter Weise handelten.

¹⁸⁶ Das Prinzip „Seele“ durchzieht die gesamte Welt, doch im *wesentlichen* Unterschied zu den anderen Tieren vermag der Mensch die Seele zu *seinem* zweiten Prinzip zu machen.

Plotin gibt eine Antwort, die meiner Meinung nach ein *drittes* Prinzip voraussetzt, durch das sich Mensch und Tier erneut wesentlich unterscheiden. Sie zielt auf die Fähigkeit zur richtigen Überlegung und daher auch zum Wissen.¹⁸⁷ Das Urmoment der Freiheit liegt also in den intellektuellen Fähigkeiten des Menschen!

In einem anderen Zusammenhang geht Plotin erneut auf die beiden Prinzipien ein, die oben vorgestellt wurden. Dabei thematisiert er, anhand des Beispiels der Fortpflanzung der Tiere, einen Aspekt der Relation der Prinzipien zueinander. Diese Stelle aber ist vor dem Hintergrund der wesentlichen Unterscheidung von Mensch und Tier qua Freiheit insbesondere deshalb interessant, weil hier von *Vorsätzlichkeit* und *Bewusstsein* die Rede ist.

Alles hat, so beginnt die Abhandlung der vierten ENNEADE, „eine vernunftlose [unbewusste] Kraft, es wird im All gebildet und gestaltet und hat irgendwie Teil an der Seele von Seiten des Ganzen, das beseelt ist, [...] [wenig] einiges [...] kräftiger zum Wirken [ist] als anderes“.¹⁸⁸ Eine Anmerkung: Im Griechischen lesen wir an der Stelle, wo Müller die „vernunftlose Kraft“ mit „[unbewusst]“ ergänzt, *a[na]logon*. Diese Ergänzung erscheint nicht etwa deshalb als sinnvoll, weil dort, wo es keine Vernunft gibt, auch nicht von Bewusstsein gesprochen werden kann¹⁸⁹, sondern deshalb, weil Plotin im nachfolgenden Abschnitt die Rede von vorhandenem bzw. fehlendem Bewusstsein oder Selbstbewusstsein¹⁹⁰ in einer Weise einführt, die, wie wir noch sehen werden, systematisch an die Stelle (neben) der Vernunft bzw. Unvernunft rückt.

Aufgrund der eigentümlichen Kraft eines jeden Etwas, seines Vermögens zu etwas (*dynamis*), nicht aber aufgrund eines Vorsatzes, entsteht vieles, „denn ein Entstehen ist auch bei dem möglich, das keinen Vorsatz oder Willen hat“. Das gilt, so Plotin, auch dort, wo etwas „sich durch die Mitteilung der Kraft zu sich selbst [mit Bewusstsein] hingewandt hat“.¹⁹¹ Nun jedoch kommt es zu einer Verdeutlichung des Gesagten, die uns näher beschäftigen wird, denn es handelt sich um eine Beschreibung, die Ableitungen hinsichtlich fehlender Voraussetzungen bei „Tieren“ zulässt:

¹⁸⁷ Diese Fähigkeiten sind einerseits durchaus in das zweite Prinzip der Seele integriert worden (s.o.). Andererseits wird sich dennoch zeigen, dass Plotin in einer Weise von menschlichen Fähigkeiten im Umkreis dieses Wortfelds spricht, die eine *Auslagerung* und Emanzipierung dieser Komponenten voraussetzt. Da es jedoch keinen guten Sinn macht, diese Fähigkeiten als nichtseelische Fähigkeiten zu verstehen, unterminiert diese diskrete Rede von einer vorläufig Freiheit konstituierenden, menschlichen Fähigkeiten zugleich die Rede von *zwei* Prinzipien. Wo jedoch immer weitere Prinzipien eingeführt werden (eigentlich schon dort, wo *ein* Prinzip nicht ausreicht), droht eine Übervölkerung von Prinzipien, die den eigentlichen Status von Prinzipien grundsätzlich aufhebt.

¹⁸⁸ Plotin: IV, 4, 37. (Das interpolierte “[unbewusste]” stammt von Müller.) Hierzu unten mehr.

¹⁸⁹ Aus einer solchen Darstellung ergäbe sich die absurde Behauptung, dass diejenigen Lebewesen, die im Griechischen immer schon mit *ta aloga* bezeichnet werden können, die Tiere, trivialerweise auch kein Bewusstsein besitzen. Wenn wir jedoch von Bewusstsein sprechen, bezeichnen wir damit etwa die Fähigkeit, auf die Umwelt zu reagieren – diese Fähigkeit kann „Tieren“ nicht sinnvoll abgesprochen werden. Die Frage nach Selbstbewusstsein ist jedoch, aufgrund ihres *reflexiven Moments*, eine völlig andere. Wenn wir also sagen, es gibt Tiere, die ihrer selbst bewusst sind (Selbstbewusstsein besitzen), ist es dann naheliegend, diese Tiere (auf die ebenfalls die Bezeichnung *ta aloga* verweist) als vernunftbegabt zu betrachten? Ob diese Unterscheidung im Griechischen Plotins schon fundiert ist, kann ich nicht beantworten. Es spricht jedoch einiges dagegen (siehe nachfolgende Bemerkung).

¹⁹⁰ Im Original: *to mé* [vorausgegangenes *de mé*] *parakolouthéin*.

Liddell / Scott geben unter den Lemmata *parakolouthésis* bzw. *parakolouthéō* neben den vorgeschlagenen Übersetzungen (nahe, bzw. ständig folgen; gedanklich folgen bzw. verstehen; schlussfolgern) auch *sich etwas bewusst sein* bzw. *sich selbst bewusst sein* an. Für diese Varianten wird in beiden Fällen Plotin (I.4.10, III.9.3, IV.3.26 und unsere Stelle IV.4.37) als einschlägiges Beispiel angeführt.

¹⁹¹ Plotin: IV, 4, 37.

„Denn es können ja Tiere von einem Tier erzeugt werden, ohne jeden Vorsatz bzw. ohne jede Schwächung [d.h. es gibt nichts, das der Erzeuger *merken* könnte] oder Bewusstsein (des Erzeugers). Denn der Vorsatz (selbst), auch wenn der Erzeuger ihn hätte, wäre (hierbei) untätig oder er wäre nicht der Ursprung. Aber ein Lebewesen hat [bei der Erzeugung eines Lebewesen] keinen Vorsatz, noch weniger aber hat es (dabei) Bewusstsein.“¹⁹²

Diese Stelle erweist sich, aufgrund der Fülle möglicher Implikationen, als bodenloses Fass (vgl. die vorangegangene Bemerkung). Betrachten wir daher den Kontext des von uns betrachteten Ausschnitts.

Gezeigt werden soll, wie wir oben bereits gesehen haben, (1.) dass etwas (ein Lebewesen bzw. ein Tier im engeren Sinne) infolge unbewusster (bzw. vernunftloser) Kräfte entsteht und nicht infolge eines Vorsatzes dessen, von dem die Wirkung auszugehen scheint. Denn (2.) ein Entstehen gibt es auch dort, wo es keinen Vorsatz (oder Willen) gibt. Das können wir allein daraus ableiten, dass z.B. (3.) Tiere ohne Vorsatz Tiere zeugen. Und das gilt insbesondere deshalb, weil sie (3. a) dabei nicht abnehmen bzw. geschwächt werden und sie (3. b) es auch nicht merken (bzw. kein Bewusstsein davon haben). (4.) Daher wäre der Vorsatz (selbst), auch wenn der Erzeuger ihn hätte, nicht der Ursprung (bzw. das eigentlich Erzeugende). (5.) Braucht das Tier aber zur Erzeugung keinen Vorsatz, so erst recht kein Bewusstsein (zumindest: vom Vorgang). (6.) Was Plotin aber offenbar weiter bzw. in anderen Worten zu explizieren für unnötig hält: *Daher ist die Ursache der Erzeugung eine jenseits der Vernunft bzw. des Bewusstseins*¹⁹³ – was es zu zeigen galt.

Der fünfte bzw. sechste Schritt unseres Arguments (die Konklusion) soll zeigen, dass der Vorgang der Erzeugung tatsächlich unabhängig davon ist, einen Vorsatz oder Bewusstsein von eben diesem fraglichen Vorgang zu haben. Die Eingangs genannte Behauptung (erster Schritt) wird also durch den Verlauf der kurzen Argumentation bestärkt. Bei dem bestärkenden Element jedoch handelt es sich um die These, die wir im dritten Schritt vorfinden: Tiere zeugen – und sie tun dies ohne Vorsatz, erleiden dadurch nichts und haben (daher) auch kein Bewusstsein von diesem Vorgang.

Es scheint mir, als würde Plotin an dieser Stelle bewusste von unbewussten Vorgängen mittels zweier Kriterien unterscheiden: Ich bin mir *erstens* eines Vorganges bewusst, wenn ich ihn vorsätzlich vollziehe (das Bewusstsein geht von mir in Richtung des Vorganges); *zweitens* bin ich mir eines Vorganges bewusst, wenn dieser Vorgang sich mir in bestimmter Weise mitteilt, mir merklich wird, beispielsweise dadurch, dass ich etwas erleide (z.B. Abnahme) – hier geht das

¹⁹² Plotin: IV, 4, 37. Eigene Übersetzung aufgrund unbrauchbarer Varianten bei MacKenna und Müller infolge zugrundeliegender Textprobleme. Für Ihre Mithilfe geht mein herzlicher Dank an Christina Papachristou.

Diese Übersetzung basiert, anstelle eines *auto gar én*, das sich bei Kirchhoff findet und das vielleicht auch MacKenna und Müller in die Irre getrieben haben könnte, ... auf einem *argos gar én*, das wir bei Henry et al. (ed.) finden können: Plotini Opera vol. II. Paris and Brussels 1959. (Dieses *argos* findet sich auch bei Volkmann und ebenso bei Kirchhoff nicht wieder).

¹⁹³ Bzw. in einer schwächeren Variante: Es gibt auch dort Entstehen, wo es keinen Vorsatz gibt: „[V]ieles entsteht infolge dieser Kraft, nicht nach dem Vorsatz dessen, wovon die Wirkung auszugehen scheint (denn ein Entstehen ist auch bei dem möglich, das keinen Vorsatz oder Willen hat)“. (ebd., meine Hervorhebungen, R.T.) Daher: *In allem* („jedes“, Müller; „every single item“, MacKenna, i.O.: *hekaston*) gibt es diese Kraft, „vieles“ hingegen wird ohne sie geschaffen.

Bewusstsein von dem Vorgang bzw. seinen Begleitumständen aus und teilt sich mir (sinnlich) mit. Ist diese Unterstellung zutreffend, ließe sich mit Plotin sagen, dass Lebewesen a) den Vorgang der Zeugung ihrer Nachkommen¹⁹⁴, in Anlehnung an den bei Aristoteles entwickelten Handlungsbegriff, nicht „vorsätzlich“ vollziehen und sie b) des Vorgangs selber nicht gewahr werden. (Sie haben den Drang zur Begattung, nicht zur Fortpflanzung.)

Zu (a): Was aber heißt es eigentlich, einen Vorgang „vorsätzlich“ zu vollziehen? Es scheint mir, als müsste die Antwort lauten: Von „Vorsatz“ sprechen wir dort, wo jemand auf unsere Frage nach dem Grund einer Handlung Antwort zu geben vermag, indem er *sich* als aktives Element, als Ursprung der Handlung vorstellt und Auskunft über das *Motiv* seines Handelns geben kann. Das wiederum bedeutet jedoch: „Vorsätzliches“ Handeln ist intentional, d.h. zielgerichtet und überlegt. Tugendhat setzt für diese anspruchsvollen Zusammenhänge nicht umsonst einen „ich“-Sager voraus – die „anderen Tiere“ sind aber gerade keine „ich“-Sager.

Wenn wir also dieses Konzept unserer Interpretation Plotins zugrundelegen, spricht vieles dafür (analog zu der wesentlichen Unterscheidung mittels Sprache), das Argument Plotins als die „anderen Tiere“ betreffend zu verstehen (wenngleich wir im Griechischen lediglich *dsôia* lesen), denn wir Menschen sind (auch und gerade bei Plotin) dazu imstande, bewusst und vorsätzlich, d.h. unseren Motiven folgend, zu handeln (z.B. Nachkommen zu zeugen).

Dies spräche dann aber auch dafür, das Fehlen von „Vorsätzlichkeit“ und „Bewusstsein“ als eine generalisierbare Aussage zu verstehen. Das Argument würde in diesem Falle durch einen Rückgriff auf den Topos des nicht intentional bzw. vorsätzlich *handelnden* und daher *unbewussten* Tiers funktionieren – und durchaus nicht alle Lebewesen (also auch die Menschen) betreffen. Da es also bei den Tieren, die Zeugung ihrer Nachkommen betreffend, einen beispielhaften Fall von Entstehung (überhaupt) ohne Vorsatz und Vernunft gibt, ist die Annahme „einer vernunftlosen [unbewussten] Kraft“, die ein jedes besitzt, *nicht abwegig*. Für unsere Zwecke ist es nicht weiter wichtig, welche Rolle diese Kraft im Kosmos Plotins spielt – interessant war hingegen die Argumentation für die Existenz einer solchen Kraft, die wir bei Plotin oben beobachteten.

Zu (b): Tiere – und bei diesem Aspekt des Bewusstseins von etwas lässt sich dann eben doch wieder von ‚Lebewesen‘ im Allgemeinen sprechen – werden des Vorgangs der Zeugung von Nachkommen (der sexuelle Verkehr an sich kann hier nicht gemeint sein) nicht gewahr, sofern es in diesem Zusammenhang nichts gibt, das man „bemerken“ könnte, z.B. ein Erleiden von etwas. Den Vorgang der Zeugung von Nachkommen als einen solchen zu deuten, setzt ein „(Erfahrungs-)Wissen“ voraus. Dass es also tatsächlich zur Erzeugung eines neuen Lebewesens kam, bzw. ob es dazu kam oder nicht, teilt sich Lebewesen nicht unmittelbar perzeptionell mit.

¹⁹⁴ Und es bleibt hier vorerst unklar, ob die Zeugung hier im engeren Sinne, nämlich den Moment der eigentlichen Entstehung neuen Lebens bezeichnend (*Erzeugung*), verstanden werden soll – oder den Vorgang der Begattung und Zeugung.

Diejenige Kraft, die darüber entscheidet, ist eine nicht vernünftige und *ums* insofern unbewusste Kraft.

„Vorsätzlichkeit“ und „Bewusstsein“ eines Aktes spielen im Zusammenhang einer Handlung bzw. eines Vorgangs (je nach An- oder Abwesenheit) insofern eine Rolle, als dass sie als ein für die Beschreibung von Willensfreiheit unhintergebares quasi-Wissen stellen, die Grundlage des Urmoments von Freiheit. Erst in einem zweiten Schritt steht je die Entscheidung zu Gunsten oder zu Ungunsten der Aktivierung des zweiten Prinzips, der dem Menschen wesentlichen Vernunft, zur Disposition. Die vollkommen aktualisierte Lebendigkeit (Beseeltheit) des Menschen ist die Ausübung der ihm wesentlichen Vernunft.

6. Freie Götter

Darf man auch bei den Göttern forschen, ob etwas in ihrer Macht [Entscheidung, freiem Willen] steht¹⁹⁵, oder darf man dergleichen nur in der Ohnmacht und den zweifelhaften Kräften der Menschen suchen, während man von den Göttern zugeben muss, dass sie alles können und dass nicht etwas nur, sondern alles in ihrer Macht stehe?¹⁹⁶

Zu Beginn der achten Abhandlung der sechsten ENNEADE findet sich ein neuer Anlauf, „wie es sich mit dem freien Willen verhalte“ zu verstehen und in Form einer Bestimmung zu fassen zu bekommen. Die Frage lautet:

„Was also denken wir und weshalb forschen wir, wenn wir von unserm freien Willen reden?“¹⁹⁷

Wir reden, so Plotin weiter, dann davon, dass es sich bei etwas um etwas gemäß unserer Absicht (*ennoia*, daher auch Reflexion, Denkkakt) Geschehenes handelt, wo es unserem Willen gehorcht und daher je nach unserem Willen geschieht oder nicht geschieht. Denn freiwillig (*bekousiôs*) ist alles, was i) mit Wissen [!] geschieht und ii) nicht durch Gewalt, sondern von uns abhängt (wozu unsere Macht ausreicht) und das wir iii) auch zu tun imstande sind. Dass aber etwas mit unserem Wissen geschieht oder etwas von uns abhängt, sind zwei verschiedene Dinge, die zwar häufig zusammengehen, obgleich wir für beides verschiedene Worte verwenden – doch es gibt eben auch Fälle, in denen nicht beides zugleich vorliegt.¹⁹⁸ Als einschlägiges Beispiel gilt Plotin eine an

¹⁹⁵ MacKenna übersetzt: „[...] whether the gods have voluntary action“. Im Original lesen wir eher: ob es von ihnen abhängt (an ihnen liegt bzw. ob es in ihrer Macht liegt; *ar'esti kai epi theôn ei ti estin ep'autois ...*).

¹⁹⁶ Plotin: VI, 8, 1. (Müllers Ergänzungen)

¹⁹⁷ Plotin: VI, 8, 1.

¹⁹⁸ Diese Paraphrase orientiert sich am Original; Müllers Übersetzung erscheint problematisch.

Ödipus erinnernde Situation¹⁹⁹: Es mag in jemandes Macht liegen, zu töten. Doch geschieht dies nicht freiwillig, wenn diese Person nicht wusste, dass sein Opfer der Vater ist. Das Wissen, hier vielleicht im Sinne der Kenntnis einer *eigentlichen* (objektiven) Bewertung einer Situation, spielt also im Zusammenhang der Frage nach Freiwilligkeit (dass etwas an mir liegt) eine wichtige Rolle. Wenn Ödipus tötet, mag er dies freiwillig tun und dabei sein Handeln auf den Gegenstand des Opfers hin verstehen. Wenn Ödipus sein Opfer richtet, so glaubt er, sein Handeln ‚T‘ bezöge sich auf den Gegenstand ‚o‘ – er *will* und *vermag* also ‚T_o‘. Wenn Ödipus jedoch seinen Vater richtet, so widerfährt sein Handeln dem von ‚o‘ verschiedenen intentionalen Gegenstand ‚v‘, und Ödipus vollzieht ‚T_v‘. Er *vermag* zu töten (‚T‘), d.h. dies liegt in seiner Macht und es liegt an ihm, ob er es tut oder nicht. Ob er jedoch freiwillig handelt, hängt von seinem *Wissen* ab – denn wenn er ‚T_v‘ vollzieht, indem er meint, es handelte sich dabei um ‚T_o‘, so *irrt* er im Bezug auf dasjenige, was er *eigentlich* gerade tut. Der innere Zustand seiner Kenntnis entscheidet also, so das Argument Plotins, in manchen Fällen über Freiwilligkeit und Unfreiwilligkeit. Wo wir aber nicht freiwillig handeln, da uns die rechte Kenntnis der Situation fehlt, da sind wir, erneut, nur insoweit verhaftbar, als wir diese Kenntnis hätten erlangen können – und es ist hier erneut die Frage, ob dieses stets anspruchsvoller werdende Konzept der Willensfreiheit, in dem eine unserer Wichtigkeiten Ausdruck findet, von Tieren überhaupt eingeholt werden könnte.

Dieser Zweifel spitzt sich weiter zu, während Plotin der Frage nachgeht, wo denn die uns zugeschriebene Freiheit verortet werden kann.²⁰⁰ Die gegebene Antwort verdeutlicht erneut eindrucksvoll, dass Freiheit für uns eine Wichtigkeit, ein zentrales Moment unseres Selbstverständnisses darstellt, die eine Inklusion der anderen Lebewesen konzeptionell ausschließt:

„Doch wohl [in] dem Impuls oder irgendwelchem Streben, was z.B. im Zorn oder in der Begierde oder in Erwägung des Zuträglichen mitsamt einem Streben entweder getan oder nicht getan wird. Aber wenn [in] dem Zorn und der Begierde, so werden wir auch den Kindern und Tieren den freien Willen zuschreiben, desgleichen den Rasenden, Verrückten, Behexten und ihren zufälligen Wahngewalten, derer sie nicht Herr sind[.]“²⁰¹

Wenn Freiheit auf Impuls (bzw. Drang, *hormé*) oder Strebung (*orexis*) beruht, dann gründet sie auch auf Zorn (*thymos*; eher Verlangen oder Begehren) oder Begierde (*epithymia*), die wir mit Tieren, Kindern und Verrückten teilen. Wir teilten Freiheit also (u.a.) mit einer Gruppe von „anderen Tieren“, denen wir (insgesamt) keine Freiheit zuschreiben *wollen*. Die Frage, ob wir dieses Interesse verfolgen, weil wir i) Tiere, Kinder und Verrückte als unfrei *erleben* oder da wir ii) sie als von uns *signifikant verschieden* erleben, bleibt an dieser Stelle allerdings offen.

¹⁹⁹ Vgl. Sophokles: Ödipus auf Kolonos (521-548). Insbesondere 522ff.: „Schlimmstes, ihr Freunde, lud ich mir auf, / doch wider Willen, Gott weiß es! / Ich wählte dieses Schicksal nicht selber.“ und 546ff.: „[...] Ich habe in Notwehr getötet, / bin unschuldig nach dem Gesetz, / geriet in die Lage nichtsahnend!“ Zitiert nach: Sophokles: Werke in zwei Bänden. Dietrich Ebener (Übers. und Hg.). Aufbau-Verlag, Berlin 1995. (Bd. II) Für den Hinweis auf diese Stelle danke ich Gottfried Heinemann!

²⁰⁰ Plotin: VI, 8, 2. MacKenna: „A cardinal question is where are we to place the freedom of action ascribed to us.“ – hier verweist John Dillon erneut auf Parallelen bei Aristoteles: vgl. NE, III, 3-4, 1111a 25-b10. („but Plotinus has plainly been reading Alexander of Aphrodisias as well [De Fato 14, Quaest. Mor 29].“)

²⁰¹ Plotin: VI, 8, 2. Vgl. MacKenna.

Wenn also Freiheit in einem Vermögen anzusetzen ist, das wir mit anderen Lebewesen und Kindern ebenso wie mit Geisteskranken, die nicht mehr Herr ihrer selbst sind, teilen, dann wird letztlich *unerkklärbar*, warum diese Gruppe, die sich doch von uns in diesem Punkt, warum auch immer, unterscheiden *soll*, tatsächlich nicht über Freiheit verfügen sollte. Für die Behauptung, Tiere (u.a.) verfügten nicht über das anspruchsvolle Vermögen „Freiheit“, wäre es also zuträglich zeigen zu können, dass Freiheit auf einer Fähigkeit basiert, von der wir vernünftigerweise annehmen können, dass Tiere (u.a.) nicht über sie verfügen. Kommentarlos schlägt Plotin daher eine Alternative zu der ersten Darstellung (deren unangenehme Begleiterscheinungen wir zur Kenntnis nahmen) vor:

„[W]enn aber [Freiheit des Willens auf] der vernünftigen Überlegung mit einem Streben [fußt], [dann] auch [auf] einer irrenden Überlegung?“²⁰²

Weil aber Irrtum die Rede von Freiwilligkeit potentiell unterminiert (s.o.), lautet die Antwort, dass sie vielmehr in „der richtigen Überlegung und dem richtigen Streben“²⁰³ liegt.

Eine sich nicht täuschende (richtige) vernünftige Überlegung (*orthos logismos*) und eine (auf ihr gründende) richtige Strebung (*orthê orexis*) bilden die Grundlage von Willensfreiheit. Die Ergänzung des Kriteriums der Vernunft durch das Kriterium der Wahrheit (und somit des Wissens von etwas) erhöht hier also erneut den Anspruch der Konzeption von Freiheit. Sowohl Kinder und Geistesranke (also unentwickelte bzw. degenerierte Menschen), als auch die anderen Tiere, lässt der Mensch auf diese Weise weit hinter sich zurück.

Wurde jedoch die Überlegung durch das Verlangen oder das Verlangen durch die Überlegung ausgelöst?²⁰⁴ Als natürliche Wesen unterliegen wir vielen Einflüssen von außen, auch unsere Affekte gelten, in ihrer spontanen Entstehung, als nicht kontrollierbar, als unfreiwillig.

„Wie sind wir überhaupt Herren von dem, wozu wir getrieben werden? Denn das Bedürftige, das von Natur nach Erfüllung strebt, ist nicht Herr dessen, zu dem es schlechterdings getrieben wird. Wie kann überhaupt etwas selbständig von sich selber sein, was von einem andern her sowohl das Prinzip zu etwas anderm hat und von dorthier geworden ist was es ist? Denn jenem gemäß lebt es und ist es gleichsam gebildet.“²⁰⁵

Diese Fragen betreffen nicht lediglich Begleitumstände des Vermögens der Willensfreiheit – vielmehr geht es um die zentrale Problematik, ob wir, als *natürliche* Wesen, die Freiheit zu besitzen meinen, nicht eventuell einem Irrtum unterliegen: Wenn wir nämlich die Annahme des systematischen Primats der vernünftigen richtigen Überlegung nicht fundieren können, besteht die Gefahr, dass es sich bei demjenigen, das für unsere Freiheit garantieren soll, um einen bloßen reflexiven Begleitumstand unserer natürlichen Getriebenheit handelt. Wir könnten uns dann durch dieses reflexive Moment zwar noch immer theoretisch von den Tieren unterscheiden –

²⁰² Plotin: VI, 8, 2. (Die Ergänzungen des etwas verkürzten Satzes bei Müller stammen von mir, R.T.)

²⁰³ Plotin: VI, 8, 2.

²⁰⁴ Plotin: VI, 8, 2.

²⁰⁵ Plotin: VI, 8, 2.

praktisch jedoch käme diese Größe nicht ohne weiteres zum Zuge.²⁰⁶ Der Annahme jedoch, dass etwas, das einem fremden Prinzip gemäß bewegt wird, „frei“ ist – erscheint paradox. Erneut insistiert Plotin darauf, dass ein solcher, in sich widersprüchlicher und daher eigentlich undenkbarer freier Wille „selbst [dem] Leblosen“ anhinge, „denn das Feuer wirkt wie es geworden ist.“²⁰⁷ „Wahrnehmung“ macht uns ebenso wenig „zu Herren unserer Tat“, wie retrospektive „Erkenntnis“ alleine, denn Wahrnehmung „sieht [bloß]“, und Erkenntnis dessen, was schon getan ist, führt nicht ohne weiteres zur Freiheit, wenn sie nicht auch eine Handlung vorbereitende Relevanz erlangt. Wenn aber „die Vernunft oder die Erkenntnis etwas [bewirken] und [durchsetzen]“ oder die Vernunft ein eigenes vernünftiges Verlangen zu initiieren imstande sein soll, so fragt sich doch, *wie* dies geschehen kann. Oder führen diese Fragen in die Irre und muss Freiheit vielmehr in einer Stille der Vernunft nach einer „Beruhigung des Verlangens“ gesucht werden? Dann läge freier Wille nicht im Handeln (das ja immer, auch wenn von der Vernunft geleitet, ebenso andere Aspekte mit enthält)²⁰⁸, sondern im Intellekt.²⁰⁹ Wenn aber Freiheit im Intellekt liegt, dann ist, dass etwas an uns liegt (*to eph' hēmin*), nur etwas, das als Spur zur Freiheit führen *kann*, nicht die Freiheit selber.

Die bloße Annahme der Freiheit des Willens und die Benennung ihrer Prinzipien, wie oben dargestellt, sollen durch eine tatsächliche Theorie der Willensfreiheit, einer Untersuchung (*skeptēon*, VI, 8, 3), die nach Zusammenhängen und Abläufen fragt, ergänzt werden.

Bis zu dieser Stelle lässt sich, auch mit der achten Abhandlung der sechsten Enneade (VI, 8, 3) sagen: Der „(freie) Wille“, dasjenige, was von uns abhängt²¹⁰ wurde „auf einen Entschluss“ (des Willens, da im Original: *boulēsis*) zurückgeführt – dieser dann auf „Überlegung“ (*en logōi themenoi*), Überlegung jedoch wiederum auf „richtige“ Überlegung (*logos orthos*). Zu dem „richtig“ (*orthos*) jedoch muss wohl das *Wissen* (*epistēmē*) hinzugefügt werden, denn es handelt sich, wie wir oben bereits gesehen haben, i) bei dem Fall, dass jemand nach richtiger Meinung handelt auf der einen Seite – und ii) dem Fall, dass jemand nicht weiß, ob und warum etwas richtig ist – und sein Handeln demnach vom Zufall und seiner Phantasie abhängt, um zwei verschiedene Arten von

²⁰⁶ Man kann sich jedoch leicht überlegen, dass derjenige Fall, der für Plotin an dieser Stelle schon ein Desaster darstellen würde (die Überlegung kommt *nach* dem Verlangen, das uns schon „zu etwas treibt“), neben dem Fall, dass wir erst überlegen und dann handeln, tatsächlich koexistieren könnte, ohne dass es der allgemein angenommenen Freiheit in besonderer Weise abträglich wäre – denn könnten wir nicht auch durch eine begleitende oder nachträgliche Reflexion an unserem Entwurf unserer Selbst laborieren und dadurch eine gesteigerte Freiheit (im Sinne von Freiwilligkeit) für die nächste ähnliche Situation vorkonfigurieren? Die Erkenntnis „Es liegt [bzw. „lag“] an mir.“ kann uns auch ereilen, nachdem wir bereits handelten – und so können wir uns auch dort (zumindest im Hinblick auf zukünftige Situationen) verantwortlich fühlen, wo eine Freiwilligkeit noch gar nicht gegeben war. Vgl., wenn auch mit anderen Nuancen, den Begriff der „Selbstaktivierung“ bei Ernst Tugendhat: Egozentrität und Mystik. (insbes. S.46ff.) Hier spielt der Satz „Es liegt an mir.“ eine entscheidende Rolle.

²⁰⁷Plotin: VI, 8, 2.

²⁰⁸ Gemeint ist offenbar die oben angedeutete Vermischung mit Affekten, Begierden und all dem durch den Körper der inkarnierten Seele Zugemuteten.

²⁰⁹ Intellekt hier: *noos* (~*nous*). Die Passage gibt meine Interpretation der Diskussion von (VI, 8, 2.) wieder. Die letzte Passage wird bei MacKenna in ihrer Stoßrichtung deutlicher: „If it is that the mental process sets up an opposing desire we must assure ourselves how; if it merely stills the appetite with no further efficiency and this is our freedom, then freedom does not depend upon act but is a thing of the mind – and in truth all that has to do with act, the very most reasonable, is still of mixed value and cannot carry freedom.“ (Meine Hervorhebungen, R.T.)

²¹⁰ Vgl. insbesondere VI, 8, 2. Dort ist die Rede davon, dass etwas die Kraft des freien Willens besitzt: *dynatai to eph' hēmin echein*.

Entscheidungen, je nach dem Stand des Wissens. Da jedoch Phantasiegebilde nicht von unserem Willen abhängen, gründen sie (d.h. wohl: der Fall ihres Auftretens und ihr Inhalt) nicht auf unserer eigenen Entscheidung; vielmehr nährt sich die Phantasie aus den körperlichen Affektionen, und eben diese körperlichen Elemente lassen sich „nicht einordnen in das Prinzip der selbsteigenen Entscheidung“.²¹¹

Den Schlechten (*tois phaulois*) aber, die nach den (durch ihren Körper initiierten) Phantasien leben, wird weder Freiheit (*oute to ep'autois*) zugestanden, noch dass sie freiwillig handeln (*hekousion*). Denjenigen hingegen, die gemäß der Vernunft (*nous*) handeln, spricht Plotin das Vermögen (bzw. die eigentümliche Kraft) der Freiheit zu (*tôn energeiôn eleutherôi*). Auf das schönste Prinzip (bzw. den schönsten Anfangsgrund, *kallistên archên*) also wird die Freiheit zurückgeführt: Zum ersten auf die tätige Vernunft (*nou energeia*), zum zweiten auf die aus ihr hervorgehenden Vorschläge (*hai enteuthen protaseis*). Und als nicht unfreiwillig (*ouk akousien*) gilt drittens auch das Streben, das durch die vernünftige Überlegung erweckt wird (*orexeis tas ek tou voein egeiromenas*).²¹²

Zu Beginn der achten Abhandlung der sechsten ENNEADE lesen wir, wie Plotin es wagte, die Frage nach der Freiheit der Götter zu stellen. Diese Frage wurde jedoch sogleich wieder zurückgestellt, da, so Plotin, was doch viel näherliegend wäre, noch nicht einmal ausreichend geklärt wurde: die Frage nämlich, worauf *unsere* Freiheit gründet. Dass die Götter gemäß der Vernunft leben – ja nichts anderes als Vernunft *sind*, sahen wir bereits zu einem früheren Zeitpunkt (vgl. VI, 4, 14). Daher muss, die Rolle der Vernunft im Hinblick auf das Vermögen Freiheit (s.o.) berücksichtigend, gelten, dass „den Göttern, die auf diese Weise leben, *d.h. allen, die nach der Vernunft und einem vernunftgemäßen Streben* ihr Leben führen, die Freiheit innewohnt.“²¹³

Die *wesentliche Verschiedenheit* zwischen Mensch und Tier *qua* „Freiheit“ ist also an die ebenfalls wesentliche Differenz im Hinblick auf das Vermögen der „Vernunft“ gekoppelt. Die Überzeugungen, auf denen unsere Selbstbeschreibung gründen, bilden eine Struktur apriorischer Prinzipien.²¹⁴

Dieser Eindruck korrespondiert nicht mit Plotins Entgegnung auf die Frage, wie denn etwas, das infolge eines Verlangens (bzw. einer Strebung²¹⁵) – und sei es auch einer dem „vernünftigen Denken entspringenden Strebung“²¹⁶ – „ein freies sein könne, da das Verlangen auf ein Äußeres führe und mit einem Mangel behaftet sei; denn das Verlangende wird geführt, auch wenn es zum Guten geführt wird.“²¹⁷ Wie lässt sich, so fragt Plotin weiter, die Rede von „Freiheit“ aufrecht erhalten, „wenn auch diese ihrer eigenen Natur *dienen*“²¹⁸ Von einem „Dienen“, so Plotin, kann dort nicht gesprochen werden, „wo etwas nicht gezwungen ist, einem andern zu folgen“.

²¹¹ Plotin: VI, 8, 3. (*eis archên autexousin ou taxomen*)

²¹² Plotin: VI, 8, 3.

²¹³ Plotin: VI, 8, 3. (meine Hervorhebungen, R.T.)

²¹⁴ Wo Prinzipien (z.B. „Wahrheit“, „Wissen“, „Bedeutung“ und „Wirklichkeit“) durch wechselseitige Begründungen in Relation stehen, handelt es sich bei dem vorliegenden Bild um ein mit besonderen metaphysischen Implikationen beladenes. Diese jedoch können durch eine „niedrige Verwendung“ der genannten Begriffe (Prinzipien) unterlaufen werden. (vgl. Wittgenstein, PU, §97)

²¹⁵ Müller changiert in der Übersetzung von *orexis* zwischen „Verlangen“ und „Strebung“. (vgl. z.B. VI, 8, 3/4)

²¹⁶ Plotin: VI, 8, 3.

²¹⁷ Plotin: VI, 8, 4.

²¹⁸ Plotin: VI, 8, 4. (meine Hervorhebungen, R.T.)

„Und wie wäre etwas, das zum Guten hingetragen wird, ein gezwungenes, da das Streben ein freies ist, wenn es in Erkenntnis des Guten als auf ein Gutes darauf losgeht?“²¹⁹

„Knechtschaft“ (*douleia*) ist dort, wo man *nicht* zum Schlechten gelangt, weder ein sinnvoller Vorwurf, noch überhaupt ein Problem, „sondern da, wo er nicht zu seinem eigenen Guten gelangen kann, weil er hingezogen wird zum Guten eines andern.“²²⁰ Das Ergebnis lautet, dass die Vernunft, wenn sie

„dem Guten gemäß wirkt [...] in höherem Maße die Selbständigkeit [den freien Willen] [hat]; denn sie hat bereits das, was von ihm aus zu ihm hin strebt, und ist in sich, wenn anders sie auf jenes gerichtet ist, und das dürfte für sie besser sein.“²²¹

Wir könnten hier erneut in die Versuchung geraten, den Satz „Wo kein äußerer Zwang vorherrscht, reden wir von Freiheit.“ gelten zu lassen. Die „Abwesenheit äußerer Zwänge“ bedarf jedoch einer doppelten Ergänzung: (1.) Wo dem eigenen Guten (egal, worum es sich dabei handelt; d.h. aber auch: egal, ob dieses prudentiell Gute mit einem System wechselseitiger Forderungen korrespondiert oder ob dies nicht der Fall ist) gedient wird, liegt Freiheit vor, denn man dient *sich* und keinem externen Prinzip. (2.) Wo die Ursache des Wollens und Handelns ich bin, d.h., wo das Wollen und Handeln auf mir gründet, da gilt, dass, was ich tue und will, an *mir* liegt (*to eph' hēmin*) bzw. in meiner Macht liegt (*autexousios*). Dies jedoch ist nichts anderes als „Freiheit“. Es scheint, als ob die Rede von Freiheit hier in einer niedrigen Verwendung des Begriffs vorliegt: Frei sind all diejenigen, deren Wille und Handeln *an ihnen liegt*, d.h., die zu nichts gezwungen werden. Tatsächlich jedoch muss diese Darstellung, um den für Plotin eigentümlichen Charakter zu erhalten, um einen Zusatz ergänzt werden:

Frei sind all diejenigen, deren Wille und Handeln an ihnen liegt, d.h. die zu nichts gezwungen werden und die das komplexe Vermögen zur Freiheit *kognitiv* zu bedienen vermögen.

So liegt der „freie Wille nicht in der Tat, sondern in der von aller Praxis freien *Vernunft*.“²²² Dabei ist es die Tugend, die „in uns die Freiheit (*to eleutheron*) und den freien Willen (*to eph' hēmin*) zurichtet und uns nicht mehr Knecht der früheren Untugenden sein lässt.“²²³ Die ethischen – und

²¹⁹ Plotin: VI, 8, 4.

²²⁰ Plotin: VI, 8, 4. Plotin ergänzt: „Außerdem statuiert man mit dem Ausdruck ‚seiner eigenen Natur dienen‘ zweierlei: das dienende und das, dem es dient.“ (ebd.)

²²¹ Plotin: VI, 8, 4. Die Ergänzung „den freien Willen“ stammt von Müller.

²²² Plotin: VI, 8, 5. (meine Hervorhebung, R.T.) Bei Plotin lesen wir für die Freiheit, die nicht im Handeln liegt (*ouk en praxei to eph' hēmin*) und für die vom Handeln in Ruhe gelassene Vernunft (*en nōi hēsychōi tōn prácheōn*).

²²³ Plotin: VI, 8, 5. (meine eingeklammerten Ergänzungen, R.T.) Die sprachlichen Unterschiede, die in der deutschen Übersetzung untergehen („Freiheit“ und „freier Wille“) lassen sich durch kurze Bemerkungen ergänzen. Während der *eleutheros* ungebunden ist und daher hingehen kann, wo immer er will und insofern als *freier Mensch* einen Gegenbegriff zum *doulos*, zum Sklaven bildet, beschreibt *to eph' hēmin*, dasjenige was an uns liegt, ein Ergebnis der Zuschreibung von Ursächlichkeit. Was an mir liegt, darin bin ich frei, *weil* es an mir liegt – und das zugleich impliziert, dass kein anderes (Fremd-)Prinzip wirksam ist. Die Rede davon, dass etwas an mir liegt, ich aber nicht anders konnte, wird, diesem Freiheitsbegriff folgend, zurückgewiesen. Bei denjenigen Angelegenheiten, die mir *Freiheit* erfahrbar machen (in dem zweiten Sinne, dass es in ihrem Falle an mir liegt) vermag ich i) zu handeln und nicht zu handeln, also das *Ob* zu entscheiden (in diesem Sinne vgl. insbes. VI, 8, 6.); ii) auf die Weise des Handelns Einfluss zu nehmen, also das *Wie* zu entscheiden.

ganz besonders die dianoetischen Tugenden aber unterscheiden Tiere und Menschen, bis auf weiteres, *wesentlich*.

Die in der „theoretischen Vernunft“²²⁴ liegende Freiheit wird dabei als durchaus kompatibel zu einer vorangegangenen Definition von Freiheit angesehen, der gemäß es sich um dasjenige handelte, „was dem Wollen gemäß geschieht [...] oder nicht geschieht.“²²⁵

„[Es gilt], dass die Tugend und die Vernunft die Herren sind und dass wir auf diese den freien Willen und die Freiheit zurückführen müssen; beide haben keinen Herren über sich[.] [...] Folglich wird die Freiheit in den Handlungen und der freie Wille nicht auf das Handeln, auch nicht auf die äußere, sondern auf die innere Betätigung, auf das Denken und das Schauen der Tugend selbst bezogen. [...] Daher leuchtet es mehr ein zu sagen: das Immaterielle ist das Freie, hierauf wird der freie Wille bezogen, dies ist das beherrschende und auf sich beruhende Wollen [...]. [...] *Was also aus dieser heraus und um dieser willen geschieht, das steht in unserer Macht* [...]“²²⁶

Der Wille bringt dasjenige zum Ausdruck, was die „theoretische Vernunft“ erkennt, indem er nach dem von der Vernunft erkannten Guten strebt. Dabei „imitiert“ der Wille dasjenige, was in der Vernunft (als Denken) stattfindet. Das Gute, erkannt durch den Intellekt und gewollt durch den Willen (bzw. Gegenstand des Willens), schafft die *Gleichheit* von Wille und Vernunft. Aber nur dann, wenn sich der Wille auch wirklich auf das Gute richtet, ist er *frei*.²²⁷

Bei diesem Konzept von Willensfreiheit handelt es sich um eine Theorie, die das , was wir als „Freiheit“ oder (genauer) „Willensfreiheit“ bezeichnen, als ein anspruchsvolles Vermögen versteht, das als anspruchsvolle Voraussetzung zu einer ambitionierten Selbstbeschreibung gebraucht werden kann, der andere Lebewesen nicht zu entsprechen imstande sind. Plotin selber merkt an, dass uns diese Darstellung womöglich als eine zu hohe Verwendung von dem erscheinen könnte, was wir üblicherweise durch das „es liegt an uns selbst“ (*tò eph' autôi bẓw. tò eph' hêmin*) beschreiben. Hierin sieht er jedoch lediglich einen Mangel des Terms.

„Anyone scrupulous about setting self-disposal so high may find some loftier word.“²²⁸

Es scheint, als hätten wir durch unsere Rede von „Freiheit“ bzw. „Willensfreiheit“ einen Begriff eingeführt, der durchaus eine *höhere*, d.h. eine in anderer Weise aufgeladene Verwendung findet.

²²⁴ Plotin: VI, 8, 6. (*theôrêtikos nous*)

²²⁵ Plotin: VI, 8, 6.

²²⁶ Plotin: VI, 8, 6. (meine Hervorhebungen, R.T.)

²²⁷ Vgl. die Übersetzung bei MacKenna: „[T]here the will is intellection: it is called will because it expresses the Intellectual-Principle in the willing-phase and, besides, what we know as will imitates this operation taking place within the Intellectual-Principle. *Will strives towards the good which the act of Intellectual-Principle realizes*. Thus that principle holds what will seeks, that good whose attainment makes will identical with Intellection.“ (Meine Hervorhebungen, R.T.)

²²⁸ Plotin: VI, 8, 6. „self-disposal“: (*tò eph' autôi*), oben typischerweise übersetzt als „Willensfreiheit“.

7. Abschließende Bemerkungen

Der Philosoph Plotin [...] schien sich zu schämen, dass er in einem Körper wohne.²²⁹

Auch bei Plotin erscheint das Selbstbild des Menschen einseitig: Das Eigentliche liegt, ganz auf der Schiene von Platon und Aristoteles, in der göttlichen Vernunft (*nous*). Das mit dem vielgestaltigen oder löwenartigen Tier (vgl. Platon) assoziierte Körperliche repräsentiert die zu überwindende Hälfte der menschlichen Natur (vgl. I, 1, 10.).

Als die zentrale Wichtigkeit bei Plotin, die hinter dem *nous* steht, von diesem jedoch protegiert, tritt, wie schon bei Platon, die menschliche Autonomie des Subjekts, die Freiheit des Willens, in Erscheinung. Dieses „für uns alle wertbesetzt[e] [Faktum]“ des Alltags (Tugendhat) wird bei Plotin und Tugendhat in einer strukturell ähnlichen Weise diskutiert. Durch die Einführung eines „zweiten Prinzips“ soll gewährleistet werden, was schwer zu begründen ist: Freiheit des Willens. Während Plotin die materiale Notwendigkeit um das Prinzip „Seele“ ergänzt, durch das, im Falle des Menschen, vor allem „Vernunft“ ins Spiel kommt, insistiert Tugendhat auf das menschliche Vermögen der Überlegung, das jenseits des Menschen, so Tugendhat, nicht anzutreffen ist. Als wesentliche Basis von Willensfreiheit, durch die Tier und Mensch wesentlich unterschieden sind, fungiert die systematische Grundlegung des aristotelischen Konzepts einer leistungsfähigen Vernunft.²³⁰

Der uns zu Königen machende *nous*, dem die Perzeption lediglich ein wichtiger Bote ist (V, 3, 3.), liefert uns den Schlüssel zu jener dritten Stufe der menschlichen Lebensweise, in der das Desiderat der platonischen *Homoiosis*, die uns auch bei Aristoteles immer wieder begegnete, praktisch umgesetzt scheint. Die Forderung, wir dürften nicht nichts sein, ist bei Plotin auf diesem Wege umgesetzt: Das in der Philosophie zu findende Ideal menschlichen Daseins, diametral dem Leben der Tiere gegenüberstehend, fördert andere Güter als die des Leibes. Das Tier, das unserem Anspruch an uns selbst nicht genügt, steht dem Menschen in seiner natürlichen Mittelstellung nahe – eben deshalb gilt es ihn emporzuheben. Dazu soll er sich des zweiten Prinzips bedienen, um sein Potential zu verwirklichen und praktisch besser als die anderen Lebewesen zu sein.

Die Weise, in der bei Plotin zur Verwirklichung der Willensfreiheit eine Konzeption von *Wissen* relevant wird, schafft einen Abstand zu all denen, bei denen wir einen Mangel an unseren Fähigkeiten (Wichtigkeiten) konstatieren: Tiere, Kinder und Geistesranke lässt der frei Handelnde weit hinter sich zurück. Die auf intellektuellen Fähigkeiten gründende Freiheit verweist auf eine aristotelische Struktur von Prinzipien.

²²⁹ Porphyrius beginnt seine Darstellung von Plotins Leben mit dieser Bemerkung. (Müller, 1878, 3)

²³⁰ Zu platonischen und aristotelischen Einflüssen bei Plotin vgl.: Christoph Horn: Plotin über Sein, Zahl und Einheit. Eine Studie zu den systematischen Grundlagen der Enneaden. Teubner, Stuttgart und Leipzig 1995. 9ff. et passim. Porphyrius schreibt: „Im Schreiben war er [Plotin] gedrängt und geistvoll, kurz und reicher an Gedanken als an Worten; das meiste sprach er mit Begeisterung. In seinen Schriften finden sich stoische und peripatetische Sätze verborgen, sehr häufigen Gebrauch machte er auch von der Metaphysik des Aristoteles.“ (Müller, 12)

Vernunft, Freiheit und andere wesentliche Unterscheidungsmerkmale zwischen Mensch und Tier schaffen nicht lediglich eine Distanz, sondern zugleich einen geschützten Raum für die menschlichen Wichtigkeiten.

Kapitel 8: Abschließende Betrachtungen

1. Rekapitulation

Mensch: das einzige Wesen, das im Fliegen eine warme Mahlzeit zu sich nehmen kann.¹

Führen wir uns den zurückgelegten Weg vor Augen: Ausgehend von der Philosophie Ernst Tugendhats, in der sich Vergleiche zwischen „Mensch“ und „Tier“ in hoher Dichte fanden, deren Funktion uns wohl ansatzweise verständlich wurden, nicht hingegen ihre tatsächliche *Motivation*, haben wir uns mit der Frage nach dem Ursprung und einer ursprünglichen Motiviertheit des Vergleichs von „Tier“ und „Mensch“ der Geschichte der Philosophie zugewandt. Erste philosophische Zeugnisse fanden sich bereits in der Literatur vor Platon, deren Diskurs vor allem in seiner Mannigfaltigkeit und prinzipiellen Offenheit überraschte.²

Bei Platon stellte sich uns die Situation als ambivalent dar: Nicht allein finden sich bei ihm die ersten expliziten Instrumentalisierungen des TMVs im Zusammenhang normativer Forderungen (und eine Reihe von Beschreibungen des Menschen, die auf eine wesentliche Verschiedenheit zu anderen Tieren implizit abzielen). Platon ist zugleich der erste Philosoph, der über den Vergleich von Mensch und Tier *kritisch* reflektierte und dafür argumentierte, die Welt des Lebendigen nicht mit Hilfe der Kategorien „Menschen“ und „(die anderen) Tiere“ zu unterteilen – d.h. er argumentierte gegen die ontologische Diastase „Mensch“-„Tier“. Es scheint, als sei es der Wirkmächtigkeit von Platons bedeutendem Schüler³ zuzuschreiben, dass diese Stimme, auch wenn sie bei den Skeptikern, bei Montaigne und Hume immer wieder (wenn auch in unterschiedlicher Weise) laut werden sollte, letztlich ungehört verhallte.

Infolge der Reichhaltigkeit des Materials bei Aristoteles fällt eine resümierende Beurteilung nicht leicht. Grundsätzlich auffällig war der Unterschied der Vergleiche im Zuge einer biologischen Untersuchung zu denen im Kontext anthropozentrischer Belange – nicht zuletzt wegen der unterschiedlichen Struktur der Beschreibung (eine Prädikation gradueller Differenz steht der einer wesentlichen Differenz gegenüber). So ist Aristoteles (historisch betrachtet) der erste Autor, bei dem der Mensch (in den Menschen direkt betreffenden Fragestellungen) in konsequenter Weise wesentlich von den anderen Tieren zu unterscheiden gesucht wird – und Aristoteles ist zugleich der erste Autor, bei dem eine auffällige Spannung von diesen wesentlichen TMVs zu den Vergleichen in biologischen Zusammenhängen sichtbar wurde.⁴

¹ Lorient.

² Es entstand der Eindruck, als würden wir ein neues Repertoire zur Beschreibung des Menschen und seiner Wichtigkeiten in seinem Entstehen beobachten können. Die Innovation (wenngleich heterogen in ihrer Erscheinung, so doch einheitlich in der Leitmotivik der kognitiven Fähigkeiten) schien nachträglich den Anforderungen veränderter Wichtigkeiten und einem neu entstandenen Selbstverständnis gerecht werden zu wollen: Das Zurücktreten von der vorrangigen Schätzung körperlicher Tugenden und die Neuorientierung hin zu intellektuellen Fähigkeiten (dianoetische Tugenden), d.h. eine Veränderung der Präferenzen menschlicher Wichtigkeiten, ging notwendig Hand in Hand mit einem veränderten menschlichen Selbstverständnis und dem Bedarf nach veränderten Mitteln menschlicher Selbstbeschreibung.

³ Wenn von einer Wirkung die Rede ist, muss, wenn die Frage nach der Ursache dieser Wirkung gestellt wird, auch nach der Funktion, nach der Leistung des Vergleichs von Tier und Mensch gefragt werden. (hierzu später mehr)

⁴ Ganz ähnlich wie für Tugendhat gilt auch für Aristoteles: Die Vergleiche von Tier und Mensch wirken (retrospektiv) auffällig, da wir sie in so hoher Zahl finden. Auf die unterschiedliche Struktur der TMVs stoßen wir

Genau genommen konnte aber diese Spannung nur deshalb entstehen, weil auch Aristoteles offenbar nicht annahm, dass es sich mit den Tieren (auf die wir zeigen können) so verhält, wie von den „Tieren“ (dem Bild, das wir uns von ihnen machen) behauptet wird (s.o.: die Differenz zwischen spekulativen und empirischen Begriffen). Auch innerhalb der Sphäre der wesentlichen Verschiedenheiten von „Mensch“ und „Tier“, in der Selbstbeschreibung des Menschen in politischen, ethischen, biopsychischen und metaphysischen Fragestellungen, schien der „Mensch“ (als das wesentlich von den anderen „Tieren“ getrennte) mit seinen ihm wesentlichen Fähigkeiten jedoch nicht ohne weiteres widerspruchsfrei denkbar. Aristoteles *sammelte* die schon in der Platon vorangegangenen Literatur vorbereiteten Motive der TMVs und hob vor allem die wesentlichen Unterscheidungen, durch ihre systematische Einbettung in seine großen philosophischen Theorien, auf ein systematisches Niveau, das die Weise ihrer späteren Tradierung verständlich macht. Auf diesem Wege katalysierte Aristoteles ein im Zuge des Entstehens eines neuen Menschenbildes entstandenes Repertoire der Selbstbeschreibung, das vorerst durchaus heterogen war, zu einem im wesentlichen homogen erscheinenden philosophischen Mittel der Selbstbeschreibung, das schließlich zu einem Mittel der Selbstbeschreibung schlechthin, zu einem Grundstein unseres Selbstverständnisses werden sollte. Ob der Topos der wesentlichen Verschiedenheit von Tier und Mensch ohne Aristoteles jemals in der heute vorliegenden Ausprägung zu einem festen Bestandteil der menschlichen Selbstbeschreibung und zu einem gängigen Mittel zur Explikation von Wichtigkeiten geworden wäre, erscheint mir schwer zu beantworten. Das Aufkommen dieser Frage allein zeigt jedoch, welche Relevanz Aristoteles in seiner Funktion als demjenigen Autor, der den Vergleich von „Mensch“ und „Tier“ als strategisches Mittel der Beschreibung in der Breite seiner thematischen Anwendung etablierte, letztlich zukommt.⁵ – Unsere gegenwärtigen Schwierigkeiten, das überkommene Repertoire der Mittel zur vielschichtigen anthropologischen Beschreibung zu ersetzen und, was dem voranging erscheint, die (vor dem Hintergrund unseres Weltbildes) augenfällige Uneinschlägigkeit der überkommenen Strategie der Selbstbeschreibung

erst bei dem Versuch, die direkte Widersprüchlichkeit von Prädikationen in unterschiedlichen Kontexten zu erklären. Während wir bei Tugendhat beobachteten, dass

- i. die Annahme eines Kontinuums zwischen Mensch und Tier in Betracht gezogen wurde, wo das (empirische bzw. konkrete) Lebewesen von Bedeutung wurde, wo das spezifisch Lebendige erwünscht in das Blickfeld geriet (was z.B. im Fragenkreis der Moral der Fall ist) und
- ii. die Annahme einer Diastase zwischen „Mensch“ und „Tier“ naheliegend erschien, wo der Typus von „Menschen“ und „anderen Lebewesen“ bzw. „Tieren“ von Bedeutung war, um mithilfe eines Reliefs ein Ideal herauszuarbeiten (was z.B. im Fragenkreis der Philosophischen Anthropologie der Fall ist),

scheint dasselbe auch für Aristoteles schon zu gelten:

- i. Vor allem in den biologischen Schriften trafen wir auf graduelle Unterscheidungen zwischen Menschen und anderen Tieren, während wir hingegen vor allem
- ii. in den Ethiken, der Metaphysik, der Politik und vor allem auch der (biologischen) Psychologie, wo Aristoteles den Menschen in den Mittelpunkt der Fragestellung rückt, werden „Mensch“ und „Tier“ wesentlich von einander unterschieden.

⁵ Gezeigt werden konnte in der Antike (insbesondere mit Aristoteles und Platon) jedenfalls deutlich, dass die Diastase von Mensch und Tier nicht etwa ein Produkt der Neuzeit ist, wie z.B. Brackert und van Kleffens vermuten: Helmut Brackert, Cora van Kleffens: Von Hunden und Menschen. Geschichte einer Lebensgemeinschaft. C.H.Beck, München 1989. 104f. (Zum Vergleich zwischen Mensch und Tier vgl. auch S.191.)

einzugestehen, sind als aristotelische Erblast, als uns noch immer umnebelnder „aristotelischer Rest“ charakterisierbar.

Bei Cicero und Plotin wurde nicht allein der Nachweis erbracht, dass ein aristotelisches Repertoire (teils explizit, teils jedoch auch bereits mit großer Selbstverständlichkeit implizit) an TMVs, zur Beschreibung des Menschen und Thematisierung seiner Wichtigkeiten, tatsächlich weitergegeben wurde. Vielmehr bemerken wir bei Cicero, der das im Wesentlichen griechische Gedankengut in die lateinische Kultur überführt, wie die Stoa in ihrer Ethik und insbesondere den Vorstellungen von der menschlichen Natur bereits bei Aristoteles vorgezeichnete Tendenzen konsequent zuspitzt und eine Diastase zwischen Mensch und Tier konstatiert, die nicht allein den Anspruch an den Menschen, sondern explizit auch die praktischen Belange des Verhältnisses von Mensch und Tier betreffen. Die Bedeutung der Stoa jedoch, als einflussreiche philosophische Schule, die unsere Art zu denken und uns selbst zu verstehen, auch in der Variation aristotelischer Motive, nachhaltig beeinflusste, scheint kaum zu überschätzen zu sein⁶; das wird nicht zuletzt in der Weise, wie Ernst Tugendhat sich zu „Freiheit“, „Vernunft“, „Verantwortung“ usw. äußert, deutlich.

Plotin, platonische und aristotelische Überzeugungen (jeweils im Hinblick auf eine wesentliche Verschiedenheit von „Mensch“ und „Tier“) verbindend, analysiert, in der Art und Weise, wie er sich um den Begriff von Willensfreiheit (*to eph' hêmin*) bemüht, indirekt (und wohl kaum von ihm intendiert) das inhaltlich relevante Substrat der Konstruktion einer Diastase zwischen Menschen und anderen Tieren, das, so meine ich, *eigentliche* Motiv und die Wichtigkeit unseres Philosophierens, dem wir auch bei Tugendhat wieder begegnet sind: Als eine der Leistungen des Bündels von Vermögen, die wir in dem Begriff der *Vernunft* zu fassen suchen, von je her in engem Zusammenhang mit dem Vermögen der Sprache gedacht, erscheint uns seit Platon die Freiheit unseres Willens von besonderer Bedeutung. Diese jedoch, und das zeigte sich auch bei Aristoteles, lässt sich, wenn eine bestimmte Vorstellung zugrunde liegt, nur dann denken, wenn im Falle des Menschen etwas vollkommen anderes stattfindet, ein völlig andersartiges Vermögen (oder Prinzip) zugrunde liegt, als im Falle der anderen Tiere, die (unseren Vorstellungen gemäß) in ihren diesbezüglichen Möglichkeiten streng limitiert scheinen.

So können wir die Philosophie in ihrem Ursprung als ein stolzes Unternehmen beschreiben, das sich um die Mündigkeit der Menschen, um die Rationalisierbarkeit unserer Wichtigkeiten und Problemstellungen bemüht. Dieser Beschreibung unterliegt ein bestimmtes Bild vom (philosophierenden) Menschen. Wir können die Philosophie in ihrem Ursprung aber ebenso als eine Strategie von Menschen beschreiben, die sich einer existentiellen Not ausgesetzt sahen und daher besorgt Gründe dafür suchten, sich in einer Weise beschreiben und endlich auch verstehen

⁶ Vgl. Stephen T. Newmyer: „In the pronouncements of Aristotle and the Stoics, we see the full flowering of the idea that the exclusive possession of reason by the human species precludes any real kinship between humans and nonhuman animals and leads to the natural inferiority of other animal species, a notion that is still central to philosophical opposition to the concept of ‚animal rights‘ and forms the cornerstone of the anthropocentrism on which that opposition rests.“ (173) In: Stephen T. Newmyer: *Animals in Ancient Philosophy. Conceptions and Misconceptions*. In: *A cultural history of animals. Volume 1: A cultural history of animals in antiquity*. Linda Kalof (Ed.). Berg, Oxford, New York 2007. (151-174)

zu können, die das Auftreten von *Sinn*, vor dem stets vorhandenen Horizont der Kontingenz, überhaupt erst denkbar macht: als mit Vernunft befähigte, (eigen-)verantwortliche, (willentlich und möglichst auch grundsätzlich) freie Lebewesen, die in ihrer Einzigartigkeit in der Gruppe der anderen Tiere schon an sich eine gewisse Würde besitzen, da sie *über* vielem anderen stehen. Das Bild vom (philosophierenden) Menschen in dieser Beschreibung mag, als eine Option, neben vielen anderen möglichen Bildern stehen – doch erscheint es mir, vor dem Hintergrund der vorangegangenen Untersuchung, mit den in ihr betrachteteten Quellen und deren Leitmotivik, gewissermaßen *tiefer* als das vorangegangene.

Wo wir die Anfänge der Philosophie vor dem Hintergrund des Vergleichs zwischen „Mensch“ und „Tier“ betrachten, scheint der (philosophierende) Mensch ein anderer zu sein, so auch das Motiv der Philosophie. Ich halte es für möglich, dass das glanzvolle (erste) Bild des (philosophierenden) Menschen (und der Philosophie) in bestimmter (für uns heute problematischer) Weise auf der anthropologischen Differenz *Vernunft* gründet. Momente der Entstehung des Konzepts der Vernunft (mit ihren einschlägigen kognitiven Leistungen) haben wir in dieser Arbeit betrachtet; der überkommene (philosophische) Begriff der „Vernunft“ – noch dazu als den Menschen vom „Tier“ unterscheidendes Merkmal – wurde dadurch geradezu verdächtig. Eine auf diesem Begriff von „Vernunft“ (oder auf ihn hin) gegründete Selbstbeschreibung des Menschen mag vielleicht anmutig wie eine Seifenblase erscheinen, doch sie zerplatzt uns in der trockenen Atmosphäre des Nachzeichnens der Entstehung des Topos von einem den anderen Tiere diametral gegenüberstehenden Menschen. Vielleicht ist das auch der Grund, weshalb ich das zweite Bild des Menschen, das ein mit sich und seiner Welt, seinem Leben und seiner Endlichkeit, seinen Möglichkeiten und seinen Beschränkungen ringendes Wesen zeigt, als angemessener, als stimmiger empfinde. Dieses Verständnis erinnert an die platonische Auffassung vom (innerlich geradezu zerrissenen und großen Spannungen ausgesetzten) Menschen; in späteren Anthropologien begegnet uns weitaus häufiger der rationale Mensch, der diese Anfechtung erfolgreich überwunden hat. Es ist also ein bestimmtes menschliches Selbstbewusstsein, das nun fadenscheinig wirkt.

2. Stolz, Wichtigkeiten, Kränkungen

Wäre es nicht notwendig, dass das Frühere bestehen bliebe und bewahrt werden müsste, aber das Spätere, was dazukam, weit mehr geliebt würde, und zwar am meisten der jeweils beste Teil der Seele? Würde nicht die Vollendung dieses Teiles das höchste Gute für seine ganze Natur ausmachen, da ja Geist und Vernunft an Rang weit über allem anderen stehen?⁷

Jared Diamond bemerkt, während er Besonderheiten des Menschen aufzählt (hauptsächlich „kulturelle Merkmale“, zu denen „die gesprochene Sprache, die Kunst, Technik und Landwirtschaft [zählen]“), dass seine „kurze Aufzählung“, die gut mit den Topoi der wesentlichen Vergleiche von Tier und Mensch korrespondiert, „ein allzu selbstgefälliges, einseitiges Bild [vermittelt]“.

„Denn die erwähnten Eigenschaften sind ja nur die, auf die wir stolz sind.“⁸

Und tatsächlich lässt sich festhalten, dass die Hinsichten, in denen Menschen und andere Tiere in der Philosophie traditionell wesentlich von einander unterschieden werden, durchgängig Merkmale darstellen, die oben bereits fortwährend als „Wichtigkeiten“ charakterisiert wurden. Die Rede von „Wichtigkeiten“ erscheint frei von dem Unterton, der bei dem Begriff des „Stolzes“ mitschwingt – doch muss es gar nicht sein, dass dieses Tendenziöse des Untertons in jedem Fall unangemessen erscheint. Sigmund Freud spricht in seiner für uns höchst einschlägigen Abhandlung *EINE SCHWIERIGKEIT DER PSYCHOANALYSE* von einem „allgemeine[n] Narzissmus, der Eigenliebe der Menschheit“, die „bis jetzt drei schwere Kränkungen von Seiten der wissenschaftlichen Forschung erfahren hat.“⁹ Zuerst nennt er den Glauben des Menschen, „dass sich sein Wohnsitz, die Erde, ruhend im Mittelpunkte des Weltalls befinde, während Sonne, Mond und Planeten sich in kreisförmigen Bahnen um die Erde bewegen.“¹⁰ Diese „narzisstische[] Illusion“ ward von Kopernikus zerstört.¹¹ Diese Kränkung kann als „*kosmologische Kränkung*“ bezeichnet werden.¹² Die dritte Kränkung schreibt Freud sich selber zu: Sie „trifft wohl am empfindlichsten“, denn sie ist „*psychologischer Natur*“.¹³

„Der Mensch, ob auch draußen erniedrigt, fühlt sich souverän in seiner eigenen Seele.“¹⁴

⁷ Cicero, FIN., V, 40 (Ausschnitt).

⁸ Jared Diamond: *Der dritte Schimpanse. Evolution und Zukunft des Menschen.* (Übers. aus dem Amerikanischen von Volker Englich). Fischer, Frankfurt a.M. 1994, S.178.

⁹ Sigmund Freud: *Eine Schwierigkeit der Psychoanalyse.* In: *Gesammelte Werke. Chronologisch geordnet.* Zwölfter Band, Werke aus den Jahren 1917-1920. Imago Publishing, London 1947, 1955. (6f.)

¹⁰ Ebd., 7.

¹¹ Ebd.

¹² Ebd.

¹³ Ebd., 8. (meine Hervorhebung, R.T.)

¹⁴ Ebd., 8.

Es ist der Glaube des Menschen, „Herr [...] in seinem eigenen Haus“ zu sein¹⁵, den Freud durch „die beiden Aufklärungen, dass das Triebleben der Sexualität in uns nicht voll zu bändigen ist, und dass die seelischen Vorgänge an sich unbewusst sind und nur durch eine unvollständige und unzuverlässige Wahrnehmung dem Ich zugänglich und ihm unterworfen werden“, ausgeräumt wissen möchte.¹⁶

Für uns ist jedoch die von Freud an zweiter Position genannte „Kränkung“ besonders wichtig, die gewissermaßen eine „*biologische Kränkung*“ ist und die Stellung des Menschen im Reich des Lebendigen betrifft.

„Der Mensch warf sich im Laufe seiner Kulturentwicklung zum Herrn über seine tierischen Mitgeschöpfe auf. Aber mit dieser Vorherrschaft nicht zufrieden, begann er eine Kluft zwischen ihr und sein Wesen [sic!] zu legen. Er sprach ihnen die Vernunft ab und legte sich eine unsterbliche Seele bei, berief sich auf eine hohe göttliche Abkunft, die das Band der Gemeinschaft mit der Tierwelt zu zerreißen gestattete. Es ist merkwürdig, dass diese Überhebung dem kleinen Kinde wie dem primitiven und dem Urmenschen noch ferne liegt. Sie ist das Ergebnis einer späteren anspruchsvollen Entwicklung. [...] Das Kind empfindet keinen Unterschied zwischen dem eigenen Wesen und dem des Tieres; es lässt die Tiere ohne Verwunderung im Märchen denken und sprechen; es verschiebt einen Angsteffekt, der dem menschlichen Vater gilt, auf den Hund oder das Pferd, ohne damit eine Herabsetzung des Vaters zu beabsichtigen. Erst wenn es erwachsen ist, wird es sich dem Tiere so weit entfremdet haben, dass es den Menschen mit dem Namen des Tieres beschimpfen kann.“¹⁷

„[D]ieser Überhebung des Menschen“, so konstatiert Freud, haben „die Forschung Ch. Darwins, seiner Mitarbeiter und Vorgänger [...] ein Ende bereitet“.¹⁸

Nun, haben sie das? Warum kann dann der erwachsene Mensch sein Gegenüber noch immer „mit dem Namen des Tieres beschimpfen“? Und wie kommt es, dass die Philosophie, die doch den Darwinismus ebenso wie die Psychoanalyse gründlich zur Kenntnis nehmen musste, noch immer eine „Kluft“ zwischen dem Wesen des Menschen und dem der „Tiere“ vermutet? Es scheint, als sei sowohl im Falle der psychologischen, wie auch im Falle der biologischen Kränkung des Menschen, die *Konsequenz* für unsere Selbstbeschreibung noch lange nicht auf den Boden unserer gemeinsamen Praxis herabgesunken. Es ist aber unser *Selbstverständnis*, das dies zu hindern bislang erfolgreich leistete. (s.u.) Was Freud als Ergebnis der biologischen Kränkung zusammenfassend formuliert, muss vor dem Hintergrund der Vergleiche zwischen Mensch und Tier, vor dem Hintergrund der noch immer veranschlagten *wesentlichen* Verschiedenheit zwischen dem Menschen und anderen Tieren, als höchst umstritten gelten:

„Der Mensch ist nichts anderes und nichts Besseres [!] als die Tiere, er ist selber aus der Tierreihe hervorgegangen, einigen Arten näher, anderen ferner verwandt. Seine späteren Erwerbungen vermochten es nicht, die Zeugnisse der Gleichwertigkeit zu verwischen, die in seinem Körperbau

¹⁵ Ebd., 11.

¹⁶ Ebd., 11. Diese beiden „Aufklärungen [...]“ kommen der Behauptung gleich, dass das Ich nicht Herr sei in seinem eigenen Haus.“ (ebd.)

¹⁷ Ebd., 7f.

¹⁸ Ebd., 8.

wie in seinen seelischen Anlagen gegeben sind. Dies ist aber die zweite, die *biologische* Kränkung des menschlichen Narzissmus.¹⁹

Freud betont im Falle der psychologischen Kränkung, dass das Objekt der Kränkung, das ein Standbein seiner „Eigenliebe“ unterminiert sieht, dem Gedanken, von dem die Kränkung ausgeht, „nicht seine Gunst zuwendet und [ihm] hartnäckig den Glauben verweigert.“²⁰ Die Richtigkeit dieser Einschätzung leuchtet nicht lediglich intuitiv ein, sie zeigt sich vielmehr deutlich, heute mehr noch im Falle der biologischen Kränkung als hinsichtlich der Psychoanalyse, gerade im Kontext der traditionellen Vergleiche von Tier und Mensch und dem Widerstand der Philosophie, dieses überkommene Darstellungsmittel *ad acta* zu legen.²¹

Nun ist es nicht so, dass die Thesen Darwins oder Freuds scharf umstritten sind. Vielmehr wurden sie, vermutlich nach einer tatsächlichen anfänglichen Kränkung und Erschütterung, scheinbar nahtlos und kompatibel in das Bild der überkommenen Selbstbeschreibung *assimiliert*. Tugendhat, der „Mensch“ und „Tier“ in seiner Philosophischen Anthropologie *wesentlich* von einander unterscheidet, glaubt seine Darstellung durchaus im Einklang mit der Evolutionstheorie und charakterisiert sie mit dem Adjektiv „naturalistisch“.

Das ist aber der Moment, an dem Ernst Tugendhats Desiderat der intellektuellen Redlichkeit ins Spiel kommt, indem wir der „Entlastung“ des „Man“ Heideggers nicht nachgeben:

„Wer daher auf Wahrheit aus ist, bekommt Wahrheit nicht zu sehen; was er sieht, ist die Unwahrheit, Fragwürdigkeit, Brüchigkeit des Bildes, das er, das man sich von der Sache macht. Wir haben für diese Haltung [des Fragens in dieser Richtung, R.T.] im Deutschen einen Ausdruck: intellektuelle Redlichkeit. Das Beschwerliche dieser Haltung ergibt sich aus dem gleichzeitigen Erfordernis von Verunsicherung und Weiterfragen. Es ist diese Dynamik, der gegenüber das Man [das „Man“ im Sinne Heideggers, R.T.] eine Entlastung bedeutet. Natürlich ist die Beruhigung bei dem, was *man* für richtig hält, nicht das einzige, was der intellektuellen

¹⁹ Ebd., 8.

²⁰ Ebd., 11.

²¹ Zu einem ähnlichen Schluss kommt auch Albrecht Erich Günther, der schreibt:

„Über die *geistige Wirkung auf das Denken der Zeit*, die Frage, ob die Darwinsche Hypothese ein *Fachproblem für die Zoologen* oder eine *kulturelle Umwälzung* geschaffen hatte, hing davon ab, ob das Zeitalter, zu dem Darwin sprach, *nach einem neuen Weltbilde verlangte* und ob das von der neuen Wissenschaft der Entwicklungsgeschichte angekündigte Weltbild der *Geistesrichtung* entsprach, welche die Zeit beherrschte. Beides traf zu.“ (20)

Zugleich gibt er aber zu bedenken:

„Wir waren eingangs auf die merkwürdige Tatsache gestoßen, dass ein interessantes zoologisches Problem, nämlich der Naturzusammenhang zwischen dem Tier- und Menschengeschlecht als leidenschaftlich umkämpfte *Weltanschauungsfrage* in allen Schichten unseres Volkes lebt und hatten uns gefragt, woher diese Vorstellung im Volksbewusstsein stamme und woher sie ihre leidenschaftliche Kraft habe. Jetzt sehen wir, dass Darwin, während er versuchte, *voraussetzungslos* die Tierwelt nach neuen Einsichten zu durchforschen, ein *Weltgefühl* auf das Gebiet der Naturwissenschaft übertragen hat, *das das kulturelle und politische Leben der europäischen Völker umzubilden eben im Begriff war*.“ (22)

Albrecht Erich Günther: Totem. Tier und Mensch im Lebenszusammenhang. Hanseatische Verlagsanstalt, Hamburg und Berlin 1927. Diese Übertragung eines „Weltgefühls auf das Gebiet der Naturwissenschaft“ mag Ausdruck der Veränderung eines Weltbildes sein, die in dieser Arbeit erneut konstatiert wird. Der tatsächliche *Umbruch* jedoch ist noch längst nicht vollzogen.

Redlichkeit entgegensteht. *Ebenso gegenmotivierend kann die Eitelkeit des einzelnen sein, und allemal das – individuelle oder kollektive – Wunschdenken.*²²

Die prinzipielle Möglichkeit der *Unwahrheit* einer überkommenen Meinung muss, gerade in der Philosophie, immer mitgedacht werden.²³ Da wir eine Spannung zwischen unseren unterschiedlichen Meinungen (z.B. Fragen der Biologie und der Philosophischen Anthropologie betreffend) konstatieren, stehen wir in der Notwendigkeit, neu nach dem für uns heute *Wahren* fragen zu müssen, wenn wir uns nicht mit „*vagen* Meinungen [...] begnügen“ und „die Realität *einseitig* [...] sehen, anders gesagt: Teile der Realität ausblenden [...] wollen.“²⁴ D.h. wir stehen in der Möglichkeit, vor der Wahl, neu nach dem (für uns) *Wahren* und seinen (guten und besseren) Begründungen zu fragen.

Es scheint gar nicht primär darum zu gehen, „die eigene eingefahrene Lebensweise zu ändern“ – vielmehr sehen wir uns offenbar mit „affektiven Besetzungen (Wünsche, Ängste, Minderwertigkeitsgefühle, individueller und kollektiver Größenwahn usw.)“ konfrontiert, den Motiven unseres „individuellen oder kollektiven Wunschdenkens“, wo der Möglichkeit einer Nähe zwischen Mensch und Tier gedanklich Raum gegeben wird.

3. Der Essentialismus des Vergleichs von „Tier“ und „Mensch“

[D]enn was die Vernunft betrifft – oder den Verstand – so möchte ich, zumal sie ja das einzige ist, was uns zu Menschen macht und von den Tieren unterscheidet, glauben, dass jeder sie ganz besitzt und hierin der gewöhnlichen Lehre der Philosophen folgen, die sagen, dass es ein Mehr oder Weniger nur unter den *Akzidenzen*, keineswegs aber unter den *Formen* oder *Wesenheiten* der Individuen der gleichen Art gibt.²⁵

In EuM thematisiert Tugendhat in seinem *Anhang über Historisches und Unhistorisches*²⁶ den Unterschied „zwischen den Perspektiven der 1. und der 3. Person“ als eine „Unterscheidung zweier Arten, sich auf Historisches zu beziehen“.²⁷ Als Beispiel fungiert die Aussage eines „früheren Philosophen“, auf die sich ein „Historiker oder heutige[r] Philosoph [...] beziehen [kann]“. Das Einnehmen einer Perspektive der dritten Person versteht Tugendhat als „berichtende“ Haltung, die Perspektive der ersten Person nimmt man hingegen ein, wenn selber

²² „Wir sind nicht fest verdrabt“: Heideggers „Man“ und die Tiefendimensionen der Gründe (1999). In: PAs, (138-162), 146. (meine Hervorhebungen im letzten Satz, R.T.)

²³ Vgl.: *Retraktationen zur intellektuellen Redlichkeit*. In: AsM, (85-113), 96.

²⁴ Ebd., in: AsM, 103.

²⁵ Descartes, René: *Discours de la methode*. Von der Methode des richtigen Vernunftgebrauchs und der wissenschaftlichen Forschung. Lüder Gräbe (Übers. u. Hg.), Meiner, Hamburg 1960, 1997. 1, 2. (S. 5).

²⁶ Und bereits zuvor: vgl. EuM, 114f.

²⁷ EuM, 164f.

nach der Wahrheit gefragt wird.²⁸ In EuM entscheidet sich Tugendhat, wo er die Phänomene „Religion“ und „Mystik“ zu verstehen versucht, dafür, „aus der Perspektive der 1. Person vor[zugehe[n]“.²⁹ Ich referiere diesen Zusammenhang, um darauf hinzuweisen, dass Tugendhat die mögliche Relevanz der Unterscheidung zwischen einem Sachzugang über die erste oder dritte Person selber betont. Die Fragestellung dieser Arbeit geht nun nicht auf das Problem des Zugangs zu Aussagen einer Person oder einer philosophischen Schule; die Kritik an der Instrumentalisierung der Vergleiche von „Tier“ und „Mensch“ zielt jedoch auf einen Punkt, der gleichwohl mit dem Hinweis auf die Unterschiedlichkeit eines Zugangs über die erste oder dritte Person (Singular oder Plural) thematisiert werden kann. In die zugrundeliegende Schwierigkeit kann vielleicht am besten mit einer Frage eingeführt werden:

Was ist der Grund dafür, dass wir (erste Person Plural) in der Philosophie immer wieder davon reden, dass Menschen (je nach Abstandnahme in „wir“ oder „sie“ zu übertragen, d.h. changierend zwischen erster und dritter Person Plural³⁰) sich wesentlich von Tieren (dritter Person Plural) unterscheiden?

Ich bin der Meinung, dass dieser Versuch, das Vorgehen der TMVs zu schematisieren, auf einen zweifachen Sprung hinweist, der jeweils ein ernstzunehmendes Problem darstellt.

1. Von einem Reden über uns gehen wir, allem Anschein nach nahtlos, zu einem Reden über alle Mitglieder unserer Spezies über. Diese Übertragung muss jedoch keinesfalls gerechtfertigt sein, ja es liegt nahe, hier vorläufig von einer projektiven oder unsachgemäßen Verallgemeinerung zu sprechen. Dieser erste Sprung spielt sich innerhalb der ersten Person (Singular zu Plural) ab. Ob ein Kollektiv, das ein „Wir“ stellt, von dem sinnvoll etwas prädiiziert werden kann, jeweils vorliegt, danach kann gefragt werden. Ob wir aber sinnvoll detaillierte Prädikationen von der Spezies (kollektivübergreifend) vornehmen können, dieser Frage stehe ich skeptisch gegenüber – insbesondere dann, wenn wir uns nicht z.B. innerhalb einer biologischen Anthropologie bewegen.³¹
2. Von einem Reden über uns, das noch als ein Reden in der ersten Person Plural aufgefasst werden kann, gehen wir schließlich, in wissenschaftlichem Duktus, über zu einem Reden vom „Menschen (an sich)“ (dritte Person), in dem wir scheinbar objektiv Aussagen treffen. Während diese Strategie, wenngleich ich auch in ihr einen noch zu korrigierenden Irrtum vermute, gewissermaßen intuitiv verständlich erscheint, da wir über „Menschen“ etwas aussagen zu können vermeinen, da wir uns doch selber als Menschen verstehen, kommen die „Tiere“ vergleichsweise unvermittelt in dritter Person ins Spiel: „Menschen“ unterscheiden sich, so lesen wir immer wieder, von „Tieren“ (bzw. „den anderen

²⁸ Vgl. EuM, 165.

²⁹ EuM, 115.

³⁰ Eine Abstandnahme, der zufolge wir von uns als in dritter Person Plural sprächen, erscheint jedoch als Pseudoebene.

³¹ Zu der Definition einer biologischen Anthropologie vgl.: Noel T. Boaz, Alan J. Almquist (Hg.): *Biological Anthropology. A Synthetic Approach to Human Evolution*. Prentice-Hall, New Jersey 1997. (insbes. S.2f.)

Tieren“). Doch soviel wurde mittlerweile deutlich: Das in diese Darstellung investierte „Wissen“ (d.h. dasjenige, was uns unumstößlich erscheint) über „Menschen“ ist mit dem in sie investierten „Wissen“ über „Tiere“ strukturell durchaus *inkompatibel*.

Während wir von unseren (im Singular oder Plural) Wichtigkeiten sprechen, fungieren die anderen Tiere als Folie *unserer* Wichtigkeiten. Als Mittel der Darstellung taugen sie nur insofern, als wir tatsächlich nachdrücklich behaupten, sie, „die Tiere“ (von der Amöbe bis zum Schimpansen), ermangelten bestimmter Fähigkeiten, die mit unseren Wichtigkeiten korrespondieren.³²

Sowohl eine Rede von „dem Menschen“, wie auch die von „den Tieren“ (jeweils in dritter Person), impliziert notwendig, dass es Eigenschaften gibt, die alle „Menschen“ und alle „Tiere“ jeweils unter einander teilen, eine jeweilige *Essenz* der „Menschen“ und der „Tiere“ vorliegt, die wir benennen könnten, über die wir gewissermaßen *verfügen*. Doch glauben wir noch immer an so etwas wie das „Wesen“ oder „die wahre Natur“ von irgendetwas? Die Schwierigkeit ist eine Doppelte: In einem ersten Schritt müssen wir annehmen, dass (z.B.) „Menschen“ in einer Weise ontologisch homogen sind, die eine Rede von einer ihrer Eigenschaften (wie bei Descartes, s.o.) legitimiert, die von allen Individuen der Spezies (in derselben Weise) getragen werden. Womöglich sind wir zuversichtlich, dass derlei wesentliche Eigenschaften der Spezies Mensch existieren, doch zum einen zeigt die Debatte um den Vergleich von „Mensch“ und „Tier“, wie schwer es ist, die jeweilige Eigenschaft fundiert zu identifizieren, zum anderen sollten wir nicht vergessen, dass auch die Rede von einer „Gleichheit“ der Menschen untereinander lediglich den Status einer regulativen Idee hat (bestenfalls gäbe es die *wesentliche* Eigenschaft der Menschen, die sie verbindet): Menschen sind in hohem Maße unterschiedlich, wie sich nicht allein in der zumeist favorisierten Rede von „Individuen“ zeigt. Die Geschlechter unterscheiden sich so signifikant von einander, wie die unterschiedlichen Generationen, Kulturen, Spezies usw.³³ Die Rede von einer „Gleichheit“ bringt vor allem zum Ausdruck, welchen Status wir den zugrundeliegenden faktischen *Ungleichheiten* zuteilen möchten: Es ist uns wichtig, alle Menschen zu behandeln, *als ob* sie gleich wären. Indem wir Menschen gleich behandeln, machen wir sie *uns* und *in bestimmter Hinsicht* gleich: Wir geben ihnen z.B. denselben rechtlichen und moralischen Status. Wir halten diese Darstellung für fortschrittlich, für einen Gewinn, kurz, sie repräsentiert eine unserer Wichtigkeiten. Sie wird jedoch nicht *ontologisch*, sondern vielmehr *kulturell* fundiert (und die Frage nach der Gleichheit der Menschen wurde in unterschiedlichen Kulturen zu unterschiedlichen Zeitpunkten je verschieden beantwortet). Das bedeutet aber: Gleichheit und wesentliche Verschiedenheit sind Ausdruck unseres Selbstverständnisses, nicht aber adäquate Modi einer Beschreibung.

³² In einem weiteren Schritt sind diese Vorgänge in Zusammenhänge erster Person Singular und dritter Person Singular übertragbar. Der Satz „Durch mein Vermögen der Sprache unterscheide ich mich wesentlich von einem Tier.“ scheint sinnvoll.

³³ Besondere (insbesondere moralische) Probleme stellt das Verhältnis von Erwachsenen und Kindern, Kranken und Gesunden dar. (vgl. die Diskussion über „Moral“ bei Ernst Tugendhat)

Eine weitere Pointe dieses Zusammenhangs: Alles, was wir haben, um den Wechsel von der ersten zur dritten Person in der Beschreibung der Menschen zu begründen, ist ein Analogieschluss. Es erscheint uns plausibel, dass die inneren Vorgänge anderer Menschen auf eine Weise erklärt werden können, die sich analog zu unserer Selbstwahrnehmung (d.h. vor allem: unserer Selbsterklärung in Korrespondenz zu unseren Wichtigkeiten) verhält. Aus den Sätzen:

Ich verstehe mich in einer Weise, die es mit sich bringt, dass mein Verhalten das Resultat meiner Überlegungen ist, doch zu überlegen vermag ich notwendig erst qua Vernunft. Der sich als Spannung zwischen meinen unterschiedlichen Überlegungen ergebende Spielraum konstituiert meine Freiheit.

leiten wir, in Anwendung eines Analogieschlusses (der jedoch, wenn wir ihn nicht als solchen in seiner Schwäche reflektieren, ontologisch belastet ist), zu den folgenden Sätzen über:

Das Verhalten der Menschen ist das Resultat ihrer Überlegungen. Die Fähigkeit der Überlegung gründet auf der Vernunft. Menschliche Freiheit (des Willens) gründet auf den Spielräumen, die in der Überlegung geschaffen werden.

Der Analogieschluss gründet auf der Annahme, dass das ähnliche (oder gleiche) zu beobachtende Verhalten anderer Menschen auf ähnlichen (oder gleichen) Prämissen gründet. *Gestärkt* wird diese Annahme durch die Erfahrung, dass wir uns im Einzelfall erfolgreich nach den Motiven des Handelns anderer Menschen erkundigen können. Prinzipiell jedoch reicht auch die im optimalen Fall gegebene Auskunft nicht so weit, dass ein Analogieschluss überflüssig wird; er erscheint lediglich naheliegender.

Nehmen wir nun jedoch an, dass das Verhalten von anderen Tieren und Menschen ähnlich (oder gleich) auf uns wirkt: Ein Junge flüchtet in derselben Weise vor einem Hund, wie eine Katze und beide klettern auf einen Baum, um nicht gebissen zu werden, nur dass das menschliche Tier nicht so gut klettert. Raben und Menschen kommen, wenn sie durstig sind, auf den Gedanken, Steine in ein Gefäß zu werfen, das mit Wasser gefüllt ist, aber sich nicht kippen lässt, um daraus trinken zu können, indem sie so den Wasserspiegel steigen lassen. Schimpansen und Menschen stapeln Gegenstände, um ein Hindernis zu überwinden und ein Ziel zu erreichen.³⁴

Nehmen wir also an, dass sich das Verhalten von Menschen und bestimmten Tieren in besonderen Situationen stark ähnelt (oder gar gleich auf uns wirkt). Was spricht dagegen, auch *hier* den Schritt zu tun, den wir in dem Falle gehen, dass sich das Verhalten einzelner Menschen stark ähnelt? Oder anders gefragt: Warum glauben wir, dass gezeigt werden muss, dass derselbe oder zumindest ein in hohem Grade ähnlicher „Grund“ (hier immer: *intentional*, im Unterschied zu einer *Ursache*) des Verhaltens von Mensch und bestimmten Tieren vorliegt? Warum nehmen wir, wenn wir doch an die biologische (und d.h. auch: historische) Verwandtschaft von Menschen und anderen Tieren glauben, nicht an, was intuitiv naheliegend erscheint, nämlich eine

³⁴ Die gerade gemachte Annahme derselben Intentionen kann hier bereits lediglich bestritten werden, wenn die Annahme einer ontologischen Diastase apriorisch zugrunde gelegt wird.

Ähnlichkeit der Gründe des ähnlichen Verhaltens, und verlagern die Beweislast auf die Seite der Annahme der Unähnlichkeit der Gründe des ähnlichen Verhaltens?³⁵

Wenn wir den einen Analogieschluss ablehnen und dabei auf die Grenzen der Spezies verweisen,³⁶ so laufen wir Gefahr, dass uns in der Konsequenz auch die Einschlägigkeit des anderen Analogieschlusses abhanden kommt, indem wir z.B. auf das „Problem des Fremdpsychischen“³⁷ hingewiesen werden. Beide Analogieschlüsse überbrücken einen Graben, den wir in aller Deutlichkeit konstatieren müssen. Beide Gräben jedoch gilt es zu überbrücken, wenn wir eine Grundlage für Aussagen über das jeweils Jenseitige des Grabens erhalten wollen – das sich als merkwürdig „Diesseitiges“ entpuppen könnte. Wo wir die Brücke ablehnen, da müssen wir notwendig auch von Aussagen über jenseitige Zusammenhänge Abstand nehmen. Wenn wir also der Meinung sind, dass ein Analogieschluss von der ersten zur dritten Person innerhalb der Speziesgrenzen legitim ist, nicht jedoch darüber hinaus, dann erscheint es naheliegend, dass wir

- 1) von einer ganzen Klasse von Aussagen über andere Tiere (ihre Fähigkeiten betreffend) *Abstand nehmen* und uns
- 2) Rechenschaft darüber ablegen, welche Rolle für uns das Speziesargument spielt – und was die Gründe hierfür sind.

Dabei darf allerdings nicht vergessen werden, dass die Annahme einer jeden Analogie an Stärke einbüßt, je stärker der Grad der Abweichung innerhalb des beobachteten Verhaltens (und ggf. auch der gegebenen Auskunft) ist.³⁸ Das betrifft dann aber schon das breite Spektrum des innerhalb des Menschlichen beobachtbaren Verhaltens.³⁹

³⁵ Ein ähnliches Argument findet sich bei Wild: „Wenn ich von (mV [mein Verhalten] → mG [mein Geist]) auf (MV [Verhalten der Menschen] → MG [Geist der Menschen]) schließe, wende ich bereits einen Analogieschluss an, um überhaupt zum ersten Schritt für das Analogieargument für Tiere zu gelangen.“ Markus Wild: Tierphilosophie zur Einführung. Junius, Hamburg 2008. S.86.

³⁶ Vermutlich verweisen wir letztlich aber wiederum lediglich auf ein Konzept natürlicher Arten, das z.B. auf der Beobachtung von „Ähnlichkeiten“ gründet.

³⁷ Wild, 86.

³⁸ Wild, 86.

³⁹ Eine echte (und ggf. sogar stärker belastbare) Alternative zu Analogieschlüssen scheint es jedoch nicht zu geben. Das Ziehen der Grenzen der Gültigkeit von Analogieschlüssen bleibt dabei so notwendig wie problematisch, scheint der Übergang von einer Praxis zu einer anderen an dieser Stelle doch nicht rational begründbar. Diese Schwierigkeit gründet jedoch ihrerseits im Begriff der „Ähnlichkeit“: Gilt uns das Verhalten von Menschen und anderen Tieren als „ähnlich“, da wir auf ein *tertium comparationis* verweisen können, haben wir wohl ein rationales Kriterium für die Grenze dieser Form von „Ähnlichkeit“ – eine Rede von „Vergleichbarkeit“ wäre an dieser Stelle jedoch der Sache angemessener. Diese Vergleichbarkeit beginnt – und endet – beim genannten Kriterium, das als *tertium comparationis* die „Vergleichbarkeit“ erst konstituiert. Handelt es sich hingegen um „echte Ähnlichkeit“, beinhaltet diese Bezeichnung geradezu das Fehlen eines rationalen Kriteriums zur Grenzziehung. Die Pointe ist an dieser Stelle gar nicht primär, dass es sich bei dem Ende der Rede von „Ähnlichkeit“ um eine nicht weiter rational aufzulösende *Entscheidung* handelt, bei der Neigungen und sonstige Wünsche und Wichtigkeiten eine Rolle spielen – mir geht es vielmehr darum, ein Explizieren dieser letztlich nicht rationalen Entscheidung als eben solche einzufordern. Wir sollten nicht so tun, als hätten wir gute und bessere Gründe, wo unser Begründen endet (oder, um mit Wittgenstein zu reden: wo es erst beginnt). Unsere Praxis ist nicht etwa mangelhaft, weil es in ihr so etwas wie eine irrationale Ontologie (willkürliche Strukturen) gibt. Dieses Faktum jedoch stellt uns vor die philosophische Aufgabe, Spannungen und Unschärfen sowie ihre möglichen Folgen zu thematisieren. (Für wichtige Hinweise Danke ich Gottfried Heinemann.)

Zu der Frage der Ähnlichkeit von Menschen und anderen Tieren vgl. auch: David Hume: *Enquiries concerning the human understanding and concerning the principles of morals*. Oxford 1970. (Concerning human understanding, IX, 104ff. (83ff).)

Die Frage danach, was das wesentliche Merkmal (bzw. das Wesen oder die Natur) von etwas, z.B. einem Tisch, einem Menschen, des Guten oder der Zeit ist, wird nach dem *linguistic turn* nicht *per se* unbeantwortbar, doch ihr Klang ist *dissonant*. Die Frage nach dem Wesen von etwas wird in die 1. Person rückübersetzt, um beantwortbar zu werden: Nicht auf einen objektiven, kulturell oder temporal irrelativen *ontologischen* Status von etwas können wir noch verweisen, sondern vielmehr darauf, was für Einstellungen wir haben, wie wir einen Begriff verwenden, wie wir uns etwas erklären und was uns etwas bedeutet. *Wir* kommen in einer solchen Erklärung, als ein konkretes raumzeitliches Subjekt oder ein bestimmtes Kollektiv, stets selber vor. Eine Erklärung dessen, was uns als das Wesentliche von etwas erscheint, ist unvollständig, wenn diese nähere Bestimmung (denjenigen nennend, der sich äußert) nicht vorgenommen wird – und wir ergänzen sie, wo wir seriös philosophieren. Das bedeutet jedoch: Wo wir danach fragen, was der Mensch ist, fehlt es an dieser relevanten Ergänzung. Die Frage nach dem Menschen ist nichts anderes als die Frage danach, wie *nir* den Menschen sehen (wollen) oder was *uns* das Menschsein bedeutet bzw. wie *nir* den Begriff „Mensch“ verwenden. Damit sprechen wir aber nur von *uns*. Doch noch immer changiert in diesen Aussagen das Objekt der Bestimmung zwischen der ersten und dritten Person im oben genannten Sinne. D.h. solange wir vom „Menschen“ sprechen, um unsere Einstellungen zu reflektieren, laufen wir Gefahr, einem Irrtum zu unterliegen, indem wir *unsere Einstellung* mit einer *Wesensbestimmung* verwechseln. Zwischen dem, was *uns* unbezweifelbar erscheint und dem, was darüber hinaus tatsächlich der Fall ist, besteht nicht, wie noch bei Descartes in den *MEDITATIONES*, ein irgendwie gearteter Zusammenhang. Über die Welt und das Wesen der Dinge *enthält* sich die Philosophie nach Wittgenstein.

Tugendhat versteht als vorrangigen Gegenstand der Philosophischen Anthropologie die Frage nach den „Merkmale[n] [...], die gewöhnlich als die charakteristischen für die Differenz der Menschen zu anderen Tieren angesehen werden, wie: Rationalität, Freiheit, die Vergegenständlichung von sich und der Umwelt, das Bewusstsein von Werten und Normen, das ‚ich‘-Sagen.“⁴⁰

Ein Ergebnis dieser Arbeit lautet, dass dieser Frage, so, wie sie gestellt wird, ein Missverständnis unterliegt. Erst in der Rückübersetzung dieser Frage (s.o.) wird deutlich, was zuvor verdeckt war: Es geht uns letztlich nicht um eine *anthropologische Differenz*. Derlei ontologische Strukturen finden heute keine belastbare Begründung mehr. Es geht uns aber um *unsere* Einstellungen und Wichtigkeiten, *unser* Selbst- und Weltverständnis. Und erst wo die Frage nach dem „Menschen“ rückübersetzt wurde in eine Frage nach unseren Einstellungen und Wichtigkeiten, d.h. aber auch in die Frage, wer „wir“ eigentlich sind, kann auch wieder einsetzen, was meiner Meinung nach von hoher Relevanz ist: ein grundlegender Diskurs über unsere Einstellungen und Wichtigkeiten, der zu einer Mündigkeit infolge einer Selbstreflexion führt.

Der Essentialismus, ein platonisches und aristotelisches Erbe zugleich, umgibt uns in der Philosophie noch heute, als ein überkommener Rest alter Theorien, deren Ontologie längst revidiert wurde, mit dichtem Nebel. Wo wir einen überkommenen Sprachgebrauch suspendieren,

⁴⁰ Ernst Tugendhat: EuM, 13.

wir der Möglichkeit nach diskursiv wieder direkt mit unseren Wichtigkeiten konfrontiert werden, geht uns nicht etwas Wertvolles verloren, sondern es vollzieht sich, ganz im Gegenteil und ganz in unserem wohlverstandenen Eigeninteresse, eine (wenngleich partielle, so doch existentiell relevante) *Selbstaneignung*.

4. Vom Ende der überkommenen „Philosophischen Anthropologie“ – „Tierphilosophie“ und explizites Thematisieren von Wichtigkeiten

Mit philosophischer Anthropologie ist die Frage danach gemeint, was allgemein menschliches Sein von anderen Tieren unterscheidet.⁴¹

Wenn es wirklich so ist, dass uns kognitive Fähigkeiten anderer Tiere interessieren, z.B. deshalb, weil wir auf diesem Wege unsere Fähigkeiten betreffenden Fragen beantworten zu können hoffen, dann muss es uns um den Erwerb eines Instrumentariums zu einer Beschreibung gehen, die sich um eine Berücksichtigung der Perspektive eines bestimmten anderen Tiers bemüht (z.B. auf Grundlage beobachtbaren Verhaltens). Bis auf weiteres liegen uns nämlich die notwendigen Tatsachen für eine Beschreibung von außen nicht vor.⁴²

Das bedeutet aber: Wenn Vergleiche zwischen Menschen und anderen Tieren zu einem interessanten Ergebnis führen, dann nur deshalb, weil wir etwas über ein bestimmtes Tier herausgefunden haben und inhaltlich interessante Vergleiche zwischen ihm und uns ziehen können. Den Inhalt von diskutablen Beschreibungen anderer Tiere auf Grundlage ihres Verhaltens liefern uns Ethologen, nicht etwa grundsätzliche essentialistische Überzeugungen. Eine adäquate Beschreibung *von außen*, die nicht auf den Ergebnissen beobachtender Wissenschaften gründet, bleibt entweder *vor* einer Beschreibung intentionaler Zustände und kognitiver Fähigkeiten stehen (d.h. sie enthält sich einer Meinungsäußerung), oder sie überschreitet den Bereich ihrer tatsächlichen Kompetenz und gründet ihre dennoch getroffenen Aussagen implizit metaphysisch.

Diese Arbeit problematisiert überkommene Strukturen und Motive, derer sich, neben der sonstigen Philosophie, auch und vor allem die Philosophische Anthropologie bedient. Diese kritische Untersuchung hat nicht selbst wiederum die Entwicklung eines Ansatzes zum Gegenstand, der der Philosophischen Anthropologie, wie wir sie stellvertretend z.B. bei Ernst Tugendhat kennen gelernt haben, gegenübergestellt werden kann. Ein solcher alternativer Ansatz findet sich aber beispielsweise in den mannigfaltigen Überlegungen, anhand derer Markus Wild in eine Form des Nachdenkens über Tiere, zu denen der Mensch gehört, einführen möchte. Dem

⁴¹ Nietzsche und die philosophische Anthropologie: Das Problem der immanenten Transzendenz. In: AsM, (13-33), 17.

⁴² Zu dieser Unterscheidung vgl. auch: Wild, 94. Wild markiert diese Differenz in etwas unverständlicher Weise anhand des aus der Modallogik entlehnten Begriffspaares *de dicto* und *de re*.

Gegenstand dieses Nachdenkens gemäß nennt er die von ihm beschriebene Disziplin „Tierphilosophie“. Wild geht es um die „Fragen nach dem Denken, dem Bewusstsein von und der Kultur bei Tieren und um den Unterschied zwischen Mensch und Tier.“⁴³

Wenngleich Wild ähnliche Schwierigkeiten und Spannungen zu den empirischen Wissenschaften problematisiert, die auch ich oben angesprochen habe, ist das Vorgehen doch ein prinzipiell verschiedenes. Diese Arbeit ist keine „Tierphilosophie“ (= TP) – und schon gar nicht eine TP im Sinne Wilds. Das zeigt sich nicht zuletzt darin, dass ich Wild in einer Grundthese seiner Konzeption von TP unten widersprechen werde. Die Reflexionen zum Vergleich zwischen Mensch und Tier stellen meines Erachtens vielmehr einen Anfangspunkt dar, von dem aus in unterschiedlicher Weise weitergearbeitet werden kann. Bei Markus Wild werden einige mögliche Ansätze einer Weiterarbeit vorgestellt und diskutiert – das macht seine Einführung im Zusammenhang dieser Arbeit wertvoll.

Die von Wild skizzierte TP soll hier in einigen Grundzügen dargestellt werden und fungiert als ein Beispiel eines Nachdenkens über Menschen und andere Tiere, das der Philosophischen Anthropologie (im Folgenden wird die Präzisierung „wie wir sie bei Tugendhat vorgestellt fanden“ jeweils mitgedacht) meiner Meinung nach in einer Hinsicht diametral gegenübersteht: Sie versteht sich ebenfalls als *naturalistisch*, wird diesem Selbstverständnis aber in ganz anderem Umfang auch gerecht. Dennoch unterläuft Wild etwas Merkwürdiges: Zum einen problematisiert er mit Derrida gewinnbringend die Strukturen der wesentlichen Unterscheidung von „Mensch“ und „Tier“, zum anderen jedoch möchte er von einer wesentlichen Unterscheidung keinen Abstand nehmen und postuliert, in Anlehnung an Heidegger, eine im Grunde vollkommen willkürlich wirkende anthropologische Differenz.

Mein Punkt ist dabei nicht, dass Wild Unterschiede zwischen Menschen und anderen Tieren feststellt (das ist trivial), sondern der, dass er von einer graduellen Struktur der Beschreibung, die er zuvor in seine „sechs Thesen“ der TP aufnimmt, überraschend und systematisch unvermittelt zu einer hiermit nicht zu vereinbarenden Struktur der Beschreibung übergeht, indem er *wesentliche* Unterschiede prädiert. So erlebt Wild die „Tierphilosophie eingeklemmt zwischen zwei Extremen“.⁴⁴ Ich halte dieses Ergebnis für unbefriedigend – aber nicht aus dem Grund, dass auf diese Weise eine Spannung unaufgelöst im Raum verbleibt, denn auch ich nehme eine Spannung im Problemfeld der menschlichen Selbstbeschreibung wahr. Die Spannung, die ich wahrnehme, ist allerdings eine andere: Sie ergibt sich aus unserer zwischen Naturalismus und menschlichen Wichtigkeiten changierenden Selbstbeschreibung.⁴⁵ Ich halte Wilds Ergebnis für unbefriedigend, weil es ihm nicht gelingt, die entstehende Spannung sinnvoll zu adressieren – vielleicht deshalb,

⁴³ Wild, 10. Das Motiv dieser Fragen erläutert Wild durch heute nicht mehr bestrittene Fähigkeiten anderer Tiere: „Menschenaffen kann man eine erstaunliche Anzahl von Symbolen beibringen. Der Bonobo (Zwergschimpanse) *Kanzi* kombiniert abstrakte Symbole auf einer Magnettafel in manchmal innovativer Weise. Das Gorillaweibchen *Koko* etwa soll über ein Vokabular von weit über 150 Handzeichen aus der Gebärdensprache verfügen. Von Koko wird berichtet, sie verwende Zeichen, wenn sie mit ihren Puppen spiele. Sie diskutiere sogar über den Tod. Auf die Frage einer Trainerin, wohin Gorillas zum Sterben gehen würden, antwortete Koko: ‚Angenehm Nest Heia.‘ Trainerin: ‚Wann Gorillas sterben?‘ Koko: ‚Problem alt.‘“ (Wild, 17)

⁴⁴ Wild, 210.

⁴⁵ Hierzu unten mehr.

weil er zu sehr in die menschlichen Wichtigkeiten *verstrickt* zu sein scheint. Er empfindet i) das Bemühen, „dem Tier virtuell alle Merkmale zuzusprechen, die traditionell dem Menschen vorbehalten waren, und zwar weil biologische Arten evolutionär kontinuierlich waren“ als einen „biologische[n] Reduktionismus“⁴⁶ im Hinblick auf *uns*, ohne dabei die Frage zu stellen, was es bedeuten könnte, auch anderen Tieren potentiell bestimmte Fähigkeiten zuzusprechen.⁴⁷ Dies zu tun könnte z.B. bedeuten, überhaupt danach fragen zu können, ob Tiere *graduell* über Fähigkeiten verfügen, die früher als *wesentlich* dem Menschen vorbehalten galten. Diese Haltung erschiene mir keineswegs ein „Extrem“ oder „reduktionistisch“ – ganz im Gegenteil. Von einem Ethologen, der der Meinung sei, „das Tier“ könne (ganz im Allgemeinen), was der Mensch auch kann, habe ich noch nicht gehört. Den Gegenstandspunkt charakterisiert Wild dadurch, dass ii) „der Unterschied [zwischen Mensch und Tier, R.T.] möglichst stark betont [wird]“, denn, so *postuliert* Wild, „*der Mensch unterscheidet sich wesentlich vom Tier.*“⁴⁸

Ich halte den ersten Standpunkt für verzerrt, den zweiten jedoch für in überkommenen Strukturen verhaftet, an denen Kritik zu leisten Gegenstand dieser Arbeit ist. Dennoch wird sich zeigen, dass die Stoßrichtung Wilds eine im Großen und Ganzen mit dieser Arbeit harmonisierende ist.

4. 1. Wilds Konzept der Tierphilosophie

Next to the ridicule of denying an evident truth, is that of taking much pains to defend it; and no truth appears to me more evident, than that beasts are endow'd with thought and reason as well as men. The arguments are in this case obvious, that they never escape the most stupid and ignorant.⁴⁹

Wild präsentiert die TP als mit „drei Problemfeldern [befasst], nämlich mit den mentalen und sozialen Fähigkeiten von Tieren (*Geist der Tiere*), mit dem Unterschied zwischen Mensch und Tier (*anthropologische Differenz*) und mit unserem moralischen Verhältnis zu Tieren (*Tierethik*).“⁵⁰ In seiner Einführung wird die Tierethik lediglich kurz erwähnt⁵¹, im Zentrum steht vielmehr die Frage nach dem „Geist“ der Tiere⁵² und, mit unterschiedlichen Akzenten, die Frage nach der Annahme einer anthropologischen Differenz.

⁴⁶ Wild, 210.

⁴⁷ Darüber hinaus bleiben relevante kritische Überlegungen, hinter die m.E. in gewisser Weise kein Weg zurück führt, merkwürdig folgenlos.

⁴⁸ Wild, 210. (meine Hervorhebung, R.T.)

⁴⁹ David Hume: A Treatise of Human Nature. (I, III, XVI.) Dover Philosophical Classics, Mineola, New York 2003, S.126.

⁵⁰ Wild, 18.

⁵¹ Vgl. Wild, 31.

⁵² Die Theorie vom „Geist der Tiere“, eine Übersetzung des Englischen „Theorie of animal Mind“ (= TOAM), gefällt mir in ihren Anklängen an die im Deutschen gelegentlich übliche Übersetzung von *nous* mit Geist, die in der

Die Frage nach der Theorie vom Geist der Tiere (im Englischen: *theory of animal mind* = TOAM) setzt voraus, dass wir in der Beobachtung des Verhaltens von Tieren nicht allein zu der

- i. „physikalische[n] Einstellung“ („Bewegungsabfolgen eines Verhaltens“) und der
- ii. „funktionale[n] Einstellung“ (nach der „Funktion, dem Ziel, dem *Wozu* einer Bewegungsabfolge“ fragend)

einen möglichen Zugang haben, sondern dass wir auch nach der

- iii. „intentionale[n] Einstellung“ (den „Absichten, Meinungen oder Wünsche[n][,] [die] einem Verhalten zugrunde liegen und es ausgelöst haben“)

sinnvoll fragen können. Erst auf dieser dritten Stufe möchte Wild (wie auch die breite philosophische Tradition) von „Handlungen“ sprechen.⁵³ Diese Annahme führt jedoch direkt zu dem Problem der Anthropomorphismen über. Wie wir später sehen werden, ringt auch Wolfgang Köhler, einer der ersten Verhaltensforscher, der nach der Intelligenz bei anderen Tieren fragte und empirische Untersuchungen anstellte (s.u.), mit demselben Problem. Die Strategie des Umgangs mit dem Vorwurf, eine Beschreibung sei unsachlich, sobald sie sich anthropomorpher Mittel der Darstellung bediene, sieht jedoch stets ähnlich aus:

Auf den ersten Blick „erscheint [der Anthropomorphismus] [...] als Ausdruck eines Anthropozentrismus, d.h. der Unfähigkeit, von einer vermenschlichenden Perspektive zu abstrahieren.“⁵⁴ Diese „Unfähigkeit“ stellt jedoch, der Meinung Wilds zufolge, vielmehr „geradezu [...] eine Unmöglichkeit“ dar: Es ist unsere Praxis, mit „Erklärungskraft [...] über Tierverhalten mit unserem psychologischen Alltagsvokabular zu sprechen. Wir glauben, damit etwas zu beschreiben, was tatsächlich der Fall ist.“⁵⁵ Wenn wir beispielsweise glauben, ein Hund habe die Absicht, eine Katze zu jagen⁵⁶, kann es sein, dass wir falsch liegen – aber „*die kognitive Ethologie versucht gerade herauszufinden, ob wir hier falsch liegen oder nicht.*“⁵⁷

„Der Anthropomorphismus ist aber nicht nur in der alltäglichen Redeweise fest verankert, er kann auch in der Wissenschaft methodologisch sinnvoll sein. Anthropomorph[e] Zuschreibungen lassen sich als Instrumente auffassen, die es erlauben, Fragen an das Tierverhalten zu stellen und im Anschluss Differenzierungen vorzunehmen.“⁵⁸

Wild hält es für richtig, darauf zu achten, auch „*alternative* Erklärungen eines Verhaltens“ für „denkbar“ zu halten. Es darf nicht vergessen werden, dass Anthropomorphismen „als Instrument dien[en], um Fragen an das Tierverhalten zu stellen. [...] [*Das*] ist dann gerade nicht der

Philosophischen Anthropologie wieder aufgegriffen wurde, nicht. Nun gibt es zwar bekanntermaßen das Problem der Unübersetzbarkeit von „mind“, doch mir scheint jede beliebige Alternative zu dem ungreifbaren „Geist“ der philosophischen Tradition unproblematischer, als die ungebrochene Fortsetzung der Rede von etwas, von dem wir gar nicht wissen, was es sein soll. (Wieso denken wir unter einer Überschrift, die wir nicht verstehen, über ein Problem nach?) Alternativen wären vielleicht *Theorie des Denkens* oder *Theorie der Kognition*. Ich ziehe es im weiteren Verlauf vor, TOAM nicht zu übersetzen, um eine Rede vom „Geist“ zu umgehen.

⁵³ Wild, 20. Wild referiert Denett: D. Denett: *Intentionale Systeme in der kognitiven Verhaltensforschung*. Kognitionswissenschaft. Grundlagen, Probleme, Perspektiven. D. Münch (Hg.). Frankfurt am Main 1992. 343-86.

⁵⁴ Wild, 70.

⁵⁵ Wild, 71.

⁵⁶ Wiederkehrendes Beispiel bei Wild, vgl. z.B. 71.

⁵⁷ Wild, 71. (meine Hervorhebung, R.T.)

⁵⁸ Wild, 72.

*Abschluss von Formulierungen überprüfbarer Fragen, sondern der Beginn.*⁵⁹ Ein Anthropomorphismus muss also kritisch sein, d.h. genauer, er muss *reflektiert* und *investigativ* sein. Andernfalls ist er naiv.⁶⁰ Die im Zusammenhang mit Thorndikes „Gesetz der Wirkung“⁶¹ formulierte Maxime des Psychologen C. Lloyd-Morgan (auch „Morgans Kanon“ genannt) fordert, „[i]n keinem Fall [...]ein Verhalten als das Resultat der Ausübung eines höheren psychischen Vermögens [zu] interpretieren, wenn sie auch als das Resultat eines Vermögens interpretiert werden kann, das in der psychischen Skala weiter unten steht.“⁶² Diesem Prinzip der Sparsamkeit stellt Wild die Überzeugung entgegen, dass wir vielmehr „dazu gezwungen [sind], die psychischen Fähigkeiten der Tiere im Vergleich zum einzigen Geist einzuschätzen, von dem wir Kenntnis haben, dem menschlichen Geist“.⁶³ Freilich wird eine Skala gradueller Vermögen angenommen – und es gilt grundsätzlich, dass sich die „Behauptungen, dass Tiere über Bewusstsein, Gedanken oder Überzeugungen verfügen, [...] gegen alternative Erklärungen bewähren [müssen].“⁶⁴

Wenngleich es assoziatives Verhalten geben mag, gibt es

„jedoch Tierverhalten, das keineswegs so eindeutig in der Gegenüberstellung von Rationalität versus Assoziation unterzubringen ist. Viele Tierarten scheinen transitive Schlüsse zu ziehen, d.h., sie übertragen erlernte Verhaltensweisen auf neue Situationen. Soziales Lernen beispielsweise ist für viele Tierarten von großer Bedeutung.“⁶⁵

Wild richtet sich, in einer ähnlichen Weise, wie oben in der Reflexion über Tugendhat geschehen, gegen einen Reduktionismus der Ableitungen einer einfachen Reiz-Reaktions-Theorie, die, es sei hier erneut erwähnt, ursprünglich Verhalten von anderen Tieren *und* Menschen erklären sollte.

Halten wir also fest, dass es einen Standpunkt gibt, dem gemäß die Meinung vertreten wird, dass eine andere Tiere betreffende Zuschreibung von Intentionen nicht etwa aus dem Grund als unsachgemäß gilt, dass wir uns in ihr anthropomorpher Mittel der Beschreibung bedienen, sondern dem gemäß es sich in Anwendung ebensolcher Mittel vielmehr *erweisen* muss, ob die Zuschreibung von Intentionalität belastbar ist. Bei der Annahme von Intentionalität bei anderen Tieren handelt es sich also um eine Arbeitshypothese – allerdings um eine Arbeitshypothese mit einer Reihe von Vorzügen. Mit ihr können „die vielen kognitiven, sozialen und praktischen

⁵⁹ (meine Hervorhebung, R.T.)

⁶⁰ Wild, 72f.

⁶¹ „Dieses Gesetz besagt, dass stets jene Verbindungen zwischen Reizen und Reaktionen verstärkt werden, die in einem Lebewesen einen angenehmen Effekt erzeugen.“ (Wild, 73)

⁶² Wild, 74. Lloyd-Morgan: *An Introduction to Comparative Psychology*, London 1894, 53, 55. Hier zitiert nach Wild. Das „Prinzip der Sparsamkeit“ wird unten auch von Köhler diskutiert.

Wieso suggeriert dieser seltsame Grundsatz Seriosität? Sind es seine Anklänge an ökonomische Vorgehensweisen? Glauben wir tatsächlich, dass „die Natur“ (und sei es in evolutionären Prozessen) so agiert? Und gehen wir auch mit (uns fremden) Menschen so um? Warum nicht?

⁶³ Wild, 74.

⁶⁴ Wild, 74. „Etwas anderes ist es freilich, Fragen nach dem Geist der Tiere von vornherein als unwissenschaftlich auszuklammern und gleichsam unter Naivitätsverdacht zu stellen oder die Beweislast ganz auf die Seite derjenigen zu schieben, die bereit sind, Tieren einen Geist zuzuschreiben.“ (Wild, 74)

⁶⁵ Wild, 76.

Fähigkeiten der Tiere erklär[t]⁶⁶ werden, bei denen wir im Grunde genommen auf eine Kommentierung verzichten, wenn wir lediglich Bewegungsabläufe oder Funktionalität eines Verhaltens beschreiben. Darüber hinaus findet eine Neuansiedlung des Menschen in seinem – unseren sonstigen Überzeugungen gemäß – natürlichen Umfeld statt: Der Mensch wird, in einem ersten Schritt, wieder Teil der (sonstigen) Natur, indem er die anderen Lebewesen in Analogie zu seinen natürlichen Fähigkeiten zu verstehen sucht (d.i. *sich* in Analogie zu dem, was es sonst noch gibt, versteht).

Betrachten wir nun Wilds sechs Thesen der Tierphilosophie:

„(1) Die Tierphilosophie betrachtet den Menschen, so weit es geht, als Tier.“⁶⁷

„(2) Die Tierphilosophie behauptet, dass Tiere einen Geist haben.“⁶⁸ Das bedeutet, dass angenommen wird, dass „[a]uch Tiere [...] über Bewusstsein, Denken, Wissen, Handlung, Personalität und Moralität [verfügen].“⁶⁹

„(3) Die Tierphilosophie behauptet: Schon als Tier hat der Mensch Geist.“⁷⁰ Fähigkeiten, die Mensch und Tier unterscheiden, können demnach nicht für geistige Fähigkeiten *konstitutiv* sein. Die propositionale Sprache scheint ein solcher Unterschied zu sein.

„Dies bedeutet, dass die Sprache für geistige Merkmale nicht konstitutiv sein kann.“⁷¹

Wenngleich wir mit Sprache alle geistigen Merkmale vorzüglich erklären können (vgl. Tugendhat), liegt doch auf der Hand, dass Sprache diese Fähigkeiten nicht konstituiert, *sobald* wir eine dieser Fähigkeiten – und sei es auch in niedrigem Grade – bei Tieren beobachten, die der propositionalen Sprache nicht mächtig sind.

„(4) Die Tierphilosophie verfährt naturalistisch.“⁷² Wir haben oben gesehen, dass sich auch Tugendhat als Naturalist versteht, wenngleich der Modus seiner Betrachtungen wenig naturalistisch anmutete. Die ebenfalls bei Wild zu findende Charakterisierung des Naturalismus nach Fred Dretske scheint Tugendhats Selbstcharakterisierung in einem ersten Moment zu stärken, denn seine Beschreibung menschlicher Fähigkeiten ist ganz dem Ansatz einer Erklärung verpflichtet, die auf unserer praktischen Erfahrung gründet.

„Der Naturalismus in der Philosophie – wie ich ihn verstehe – hat eine Ausformulierung der Anwendungsbedingungen verwirrender Begriffe (wie ‚Wissen‘ oder ‚Wahrnehmung‘) zum Ziel, aber so, dass empirische (naturwissenschaftliche) Methoden verwendet werden *können*, um Fragen über jene Gegenstände zu beantworten, auf die wir diese Begriffe anwenden.“⁷³

⁶⁶ Wild, 39.

⁶⁷ Wild, 32.

⁶⁸ Wild, 33.

⁶⁹ Wild, 34.

⁷⁰ Wild, 34.

⁷¹ Wild, 34.

⁷² Wild, 36.

⁷³ Fred Dretske: Perception, Knowledge, and Belief. Selected Essays. Cambridge 2000, X. Hier zitiert nach Wild. (meine Hervorhebung, R.T.: das „können“ hat meiner Auslegung zufolge einen Doppelklang. Einerseits ist es *kein Muss* einer naturalistischen Darstellung, empirische Methoden anzuwenden. Andererseits jedoch *muss* die

In besonderem Maße anaturalistisch ist jedoch die Prämisse der besonderen Bedeutung der propositionalen Sprache in Verbindung mit den wesentlichen Unterscheidungen von Tier und Mensch⁷⁴ – beide Voraussetzungen verschließen Tugendhats Philosophische Anthropologie systematisch dem Zugang von außen.⁷⁵ Es ist, als würde seine Philosophische Anthropologie eine andere Realität postulieren – eine Realität jedoch, die sich mit konsequent naturalistischen Ansätzen nicht vereinbaren lässt.⁷⁶

„(5) Die Tierphilosophie verfährt assimilationistisch.“⁷⁷

In Anlehnung an R. Brandom⁷⁸ unterscheidet Wild zwei grundsätzliche Haltungen, die oben mit anderem Vokabular immer wieder schon thematisiert wurden: a) Eine „Betrachtungsweise“, die bei der anthropologischen Differenz ansetz[t]“, wird von Wild „differentialistisch“ genannt.

„Der *Differentialismus* geht von einem prinzipiellen Unterschied zwischen Menschen und anderen Tieren aus.“⁷⁹

Eine Betrachtungsweise b) hingegen, der gemäß auch Menschen Tiere sind und die „ein Tieren und Menschen gemeinsames Geflecht geistiger Fähigkeiten“ annimmt, innerhalb dessen sich beide „nur graduell unterscheiden“, steht dem Differentialismus gegenüber und wird von Wild als „*Assimilationismus*“ bezeichnet.⁸⁰

naturalistische Beschreibung einer empirischen Methode prinzipiell aufgeschlossen sein – das bedeutet jedoch auch: Sie darf sich ihr nicht in ihren Voraussetzungen verschließen.)

⁷⁴ Vgl. Wild: „Verfechter des Spracharguments verfahren *top-down* und glauben, dass wir den Menschen vorrangig als ein Wesen betrachten sollten, das eine distinkte sprachlich-kulturelle Praxis ausgeprägt hat, und sprechen Tieren als bloßen Naturwesen geistige Zustände ab.“ (Wild, 37) Zum Begriff „Sprachargument“: s.u.

⁷⁵ Wild fährt fort: „Der Naturalist überlässt das Feld also nicht den Naturwissenschaften, vielmehr möchte er sie zu Rate ziehen und seine begriffliche Arbeit mit ihrem Gang kompatibel halten. Für die Tierphilosophie sind natürlich nicht alle Naturwissenschaften einschlägig, sondern beispielsweise die Evolutionstheorie, die Zoologie und vor allem die Ethologie und deren besondere Disziplinen wie etwa die Primatologie.“ Tugendhat kommt, aufgrund seiner die propositionale Sprache betreffenden Überzeugungen, aber gar nicht auf die Idee, z.B. die Ethologie zu Rate zu ziehen – und er verschließt sich durch Inkompatibilität systematisch einem wechselseitigen Zugriff.

⁷⁶ Vgl. auch: „Die Tierphilosophie ist naturalistisch, d.h., ihre Erklärungen berufen sich auf Erfahrungen, Konzepte, Theorien und Resultate, die auch respektable Naturwissenschaften verwenden [...]. Wir haben insbesondere von der Ethologie und der Evolutionsbiologie Erkenntnisse übernommen.“ (Wild, 145)

⁷⁷ Wild vertritt die Ansicht, dass der Assimilationismus im Unterschied zum Differentialismus dazu imstande ist, Fähigkeiten von anderen Tieren zu erklären (39). Dafür habe der „*Assimilationist*“ jedoch ein entgegengesetztes Problem: „Nähert man nämlich Mensch und Tier einander an, was erklärt dann den offenkundigen Unterschied zwischen den komplexen und ausdifferenzierten Fähigkeiten der Menschen, die ihn so außerordentlich besonders machen?“ (ebd.) Diese Frage stellend und einen „offenkundigen Unterschied“ bestimmter Art (von wesentlicher Struktur) postulierend, zeigt sich Wild jedoch in doppelter Weise in der „differentialistischen“ Tradition verhaftet:

a) Er spricht (aristotelisch) von *einem* „Unterschied“ (Singular) zwischen Mensch und Tier – den er plakativ als „offenkundig“ charakterisiert, ohne ihn aber *nennen* zu können. (Der Unterschied jedoch, den er später nennt, erklärt meines Erachtens keineswegs die „außerordentliche Besonderheit“ des Menschen.)

b) Er erkennt zugleich, dass ein „Assimilationist“ keineswegs dieses „Problem“ hat, wenn er nur konsequent von der metaphysisch eingefärbten Annahme einer anthropologischen Differenz (und der ihr gemäßen *wesentlichen* Unterscheidung von „Tier“ und „Mensch“) Abstand nimmt und zu einer Beschreibung *gradueller*, wenngleich im Einzelfall sehr stark ausfallender Unterschiede zwischen Menschen und einzelnen anderen Tierspezies übergeht.

⁷⁸ R. Brandom: Begründen und Begreifen. Eine Einführung in den Inferentialismus. Frankfurt a.M. 2000, 11f. Hier zitiert nach Wild.

⁷⁹ Wild, 36.

⁸⁰ Wild, 36.

„(6) Die Tierphilosophie verzichtet nicht auf die anthropologische Differenz.“⁸¹ Oben wurde bereits angedeutet, dass ich dieser Haltung wenig Verständnis entgegenbringe. Zum einen halte ich sie für eine unnötige Konzession, zum anderen jedoch für inkonsequent vor dem Hintergrund der vorangegangenen Punkte, für ein undurchdachtes Produkt der Kontinuität überkommener Vorstellungen der Philosophie. Die spätere Darstellung des Unterschieds zwischen „Mensch“ und „Tier“, in der Wild hauptsächlich Heideggers Weltbegriff verwendet, wirkt dem gemäß willkürlich. Könnte es sich bei diesem sechsten Punkt um eine vorausseilende Kompensation der oben thematisierten menschlichen Kränkung handeln?

Im Hinblick auf die bei Tugendhat diskutierte Erklärung der menschlichen Fähigkeiten, die auf der propositionalen Sprache gründet, ist die bei Wild zu findende Charakterisierung dieses Erklärungsansatzes interessant. Sie geht Hand in Hand mit einer Alternative (nicht etwa einer Widerlegung), der sich Wild detailliert widmet. Der Kontext, in dem Wild auf die Bedingung der Möglichkeit kognitiver Fähigkeiten bei Tieren zu sprechen kommt, ist der folgende: Es wird

„argumentier[t], dass man etwas als etwas erfassen muss, um Gedanken zu haben. Etwas als etwas zu erfassen heißt jedoch, es unter einen Begriff zu bringen. [...] Nun könnte man argumentieren, dass ein Schimpanse kaum über [...] Begriffe verfügt. Oder gar, dass nur jene Wesen über Begriffe verfügen, die eine Sprache sprechen. Daraus ergibt sich ein recht simples Argument dafür, dass sprachlose Tiere nicht denken: Um zu denken, muss ein Wesen Gedanken haben, Gedanken erfordern Begriffe, Begriffe stehen nur sprachfähigen Wesen zur Verfügung, folglich denken nur sprachfähige Wesen. Da Tiere nicht sprechen, denken sie nicht. Man kann dies als ‚Sprachargument‘ bezeichnen.“⁸²

Wenn wir kognitive Phänomene alleine mittels der Sprache analysieren – eine Strategie neben anderen – geschieht etwas, das auch Tugendhats Darstellung mit dem mit ihr einhergehenden Anspruch zugrundezuliegen scheint: Wir bekommen den Eindruck, als führe kein Weg hinter die Sprache (und vermutlich wird tatsächlich kein Weg mittels Sprache hinter die Sprache führen) und als folge daraus zugleich zwingend, dass kognitive Phänomene ihrerseits *auf Sprache gründen*.

„Polemisch könnte man sagen: Es ist wenig verwunderlich, dass sich die Sprache als konstitutiv für Gedanken erweist, wenn wir unser technisches Vokabular zur Beschreibung von Gedanken von Anfang an aus der Sprache gewinnen: Tut man Sprache rein, kommt Sprache raus.“⁸³

Wild wird im Nachfolgenden vorschlagen, einen gedanklichen Umweg zu gehen, der über die Bedingung der Möglichkeit kognitiver Fähigkeiten bei anderen Tieren nachdenkt und einen theoretischen Ansatz liefert, mit dessen Hilfe solche Fähigkeiten auch dort erklärt werden können, wo die Fähigkeit zur propositionalen Sprache offensichtlich nicht (oder doch zumindest nicht so, wie beim Menschen) vorliegt.⁸⁴

⁸¹ Wild, 37.

⁸² Wild, 22f.

⁸³ Wild, 106.

⁸⁴ Hierzu weiter unten mehr.

4. 2. Intensionalität

Die Weise, in der Wild nach der Bedingung der Möglichkeit nicht explizit sprachlicher, wengleich aber kognitiver Fähigkeiten fragt, ist die Frage nach der Möglichkeit von unsprachlichem Denken.⁸⁵ Als einen „Hauptvertreter der Position, der zufolge nur sprachfähige Wesen Gedanken haben können“ – einer Ansicht, die Tugendhat mitsamt einer Reihe konstitutiver Überzeugungen vermutlich teilt – wird uns Donald Davidson präsentiert.⁸⁶ Um die Tragweite dieser Annahme abschätzen zu können, muss etwas ausgeholt werden:

Wild schlägt vor, „Intentionalität“ als die „Beziehung eines Gedankens auf seinen Gegenstand oder Inhalt“ zu definieren – ein „intentionaler Zustand“ ist beispielsweise die „Überzeugung, dass die Katze auf dem Baum ist“. Der Zustand ist stets auf „*etwas*“⁸⁷ „*als etwas*“⁸⁸ bezogen.

„Etwas *als* etwas erfassen heißt, eine propositionale Einstellung zu haben, genauer: eine Überzeugung über etwas (X) zu haben. Dazu muss man ein X unter Begriffe fassen, d.h. über X ein Urteil fällen, das wahr oder falsch sein kann und X genauer bestimmt. Wenn wir den propositionalen Inhalt der Überzeugung über X aus der Perspektive des Denkenden charakterisieren wollen, so müssen wir den intensionalen Kontext berücksichtigen [...]“⁸⁹

Wir sehen: Bei der Rede von einem Haben von „Gedanken“ geht es nicht allein um die Frage, ob sich überhaupt irgendetwas in einem Kopf abspielt. Vielmehr werden reflexive Momente (eine Form der Aneignung von potentiellen gedanklichen Gegenständen, wahrheitsrelevante Urteile über diese Gegenstände, eine Form des Perspektivismus) betont, die sehr an die Rahmenbedingungen sprachlicher Fähigkeiten erinnern, die Tugendhat im Fokus hat.⁹⁰ Davidsons Standpunkt wird anhand von drei Thesen skizziert:

Zuerst betont Wild ein Bewusstsein von i) dem Problem, dass „[u]nsere Zuschreibung von Überzeugungen gegenüber nichtsprachlichen Wesen [...] [was die mögliche Perspektive der anderen Tiere anbelangt, R.T.⁹¹] stets empirisch unterbestimmt [sind].“⁹²

Ich bin mir gar nicht sicher, ob es sich hierbei um ein Argument handelt; vermutlich wird lediglich darauf insistiert, dass bestimmte Zuschreibungen immer einen gewissen Grad der Unsicherheit bergen – doch das trifft auf alle Arbeitshypothesen und Thesen zu.

Darüber hinaus spielt ii) der Gedanke, dass „nur Wesen, die ein ganzes Netz von Begriffen und Gedanken haben, auch Begriffe und Gedanken haben“ eine wichtige Rolle. Diese These wird

⁸⁵ Wild, 79.

⁸⁶ Wild, 80.

⁸⁷ Wild, 95.

⁸⁸ Wild, 22.

⁸⁹ Wild, 96. Am Schluss der zitierten Stelle habe ich ausgelassen „und den Inhalt *de dicto* und nicht nur *de re* charakterisieren“. (zur Begründung: s.o.)

⁹⁰ Zu „Propositionen“ vgl. Wild, 92.

⁹¹ Wild spricht hier erneut von „*de dicto*“ (vgl. hierzu meine nachfolgenden und vorangegangenen Anmerkungen).

⁹² Wild, 96.

durch die weitere Prämisse ergänzt, dass „Tiere [...] keine solchen Netze [haben]“, woraus sich ergibt, dass sie „weder Gedanken noch Begriffe [haben].“⁹³

Dieses „Ganz-oder-garnicht-Argument“ korrespondiert mit dem nachfolgenden Punkt: iii)

„[E]in Wesen [muss], um Überzeugungen haben zu können, den *Begriff* einer Überzeugung haben.“⁹⁴

Wild charakterisiert zu Recht die Sprache als „Fluchtpunkt aller Argumentationsstränge“. Er fasst zusammen:

„Man kann an der Adäquatheit *unserer* Begriffe für die Inhaltsbestimmungen von Tiergedanken zweifeln. Zwar fangen wir dort an. Ein kritischer Anthropomorphismus geht aber weiter [...]. Er überprüft hypothetisch das Verhalten der Tiere. Wir müssen uns davor hüten, die *Schwierigkeiten* mit der *Unmöglichkeit* der Bestimmung von Gedankeninhalten zu verwechseln, und wir brauchen nicht davon auszugehen, dass die Sprache konstitutiv dafür ist, dass ein Lebewesen überhaupt Gedanken mit Inhalten hat, denn Alternativen scheinen [...] möglich [...].“⁹⁵

Diesen „Alternativen“ widmet sich Wild im weiteren Verlauf. Die Annahme, dass der Begriff der „Überzeugung“ konstitutiv für „Meta-Überzeugungen“ ist, wird ironisch „als ‚Münchhausen-Theorie‘ des Denkens bezeichnet: Ebenso wie sich der berühmte Baron an seinem eigenen Schopf aus dem Sumpf zieht, zieht sich der Denker am Begriff der Überzeugung aus dem Reich des Nichtdenkens in die Höhe.“⁹⁶ Davidsons Denker muss allerdings „einen Unterschied zwischen seiner Überzeugung, die ja falsch sein könnte, und ihrer Wahrheit machen. [...] *Kurzum, damit ein Denker eine Überzeugung haben kann, muss er über den Begriff einer objektiven Wahrheit verfügen.*“⁹⁷ Wir sehen: Ähnlich wie Tugendhat „entwirft [Davidson] ein komplexes und beeindruckendes Bild davon, was es heißt, ein rationales Lebewesen zu sein.“⁹⁸

⁹³ Wild, 96.

⁹⁴ Wild, 96. Wild zitiert an dieser Stelle Davidson: „*Erstens* argumentiere ich: Um eine Überzeugung zu haben, ist es notwendig, den Begriff von Überzeugung zu haben. *Zweitens* argumentiere ich: Um den Begriff von Überzeugungen zu haben, muss man über Sprache verfügen.“ Donald Davidson: Rationale Lebewesen. In: Dominik Perler und Markus Wild. (Hg.) Der Geist der Tiere. Übersetzt von Perler. 117-131, 126.)

Überzeugungen gelten Davidson als für Gedanken konstitutiv. „Überzeugungen gehören zu den sogenannten ‚propositionalen Einstellungen‘. Diese können als Einstellungen gegenüber Propositionen oder besser noch gegenüber einem propositionalen Inhalt charakterisiert werden.“ (Wild, 91) Überzeugungen haben einen „propositionalen[n] Inhalt“. (Wild, 92) In ihnen wird „mit einem Verb auf eine Art geistige Tätigkeit verwiesen“ („denken, glauben, wünschen, hoffen oder befürchten“ etc.). (Wild, 91)

⁹⁵ Wild, 99.

⁹⁶ Wild, 100. Diese Kritik trifft den spannenden Punkt der Frage der Möglichkeit vom Entstehen kognitiver Fähigkeiten im Kontext des Spracharguments. Im Grunde muss bei Davidson, ähnlich wie bei Aristoteles, der göttliche *nous* (oder etwas, das in seiner Funktion äquivalent ist) von außerhalb in den Menschen gelangt sein (eine Überzeugung, die strukturell schlecht mit der Evolutionstheorie zu vereinbaren ist). Eine *naturalistische* Erklärung unserer Fähigkeiten erscheint vor diesem Hintergrund allerdings unmöglich.

⁹⁷ Wild, 101. Vgl.: „Davidson ist der Ansicht, dass wir diesen Begriff einer objektiven Wahrheit nur haben können, indem wir uns als Kommunikationspartner auf eine gemeinsame Welt beziehen.“ (Wild, 101)

⁹⁸ Wild, 100. Vgl.: „Davidson geht es darum rationale und a-rationale Wesen zu unterscheiden. [...] Rationale Wesen sind genuine Denker und Begreifer, a-rationale Wesen sind Diskriminierer und Reagierer.“ (Wild, 102; vgl. auch 104.)

Bilder dieser Art scheinen nicht zu widerlegen zu sein. In ihrem Inneren ergeben sämtliche Zusammenhänge Sinn und alles erscheint plausibel, ja zwingend. Das Bild leuchtet als ganzes ein. Von außen ist es also nicht ohne weiteres aufzubrechen; wichtig jedoch ist der Hinweis darauf, dass jedes Bild von einem Sachverhalt nur eines unter vielen möglichen Bildern ist. Vor diesem Hintergrund erscheint es plausibel, dass sich Wild dafür entscheidet, diesem differentialistischen Ansatz ein alternatives, assimilatorisches Bild gegenüberzustellen.

Wohl deshalb, weil die Annahme einer „Sprache des Geistes“ oder einer „Mentalsprache“⁹⁹, in der auch andere Tiere, wenngleich sie keine propositionale Sprache sprechen, so doch *denken* könnten, das Gebiet der Spekulationen nicht verlässt, wirft Wild die Frage nach der Möglichkeit von „Denken ganz ohne Sprache“ auf.¹⁰⁰ Dieser Ansatz mag uns auf den ersten Blick fragwürdig erscheinen, findet doch all unser bewusstes oder reflexives Denken scheinbar ausschließlich in Form prädikativer Sprache statt – Wild jedoch gelingt es, interessante Argumente für diese Annahme zusammenzutragen. Erklärt werden muss in einem ersten Schritt allerdings, „wie Gedanken ohne Sprache aussehen könnten“¹⁰¹ – d.h. es gilt sich der Frage zu stellen, ob sprachlose Gedanken überhaupt theoretisch denkbar sind. Wie können wir propositionale Einstellungen jenseits von Sprache verorten? Wie können kognitive Fähigkeiten, auf denen unser Begriff von „Handlung“ gründet, in einer nichtsprachlichen Sphäre verstanden werden?¹⁰² Für das Experiment gilt:

„[Die] Anforderungen an das Haben von Gedanken [...] [sind] so zu beschreiben, dass wir nicht gezwungen sind, sie an Meta-Überzeugungen und an das Sprechen einer Sprache binden zu müssen.“¹⁰³

Denn der Dualismus der „strikten Unterscheidung zwischen rationalen Denkern auf der einen und assoziativen Reagierern auf der anderen Seite“ führt dazu, dass „man sich gezwungen [sieht], Tieren alle möglichen geistigen Zustände abzusprechen.“¹⁰⁴ Diese binäre Struktur scheint jedoch mit einem naturalistischen Ansatz nicht zu vereinbaren. So fordert Wild, die „Möglichkeit von Stufen zunehmender Denkfähigkeit [...] und die Möglichkeit von Gedanken ohne Sprache“ „genauer [zu bestimmen]“¹⁰⁵ und erfährt hierin Unterstützung von Ruth Millikan, die schreibt, dass wir

„sicher in die Irre gehen [werden], wenn wir nicht bedenken, dass es zahlreiche Möglichkeiten zwischen dem propositionalen Denken des Menschen und dem Fehlen jeglichen Denkens gibt.“¹⁰⁶

⁹⁹ Vgl. Wild, 81f.

¹⁰⁰ Wild, 83.

¹⁰¹ Wild, 100.

¹⁰² Vgl. Wild, 103.

¹⁰³ Wild, 104.

¹⁰⁴ Wild, 104.

¹⁰⁵ Wild, 104.

¹⁰⁶ Wild, 105. Ruth Millikan: Verschiedene Arten von zweckgerichtetem Verhalten. In: Perler/Wild (Hg.): Der Geist der Tiere. Frankfurt am Main, 2005, 212. Hier zitiert nach Wild.

Gemeinsam mit Fred Dretske verweist Millikan „stattdessen auf Repräsentationssysteme“ – diese Alternative „der mentalen Repräsentationen“ nennt Wild „das Scharnier der kognitiven Wende“.¹⁰⁷

„Die These lautet also: Ein Lebewesen, das Dinge in seiner Umwelt auf bestimmte Weise repräsentiert und sich infolgedessen verhält, hat Gedanken.“¹⁰⁸

Die Betonung liegt hier nun doch auf der Wendung „auf bestimmte Weise“, denn „nicht jede Repräsentation ist ein Gedanke.“¹⁰⁹ Als „wichtigste Bedingung“ einer mentalen Repräsentation, um als Gedanke in Frage zu kommen, nennt Wild (i) „die Asymmetrie zwischen dem, was repräsentiert wird (der Inhalt), und dem, was repräsentiert (das Vehikel).“¹¹⁰ Dazu kommen die Charakteristika (ii) der „Gerichtetheit“ („Repräsentationen richten sich auf etwas bzw. handeln von etwas“), (iii) des „Aspekts“ („Repräsentationen richten sich auf etwas [...] als etwas“) und (iv) der „Wahrheitsbedingung“ („[d]er Inhalt (Objekt oder Aspekt) einer Repräsentation kann wahr oder falsch sein.“).¹¹¹

Nun stellen sich von der Warte der Verfechter des Spracharguments zumindest zwei Fragen: Die erste lautet, ob die von Wild referierten Bedingungen, die eine Rede von nichtsprachlichen Gedanken fundieren sollen, wirklich hinreichend sind. Die zweite Frage wird sich, insbesondere dann, wenn die erste weitgehend bejaht wurde, darauf richten, ob hier nicht ein Standpunkt dargelegt wird, der im Reich des Lebendigen jenseits der Menschen geradezu Wunderdinge annimmt: Gibt es überhaupt Indizien dafür, „Repräsentationen“ dieser Art bei anderen Tieren anzunehmen?

Die Beantwortung der ersten Frage scheint mir geradezu eine Frage des Geschmacks zu sein – wie sie ausfällt, hängt vor allem davon ab, wozu wir uns entscheiden, wie anspruchsvoll unser Konzept von „Gedanken“ im Hinblick auf sprachliche und sonstige kognitive Fähigkeiten ausfällt. Von der Warte Ernst Tugendhats aus betrachtet scheint ein wichtiges Kriterium, das er auch an die propositionale Sprache anlegt, erfüllt (Inhalt¹¹²), während hingegen für Negierbarkeit und die unterschiedlichen Modi unserer Sätze kein Äquivalent vorzuliegen scheint.¹¹³ Vermutlich wird sich Tugendhat aber dafür interessieren, wie die Funktion genereller Termini nichtsprachlich

¹⁰⁷ Wild, 106.

¹⁰⁸ Wild, 106.

¹⁰⁹ Wild, 106. vgl. 114ff.: „Das Froschauge repräsentiert das Insekt, und diese Repräsentation lässt ihn die Zunge in die Richtung des Insekts schleudern.“ (114) Auge und Zunge „bilden ein direkt gekoppeltes System.“ (116) Der Frosch ist jedoch nicht dazu imstande, zu lernen, das Verhalten wirkt wenig komplex oder flexibel. (116f.) Frösche gelten daher nicht als „große Denker“. (117)

¹¹⁰ Wild, 106f.

¹¹¹ Wild, 108.

¹¹² Tugendhat spricht in VEsP von „propositionale[m] Gehalt, Negierbarkeit [und] Modus“ als „Wesenseigentümlichkeiten ‚unserer‘ Sprache“. (ebd., 515) Von Negierbarkeit (wenn „Negation“ eine „Operation“ darstellt, „die, wenn sie auf einen Satz angewandt wird, den entgegengesetzten erzeugt“ (ebd., 67)) können wir bei anderen Tieren, soweit ich es sehe, ebenso wenig Aussagen treffen, wie über Modi („wie Befehlssätze, Wunschsätze, Fragesätze“ usw. (ebd., 59)).

¹¹³ Siehe oben und vgl. VEsP, 515.

aufgefangen werden könnte.¹¹⁴ Dieses Problem bleibt offen. Wenn sich jedoch zeigen sollte, dass andere Tiere ein Gedächtnis haben und sie sich zu passenden Gelegenheiten an etwas erinnern können, das gerade nicht da ist (Beispiele folgen), müssten wir annehmen, dass es eine Fähigkeit gibt, die diese Funktion grundsätzlich zu übernehmen imstande ist.

Vielleicht erschiene ihm ein solcher Gedankenreichtum der anderen Tiere auch verdächtig (da merkwürdig *monologisch*) vor dem Hintergrund des Privatsprachenarguments von Wittgenstein. Doch wird hier nicht versucht, zu einer privaten Praxis zu gelangen – vielmehr muss ein gedanklicher Reichtum von Tieren auf einer breiten gemeinsamen sozialen Praxis oder ggf. angeborenen grammatischen Fähigkeiten gründen (Chomsky)¹¹⁵ – zwei Pfeiler, auf denen (ggf. neben anderen Stützen) vermutlich auch die menschliche Sprache gründet. Dieser Erklärungsansatz wirkt defizitär. Ich halte es aber für wichtig, zu betonen, dass dieser Erklärungsansatz nicht etwa eine Antwort auf die Frage darstellt, unter welchen Bedingungen eine Staumauer dem Wasserdruck eines Sees oberhalb einer Stadt verlässlich standhalten kann. In diesem Fall wären Lücken und offene Fragen ein guter, ja zwingender Grund dafür, die Erklärung zu verwerfen und eine bessere, ggf. konservative Erklärung zu verlangen. Diese Erklärung soll uns vielmehr verständlich machen, wie es sein kann, dass andere Tiere ein bestimmtes komplexes Verhalten an den Tag legen, das schlicht *unerklärt* bliebe, wenn wir nicht annehmen, dass sie zu relativ komplexem Denken in der Lage sind. Die Darstellung gründet also auf beobachtetem Verhalten. So verstehe ich auch Wild, wenn er schreibt:

„Das Lernen hat für die Tierphilosophie eine ähnliche Funktion wie die Sprache für viele Differentialisten. Lernen ermöglicht es Tieren, Verhalten auszuweiten und zu verändern. Wir haben behauptet, dass mit dem Lernen in Tieren Repräsentationen [...] auftreten, die wir ‚Gedanken‘ nennen dürfen. Mit Gedanken richten sich Tiere auf bestimmte Aspekte von Objekten, die sie richtig oder falsch repräsentieren. [...] Gedanken sind Bestandteile von Repräsentationssystemen und lenken als solche das Verhalten von Tieren – zusammen mit anderen motivierenden Zuständen.“¹¹⁶

4. 3. Denken ohne Sprache?

Die für Gedanken infrage kommenden Repräsentationen werden, im Unterschied zu einer angeborenen Kopplung, die beispielsweise im Falle des Froschauges vorliegt¹¹⁷, lernend erworben und erlangen auf diese Weise „eine gewisse Komplexität und Flexibilität der Verhaltensweisen.“¹¹⁸ Ein Vogel, der gelernt hat, einen Schmetterling mit einem bestimmten Muster nicht zu fressen, fungiert als empirisch fundiertes Beispiel eines „plausiblen Vorläufer[s]

¹¹⁴ Siehe oben und vgl. EuM, 15f. Tugendhat selber verweist hier auf VEsP (28. Vorlesung).

¹¹⁵ Vgl. Wild, 63, 81f.

¹¹⁶ Wild, 142.

¹¹⁷ Vgl. Wild, 115-117.

¹¹⁸ Wild, 117.

von Gedanken – eine[r] innere[n] Repräsentation, deren Bedeutung oder Gehalt erklärt, warum sich das System, in dem sie auftritt, so und so verhält.“¹¹⁹ Wild resümiert: Der Vogel wird durch das, was er denkt, in seinem Verhalten gelenkt. „Es sieht so aus, als hätten wir Gedanken ohne Sprache gefunden [...].“¹²⁰ Der Vogel handelt nicht aufgrund einer durch die Evolution erworbenen *Funktion*, sondern auf Grundlage von *Informationen*,

- die zu einem Zeitpunkt nicht vorliegen (so dass der Schmetterling mit dem signifikanten Muster gefressen wird, wobei die Erfahrung des schlechten Geschmacks gemacht wird),
- die zu einem anderen Zeitpunkt vorliegen (so dass der Schmetterling mit dem signifikanten Muster nicht gefressen wird, da schlechter Geschmack antizipiert wird),
- die theoretisch auch falsch sein können (wenn ein ähnlich gemusterter, jedoch wohlschmeckender Schmetterling nicht gefressen wird, da schlechter Geschmack antizipiert wird).¹²¹

Als ein voraussetzungsvolleres Beispiel gedanklicher Operationen wird der Häher als ein Vogel diskutiert, der „entkoppelte Repräsentationen bildet, Wünsche hegt, und nicht-sensorische Informationen einbezieht, um sein Verhalten zu lenken [...]. [...] Häher sammeln und verstecken Futter an zahlreichen Stellen, die sie Monate später mit großer Sicherheit wiederfinden.“¹²² Im Versuch lässt sich zeigen, dass Häher „repräsentieren, *was* sie versteckt haben [...], *wo* sie es versteckt haben [...] und *wann* sie es versteckt haben [...]“.“¹²³ Diese Fähigkeiten dienen unmittelbar der Bedürfnisbefriedigung, nicht jedoch der Erfüllung von Wünschen („einen Zustand in der Welt zu verändern“¹²⁴), einem Vorgang, der in der von Wild präsentierten TOAM als voraussetzungsvoller Hinweis auf das Vorliegen von Gedanken gewertet wird. Doch auch über diese Fähigkeit scheinen Häher zu verfügen: Wenn sie wissen, dass ihr Versteck nicht mehr als sicher gelten kann, verändern sie „einen Zustand in der Welt [...]: Sie verstecken ihr Futter neu.“¹²⁵

„Wir können [das] tatsächliche] Verhalten [der Häher] somit als Ausdruck des Wunsches verstehen, das Futter zu behalten. Häher bilden entkoppelte Repräsentationen, hegen Wünsche und sind nicht der sinnlichen Präsenz verhaftet. Alltagspsychologische Beschreibungen und Erklärungen dessen, was diese Häher tun, sind nicht nur *prima facie* berechtigt [...], sondern halten

¹¹⁹ F. Dretske: Maschinen, Pflanzen und Tiere. Ursprünge des Handlungsvermögens. [unklare Quellenlage] Hier zitiert nach Wild, 119.

„Nun können wir sagen, dass der Inhalt des Gedankens des Vogels darin besteht, Schmetterling mit einem bestimmten Muster als übel-schmeckend zu repräsentieren. Aufgrund dieser Repräsentation kann er sein Verhalten lenken. Der Vogel hat diese Repräsentation [...] durch einen Lernprozess erworben [...].“ (Wild, 119)

¹²⁰ Wild, 120. Eine solche „Teleosemantik“ (vgl. Wild, 116f.) behebt „Fragwürdigkeiten der Theorie der Mentalsprache [...]. Denn sie erklärt, wie Strukturen (nicht sprachliche Symbole) zu ihren Bedeutungen kommen, und sie geht nicht davon aus, dass Gedanken wie sprachliche Gebilde strukturiert sein müssen.“ Die Annahme der Teleosemantik stützt die These, dass der Mensch bereits als Tier Gedanken hat. (Wild, 120)

¹²¹ Zu der Unterscheidung von Funktion und Information vgl. Wild, 109f., 114ff.

¹²² Wild, 129.

¹²³ Wild, 130. Häher suchen Verstecke, in denen sich verderbliche Nahrung befindet, früher wieder auf, als Verstecke von in höherem Grade haltbarer Nahrung. (vgl. Wild, 129f.)

¹²⁴ Wild, 131.

¹²⁵ Wild, 132.

auch genauerer Prüfung stand. Darüber hinaus verfügen Hähner über ein höchst leistungsfähiges kognitives Vermögen, das ihnen zuverlässig Informationen über ihre Futterverstecke zur Verfügung stellt: das Gedächtnis. [...] [E]in gutes Erinnerungsvermögen [ist] eine verlässliche Quelle von Wissen. Und in diesem Sinne *wissen* Hähner, wo und wann sie was versteckt haben. Die Hähner verknüpfen also ihre informierenden und motivierenden Zustände, um ihr Verhalten zu lenken. Sie wissen und denken. Zum Denken gehört das logische Verbinden von Gedanken. [...] Bei diesen Hähnern haben wir es im Vergleich zu erwachsenen Menschen mit bescheidenen, doch beachtlichen Denkern zu tun. Auch ein bescheidener Denker ist ein Denker.¹²⁶

Die Disziplin, in der oben ausgewertete Beobachtungen gemacht und die gerade vorgestellten Ableitungen gezogen werden, ist die kognitive Ethologie. Ihr „Credo [...] lautet, dass intentionale Zustände zur wissenschaftlichen Erklärung und Vorhersage von Tierverhalten dienen können.“¹²⁷ Sie gilt bei Wild als das Produkt der „kognitive[n] Wende“, die eine Abkehr vom Behaviorismus und seiner Reduktion auf den Zusammenhang von Reizen und Reaktionen vollzieht.¹²⁸ Im Unterschied zur „klassische[n] Ethologie“, deren Interesse hauptsächlich auf das „Instinkt-Verhalten“ gerichtet war¹²⁹, „postuliert die kognitive Ethologie geistige Zustände zur Beschreibung, Interpretation und Erklärung tierischen Verhaltens“¹³⁰ – d.h. sie schließt „neben der Informationsverarbeitung auch ‚Denkprozesse, Meinungen, Vernunft und Bewusstsein‘“ in ihre Betrachtung ein.¹³¹

Während der Behaviorismus seine schematische Arbeitshypothese des Zusammenhangs von Reizen und Reaktionen ursprünglich sowohl auf Menschen, als auch auf andere Tiere anwandte und erst in einem weiteren Schritt die Ausdehnung des Reduktionismus auf die Spezies Mensch zurücknahm, erfüllt die kognitive Ethologie erstmals wieder das im Grunde unhintergehbare Kriterium der Fähigkeit zur homogenen (und dabei nicht reduktionistischen) Beschreibung der Lebewesen: Menschen und andere höhere Tiere sind anhand von einschlägigen Betrachtungskriterien der kognitiven Ethologie als gemeinsam im Raum potentieller kognitiver Fähigkeiten zu beobachten und adäquat zu beschreiben. Die Struktur einer solchen Beschreibung ist jedoch, wo einschlägige Fähigkeiten nachgewiesen werden konnten, eine graduelle – wo die Fähigkeiten, nach denen die kognitive Ethologie fragt, aber nicht vorzuliegen scheinen (oder sie ggf. in einer Weise vorliegen könnten, die mit den Mitteln der kognitiven Ethologie nicht begriffen werden kann), können keine Aussagen getroffen werden (das Werkzeug greift nicht), es ist, als passten Schraube und Schlüssel nicht zusammen.

¹²⁶ Wild, 132f.

¹²⁷ Wild, 60.

¹²⁸ Wild, 60. „Im Gegensatz zum Behaviorismus versteht der Kognitivismus den Geist als funktionales, informationsverarbeitendes Gebilde, das teils aus angeborenen Vermögen und teils aus erlernten Fähigkeiten besteht. Die inneren geistigen Zustände unserer Alltagspsychologie werden dabei als mentale Repräsentationen aufgefasst. Mentale Repräsentationen dienen der Erklärung des Verhaltens von Lebewesen. Mithilfe mentaler Repräsentationen bewegen sich *Tiere und Menschen* flexibel in ihrer physischen und sozialen Umwelt.“ (meine Hervorhebungen, R.T., Wild, 64f.)

¹²⁹ Wild, 65.

¹³⁰ Wild, 66.

¹³¹ Bekoff: *Cognitive Ethology. A Companion to Cognitive Science*. Bechtel u. Graham (Hg.), Oxford 1998, 371-9. Hier zitiert nach: Wild, 65.

4. 4. Spannungen

Die Annahme *einer* anthropologische Differenz, die (als aristotelisches Relikt) eine Wesensdifferenz zwischen dem Menschen und allen übrigen Tieren repräsentiert (verkürzt: eine wesentliche Verschiedenheit zwischen Menschen und anderen Tieren), erscheint vor diesem Hintergrund widersinnig.¹³² Dennoch gilt:

„Die anthropologische Differenz ist auch aus der aktuellen philosophischen und wissenschaftlichen Diskussion keineswegs verschwunden.“¹³³

In anderem Zusammenhang erwähnt Wild, dass diese Ergebnisse der „kognitive[n] Ethologie, d[er] Primatologie, d[es] Darwinismus oder d[er] Tierrechtsbewegung [...] Herausforderungen an das menschliche Selbstverständnis dar[stellen], haben sie doch die Tendenz, Grenzen zwischen Mensch und Tier aufzulösen.“¹³⁴ Allem Anschein nach hält Wild die Schlussfolgerung, dass es folglich Spannungen auszuhalten gilt, für wenig attraktiv, denn er geht sogleich dazu über, eine anthropologische Differenz einzuführen, die jene „Herausforderungen an das menschliche Selbstverständnis“ zurücknehmen.¹³⁵

Dieses bei Wild zu beobachtende Lavieren halte ich, wengleich nicht für dramatisch, so doch für symptomatisch: Derselben Spannung wie bereits Aristoteles ausgesetzt, scheint eine schwer zu fällende Entscheidung im Raum zu stehen, die Entscheidung zwischen dem, was uns

- i. vor dem Hintergrund unseres jeweiligen Weltbildes jeweils als biologisches Faktum erscheint auf der einen Seite und dem, was uns
- ii. vor dem Hintergrund unseres jeweiligen Selbstverständnisses als Wichtigkeit erscheint auf der anderen Seite.

Sowohl die biologischen „Fakten“ als auch die Wichtigkeiten unseres Selbstverständnisses erweisen sich jedoch als für uns *unhintergebar*. Die Spannung, die uns zum Eingang dieser Arbeit (vgl. Einleitung) als die Spannung zwischen *empirischen* und *spekulativen Begriffen* erstmals begegnete, ist nicht ohne weiteres aufzulösen. Wie also gehen wir mit ihr um? Ein Versuch der Beantwortung dieser Frage wird den Abschluss dieser Arbeit darstellen.

¹³² Wild beschreibt sie als in einer Formel gerinnend: „Der Mensch ist das Tier *plus X*.“ (Wild, 26) Eine Formel, die die anthropologische Differenz zum Ausdruck bringen will, „muss *einen* Unterschied benennen, der eine explanatorische Kraft hat oder die *metaphysische* Natur des Menschen zum Ausdruck bringt.“ (meine Hervorhebungen, R.T., Wild, 27.)

¹³³ Wild, 27.

¹³⁴ Wild, 151.

¹³⁵ Vgl. Wild, 151. Mit Heidegger bestimmt Wild den Menschen als „das Tier, das eine Welt hat“ und gibt sogleich vor, hiermit „einen entscheidenden Mensch-Tier-Unterschied zu benennen“. (Wild, 151; vgl. 160, 181ff.)

4. 5. Derridas Kritik an den Vergleichen zwischen Mensch und „Tier“

Oben habe ich geschrieben, dass komplexe Bilder von einem Sachverhalt, die auch als Elemente von Weltbildern im Sinne Wittgensteins verstanden werden können, nicht zu widerlegen sind. Diese Überlegung fungierte als Begründung von Wilds Vorgehen, einem Bild ein anderes Bild gegenüberzustellen (Wild sprach davon, einem differentialistischen Bild, das sich des „Spracharguments“ bedient, ein assimilatorisches Bild gegenüberzustellen). Diese Annahme bedarf einer Ergänzung:

Condillac schreibt, dass es „wenig interessant [wäre] zu wissen, was Tiere sind, wenn es nicht ein Mittel wäre um zu wissen, was wir sind“¹³⁶ – ein Satz, der das Leitmotiv der Vergleiche von Tier und Mensch bei Tugendhat aufnimmt. Es hat sich gezeigt, dass die Annahme, wir könnten, referierend auf „Tiere“ etwas über uns erfahren, aus unserer heutigen Perspektive auf einem mehrstufigen Irrtum gründet (d.h. die Bilder passen nicht mehr zusammen).

Die Gruppe der „Tiere“, so lässt sich im Kontext einer Beschreibung des Menschen, die z.B. mit der Biologie kompatibel ist, sagen, beinhaltet den Menschen. Dabei ist sie unüberschaubar fragmentiert und differenziert. Sie schwankt in ihren Instanzen zwischen einer großen graduellen Nähe zu Menschen einerseits (hier wird sie als Kontrastmittel untauglich) und einer großen Ferne zu Menschen andererseits (hier wird sie als Darstellungsmittel untauglich). Die Annahme, wir könnten, referierend auf „Tiere“ etwas über uns erfahren, führte zu einer korrupten Selbstbeschreibung des Menschen sowie zu Schwierigkeiten der Thematisierung von in dem Vergleich von „Tier“ und „Mensch“ verwobenen Wichtigkeiten.

Zu einem ähnlichen Schluss muss auch Derrida gekommen sein, denn seine fundamentale Kritik an den Strukturen der Beschreibung, die dem Vergleich von „Mensch“ und „Tier“ unterliegen, zielt genau auf diejenige Infragestellung überkommener Selbstverständlichkeiten, die auch in dieser Arbeit thematisiert wurden. Die Form jedoch, in welcher diese Kritik geäußert wird, ist eine höchst unterschiedliche.

Derridas Kritik an überkommenen Strukturen der Beschreibung von Welt, die Wild „binäre, hierarchische Oppositionen“ nennt (und für die sich in dieser Arbeit eine ganze Reihe von Beispielen finden), richtet sich, vor allem in seinem posthum veröffentlichten Werk *L'ANIMAL QUE DONC JE SUIS*, auch gegen das Begriffspaar „Mensch“ und „Tier“.¹³⁷

Die von Derrida gestellte grundsätzliche Frage richtet sich auf das Wort „Tier“ – und daran anschließend auch an das Verhältnis von „Mensch“ und „Tier“.

„Can one speak of the animal? Can one approach the animal?“¹³⁸

¹³⁶ Étienne de Condillac: *Traité des animaux* (1755). In: *Oeuvres philosophiques*, Georges Le Roy (ed.), 3 volumes, Paris: Presses Universitaires de France, 1947–1951. Band 1 (1947). Hier zitiert nach Wild, 26.

¹³⁷ Mir liegt das Werk lediglich in *englischer* Übersetzung vor: Jacques Derrida: *The Animal That Therefore I Am (More to Follow)*. Translated by David Wills. In: *Critical Inquiry* 28. Winter 2002. Chicago University Press 2002. i.O.: *L'animal que donc je suis* (2006). Quelle: http://www.influxus.org/shelf/Derrida_AnimalFollow.pdf

¹³⁸ Derrida: *L'animal que donc je suis*, 390.

„The animal, what a word! The animal is a word, it is an appellation that men have instituted, a name they have given themselves the right and the authority to give to another living creature [*à l'autre vivant*].“¹³⁹

Derrida spricht von einem Veränderungsprozess, dem wir Menschen seit etwa zweihundert Jahren unterworfen sind. Der gemeinte Prozess betrifft unsere „Erfahrung von dem, das wir noch immer unerschütterlich, als wäre nichts falsch daran, das Tier und/oder Tiere nennen.“ Und er fügt hinzu, dass diese Angelegenheit lediglich auf Grundlage der antiken Situation festgemacht werden kann.¹⁴⁰ Diese Veränderung der letzten zweihundert Jahre beruht seiner Meinung nach aber auf der Entwicklung von zoologischem, ethologischem, biologischem und genetischem Wissen.¹⁴¹ Ein Übergehen dieses neuen „Wissens“ jedoch, eine wie selbstverständlich ungebrochene Fortsetzung einer überkommenen Rede von „dem Tier“ im Singular, hält Derrida geradezu für eine Dummheit (i.O. sogar geradezu „Eselei“: *bêtise*, s.u.).¹⁴² Er glaubt, dass „alle“ Philosophen jederzeit, wenngleich sie in allen möglichen anderen Belangen uneins waren, doch in der Annahme einer ontologischen Grenze zwischen Mensch und Tier übereinstimmten¹⁴³; wir haben allerdings gesehen, dass diese Grenze zwischen Mensch und Tier erst in bestimmter Weise konstruiert werden musste – und noch Platon hat in der Kritik des Fremden im POLITIKOS gerade zu bedenken gegeben, dass die Annahme einer solchen Grenze auf einem Irrtum beruht und Bedenkliches nach sich zieht.¹⁴⁴

„The animal in general, what is it? What does that mean? Who is it? To what does that ‘it’ correspond? To whom? Who responds to whom? Who responds in and to the common, general and singular name of what they thus blithely call the ‘animal?’ Who is it that responds? The reference made by this what or who regarding me in the name of the animal, what is said in the name of the animal when one appeals to the name of the animal, that is what needs to be

¹³⁹ Ebd., 392.

¹⁴⁰ Ebd., 392f. Meine Paraphrase.

¹⁴¹ Ebd., 394.

¹⁴² „Whenever ‘one’ says, ‘the Animal,’ each time a philosopher, or anyone else says, ‘the Animal’ in the singular and without further ado, claiming thus to designate every living thing that is held not to be man (man as *rational animal*, man as political animal, speaking animal, *ζῷον λογον εχον*, man who says ‘I’ and takes himself to be the subject of a statement that he proffers on the subject of the said animal, and so on), each time the subject of that statement, this ‘one,’ this ‘I’ does that he utters an *asinanity* [*bêtise*].“ (ebd., 399f.) „*Animal* is a word that men have given themselves the right to give. These humans are found giving it to themselves, this word, but as if they had received it as an inheritance. They have given themselves the word in order to corral a large number of living beings within a single concept: ‘the Animal,’ they say.“ (ebd., 400)

¹⁴³ “[T]hrough and beyond all their disagreements, philosophers have always judged and *all* philosophers have judged that limit [separating man in general from the animal in general] to be single and indivisible, considering that on the other side of that limit there is an immense group, a single and fundamentally homogeneous set that one has the right, the theoretical or philosophical right, to distinguish and mark as opposite, namely, the set of the Animal in general, the animal spoken of in the general singular. It applies to the whole animal realm with the exception of the human.“ (ebd., 408f.)

¹⁴⁴ Dieses „Bedenkliche“, das die klare Grenze zwischen „Mensch“ und „Tier“ unterminierende, besteht dabei interessanter Weise sowohl bei Platon als auch bei Derrida in der Möglichkeit, dass Menschen und andere Tiere in einer Nähe zueinander stehen, die (bei Platon explizit, bei Derrida implizit) eine Beurteilung des Menschen aus Sicht anderer Tiere denkbar erscheinen lässt bzw. auf eine Perspektive auf den Menschen abhebt, die in einem anderen Tier gründet (bei Derrida explizit durch den leitmotivisch aufgenommenen Blick der Katze, die ihn *nackt* sieht). Vgl. Derrida, ebd., 372ff. et passim. Derrida übergeht in dieser Beurteilung jedoch einige Philosophen, die in dieser Frage gerade nicht mit der Mehrheit übereinstimmen (vgl. alleine Montaigne und Hume).

exposed, in all its nudity, in the nudity or destitution of whoever, opening the page of an autobiography, says, 'here I am.' 'But as for me, who am I (following)?'"¹⁴⁵

„The animal is there before me, there close to me, there in front of me - I who am (following) after it. And also, therefore, since it is before me, it is behind me. It surrounds me.“¹⁴⁶

Wild weist darauf hin, dass die (gemachte) Unterscheidung zwischen „Tier“ und „Mensch“ „der Inbegriff aller BHO [binären, hierarchischen Oppositionen, R.T.] [ist], denn in diesem Gegensatz finden sich virtuell alle anderen BHO wieder [...]“. ¹⁴⁷ Wild zitiert Derrida mit den folgenden Worten:

„All die dekonstruktorischen Gesten, die ich philosophischen Texten gegenüber, insbesondere denen von Heidegger, erprobt habe, bestehen darin, die voreingenommene Missachtung dessen, was man das TIER im allgemeinen nennt, und die Art und Weise, wie diese Texte die Grenze zwischen MENSCH und TIER interpretieren, in Frage zu stellen.“¹⁴⁸

Das hier formulierte Anliegen Derridas korrespondiert mit einem der Motive dieser Arbeit: der Kritik von im Wesentlichen metaphysischen Strukturen. Interessant ist insbesondere, wie Wild das Vorgehen Derridas begründet: Seine Grundintention, so lesen wir, „besteht darin, Freiräume des Denkens zu eröffnen, die nicht von starken BHO strukturiert sind.“¹⁴⁹

Hier geht es nicht darum, Derrida das Wort zu reden – bemerkenswert ist aber doch eine solche (zumindest deskriptive) Nähe des jeweiligen Anliegen: Auch das Ziel dieser Arbeit liegt in einer Öffnung des Diskurses. Die „Freiräume des Denkens“ um die es mir geht, sie sollen eine neue *ungebundene*, d.h. nicht in eine TMV-Beschreibung verwobene Diskussion um Wichtigkeiten neu ermöglichen. Es geht darum, einen Diskurs zu *ent-fesseln*. Die in unserem Kontext vorgefundenen Strukturen der überkommenen Philosophischen Anthropologie sind freilich auch *binär* und *hierarchisch*. In einem ersten Schritt kann diese Struktur durch eine Rede von Menschen und *anderen Tieren* erweicht werden. Ob es möglich (bzw. notwendig oder wünschenswert) ist, die in einer Rede von Menschen und anderen Tieren noch immer verankerte Hierarchisierung hinter uns zu lassen, erscheint mir fraglich. Es scheint, als könnten wir der Spannung zwischen den Kenntnissen der Objektwissenschaften auf der einen Seite und den Elementen unserer Selbstbeschreibung auf der anderen Seite, zwischen empirischen und spekulativen Begriffen

¹⁴⁵ Derrida, ebd., 418.

¹⁴⁶ Derrida, ebd., 380.

¹⁴⁷ Wild, 197f. Wild schreibt: „In der Mensch-Tier-Unterscheidung finden wir eine Opposition, die binär (Mensch versus Tier) und hierarchisch (Mensch über Tier) strukturiert ist. Dazu gehören aber auch BHO wie Einheit/Vielheit, Gott/Schöpfung, Notwendigkeit/Zufall, Sein/Werden, Sein/Erscheinung, Meinen/Wissen, Geist/Körper, Leben/Tod, Gut/Böse usw. Die Metaphysik privilegiert nun stets eine Seite der BHO und erklärt die andere Seite zum Dunklen, Derivativen, Kontingenten usw. Sie ist dadurch direkt mit dem Anspruch auf Vorrang und Herrschaft verbunden.“ (ebd., 197f.)

¹⁴⁸ Unbekannte Stelle. Hier zitiert nach Wild, 198.

¹⁴⁹ Wild, 198. Während in einem ersten Schritt darauf hingewiesen wird, dass die binären, hierarchischen Strukturen *konstruiert* (und d.h.: nicht im strengen Sinne notwendig) sind (vgl. Wild, 198), werden in einem zweiten Schritt eben diese Strukturen von innen her „durchkreuzt“. (Wild, 199)

begegnen, doch als sei diese existentielle Spannung nicht ohne weiteres – und vermutlich nicht sinnvollerweise zu überwinden.¹⁵⁰

Die von Wild präsentierte „Tierphilosophie“ bemüht sich verdienstvoll darum, eine philosophische Auseinandersetzung mit „dem Tier“ durch eine Konfrontation mit „anderen Tieren“ zu ergänzen.

5. Zur Rolle der propositionalen Sprache

Der Mensch hat entweder Sprache, oder er ist gar nicht.¹⁵¹

Martin Heidegger präsentiert in seinem BRIEF ÜBER DEN HUMANISMUS ein interessantes Bild der menschlichen Sprache, das in gewisser Weise an die Antike anknüpft, zugleich jedoch auch zu Tugendhat überzuleiten scheint.¹⁵² Er nennt „[d]ie Sprache [...] das Haus des Seins“ und beschreibt sie als „Behausung“ des Menschen, der in ihr „wohnt“.¹⁵³ Der Humanismus ist für Heidegger „Sinnen und Sorge, dass der Mensch menschlich sei und nicht un-menschlich, ‚inhuman‘, das heißt, außerhalb seines Wesens.“¹⁵⁴

„Doch worin besteht die Menschlichkeit des Menschen? Sie ruht in seinem Wesen.“¹⁵⁵

Die Menschlichkeit des Menschen beruht in seinem Wesen. Was aber ist dieses „Wesen“ des Menschen für Heidegger an dieser Stelle? Die Humanismuskritik, zu der Heidegger ansetzt, hebt gerade darauf ab, dass diese Frage nicht gestellt, ja sogar verhindert wird.¹⁵⁶

¹⁵⁰ Unten mehr hierzu.

¹⁵¹ Steinthal 1881, S.355f. Hier zitiert nach Agamben. Heymann Steinthal: Abriss der Sprachwissenschaft. Erster Teil: Die Sprache im allgemeinen: Einleitung in die Psychologie der Sprachwissenschaft [1871]. Zweite mit Zusätzen versehene Auflage. Harwitz und Gossmann, Berlin 1881. Zu dem Problem des Anfangs der Sprache beim Menschen vgl. Agamben 44ff.

¹⁵² Martin Heidegger: Über den „Humanismus“. Brief an Jean Beaufret, Paris. In: Martin Heidegger: Platons Lehre von der Wahrheit. Mit einem Brief über den „Humanismus“. Francke Verlag, Bern 1947. (53ff.)

¹⁵³ Heidegger, 53.

¹⁵⁴ Heidegger, 61. Dazu: „Versteht man aber unter Humanismus allgemein die Bemühung darum, dass der Mensch frei werde für seine Menschlichkeit und darin seine Würde finde, dann ist je nach der Auffassung der ‚Freiheit‘ und der ‚Natur‘ des Menschen der Humanismus verschieden. [...] So verschieden diese Arten des Humanismus nach Ziel und Grund, nach der Art und den Mitteln der jeweiligen Verwirklichung, nach der Form seiner Lehre sein mögen, sie kommen doch darin überein, dass die humanitas des homo humanus aus dem Hinblick auf eine schon feststehende Auslegung der Natur, der Geschichte, der Welt, des Weltgrundes, das heißt des Seienden im Ganzen bestimmt wird.“ (ebd., 63)

¹⁵⁵ Heidegger, 61.

¹⁵⁶ „Jede Bestimmung des Wesens des Menschen, die schon die Auslegung des Seienden ohne die Frage nach der Wahrheit des Seins voraussetzt, sei es mit Wissen, sei es ohne Wissen, ist metaphysisch. Darum zeigt sich, und zwar im Hinblick auf die Art, wie das Wesen des Menschen bestimmt wird, das Eigentümliche aller Metaphysik darin, dass sie ‚humanistisch‘ ist. Der Humanismus fragt bei der Bestimmung der Menschlichkeit des Menschen nicht nur nicht nach dem Bezug des Seins zum Menschenwesen. Der Humanismus verhindert sogar diese Frage, da er sie auf Grund seiner Herkunft aus der Metaphysik weder kennt noch versteht.“ (ebd., 64; meine Hervorhebungen, R.T.)

„Der [...] Humanismus [...] setz[t] das allgemeinste ‚Wesen‘ des Menschen als selbstverständlich voraus. Der Mensch gilt als das *animal rationale*. Diese Bestimmung ist nicht nur die lateinische Übersetzung des griechischen *logon echon*, sondern eine metaphysische Auslegung. Diese Wesensbestimmung des Menschen ist nicht falsch. Aber sie ist durch die Metaphysik bedingt. Deren Wesensherkunft und nicht nur deren Grenze ist jedoch in ‚Sein und Zeit‘ frag-würdig geworden.“¹⁵⁷

Der Klang des Begriffs „Metaphysik“ hat sich in der Zwischenzeit merklich verändert. Das Verständnis von dem, worum es sich bei „Metaphysik“ handelt, ist jedoch heute kein grundsätzlich anderes – was sich vor allem wandelte, das sind die philosophischen Methoden und die *Bewertung* der Metaphysik, z.B. vor dem Hintergrund des *linguistic turn*. Heidegger schreibt, dass „[j]ede Bestimmung des Wesens des Menschen, die schon die Auslegung des Seienden ohne die Frage nach der Wahrheit des Seins voraussetzt, sei es mit Wissen, sei es ohne Wissen, [...] metaphysisch [ist].“¹⁵⁸ Auch aus heutiger Perspektive erscheinen etwas definierende Aussagen, die nicht auf einer Begründung der behaupteten Tatsachen, die grundsätzlich überprüfbar ist, sondern auf der grundsätzlichen Überzeugung, dass es sich so verhalten muss, nicht *falsch*. Diese Aussagen stehen aber im Verdacht, *sinnlos* zu sein. Sinnvolle Bewegungen im Sprachspiel ergeben sich hinsichtlich metaphysischer Aussagen lediglich bedingt, und zwar genau dann, wenn eine solche Aussage in einem passenden System (d.h. in einer Umgebung verwandter Aussagen) betrachtet wird. Dieses Kriterium trifft auch auf alle anderen Aussagen zu. Somit sind metaphysische Aussagen nicht in besonderer Weise *defizitär*, sie sind uns aber fern – fern deshalb, weil unser Bild von der Welt (in Philosophie und Wissenschaften) zunehmend Abstand von Systemen metaphysischer Aussagen nimmt, die zu einer Verdopplung der Beschreibungssysteme von Welt führen. Ein Kriterium der Qualitätssicherung philosophischer Aussagen besteht also darin, dass die jeweiligen Begründungen nicht *früher* enden, als wir das bei Begründungen in anderen Disziplinen erwarten würden und somit gleichsam über dem Boden unserer Praxis schweben, sondern dass ihre Wurzeln ebenso tief reichen und als Wurzeln desselben Gebäudes identifiziert werden können.

Heidegger schreibt, dass „[d]ie Frage [nach der Wahrheit des Seins, R.T.] [...] der Metaphysik als Metaphysik unzugänglich [ist].“¹⁵⁹ Diese Darstellung wurde im Verlauf der Arbeit über die Vergleiche zwischen Mensch und Tier immer wieder bestätigt. Das ändert jedoch nichts daran, dass wir, wenn wir nach dem Fundament einer adäquaten Selbstbeschreibung und Thematisierung menschlicher Wichtigkeiten fragen, gerade doch auch nach der „*Wahrheit*“ der jeweiligen Aussage fragen müssen, wenn wir seriös philosophieren wollen.

Die Stoßrichtung der Humanismuskritik Heideggers, der wir uns im Folgenden kurz widmen werden, ist spektakulär und hat in einem ersten Moment Anklänge an die Kritik dieser Arbeit:¹⁶⁰

¹⁵⁷ Heidegger, 64f.

¹⁵⁸ Heidegger, 64.

¹⁵⁹ Heidegger, 65.

¹⁶⁰ Tatsächlich sind es diese Gemeinsamkeiten der Stoßrichtung, die nach einer fast schon obligatorischen Kritik an der traditionellen Deprivation anderer Lebewesen interessant bleibt: Wenn i) die Selbstbeschreibung des Menschen unter dem Oberbegriff *animal* nach Heidegger nicht falsch, aber irrelevant ist und ii) eine relevante

„[M]it ‚animal‘, *doion*, [ist] bereits eine Auslegung des ‚Lebens‘ gesetzt, die notwendig auf einer Auslegung des Seienden als *doē* und *physis* beruht, innerhalb derer das Lebendige erscheint. Außerdem aber und vor allem anderen bleibt endlich zu fragen, ob überhaupt das Wesen des Menschen anfänglich, und alles voraus entscheidend, in der Dimension der Animalitas liegt. Sind wir überhaupt auf dem rechten Wege zum Wesen des Menschen, wenn wir den Menschen und so lange wir den Menschen als ein Lebewesen unter anderen gegen Pflanze, Tier und Gott abgrenzen?“¹⁶¹

Nun ist Heidegger aber durchaus nicht der Meinung, dass diese Strategie grundsätzlich verfehlt ist, denn er schreibt, dass man „so vorgehen [kann], man kann in solcher Weise den Menschen innerhalb des Seienden als ein Seiendes unter andere ansetzen.“¹⁶² Er geht sogar noch weiter und betont, dass „[m]an [...] dabei stets Richtiges über den Menschen aussagen können [wird]“¹⁶³ Heideggers Kritik am Humanismus und der im Humanismus seiner Meinung nach angewandten Methode der Selbstbeschreibung qua Vergleiche von „Mensch“ und „Tier“ ist deswegen spektakulär, weil Heidegger keineswegs den Standpunkt vertritt, dass der Mensch auf diesem Wege etwa zu Unrecht künstlich emporgehoben wird. Heidegger hält ihn vielmehr für den Ausdruck einer nicht ausreichenden Hochachtung des Menschen:

„Aber man muss sich auch darüber klar sein, dass der Mensch dadurch endgültig in den Wesensbereich der Animalitas verstoßen bleibt, auch dann, wenn man ihn nicht dem Tier gleichsetzt, sondern ihm eine spezifische Differenz zuspricht. Man denkt im Prinzip stets den homo animalis, selbst wenn anima als animus sive mens und diese später als Subjekt, als Person, als Geist gesetzt werden. Solches Setzen ist die Art der Metaphysik. *Aber dadurch wird das Wesen des Menschen zu gering geachtet* und nicht in seiner Herkunft gedacht, welche Wesensherkunft für das geschichtliche Menschentum stets die Wesenszukunft bleibt. Die Metaphysik denkt den Menschen von der animalitas her und denkt nicht zu seiner humanitas hin.“¹⁶⁴

Aus heutiger Perspektive erscheint es im Gegenteil schwer, darum umhin zu kommen, den Menschen „in den Wesensbereich der Animalitas“ zu *beheimaten*. Die metaphysischen Annahmen über den Menschen sind Ausdruck einer nervös erscheinenden Hochachtung seiner selbst, die tatsächlich, aber in anderer Weise, „seiner Herkunft [nicht] ged[enkt]“.

Selbstbeschreibung des Menschen (in Anlehnung an die Tradition der Ontologie) den Menschen als Ort der Welt betrachtet, an dem die Abfolge der Modalitäten (das Primat des Wirklichen vor dem Möglichen) umgekehrt wird (nämlich in das Primat des Möglichen vor dem Wirklichen, wodurch beim Menschen präzedenzlose Möglichkeiten auftreten) – liegen uns bei Heidegger Elemente eines Selbstverständnisses vor, in dessen Kontext Wichtigkeiten explizit thematisiert werden können (z.B. durch die Aufforderung, als „Hirte“ unserer Verantwortung diesem Ort gegenüber gerecht zu werden).

¹⁶¹ Heidegger, 65f.

¹⁶² Heidegger, 66.

¹⁶³ Heidegger, 66.

¹⁶⁴ Heidegger, 66. (meine Hervorhebungen, R.T.) Vgl. auch: „[D]er Mensch ist, indem er existiert. [...] [D]ie Existenz des Menschen ist seine Substanz.“ D.h. „die Weise, wie der Mensch in seinem eigenen Wesen zum Sein anweset, ist das ekstatische Innestehen in der Wahrheit des Seins. Durch diese Wesensbestimmung des Menschen werden die humanistischen Auslegungen des Menschen als animal rationale, als ‚Person‘, als geistiges seelisches leibliches Wesen nicht für falsch erklärt und nicht verworfen. Vielmehr ist der einzige Gedanke der, dass die höchsten humanistischen Bestimmungen des Wesens des Menschen die eigentliche Würde des Menschen noch nicht erfahren. Insofern ist das Denken in ‚Sein und Zeit‘ gegen den Humanismus. Aber dieser Gegensatz bedeutet nicht, dass sich solches Denken auf die Gegenseite des Humanen schlägt und das Inhumane befürwortet, die Unmenschlichkeit verteidigt und die Würde des Menschen herabsetzt. Gegen den Humanismus wird gedacht, weil er die humanitas des Menschen nicht hoch genug ansetzt.“ (74f.)

Im Nachfolgenden präsentiert Heidegger eine Wesensbestimmung des Menschen, die eine seiner Meinung nach unnötige Verortung des Menschen im Reich der anderen Tiere und eine damit einhergehende unerfreuliche Geringschätzung des Humanen hinter sich lässt. An dieser Stelle spielt die Sprache des Menschen eine wichtige Rolle.

Heidegger beginnt mit einer Bestimmung des Menschen, die ihn wesentlich von allem anderen, das außer ihm noch ist, unterscheidet:

„Das Stehen in der Lichtung des Seins nenne ich die Ek-sistenz des Menschen. Nur dem Menschen eignet dieser Art zu sein. Die so verstandene Ek-sistenz ist nicht nur der Grund der Möglichkeit der Vernunft, ratio, sondern die Ek-sistenz ist das, worin das Wesen des Menschen die Herkunft seiner Bestimmung wahr.

Die Ek-sistenz lässt sich nur vom Wesen des Menschen, das heißt, nur von der menschlichen Weise zu ‚sein‘, sagen; denn der Mensch allein ist, soweit wir erfahren, in das Geschick der Ek-sistenz eingelassen. Deshalb kann die Ek-sistenz auch nie als eine spezifische Art unter anderen Arten von Lebewesen gedacht werden, gesetzt dass es dem Menschen geschickt ist, das Wesen seines Seins zu denken und nicht nur Natur- und Geschichtshistorien über seine Beschaffenheit und seinen Umtrieb zu berichten.“¹⁶⁵

Heidegger geht jedoch einen weiteren Schritt, der seine Entfernung zu einem von mir präferierten Selbstverständnis erst recht deutlich macht, wenn er schreibt, dass

„auch das, was wir aus dem *Vergleich mit dem ‚Tier‘* dem Menschen als animalitas zusprechen, selbst im Wesen der Ek-sistenz [gründet]. *Der Leib des Menschen ist etwas wesentlich anderes als ein tierischer Organismus.*“¹⁶⁶

Einen dieser Ansicht widersprechenden Standpunkt bezeichnet Heidegger als „Verwirrung des Biologismus“, die „dadurch noch nicht überwunden [ist], dass man dem Leiblichen des Menschen die Seele und der Seele den Geist und dem Geist das Existentielle aufstockt und lauter als bisher die Hochschätzung des Geistes predigt, um dann doch alles in das Erleben des Lebens zurückfallen zu lassen [...]“¹⁶⁷ Diese näheren Bestimmungen des Menschen, die aber noch immer tendenziell auf der Annahme einer Kontinuität zwischen Menschen und anderen Tieren gründen, „übergehen“ das „Wesen“ des Menschen in stets derselben Weise:

„Das, was der Mensch ist, das heißt in der überlieferten Sprache der Metaphysik das ‚Wesen‘ des Menschen, beruht in seiner Ek-sistenz.“¹⁶⁸

Und im Hinblick auf seine Ek-sistenz ist der Mensch, so haben wir oben bereits gesehen, als das Andere zu den „Tieren“ nicht vergleichbar, sondern unterscheidbar. Dennoch gilt Heidegger, dass „für uns von allem Seienden, das ist, das Lebe-Wesen am schwersten zu denken [ist], weil es

¹⁶⁵ Heidegger, 66f.

¹⁶⁶ Heidegger, 67. (meine Hervorhebungen, R.T.)

¹⁶⁷ Heidegger, 67.

¹⁶⁸ Heidegger, 68. Vgl.: „Der Satz: ‚Der Mensch ek-sistiert‘ antwortet nicht auf die Frage, ob der Mensch wirklich sei oder nicht, sondern antwortet auf die Frage nach dem ‚Wesen‘ des Menschen.“ (ebd., 70f.)

[uns] einerseits *in gewisser Weise am nächsten verwandt* [ist]“.¹⁶⁹ Andererseits ist es aber „zugleich durch einen *Abgrund* von unserem ek-sistenten Wesen geschieden [...].“¹⁷⁰

Die bei Aristoteles und Tugendhat beobachtete Spannung artikuliert sich bei Heidegger in dem *Nebeneinander* zweier Sätze, von denen ihm einer als inadäquate Beschreibung des Menschen erscheint (Biologismus), der andere jedoch uns als sinnlose metaphysische Bemerkung aufstößt. Die merkwürdige Zwischenstellung des Menschen, die vor allem in der Antike leitmotivisch thematisiert wurde, das doppelte Spannungsverhältnis im Hinblick auf die Götter auf der einen und die „Tiere“ auf der anderen Seite, wird von Heidegger neu bemüht, um die Stellung des Menschen zu bestimmen:

„Dagegen möchte es scheinen, als sei das Wesen der Götter uns näher als das Befremdende der Lebe-Wesen, näher nämlich in einer Wesensferne, die als Ferne unserem eksistenten Wesen gleichwohl vertrauter ist als die kaum auszudenkende abgründige leibliche Verwandtschaft mit dem Tier.“¹⁷¹

Die anderen Lebewesen gelten Heidegger als sprachlos, weil sie „zwar je in ihre Umgebung *verspannt*, aber niemals in die Lichtung des Seins, und nur sie ist ‚Welt‘, *frei gestellt* sind“.¹⁷² Die besondere Würde des Menschen, die sich in seiner Wesensbestimmung spiegeln muss, liegt im BRIEF ÜBER DEN HUMANISMUS für Heidegger insbesondere in dem Umstand, dass der Mensch „der Hirt des Seins“ ist.¹⁷³ Die Sprache ist bei Heidegger kein Additiv eines biologischen Wesens, vielmehr lassen sich die Begriffe „Mensch“, „Sein“ und „Sprache“ anscheinend nur unter wechselseitigem Rekurs begründen:

„Wir denken die Sprache gewöhnlich aus der Entstehung zum Wesen des Menschen, insofern dieses als animal rationale, das heißt als die Einheit von Leib-Seele-Geist vorgestellt wird. Doch wie in der Humanitas des homo animalis die Ek-sistenz und durch diese der Bezug der Wahrheit des Seins zum Menschen verhüllt bleibt, so verdeckt die metaphysisch-animalische Auslegung der Sprache deren seinsgeschichtliches Wesen. Diesem gemäß ist die Sprache das vom Sein ereignete und aus ihm durchgeführte Haus des Seins. Daher gilt es, das Wesen der Sprache aus der Entstehung zum Sein und zwar als diese Entsprechung, das ist als Behausung des Menschenwesens zu denken.

¹⁶⁹ Heidegger, 69. (meine Hervorhebungen, R.T.)

¹⁷⁰ Heidegger, 69. (meine Hervorhebung, R.T.)

¹⁷¹ Heidegger, 69f.

¹⁷² Heidegger, 70. (meine Hervorhebung, R.T.) Die Rede von einer „Verspannung“ als Gegensatz zu einem „freien in die Welt gestellt sein“ erinnert an die feste Verdrahtung (to be hard-wired) im Gegensatz zu den Spielräumen der Überlegung bei Tugendhat.

Zu dieser allgemeinen Darstellung des Menschen ergänzt Heidegger: „Solche Überlegungen werfen auf die geläufige und daher immer noch voreilige Kennzeichnung des Menschen als animal rationale ein seltsames Licht. Weil Gewächs und Getier zwar je in ihre Umgebung verspannt, aber niemals in die Lichtung des Seins, und nur sie ist ‚Welt‘, frei gestellt sind, deshalb fehlt ihnen die Sprache.“ (ebd., 69) „Die Sprache ist in ihrem Wesen nicht Äußerung eines Organismus, auch nicht Ausdruck eines Lebewesens. Sie lässt sich daher auch nie vom Zeichencharakter her, vielleicht nicht einmal aus dem Bedeutungscharakter wesensgerecht denken. Sprache ist lichtendverbergende Auskunft des Seins selbst.“ (ebd., 70) Von diesem Standpunkt hat sich Tugendhat, was sein Sprachverständnis angeht, denkbar weit entfernt. Die für seine Anthropologie relevante Funktion der Sprache erinnert jedoch noch an diese Passage bei Heidegger.

¹⁷³ Heidegger, 75.

Der Mensch ist aber nicht nur ein Lebewesen, das neben anderen Fähigkeiten auch die Sprache besitzt. Vielmehr ist die Sprache das Haus des Seins, darin wohnend der Mensch ek-sistiert, indem er der Wahrheit des Seins, sie hütend, gehört.“¹⁷⁴

Auf diese Weise wird eine exklusive, geradezu göttliche Sphäre geschaffen, in der (diesseits eines Grabens) in würdiger Weise von etwas Besonderem gesprochen werden kann: vom Menschen – so wie er sich selbst verstehen möchte. Und wenn Heidegger betont, dass das „Wesen des Menschen [...] darin [besteht], dass er mehr ist als der bloße Mensch, insofern dieser als das vernünftige Lebewesen vorgestellt wird“, entsteht der Eindruck, dass dieses Selbstverständnis als eine kräftige Abwehrbewegung gegen die oben thematisierte Kränkung verstanden werden kann. Es ist aber denkbar, dass diese Kränkung nur *abgewehrt* (nicht: verwunden) werden kann, wenn Zuflucht in die Metaphysik genommen wird: In einem System von Annahmen, in dem die Begriffe eine *andere* Verwendung haben, kann konsequent eine wesentliche Verschiedenheit von Mensch und Tier angenommen werden, die nicht *augenfällig* nur deshalb besteht, weil wir uns „Augen und Ohren zuhalten“. Uns scheint diese „Zuflucht“ aber heute verschlossen. Wenn dem aber so ist, heißt das, dass unser Weltbild heute in manchen Hinsichten *anspruchsvoller* (auch und gerade an *uns*) ist, da uns entdifferenzierende Mechanismen in unhintergebar Weise problematisiert wurden und uns daher nicht mehr als „echte Optionen“ zur Verfügung stehen.

Alasdair MacIntyre erkennt in einer Beschreibung kognitiver Fähigkeiten, die uns auch bei Tugendhat (vor allem in EuM) leitmotivisch begegnete, eine „für das philosophische Denken allgemein prägende Struktur“:¹⁷⁵

„Eine bestimmte menschliche Fähigkeit wird zum Untersuchungsgegenstand erhoben: die Fähigkeit, Gedanken oder Meinungen zu haben, die Fähigkeit, aus Gründen zu handeln, oder das Vermögen, Begriffe zu bilden und zu verwenden. Danach wird gezeigt, dass, im Gegensatz zu den Ansichten einiger philosophischer Vorgänger, die Ausübung dieser bestimmten Fähigkeiten durch den Menschen, den Besitz und den Gebrauch von Sprache voraussetzt. Schließlich wird daraus geschlossen, dass allen nicht-menschlichen Tieren, da sie keine Sprache oder zumindest nicht die erforderliche Art von Sprache besitzen, auch die fragliche Fähigkeit oder das betreffende Vermögen abgehen muss. Deshalb ist verschiedentlich behauptet worden, dass nicht-menschliche Tiere keine Gedanken oder Meinungen haben können, dass sie nicht aus Gründen handeln und die Gegenstände ihrer Erfahrung nicht begrifflich erfassen können.“¹⁷⁶

Wir haben gesehen, dass die Vergleiche zwischen „Mensch“ und „Tier“ uns nicht in erster Linie eine faktische Differenz zwischen Menschen und anderen Tieren zeigen. Vielmehr deuten sie auf unsere Wichtigkeiten, auf das, was uns *relevant* im Hinblick auf uns selbst erscheint. In diesem Kontext wird, seit den Zeugnissen der Literatur vor Platon, leitmotivisch die Vernunft, spätestens seit Aristoteles zusätzlich auch das Vermögen der Sprache genannt. Während beides im

¹⁷⁴ Heidegger, 78f. Vgl.: „Der Mensch ist der Nachbar des Seins.“ (ebd., 90)

¹⁷⁵ Wild, 102.

¹⁷⁶ Alasdair MacIntyre: Die Anerkennung der Abhängigkeit. Über menschliche Tugenden. S.23. Hier zitiert nach: Wild, 103.

Griechischen terminologisch noch nicht notwendig getrennt ist (*logos* kann sowohl für „Sprache“, als auch für „Vernunft“, teilweise synonym zu *nous*, Verwendung finden; das griechische *ta aloga*, das auf die anderen Tiere neben dem Menschen verweist, impliziert daher sowohl die Unvernunft bzw. fehlende Vernunft der anderen Tiere, wie auch ihre Unsprachlichkeit), haben wir bei Tugendhat gesehen, wie die Sprache als unhintergehbare Grundlage der Summe vernünftiger Fähigkeiten (d.h. Fähigkeiten, die wir naheliegender Weise als mit dem Begriff der „Vernunft“ in Verbindung stehend beschreiben) fungiert. Die Strategie dieser Beschreibung zieht es jedoch unangenehmer Weise nach sich, dass wir alle möglichen kognitiven Leistungen allein qua (propositionaler) Sprache beschreiben können und wir uns also dazu gezwungen sehen, derlei Phänomene dort wegzuerklären, wo wir annehmen dürfen, dass das Vermögen propositionaler Sprache nicht vorliegt (bei den anderen Tieren). Das bedeutet aber mit anderen Worten, dass wir die tatsächlich beobachtbaren Fähigkeiten anderer Tiere nicht beschreiben können, weil wir in einem Bild von kognitiven Fähigkeiten, die auf Sprache allein gründen, gefangen sind. So öffnet sich erneut der Graben zwischen „Mensch“ und „Tier“, den die Kontinuitätsthese Darwins potentiell zu überwinden half. Doch wie könnte ein theoretischer Ansatz aussehen, der unsere Fähigkeiten angemessen zu erklären vermag, ohne die gerade beschriebenen Spannungen entstehen zu lassen? Seit einiger Zeit schon kursiert in der Biologie die wohlbegründete Annahme, dass kognitive Fähigkeiten ihrerseits nicht auf grundlegenden sprachlichen Fähigkeiten gründen, sondern dass vielmehr kognitive Fähigkeiten und darunter (als eine besondere von ihnen) die Sprache, auf sozialen Fähigkeiten gründen, die wir Menschen mit anderen Tieren auf breiter Basis teilen.

Christian Vogel berichtet davon, dass man in der Primatologie

„auf die wichtige Tatsache gestoßen [ist], dass die Primatenevolution u.a. durch zwei kontinuierliche, scheinbar gegenläufige, bemerkenswerterweise aber fest miteinander verknüpfte Evolutionstrends gekennzeichnet ist:

a) die Zunahme de[s] Individuations- bzw. Personalisierungsgrades
und

b) eine zunehmende soziale Abhängigkeit. [...]

Die höchsten Personalitätsniveaus im Organismenreich bei Primaten und schließlich beim Menschen sind hingegen offenbar nur in enger Verbindung mit gesteigerter Sozialabhängigkeit entstanden.“¹⁷⁷

So trifft für die Primaten zu, was wir auch vom Menschen annehmen: „für ihre ‚normale‘ psychische Entwicklung [sind sie] ‚auf Gedeih und Verderb‘ auf ein soziales Umfeld angewiesen. Es gibt zu Recht den trefflichen Ausspruch: ‚Ein isolierter Affe ist kein Affe!‘“¹⁷⁸

¹⁷⁷ Christian Vogel: Personale Identität und kognitiv-intellektuelle Leistungsfähigkeit im sozialen Feld nicht-menschlicher Primaten (23ff., hier zitiert: 24). In: Biologie von Sozialstrukturen bei Tier und Mensch. Vorträge gehalten auf der Tagung der Joachim Jungius-Gesellschaft der Wissenschaften Hamburg am 14. und 15. November 1981. Vandenhoeck und Ruprecht, Göttingen 1983.

¹⁷⁸ Vogel, 24.

Explizit Bezug nehmend auf kognitive Fähigkeiten, die Wolfgang Köhler zu Beginn des zwanzigsten Jahrhunderts auf Teneriffa an Schimpansen beobachtet hat¹⁷⁹ und die bis heute von Ethologen wie Frans de Waal mit noch erweitertem begrifflichen und methodischen Instrumentarium differenzierter dokumentiert worden sind¹⁸⁰, fragt Vogel:

„Wie konnten via adaptive Selektion bei ihnen solche Potenzen ‚angereichert‘ werden, wenn diese doch in der uns vertrauten Art und Weise im ‚Normalleben‘ dieser Tiere gar nicht ausgenutzt werden?“¹⁸¹

Bevor wir Christian Vogel Raum zu der von ihm favorisierten Beantwortung dieser Frage geben, wenden wir uns kurz einigen Schilderungen kognitiver Leistungen von Schimpansen zu, die sich bei Wolfgang Köhler finden lassen.

6. Wolfgang Köhler: Intelligenzprüfungen an Menschenaffen

[M]an [...] muss [sich wohl hüten], die Leistungen der Tiere [...] im voraus durch bloße Reduktion aus dem Bilde menschlicher Leistungen [...] zu konstruieren, indem man einfach abstreicht, was man für hochwertig, und übriglässt, was man für elementar hält.¹⁸²

Köhlers Experimente stellen den Versuch dar, zu Aussagen über kognitive Fähigkeiten von Schimpansen zu gelangen, ohne lediglich Ableitungen vom Menschen vorzunehmen. Die kognitiven Leistungen nichtmenschlicher Tiere lassen sich nicht aus Reduktionen oder Konstruktionen ableiten, sie wollen am tatsächlichen Verhalten der Tiere beobachtet, mit Vorsicht beschrieben und schließlich im Zuge einer analytischen Interpretation nachvollzogen werden.

Als Versuchstiere fungieren, in einer Anthropoidenstation der Preußischen Akademie der Wissenschaften auf Teneriffa, sieben Schimpansen: Tschego und Grande, die zwei ältesten Weibchen, die zwei Männchen Sultan und Konsul und zuletzt Tercera, Rana und Chica (alle drei

¹⁷⁹ Vgl. Wolfgang Köhler: Intelligenzprüfung an Menschenaffen. Unveränderter Nachdruck der zweiten, durchgesehenen Auflage der „Intelligenzprüfung an Anthropoiden I“, 1917, 1921. Springer-Verlag, Berlin, Göttingen, Heidelberg 1963.

¹⁸⁰ Vgl.: Frans de Waal: Unsere haarigen Vettern. Neueste Erfahrungen mit Schimpansen. Harnack, München 1983. Ders.: Der gute Affe. Der Ursprung von Recht und Unrecht bei Menschen und anderen Tieren. Hanser, München und Wien 1997. Ders.: Der Affe und der Sushimeister. Das kulturelle Leben der Tiere. Hanser, München und Wien 2002. Ders.: Primaten und Philosophen. Wie die Evolution die Moral hervorbrachte. Hanser, München 2008.

¹⁸¹ Vogel, 32.

¹⁸² Köhler, 47. Zugleich jedoch, so betont Köhler ebenfalls, muss man sich „bei der Untersuchung des Schimpansen[] [stets] davor hüten, den äußeren Eindruck von Menschenähnlichkeit [...] mit dem Niveau der Leistung, dem Grad der Einsicht zu verwechseln.“ [Formatierung verändert: i.O. insgesamt hervorgehoben] (ebd., 118)

Weibchen).¹⁸³ Auch Köhler nennt, gründend auf der Annahme, dass es sich bei Schimpansen „um Wesen handelt, welche dem Menschen in mancher Hinsicht näher stehen als sogar den übrigen Affenarten“¹⁸⁴, als leitendes Interesse seiner Arbeit nicht lediglich die Frage nach dem Vorhandensein von „Intelligenzleistungen“ dieser Tiere überhaupt, sondern die Möglichkeit, auch die Leistungen der Menschen neu zu verstehen.¹⁸⁵ Nun setzt, wie Köhler selber angibt, die zweite Frage eine positive Antwort auf die erste bereits voraus – dass das Stellen der zweiten Frage gleichwohl sinnvoll ist, sollen die geschilderten Versuche zeigen.¹⁸⁶

Die Versuche, von denen in INTELLIGENZPRÜFUNGEN AN MENSCHENAFFEN berichtet wird, stammen hauptsächlich „aus dem ersten Halbjahr 1914“.¹⁸⁷ Köhler weist ausdrücklich darauf hin, dass einige der Tiere

„in ihrer Art annähernd ebenso stark voneinander abw[e]ichen wie zwei menschliche Kinder grundverschiedenen Charakters, und als allgemeine Maxime kann man aufstellen, dass niemals Beobachtungen an nur einem Schimpansen als maßgebend für die Tierform überhaupt angesehen werden dürfen. Die weiterhin mitgeteilten Versuche zeigen, dass auf intellektuellem Gebiet die Verschiedenheit der einzelnen Individuen nicht minder groß ist.“¹⁸⁸

Schimpansen unterscheiden sich also in etlichen Hinsichten (z.B. charakterlich) mitunter signifikant von einander – und das bedeutet, dass sie, wiederum in unterschiedlichen Disziplinen (z.B. Intelligenz, Körperbeherrschung, Stärke, motorische oder allgemeine Geschicklichkeit usw.) höchst unterschiedlich talentiert sind, wie die durchgängig mit je unterschiedlichen Schimpansen durchgeführten Versuche Köhlers auch immer wieder zeigen.

Der Eindruck, dass einem Verhalten „Einsicht“ zu Grunde liegt, entsteht nach Köhler z.B. dann, wenn der direkte Weg zur Erreichung eines Ziels versperrt ist „und nun Mensch oder Tier [einen] der Situation entsprechenden ‚Umweg‘ einschlagen.“¹⁸⁹ Dabei gilt, dass, „je komplexer die erforderliche Leistung ist, [es] desto unwahrscheinlicher wird [...], dass der Zufall sie ganz

¹⁸³ Vgl. Köhler, 3f.

¹⁸⁴ Köhler, 1.

¹⁸⁵ Köhler, 1.

¹⁸⁶ Ein zu komplexer Versuchsaufbau kann zum einen die Tiere überfordern, erschwert zum anderen eine eindeutige Beschreibung des Verhaltens der Tiere (Köhler, 6f.). Köhler zieht es deshalb vor, „die folgenden Untersuchungen mit ganz elementaren Aufgaben zu beginnen, in denen das Verhalten der Tiere womöglich eindeutig werden muss.“ (ebd., 7) Zur Zeit Köhlers galt noch, dass Versuche, die nach „intelligentem Verhalten bei Tieren“ forschten, „unterhalb der Entwicklungsstufe der Anthropoiden“ dem Ergebnis nach „im allgemeinen negativ war[en]“, wodurch unter Köhlers Zeitgenossen „die [...] sehr verbreitete Anschauung er[wuchs], dass einsichtiges Verhalten bei Tieren kaum vorkomme“. (ebd., 3) Köhlers Strategie besteht darin, Tiere in einer „(der Möglichkeit nach) völlig überschaubar[en]“ Situation dazu zu provozieren, ein Ziel auf einem „möglichen Umweg“ zu erreichen – so soll es sich „zeigen, bis zu welchem Verhaltenstypus seine Anlagen reichen“. (ebd., 3) Dieses Vorgehen unterscheidet sich in seinen Laborbedingungen *signifikant* von dem etwa seit Goodall verbreiteten Versuch der Feldforschung, der (teilnehmenden oder distanziernten) Beobachtung der Tiere in ihrem natürlichen Umfeld. Das „natürliche Umfeld“ betrifft sowohl soziale Bedingungen der Tiere unter einander, als auch den Spielraum zu natürlichen (artspezifischen) Verhaltensweisen. Der Eingriff in das Verhalten der Tiere wird (vor allem dort, wo auf Interaktion mit ihnen so weit wie möglich verzichtet wird) so gering wie möglich gehalten. Daraus ergibt sich jedoch, dass ein Sammeln verwertbarer Beobachtungen zu Sachfragen wie kognitiven Fähigkeiten deutlich aufwendiger wird.

¹⁸⁷ Köhler, 5.

¹⁸⁸ Köhler, 5.

¹⁸⁹ Köhler, 3.

imitiert“.¹⁹⁰ Darüber hinaus beschreibt Köhler einen „Formunterschied zwischen echten Leistungen und Imitationen des Zufalls“¹⁹¹ – eine Differenzierung, die in der Beschreibung seiner Versuche immer wieder mit Gewinn Anwendung findet:

„[D]ie echte Leistung verläuft räumlich wie zeitlich vollkommen in sich geschlossen, als ein einziger Vorgang, in unserm Beispiel als ein stetiger Lauf ohne das mindeste Absetzen, bis zum Ziel; der Zufallserfolg entsteht aus einem Agglomerat von Einzelbewegungen, die auftreten, ablaufen, neu einsetzen, dabei nach Richtung und Geschwindigkeit voneinander unabhängig bleiben und nur im ganzen, geometrisch addiert, beim Ausgangspunkt anfangen und beim Ziel enden.“¹⁹²

Der „Moment, in dem eine echte Lösung einsetzt“, ist „im Verhalten des Tieres (oder auch des Kindes) durch eine Art Ruck scharf markiert“.¹⁹³ Im Folgenden möchte ich in aller Kürze drei von Köhler beschriebene Versuche wiedergeben, um einen Eindruck von dem beobachtbaren Verhalten der Schimpansen zu ermöglichen.

1) „Türflügel als Schemel“¹⁹⁴

Über einer von vier einander gleichenden und „gleichmäßig verteilte[n] Türen des Affenhauses“ wird das „Ziel“ (typischerweise begehrtes Obst) angebracht, „welches vom Dachgitter herab, aber so hoch hängt, dass es vom Boden aus nicht zu erreichen ist“.

„[D]er Punkt, von dem es herabhängt, wird so gewählt, dass genau gegenüber in einer Entfernung von etwas über Türflügelbreite die Angeln der [zweiten Tür von links] sich befinden; seine Höhe über dem Erdboden kommt etwa der des oberen Türrendes gleich.“

Alle übrigen Türen werden geschlossen, die besagte zweite Tür von links hingegen „[soweit] in den Rahmen [...] gedrückt, dass das Schloss gerade noch nicht einschnappt, aber schon sehr genaues Hinsehen dazu gehört, einen Unterschied zwischen dieser und den andern Türen wahrzunehmen; dann wird Sultan auf den Platz gebracht.“ Sultans Vorgehen wird von Köhler wie folgt beschrieben:

¹⁹⁰ Köhler, 12. Zu der Frage des Zufalls und der möglichen „schlichten“ Nachahmung menschlichen Verhaltens (das jedoch geradezu ungleich voraussetzungsvoller erscheint, vgl. 44, 112 und 161f.), nimmt Köhler später ausführlich Stellung. Den apologetischen Charakter seiner Stellungnahme kommentiert er wiederum mit den folgenden Worten: „Leider wird man durch den geringen Kurswert, den psychologische Beobachtungen gegenüber allgemeinen Prinzipien haben, zu solchen wunderlichen und von der Sache selbst durchaus nicht erforderten Diskussionen gezwungen.“ (158) Zu der Frage des Ausprobierens, an dem die Schimpansen Köhlers Meinung zufolge wenig Freude hatten und der Frage des Zufalls vgl. auch S.139. Das Erklärungsmodell „einfache Nachahmung“ fungiert, so führt Köhler überzeugend aus, nicht als Argument gegen die Leistungen der Tiere, sondern als ein „sehr spezieller Vorschlag zur Deutung *vorhandenen* einsichtigen Verhaltens“. (160)

¹⁹¹ Köhler, 12.

¹⁹² Köhler, 12.

¹⁹³ Köhler, 13. Köhler fährt fort: „Die charakteristische Stetigkeit des echten Lösungsverlaufes wird also in solchen Fällen durch eine Unstetigkeit, ein neues Einsetzen zu Beginn, noch auffälliger gemacht.“ (ebd.)

¹⁹⁴ Die nachfolgende Darstellung findet sich bei: Köhler, 39f.

„Nachdem er das Ziel erblickt hat, hebt er ein zufällig daliegenes kleines Stäbchen auf, wirft es jedoch weg, ohne es vorher anzuwenden (es ist viel zu kurz). Gleich danach fällt sein Blick auf die [zweite Tür von links], die er nun eine Spanne von mehreren Sekunden hindurch fixiert, ohne sich von der Stelle zu bewegen; schließlich geht er auf sie zu, öffnet sie, immer noch auf dem Boden stehend, und steigt dann hinauf; da er die Tür nicht vollständig bis zum rechten Winkel aufgedreht hat, erreicht er das Ziel noch nicht, steigt also wieder herab, dreht, auf der Erde stehend, vollends auf, und würde das Ziel nun erreichen, wenn nicht sein Gewicht beim Heraufklettern den Türflügel ein Stück zurückdrehte; also unterbricht er den Aufstieg, stellt sich noch einmal auf den Boden, dreht die Tür von neuem ganz auf und erreicht danach ohne weitere Störung das Ziel. – Die Korrektur im Anfang und das Kompensieren der Störung geschehen mit einer Klarheit, die auch der Mensch nicht übertreffen könnte [...]“¹⁹⁵

Besonders interessant finde ich in diesem Zusammenhang Sultans *Zögern*, bevor er die Tür als Werkzeug gebraucht. Bei Wittgenstein lesen wir:

„Der Ausdruck, das Benehmen, des Überlegens. Wovon sagen wir: es überlege sich etwas? Vom Mensch, manchmal vom Tier. (Nicht vom Baum oder vom Stein.) Ein Zeichen des Überlegens ist ein [Z]ögern im Handeln. (Köhler, Wolfgang.) (Nicht jedes Zögern.)“¹⁹⁶

Eine zu dieser Beschreibung passende Darstellung des Verhaltens der Schimpansen auf Teneriffa findet sich bei Köhler immer wieder.¹⁹⁷ Zu der Frage nach möglichen Kriterien für Gedanken und Überlegung bei Tieren finden sich in der modernen Tierphilosophie diskutabile Ansätze. (s.o.)

¹⁹⁵ Dieses und die vorangegangenen Zitate: Köhler, 39f.

¹⁹⁶ Wittgenstein, 21. Oktober 1946. Item 132, Seite 204. The Bergen Electronic Edition.

Von Köhler lesen wir zu einem ähnlichen Fall: „[E]s gibt nur ein (vulgäres) Wort, das wirklich gut zu seinem Verhalten in dieser Periode passt: ‚Bei ihm dämmerts‘.“ (Köhler, 31) Anlässlich der Formulierung, ein Schimpanse „[messe mit einem Blick] deutlich die Distanz“ äußert sich Köhler in einer Weise zu der Frage von „Anthropomorphismen“, die deutlich macht, dass er es für unsinnig hielte, ein Verhalten, das deutlich einem Zweck dient, den *wir* bei *uns* durch eine bestimmte Formulierung beschreiben würden, *anders* zu beschreiben, nur weil wir das Verhalten an einem Schimpansen beobachten. (Köhler, 33. Vgl. 35 – et passim –: Sultan bittet in einem Versuch den Beobachter unmissverständlich um Hilfe. Vgl. auch 101f.!) Vgl. auch: Sultan „klettert“, als er ein Problem nicht auf Antrieb lösen kann, auf einen Balken „und bleibt dort, den Blick auf das Ziel gerichtet, mit einer Haltung und Miene sitzen, die beim Menschen niemand anders denn als ‚nachdenklich‘ bezeichnen würde.“ (Köhler, 42) Zu der Unsinnigkeit des Vorwurfs, Köhler würde sich bei der Beschreibung des Verhaltens der Schimpansen unsachlicher Anthropomorphismen bedienen vgl. auch die explizite Stellungnahme S.73. Hier ein Ausschnitt: „Ich frage: Sieht es anders aus, wenn jemand unbeschäftigt umherschlendert, als wenn er die nächste Apotheke oder einen verlorenen Gegenstand sucht? Unzweifelhaft sieht es anders aus. Ob wir den Gesamteindruck in den beiden Fällen genau zu analysieren vermögen, ist eine Frage, die mit dieser Tatsache gar nichts zu tun hat. Ich sage nun: Beim Schimpansen treten die beiden hier einander gegenübergestellten Gesamteindrücke *genau so auf wie bei Beobachtung von Menschen* [...]“ (ebd.) Darüber hinaus gibt Köhler Beispiele für Fälle, in denen eine Beschreibung, die auf das Element der Annahme von Intentionen der Schimpansen verzichtet, in vielen Fällen „*unsachlich*“ wäre. (vgl. 156) Wo konsequent eine Erklärung des Verhaltens der Tiere verfolgt wird, die ihnen keine Fähigkeiten (z.B. Intentionalität) zugesteht, entsteht eine Situation, in der „*Beobachtungen und Erklärungsweise einander [disparat] gegenüber[stehen]*.“ (158)

¹⁹⁷ Vgl. z.B. Köhler 138: „Oft zwar folgt diese [die Lösung, R.T.] auf eine Spanne der Ratlosigkeit oder der Ruhe (nicht selten des Überschauhaltens), aber in den als echt oder beweisend angesehenen Fällen kommt sie nie in einem Durcheinander blinder Impulse, sondern als eine in sich geschlossene, stetige Handlung zustande, deren *nur gedankenmäßig* vom Beschauer zu isolierende Teile realiter sicher *nicht* unabhängig voneinander auftreten. [...] Auf Fragen wie diese kann man am besten Antwort geben, wenn man das, was für die vorliegenden Fälle *allgemein* behauptet wird, eigens zur Beobachtung bringt und sich damit durch Anschauung zum Urteil befähigt macht.“

2) „Doppelstock“¹⁹⁸

Sultan befindet sich in einem Raum, der durch ein Gitter freie Sicht auf einen Platz gewährt. In seiner Nähe liegen „als Stäbe zwei hohle, aber feste Schilfrohre [...], wie die Tiere sie schon oft zum Heranziehen von Früchten verwendet haben.“ Jenseits eines Gitters wird „das Ziel so weit entfernt“ positioniert, „dass das Tier mit den (etwa gleich langen) einzelnen Rohren nicht ankommen kann.“ Sultan unterläuft einige „Fehler“, die in anderen Situationen zur Lösung des Problems führten, hier aber kein Ergebnis liefern und reagiert auch nicht auf den vorsichtigen Hinweis des Beobachters, der ihm eine Hilfestellung geben möchte, „indem er vor dessen Augen den Zeigefinger in die Öffnung des einen Rohres einführt (ohne übrigens dabei auf das andere Rohr hinzuweisen)“ – beide, Sultan und der Beobachter des Versuchs (Köhler), geben schließlich auf. Sultan bleibt im Besitz der Rohre und ein Wärter wird „für alle Fälle“ als beobachtender „Wachtposten aufgestellt.“

„Bericht des Wärters: „Sultan hockt gleichgültig auf der Kiste, die etwas rückwärts vom Gitter stehengeblieben ist; dann erhebt er sich, nimmt die beiden Rohre auf, setzt sich wieder auf die Kiste und spielt mit den Rohren achtlos herum. Dabei kommt es zufällig dazu, dass er vor sich in jeder Hand ein Rohr hält, und zwar so, dass sie in einer Linie liegen; er steckt das dünnere ein wenig in die Öffnung des dickeren, springt auch schon auf ans Gitter, dem er bisher halb den Rücken zuehrt, und beginnt eine Banane mit dem Doppelrohr heranzuziehen. Ich rufe den Herrn; inzwischen fällt dem Tier das eine Rohr vom andern ab, da es sie sehr wenig ineinandergeschoben hat, und sogleich setzt es sie wieder zusammen.“¹⁹⁹

Köhler beobachtet immer wieder, dass Situationen, in denen sich beiläufig eine (zumeist optische) Passung von Werkzeugen bzw. Werkzeugen und Ziel ergeben, bei der Entstehung einer Lösung hilfreich sind.

3) „Umweg mit dem Werkzeug“²⁰⁰

Besonders interessant im Hinblick auf den zurückzulegenden Umweg und den Erfolg der Überwindung des Reflexes, ein begehrtes Ziel gerade auf sich zu bewegen²⁰¹, ist der im Folgenden beschriebene von Köhler unternommene Versuch.

Erneut befindet sich der Schimpanse hinter einer Absperrung. Außerhalb der Absperrung befindet sich das Ziel. Dem Tier steht ein Stab zur Verfügung, der „an ein Seil gebunden“ ist, das „am Rahmen des Gitters festgenagelt“ wurde. Das Absperrgitter ist „unten [...] mit dichtem

¹⁹⁸ Die nachfolgende Darstellung findet sich bei: Köhler, 90f.

¹⁹⁹ Dieses und die vorangegangenen Zitate: Köhler, 90f. Vgl. auch die folgende Beschreibung: „Als eines Tages vor Besuchern ein Experiment gezeigt werden sollte, legte ich draußen das Ziel nieder und warf zugleich zwei verschieden dicke Rohre, die gerade zur Hand waren, durch das Gitter zu Sultan hinein. Er nahm sie sofort auf, wie immer das weite in die linke, das dünnere in die rechte Hand, und hob diese schon, um die Rohre ineinanderzustecken, als er plötzlich absetzte ohne seine Absicht auszuführen, das dickere Rohr umdrehte, dessen anderes Ende betrachtete, und gleich darauf beide Rohre zu Boden fallen ließ. Ich ließ sie mir von ihm herausgeben und fand, dass zufällig das weitere beiderseits mit Aststellen abschloss, also keine Öffnung hatte; unter diesen Umständen hatte Sultan gar nicht erst probiert, die Rohre zu vereinigen. Nachdem ich durch einen Schnitt die eine Aststelle entfernt hatte, macht er den Versuch sofort.“ (93)

²⁰⁰ Die nachfolgende Darstellung findet sich bei: Köhler, 164f.

²⁰¹ Vgl. Köhler, 183ff.

Drahtnetz bedeckt, so dass das Tier darüber hin mit dem langen Stock arbeiten, nicht aber das Ziel erreichen kann, wenn es dieses gerade zu sich herangezogen hat.“ Etwas abseits befindet sich eine Öffnung im Drahtnetz. Der Stab wurde in seinem Gebrauch jedoch durch das Seil „so festgelegt, dass der Stockgebrauch nicht etwa von dieser zweiten Stelle aus stattfinden konnte, weil bis dahin das Seil nicht reichte.“

„Sultan nimmt den Stock und schiebt das Ziel seitlich, [...] in bestimmtester Bewegung, auf ein Loch unten im Drahtnetz zu, von wo er mit dem Arm hinaus auf den Boden greifen kann. Sehr aufklärend, besonders für die Zufallstheorie, ist es, dass Sultan nach einer Weile sorgfältigen Schiebens auf jenes Loch zu den Stock fallen lässt, an das Loch herantritt, seinen Arm hinausstreckt, nach dem Ziel fasst, und da er gerade noch nicht ankommt, sofort zum Stock zurückgeht und das Ziel mit ihm dem Loch noch näher schiebt, so dass er nun von der Öffnung aus die Früchte fassen kann.“

Sultan arbeitet „unter 90° bis 180° von sich fort, wenn wir mit 0° die Richtung Ziel-Tier bezeichnen, auf der sich natürlicherweise der Stockgebrauch abspielt.“ Köhler betont, dass „wie in früheren Umwegversuchen der Fall vor[liegt], dass eine Handlung, die für sich betrachtet sinnlos, ja schädlich ist“ (das Von-sich-Fortbewegen des Ziels), „in der Bindung mit einer zweiten (‚später Hingehen an die zweite Stelle und dort Ziel erreichen‘) und *nur* in dieser Bindung sinnvoll wird: Das *Ganze* stellt sogar die einzige in Betracht kommende Lösungsmöglichkeit dar.“ Köhler hält folgende Frage für „berechtigt“:

„Ein erster Teil *a* des Versuchsverlaufes (Hinschieben nach einer andern Stelle und vom Tier fort) kann *allein* nicht einsichtig zustande kommen; denn er ist *allein* genommen eher schädlich als fördernd; *b* aber (Hingehen zur zweiten Stelle und Ergreifen des Zieles) kommt noch gar nicht in Betracht – ist es denkbar, dass (*a b*) als *in sich geschlossener* Handlungsentwurf aus der einsichtig betrachteten Situation für das Tier (oder einen Menschen) herausspringt?“²⁰²

Köhlers Antwort lautet, dass er keine Alternative zu einer Beschreibung, der gemäß die gesamte Lösung, als in sich geschlossener Handlungsentwurf, aus der einsichtig betrachteten Situation entspringt, sehen kann, „wenn bereits der *Anfang* des Verfahrens, isoliert genommen, gar nichts von einer Lösung enthält, ja einer solchen entgegengesetzt schein, also als *isoliertes Stück nicht einsichtig auftreten kann*.“²⁰³

In den oben beschriebenen Beobachtungen des Umgangs mit im Versuchsaufbau möglichst eindeutig gestellten Problemen sieht Köhler, im Hinblick auf die Fragestellung der Untersuchung (*Intelligenzprüfungen am Menschenaffen*), „echte Leistungen“ (wie oben beschrieben, vgl. Köhler, S.12) der Schimpansen. Dabei gilt, dass „nur dasjenige Verhalten von Tieren [...] als zwingend

²⁰² (von mir veränderte Formatierung, R.T.)

²⁰³ Dieses und die vorangegangenen Zitate: Köhler, 164f. Vgl. 166, wo sich Tiere durch den Versuchsaufbau erneut dazu gezwungen sehen, Ziele von sich fort zu schieben. Besonders interessant ist in diesem Zusammenhang auch die Auflistung einer ganzen Reihe von Versuchen ähnlicher Art. (170ff.) Vgl. auch die von Köhler analysierten, hohen Voraussetzungen komplexen Verhaltens in: ebd., 135ff.

einsichtig“ auf uns wirkt, „das in geschlossenem glatten Verlauf von vornherein dem Situationsaufbau [...]“²⁰⁴ gerecht wird.“²⁰⁵

„Danach ist dieses Merkmal: *Entstehung der Gesamtlösung in Rücksicht auf [den Situationsaufbau, R.T.]*²⁰⁶ als Kriterium der Einsicht anzusetzen.“²⁰⁷

Köhler geht es nicht um die Entwicklung einer „Theorie einsichtigen Verhaltens“, sondern um die grundsätzlichere Entscheidung, „ob beim Schimpansen einsichtiges Verhalten überhaupt vorkommt“.²⁰⁸

„Da das Tier die Lösung der Aufgabe in der allgemeinen Form eines ‚Umwegverhaltens‘ vorbringt, das es nicht als feste Reaktion für jeden einzelnen Fall in den ursprünglichen Anlagen der Art mitbekommen hat, so *erwirbt* es selbstverständlich die neue komplexe Verhaltensweise. Die einzige mögliche Entstehungsweise hierfür ist die aus Bruchstücken, Teilen des Verlaufes, die *einzelnen* dem Tier ohnehin natürlich sind [...]“²⁰⁹

Köhler vermutet, dass Kompositionen natürlichen Verhaltens, die zu einem Erfolg führen, einen „entsprechende[n] angenehme[n] Gefühlszustand“ mit sich bringen, der „in noch nicht näher erklärter Weise die Wirkung hat, die vorausgehenden Aktionen in späteren Fällen ähnlicher Art reproduzierbar zu machen“. Die Forderung

- i. der „wissenschaftlichen Sparsamkeit“ im Hinblick auf die Einführung neuer Annahmen und
- ii. das Prinzip der Abwegigkeit der Annahme einer „Neuentstehung eines solchen Verhaltens als Ganzen“²¹⁰

haben für Köhler nur bedingt Geltung. Er fragt: „Weshalb so ängstlich?“ Den ersten Satz (i) beschreibt er als das „(gegenwärtig sehr verbreitete) Missverständnis eines richtigen erkenntnistheoretischen Satzes [...], nach welchem *ein dem Abschluss nabes* (also halbideales) wissenschaftliches System sich auf die knappste Form, die strengste Einheitlichkeit zusammenzieht.“²¹¹ Der zweite Satz (ii) hingegen „behauptet die Unlösbarkeit einer

²⁰⁴ Aus unten genanntem Grunde lasse ich aus: „[...]“, der gesamten Feldgestaltung“.

²⁰⁵ Köhler, 137.

²⁰⁶ Um den zu weit führenden Begriff des Feldes zu vermeiden, greife ich an dieser Stelle zu dem im vorangegangenen Zitat von Köhler verwendeten Synonym des „Situationsaufbaus“. I.O. lesen wir „in Rücksicht auf die Feldstruktur als Kriterium der Einsicht“.

²⁰⁷ Köhler, 137. Köhler fügt hinzu: „Wer geneigt ist, die vorstehenden Ausführungen als umständlich vorgetragene Trivialitäten anzusehen, den kann ich nur auffordern, die Literatur zur Psychologie von Mensch und Tier ein wenig zu durchblättern. Diese Trivialitäten verdienen eine gründliche Unterstreichung; denn erstens werden sie keinesfalls immer klar erfasst, sondern vielfach nur durch einen Schleier von allgemeinen Prinzipien gesehen, und zweitens gilt der letzte Teil, Einsicht betreffend, manchen Forschern nicht als selbstverständlich, sondern als eine Art Wunderglauben. Ein solcher soll hier durchaus nicht vorbereitet werden, und nichts von dem Gesagten erfordert ihn im mindesten.“ (137)

²⁰⁸ Köhler, 134. Vgl. 148.

²⁰⁹ Köhler, 134.

²¹⁰ Köhler, 134.

²¹¹ Köhler, 135. Köhler fügt, seine Hervorhebung ergänzend, hinzu: „Wie man sieht, enthält der angeführte erkenntnistheoretische Satz gar nichts davon, dass eine Wissenschaft im Alter von wenigen Jahrzehnten um jeden Preis mit dem Minimum von Gesichtspunkten auskommen soll, das sie in dieser frühesten Jugend schon gewonnen hat [...]“ (ebd.)

wissenschaftlichen Aufgabe, deren Lösung noch niemand recht versucht hat [...].²¹² Für beide Sätze gilt, dass sie „kein Kontrollrecht gegenüber der Erfahrung [haben], und wo es zu einem Gegeneinander mit Beobachtungen kommt, da weichen *jene* aus, nicht diese.“²¹³

„Es handelt sich in dieser Schrift durchaus nicht darum, nachzuweisen, dass der Schimpanse ein Wunder von Klugheit ist [...].“²¹⁴

Und die „prinzipielle[] Frage“, ob „*überhaupt* einsichtiges Verhalten bei ihm vorkommt“ gilt Köhler als *vorrangig* gegenüber „eine[r] genaue[n] Bestimmung vorhandener Intelligenz*grade*.“²¹⁵ Diese Einschätzung teile auch ich – ganz besonders vor dem Hintergrund einer Kritik wesentlicher TMVs, die uns in dieser Arbeit begegneten. Wir haben in der großen Anzahl *wesentlicher* Unterscheidungen zwischen „Mensch“ und „Tier“ gesehen, dass es in der traditionellen Philosophie eine starke Tendenz dazu gibt, Tieren *echte* kognitive Leistungen prinzipiell (als ihnen wesensfremd) abzusprechen. Es ließ sich jedoch zeigen, dass es nichtmenschliche Spezies gibt, die zu bestimmten kognitiven Leistungen imstande sind. Allein *das* ist es aber, was vor dem Hintergrund der Forderungen intellektueller Redlichkeit eingestanden werden muss, selbst dann, wenn es unsere Eitelkeit kränkt oder unser Wunschdenken frustriert – wenn wir uns nicht Augen und Ohren zuhalten, d.h. Teile der Realität ausblenden (Tugendhat). Die Frage, in welchem *Grad* ein Vermögen jeweils vorliegt, erscheint *sekundär* vor dem Hintergrund der diese Frage wiederum erst ermöglichenden Entscheidung, zu einer graduell strukturierten Beschreibung überzugehen. Wo eine Fähigkeit nachgewiesen werden konnte, kann es in einem späteren Schritt auch Bemühungen der Quantifizierung geben – wo das Vorliegen einer Fähigkeit a priori bestritten wird, werden vorhandene Leistungen in der Folge fast notwendig übersehen.

Das Ergebnis Köhlers Untersuchung lautet:

„Die Schimpansen zeigen einsichtiges Verhalten von der Art des beim Menschen bekannten. [...] Auf jeden Fall bleibt es dabei: Dieser Anthrope tritt nicht allein mit allerhand morphologischen und im engeren Sinn physiologischen Momenten aus dem übrigen Tiersystem heraus und in die Nähe der Menschenrasse, *er weist auch jene Verhaltensform auf, die als spezifisch menschlich gilt.* [...] [E]s [ist] nicht ganz unmöglich, dass auf dem Prüfungsgebiet der Anthrope auch *an Einsicht*²¹⁶ dem Menschen nähersteht als vielen niederen Affenarten.“²¹⁷

Die Strategien, welche man verfolgt, um andere Tiere zu einer bestimmten kognitiven Leistung zu provozieren, sind weiterentwickelt worden, die neueren Ergebnisse dementsprechend in

²¹² Köhler, 135.

²¹³ Köhler, 135.

²¹⁴ Köhler, 147. Köhlers Bemerkung zu diesem Satz: „Man sieht sich heutzutage gezwungen, in einer ernsthaften Schrift festzustellen, dass die Schimpansen bisher z.B. keinerlei Hinneigung oder Begabung für das Studium von vierten Wurzeln oder von elliptischen Funktionen zeigen.“ (ebd.)

²¹⁵ Köhler, 148.

²¹⁶ Hervorhebungen i.O.

²¹⁷ Köhler, 191. (meine Hervorhebungen, R.T.)

höherem Maße differenziert. In den Versuchen stehen nun, neben den Menschenaffen, auch z.B. intelligente Vögel oder Meeressäuger im Fokus der Aufmerksamkeit. Vor allem konzentrieren sich Ethologen jetzt aber auf das *natürliche* Verhalten von Tieren, d.h. auf dasjenige Verhalten, welches unter möglichst ungestörten und nicht speziell modifizierten Bedingungen beobachtet wird. Diese, in möglichst ausschließlicher Form beobachtende Methode richtet ihren Fokus auf das Verhalten der Tiere in ihrer natürlichen Umgebung. – Und hier stellt sich erneut, wenn auch mit verändertem Akzent, die weiterführende Frage nach der Voraussetzungsfülle des jeweils erfolgreich beobachteten Verhaltens der Tiere. Noch immer ringt aber die moderne Ethologie um einen gesicherten und als seriös anerkannten methodischen Zugang der Interpretation.²¹⁸ Womöglich jedoch handelt es sich bei einer Vielzahl dieser (auch reflexiven) Auseinandersetzungen um unnötige Scheingefechte, die nicht etwa eine gesteigerte Seriosität der Ergebnisse der Ethologie nach sich ziehen, sondern in denen, auf der Stelle tretend, mit der Chimäre des Essentialismus gerungen wird. Womöglich erklärt alleine die grundsätzliche Annahme der *wesentlichen* (und nicht graduellen) Verschiedenheit von Mensch und Tier

- i. den Impuls der Frage nach der Begründung z.B. einer anthropomorphen oder intentionalen Beschreibung des Verhaltens hoch entwickelter Tiere, und auch
- ii. den Impuls, auf eine solche Frage umständlich zu antworten.

7. Die Theorie des sozialen Ursprungs von kognitiven Fähigkeiten und menschlicher Sprache

Oben wurde Christian Vogel bereits mit seiner Beobachtung zitiert, dass in der Evolution der Primaten allem Anschein nach eine „Zunahme de[s] Individuations- bzw. Personalisierungsgrades“ mit einer „zunehmende[n] soziale[n] Abhängigkeit“ einherging. Wie sich zeigen wird, ist an diese gekoppelte Entwicklung auch eine bemerkenswerte Steigerung kognitiver Fähigkeiten geknüpft. Die Einleitung zu Vogels Beitrag endete oben mit der Frage, wie evolutionstheoretisch begründet werden kann, dass sich bei den Primaten „via adaptive Selektion [...] solche Potenzen an[reichern] [konnten] [...], wenn diese doch in der uns vertrauten Art und Weise im ‚Normalleben‘ dieser Tiere gar nicht ausgenutzt werden?“²¹⁹

Entweder beruht Köhlers Beobachtung der Fähigkeiten von Schimpansen auf einem Irrtum – oder die kognitiven Fähigkeiten der Hominiden besitzen eben doch eine Anwendung im „Normalleben“ der Tiere. Hören wir hierzu im Folgenden erneut Vogel: Die kognitiven Fähigkeiten, von denen Vogel spricht, bestehen hauptsächlich in einem „fortgeschrittene[n] Grad

²¹⁸ Vgl. Frans de Waal: Primaten und Philosophen. Wie die Evolution die Moral hervorbrachte. Hanser, München 2008.

²¹⁹ Vogel, 32.

der Fähigkeit, sich von ‚Hier und Jetzt‘ zu distanzieren“ – eine seiner Meinung nach „wesentliche Komponente der Entwicklung von ‚personaler Identität‘.“²²⁰ Aus den in Fachkreisen bekannten Experimenten Köhlers zieht Vogel den Schluss, „dass nicht-menschliche Primaten ‚technologische‘ Probleme durch vorheriges ‚distanziertes‘ Vergleichen von realen und imaginären Situationen und durch ‚Überlegung‘ lösen können.“²²¹ Aus eigenen Untersuchungen zum Symbolverständnis von Primaten ergänzt Vogel, dass

„diese Tiere zumindest folgende Kriterien des symbolsprachlichen Umganges erfüllen: Die Eigenschaften der gemeinten Objekte und Handlungen werden unabhängig von den Eigenschaften der diese bezeichnenden Symbole verstanden, man kann sich auf diese Weise über zur Zeit nicht anwesende Gegenstände und nicht ausgeführte Handlungen ‚unterhalten‘, ein syntaktisches Regelsystem findet richtige Verwendung, logische Operatoren werden in ihren spezifischen Funktionen verstanden und adäquat eingesetzt, das erlernte Repertoire wird kreativ genutzt und neu kombiniert, kurz, man kann mit diesem Instrument ‚rein gedankliche‘ Operationen vornehmen und einem Sozialpartner darstellen.“²²²

Die neu erworbenen „Werkzeuge“ zur „gegenseitigen Verständigung“ werden „untereinander erfolgreich ein[gesetzt].“²²³ Als voraussetzungsvolle kognitive Fähigkeit wird auch das Vermögen dieser Tiere thematisiert, sich selbst im Spiegel zu erkennen.²²⁴

Wie aber verhält es sich nun mit der evolutionstheoretischen Fragestellung nach dem Ursprung und der Anwendung dieser Fähigkeiten? Vogel präsentiert im Nachfolgenden eine These, die auch heute noch diskutiert wird – und um die es mir eigentlich geht:

„Es gibt derzeit nur eine vernünftige biologische Erklärung dieses scheinbaren Paradoxon: Die entsprechenden Fähigkeiten werden *in einem anderen Kontext des täglichen Routinelebens eingesetzt* und sind via Selektion *auch in diesem Kontext entstanden*. Dieser andere Kontext ist nach allem, was wir zur Zeit wissen, *das soziale Feld*.“²²⁵

Ethologen betonen immer wieder, dass ein „erfolgreiche[s] Agieren“ in den „sozialen Systemen“ der Primaten kognitiv höchst voraussetzungsvoll ist.²²⁶

„Vorausschauendes Planen unter Abschätzung der Reaktionswahrscheinlichkeiten der Partner bei gleichzeitig beherrschter, oft restriktiver Kontrolle über das eigene emotionale Spontanverhalten, [...] gehören gewissermaßen zum ‚täglichen Brot‘ [...].“²²⁷

So erscheint Vogel „die Hypothese nicht ‚weit hergeholt‘, dass die Wurzel und primäre ‚Triebfeder‘ für die evolutive Steigerung der kognitiv-intellektuellen Potenzen der Primaten im

²²⁰ Vogel, 30.

²²¹ Vogel, 30.

²²² Vogel, 31.

²²³ Vogel, 31.

²²⁴ Vogel, 31.

²²⁵ Vogel, 32. (meine Hervorhebungen, R.T.)

²²⁶ Vogel, 35.

²²⁷ Vogel, 35.

sozialen Feld [liegen]“. Ein Übergang in einen „ausnutzenden Umgang‘ mit der dinglichen Umwelt“ stellt dann aber eine „sekundär[e] [...] Funktionserweiterung und -übertragung“ dar.²²⁸

„Vorausschauendes (die möglichen Folgen jeweils antizipierendes) Handeln, Planen nach zuvor abgewogenen Wahrscheinlichkeiten unter Einbeziehung komplexer Situationen und Konfigurationen, distanzierte Kontrolle des eigenen emotionalen Spontanverhaltens, das alles sind ja gleichermaßen entscheidende Voraussetzungen für die Entwicklung komplizierter sozialer Strategien wie für die zielgerichtete materielle Werkzeug- bzw. Geräteherstellung. Es bedurfte zunächst nur eines „Transfers“ vom sozialen in das „technologische“ Feld.“²²⁹

Zugleich gelten Vogel die „genannten Qualitäten“ als „Vorbedingungen für die von der inneren und äußeren Jeweils-Situation losgelösten Bewusstseinsprozesse, die wir als ‚Denken‘ und ‚Reflexivität‘ bezeichnen, und natürlich auch für die Entwicklung von ‚Symbolsprachen‘.“²³⁰

Eine Annahme, der zufolge als „einheitliche Wurzel und zugleich als ‚nährender Mutterboden“ das „soziale Feld“ die Grundlage der kognitiven Fähigkeiten darstellt, vermag z.B. die bei Schimpansen beobachtbaren Fähigkeiten zu erklären.²³¹

„Sie hätten dann den Charakter von evolutiven ‚Prädispositionen‘ im Hinblick auf die Hominisation gewonnen: Kulturfähigkeit, Sprache und Technologie entspringen direkt den im sozialen Feld erworbenen kognitiv-intellektuellen Fähigkeiten, die ‚personale Identität‘ wuchs in die humane Dimension von voller Reflexivität, Verantwortlichkeit und Moral und die echte ‚Geschichtlichkeit‘ des Menschen entstand aus dem vorgegebenen Spannungsfeld von vollwertig personalisierten Individuen und sozialer Gemeinschaft.“²³²

Diese Darstellung wirkt vorerst spekulativ. Sie präsentiert eine Position, der zufolge auch sprachliche Fähigkeiten der Menschen in die Nähe der sonstigen kognitiven Fähigkeiten anderer hoch entwickelter Tiere rücken. Zu diskutieren ist jedoch, ob es innerhalb der menschlichen Sprache qualitative Momente gibt, bei denen die graduellen Annäherungen zwischen Menschen und anderen Tieren enden, wie die Beschreibung der Leistungen der Sprache in der Philosophie nahelegen scheinen. Darüber hinaus bleibt zu konstatieren, dass selbst dann, wenn z.B. Schimpansen Symbolsprachen erlernen können, doch keine eigenständige Entwicklung einer solchen Sprache stattzufinden scheint. Primaten scheinen sich nicht über Potentielles, Wünschenswertes und die Wahrheit von Annahmen zu unterhalten. Trifft diese Darstellung den Punkt, so unterscheiden sich Menschen und Schimpansen im Hinblick auf eine unterschiedliche soziale Praxis, gründend auf der Anwendung kognitiver Potentiale – und Aristoteles hätte Recht mit seiner wesentlichen Unterscheidung, der gemäß der Mensch dasjenige Tier ist, das sich berät – und sich hierin zumindest von den Schimpansen unterscheidet.

Die der obigen Darstellung zugrundeliegenden Beobachtungen (z.B. die hochgradige wechselseitige soziale Abhängigkeit, die kognitiv voraussetzungsvollen sozialen Strategien) jedoch

²²⁸ Vogel, 37.

²²⁹ Vogel, 37.

²³⁰ Vogel, 37. (s.o.: *theory of mind*)

²³¹ Vogel, 37.

²³² Vogel, 37.

werden von Ethologen heute noch weitgehend geteilt.²³³ Frans de Waal z.B. spricht mit großer Selbstverständlichkeit von einer „sozialen Evolution“, die z.B. die Moral hoch entwickelter Tiere hervorbrachte.²³⁴ Und Markus Wild schreibt in seiner Einführung in die „Tierphilosophie“, dass die

„für das möglichst erfolgreiche kompetitive und kooperative Verhalten erforderliche Intelligenz [...] als ‚soziale Intelligenz‘ bezeichnet [wird]. [...] [M]it der Zunahme der Gruppengröße und folglich mit der Komplexität der sozialen Umwelt bei Affen [korreliert] eine Zunahme des relativen Hirnvolumens. Die *Hypothese der sozialen Intelligenz* lautet nun, dass die komplexe soziale Umwelt den Selektionsdruck auf das Hirnvolumen bei Affen verstärkt hat. [...] Wenn die Hypothese zutreffen sollte, dann werden soziale Wesen mit großem Hirn über ein reichhaltiges soziales Wissen verfügen und sich komplexer sozialer Strategien (wie etwa der Koalitionsbildung) bedienen. [...] Vor dem Hintergrund dieser hohen sozialen Kompetenz scheint es auf der Hand zu liegen, dass Affen zugleich auch über eine ausgeprägte Fähigkeit zu sozialem Lernen verfügen. [...] Eine Folge davon ist kulturelle Evolution.“²³⁵

8. Die leerlaufende Annahme der anthropologischen Differenz

“Die Beziehung zwischen Mensch und Tier umreißt so ein wesentliches Feld, auf welchem sich jede historische Vorgehensweise jener Franse des Überhistorischen gegenübergestellt sieht, zu der man ohne Rückgriff auf die Erste Philosophie keinen Zugang finden kann. Die Festlegung der Grenze zwischen Humanem und Animalischem scheint so nicht eine Frage unter vielen zu sein, denen sich Philosophen und Theologen, Wissenschaftler und Politiker widmen, sondern vielmehr eine grundlegende metaphysisch-politische Operation, durch die allein so etwas wie ein ‚Mensch‘ *bestimmt* und *hergestellt* werden kann.“²³⁶

Was aber meint diese „Operation“, durch die ein „Mensch“ „*bestimmt*“ und „*hergestellt*“ werden kann? Linnés Einreihung des Menschen „unter die Primaten“, wobei „der Gattungsbezeichnung *Homo* – anders als bei den anderen Gattungen – kein spezifisches Kennzeichen bei[ge]fügt [wird] als [jener] alte[] philosophische[] Sinnspruch *nosce te ipsum*“²³⁷, kommentiert Agamben, indem er dazu ansetzt, „über diese klassifikatorische Anomalie nachzudenken, die keine Gegebenheit, sondern einen Imperativ als spezifische Differenz setzt“²³⁸, und formuliert einen Satz, der mit dem Ergebnis dieser Arbeit zu den Vergleichen von Mensch und Tier bei Tugendhat und seinen antiken Wurzeln den Voraussetzungen nach übereinkommt:

²³³ Zu wechselseitiger sozialer Abhängigkeit z.B. vgl. Frans de Waal: *Primaten und Philosophen. Wie die Evolution die Moral hervorbrachte*. Hanser, München 2008, 22. Zu den kognitiven Voraussetzungen des Sozialverhaltens höherer Tiere vgl. das unten folgende Zitat von Wild.

²³⁴ De Waal, 2008, 24.

²³⁵ Wild, 164. Vgl. ebd., 185.

²³⁶ Giorgio Agamben: *Das Offene. Der Mensch und das Tier*. Übersetzt von Davide Giuriato. Suhrkamp, Frankfurt am Main 2003. (S. 31, meine Hervorhebungen, R.T.) Für den nachdrücklichen Hinweis auf Agamben danke ich Jörg Scheller!

²³⁷ Agamben, 36. *Nosce te ipsum*: lateinische Variante des griechischen *gnôthi seauton*: „erkenne dich selbst“.

²³⁸ Agamben, 36.

„Der Mensch hat keine spezifische Identität außer derjenigen, dass er sich selbst erkennen *kann*. Den Menschen aber nicht durch eine *nota characteristic*, sondern durch die Selbsterkenntnis zu definieren, bedeutet, dass nur derjenige Mensch sein wird, der sich selbst als solcher erkennt, dass *der Mensch dasjenige Tier ist, das sich selbst als menschlich erkennen muss, um es zu sein.*“²³⁹

Der „Imperativ“ ist meiner Ansicht nach aber ein doppelter: Zum einen formulieren wir in einer Weise, die an Platon und Aristoteles erinnert, nun jedoch zumeist stoisch eingefärbt ist, einen normativen Anspruch an uns und unsere Mitmenschen, der z.B. eine moralische Gemeinschaften regulierende Funktion hat. Darüber hinaus gibt es jedoch noch den durch die Sorge (und das Wissen um unsere Zerbrechlichkeit und Endlichkeit) geprägten Aspekt unseres Selbstverständnisses, auf dem unsere (eigenen und kollektiven) Wichtigkeiten beruhen. Uns bzw. unsere Wichtigkeiten *erkennend* (d.i. immer auch: *setzend*) machen wir uns zu dem, was wir sein wollen – als zu stabilisierender Zustand, als Ziel, als Aufgabe, als Forderung. Immer jedoch ist eine solche Rede vom „Menschen“ mehr regulative Idee, als „erkennende“ ontologische Bestimmung.²⁴⁰ Agamben widmet sich jedoch auch der Frage nach dem Nebeneffekt dieses Mittels der Selbstbeschreibung, das er als eine „Maschine“ versteht, die eine „Erkenntnis des Humanen [...] produzieren“ *soll*:

„*Homo sapiens* ist folglich weder eine Substanz noch eine klar definierte Gattung: Die Formel ist eher eine *Maschine* oder ein Artefakt, um die Erkenntnis des Humanen zu produzieren.“²⁴¹

Während wir bei den Autoren vor Platon noch geradezu ein *Ausprobieren* im Hinblick auf das spezifisch Menschliche beobachten konnten, „das *Humané*“ dort anscheinend noch unterbestimmt und offen war, zeigte sich uns, der Beschreibung Agambens zufolge, die Anthropogenese (wie sie uns bei Platon begegnete) nun bereits weitgehend abgeschlossen:

„Die Anthropogenese resultiert aus der Zäsur und der Gliederung zwischen Humanem und Animalischem. *Diese Zäsur verläuft allererst im Inneren des Menschen.*“²⁴²

Während Platon, wie wir z.B. im POLITIKOS gesehen haben, von einer expliziten *äußeren* Trennung des Menschen von den Tieren, anders als später Aristoteles, tendenziell noch zurückschreckt, finden sich bei ihm doch eine Fülle von Passagen, in denen *innerhalb der Seele des Menschen* die animalischen Aspekte diskriminiert und evaluiert werden.²⁴³

²³⁹ Agamben, 36. Vgl. auch: ebd., 21f.

²⁴⁰ Zu dieser Unterscheidung unten mehr.

²⁴¹ Agamben, 37; „*Maschine*“: Hervorhebung von mir, R.T. Vgl. ebd., S.38: „*Homo* ist grundlegend ein ‚anthropomorphes‘ Tier (im Sinne des Terminus ‚dem Menschen ähnlich‘, den Linné konstant bis zur zehnten Ausgabe des *Systema* benutzt): Der Mensch muss sich, um menschlich zu sein, als Nicht-Mensch erkennen.“ Die oben bereits erwähnte „anthropologische Maschine des Humanismus“ bezeichnet Agamben als „ein ironisches Dispositiv, das die Abwesenheit einer Eigennatur des *Homo* offenlegt und ihn unentschieden zwischen himmlischer und irdischer Natur, zwischen Animalischem und Humanem in der Schwebe hält, so dass er immer weniger und mehr als er selbst sein muss.“ (39) Ich halte diese Beschreibung und Bewertung des Topos der „Zwischen“-Stellung des Menschen für zutreffend – sie begegnete uns in dieser Arbeit seit den ersten Textzeugnissen der Literatur vor Platon leitmotivisch.

²⁴² Agamben, 87. (meine Hervorhebung, R.T.)

²⁴³ Vgl., wenngleich erneut ohne explizite Nennung Platons: ebd., 25-30.

„Die Ontologie [...] ist keine unschädliche akademische Disziplin, sondern die in jedem Sinne grundlegende Operation, in welcher die Anthropogenese, das Menschwerden des Lebewesens erfolgt. Die Metaphysik ist von Anfang an von dieser Strategie geprägt: Sie setzt genau jenes *metá* ein, das die Überwindung der animalischen *phýsis* in Richtung auf die menschliche Geschichte vollendet und begleitet.“²⁴⁴

Wo der Mensch jedoch „seine Animalität auf[hebt]“, da „eröffnet“ er sich „auf diese Weise eine ‚freie und leere‘ Zone, in welcher das Leben in einer außerordentlichen Zone gefangen, verlassen und verbannt ist.“²⁴⁵ Diese Negation jedoch führt es mit sich, dass das menschliche „Sein immer schon durchkreuzt vom Nichts“ ist.²⁴⁶

Agamben plädiert dafür, „[d]ie herrschende Maschine unserer Konzeption des Menschen abzuschalten“, was ausdrücklich nicht bedeutet, „nach neuen, effizienteren und authentischeren Verbindungen zu suchen, als vielmehr, die zentrale Leere auszustellen, den Hiatt, der – im Menschen – den Menschen vom Tier trennt [...], sich in dieser Leere aufs Spiel zu setzen: Aufhebung der Aufhebung [...]“.²⁴⁷

Die Annahme einer wesentlichen Verschiedenheit von Mensch und Tier gründet, worauf deutlich schon ihre essentialistischen Prämissen weisen, in einer „metaphysischen Operation“. Hierin befindet sie sich in scharfem Gegensatz zu einer naturalistischen Vorgehensweise. Bei der Entscheidung zugunsten einer Grenzziehung zwischen Menschen und anderen Tieren handelt es sich daher um ein Darstellungsmittel der überkommenen Philosophie und der auf ihr gründenden Philosophischen Anthropologie im Sinne Tugendhats, die beispielsweise den Grundannahmen der Biologie diametral gegenübersteht.²⁴⁸ Erstaunlich ist, dass die mit der Anwendung dieses Darstellungsmittels verbundenen Schwierigkeiten (es ist z.B. *inkompatibel* mit den Annahmen der Evolutionstheorie, den Beobachtungen der Ethologie, dem Wunsch nach Homogenität der interpretativen phänomenalen Zugänge) billigend in Kauf genommen werden.²⁴⁹ Darüber hinaus entstehen Probleme im Hinblick auf unser wohlverstandenes Eigeninteresse: Die Anwendung des Darstellungsmittels der wesentlichen Vergleiche zwischen

Die Unterscheidung zwischen einer inneren und äußeren Trennung von menschlichen und tierischen Aspekten ist unbefriedigend und wird zu einem späteren Zeitpunkt ergänzt.

²⁴⁴ Agamben, 87.

²⁴⁵ Agamben, 87. Die Weise, in der Agamben hier beschreibt, erinnert an Heideggers Rede von der „Lichtung“ (s.o.).

²⁴⁶ Agamben, 87. Agamben sieht in dieser Spannung den „entscheidende[n] politischen Konflikt [...] unserer Kultur“ angelegt: den „zwischen Animalität und Humanität“ – und er charakterisiert „[d]ie Politik der westlichen Staaten“ als „gleichursprünglich mit Biopolitik.“ (88)

²⁴⁷ Agamben, 100.

²⁴⁸ Die Biologie sieht eine solche Grenze überhaupt nicht. Wenngleich sie selber ein voraussetzungsvoller interpretativer Weltzugang ist (eine Weltanschauung), kommt in ihr doch ein gewissermaßen die überkommenen philosophischen Vorstellungen doppelt irritierendes Moment zum Tragen: i) in ihrer (wiederum nicht voraussetzungslosen) empirischen Arbeit vermag sie auf Tatsachen zu stoßen, die den Übergang zu einer neuen Weise der Darstellung notwendig macht, wie z.B. (ansatzweise) bei Darwin geschehen; ii) in ihrer Schnittstelle zur Ethologie (Verhaltensbiologie) vermag sie eine auch *immaterielle* Nähe zwischen Menschen und anderen Tieren zu konstatieren, indem sie Ableitungen aus beobachtbarem Verhalten nichtmenschlicher Tiere zieht.

Es geht also nicht darum, einer biologischen Interpretation von Welt das Wort zu reden, sondern vielmehr um den Hinweis auf eine notorische Spannung innerhalb unseres Weltbildes.

²⁴⁹ Oben hat Tugendhat diese Art von „Schwierigkeiten“ als relevant im Hinblick auf intellektuelle Redlichkeit thematisiert.

„Mensch“ und „Tier“ verstellt uns den freien Blick auf uns selbst (und unsere belebte Umwelt) – und zugleich den auf unsere Wichtigkeiten.

Die in der Philosophischen Anthropologie thematisierten Fähigkeiten und Wichtigkeiten von Menschen sind kulturelles Zeugnis eines möglichen Zugangs der Selbstbeschreibung, der auf ein bestimmtes (antikes) Selbstverständnis abzielt. In seinem Darstellungsmittel, den wesentlichen Vergleichen zwischen „Mensch“ und „Tier“, wird allerdings ein Fundament der Arbeitshypothesen geschaffen, das in für uns heute merkwürdiger Weise nicht mehr auf der Höhe der Beobachtungen der vergleichsweise „empirisch arbeitend“ zu nennenden Wissenschaften zu sein scheint. So ergibt sich eine Spaltung zwischen Selbst- und Weltbeschreibung, die (wie sich bei Aristoteles zeigte) nicht wesentlich *neu* ist, die nun jedoch, zu günstigem und vielleicht flüchtigem Zeitpunkt, neu expliziert werden kann.

Oben war bei Agamben die Rede von Beschreibungen des Menschlichen, die entweder in der *physis* bleiben oder das *metá* betonen, den Menschen vom Tier trennen oder diese „Aufhebung“ aufheben, naturalistisch verfahren oder infolge einer Betonung unserer Wichtigkeiten den Topos der wesentlichen Verschiedenheit von Mensch und Tier bemühen. Die Annahme dieser Unterschiedlichkeit geht dabei ursprünglich von einer wesentlichen *inneren* Differenz aus (vgl. Platon). Ausgehend von dieser inneren Differenz scheint bald jedoch auch der Körper des Menschen wesentlich von dem der anderen Tiere unterschieden (vgl. Aristoteles). Infolge dieser zweiten Anschauung jedoch erfährt die Annahme der wesentlichen Verschiedenheit von Menschen und anderen Tieren nun aber, durch den Einfluss des Naturalismus, kapitalen Bodenverlust. Unter modernen biologischen Gesichtspunkten erscheint die Annahme einer grundsätzlichen materiellen Kluft zwischen Menschen und anderen Tieren ausgeschlossen. Der TMV-Topos wird also auf das „Innere“ zurückgedämmt und eingeschränkt. So erscheinen die, lediglich im erweiterten Sinne als „biologisch“ zu bezeichnenden, psychologischen Qualitäten des Menschen, die Aristoteles in DE ANIMA thematisiert, als das aktuelle Rückzugsgebiet des Topos – und mit ihm auch das Rückzugsgebiet unserer überkommenen Strategien der Selbstbeschreibung und Thematisierung unserer Wichtigkeiten. Ethologie, Biologie und metaphysikkritische Philosophie stellen jedoch auch dieses letzte Refugium infrage und unterminieren so für uns unverzichtbar erscheinende Funktionen des Topos, der doch unhintergebar und unerlässlich wirkte. Diese Situation wurde als spannungsgeladen charakterisiert und erscheint geradezu als klassisches Dilemma; als müssten wir uns (z.B. aus Gründen der intellektuellen Redlichkeit) dazu entschließen, auf etwas zu verzichten, dessen Ertrags wir in anderer Hinsicht bedürfen.

Ich denke jedoch, dass sich dieses Dilemma und ein Teil der hier thematisierten Spannung auflösen lassen, indem eine weitere (oben angekündigte) Unterscheidung eingeführt wird:

Unser *Selbstverständnis* ist von einer *Selbstbeschreibung*, in der Aussagen auf Gebieten getroffen werden, die auch andere Tiere betreffen, abzulösen. Womöglich handelt es sich bei unserem *Selbstverständnis* um eine Besonderheit (um eine bestimmte Hinsicht) einer

möglichen Selbstbeschreibung unserer selbst. Zu Recht erscheint uns unser Selbstverständnis – gerade auch in seiner existentiellen und praktischen Dimension – unhintergebar. Als eine Hinsicht unserer Selbstbeschreibung hat es jedoch keinen Einfluss auf andere Hinsichten der Selbstbeschreibung zu nehmen — und schon gar nicht vermag unser Selbstverständnis als belastbare Begründung der Beschreibung anderer Tiere zu fungieren (in ähnlicher Weise äußert sich unten auch Luther).

Als besondere Hinsicht der Selbstbeschreibung ist unser Selbstverständnis den Anfechtungen von Infragestellungen, Unsicherheit und historischem bzw. strukturellem Wandel ausgesetzt. Flankiert wird es nur durch unsere praktischen *Begründungen*. So wird unser Selbstverständnis – und mit ihm auch unsere Wichtigkeiten, wieder dem Diskurs überantwortet. In diesem kommt unserem (guten und besseren) Begründen eine neue Bedeutung zu. So „wissen“ wir uns nicht – wir ringen, als Menschen, je um uns.

Das Abschalten der TMVs reproduzierenden „anthropologischen Maschine des Humanismus“²⁵⁰ führt somit gerade nicht zu einer Krise der Identität des Menschen, sondern recht eigentlich zu einem ersten (in seiner Bedeutung und weitere Denkbewegungen initiiierenden Funktion jedoch unhintergebaren und kaum zu überschätzenden) Schritt der Überwindung dieser Krise, nicht zu einem Verlust unserer jeweiligen Wichtigkeiten, sondern vielmehr zu deren Aneignung. Indem wir die überkommenen Strategien zur Explikation eines Selbstverständnisses, das (retrospektiv und anachronistisch betrachtet) eine irrtümliche Vermengung mit einer über das Menschliche hinausreichenden Selbstbeschreibung vom Moment seiner Konzeption an bereits besaß, *suspendieren*, weisen wir dem unser Selbstverständnis betreffenden Diskurs einen veränderten Ort zu: In ihm fragen wir nach uns, wie wir sein wollen und wie wir glauben, tatsächlich zu sein, was unserer derzeitigen Meinung zufolge in unserem wohlverstandenen Eigeninteresse liegt, was uns wichtig ist, was wir uns wünschen und was wir ablehnen – kurz: wie wir uns, als Menschen, verstehen. Jeweils jedoch *ist* dieses „wir“ nicht „der Mensch“, sondern (bestenfalls) ein bestimmtes kulturelles Kollektiv. Dieses „Abschalten“ stellt jedoch eine Korrektur von Annahmen überkommener TMVs dar; mithin auch eine Korrektur des Anspruchs, mit dem (z.B. philosophische) Aussagen (d.i. Bekundungen) einhergehen. *So* weit reichen die Konsequenzen des *niedrigen Gebrauchs* von Wissen, Wahrheit, Bedeutung und Wirklichkeit Wittgensteins!

Die Weise in der wir uns selbst verstehen kann sich an den Überzeugungen der Biologie orientieren – sie muss es jedoch nicht. Mit steigender Entfernung zu den Beschreibungen der Objektwissenschaften gewinnt unser Selbstverständnis an Profil. Je anspruchsvoller es in dieser Weise aber wird, desto leistungsfähiger müssen auch die Begründungen sein, die unser Selbstverständnis in einer bestimmten Spannung zu den Beschreibungen z.B. der Biologie halten. Bei dieser Spannung, soviel ist deutlich, handelt es sich also nicht *per se* um ein Kriterium für einen auszuräumenden Zustand. Alles hängt – an unseren Begründungen. Wo unsere Begründungen nicht weit genug reichen, die Spannung in einem bestimmten Maß zu halten, da

²⁵⁰ Agamben, 39.

brechen unsere Zugänge zur Welt auseinander, da geraten wir innerhalb unseres Weltbildes in die Situation einer Spaltung.

Die selbstverständliche Fortführung der überkommenen Topoi der wesentlichen Verschiedenheit von „Mensch“ und „Tier“ führten zu seiner solchen Spaltung innerhalb unseres Weltbildes. Die heute anerkannten Begründungen haben zwischenzeitlich eine Entwicklung genommen, die sie untauglich zur Inanspruchnahme im Hinblick auf die TMV-Topoi macht. Unser Selbstverständnis steht daher – ungewählt – an einem Scheidepunkt. Die überkommenen Sätze der wesentlichen Verschiedenheit von „Mensch“ und „Tier“ sind in unserem Weltbild *nicht mehr zu verorten*; sie wirken mithin als unverständliche, ja unsinnige Fremdkörper. Das bedeutet jedoch nichts anderes als die Feststellung: Wir stehen vor einer Aufgabe! Und wir stehen, wenn wir diese Aufgabe annahmen, in einem gewissen Rahmen auch vor einem Neuanfang.

9. Asterix und der Indianer

Die spinnen, die Menschlichen!²⁵¹

Die Kritik an der überkommenen Methode der traditionellen philosophischen Selbstbeschreibung, die sich wesentlicher Unterscheidungen von „Mensch“ und „Tier“ bedient, mündet in ihrer Konsequenz in die Forderung nach einer Möglichkeit einer veränderten Thematisierung des Menschen (im Sinne der Explikation eines Selbstverständnisses als Spezialfall einer Selbstbeschreibung), die womöglich nicht mehr auf einer Speziesdifferenz gründet – wenngleich ihre Aussagen dadurch den scheinbar sicheren Status metaphysischer Prinzipien verlieren und folglich Anfechtungen und grundsätzlichen Infragestellungen ausgesetzt bleiben.

Ich bin der Meinung, dass eine Form möglicher alternativer Explikation des Selbstverständnisses nach der oben diskutierten Problematisierung des in Propositionen, in denen es um uns selbst geht, vollzogenen Übergangs von der ersten zur dritten Person, geradezu auf der Hand liegt.

Zudem wurde schon zu Beginn dieser Arbeit die Frage diskutiert, ob und in wiefern wir dort, wo „Menschen“ und „Tiere“ miteinander verglichen werden, tatsächlich „vom Menschen“ bzw. wirklich von (anderen) „Tieren“ die Rede ist. Die in dieser Denkbewegung sich manifestierende Selbstentäußerung des Menschen scheint eine doppelte zu sein: Zum einen werfen wir ein pseudoreflektorisches Wurfholz nach etwas aus, das ein bloßes Konstrukt zu sein scheint (alles, was diese Denkbewegung zu uns zurückträgt und scheinbar *über uns* zu sagen vermag, haben wir *zuvor* in dem Konstrukt angelegt). Zum anderen treffen wir Aussagen, in die unsere Wichtigkeiten in merkwürdiger Weise untrennbar verwoben sind (wir entäußern unsere Wichtigkeiten an einen adynamischen und rein projektiven Mechanismus der Selbstbeschreibung und verlieren somit zugleich unsere Mündigkeit im Umgang mit unseren Wichtigkeiten).

²⁵¹ Obelix in: Uderzo, Goscinny: Großer Asterix-Band XV. Streit um Asterix. S.48.

Wenn ich mit meinen Vermutungen richtig liege, spricht einiges dafür, der an uns selbst ergehenden, jedoch im Falle der Vergleiche zwischen Tier und Mensch *versickernden* Aufforderung „Reden wir von uns!“ in neuen Bemühungen nachzukommen.²⁵² Zu diesem späten Zeitpunkt der Untersuchung zu den Vergleichen von Tier und Mensch möchte ich ein etwas ungewöhnliches Zitat anfügen und damit der Frage vorgreifen, ob und wie weit es *theoretisch* überhaupt möglich ist, gehaltvoll von sich zu sprechen, ohne auf die (wesentlichen) Vergleiche von Tier und Mensch zurückzugreifen – und dabei bei der ersten Person (Singular oder Plural) zu bleiben, d.i.: wirklich von *uns* zu sprechen. Das „Zitat“ betrifft eine Passage aus *Uderzos* und *Goscinnys* Asterixband mit dem Titel DIE GROBE ÜBERFAHRT.²⁵³ Der relevante Kontext ist schnell skizziert: Asterix und Obelix werden auf einer Bootsfahrt von schwerem Wetter überrascht und stranden auf unbekanntem Land. Dort treffen sie auf Bewohner, mit denen keine unmittelbare sprachliche Verständigung gelingt. Nach einer Reihe von Missverständnissen kommt es zu der nachfolgenden Szene. Die in dieser Situation wie selbstverständlich in Anschlag gebrachte Rede in erster Person erscheint mir ebenso bemerkenswert, wie die von ihrem Zuschauer erfolgende Beurteilung der Darbietung:

²⁵² Eine nichtessentialistische Variante der philosophischen Folgen des „Erkenne dich selbst!“

²⁵³ Uderzo und Goscinnny: Großer Asterix-Band XXII. Die große Überfahrt. Delta Verlag, Stuttgart 1976.



Es ist gar nicht ausgemacht, ob es (noch zudem auf Grundlage von interkollektiven Wichtigkeiten) so etwas wie „das Menschliche“ überhaupt gibt, bzw. i) dass wir über es verfügen (könnten) und ii) dass es sich bei ihm nicht um eine Ansammlung von Trivialitäten handelt. Ich halte es für eine echte Herausforderung, *überhaupt* die Wichtigkeiten auch nur einer Gesellschaft (der eigenen – und in einem späteren Schritt auch die seiner selbst) *thematisieren* und begründen zu können. Wenn wir aber dem Irrtum erliegen, trivialerweise Aussagen über alle Menschen treffen zu können, verpassen wir dadurch womöglich die Gelegenheit, auch nur uns selbst substantiell in einer Auseinandersetzung und Thematisierung zu „begegnen“. Ich habe den Eindruck, als läge in einem Sichvorstellen, wie oben von Asterix präsentiert, dem nicht die Annahme, alles schon zu haben oder zu wissen, vorausgeht, ein frappierend einfacher Ausweg aus einer Reihe von Schwierigkeiten, auf die wir oben gestoßen sind. Auch dieses Sichvorstellen erscheint mir als ein niedriger Gebrauch, als eine Rückübersetzung des Einsehens und Erkennens der Natur und des Wesens von etwas; wir kommen offenbar auch ohne derartige Metaphysik aus.

Die in einem ersten Moment als Spaltung bzw. zwischen Aussagen verschiedenen Typs erscheinende heftige Spannung wurde *augenfällig*. So stellt sich uns heute die Frage, wie wir mit der Beobachtung dieses Phänomens umgehen. Diese Arbeit stellt den Versuch dar, dieser Spannung nicht dementierend, sondern ihr nachforschend, d.h. *fragend* und womöglich *hinterfragend* zu begegnen. – Im Folgenden sollen abschließend die wichtigsten Ergebnisse dieses Versuchs zusammengetragen werden.

10. Ergebnis

Joaquim Batista Martins stellt in seiner Dissertation (DIE FUNKTION DES MENSCH/TIER-VERGLEICHS IN DER PHILOSOPHISCHEN ANTHROPOLOGIE, 1973) fest, dass der „Mensch-Tier-Vergleich lediglich im Sinne eines *Stilmittels* interpretiert werden [kann], dessen Funktion ausschließlich in einer rhetorischen Zuspitzung einer Fragestellung besteht, bei der das Tier als größtmöglicher Kontrast zum Menschen genommen wird.“²⁵⁴ Ich halte diese (verbreitete) Meinung für unbefriedigend kurzgreifend, da alles, was mir eigentlich interessant, ja brisant erscheint, hier nicht ins Blickfeld gelangen kann. So kommt Martins auch nicht auf die Idee, zu problematisieren, was es heißen kann, anhand „des Tieres“ eine auf „den Menschen“ zielende Fragestellung zuzuspitzen.²⁵⁵ In seiner Zusammenfassung resümiert er, konform zu der

²⁵⁴ Joaquim Batista Martins: Die Funktion des Mensch/Tier-Vergleichs in der Philosophischen Anthropologie. 1973, 76.

²⁵⁵ Martins gelangt zwar zu der Überlegung, dass „[j]e größer die wirkliche oder unterstellte Verschiedenheit des Menschen vom Tier [ist], desto geringer [auch] [...] die Leistung oder Reichweite des Vergleichs“ beurteilt werden muss, und folglich „nur der Vergleich des Menschen mit höheren Tieren [lohnt]“ (ebd., 96) – diese Überlegung bleibt jedoch für ihn im Resultat folgenlos und führt nicht etwa zu einer Problematisierung der Wendung „das Tier“.

überkommenen Philosophischen Anthropologie, dass der „Mensch-Tier-Vergleich der Anthropologie [...] dazu [dient], den Menschen besser zu erkennen.“²⁵⁶ Ich argumentiere im Gegenteil immer wieder dafür, dass der TMV eine höchst *verschleiende* Wirkung hat. Nun unterscheiden sich aber auch die Motive der Arbeiten: Während Martins die Vergleiche zwischen Mensch und „Tier“ im Wesentlichen klassifiziert, stand hier eine problematisierende Analyse im Vordergrund, die sich einer historischen Untersuchung bediente. Was das Anliegen „den Menschen besser zu erkennen“ betrifft, so zeigte sich eine falsche Wahl des Mittels. Das Relief „Tier“ taugt nicht, um etwas an ihm zu erkennen: Es ist zu weich.

Die Schau der Vergleiche von Tier und Mensch bei Tugendhat warf die Frage nach Rolle und Funktion sowie einer Bewertung der TMVs auf. Die in der Literatur vor Platon beginnende und über Aristoteles bis hin zu Plotin reichende Quellenforschung zu unserem *Selbstverständnis* und der mit den TMVs einhergehenden Strategien der Thematisierung unserer Wichtigkeiten führte zu dem Befund, dass es sich bei den Vergleichen zwischen Mensch und Tier

- i. um ein überkommenes Mittel zur menschlichen Selbstbeschreibung handelt, das sich um eine Profilierung anhand eines dem Menschen Gegenüberstehenden bemüht.

Die Rechnung, auf diesem Weg zu einer adäquaten „Darstellung“ zu gelangen, geht jedoch gleich in mehrfacher Hinsicht nicht auf. Zum einen existiert das zum Vergleich herangezogene „dem Menschen Gegenüberstehende“ nicht (die erwünschte Denkbewegung stellt keine Reflexion, sondern eine Projektion dar), zum anderen legen wir ein statisches Konzept unserer selbst bereits in das projektive Verfahren (bei der scheinbaren Reflexion handelt es um eine reinszenierende Manifestation eines Topos). Darüber hinaus zeigte sich, dass

- ii. den Vergleichen von Mensch und Tier, viel mehr als die tatsächliche „Beschreibung“ des Menschen, die wesentliche Funktion zukommt, unsere Wichtigkeiten darzustellen.

In dieser Darstellung von Wichtigkeiten wird versucht, die Sicherheit ihres Gegenstandes durch die Einbettung in statische Topoi, in Sätze, deren Wandel uns unvorstellbar und deren Status uns gesichert erscheint, zu gewährleisten. Bei den Vergleichen zwischen Mensch und Tier haben wir es also mit einem Mittel der Darstellung zu tun, das

- iii. im Wesentlichen unfähig zu einer adäquaten Darstellung zu sein scheint, gleichwohl aber Wichtigkeiten transportiert, deren eigener Status aber auf einer Angemessenheit der Darstellung des Menschen gründet. In dem behandelten Darstellungsmittel wird ein jeweils zu explizierendes Selbstverständnis mit anderen Hinsichten der Beschreibung vermischt.

Mit seinen binären Strukturen, seinem Essentialismus, dem Bemühen, eine durchgängige Diastase zu konstatieren, wo z.B. aus Perspektive der Biologie ein Kontinuum vorzuliegen scheint, mit seinen unverständlichen, da leere Begriffe beinhaltenden Aussagen erscheint der Vergleich

Im Gegenteil: Martins betont, das Bild und das Wissen „vom Tier“ habe sich „[i]m Laufe der Zeit [...] erweitert und verfeinert“ – es sei „wissenschaftlicher geworden“. (ebd.) Ich halte diesen letzten Satz, insbesondere vor dem Hintergrund der oben dargestellten Überlegungen, für geradezu absurd.

²⁵⁶ Martins, 96.

zwischen „Mensch“ und „Tier“ als Relikt überkommener philosophischer Methodik und Rhetorik. Die TMVs erzielen nicht die erwünschte Leistung (wir kommen durchaus und gerade nicht dazu, uns in der Anwendung des TMVs „besser zu erkennen“) – wohl aber unerwünschte Wirkung: Wenn unsere Wichtigkeiten in ein statisches Konzept gegossen werden, sind uns diese selbst nicht mehr unmittelbar zugänglich. Wenn uns zudem dieses Konzepts Herkunft und Begründung nicht mehr unmittelbar zugänglich ist, es jedoch den Anfechtungen unseres sonstigen Beobachtens fortwährend ausgesetzt ist, nehmen unsere Wichtigkeiten doppelten Schaden: Nicht nur sind wir nicht dazu imstande, sie in unserer heutigen Wirklichkeit verortbar argumentativ und existentiell zu begründen, wir sehen sie auch (ggf. zu Unrecht) dadurch bedroht, dass uns die anderen Tiere stetig näher rücken.

Georg Siegmund schreibt in TIER UND MENSCH (1958), dass die Frage, ob der Unterschied zwischen Mensch und „Tier“

„lediglich ein solcher des Grades ist, der also durch eine Mehrung des qualitativ Gleichen von unten her überbrückt werden kann, oder ob er ein Wesensunterschied ist, der eine unüberbrückbare Kluft reißt, ob beim Menschen etwas Neues anhebt, das durch keine Steigerung des bloß Tierischen [...] erreicht werden kann [...] die erregende Frage [ist], die in der Neuzeit dem philosophierenden Menschen den Atem raubt [...].“²⁵⁷

Hier interessiert mich, was denn *hinter* dieser Frage steht, was es ist, das dazu führt, dass diese Frage Menschen „den Atem raubt“ – die Antwort aber wurde gerade gegeben. Das problematische Gewicht einer jeden Annahme der Nähe zwischen Mensch und Tier erscheint als Infragestellung unserer Wichtigkeiten, die unglücklicherweise in der wesentlichen Unterscheidung zwischen Mensch und Tier begründet werden. Diese Infragestellung jedoch ist eine *scheinbare*, da es keinen zwingenden Grund dafür gibt, Wichtigkeiten in TMVs zu verankern. Ja mehr noch: Eine Vermischung von Selbstverständnis mit anderen Hinsichten einer Selbstbeschreibung erscheint unsachgemäß. Wir haben uns (bewusst oder unbewusst) dafür entschieden, Wichtigkeiten auf diese besondere Weise zu begründen. Es spricht vieles dafür, diese Entscheidung (ggf. erstmals) kritisch zu reflektieren. Nicht nur erscheint es mir unsachgemäß, sondern auch unangemessen, die Wichtigkeiten eines Kollektivs als *Unterströmung* eines Flusses zu entwerfen – vor allem dann, wenn dieser Fluss zu einem stehenden und endlich zu einem toten Gewässer wurde. Unsere Wichtigkeiten sind einer vitalen und dynamischen Umgebung bedürftig. Und es schadet nichts, wenn wir ihrer ab und an ansichtig werden – und wenn es nur dadurch sei, dass sie beim Klang unserer Worte, in denen es um uns geht, die Angel, die wir nach ihnen auswerfen, wie der erfahrene Fisch bei Aristoteles mit starken Zähnen in Stücke beißen (HA, 621b1).

Ein weiterer Mechanismus, der als Vorkehrung gegen ein Überdenken der TMV-Topoi zu fungieren scheint, liegt in der Reaktion auf das Fragen nach dem, was „das Tier“ denn ist: So beobachtet Jutta Buchner, dass „die wissenschaftliche Beschäftigung mit Tieren oftmals

²⁵⁷ Georg Siegmund: Tier und Mensch. Beitrag zur Wesensbestimmung des Menschen. Josef Knecht Verlag, Frankfurt a.M. 1958, S.10.

Verwunderung und Erstaunen auslöst“ und dass dieses „Thema [...] vielfacher Vermittlungsbemühungen [bedarf].“²⁵⁸ Nun sind „Tiere“ nicht der eigentliche Gegenstand dieser Untersuchung – dennoch halte ich es für wichtig, dass z.B. auch Wolfgang Köhler zu Wort gekommen ist, um den die anderen Tiere betreffenden Überzeugungen die Beobachtungen einer Person gegenüberzustellen, die mit bestimmten höher entwickelten Tieren Experimente anstellte und beschrieb. Die philosophischen Gemeinplätze, die den Menschen und die „Tiere“ zum Gegenstand haben, erwecken den Anschein, als wüssten wir (gewissermaßen a priori) Bescheid darüber, wie es sich mit den anderen Tieren verhält. Doch vor dem Hintergrund konkreter Erfahrung mit anderen Tieren wirken die überkommenen wesentlichen Vergleiche zwischen Mensch und Tier geradezu befremdend.

In dieser Arbeit wurden Stellen markiert, sowohl überkommene Topoi der Selbstbeschreibung als auch leitmotivisch wiederkehrende menschliche Wichtigkeiten, die zu einer weiteren Untersuchung bereitstehen. Bei dieser Untersuchung kann es sich z.B. um eine sprachanalytische Untersuchung im Umfeld der sprachlichen Praxis der jeweiligen Punkte handeln. Diese Untersuchung kann hier allerdings nicht geleistet werden. Das Ergebnis dieser Arbeit ist die Beantwortung der Frage nach Herkunft, Funktion und Problematik der TMVs, ferner erste Ansätze zur Unterminierung eben dieser Strukturen.

Bei diesem Ergebnis handelt es sich um das Aufzeigen der Möglichkeit, historische Reste der Philosophie (und anderer Wissenschaften), die strukturell unser Denken beeinflussen, in gewissem Grade bestimmen, explizieren und problematisieren zu können. Es wurde versucht, ein Problem angemessen im Zusammenhang darzustellen. Die *Lösung* des Problems liegt hier allerdings nicht auch schon vor. Allenfalls wurden Vorschläge und Ansätzen diskutiert, die sich bei der Arbeit an der Darstellung des Problems ergaben (z.B. eine veränderte Anthropologie bzw. die Verabschiedung überkommener philosophischer und anthropologischer Strukturen der Beschreibung).

Gezeigt wurde, dass eines unserer Mittel der Selbstbeschreibung (ebenso wie die Betonung unserer Wichtigkeiten) eine Entstehungsgeschichte hat.²⁵⁹ Darüber hinaus wurde deutlich, dass

²⁵⁸ Jutta Buchner: Kultur mit Tieren. Zur Formierung des bürgerlichen Tierversständnisses im 19. Jahrhundert. Waxmann, Münster, NY, München, Berlin 1996, S.1 (Einleitung).

²⁵⁹ „Vernunft“ z.B. ist, und das kann m.E. gar nicht oft genug betont werden, nicht etwas, „das es gibt“, sondern ein Konzept mit einer Entstehungsgeschichte. Beim Betrachten dieser Geschichte zeigt sich jedoch deutlich, dass die Selbstverständlichkeit, mit der wir mit dem Begriff „Vernunft“ arbeiten, doppelt problematisch ist: Nicht nur handelt es sich um ein Konzept, für das sich Menschen vor geraumer Zeit vor dem Hintergrund uns heute fremder Prämissen *entschieden* haben, das Konzept „Vernunft“ wurde darüber hinaus (schon im Moment seiner systematischen Gründung) teuer erkaufte. Der Preis für unsere Rede von „Vernunft“ liegt nicht nur in den inneren Widersprüchen der bei Aristoteles diskutierten Konzeption, der Preis liegt auch in einer Verdopplung des Wirklichkeitszugangs (bei Aristoteles tritt der transzendente *nous* neben die sonstigen natürlichen Seelenvermögen – heute noch wird „die Vernunft“ als Sonderphänomen und Präzedenzfall der sonstigen belebten Natur thematisiert). Das Konzept „Vernunft“ repräsentiert ein unhintergebares Fragment unseres Weltbildes und fungiert als Begründung von Wissenschaft und sicheren Wissens. – Das Konzept „Vernunft“ abschließend begründen zu können erscheint daher unmöglich. Die Konzeption von „Vernunft“ ist, gerade dort, wo nicht nach ihr gefragt wird,

der Beschreibungsmodus gewissermaßen defekt ist: Wir wollen uns anhand von *etwas* beschreiben. Doch dieses „Etwas“ ist leer: Wir wollen uns (objektiv) begreifen, indem wir etwas konstruieren, das Rückschlüsse auf uns zulässt. Dieses „Konstruieren“ ist dabei allerdings gar nicht der Punkt (denn ob es etwas anderes als ein Konstruieren gibt, bleibt fraglich), sondern die Tatsache, dass wir es schon im Hinblick darauf konstruieren, dass sich etwas *zeigt*, das uns wichtig ist, etwas Bestimmtes. Wenn wir nicht auf das Konstrukt „Tier“ blicken, um uns zu beschreiben, sondern auf die anderen Tiere, dann sieht es mit unseren Wichtigkeiten plötzlich völlig anders aus: Sie wirken offenbar dadurch bedroht, dass sie auch jenseits der Sphäre des Menschen zu finden sind. Aber *sind* sie denn dadurch bedroht? Merkwürdigerweise glauben wir doch auch nicht, dass es mit unseren Fähigkeiten nicht viel her ist, obgleich andere menschliche Kulturen auch über diese Fähigkeiten verfügen... Oder stellt uns gerade das so weit in Frage, dass wir mit umso härteren Maßnahmen Barrieren an der Grenze unserer Spezies aufstellen müssen?

Unsere Fähigkeiten bzw. die Thematisierung unserer Fähigkeiten beinhalten nicht zwingend – und schon gar nicht exklusiv – unsere Wichtigkeiten. Diesen Zusammenhang gilt es, zumindest der Möglichkeit nach, zu entkoppeln. Eine Scheidung der unseligen Vermählung von Fähigkeiten und Wichtigkeiten, wie sie während der Problematisierung der TMVs offensichtlich wurden, vollzieht sich in einem ersten Schritt durch eine Trennung in der Darstellung.

Ein Motiv dieser Arbeit liegt in dem Bestreben, einen Beitrag zu einer Wiederbelebung einer wichtigen Diskussion zu liefern. Es liegt in unserem Interesse, uns daran zu erinnern, dass „für wichtig halten“ ein *mehrstelliges* Prädikat ist: *Jemand* hält *etwas begründeterweise* (d.h. z.B. im Hinblick auf etwas anderes) für wichtig. Es ist intellektuell unbefriedigend, mit „Wichtigkeiten an sich“, mit „Wichtigkeiten“, für die es keine weitere Begründung gibt, konfrontiert zu werden. Die Stärke dieser „Wichtigkeiten“, und hierin liegt zugleich ihre eigentliche Schwäche, gründet allzu häufig lediglich auf der Vehemenz, mit der wir (z.B. sanktionierend) für sie eintreten. Wenngleich auch Gewohnheit eine potentielle Wichtigkeit (z.B. die Gewohnheit, uns qua wesentliche TMVs zu verstehen) darstellt, ist es unserer Mündigkeit doch zuträglich, Gründe (um die man sich als um gute und bessere Gründe bemühen muss) dafür zu kennen, warum an einer Gewohnheit festgehalten werden soll – vor allem dann, wenn alles, worauf wir stoßen, wenn wir nur ernsthaft unsere Augen öffnen wollen, unsere Gewohnheiten infragegestellt.

Dabei geht es mir nicht um Gleichmacherei. Allerdings, auch Gleichheit ist nichts anderes als eine regulative Idee, d.h. eine Idee zu einem bestimmten Zweck. Wir *entscheiden* uns dazu, etwas z.B. als gleichwertig zu behandeln. Es geht mir aber darum, die regulative Idee einer essentiellen Ungleichheit (zwischen „Mensch“ und „Tier“) anzugreifen – denn ich halte sie für eine überflüssige metaphysische Annahme, deren unerfreuliche Begleiterscheinungen und offensichtliche Kontrafaktizität für ihre Verabschiedung sprechen.

Erscheinungsbild einer überkommenen Altlast. Wo wir nach ihr fragen, muss es uns aber darum gehen, *unsere* Gründe für ein Festhalten an ihr zu finden und zu explizieren, d.i. für eine Diskussion bereitzustellen.

TMVs unterscheiden nicht Menschen von anderen Lebewesen, sondern den Menschen mit seinen realisierten (wenngleich nur rudimentär reflektierten) Wichtigkeiten von einem imaginierten Zustand, in dem der Mensch seine Wichtigkeiten nicht mehr realisiert sieht. Das bedeutet dann aber, dass der Übergang zu einer Diskussion von Wichtigkeiten in den wesentlichen TMVs angelegt ist! Es ist an uns, diesen Übergang zu einer Diskussion der Wichtigkeiten selbst zu *entfalten*.

„Den Menschen“ oder besser: *uns* anhand einer anthropologischen Differenz²⁶⁰ bestimmen zu wollen, ist demnach gleichsam Ausdruck der Verfangenheit in der Unklarheit über die Motive der überkommenen TMVs. Diese jedoch gilt es ernst zu nehmen. Bei ihnen handelt es sich beispielsweise um existentielle Sorge, Wichtigkeiten, die Identitätsfrage, eine einheitsstiftende Funktion der uns in ihrer Mannigfaltigkeit überfordernden Welt, *nous* als „Wissen“ gewährleistende Arbeitshypothese, und die Frage nach dem Sinn unseres Daseins.

Ich habe hier lediglich die heidnische Wurzel der menschlichen Selbstbeschreibung betrachtet. In den Geisteswissenschaften wird häufig betont, dass die religiöse, und im Falle unserer Kultur insbesondere die *jüdisch-christliche* Unterscheidung von „Mensch“ und „Tier“ von besonderer Vehemenz sei.²⁶¹ Hierzu zwei Bemerkungen:

Florian Schmitz-Kahmen untersucht das Verhältnis von Tier und Mensch im Alten Testament und kommt zu dem Ergebnis, dass die betrachtete Relation an vielen Stellen höchst unterschiedlich dargestellt und bewertet wird, die jeweiligen Aussagen des Alten Testaments aber fast durchgängig eine Erwartungshaltung frustrieren, der gemäß die Annahme einer Diastase zwischen Mensch und Tier begrüßt werden würde und der Mensch als absolut wertvoll dem vollkommen wertlosen „Tier“ gegenübersteht.²⁶²

²⁶⁰ Differentia specifica: unfreie (da nicht auf *unserer* Überlegung gründende) und uneinschlägige (da dem Gegenstand des „Von-uns-“ bzw. „Von-anderen-Tieren-Sprechens“ unangemessene) metaphysische Projektion.

²⁶¹ Vgl. z.B. „Es herrscht weitgehend Konsens darüber, dass der Mensch in dieser Welt das einzige vernunftbegabte Wesen ist. Einzig der Mensch, geschaffen nach dem Ebenbild Gottes, besitzt hinsichtlich seines Handelns die Möglichkeit einer freien Entscheidung. Nur er kann eine bewusste Wahl zwischen mehreren Möglichkeiten treffen, kann sich so oder so entscheiden. Er allein ist fähig, seinem Handeln eine gezielte Zukunftsperspektive zu geben, er allein ist in der Lage, die Folgen seines Handelns abzuschätzen, um voraussehbare negative Folgen zu vermeiden. Es ist genau diese durch die Schöpfungsordnung vorgegebene Sonderstellung, die gleichermaßen besondere Rechte und Pflichten für den Menschen impliziert. Als alleiniger Träger der Vernunft hat der Mensch die Möglichkeit, als Sachwalter für Gottes Schöpfung darüber hinaus das Recht, die ihn umgebenden Tiere und Pflanzen sowie die unbelebte Natur zu ‚nutzen‘.“ Aus: Die Verantwortung des Menschen für das Tier. Positionen – Überlegungen – Anregungen. 4. Oktober 1993. Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz, Bonn. (Arbeitshilfen 113, S.8)

²⁶² Florian Schmitz-Kahmen: Geschöpfe Gottes unter der Obhut des Menschen. Die Wertung der Tiere im alten Testament. Neukirchener, Neukirchen-Vluyn 1997. (veränd. Diss., 1996) Die Schöpfungsberichte werden von Schmitz-Kahmen als in ihrer „Bewertung des Mensch-Tier-Verhältnisses“ übereinstimmend beschrieben. „Das herausragende Kennzeichen ist in beiden Fällen die in ihrer Lebendigkeit begründete wesenhafte Zusammengehörigkeit von Mensch und Tier.“ (ebd., 50) Zu einem ähnlichen Ergebnis kommt Schmitz-Kahmen z.B. auch im Zuge der Analyse des Psalms 106: Menschen und anderen Tieren wurden, da wesenhaft zusammengehörig, dieselben Lebensrechte verliehen. Weder hat der Mensch eine Vorrangstellung inne, noch gilt er als höherwertig. (66) Allenfalls besteht „seine Sonderstellung groteskerweise darin, dass er und nur er es ist, der störend als Gegenkraft im Rahmen dieses Schöpfungsgeschehens auftreten kann[.]“ (67) Freilich gibt es etliche zentrale Stellen, in denen auf die Sonderstellung des Menschen als Gottes Ebenbild eingegangen wird. Wichtig jedoch scheint mir: Es gibt diese *und andere* Stellen – es liegt an uns, eine Gewichtung von Beispielen (oder Unterdrückung anderer Beispiele) vorzunehmen.

Nun könnte aber angenommen werden, dass im Neuen Testament ein ganz anderer Wind weht (und das mag auch durchaus sein) und deshalb die christliche Religion zu einer signifikant abweichenden und radikaleren Beurteilung unserer Fragestellung kommt. Jörg Baur zeigt in seinem Buch EINSICHT UND GLAUBE, dass auch hier die Dinge zumindest einmal komplizierter sind. Er referiert Luther wie folgt:

„Die Besonderung des Menschen zur Gottebenbildlichkeit begründet [...] nicht jenen Stolz, der die Mitkreaturen verachtet: ‚Von Plato wird überliefert, er habe Gott für drei Dinge gedankt: dass er als Mensch geboren wurde und nicht als Tier, als Grieche, der aus Athen stammt, und nicht als Barbar, als Mann und nicht als Frau‘ [...] Und dazu Luthers Votum: ‚Aber das heist gott loben, wie die Narren pflegen, das sie andere Creaturen Gottes daneben schenden und schmehen. Also lobet yhn der 148. psalm nicht. Denn er nimbs alles mit, was got geschaffen hat, und spricht: lobet den herrn auf erden, yhr walfische und alle tieffen, und *wurfft keins hinweg* (Hervorhebung durch uns!), wie jhene narren thun, Denn was heißt: got darumb danken, das du ein mensch bist, gerad alls weren andere thier (!) nicht auch gottes geschopf... Das gieng wol hin, das man Gott lobet, das er ein sonderliche gnade gegeben hat, Aber das man andere Creatur’ zur Schmach herabsetzt, ‚das sol nicht sein‘.“²⁶³

Was es hier alleine festzuhalten gilt ist, dass auch im Falle des religiösen bzw. jüdisch-christlichen Zugangs zu unserer Fragestellung die Sachlage keine Einfache zu sein scheint. Ihrer Erörterung bedürfte es einer eigenen Untersuchung. Diese jedoch überlasse ich anderen.

In DER AFFE UND DER SUSHIMEISTER (Untertitel: Das kulturelle Leben der Tiere) schreibt Frans de Waal von einer Situation der „unterschiedlichen Denktraditionen“, die „das Verhältnis des westlichen Menschen zur Natur zutiefst schizophoren [hat] werden lassen“:

„Die herrschende Religion sagt uns, Mensch und Natur seien voneinander getrennt, während die Wissenschaft uns zu einem Bestandteil der Natur erklärt.“²⁶⁴

Erstaunlicherweise fungiert Aristoteles für De Waal als Vertreter der Kontinuitätsthese, als Vorreiter der Wissenschaften, die den Menschen als „Bestandteil der Natur erklär[en]“. Aristoteles habe, so lesen wir bei De Waal,

„das menschliche soziale und politische Leben als Effekt natürlicher Antriebe [verstanden], etwa das Bedürfnis der verlässlichen Kooperation oder der elterlichen Fürsorge, das wir mit vielen anderen Tieren teilen.“²⁶⁵

Diese „aristotelischen“ Sichtweise hält De Waal für „weitgehend mit der gegenwärtigen Evolutionsbiologie in Einklang [zu] bringen“.²⁶⁶ Wenngleich ich mit De Waals *Befund* übereinstimme, denke ich doch, dass sich im Verlauf dieser Arbeit mit großer Deutlichkeit gezeigt hat, dass Aristoteles nicht als Vertreter einer modernen Wissenschaftlichkeit ins Feld geführt werden kann, die eine Kontinuität zwischen Menschen und anderen Tieren annimmt.

²⁶³ Jörg Baur: *Einsicht und Glaube. Aufsätze*. Vandenhoeck und Ruprecht, Göttingen 1978. (S. 107) Baur zitiert WA 42, 189, 25ff. (Platon betreffend) und WA 45, 15, 11 ff. (die Replik Luthers betreffend). Für den Hinweis auf diese Stelle danke ich Jörg Baur.

²⁶⁴ De Waal: *Der Affe und der Sushimeister. Das kulturelle Leben der Tiere*. Hanser, München und Wien 2002. S.82.

²⁶⁵ Ebd., 82.

²⁶⁶ Ebd.

Zur Frage der Rolle der (christlichen) Religion gilt die oben angekündigte weitgehende Enthaltung. Es wurde jedoch deutlich, dass es keinen guten Sinn macht, die Pole der schizophrenen Position des Menschen zur Natur auf „Wissenschaft“ und „Religion“ zu verteilen. Vielmehr zeigt sich die von De Waal ebenfalls konstatierte Spannung bei genauem Hinsehen *par excellence* innerhalb der Wissenschaften, in der Wurzel der westlichen Philosophie – bei Aristoteles selber angelegt.

Oben wurde die Frage gestellt, wie wir mit der nicht auflösbaren Spannung zwischen den *empirischen* und *spekulativen Begriffen*, mit den nicht zu bestreitenden „biologischen Fakten“ auf der einen Seite und der Unhintergebarkeit unserer Wichtigkeiten unseres Selbstverständnisses auf der anderen Seite umgehen könnten, und es wurde angekündigt, diese Arbeit mit einem Versuch der Beantwortung dieser Frage abzuschließen.

Ich denke, dass ein erster Schritt im *Umgang* mit der vorliegenden Spannung darin besteht, sie nicht zu dementieren, sondern sie vielmehr „auszuhalten“ und analysierend zu betrachten. In einem zweiten Schritt schlage ich dringend vor, den Versuch zu wagen, die Thematisierung unserer Wichtigkeiten aus einer Selbstbeschreibung, die notwendig auch biologische Anteile hat und mit einer biologischen Selbstbeschreibung kompatibel sein sollte, zu disintegrieren. Das bedeutet, die Unterschiedlichkeit der Fragestellung von *Selbstbeschreibung* und *Selbstverständnis* (wenngleich es Interferenzen zwischen beidem geben wird und keine Beschreibung von etwas denkbar ist, die nicht zugleich auch Ausdruck eines subjektiven Selbst- und Weltverständnisses ist) anzuerkennen, wobei ein zu explizierendes Selbstverständnis als eine unter mehreren Instanzen einer umfassenden und in sich notwendig spannungsreichen Selbstbeschreibung thematisiert werden kann.²⁶⁷

Der Vergleich von Menschen und „Tieren“ steht in dem Ruf, eine Maschine der Erkenntnis der Humanen zu sein – diese Funktion könnte der Vergleich auch als mnemotechnische Vorlage erfüllen²⁶⁸ – indem in ihm aber vorrangig ein Selbstverständnis expliziert wird, kommen wir zu keiner Erkenntnis, die hinter diesem Selbstverständnis liegt. Wir sollten nicht meinen, dass wir, indem wir bekunden, als was wir uns verstehen wollen, zugleich und zu Recht behaupten, dass es sich mit uns oder dem Menschen überhaupt (und zwar auf „objektiver“ Grundlage) so und nicht anders verhält. Dem Impuls, die Differenz zwischen Bekundungen und Behauptungen zu kaschieren, zu widerstehen ist, wo immer wir uns bemühen, gut und besser über etwas nachzudenken (auch im Hinblick auf die Vergleiche zwischen „Mensch“ und „Tier“) eine wichtige Aufgabe der Philosophie.

²⁶⁷ In unserem Selbstverständnis geht es uns, wenn wir eine Anfangsfrage dieser Arbeit noch einmal aufnehmen wollen, ganz um uns. In unserer Selbstbeschreibung geht es uns auch um ein geeignetes Darstellungsmittel. In beiden Fällen jedoch bedienen wir uns der TMVs – und gelangen so zu einem pervertierten (im eigentlichen Sinne des Wortes: „verschoben“ – und uns daher auch entfremdeten) Selbstverständnis und zu einer defekten Selbstbeschreibung.

²⁶⁸ Frei nach Gottfried Heinemann.

11. Bemerkungen zur Textgestalt

Das Kapitel zu Aristoteles

Meine Entscheidung, in einem der zwei zentralen Kapitel dieser Arbeit, nämlich in dem das Tugendhatkapitel als Gegengewicht gewissermaßen beantwortenden Kapitel zu Aristoteles, nicht auf deutsche Übersetzungen zurückzugreifen, hatte im Ursprung praktische Gründe. Es war schlicht und ergreifend einfacher und half bei einer übersichtlichen Gestaltung der Vorarbeiten, die beiden Bände der Oxford Translation (ROT) zur Hand zu nehmen, als zu zwei Dutzend unterschiedlichen Ausgaben zu greifen. Vor allem aber lagen einige Übersetzungen, die in der Zwischenzeit erschienen sind, nicht vor, als ich an Aristoteles arbeitete.

Nun ist mir empfohlen worden, das umfangreiche Kapitel zu Aristoteles in genau dieser Hinsicht zu überarbeiten. Die guten Gründe hierfür liegen auf der Hand: Auch die englischen Übersetzungen sind freilich nicht unproblematisch – und das Angebot deutscher Übersetzungen zu Aristoteles hat sich in den letzten Jahren verbessert. Warum also sollte eine in deutscher Sprache verfasste Arbeit, in der Aristoteles eine zentrale Rolle spielt, auf die naheliegende Nutzung der modernen Übersetzungen verzichten?

Allein, ich musste feststellen, dass es mit einer reinen Fleißarbeit, dem Austausch der Zitate, nicht getan ist, handelt es sich doch bei jeder Übersetzung, allein dadurch, dass wir uns für Varianten von Bedeutungen entscheiden müssen, immer auch um eine Interpretation. Wenngleich diese in vielen einzelnen Punkten leicht verschobene Interpretation meine Arbeit nicht im Ergebnis verändert hätte, der Text des Kapitels zu Aristoteles hätte (z.B. durch die zahlreichen terminologischen Wiederaufnahmen) in dieser Weise nicht bestehen bleiben können.

Und so sind es nun wieder praktische Gründe, die mich dazu bewogen haben, das Aristoteleskapitel so „stehen zu lassen“, wie ich es aufgeschrieben habe. Es so grundsätzlich zu überarbeiten, käme tendenziell auf eine Neuproduktion hinaus – es ist jedoch kaum zu erwarten, dass der Ertrag hier den Aufwand rechtfertigen würde.

Worum es mir bei Aristoteles vor allem ging, das ist zweierlei: Zum einen habe ich mich für die Spannungen innerhalb des Corpus Aristotelicum interessiert, zum anderen aber insbesondere für die Beobachtung, dass die Konzeption des aristotelischen *nous* eben gerade nicht als *differentia specifica* taugt – schon deshalb, weil die Konzeption in sich zu spannungsvoll ist. Wichtig erscheint mir der letzte Punkt deshalb, weil es mir auf der Hand zu liegen scheint, dass die wesentlichen Unterscheidungen zwischen Mensch und Tier heute noch mit aristotelischen Begründungen vertreten werden – und mit einem Duktus, der darauf schließen lässt, dass hier bereits alles Wichtige gezeigt und bewiesen wurde. Es wird deutlich geworden sein, dass ich diese Meinung für irrig halte.

Das bedeutet jedoch zugleich, dass es sich bei dem Aristoteles behandelnden Kapitel *nicht* um einen Beitrag handelt, in dem ich den Anspruch erhebe, Aristoteles in einer die Philologen befriedigenden Weise behandelt zu haben. Diese Arbeit ist kein Beitrag zur Aristotelesforschung,

sie soll aber ein Versuch sein, unsere Denkstrukturen unter Rückgriff auf ihre aristotelischen Wurzeln zu verstehen – und zu kritisieren.

Die „Abschließenden Betrachtungen“

Die Arbeit endet mit dem Versuch, an verschiedenen Stellen über den Tellerrand hinaus zu blicken. Die unterschiedlichen Aspekte dieser Sammlung von Gesichtspunkten repräsentieren einige Überlegungen, die mir während der Auseinandersetzung mit dem Thema wichtig wurden. Paradoxe Weise teile ich sowohl die Meinung, dass die Diversität des letzten Kapitels den Versuch einer konzentrierten Untersuchung, der Beantwortung einer bestimmten Frage, unterminiert, als auch die Meinung, dass die unterschiedlichen Anregungen und Überlegungen einen Wert haben, der diese „Sammlung“ in ihrer hier vorliegenden Form rechtfertigt.

Der ausschließlich an der Beantwortung der im Abschnitt „Tugendhaft“ gestellten Frage interessierte Leser sollte daher innerhalb des Kapitels „Abschließende Betrachtungen“ vom Abschnitt „Rekapitulation“ unumwunden zum Abschnitt „Ergebnis“ springen.

Siglen

Ernst Tugendhat

Ti kata tinos (1958)	Tkt
Vorlesung zur Einführung in die sprachanalytische Philosophie (1976)	VEsP
Selbstbewusstsein und Selbstbestimmung (1979)	SuS
Philosophische Aufsätze (1960-1990) [f = früh] (einzelne Aufsätze zitiert)	PAf
Vorlesungen über Ethik (1993)	VüE
Philosophische Aufsätze (1992-2000) [s = spät] (einzelne Aufsätze zitiert)	PA s
Egozentrizität und Mystik (2003)	EuM
Anthropologie statt Metaphysik (2007) (einzelne Aufsätze zitiert)	AsM

Literatur vor Platon

Diels und Kranz: Vorsokratikerfragmente	DK
Kirk, Raven und Schofield: Die vorsokratischen Philosophen	KRS

Cicero

De finibus bonorum et malorum	FIN.
-------------------------------	------

Plotin

Enneaden	ENN.
----------	------

Aristoteles

The revised Oxford Translation	ROT
Kategorien	Kat.
De Interpretatione	Int.
Prior Analytics	Analy.I
Posterior Analytics	Analy.II
Topik	Top.
Physik	Phys.
De Generatione et Corruptione	Corr.
Meteorologica	Meteor.
On the universe	Univ.
De anima	DA
De Juventute et Senectute, De Vita et Morte, De Respiratione	Juv.
Historia animalium	HA
De partibus animalium	PA
De motu Animalium	MA
De incessu Animalium	IA
De generatione Animalium	GA
Physiognomonica	Physiog.
De plantis	Plan.
Problemata	Prob.
Metaphysik	Met.
Ethica Nicomachea	NE
Magna Moralia	MM
Ethica Eudemia	EE
Politik	Pol.
Rhetorik	Rhet.
On marvellous things heard	Marvel.

Wittgenstein

Tractatus logico-philosophicus	TLP
Philosophische Untersuchungen	PU
Über Gewissheit	ÜG

Die Orthographie der Zitate wurde behutsam angeglichen.

Literaturverzeichnis

AGAMBEN, Giorgio: Das Offene. Der Mensch und das Tier. (Übersetzt von Davide Giuriato). Suhrkamp, Frankfurt am Main 2003.

AISCHYLOS: Der gefesselte Prometheus. Übersetzt von Oskar Werner. In: Aischylos. Tragödien. Bernhard Zimmermann (Hg.). Artemis und Winkler, Zürich / Düsseldorf. 5. Auflage 1996.

ARISTOTELES: Die Bewegung der Tiere. Nussbaum, Martha C.: Aristotle's de Motu Animalium. Princeton University Press, 1985.

ARISTOTELES: Nikomachische Ethik. In der Übersetzung von Franz Dirlmeier. Akademie-Verlag, Berlin 1956.

ARISTOTELES: Politik. Buch I. Übersetzt und erläutert von Eckart Schütrumpf. Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1991.

ARISTOTELES: The complete works of Aristotle. The revised Oxford Translation. Jonathan Barnes (Ed.). 2 Bd.e. Princeton University Press, 1984, 1995.

ARISTOTELES: Über die Seele. Übersetzt von Willy Theiler, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1959.

AUGUSTINUS, Aurelius: Werke. (Bd.1) Confessiones / Dreizehn Bücher Bekenntnisse. (Übersetzt von Carl Johann Perl) Ferdinand Schöningh, Paderborn 1941/48.

BAUR, Jörg: Einsicht und Glaube. Aufsätze. Vandenhoeck und Ruprecht, Göttingen 1978.

BAUR, Otto: Der Mensch-Tier-Vergleich in der Mensch-Tier-Karikatur. Eine ikonographische Studie zur bildenden Kunst des neunzehnten Jahrhunderts. (Diss. Phil. Köln) Köln, 1973.

BEKOFF: Cognitive Ethology. A Companion to Cognitive Science. Bechtel u. Graham (Hg.), Oxford 1998, 371-379.

BETZ, W.: Zur Psychologie der Tiere und Menschen. Barth Verlag, Leipzig 1927.

BOAZ, Noel T. und Almquist, Alan J. (Hg.): Biological Anthropology. A Synthetic Approach to Human Evolution. Prentice-Hall, New Jersey 1997.

BODNAR, Istvan: Aristotle's Natural Philosophy. In: The Stanford Encyclopedia of Philosophy. (*Spring 2010 Edition*), Edward N. Zalta (ed.), URL = <<http://plato.stanford.edu/archives/spr2010/entries/aristotle-natphil/>>.

BRACKERT, Helmut / van Kleffens, Cora: Von Hunden und Menschen. Geschichte einer Lebensgemeinschaft. C.H.Beck, München 1989.

BRANDOM, R.: Begründen und Begreifen. Eine Einführung in den Inferentialismus. Frankfurt a.M. 2000.

BREGENZER, Ignaz: Thier-Ethik. Darstellung der sittlichen und rechtlichen Beziehungen zwischen Mensch und Thier. (Preisschrift) Herausgegeben von dem Verbands der Thierschutzvereine des Deutschen Reichs. Buchner, Bamberg 1894.

BUCHNER, Jutta: Kultur mit Tieren. Zur Formierung des bürgerlichen Tierversständnisses im 19. Jahrhundert. Waxmann, Münster, NY, München, Berlin 1996.

CICERO, Marcus Tullius: Über die Ziele des menschlichen Handelns. (De finibus bonorum et malorum.) Olof Gigon, Laila Straume-Zimmermann (Hg. und Übers.). Artemis, München und Zürich 1988.

CICERO, Marcus Tullius: Vom Wesen der Götter (De natura deorum). Wolfgang Gerlach und Karl Bayer (Übers. und Erl.). Heimeran, München 1978.

CONDILLAC, Étienne de: Traité des animaux. (1755) In: *Oeuvres philosophiques*, Georges Le Roy (ed.), 3 volumes, Paris: Presses Universitaires de France, 1947–1951. Band 1 (1947).

DAVIDSON, Donald: Rationale Lebewesen. In: Perler / Wild (Hg.): Der Geist der Tiere. Frankfurt am Main, 2005. (Übersetzung nach Perler, S. 117-131).

DE WAAL, Frans: Der Affe und der Sushimeister. Das kulturelle Leben der Tiere. Hanser, München und Wien 2002.

DE WAAL, Frans: Der gute Affe. Der Ursprung von Recht und Unrecht bei Menschen und anderen Tieren. Hanser, München und Wien 1997.

DE WAAL, Frans: Primaten und Philosophen. Wie die Evolution die Moral hervorbrachte. Hanser, München 2008.

DE WAAL, Frans: Unsere haarigen Vettern. Neueste Erfahrungen mit Schimpansen. Harnack, München 1983.

DENNETT, D.: Intentionale Systeme in der kognitiven Verhaltensforschung. Kognitionswissenschaft. Grundlagen, Probleme, Perspektiven. D. Münch (Hg.), Frankfurt am Main 1992.)

DERRIDA, Jacques: The Animal That Therefore I Am (More to Follow). Translated by David Wills. In: *Critical Inquiry* 28. Winter 2002. Chicago University Press 2002. i.O.: L'animal que donc je suis (2006). (Quelle: http://www.influxus.org/shelf/Derrida_AnimalFollow.pdf). Dieselbe Übersetzung ist auch erschienen in: Jacques Derrida: The Animal That Therefore I Am. Marie-Louise Mallet (Hg.), translated by David Wills, Fordham University Press 2008.

DESCARTES, René: Discours de la methode. Von der Methode des richtigen Vernunftgebrauchs und der wissenschaftlichen Forschung. Lüder Gräbe (Übers. u. Hg.), Meiner, Hamburg 1960.

DEUTSCHE BISCHOFSSKONFERENZ (Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz, Hg.): Die Verantwortung des Menschen für das Tier: Positionen – Überlegungen – Anregungen. 4. Oktober 1993.. Arbeitshilfen, 113.

DIAMOND, Jared: Der dritte Schimpanse. Evolution und Zukunft des Menschen. (Übers. aus dem Amerikanischen von Volker English). Fischer, Frankfurt a.M. 1994.

DIERAUER, Urs: Tier und Mensch im Denken der Antike. Studien zur Tierpsychologie, Anthropologie und Ethik. Grüner Verlag, Amsterdam 1977. Bd. 6 der Studien zur antiken Philosophie. Helmut Flashar, Herwig Görgemanns, Wolfgang Kullmann (Hg.)

DRETSKE, Fred: Maschinen, Pflanzen und Tiere. Ursprünge des Handlungsvermögens. In: Stoecker, R. (Hg.): Handlungen und Handlungsgründe. Paderborn: mentis (mentis anthologien philosophie), (76-88).

DRETSKE, Fred: Perception, Knowledge, and Belief. Selected Essays. Cambridge 2000, X.

EPIKTET: Encheiridion. Epicteti Dissertationes ab Arriano digestae. Epictetus. Heinrich Schenkl (Hg.). Teubner, Leipzig 1916.

EURIPIDES: Fragmente. (Aiolos-Fragment)Übersetzt von Gustav Adolf Seeck, Bd. 6, Artemis/Winkler 1994.

FRANKFURT, Harry G.: Freedom of the will and the concept of a person. (1971/1988) In: ders., The importance of what we care about. Philosophical essays. Cambridge etc. 1988, repr. 2006 (S. 11-25).

FRANKFURT, Harry G.: On Caring. In: Necessity, Volition, and Love. Cambridge University Press 1999. (S. 155-180).

FREEMAN, Kathleen: The Pre-Socratic Philosophers. A Companion to Diels, Fragmente der Vorsokratiker. (2nd Ed.) Basil Blackwell, Oxford 1949.

FREUD, Sigmund: Eine Schwierigkeit der Psychoanalyse. In: Gesammelte Werke. Chronologisch geordnet. Zwölfter Band, Werke aus den Jahren 1917-1920. Imago Publishing, London 1947, 1955.

GÜNTHER, Albrecht Erich: Totem. Tier und Mensch im Lebenszusammenhang. Hanseatische Verlagsanstalt, Hamburg und Berlin 1927.

HANNONIS PERIPLUS / The Voyage of Hanno. Translated, and Accompanied with the Greek Text, Explained from the Accounts of Modern Travellers, Defended Against the Objections of Mr. Dodwell and Other Writers, and Illustrated by Maps from Ptolemy, D'Anville, and Bougainville. Translated by Thomas Falconer. London 1797.

HARDY, Alister: Der Mensch – das betende Tier. Religiosität als Faktor der Evolution. (Aus dem Englischen übersetzt von Hellmut Haug; Titel i.O.: The Biology of God – A scientist's study of man the religious animal.) Klett-Cotta, Stuttgart 1979.

HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich: Grundlinien der Philosophie des Rechts. In der Textedition von Johannes Hoffmeister. Meiner, Hamburg 1995. *Vorrede*, XXIV.

HEIDEGGER, Martin: Über den „Humanismus“. Brief an Jean Beaufret, Paris. In: Martin Heidegger: Platons Lehre von der Wahrheit. Mit einem Brief über den „Humanismus“. Francke Verlag, Bern 1947. (53ff.)

HEINEMANN, Gottfried: „... besser im Hinblick auf die jeweilige Substanz“. Interne und externe Finalität bei Aristoteles. Vortrag, gehalten im Rahmen des Symposiums „Aristoteles und die heutige Biologie“, Kassel 2009. (noch unpubliziert)

HEINEMANN, Gottfried: Aristoteles und die Unverfügbarkeit der „Natur“. In: Kristian Köchy, Martin Norwig (Hg.): Umwelt-Handeln. Zum Zusammenhang von Naturphilosophie und Umweltethik. Karl Alber Verlag, Freiburg / München 2006.

HEINEMANN, Gottfried: Die Entwicklung des Begriffs *physis* bis Aristoteles. In: Astrid Schürmann (Hg.): Physik / Mechanik. Geschichte der Mathematik und der Naturwissenschaften 3. Franz Steiner Verlag, Stuttgart 2005.

HEINEMANN, Gottfried: Nature and Exactness. Vortrag, gehalten auf der Tagung der *International Plato Society*, Dublin 2007.

HEINEMANN, Gottfried: Studien zum griechischen Naturbegriff. Teil 1. Philosophische Grundlegung: Der Naturbegriff und die „Natur“. WVT, Trier 2001.

HEINEMANN, Gottfried: Values, Beauty, and Love. Whiteheadian Perspectives. Vortrag im Rahmen: Values and Justice in the Global Era. Kavala, 20.-27. Juli 2006, p.4. (unpubliziert)

HESIOD: Sämtliche Gedichte. Übersetzt und erläutert von Walter Marg, WB, Darmstadt 1984.

HIPPOKRATES: Ausgewählte Schriften. Hans Diller (Hg. und Übers.). Stuttgart 1994.

HORN, Christoph: Plotin über Sein, Zahl und Einheit. Eine Studie zu den systematischen Grundlagen der Enneaden. Teubner, Stuttgart und Leipzig 1995.

HUME, David: A Treatise of Human Nature. Dover Philosophical Classics, Mineola, New York 2003.

HUME, David: Enquiries concerning the human understanding and concerning the principles of morals. Oxford 1970.

ILLIES, Joachim: Nicht Tier, nicht Engel. Der Mensch zwischen Natur und Kultur. Fromm, Osnabrück 1975.

JOHNSON, Monte Ransome: Aristotle on Teleology. Oxford 2005.

KENNY, Anthony: Aristotle's theory of the will. Duckworth, London 1979.

KIRK, RAVEN, SCHOFIELD (Dt. Übers. von Hülser): Die Vorsokratischen Philosophen. Einführung, Texte und Kommentare. Metzler, Stuttgart, Weimar, 1994.

KÖHLER, Wolfgang: Intelligenzprüfung an Menschenaffen. Unveränderter Nachdruck der zweiten, durchgesehenen Auflage der „Intelligenzprüfung an Anthropoiden I“, 1917, 1921. Springer-Verlag, Berlin, Göttingen, Heidelberg 1963.

LEAR, Jonathan: Aristotle. The desire to understand. Cambridge 1988.

- LONG, A.A. und SEDLEY, D.N.: The Hellenistic philosophers. 2 Vol. Cambridge University Press 1987. Dasselbe auch in der deutschen Übersetzung von Karlheinz Hülsler, Metzler, Stuttgart und Weimar 2006.
- LUTHER, Martin: Werke. Kritische Gesamtausgabe („Weimarer Ausgabe“), 1883 ff.
- MACINTYRE, Alasdair: Die Anerkennung der Abhängigkeit. Über menschliche Tugenden. Rotbuch Verlag, Hamburg 2001.
- MANSFELD, Jaap: Die Vorsokratiker. (2 Bde., gr.-deu.) Reclam, Stuttgart 1999.
- MARTINS, Joaquim Batista: Die Funktion des Mensch/Tier-Vergleichs in der Philosophischen Anthropologie. (Diss. Philos.) 1973.
- MILL, John Stuart: Utilitarianism. In: Collected Works, X. London 1969.
- MILLIKAN, Ruth: Verschiedene Arten von zweckgerichtetem Verhalten. In: Perler / Wild (Hg.): Der Geist der Tiere. Frankfurt am Main, 2005. (S. 201-212)
- MONTAIGNE, Michel de: Essais. In der Übersetzung von Hans Stilett. Eichborn, Frankfurt am Main 1998. Darin: Apologie für Raymond Sebond (S. 217-300).
- NEWMYER, Stephen T.: Animals in Ancient Philosophy. Conceptions and Misconceptions. In: A cultural history of animals. Volume 1: A cultural history of animals in antiquity. Linda Kalof (Ed.). Berg, Oxford, New York 2007. (S. 151-174)
- NIEDERREUTHER, Thomas. Wer hat schon Mitleid mit einem Krokodil. Aphorismen. Peter Kirchheim Verlag, Gauting 1967.
- NIETZSCHE, Friedrich: Werke. Kritische Gesamtausgabe. Giorgio Colli, Mazzino Montinari (Hg.).
- PENNER, TERRY und ROWE, C.J.: The Desire for Good: Is the Meno Inconsistent with the Gorgias? Phronesis, 39, 1994.
- PLATON: Donald Zeyl (Übers.). In: Cooper (ed.): Plato: The complete Works. Indianapolis/Cambridge 1997.
- PLATON: Plato in Twelve Volumes, Vol. 7, translated by R.G. Bury. Cambridge, MA, Harvard University Press; London, William Heinemann Ltd. 1966.
- PLATON: Plato in Twelve Volumes, Vol. 9 translated by W.R.M. Lamb. Cambridge, MA, Harvard University Press; London, William Heinemann Ltd. 1925.
- PLATON: Plato in Twelve Volumes, Vol. 12, translated by Harold N. Fowler. Cambridge, MA, Harvard University Press; London, William Heinemann Ltd. 1921.
- PLATON: Politikos. In der Übersetzung von Apelt. Meiner, Leipzig 1914.

PLATON: Sämtliche Werke. Griechisch und Deutsch. In der Übersetzung Friedrich Schleiermachers, ergänzt von F. Susemihl. Karlheinz Hülsner (Hg.). Insel, Frankfurt am Main und Leipzig 1991.

PLOTIN: Enneaden. Dt. Übersetzung von Hermann Friedrich Müller (2 Bde.: Weidmann, Berlin 1878/80; gearbeitet wurde aus Gründen des Komforts mit einer digitalen Version dieser Übersetzung: Digitale Bibliothek (Bd. 2): Philosophie von Platon bis Nietzsche.).

PLOTIN: Enneaden. Stephen MacKenna. (Einleitung und Bemerkungen von John Dillon) Penguin Books, London 1917-30 / 1991.

PLOTIN: Schriften. Übersetzt von Richard Harder. Meiner, Hamburg 1956.

POHLENZ, Max: Die Stoa. Geschichte einer geistigen Bewegung. Vandenhoeck und Ruprecht, Göttingen 1959.

POPPELBAUM, Hermann: Mensch und Tier. Fünf Einblicke in ihren Wesensunterschied. Rudolf Geering Verlag, Basel 1937.

POTHAST, Ulrich (Hg.): Seminar: Freies Handeln und Determinismus. Suhrkamp, Frankfurt 1978.

RENSCH, Bernhard: Homo Sapiens. Vom Tier zum Halbgott. Vandenhoeck und Ruprecht, Göttingen 1959.

SCHMITZ-KAHMEN, Florian: Geschöpfe Gottes unter der Obhut des Menschen. Die Wertung der Tiere im alten Testament. Neukirchener, Neukirchen-Vluyn 1997. (veränd. Diss., 1996)

SCHNEIDER, Helmuth: Das griechische Technikverständnis. Von den Epen Homers bis zu den Anfängen der technologischen Fachliteratur. (Impulse der Forschung, Bd. 54) Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1989.

SCHOFIELD, Malcolm: Stoic Ethics. In: The Cambridge Companion to the Stoics. Brad Inwood (Ed.). Cambridge University Press 2003. (S. 233-256)

SEDLEY: Is Aristotle's Teleology Anthropocentric? In: Phronesis, 36: 179-96, 1991.

SIEGMUND, Georg: Tier und Mensch. Beitrag zur Wesensbestimmung des Menschen. Josef Knecht Verlag, Frankfurt a.M. 1958.

SINGER, Peter: Animal Liberation. Die Befreiung der Tiere (Deutsche Erstausgabe nach der zweiten Auflage von 1990, in der Übersetzung von Claudia Schorcht). Rowohlt, Hamburg 1996.

SOPHOKLES: Antigone. In der Übersetzung von Wilhelm Kuchenmüller. Stuttgart 1994.

SOPHOKLES: Tragödien und Fragmente. Willige, Wilhelm und Bayer, Karl (Hg. und Übers.). Heimeran, München 1966.

SOPHOKLES: Werke in zwei Bänden. Dietrich Ebener (Übers. und Hg.). Aufbau-Verlag, Berlin 1995.

STEINER, Peter M.: Psyche bei Platon. Neue Studien zur Philosophie, Bd. 3. Vandenhoeck und Ruprecht, Göttingen 1992.

STEINTHAL, Heymann: Abriss der Sprachwissenschaft. Erster Teil: Die Sprache im allgemeinen: Einleitung in die Psychologie der Sprachwissenschaft [1871]. Zweite mit Zusätzen versehene Auflage. Berlin: Ferd. Dümmlers Verlagsbuchhandlung Harrwitz und Gossmann 1881.

STUDDERT-KENNEDY, M.: Die Anfänge der Sprache. In: Immelmann, Barlow, Petrinovich, Main (Hg.): Verhaltensentwicklung bei Mensch und Tier. Das Bielefeld-Projekt. Parey Verlag, Berlin und Hamburg 1982. (S. 640ff.)

TAYLOR, Charles: „What is Human Agency?“ (1977), in: Human Agency and Language: Philosophical Papers I, Cambridge University Press 1985 (S. 15-44).

THEILER, Willy: Zur Geschichte der teleologischen Naturbetrachtung bis auf Aristoteles. Zürich 1924.

TUGENDHAT, Ernst: Anthropologie statt Metaphysik. Beck, München 2007.

TUGENDHAT, Ernst: Egozentrität und Mystik. Eine anthropologische Studie. Beck, München 2003.

TUGENDHAT, Ernst: Philosophische Aufsätze 1992-2000. Suhrkamp, Frankfurt am Main 2001.

TUGENDHAT, Ernst: Philosophische Aufsätze. Suhrkamp, Frankfurt am Main 1992.

TUGENDHAT, Ernst: Selbstbewußtsein und Selbstbestimmung. Sprachanalytische Interpretationen. Suhrkamp, Frankfurt am Main 1979.

TUGENDHAT, Ernst: *Ti kata tinos*. Eine Untersuchung zu Struktur und Ursprung aristotelischer Grundbegriffe. (1958). Alber, Freiburg/München 1982.

TUGENDHAT, Ernst: Vorlesung zur Einführung in die sprachanalytische Philosophie. Suhrkamp, Frankfurt am Main 1976.

TUGENDHAT, Ernst: Vorlesungen über Ethik. Suhrkamp, Frankfurt am Main 1993.

TUGENDHAT, Ernst: *Wer sind alle?* In: Angelika Krebs (Hg.): Naturethik. Grundtexte der gegenwärtigen tier- und ökoethischen Diskussion. Suhrkamp, Frankfurt am Main 1997.

UDERZO und GOSCINNY: Großer Asterix-Band XV. Streit um Asterix. Delta Verlag, Stuttgart 1970.

UDERZO und GOSCINNY: Großer Asterix-Band XXII. Die große Überfahrt. Delta Verlag, Stuttgart 1976.

VOGEL, Christian: Personale Identität und kognitiv-intellektuelle Leistungsfähigkeit im sozialen Feld nicht-menschlicher Primaten. In: Biologie von Sozialstrukturen bei Tier und Mensch. Vorträge gehalten auf der Tagung der Joachim Jungius-Gesellschaft der Wissenschaften Hamburg am 14. und 15. November 1981. Vandenhoeck und Ruprecht, Göttingen 1983.

VON FRITZ, Kurt: Teleologie bei Aristoteles. In: Gustav Adolf Seeck (Hg.): Die Naturphilosophie des Aristoteles. Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1975. (S. 243-250).

VON IVÁNKA, Endre: Zur Problematik der Aristotelischen Seelenlehre (1955). In: Gustav Adolf Seeck (Hg.): Die Naturphilosophie des Aristoteles. Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1975 (S. 39-48).

WILD, Markus: Tierphilosophie zur Einführung. Junius, Hamburg 2008.

WITTGENSTEIN, Ludwig: Philosophische Untersuchungen. In: Werkausgabe 1. Suhrkamp, Frankfurt am Main 1984.

WITTGENSTEIN, Ludwig: The Bergen Electronic Edition. Oxford University Press 2000.

WITTGENSTEIN, Ludwig: Tractatus logico-philosophicus. In: Werkausgabe 1. Suhrkamp, Frankfurt am Main 1984.

WITTGENSTEIN, Ludwig: Über Gewißheit. In: Werkausgabe 8. Suhrkamp, Frankfurt am Main 1984.

XENOPHON: Erinnerungen an Sokrates. Griechisch-Deutsch. Peter Jaerisch (Übers.). Sammlung Tusculum, Ernst Heimeran Verlag München, 1962.

XENOPHON: Memorabilia of Socrates. In der englischen Übersetzung von Watson, London 1854.

Nachschlagewerke, aus denen zitiert wurde

RITTER, GRÜNDER und GABRIEL (Hg.): Historisches Wörterbuch der Philosophie. Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 2007.

LIDDELL, SCOTT, JONES: A Greek-English Lexicon. Clarendon Press, Oxford 1940.

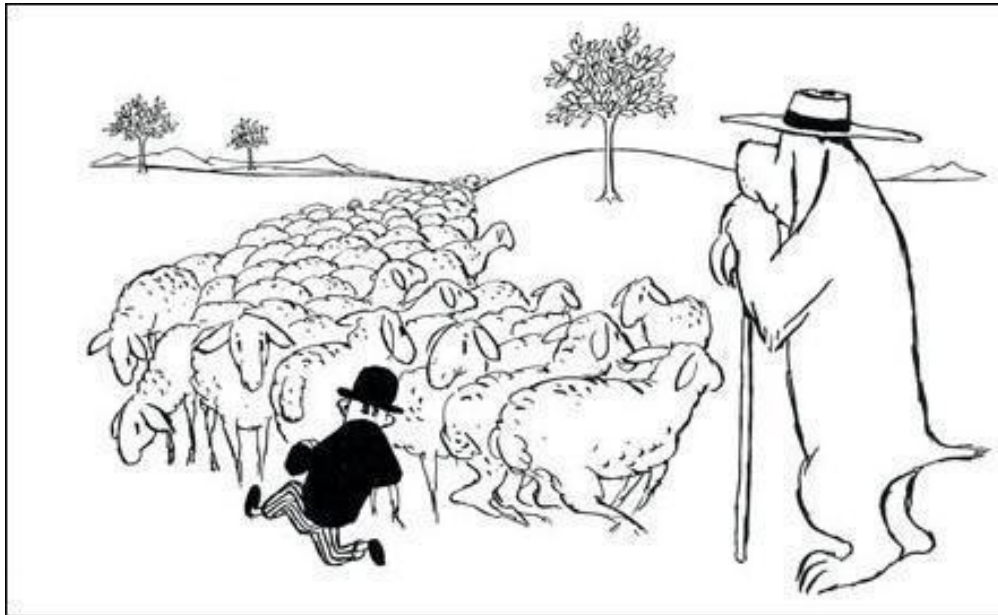
Abbildungen:

Bild auf Titelblatt: Franz MARC, *Der weiße Hund (Hund vor der Welt)*, 1912. Öl auf Leinwand, 111 x 83 cm. Privatsammlung.

LORIOT: Auf den Hund gekommen. 44 lieblose Zeichnungen. Diogenes, Zürich 1954. S.28f.

Zum Schluss noch ein Wort zum aufrechten Gang des Menschen, um den seit langem schon viel Aufhebens gemacht wird: Köhler beschreibt immer wieder wechselnde Spiele und Moden seiner Schimpansenkompanie, die mitunter (Köhler mutmaßt den Ursprung des Verhaltens in einem „harmlos gesteigerten Daseinsvergnügen“) im Gleichschritt und in einer Reihe durch das Gehege „trottete“.¹ Bisweilen jedoch „tritt der aufrechte Gang [...] als lustige Spielmode auf“ – und es wurde beobachtet, dass die Tiere dann „durch Tage fast nur aufrecht herumlaufen.“²

Ich denke, wir kommen nicht umhin, dieses Verhalten als *höchst unanständig* zu charakterisieren. Wo kämen wir denn dahin?



3

¹ Vgl. Köhler, 223f.

² Köhler, 222.

³ Loriot: Auf den Hund gekommen. 44 lieblose Zeichnungen. Diogenes, Zürich 1954. S.28f.

Danksagung

Zu Beginn möchte ich Gottfried Heinemann für die ausgezeichnete Betreuung, die von ihm zu meiner Unterstützung investierte Zeit und die vielen wertvollen Denkanstöße, sowie die stets konstruktive Kritik danken, mit der er mich während des Entstehungsprozesses dieser Arbeit begleitet hat.

Mit seinen inhaltlichen und strategisch-konzeptionellen Überlegungen gab mir Kristian Köchy in entscheidenden Momenten eine wertvolle Hilfestellung, für die ich mich ebenfalls bedanken möchte.

Meinem Vater Ulrich möchte ich für die Mühe danken, mit der er das Manuskript korrekturgelesen hat. Meine Mutter Friedgard war stets davon überzeugt, dass die Arbeit doch irgendwann fertig wird.

Die Universität Kassel ermöglichte mir durch die Vergabe eines Promotionsstipendiums ein ruhiges und konzentriertes Arbeiten über die Dauer von drei Jahren. Die Entstehung dieser Arbeit wäre ohne einen solchen Rahmen nicht in dieser Weise denkbar gewesen.

Die Staats- und Universitätsbibliothek zu Göttingen stellte mir alle notwendige Literatur und geeignete Räumlichkeiten zum ungestörten Arbeiten zur Verfügung; besonderer Dank geht an die freundlichen Mitarbeiter des „Lesesaal 1“, die dafür verantwortlich sind, dass ich über den Zeitraum von mehr als drei Jahren täglich gerne „zur Arbeit ging“.

Tiere und Menschen werden in der Philosophie immer wieder miteinander verglichen. Die Funktion dieses Vergleichs scheint - bei vordergründiger Betrachtung - die eines Mittels zur Selbstbeschreibung zu sein. Erstaunlicherweise hat sich das Repertoire dieses Mittels jedoch seit Aristoteles kaum verändert. Vom menschlichen Selbstverständnis und der Weise, wie wir Menschen uns selbst beschreiben, ist dies jedoch kaum anzunehmen

. Am Beispiel Ernst Tugendhats wird die Verwendungsweise des Vergleichs zwischen Mensch und Tier nachgezeichnet und einer ersten Analyse unterzogen. Im Zuge dessen entsteht ein fundiertes Problembewusstsein. Der Weg jedoch, auf dem die Funktion des Vergleichs zwischen Mensch und Tier erst verständlich wird, führt zurück bis zu der Literatur vor Platon und verweilt sowohl bei Platon selbst, als auch bei der zentralen Figur der Entstehung des philosophischen Topos: bei seinem berühmten Schüler Aristoteles.

Eine in mehreren Schritten vollzogene Analyse des Vergleichs von Menschen und anderen Tieren lässt die Sachdienlichkeit und Angemessenheit dieses deskriptiven und explikativen Instrumentariums zunehmend fraglich erscheinen. Nicht allein stellt sich mit Platon die Frage, was denn die Gruppe der Tiere als einen der Gruppe der Menschen entgegengesetzten Pol eint; auch der aristotelische Essentialismus und die mit ihm einhergehenden ontologischen Überzeugungen stehen im Fokus der Kritik. Endlich steht die Verquickung von Wichtigkeiten unseres Selbstverständnisses mit den Elementen einer objektive Ansprüche erhebenden Beschreibung des Menschen als ein Amalgam im Raum, das es in seine Elemente zu zerlegen gilt, um zu neuer Sachlichkeit gelangen zu können.

Logos Verlag Berlin

ISBN 978-3-8325-2738-9