

### 3. ARISTOTELES

*Stephan Herzberg und Otfried Höffe*

#### 3.1 Kurzbiographie

Einer der beiden Väter des abendländischen Denkens, Aristoteles, wird 384 v. Chr. in Stagira, im Nordosten Griechenlands an der Ostküste der Chalkidike, geboren. Als Sohn eines Arztes – sein Vater Nikomachos war Arzt am makedonischen Königshof – erfährt er eine hervorragende Ausbildung.

Im Jahr 367 geht Aristoteles nach Athen und tritt in die Akademie Platons ein, in der er zwanzig Jahre verbringt. Hier ist er zunächst nur Schüler, wird aber schon bald zu einem eigenständigen Forscher und Lehrer, der in seinen Vorlesungen an Platons Fragestellungen anknüpft, sich aber auch kritisch mit dessen Antworten auseinandersetzt.

Nach Platons Tod im Jahr 347 verlässt Aristoteles aufgrund politischer Umstände Athen. Die zwölf „Wanderjahre“, die jetzt beginnen, verbringt Aristoteles in Assos, in Mytilene auf Lesbos und am Hof Philipps II. von Makedonien. In Assos wird er mit Theophrast bekannt, der von da an mit ihm zusammenarbeitet. Im Jahr 343/42 übernimmt Aristoteles auf Bitten des makedonischen Königs Philipp die Erziehung von dessen 13-jährigem Sohn Alexander.

Nach drei Jahren als Erzieher und einer anschließenden Tätigkeit in Delphi kehrt Aristoteles 335/34 nach Athen zurück. Er forscht und lehrt aber nicht in der Platonischen Akademie, sondern an einer eigenen Schule, im Lykeion. Eine Schule im formellen Sinn gründet er allerdings nicht, da er als Metöke (niedergelassener Ausländer ohne politische Rechte) keinen Grundbesitz erwerben darf. Im Jahr 322 muss Aristoteles ein weiteres Mal Athen verlassen, erneut wegen politischer Schwierig-

keiten. Er zieht sich nach Chalkis auf Euböia zurück, wo er wenig später im Alter von 62 Jahren stirbt. Aristoteles war verheiratet und hatte eine Tochter (Pythias) und einen Sohn (Nikomachos).

### 3.2 Philosophie

Die Philosophie besteht für Aristoteles wesentlich in der Erforschung der *aitiai*, der Ursachen und Gründe einer Sache, insbesondere der ersten Ursachen und Prinzipien der gesamten Wirklichkeit. In einem weiten Sinn ist für ihn der Begriff *philosophia* gleichbedeutend mit dem Begriff der *epistêmê* im Sinne einer wissenschaftlichen Erforschung (z. B. Part. an. I 5, 645a10). Im Unterschied zu einer bloßen Feststellung von Tatsachen oder einer „Sachkunde“ (*historia*) geht es ihr um das aus wahren, unvermittelten und ursächlichen Prämissen, den „Prinzipien“ (*archai*) im engen Sinn, begründete Wissen (An. Post. I 2). Die *epistêmê* ist auf das Allgemeine und Notwendige bezogen (EN VI 3, 1139b22ff.). In diesem weiten Sinn bezeichnet Aristoteles die drei theoretischen Wissenschaften Physik, Mathematik und Theologie als „theoretische Philosophien“ (Met. VI 1, 1026a18f.). Wenn es eine abgetrennte und unveränderliche Substanz (*ousia*) gibt – was Aristoteles in Met. XII 6–7 nachweist –, dann besitzt sie den ontologisch höchsten Rang, und die ihr zugehörige Theologie ist die „Erste Philosophie“, die Physik dagegen nur „Zweite Philosophie“ (ebd. VI 1, 1026a30; VII 11, 1037a14f.).

Aristoteles verbindet die Wissenschaft von der höchsten Substanz mit der in Met. IV 1 entworfenen Wissenschaft, die das Seiende in seiner allgemeinsten Hinsicht, nämlich *als Seiendes*, untersucht; die „erste Philosophie“ ist allgemein, gerade weil sie die erste ist (ebd. VI 1, 1026a30f.). Denn das Seiende wird zwar auf vielfache Weise ausgesagt, aber immer in Beziehung auf eines (*pros hen*), was die Substanz ist (ebd. IV 2). Gemäß Aristoteles' Begriff der Wissenschaft ist es Aufgabe des Philosophen, die Ursachen und die Prinzipien der Substanz zu untersuchen. Die ewige und unveränderliche Substanz wird sich in Met. XII 6–10 als erstes Prinzip der gesamten Wirklichkeit herausstellen. Die Wissenschaft von den ersten Ursachen und Prinzipien des Seienden als Seienden bildet somit den engeren Begriff von *philosophia*. In Anknüpfung an die Tradition spricht Aristoteles hier auch von „Weisheit“ (*sophia*). Sie erfüllt die Merkmale der *epistêmê* in vollkommener Weise (ebd. I 2) und besitzt eine besondere Art der Kenntnis (*nus*) der höchsten Prinzipien (EN VI 7, 1141a17–20). Sie stellt die Höchstform des

Wissens dar; in ihrem Vollzug besteht die höchste Lebensform: jenes theoretische Leben (*bios theôrêtikos*: ebd. X 7), in dem der Mensch seine leib-seelische Natur transzendiert und der Tätigkeit Gottes am meisten ähnlich wird.

Aristoteles unterscheidet die einzelnen Disziplinen sowohl nach der Art des Gegenstandsbereichs als auch nach dem Erkenntnisinteresse: Jedes Denken (*dianoia*) ist entweder theoretisch, praktisch oder poietisch. Theoretisch ist ein Denken, das allein die Wahrheit um ihrer selbst willen zum Ziel hat; die Wirklichkeit wird als das, was sie ist, untersucht oder „betrachtet“ (*theôrein*). Dagegen geht es im praktischen und poietischen Denken um eine Veränderung der Wirklichkeit durch den Menschen, dort durch ein Handeln (*praxis*), hier durch ein Herstellen (*poiêsis*) (Met. VI 1, 1025b22ff.). Gegenstand sind nicht wie im Fall der theoretischen Wissenschaften die notwendigen Strukturen der Wirklichkeit, sondern das, was sich auch anders verhalten kann. Gemäß der grundlegenden Unterscheidung (EN I 1, 1094a3–6) zwischen dem Handeln im engen Sinn, dessen Ziel im Vollzug des Handelns selbst liegt, und dem Herstellen, dessen Ziel ein selbstständiges Produkt ist (*ergon*), geht es den poietischen Disziplinen um die optimale Herstellung des Produkts, den praktischen Disziplinen um das richtige Handeln im Hinblick auf das gelungene Leben im ganzen (*eu zên*). Die praktischen Disziplinen Ethik und Politik bilden zusammen die „Philosophie über die menschlichen Angelegenheiten“ (ebd. X 10, 1181b15). In seiner Ethik verbindet Aristoteles in paradigmatischer Weise eine sittlich-praktische Zielsetzung mit einer spezifischen Rationalität: Ihr Ziel ist nicht die bloß theoretische Reflexion auf eine tradierte sittliche Praxis, sondern ihre Verbesserung (ebd. I 1, 1095a5f.; II 2, 1103b26ff.). Die in der Ethik herausgearbeiteten Elemente und Prinzipien sittlichen Handelns, z. B. der formale Begriff des höchsten Ziels, des Glücks (*eudaimonia*), und der Begriff der Tugend im allgemeinen und die Begriffe der einzelnen Tugenden, erlauben in Form einer normativ-kritischen Reflexion auf die Moral deren Verbesserung. Es versteht sich für Aristoteles, dass die Ethik als philosophische Disziplin einem wissenschaftlichen Anspruch verpflichtet ist, wenn auch in einer spezifischen Weise: Ausgehend von einem allgemeinen methodischen Prinzip, der gegenstandsgerechten Genauigkeit, und der Tatsache, dass der Gegenstand der praktischen Philosophie große Schwankungen aufweist (sich widersprechende moralische Ansichten; Ambiguität der Güter), kann die Ethik nur „grob und im Umriss (*typô*) das Wahre aufzeigen“. Ihre Folgerungen sind nur „in der Regel“, d. h. zumeist, aber nicht immer, zutreffend (ebd. I 1, 1094b11–27). Aufgrund der je verschiedenen

Handlungsumstände haben ihre Aussagen den Charakter eines „Grundrisses“, dessen Ausgestaltung dem Einzelnen obliegt (vgl. Höffe 1971, Teil II; Höffe 1995).

### 3.3 Ethik

In der gegenwärtigen Ethik, besonders in den bioethischen Debatten, spielen die Begriffe *Person* und *Menschenwürde* eine entscheidende Rolle. Dabei wird *Person* in einem normativen Sinn verwendet, insofern mit diesem Begriff die Anerkennung eines besonderen moralischen Status verbunden ist: im Fall des Menschen die absolute und unveräußerliche Würde, die als Minimum das Recht auf Leben enthält (vgl. Spaemann 1996). Umstritten ist, welche Eigenschaften die Anwendung des Personbegriffs und damit die absolute und unverfügbare Würde begründen, ob vielleicht auch nicht-menschlichen Lebewesen die Personwürde zukommt.

#### 3.3.1 Gestufte Würde und Stellung des Menschen

Aristoteles kennt weder den Begriff der Person in einem normativen Sinn noch den Gedanken der Menschenwürde im Sinne einer absoluten und unveräußerlichen Würde, die jeder Mensch unabhängig vom Vorhandensein bestimmter Merkmale immer und überall besitzt. Bei Aristoteles trifft man jedoch in ganz unterschiedlichen Bereichen auf Würdezuschreibungen – meistens ausgedrückt durch Komparationsformen von *timion* (würdig, wertvoll), *agathon* (gut) und *theion* (göttlich). Es handelt sich hier um eine graduelle ontologische Würde; sie ist nach einem Rang gestaffelt, der sich an der Erfüllung einer bestimmten Eigenschaft bemisst. Das soll anhand einiger Passagen gezeigt werden:

(a) Nach Met. VI 1 stellt die göttliche Substanz die „würdigste Gattung“ des Seienden dar (1026a21), da sie abgetrennt und unveränderlich ist. Die Würde bemisst sich hier in erster Linie an der Eigenschaft des Abgetrenntseins (*chôriston*), weshalb die Physik und nicht die Mathematik den Platz der Ersten Philosophie beanspruchen könnte, wenn es neben den natürlichen Substanzen keine andere geben würde (1026a27ff.), und innerhalb der mathematischen Wissenschaften die Astronomie am höchsten steht, weil sie sich mit den selbstständigen ewigen Substanzen beschäftigt (ebd. XII 8, 1073b5–8; vgl. Liske 2005, 102f.).

(b) In Part. an. I 5 werden die natürlichen Substanzen unterschieden in solche, die ungeworden und unvergänglich sind, die Himmelskörper, und in Substanzen, die am Werden und Vergehen teilhaben; diese sind die Wesen der sublunaren Sphäre, z. B. Pflanzen, Tiere und Menschen (644b23f.). Nur die ersteren sind „wertvoll und göttlich“ (644b25f.), letztere haben dagegen einen geringeren Wert (645a17). Die Eigenschaft, an der sich hier die Rangordnung bemisst, ist die der Ewigkeit.

(c) Innerhalb des Bereichs der natürlichen vergänglichen Wesen, von denen die einen Leben haben, die anderen nicht (De an. II 1, 412a13), unterscheidet Aristoteles zwischen Lebewesen, die gemäß ihrer Würde höher als andere stehen (*ta timiôtera tôn zôôn*) und die eine höhere Seele (*psychês timiôteras*) haben (Resp. 477a14–25). Nach Gen. an. II 3 unterscheiden sich die einzelnen seelischen Vermögen in ihrem Wert und ihrer Wertlosigkeit (*timiotêti kai atimia*: 736b32f.). Grundsätzlich gilt, dass der Ausdruck „Leben“ (*zoê*; *to zên*) in mehrfacher Bedeutung ausgesagt wird:

Da aber das Leben in mehrfacher Bedeutung ausgesagt wird, sagen wir, dass es lebt, auch wenn nur eines von diesen vorliegt, wie Intellekt, Wahrnehmung, Bewegung und Ruhe gemäß dem Ort, ferner Veränderung gemäß der Ernährung und Abnahme und Wachstum (De an. II 2, 413a22–25).

Für die Pflanzen ist die Ernährung (und damit auch Wachstum und Fortpflanzung) spezifisch, für die Tiere die Wahrnehmung und für den Menschen der Intellekt. Während die Pflanzen nur als „Leben besitzend“ oder „lebendig“ (*zônta*) gelten, werden Tier und Mensch als „Lebewesen“ (*zôon*) bezeichnet (Part. an. IV 5, 681a12ff.; De an. II 2, 413b2ff.).

Ursache und Prinzip des lebendigen Körpers ist die Seele (De an. II 4, 415b8); durch die Seele kommt einem natürlichen Körper das Leben zu: „das Leben aber ist für die Lebenden das Sein, Ursache und Prinzip von diesen aber ist die Seele“ (ebd., 415b13f.). Die Seele wird allgemein bestimmt als „Wesen im Sinn der Form“ bzw. als „die erste Wirklichkeit (*prôtê entelecheia*) eines natürlichen Körpers, der dem Vermögen nach Leben hat“ (ebd., 412a19f., a27f.). Sie ist weder abtrennbar vom Körper noch eine bloße Eigenschaft des Körpers, sondern seine substantielle Form (*eidos*).<sup>1</sup> Die einzelnen seelischen Vermögen sind dafür verantwortlich, dass einem Lebewesen eine bestimmte Art des Lebens zukommt

1 Für die Aristotelische *psychê* gilt: (a) Nicht-Abtrennbarkeit vom Körper (De an. II 1, 412b6ff.; II 1, 413a3f.; II 2, 413b27f), (b) Irreduzierbarkeit (De an. II 2, 414a19–22), (c) substantielle Ursächlichkeit (De an. II 1, 412a19ff.; II 2, 413b11ff.; II 4, 415b8–416a18). Zum Aristotelischen Hylemorphismus genauer Liske 2003.

(ebd. II 2, 413b11ff.).<sup>2</sup> Innerhalb der seelischen Vermögen nimmt der Intellekt (*nus*: ebd. III 4, 429a23), der für den Menschen spezifisch ist, den höchsten Rang ein. Der Intellekt verfügt über kein Organ und kann alles denken (ebd. III 4, 429a18–27). Durch den Intellekt kann der Mensch die Wirklichkeit in ihrer Mannigfaltigkeit bis hin zu ihren ersten Ursachen und Prinzipien erkennen; „die Seele ist in gewisser Weise alles Seiende“ (ebd. III 8, 431b21). In welcher Weise der Intellekt vom Körper abtrennbar ist, ist umstritten; die Abtrennbarkeit scheint zumindest im Fall des sogenannten „wirkenden Intellekts“ eindeutig zu sein (ebd. III 5, 430a17f., a22f.). Nach dem *Protreptikos* ist die Seele wertvoller (*bel-tion*) als der Leib und innerhalb der Seele das, was Vernunft besitzt (B 23; B 61). Wertvoller ist hier dasjenige, was seiner Natur nach in höherem Maß herrschend und führend ist (ebd. 61). Nach EN X 7 ist die Tätigkeit des Intellekts, die sich auf die höchsten Gegenstände bezieht, die beste (*kratistê*: 1177a19) und mit der Tätigkeit Gottes am nächsten verwandt. Der *nus* im Menschen ist „das Beste (*to kratiston*) in uns“ und übertrifft alles andere an Wert (1177b34–1178a2). In dem Maße, in dem der Mensch seinen Intellekt in der zweckfreien *theôria* betätigt, transzendiert er seine leib-seelische Natur:

Ein so beschaffenes Leben aber ist wohl höher, als es dem Menschen entspricht. Denn so wird er nicht leben, insofern er Mensch ist, sondern insofern etwas Göttliches (*theion*) in ihm vorhanden ist. Und in dem Maß, in dem dieses dem Zusammengesetzten (*syntheton*) überlegen ist, in dem Maß ist auch seine Tätigkeit derjenigen überlegen, die aus der anderen Tugend hervorgeht. Wenn also die intuitive Vernunft (*nus*) im Vergleich mit dem Menschen göttlich ist, dann ist auch das Leben in der Betätigung dieser Vernunft göttlich im Vergleich mit dem menschlichen Leben (EN X 7, 1177b26–31).

Aristoteles bringt diese kognitive Sonderstellung innerhalb des Bereichs des Lebendigen auch mit dem aufrechten Gang in Verbindung (Part. an. IV 10, 686a25–29<sup>3</sup>).

Obwohl Aristoteles die Sonderstellung des Menschen betont, verbindet sich mit ihr nur eine relative Würde: Denn im Unterschied zu Gott,

- 
- 2 Die seelischen Vermögen liegen nicht getrennt voneinander im Lebewesen vor, sondern bilden ein Verhältnis der Inklusion (De an. II 3, 414b29–32). Das höhere Vermögen ist kausal auf das niedere angewiesen und das niedere ist auf die Leistung des höheren ausgerichtet.
  - 3 „Der Mensch hat jedoch anstelle von Vorderbeinen und Vorderfüßen Arme und die sogenannten Hände, denn als einziges Lebewesen steht er aufrecht, weil seine Beschaffenheit und sein Wesen göttlich sind. Und die Leistung des in besonderem Maße göttlichen Wesens ist das Denken und Verständigsein“.

der als abgetrennter Intellekt ohne Unterbrechung sich selbst denkt und in dieser reinen Vernunfttätigkeit das bestmögliche Leben führt (Met. XII 7, 1072b14–30; XII 9), ist dem Menschen ein Leben der *theôria* nur für eine kurze Zeit möglich (ebd. 1072b15, b24f.). Insofern ihm etwas Göttliches zu Eigen ist, führt er dieses philosophische Leben, den *bios theôrêtikos* (EN X 7, 1177b28). Der Mensch als Mensch ist dagegen ein leib-seelisches Wesen, das außer der Vernunft auch körperliche Bedürfnisse, Affekte und Begierden besitzt und auf die Gemeinschaft mit seinesgleichen angewiesen ist. Dem entspricht das sittlich-politische Leben, der *bios politikos*, der die ethischen Tugenden mit der Lebensklugheit, der *phronêsis*, verbindet (ebd. X 8, 1178b5ff.). Im sublunaren Bereich ist zwar der Mensch in seiner Vollendung das beste Lebewesen (*beltiston tôn zôôn*: Pol. I 2, 1253a31f.), aber nicht im Kosmos überhaupt (ebd. VI 7, 1141a21f.). Denn er vermag nicht ständig in der *theôria* zu leben, überdies kann er sich auch „sklavisch und animalisch“ verhalten.

Die Kluft zum Würdebegriff der modernen Ethik zeigt sich vollends an Aristoteles' Aussagen zur Sklaverei: Danach gibt es Menschen, die „von Natur aus“ und „überall“ Sklaven (*douloi*) sind. Sie gehören von Natur aus einem anderen als dessen (beseelter) Besitz (*ktêma*), wobei Besitz als ein „dem Handeln dienendes und abgetrenntes Werkzeug“ zu verstehen ist (Pol. I 4, 1254a13–17). Der Sklave gilt als ein „beseelter, aber getrennter Teil des Körpers“ seines Herrn (*despotês*) (ebd. I 6, 1255b11f.). Zur Rechtfertigung der „despotischen“ Herrschaft über den Sklaven (ebd. I 5, 1255a2f.) führt Aristoteles die für den Sklaven spezifische Leistung (*ergon*) an, die im Gebrauch des Körpers liege, so dass er für das Erledigen des Lebensnotwendigen am besten geeignet sei.<sup>4</sup> Der Sklave hat in dem Maß Anteil an der Vernunft (*logos*), als er auf sie, nämlich die Vernunft seines Herrn, *hören*, sie aber nicht eigenständig *benutzen* kann. Die anderen Lebewesen (*zôa*) unterscheiden sich darin vom Sklaven, dass sie nur den Empfindungen (*pathêmata*), nicht auch dem *logos* gehorchen können. Hinsichtlich ihres Gebrauchs unterscheiden sich Sklaven und zahme Tiere nur wenig (ebd. I 5, 1254b16–26).

---

4 Dieses Beherrschtwerden ist auch für den Sklaven von Vorteil: Wie es „für den Körper naturgemäß und zuträglich ist, von der Seele beherrscht zu werden“ (Pol. I 5, 1254b6ff.), so für den Sklaven, aufgrund seines kognitiven Defizits vom Herrn regiert zu werden. Vgl. Schütrumpf 1991, 262: „Freie Selbstbestimmung ist danach kein Wert, sondern allein die qualifizierteste Lenkung, am besten in einem und durch einen selber, aber wenn diese unmöglich ist, auch durch andere“.

### 3.3.2 Deskriptiver und normativer Begriff des Menschen

Faktisch kennt Aristoteles den Gedanken einer absoluten Menschenwürde nicht, trotzdem kann gefragt werden, ob es innerhalb des Aristotelischen Theorierahmens *denkbar* ist, substantielle normative Aussagen, die sich an den Menschen richten, zu begründen, ohne dabei dem Sein-Sollen-Fehlschluss oder dem Gattungsegoismus (Speziesismus) zu verfallen.

Bei der Suche nach den entsprechenden Voraussetzungen sind bei Aristoteles verschiedene Arten der Charakterisierung des Menschen zu unterscheiden: In seiner Psychologie und Zoologie stellt Aristoteles die exklusiv dem Menschen zukommenden kognitiven Fähigkeiten heraus, etwa die Fähigkeit, die Mittel zum Erreichen eines vorgegebenen Ziels zu erwägen (*bouleutikon*: Hist. an. I 1, 488b24f.; De an. III 11, 434a7f.), die Fähigkeit zur Hoffnung und Erwartung der Zukunft (Part. an. III 6, 669a19ff.) und besonders den Vernunftbesitz (De an. II 3, 415a8), der sich im Erfassen des Wesens einer Sache, im Besitz von Allgemeinbegriffen, in der *synthesis* von Gedanken und im Schlussfolgern niederschlägt. Alle diese Fähigkeiten können aber den Anspruch auf eine nur dem Menschen zukommende Würde nicht legitimieren; rein deskriptive Merkmale können einen Sollenssatz nicht rechtfertigen (zum Sein-Sollensfehler vgl. Höffe 1988). Mit Kant könnte man sagen, hier werde der Mensch nur im „System der Natur“ und als „Tiermensch“ betrachtet, weshalb er nur eine graduelle Würde besitze. Die Vernunft, durch die er seine zusammengesetzte Natur transzendieren und die Tätigkeit Gottes nachahmen kann, ist rein theoretischer Natur. Das von der Sinnenwelt unabhängige Leben, das ihm hier für einige Momente zuteil wird, besteht in der reinen Betrachtung der höchsten ontologischen Gegenstände. Der Mensch kann hier gewissermaßen nur theoretisch „frei werden“ (Met. I 2, 982b19–32) und nicht praktisch – etwa durch Bindung an das moralische Gesetz.

Allerdings findet sich bei Aristoteles noch eine andere Charakterisierung. Ihr geht es nicht um die Merkmale, die den Menschen als biologische Spezies auszeichnen, sondern um das, was der Mensch sein *soll*. Diese Bestimmung tritt in drei Passagen besonders deutlich zutage:

(a) *Glücksfähigkeit*. Im Unterschied zu den anderen Lebewesen hat der Mensch nicht nur am bloßen Leben, sondern am guten Leben (*to eu zên*) Anteil (Part. an. II 10, 656a6ff.). Seine Anlagen befähigen ihn zu einem Leben, das über die bloßen Lebensnotwendigkeiten weit hinausreicht. Die Qualität dieses Lebens ist zu einem großen Teil von seiner *Tätigkeit* abhängig: Der Mensch kann seinem Leben eine Ausrichtung

und Gestalt auf ein bestimmtes Ziel hin geben, seine einzelnen Entscheidungen und Handlungen daraufhin ausrichten und sich in einer bestimmten Weise zu seinen Emotionen und Antriebskräften verhalten. Im Unterschied zu Pflanzen und Tieren, deren vollendeter Zustand unter Normalbedingungen sich von selbst aus ihren Anlagen heraus entwickelt, liegt beim Menschen die beste Weise seines Lebens in seiner Verantwortung.<sup>5</sup> Der sich hier eröffnende Gestaltungsspielraum beginnt mit dem Streit über die Frage, worin das Glück (*eudaimonia*) besteht (EN I 2, 1095a20f.). Er zeigt sich auch darin, dass der Mensch unter einem bestimmten Gesichtspunkt sein Leben „verfehlen“ kann: Abgetrennt von Gesetz und Recht ist er das schlechteste, „ohne Tugend das ruchloseste und wildeste Lebewesen und in Bezug auf Geschlechts- und Gaumenlust das schlimmste von allen“ (Pol. I 2, 1253a32–37).

Auf die Frage, worin das Glück besteht, sind nach Aristoteles objektiv gültige Antworten möglich. Seine praktische Philosophie beansprucht, über das höchste Ziel des menschlichen Lebens allgemeingültige Aussagen zu machen. Ausgehend vom Begriff des Strebens entwickelt Aristoteles zu diesem Zweck einen formalen Begriff des höchsten Guts. Es zeichnet sich durch einen Letztcharakter (*telos teleiotion*) und die Autarkie (*autarkeia*) aus, es ist ein Gut, das niemals um eines anderes willen und immer als solches erstrebt wird und das Leben als Ganzes erfüllt und wählenswert macht (EN I 5). Um darüber hinaus zu inhaltlichen Aussagen über das Glück zu kommen, greift Aristoteles auf den Begriff des *ergon* zurück, der die spezifische Leistung oder Funktion eines Werkzeugs, einer Kunst oder eines Organs bezeichnet; x (z. B. das Sehen) ist dann das *ergon* von y (z. B. das Auge), wenn x von y allein oder am besten verrichtet werden kann (vgl. Platon, Resp. 352e). Diese spezifische Leistung kann auf bessere oder schlechtere Weise ausgeführt werden. Der Zustand, durch den diese Leistung auf gute Weise vollbracht wird, heißt *aretê* (Vortrefflichkeit, Tugend): Ein Werkzeug, das sein *ergon* gut vollbringt, ist ein gutes Werkzeug und besitzt hierfür eine *aretê*. Damit ist der für den Gedankengang wichtige Begriff der Tugend gewonnen. Das Denkmodell wird nun auf den Menschen als solchen übertragen:

Sollten also wirklich der Schreiner und der Schuster bestimmte Funktionen und Tätigkeiten haben, der Mensch hingegen keine, sondern von Natur aus ohne Funktion sein? (EN I 6, 1097b28ff.).

<sup>5</sup> Voraussetzung hierfür ist die Vernunftbegabung. Daher sind für Aristoteles Tiere, Kinder und Sklaven nicht fähig zum Glück (EN I 10, 1099b32–1100a3; Pol. III 9, 1280a32ff.).

Zur Bestimmung des *ergon* des Menschen greift Aristoteles auf seine *scala naturae* zurück: Der Mensch unterscheidet sich von den anderen Lebewesen durch den *logos* (Vernunft, Sprache), wobei noch zu unterscheiden ist zwischen einem vernunftlosen Seelenteil, der auf die Vernunft nur hören kann (das Strebevermögen), und einem Teil, der selbst die Vernunft besitzt (ebd. I 13). Daraus ergibt sich als höchstes Gut für den Menschen oder als sein Glück die „Tätigkeit der Seele im Sinne der Tugend, und wenn es mehrere Arten der Tugend gibt, im Sinne der besten und vollkommenen“ (ebd. I 6, 1098a16ff.).

Der vernunftlose Seelenteil, der auf die Vernunft zu hören vermag, kann sich in einem vortrefflichen Zustand befinden, den Aristoteles, sofern der Zustand zu einer festen Haltung (*hexis*) geworden ist, eine „ethische Tugend“ nennt. Die Emotionen und Begierden richten sich dann nach der Vernunft; wir haben ein vernünftiges Verhältnis zu unseren Antriebskräften, das sich in der jeweiligen „Mitte für uns“ äußert (z. B. die Tapferkeit als Mitte zwischen Feigheit und Tollkühnheit). Diese „Mitte“ (*mesotês*), die das jeweils gesollte Maß an Affekten enthält, wird durch die richtige Überlegung bestimmt, deren Maßstab der Kluge (*phronimos*) ist (ebd. II 6; VI 13). Die ethischen Tugenden, die nicht von Natur aus entstehen, sondern durch Erziehung und Gewöhnung erworben werden, sind Bestandteile des vollkommenen Lebens. Das Glück kann nicht ohne eine Ordnung unserer Antriebskräfte erreicht werden, und letzteres zeigt sich zugleich als moralisch relevant. Auch bei den dianoetischen Tugenden, dem vortrefflichen Zustand des vernünftigen Seelenteils, steht der Mensch unter einem Anspruch: Die Betätigung des höchsten Seelenteils (des Intellekts: *nus*) gemäß seiner Tugend erweist sich in EN X 7 als vollkommenes Glück; das heißt nichts anderes, als dass diese Tätigkeit am meisten erstrebenswert ist und die menschliche Natur am meisten ausschöpft und zur Vollendung bringt:

Doch darf man nicht denen folgen, die raten, man solle als Mensch an menschliche Dinge denken und als Sterblicher an sterbliche. Vielmehr müssen wir uns, soweit wir es vermögen, unsterblich machen und alles tun, um in Übereinstimmung mit dem Höchsten in uns zu leben [...] Es wäre daher seltsam, wenn der Mensch nicht sein eigenes Leben wählte, sondern das eines anderen Wesens (ebd. X 7, 1177b31–1178a4).

Auf der Grundlage dieser normativen Charakterisierung könnten sich bestimmte Ansprüche des Menschen an die Polisgemeinschaft begründen lassen, die ja um des bloßen Lebens willen entsteht, aber um des guten Lebens willen fortbesteht (Pol. I 2, 1252b29f.) und deren Ziel im vollkommenen und autarken Leben ihrer Bürger liegt (ebd. III 9,

1280b33–39).

(b) *Fähigkeit zum moralischen Standpunkt*. Eine andere wichtige Charakterisierung des Menschen findet sich in Pol. I 2:

Der Mensch ist aber das einzige Lebewesen, das Sprache (*logos*) besitzt. Die bloße Stimme (*phônê*) nämlich zeigt nur das Angenehme und Unangenehme an, darum kommt sie auch den anderen Lebewesen zu (denn soweit reicht ihre Natur, Unangenehmes und Angenehmes wahrnehmen und von dieser Wahrnehmung einander Zeichen zu geben); die Sprache dagegen ist dazu bestimmt, das Nützliche und Schädliche deutlich kundzutun und also auch (*hōste kai*) das Gerechte und Ungerechte. Denn das ist eben dem Menschen eigentümlich im Gegensatz zu den Tieren, dass er allein die Wahrnehmung des Guten und Schlechten, des Gerechten und Ungerechten und so weiter besitzt. Die Gemeinschaft in diesen Dingen schafft das Haus und den Staat (ebd. 1253a9–18).

Der Unterschied zwischen der nur dem Menschen zukommenden Sprache, der bloßen Stimme (*phonê*) und dem Ton (*psophos*) wird von Aristoteles in seiner Zoologie physiologisch herausgearbeitet (Hist. an. IV 9; auch De an. II 8). Hier in Pol. I 2 wird dagegen der Unterschied am *Gehalt* und der *Struktur* der Mitteilung festgemacht: Die Stimme ist auf das Anzeigen von Schmerz und Lust beschränkt, also auf momentane affektive Zustände. Die Sprache des Menschen kann dagegen das Nützliche und Schädliche und „daher auch“ (*hōste kai*: I 2, 1253a15) das Gerechte und Ungerechte kundgeben; die moralischen Prädikate sind hier Teil einer Aussage oder eines Urteils. Der mit *hōste kai* angedeutete Zusammenhang zwischen Nützlichem und Schädlichem und Gerechtem und Ungerechtem kann so interpretiert werden, dass dort, wo es um Nutzen und Schaden geht, Fragen der Begründung aufgeworfen werden; eine Verteilung von Gütern und Lasten, die moralisch begründet ist, kann als „gerecht“ bezeichnet werden (vgl. Ricken 2003, 195). Das impliziert, dass der Mensch den partikulären Standpunkt seiner eigenen Interessen überwinden und einen überpersönlichen Standpunkt einnehmen kann. Dem moralischen Urteilen liegt das Vermögen einer Wahrnehmung (*aisthêsis*) des Guten und Schlechten und des Gerechten und Ungerechten zugrunde, was eine Voraussetzung der politischen Gemeinschaft ist. Die Polis kann somit als eine Rechtsgemeinschaft verstanden werden, in der nicht nur Lebewesen zusammenkommen, die einander ihre Lust- und Schmerzempfindungen mitteilen, sondern die sich über ihre Vorstellungen von Gut und Schlecht verständigen können und ihre moralischen Urteile und ihr Verhalten begründen können. Auf der Grundlage dieser normativen Bestimmung des Menschen als eines Wesens, das einen Sinn für das Ge-

rechte und Ungerechte hat, könnte das Recht begründet werden, dass mir selbst gegenüber ein Handeln begründet werden muss bzw. die Pflicht, einem anderen gegenüber mein Handeln zu begründen (vgl. ebd., 196).

(c) *Von Natur aus Freie*. Aristoteles nimmt an, dass es Menschen gibt, die „von Natur aus“ Sklaven sind, und Menschen, die „von Natur aus“ Freie sind: „daß es notwendig ist, zwischen Leuten zu unterscheiden, die überall (*pantachou*) Sklaven, und solchen, die es nirgends sind“ (Pol. I 6, 1255a31f.). Daraus könnte man nun das natürliche (d. h. vorpolitische) Recht begründen, als „von Natur aus“ Freier in einer bestimmten Weise behandelt zu werden und nicht versklavt zu werden (vgl. Kraut 1996, 758f.). Dieses Recht kommt nicht dem Menschen als solchem zu, sondern nur dem Freien. Ein Recht, das allen Menschen *als Menschen* zukommt, scheint in Pol. VII 2, 1324b39ff. vorzuliegen: Hier verbietet Aristoteles die Jagd auf Menschen zum Zweck des Kannibalismus oder des religiösen Opfers (vgl. Kraut 1996, 759f.). Dieser Passage kommt allerdings für Aristoteles' praktische Philosophie im Ganzen keine große Bedeutung zu.

(d) Schon derjenige, der sich dem „sklavenartigen“ Genussleben (*bios apolaustikos*) versperrt, überdies sich nicht den Zwängen der Reputation (*timê*: Ehre) und des Geldes (*bios chrêmatistês*) unterwirft, wer statt dessen das sittlich-politische Leben führt, lebt um seiner selbst, nicht um eines anderen willen. Er ist in einem anspruchsvollen Sinn frei (Met. I 2, 982b25f.) und von dieser Freiheit, dem „um seiner selbst willen“, kann man eine Brücke zum modernen Begriff der absoluten Menschenwürde schlagen. Nach Aristoteles lebt allerdings nicht der Mensch als Mensch um seiner selbst willen: Der Selbstzweckcharakter kommt nur einem Teil, den Bürgern zu, nicht den Sklaven, kaum den Barbaren und auch den Frauen nicht uneingeschränkt.

### 3.4 Bioethik

Die heutige Bioethik reflektiert auf moralische Probleme im Bereich der biomedizinischen und biotechnologischen Forschung. Die Forschung schickt hier die Ethik hinsichtlich ihrer Gegenstände auf Neuland (z. B. In-vitro-Befruchtung, Pränataldiagnostik, Stammzellenforschung). Es versteht sich, dass die meisten Handlungsmöglichkeiten, folglich auch deren ethische Bewertungen Aristoteles unbekannt waren. Dennoch werden innerhalb seiner praktischen Philosophie Themen und Probleme

berührt, die wir heute der Bioethik im weiteren Sinne zuordnen.

*Kompetenz des Arztes.* Aristoteles entstammt einer Arztfamilie, und in seinen Schriften finden sich zahlreiche Beispiele aus der Medizin. Im Hintergrund seiner Aussagen zur Heilkunst oder Medizin (*iatrikê*) steht das *Corpus Hippocraticum*, eine Sammlung von etwa 60 medizinischen Schriften, die zum großen Teil im 5. und 4. Jahrhundert v. Chr. in ionischem Dialekt verfasst worden sind und deren Autorschaft zum größten Teil ungeklärt ist (vgl. Oser-Grote 1998).<sup>6</sup> In diesen Schriften finden sich Aussagen zur ärztlichen Standesethik<sup>7</sup>, darunter auch der Eid des Hippokrates, in dem der Arzt schwört, seine Verordnungen zum Nutzen der Kranken zu treffen, Schaden zu vermeiden und Sterbehilfe und Abtreibung zu verweigern. Bei Aristoteles finden sich weder Aussagen zur ärztlichen Standesethik noch Aussagen, in denen das Handeln des Arztes durch allgemeine moralische Prinzipien normiert wird. Aus seinen Aussagen zum Selbstverständnis der Medizin lassen sich aber ethisch relevante Konsequenzen gewinnen. Aristoteles sieht die Medizin mit der Tradition als eine Kunst (*technê*) an (z. B. Met. XII 3, 1070a29f.): Sie ist eine *poi-etische* Disziplin, der es um die Veränderung der Wirklichkeit geht, indem sie Wissen zur Herstellung eines bestimmten Produkts, nämlich der Gesundheit, bereitstellt. Die Medizin ist mit der Physik (Naturphilosophie) untrennbar verbunden, insofern der Arzt die Ursachen von Krankheit und Gesundheit kennen muss (Sens. 436a17–b1<sup>8</sup>; Resp. 480b22–30; Met. I 1, 981a10ff.; vgl. Polansky 2000). Der auf den individuellen Kranken bezogene Arzt muss von der Natur (*physis*) des Menschen ursächliches Wissen besitzen und ist dabei auf die Physik als theoretischer Wissenschaft angewiesen. Eine weitere Besonderheit der Heilkunst ist, dass ihr spezifisches Produkt, die Gesundheit, ein bestimmter Zustand des *natürlichen* Körpers ist,<sup>9</sup> den sie wiederherstellt oder zumin-

- 
- 6 Es ist umstritten, welche Schriften dem Hippokrates selbst zugeschrieben werden können. Hippokrates wird von Aristoteles in Pol. VII 4, 1326a15f. erwähnt.
  - 7 Einer der einflussreichsten Grundsätze stammt aus dem ‚Epidemienbuch‘, nämlich dem Patienten „zu nützen oder (wenigstens) nicht zu schaden“ (vgl. Oser-Grote 1998, 458).
  - 8 „Der Naturphilosoph (*physikos*) muß auch die Anfangsgründe von Gesundheit und Krankheit in seine Betrachtung einbeziehen, denn weder Gesundheit noch Krankheit kann leblosen Wesen zukommen. Daher werden auch die meisten Naturphilosophen letztlich zu medizinischen Fragen geführt, während die Ärzte, die ihr Handwerk philosophisch betreiben, von Fragen bezüglich der Natur ausgehen.“
  - 9 Aristoteles bestimmt an einer Stelle Gesundheit und Wohlbefinden (*euhexia*) als ausgewogene Mischung (*en krasei kai symmetria*) von warmen und kalten Bestandteilen entweder im internen Verhältnis zueinander oder im Verhältnis zur Umwelt (Phys. VII 3, 246b3–6; vgl. auch EN X 2, 1173a25–28; Top. VI 6, 145b8). Mit dem für die Gesundheit konstitutiven Begriff der *symmetria* kommt Aristoteles mit Alkmaion von

dest in der Wiederherstellung unterstützt (EN VI 13, 1145a7ff.; Rhet. I 1, 1355b12).<sup>10</sup> Dafür muss allerdings der Körper des Lebewesens in einem bestimmten Zustand sein (Met. IX 7, 1049a3ff., a6ff.), z. B. darf er nicht unheilbar krank sein.<sup>11</sup> Die Medizin als Kunst (*technê*) ist hier in besonders enger Weise mit der Natur (*physis*) verbunden; sie steht in ihrem Dienst, indem sie eine bestimmte Weise des Lebens wiederherstellt oder aufrechterhält. Die Bestimmung der Medizin als *poietische* Disziplin ist nun insofern ethisch relevant, als es dem Arzt nur darum geht zu überlegen, *wie* er sein Ziel, die Gesundheit, am besten realisiert, nicht aber, *ob* er überhaupt heilen soll (vgl. Anagnastopoulos 2000):

Gegenstand der Überlegung sind aber nicht die Ziele, sondern das, was zu den Zielen führt. Denn ein Arzt überlegt nicht, ob er heilen soll, ebenso wenig wie ein Redner, ob er überzeugen soll (EN III 5, 1112b11 ff.).

Das Ziel der Medizin ist die Gesundheit (EN I 1, 1094a8; I 5, 1097a19). Auch wenn es sich hier um ein vernünftiges Vermögen (*meta logou*) handelt, das den Arzt befähigt, auch das Gegenteil hervorzubringen, so ist doch nur die Gesundheit ein Ziel „an sich“ (Met. IX 2); „denn es ist der Heilkunst schlechthin fremd, Krankheit hervorzubringen“ (Top. VI 5, 143a3ff.). Die Gesundheit ist aber nicht bloß der bestmögliche Zustand des Körpers eines Lebewesens (Phys. VII 3, 246b3ff.; Met. VIII 5, 1044b30–34), sondern auch ein Gut des Menschen und eine wesentliche Bedingung für das gute Leben (*eu zên*) oder das Glück (Rhet. I 6, 1362b14–18; EE I 8, 1218b22f.). Kein Mensch würde ein Leben in dauerhafter Krankheit wählen. Die Medizin steht somit im Dienst des Lebens, wonach alles strebt, und besonders des guten und angenehmen Lebens, wonach der Mensch strebt.

Der Medizin als Kunst geht es also um die bestmögliche Herstellung ihres Werks, der Gesundheit. Sie setzt die Entscheidung zum Heilen als solches immer schon voraus; die Frage nach einem Behandlungsabbruch oder lebensverkürzenden Maßnahmen fallen in den Bereich einer *prak-*

---

Kroton überein, für den die Gesundheit auf einer ausgewogenen Mischung (*symmetron krasin*) der Qualitäten beruht. Der Einbezug der Umwelt (*periechon*) durfte in einem hippokratischen Kontext stehen.

- 10 Auch wenn der beseelte Körper sich als solcher selbst aufrechterhält (De an. II 4, 416b17ff.), versteht Aristoteles die Tätigkeit des Arztes nicht bloß als externe Unterstützung eines selbstgesteuerten natürlichen Vorgangs (vgl. der Arzt als *minister naturae* bei Thomas von Aquin, *De veritate* XI). Vielmehr liegt beim Heilen das Prinzip des Entstehens in einem Äußeren, dem Arzt (Met. IX 7; VII 7).
- 11 Auch für diesen Fall scheint der Arzt zuständig zu sein: „denn es ist möglich, auch diejenigen, die die Gesundheit nicht wiedererlangen können, dennoch gut zu pflegen (*therapeusai*)“ (Rhet. I 1, 1355b14f.).

tischen Kompetenz *außerhalb* der Heilkunst (vgl. Anagnastopoulos 2000, 277–286). Diskutiert werden kann hier, ob diese praktische Kompetenz nur ‚ethischen Experten‘<sup>12</sup> oder auch dem Arzt, wenn auch nicht *als Arzt*, zukommt. Grundsätzlich bleibt zu bedenken, dass das Erwägen einer Beendigung des Lebens um eines anderen Guts willen nicht ohne weiteres in Aristoteles’ strebenstheoretischen Ansatz integrierbar ist: Das Leben ist stets das, nach dem alles strebt und um dessentwillen alles andere getan wird, also das höchste Gut (EN IX 9, 1170a19f.; vgl. Anagnastopoulos 2000, 286).

*Selbsttötung.* Aristoteles erörtert das Problem der Selbsttötung vor allem unter dem Gesichtspunkt der Tapferkeit:

Zu sterben aber, um Armut, Liebeskummer oder sonst etwas Unangenehmem zu entgehen, ist nicht Kennzeichen des Tapferen, sondern vielmehr des Feigen. Denn vor Mühsamen zu fliehen bedeutet Weichlichkeit. Ein solcher Mensch erduldet den Tod nicht deshalb, weil es werthaft ist, sondern weil er einem Übel entgehen will (EN III 11, 1116a12–15).

Aristoteles kann die Selbsttötung aber auch unter dem Gesichtspunkt der Tugend der Gerechtigkeit, also einer sozialen, hier des näheren politischen Verantwortung, diskutieren: Wer sich tötet, was das Gesetz generell nicht erlaubt, begeht ein Unrecht, aber nicht gegen sich selbst, sondern gegen die Polis und wird mit Ehrlosigkeit (*atimia*) bestraft (ebd. V 15, 1138a4–14). Grundsätzlich gewähren die Tugenden zusammen mit der Gemeinschaft dem Leben eine gewisse Beständigkeit, so dass man auch schwere Schicksalsschläge in guter Haltung tragen kann (ebd. I 11). Letztlich besitzt das Leben selbst eine gewisse Freude, weshalb die meisten Menschen viele Widerwärtigkeiten aushalten und sich an das Leben klammern (Pol. III 6, 1278b25–30).

*Status des Embryos.* Aristoteles geht in seiner Embryologie davon aus, dass sich die Seele und der organische Körper sukzessive ausdifferenzieren bis hin zu jenem seelischen Vermögen, das die Spezieszugehörigkeit festlegt, im Fall des Menschen das Denkvermögen. So besitzt die Leibesfrucht (*kyêma*; *embryon*) zuerst die Ernährungsseele und lebt wie eine Pflanze (Gen. an. II 3, 736a32–b13). Der Embryo befindet sich hier in einem Zustand, der dem Schlaf ähnlich ist (Gen. an. V 1, 778b34f.; EE I 5, 1216a5–9). Im weiteren Verlauf tritt dann die wahrnehmende Seele auf, wodurch er zu einem Lebewesen (*zôon*) wird;

---

12 Man könnte an die Politik (*politikê*) in EN I 1 denken, die das höchste Gut zum Gegenstand hat und „am meisten leitend und anordnend“ ist für die einzelnen Künste, die sie unter sich hat (1094a26–b7).

denn nicht gleichzeitig entsteht ein Lebewesen und ein Mensch und auch nicht ein Lebewesen und ein Pferd, in gleicher Weise ist das aber auch bei den übrigen Lebewesen so: Denn als letztes entsteht das Ziel, das Eigentümliche aber ist das Ziel der Entstehung eines Jeden (Gen. an. II 3, 736b2–5).

Der Embryo besitzt alle seelischen Vermögen zuerst potentiell, bevor sie sich nacheinander aktual ausprägen (Gen. an. II 3, 736b15). Diesen Vorgang kann Aristoteles mit Hilfe seiner Ontologie so deuten, dass das, was der Entstehung nach später ist, der Form und der Substanz nach früher ist (Met. IX 8, 1050a4ff.): Die spezifische Form steuert von Anfang an den Prozess; Form-, Ziel- und Bewegungsursache treffen zusammen, „denn der Mensch zeugt einen Menschen“ (Phys. II 7, 198a24–27). Die moralisch relevante Frage, wann genau zwischen Empfängnis und Geburt die Vernunftseele (*nus*) „von außen“ (*thyrathen*) hineinkommt, ist eine sehr schwierige Frage (Gen. an. II 3, 736b5–8; b27ff.), die von Aristoteles nicht beantwortet wird. Man kann aber davon ausgehen, dass beim männlichen Embryo um den 40. Tag und beim weiblichen um den 90. Tag die Formung der Glieder erfolgt ist (Hist. an. VII 3, 583b2–23). Gemäß einer hippokratischen Vorlage macht Aristoteles folgende terminologische Unterscheidung: Wenn die Leibesfrucht vor dem siebten Tag zerstört wird, spricht man von „Ausflüssen“ (*ekryseis*), nach dem siebten Tag und vor dem vierzigsten von „Fehlgeburten“ (*ektrōsmoi*: Hist. an. VII 3, 583b11f.; *ektrōma*: Gen. an. IV 5, 773b18). Wie Platon sieht auch Aristoteles Abtreibung (*amblōsis*) als ein Mittel unter anderen zur Geburtenkontrolle an (vgl. Kapparis 2002):

Was aber die Aussetzung oder Auferziehung der Neugeborenen betrifft, so sei es Gesetz, kein verkrüppeltes Kind aufzuziehen, doch wegen der Zahl der Kinder eins auszusetzen muss die Ordnung der Sitten verhindern. Denn zwar muss die Zahl der zu erzeugenden Kinder begrenzt sein, wenn dann aber über dieselbe hinaus Eheleute noch Kinder bekommen, so müssen diese Leibesfrüchte, bevor sie noch Wahrnehmung und Leben haben, abgetrieben werden, denn nach dem Vorhandensein von Wahrnehmung und Leben muss es hier sich richten, was erlaubt und was nicht erlaubt ist (Pol. VII 16, 1335b19–26).

Hier wird „Leben“ im Sinne des sensitiv-animalischen Lebens verwendet. Angesichts des kontinuierlichen Übergangs vom vegetativen zum animalischen Leben (Part. an. IV 5, 681a12–15) ist aber eine genaue Abgrenzung schwierig.

### 3.5 Rezeption

*Natürliche Arten.* Positionen, die für die Personwürde solcher Menschen argumentieren, denen spezifische kognitive Fähigkeiten fehlen (z. B. Imbezile, irreversibel Komatöse), greifen häufig in ihren ontologischen Voraussetzungen auf Aristoteles' Annahme natürlicher Arten (*eidos*) zurück (vgl. Honnefelder 1993; auch Spaemann 1996). Im Unterschied zu Locke liegen bei Aristoteles die natürlichen Arten, auf die wir uns mit sortalen Begriffen beziehen (z. B. Mensch), unabhängig von unseren Begriffssystemen und sprachlichen Konventionen vor; sie sind uns von der Wirklichkeit vorgegeben. Ihre Identität beruht auf bestimmten essentiellen Eigenschaften, die sich mit der Zeit in den Exemplaren der Art ausprägen. Entscheidend ist hier, dass auch beim Fehlen oder dem Verlust einer solchen Eigenschaft die Zugehörigkeit zur natürlichen Art nicht verlorengeht; dem Menschen fehlt dann eine bestimmte Fähigkeit, die er eigentlich gemäß seiner Art haben müsste. Die diachrone Identität eines Exemplars einer solchen natürlichen Art ist nicht abhängig von der Kontinuität seines Bewusstseins, sondern basiert auf seiner substantiellen Form; im Fall der lebendigen Substanzen ist das ihre jeweilige Seele. Für diese ontologische Grundannahme, die sich als moralisch bedeutsam erweist, wird oft die Nähe zu unserem Sprachgebrauch und praktischen Selbstverständnis angeführt.

*Potentialitätsargument.* Viele Positionen, die für die Personwürde des menschlichen Embryos argumentieren, machen von einem spezifischen Potentialitätsbegriff Gebrauch: Das Argument beruht darauf, dass dem menschlichen Embryo schon aufgrund des *potentiellen* Vorliegens der Eigenschaften, welche die Personwürde begründen, der absolute Lebensschutz zukommt (vgl. Wieland 2002). Der hier verwendete, moralisch bedeutsame Potentialitätsbegriff kann sich in einem bestimmten Sinn auf Aristoteles berufen, der verschiedene Bedeutungen von Potentialität unterscheidet (vgl. Frede 1994; Weidemann 2005): Grundsätzlich gilt, dass „Vermögen“ (*dynamis*), „vermögend sein“ (*dynasthai*) und „vermögend“ (*dynaton*) in vielfacher Weise ausgesagt werden (Met. V 12; IX 1, 1046a4f.) und zwar auf eine primäre Bedeutung hin (*pros tēn prôtēn mian*: Met. V 12, 1019b35f.). In dieser „am meisten maßgeblichen“ (*malista kyriōs*: Met. IX 1, 1045b36) Bedeutung bezeichnet *dynamis* „ein Prinzip der Veränderung in einem anderen oder insofern es ein anderes ist“ (z. B. das Vermögen des Arztes); diesem aktiven kinetischen Vermögen entspricht ein passives Vermögen des Erleidens (1046a10–13). Von dieser primären Bedeutung abgeleitet ist die *dynamis* im Sinne des „ontologischen Vermögens“, etwas Bestimmtes zu *sein* (*dynamei on*: Met.

IX 6–7). In beiden Fällen basiert das Vermögen auf bestimmten intrinsischen Eigenschaften. Davon zu unterscheiden sind die Sachverhalte, die „nicht gemäß eines Vermögens möglich sind“ (*dynata ou kata dynamin*: Met. V 12, 1019b34f.), also die *logische Möglichkeit*. Für das Potentialitätsargument wichtig ist, wie Aristoteles in Met. IX 7 die Bedingung dafür, wann etwas dem Vermögen nach F (z. B. ein Haus) ist, genauer bestimmt: Von den Dingen, die in sich selbst das Prinzip des Entstehens besitzen, ist dasjenige dem Vermögen nach F, das unter Abwesenheit äußerer Hindernisse „durch sich selbst“ F sein wird:

der Same ist noch nicht dem Vermögen nach ein Mensch, denn er muss erst noch in ein Anderes kommen und sich verändern (Met. IX 7, 1049a14f.).

In diesem Sinn wird in der bioethischen Debatte dem Embryo die „aktive“ oder „reale Potentialität“ zugesprochen, sich unter normalen Bedingungen *aus sich heraus* kontinuierlich zum Menschen zu entwickeln und die Eigenschaften aktual auszubilden, die seine Würde begründen (vgl. Honnefelder 2006). Eine ebenfalls wichtige Unterscheidung, auf die oft zurückgegriffen wird (z. B. Megone 2000), ist die zwischen zwei Stufen von Vermögen: der in der Natur begründeten Anlage, z. B. zum Lernen einer Sprache, und dem Besitz (*hexis*), z. B. die erworbenen Kenntnisse (De an. II 5; II 1–2).

*Ethik als praktische Philosophie.* In der Frage der ethischen Theoriebildung wird gegenwärtig sowohl ein deduktiv-axiomatisches Begründungsmodell als auch eine reine Kasuistik abgelehnt. Hier scheint Aristoteles' Verständnis der Ethik als eine eminent praktische Wissenschaft mit der für sie spezifischen Rationalität klar im Vorteil. Die Aussagen der Ethik haben den Charakter normativer *Grundrisse*, deren genaue Ausgestaltung dem Handelnden obliegt. Die Tugend der *phronêsis* ermöglicht es dem Handelnden, in der konkreten Situation im Hinblick auf das gute Leben im Ganzen die richtige Entscheidung zu treffen (EN VI 5).

## 3.6 Bibliographie

### 3.6.1 Werke

- Aristoteles (1993): *Analytica Posteriora*. Übersetzt und erläutert von W. Detel. Akademie Verlag, Berlin (zitiert: An. Post.).
- Aristoteles (1962): *Eudemische Ethik*. Übersetzt und erläutert von F. Dirlmeier. Akademie Verlag, Berlin (zitiert: EE).

- Aristoteles (2000): *Generations of Animals*. With an English Translation by A. L. Peck. Harvard University Press, Cambridge (Mass.) et al (zitiert: Gen. an.).
- Aristoteles (2006): *Kategorien*. Übersetzt und erläutert von K. Oehler. Akademie Verlag, 4. Aufl., Berlin, (zitiert: Cat.).
- Aristoteles (1999): *Metaphysik*. Übersetzt von H. Bonitz, neu herausgegeben von U. Wolf. Rowohlt, 2. Aufl., Reinbek bei Hamburg (zitiert: Met.).
- Aristoteles (2006): *Nikomachische Ethik*. Übersetzt und herausgegeben von U. Wolf. Rowohlt, Reinbek bei Hamburg (zitiert: EN).
- Aristoteles (1995): *Physik*. Übersetzt von H. Wagner. Akademie-Verlag, 5. Aufl., Berlin (zitiert: Phys.).
- Aristoteles (2003): *Politik*. Nach der Übersetzung von F. Susemihl. Rowohlt, 2. Aufl., Reinbek bei Hamburg (zitiert: Pol.).
- Aristoteles (1991): *Politik*, Buch I. Übersetzt und erläutert von E. Schütrumpf. Akademie Verlag, Berlin.
- Aristoteles (1993): *Protreptikos*. Einleitung, Text, Übersetzung und Kommentar von I. Düring. Klostermann, 2. Aufl., Frankfurt a. M. (zitiert: Protr.).
- Aristoteles (2002): *Rhetorik*. Übersetzt und erläutert von Ch. Rapp. Akademie Verlag, Berlin (zitiert: Rhet.).
- Aristoteles (1868): *Tierkunde*. Übersetzt von H. Aubert/F. Wimmer. Leipzig (zitiert: Hist. an.).
- Aristoteles (2004): *Topik*. Übersetzt und kommentiert von T. Wagner/Ch. Rapp. Reclam, Stuttgart (zitiert: Top.).
- Aristoteles (1997): *Über die Atmung*. In: Aristoteles. *Kleine naturwissenschaftliche Schriften (Parva naturalia)*. Übersetzt und herausgegeben von E. Dönt. Reclam, Stuttgart (zitiert: Resp.).
- Aristoteles (1995): *Über die Seele*. Mit Einleitung, Übersetzung nach W. Theiler und Kommentar herausgegeben von H. Seidl. Meiner, Hamburg (zitiert: De an.).
- Aristoteles (2007): *Über die Teile der Lebewesen*. Übersetzt und erläutert von W. Kullmann. Akademie Verlag, Berlin (zitiert: Part. an.).
- Aristoteles (1997): *Über die Wahrnehmung und die Gegenstände der Wahrnehmung*. In: Aristoteles. *Kleine naturwissenschaftliche Schriften (Parva naturalia)*. Übersetzt und herausgegeben von E. Dönt. Reclam, Stuttgart (zitiert: Sens.).

### 3.6.2 Literatur

- Anagnostopoulos, G. (2000): *Euthanasia and the Physician's Role: Reflections on Some Views in the Ancient Greek Tradition*. In: Kuczewski, M. G./Polansky, R. (Hg.): *Bioethics – Ancient Themes in Contemporary Issues*. The MIT Press, Cambridge (Mass.), 251–290.
- Frede, M. (1994): *Aristotle's Notion of Potentiality in *Metaphysics* Θ*. In: Scaltsas, T./Charles, D./Gill, M. L. (Hg.): *Unity, Identity, and Explanation in Aristotle's Metaphysics*. Oxford University Press, Oxford, 173–193.
- Höffe, O. (1971, 2008 3. Aufl.): *Praktische Philosophie – Das Modell des Aristoteles*. Akademie Verlag, Berlin.
- Höffe, O. (1988): *Naturrecht ohne naturalistischen Fehlschluß: ein rechtsethisches Programm*. In: Höffe, O.: *Den Staat braucht selbst ein Volk von Teufeln. Philosophische Versuche zur Rechts- und Staatsethik*. Reclam, Stuttgart, 24–55.
- Höffe, O. (1995, 2006 2. Aufl.): *Ethik als praktische Philosophie – Methodische Über-*

- legungen. In: Höffe, O. (Hg.): Die Nikomachische Ethik. Akademie Verlag, Berlin, 13–38.
- Höffe, O. (1996, 2006 3. Aufl.): Aristoteles. Beck, München.
- Höffe, O. (2002, 2003 2. Aufl.): Medizin ohne Ethik? Suhrkamp, Frankfurt a. M.
- Honnefelder, L. (1993): Der Streit um die Person in der Ethik. In: Philosophisches Jahrbuch 100, 246–265.
- Honnefelder, L. (2003): Pro Kontinuumsargument – Die Begründung des moralischen Status des menschlichen Embryos aus der Kontinuität der Entwicklung des ungeborenen zum geborenen Menschen. In: Damschen, G./Schönecker, D. (Hg.): Der moralische Status menschlicher Embryonen. De Gruyter, Berlin et al., 61–81.
- Horn, C. (2005): Menschenrechte bei Aristoteles? In: Girardet, K. M./Nortmann, U. (Hg.): Menschenrechte und europäische Identität – Die antiken Grundlagen. Steiner, Stuttgart, 105–122.
- Kapparis, K. (2002): Abortion in the Ancient World. London.
- Kraut, R. (1996): Are There Natural Rights in Aristotle? In: The Review of Metaphysics 49, 755–774.
- Liske, M.-Th. (2003): Aristoteles' Philosophie des Geistes: Weder Materialismus noch Dualismus. In: Meixner, U./Newen, A. (Hg.): Seele, Denken, Bewußtsein. De Gruyter, Berlin, 20–56.
- Liske, M.-Th. (2005): Art. *chôrison/abgetrennt*. In: Höffe, O. (Hg.): Aristoteles-Lexikon. Kröner, Stuttgart, 102ff.
- Megone, C. (2000): Potentiality and Persons – An Aristotelian Perspective. In: Kuczewski, M. G./Polansky, R. (Hg.): Bioethics – Ancient Themes in Contemporary Issues. The MIT Press, Cambridge (Mass.), 155–177.
- Oser-Grote, C. (1998): Medizinische Schriftsteller. In: Flashar, H. (Hg.): Die Philosophie der Antike 2/1. Sophistik, Sokrates, Sokratik, Mathematik, Medizin. Schwabel, Basel, 457–485.
- Polansky, R. (2000): Is Medicine Art, Science, or Practical Wisdom? Ancient and Contemporary Reflections. In: Kuczewski, M. G./Polansky, R. (Hg.): Bioethics – Ancient Themes in Contemporary Issues. The MIT Press, Cambridge (Mass.), 31–56.
- Ricken, F. (2003 4. Aufl.): Allgemeine Ethik. Kohlhammer, Stuttgart.
- Spaemann, R. (1996): Personen – Versuche über den Unterschied zwischen ‚etwas‘ und ‚jemand‘. Klett-Cotta, Stuttgart.
- Weidemann, H. (2005): Art. *dynamis/Vermögen, Möglichkeit*. In: Höffe, O. (Hg.): Aristoteles-Lexikon. Kröner, Stuttgart, 139–144.
- Wieland, W. (1993): The Concept of the Art of Medicine. In: Delkeskamp-Hayes, C./Gardell Cutter, M. A. (Hg.): Science, Technology, and the Art of Medicine. Kluwer, Dordrecht et al. 165–181.
- Wieland, W. (2003): Pro Potentialitätsargument – Moralfähigkeit als Grundlage von Würde und Lebensschutz. In: Damschen, G./Schönecker, D. (Hg.): Der moralische Status menschlicher Embryonen. De Gruyter, Berlin et al., 149–168.