

# Die aristotelische Anthropologie zwischen Platonismus und Sophistik

Autor(en): **Wehrli, Fritz**

Objektyp: **Article**

Zeitschrift: **Museum Helveticum : schweizerische Zeitschrift für klassische Altertumswissenschaft = Revue suisse pour l'étude de l'antiquité classique = Rivista svizzera di filologia classica**

Band (Jahr): **39 (1982)**

Heft 2

PDF erstellt am: **20.09.2024**

Persistenter Link: <https://doi.org/10.5169/seals-30347>

## **Nutzungsbedingungen**

Die ETH-Bibliothek ist Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Inhalten der Zeitschriften. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern.

Die auf der Plattform e-periodica veröffentlichten Dokumente stehen für nicht-kommerzielle Zwecke in Lehre und Forschung sowie für die private Nutzung frei zur Verfügung. Einzelne Dateien oder Ausdrucke aus diesem Angebot können zusammen mit diesen Nutzungsbedingungen und den korrekten Herkunftsbezeichnungen weitergegeben werden.

Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Die systematische Speicherung von Teilen des elektronischen Angebots auf anderen Servern bedarf ebenfalls des schriftlichen Einverständnisses der Rechteinhaber.

## **Haftungsausschluss**

Alle Angaben erfolgen ohne Gewähr für Vollständigkeit oder Richtigkeit. Es wird keine Haftung übernommen für Schäden durch die Verwendung von Informationen aus diesem Online-Angebot oder durch das Fehlen von Informationen. Dies gilt auch für Inhalte Dritter, die über dieses Angebot zugänglich sind.

# Die aristotelische Anthropologie zwischen Platonismus und Sophistik

Von Fritz Wehrli, Zürich

Ernesto Risch septuagenario

Von einer Anthropologie<sup>1</sup> des Aristoteles, einer umfassenden Lehre vom Menschen zu sprechen, rechtfertigt sein eigener Sprachgebrauch. Am Ende der Nikomachischen Ethik (NE 1181b13) verweist er nämlich auf seine politischen Vorlesungen als den Abschluss einer solchen, wodurch die beiden entsprechenden Themen als zusammengehörig erklärt werden. Wie Platon sah er in der politischen Gemeinschaft, der Polis, den Rahmen aller menschlichen Beziehungen, mit welchen der Philosoph sich zu beschäftigen habe. Ergänzt wurde sein Lehrzyklus durch die Rhetorik, denn als Kunst des Überzeugens ordnete er diese wie auch Strategik und Ökonomik der Staatslehre unter (NE 1094b3; vgl. Rhet. 1356a25ff.; 1359b9f.). Besonders vor Gericht musste der Redner sowohl über die menschlichen Affekte als über die sittlichen Wertmassstäbe Bescheid wissen, welche für ihn selbst wie für seine Zuhörerschaft galten. Für die Ethik ergab sich durch die Einbeziehung in diesen weiten Rahmen eine Fülle von Gesichtspunkten, welche ihre Wirklichkeitsnähe verbürgten. Und da Aristoteles den Menschen überdies in naturwissenschaftlichem Zusammenhang sah, verfügte er für das Verständnis seiner triebhaften Kräfte über eine zwifache Perspektive, diejenige der sozialen Lebensformen sowie eine solche der alle Lebewesen einbeziehenden Seelenlehre. Damit war für eine Interpretation der sittlichen Normen Grundlage und Begrenzung gegeben, so dass die Ethik zu einem Teilgebiet der Anthropologie wurde. Im Verständnis des Menschen als eines zugleich triebgebundenen und sittlichen Lebewesens, in einer folgerichtigen Synthese zwischen platonischen und sophistischen Einsichten darf eine hervorragende Leistung des Aristoteles gesehen werden.

Zu einer systematisch ausgeglichenen Theorie vom Menschen schliessen sich seine Lehrschriften indessen bekanntlich nicht zusammen<sup>2</sup>. Einer solchen hat sich die von ihm im Grossen wie im Einzelnen befolgte Methode widersetzt, die Themen durch analytische oder aporetische Behandlungsweise zu isolieren.

1 E. Weil, *L'Anthropologie d'Aristote*, Revue de métaphysique et de morale 51 (1946) 7–30; K. von Fritz, *Aristoteles' anthropologische Ethik*. Grundprobleme der Geschichte der antiken Wissenschaft (Berlin/New York 1971) 278ff. u. a.

2 R. Stark, *Aristotelesstudien*<sup>2</sup> (München 1972) XIff.; überkritisch W. Oates, *Aristotle and the Problem of Value* (Princeton 1963).

Zu den Vorzügen derselben gehört dafür eine übersichtliche Stoffgliederung; so werden in der Rhetorik Impulse und Tugenden getrennt behandelt, obwohl ihre Zusammengehörigkeit für Aristoteles hier nicht weniger feststeht als in den ethischen Pragmatien (Rhet. 1366a23ff.; 1378a20ff.). Andererseits operiert er mit dem überkommenen Gegensatzpaare Gut und Böse oder Lob und Tadel nicht nur in der daran orientierten Rhetorik, sondern gelegentlich auch in den ethischen Pragmatien, und zwar ohne diesen Dualismus mit dem hier gültigen, wertrelativierenden Mittelmaß in Einklang zu bringen (z. B. Rhet. 1366a23; NE 1152b4; 1169a11; EE 1223a10; ferner Polit. 1255a39; 1280b5). Schwerer als solche kleinen Unausgeglichheiten fällt ins Gewicht, dass im Rahmen der sog. Mesontheorie von Rangunterschieden zwischen sittlichen Werten abgesehen wird, während solche in anderem Zusammenhang grundlegend sind. Es ergibt sich daraus eine zwifache Aufgliederung sittlicher Verhaltensformen, nämlich eine solche in horizontaler und eine andere in vertikaler Richtung: bei der ersten kommt es auf das blosse Mass des Verhaltens an, bei der zweiten auf dessen verschiedene Rangstufen (vgl. unten S. 190). Ob sich diese beiden Gruppen zu einem umfassenden Ordnungssystem zusammenschliessen, gehört zu den Hauptproblemen der aristotelischen Ethik (unten S. 199f.); die nachfolgenden Untersuchungen werden dazu führen, dass nicht zwei Aspekte eines Ganzen, sondern selbständige Bereiche ethischen Verhaltens zu unterscheiden sind, welche der Verfasser in keine gegenseitige Beziehung gebracht hat. Eine weitere Diskrepanz zeigt sich zwischen dem auf Eudämonie als Ziel gerichteten Subjektivismus (unten S. 200) und einer heteronomen Pflichtethik, welche in ausserphilosophischen Traditionen wurzelt (unten S. 201); dass das innere Gesetz des Einzelnen mit den Ansprüchen seiner Umwelt in der Ausübung von Arete zur Deckung gelange, bildet ein nirgends zur Sprache gebrachtes Axiom (unten S. 201). Das lockere Gefüge, welches die aristotelische Lehre in den erhaltenen Texten aufweist, ist schliesslich durch deren gattungsmässige Eigenart und Überlieferungsgeschichte mitbedingt. Als eine notdürftig geordnete Sammlung von Vorlesungsunterlagen bilden diese kein Ganzes, dessen Teile aufeinander abgestimmt wären. Seine Widersprüche sind aber prinzipiell nicht anderer Art als diejenigen innerhalb der Einzelschriften. Was auf den folgenden Seiten vor allem zur Sprache kommen wird, ist eine latente Spannung zwischen der akademischen Schulüberlieferung, aus welcher Aristoteles hervorgegangen ist, und den in sein Werk integrierten sophistisch-rhetorischen Traditionen. Wie weit der Interpret unter Voraussetzung einer einheitlichen Grundstruktur des Gesamtwerkes glättend vorgehen darf, ist zum Teil Frage des wissenschaftlichen Taktes. Die an sich berechtigte Frage nach gewandelten Anschauungen des Autors, einer philosophischen Entwicklung, bietet gegenüber den zu behandelnden Einzeltexten meines Erachtens keine unmittelbare Interpretationshilfe. Dass der besonders in der Mesonlehre (unten S. 188) konsequent durchgeführte Naturgedanke den ethischen Dualismus ausschliesst, welcher als aka-

demisches Erbe andere Textstellen bestimmt, lässt sich chronologisch schwer auswerten, denn schon die Alterswerke Platons weisen Ansätze dazu auf, den Menschen als kreatürliches Lebewesen zu verstehen. Die Gegensätze zwischen den ethischen Traktaten und der Rhetorik, welche wiederholt zur Sprache kommen werden, sind perspektivischer Natur<sup>3</sup>, d. h. durch die Unterschiede der thematischen Ausrichtung bestimmt.

### *Aspekte der voraristotelischen Psychologie und Wertlehre*

An einzelnen Betrachtungen über menschliche Wesensart sind schon Dichtung und Prosaerzählung der archaischen Zeit reich, aber zum eigentlichen Gegenstand psychologischer Darstellung ist der Mensch erst im 5. Jahrhundert v. Chr. geworden. Unter den attischen Tragikern ist deren Meister Euripides, zu dessen Hauptthemen die zerstörende Gewalt wilder Leidenschaften gehört. Und wie damals vor Gericht mit der Gesetzmässigkeit affektiven Verhaltens argumentiert werden konnte, zeigen am eindrucklichsten die unter dem Namen Antiphons überlieferten Tetralogien. Ihr Verfasser verfügte zwar noch über keinen so reichen Katalog menschlicher Triebkräfte wie Aristoteles in seiner Rhetorik, doch kannte er bereits den psychologischen Unterschied zwischen Jugend und Alter, die zwingende Gewalt bestimmter Impulse, den Zwiespalt zwischen gegensätzlichen Motivationen und ähnliches mehr<sup>4</sup>. Die ausschlaggebende Bedeutung einzelner Affekte führte zu einer von diesen bestimmten Konzeption der menschlichen Natur<sup>5</sup>, welche in ihrer Einseitigkeit oft beinahe vernichtend wirkt. Die Unfähigkeit, vernunftgemäss und folgerichtig zu handeln, welche mit ihr dem Menschen als Kollektivwesen zugeschrieben wird, unterscheidet sich nicht wesentlich von der sittlichen und allgemein kreatürlichen Schwäche, über welche in der Dichtung der vorangegangenen Epoche geklagt wird<sup>6</sup>; anscheinend ist die sophistische Anthropologie teilweise von alter Lebensenttäuschung mitbestimmt worden. Ihre Geringschätzung der menschlichen Emotionalität steht jedoch in einem unausgeglichenen Gegen-

3 Dass die *Rhetorik* in der vorliegenden Form älter ist als mindestens die *Nikomachische Ethik* (*NE*), steht dennoch fest, vgl. F. Solmsen, *Die Entwicklung der aristotelischen Logik und Rhetorik* (Berlin 1929) 218, 5; H. J. Krämer, *Arete bei Platon und Aristoteles* (Heidelberg 1959) 360; I. Düring, *Aristoteles* (Heidelberg 1966) 149.

4 Antiphon *Tetralogien* Ia1. 7. 9, γ3. 8, δ5, IIIγ2.

5 Hauptbelege bei Thukydides: φύσις ἀνθρώπων III 82, 2; ἀνθρωπεία φύσις I 76, 3; III 45, 7; πέφυκε ἄνθρωπος III 39, 5; πέφυκε τὸ ἀνθρώπειον IV 61, 5; τὸ ἀνθρώπειον ... ὑπὸ φύσεως V 105, 2. Zu vergleichen P. Huart, *Le vocabulaire de l'analyse psychologique dans l'œuvre de Thucydide* (Paris 1968) 5. 7, ferner F. Solmsen, *Intellectual Experiments of the Greek Enlightenment* (Princeton 1975) 141ff. Eine weitgespannte Untersuchung des Physisbegriffs im 5. Jahrhundert v. Chr. bietet F. Heinemann, *Nomos und Physis* (Basel 1945).

6 Hauptstellen Archilochos fr. 68 Diehl und Fr. 131 West; Simonides fr. 4 Diehl und Fr. 37 (542) Page.

satz zu einer teleologischen Naturauffassung, welche schon in vorplatonischer Zeit dazu führte, nach einem Sinn auch der physiologisch-psychischen Erscheinungen zu fragen und dabei die «Natur» schlechthin zur Norm des menschlichen Verhaltens zu erheben. So folgerten die Vertreter des Hedonismus aus der Lebensnotwendigkeit der somatischen Haupttriebe, dass deren bedenkenlose Befriedigung zu einer naturgemässen Lebensführung gehöre, und analog dazu fand auch das individuelle Machtstreben seine Wortführer<sup>7</sup>. Wenn diese beiden Theoreme mindestens in ihrer extremen Fassung blosses Gedankenexperiment sein mochten<sup>8</sup>, übten sie doch keine geringe Faszination aus: ohne eine solche hätte Platon sie nicht der Widerlegung gewürdigt, welche das Leitmotiv zweier Dialoge bildet, seines *Gorgias* und seiner *Politeia*. Den dabei ausschlaggebenden Gedanken, dass der Mensch nach seiner Bestimmung ein sittliches Lebewesen sei, baute dann Aristoteles in eine ihrerseits auf dem Naturprinzip beruhende Psychologie ein. Wie noch eingehender zu würdigen bleibt, fand er dabei eine Synthese zwischen Platonismus und einer Anthropologie der naturhaften Affekte, welche das Problem der Gemeinschaft nicht zu lösen vermochte und diese Verlegenheit ungewollt mit der Antithese von Natur und Gesetz einzugestehen nötigte<sup>9</sup>.

Die Lebenswichtigkeit einer politischen Ordnung, welcher der Einzelne sich zu fügen habe, blieb aber bestehen, auch wenn dieser dafür als wesensmässig noch so ungeeignet erachtet wurde. Thukydides, unser Hauptzeuge für die Geringschätzung der «menschlichen Natur» (Anm. 5), erklärt in seiner berühmten Darstellung der kerkyräischen Wirren, Vorgänge wie jene müssten sich unter gleichen Voraussetzungen wiederholen, solange die Veranlagung des Menschen sich nicht ändere (III 82, 2). Offensichtlich rechnete er mit einem unaufhebbaren Antagonismus zwischen dem chaotisch triebhaften Individuum und den Anforderungen der Gesellschaft. Über die Lösung dieses Problems fehlen in seinem Werk prinzipielle Äusserungen, aber die Würdigung, welche darin Perikles findet, spricht dafür, dass er alle Erwartungen auf den überlegenen Einzelnen setzte (II 65, 8. 9). Dessen Herrschaft über die unsteten Massen der athenischen Demokratie wird von Thukydides nämlich der Ziellosigkeit der nachfolgenden Demagogen gegenübergestellt, wobei des Perikles Grösse darin

7 Dass die Befriedigung physiologischer Bedürfnisse durch Lust und Unlust gesteuert werde und der Lebenserhaltung diene, muss Allgemeingut naturwissenschaftlich-medizinischer Herkunft gewesen sein. Platon behandelt dasselbe in *Philebos* 35/6 und *Timaios* 64d als unbestrittene Einsicht; in *Nomoi* 636d vergleicht er Lust und Schmerz als im Dienste der Natur stehende Kräfte mit zwei Quellen, deren Genuss aber nicht missbraucht werden dürfe; vgl. Anm. 45.

8 F. Solmsen, a.O. (Anm. 5); vgl. J. de Romilly, *Thucydide et l'impérialisme athénien* (Paris 1951) 253.

9 Über Antiphon als Hauptvertreter dieser Doktrin vgl. F. Heinemann, a.O. (Anm. 5); über Physis als Norm H. Diller, *Der griechische Naturbegriff* (1939), Kleine Schriften zur antiken Literatur (München 1971) 144ff.

erscheint, dass er auch bei Rückschlägen der einmal gewonnenen strategischen Einsicht treu blieb, statt sie den schwankenden Stimmungen der Menge zu opfern. Diese Beurteilung ist allerdings ihrer Veranlassung entsprechend ausschliesslich an den Erfordernissen eines militärischen Machtkampfes orientiert, welcher als naturgegeben ethisch indifferent behandelt wird. Es darf jedoch angenommen werden, dass Thukydides in der strategischen Leistung die sichtbarste Bewährung eines staatsmännischen Könnens umfassender Art sah und für dessen Qualifizierung über die entsprechenden Gesichtspunkte verfügte. Die Geringschätzung für den Menschen als Kollektivwesen schloss in seiner Umwelt den Glauben an ein Mannesideal ständischer Herkunft nicht aus, welches für die Erziehung der Angehörigen einer Elite als massgebend galt. Die damals anscheinend verbreitete Bezeichnung eines Sophisten als Lehrer der Arete war an diesem Ideal orientiert, welches zweifellos auch eine militärische Komponente aufwies<sup>10</sup>. Wie wichtig es für einen Staatsmann gewesen sein muss, auch Ordnung und Frieden unter den Bürgern bewahren zu können, lässt die Eintracht als bevorzugtes Thema sophistischer Deklamationen erraten<sup>11</sup>.

Die Affinitäten zwischen der Politeia Platons und älteren idealstaatlichen Entwürfen wie demjenigen des Hippodamos sind hier nicht näher zu erörtern. Es muss vor allem auch offen bleiben, ob den letzteren die Vorstellung blind affektiver Kräfte und ihrer Zügelung durch überlegene Einsicht vertraut war, von welcher Platon sich wie Thukydides bestimmen liess. Die Elite, welcher der Philosoph die politische Führung vorbehält, steht der grossen Mehrheit von Stadtbewohnern gegenüber wie nach der Darstellung des Historikers Perikles seinen Athenern, nur dass bei ihm die pragmatische Ausrichtung durch eine allgemein ethische ersetzt ist. Der dualistische Charakter dieses Staatsmodells, der im schroffen Gegensatz zwischen Herrschenden und Beherrschten besteht, wird kaum wesentlich dadurch abgeschwächt, dass es eine mittlere Gruppe von Kriegern oder Wächtern als Helfern der Regenten einschliesst. In seinem ständischen Aufbau soll es bekanntlich als Projektion der Einzelseele verstanden werden, deren Grundstruktur ebenfalls trotz ihrer Dreiteilung antagonistisch bleibt. Von den beiden Triebkräften stellen nur die Begierden (ἐπιθυμῖαι) eine der Vernunft Herrschaft widerstrebende Macht dar, während die Leidenschaften (θυμός) als Helfer derselben durch die Krieger oder Wächter versinnbildlicht werden. Diese zur tripartiten Psychologie führende Unterscheidung ist

10 Über die Sophisten als ἀρετῆς διδάσκαλοι z. B. Platon *Protagoras* 349a; *Gorgias* 519c; *Menon* 95b; dazu M. Pohlenz, *Aus Platos Werdezeit* (Berlin 1913) 195ff. – Über den Bedeutungswandel, welchen Arete von Erfolg, Auszeichnung, Wohlergehen und Ansehen zu einem ausschliesslich geistigen Sinngehalt erfuhr, vgl. Ed. Schwartz, *Ethik der Griechen* (Stuttgart 1959) 19ff. und W. K. C. Guthrie, *A History of Greek Philosophy* III (Cambridge 1969) 250ff. Der grossen Spannweite, welche Arete bei Aristoteles umfasst, wird «Tugend» nicht gerecht.

11 *Gorgias* VS 82 B 8a; *Thrasymachos* VS 85 B 1 (323, 4); *Antiphon* VS 87 B 44; vgl. Xenophon *Apomnemoneumata* IV 4, 16.

eine blosser Differenzierung der gebräuchlichen Zweiteilung der Seele, welche Platon auch in seinem Spätwerk nicht vollständig preisgegeben hat<sup>12</sup>.

Aristoteles hat die Annahme einer Mehrzahl von Seelenteilen, welche die Zwiespältigkeit innerer Erfahrungen längst vor Platon zu veranschaulichen hatte, in Frage gestellt (unten S. 199), aber ohne auf die Unterscheidung rationaler und irrationaler Funktionen ganz zu verzichten<sup>13</sup>. Dies liess sich allerdings nicht ohne weiteres mit seiner Bemühung um eine möglichst einheitliche Seelenlehre ausgleichen, für welche er teleologisches bzw. entelechisches Gedankengut einsetzte (unten S. 185). Indem er nach einer Funktion nicht nur der somatischen Impulse, sondern aller affektiven Regungen fragte, gelangte er zu einer Rangordnung derselben, statt wie die Vertreter eines integralen Hedonismus das Naturprinzip gegen überlieferte Wertvorstellungen auszuspielen. In der emotionellen Veranlagung erkannte er nicht nur die Gefahr der Entartung, sondern auch die Möglichkeit einer Entwicklung zu höheren und höchsten Lebensformen, welche allerdings durch Erziehung unterstützt werden müsse. Seine beiden Lehren des Mittelmasses und der Vergeistigung, mit deren Hilfe er sich von einer streng dualistischen Ethik absetzte, sind nach ihrer gegenseitigen Beziehung später zu untersuchen (unten S. 188ff. 196ff.).

#### *Die Affektenlehre des Aristoteles*

Je eine Zusammenstellung von Affekten findet sich bei Aristoteles in der Rhetorik 1378a22, in NE 1105b22 und De anima 403a16<sup>14</sup>. Trotz Unterschieden nach Auswahl und Umfang zeigen sie sich als verwandt, und Übereinstimmungen mit einer Liste im platonischen Philebos 47e sprechen für die Wahrscheinlichkeit akademischer Herkunft oder Vermittlung. Eine eigentliche Darstellung der menschlichen Emotionen bietet nur die Rhetorik 1378a31–1388b28, welche zunächst die Aufgabe erfüllt, dem zukünftigen Redner die für sein öffentliches Auftreten nötigen Menschenkenntnisse zu vermitteln. Seinen rein deskriptiven Charakter bewahrt dieser Abschnitt aber auch dort, wo die Behandlung des Themas über den unmittelbar praktischen Zweck hinaus sich

12 W. Jaeger, *Aristoteles*<sup>2</sup> (Berlin 1955) 355; Aristoteles *Nikomachische Ethik* übersetzt von F. Dirlmeier (Berlin 1956) 278; T. M. Robinson, *Plato's Psychology* (Toronto 1970) 42. 116f. 122f.

13 *EE* 1249b10; *NE* 1098a4; 1102a26; 1102b14 und b30; *Rhetorik* 1369a18 und passim; vgl. unten S. 199.

14 E. M. Cope, *An Introduction to Aristotle's Rhetoric* (London and Cambridge 1867) 117f. Der Begriff des Affektiven (πάθος) ist unscharf, sofern er für Aristoteles sowohl Dauerzustände als vorübergehende Erregungen, Potentialität und Aktivität, umfasst. Obwohl in der *NE* 1105b26 und 1157b32 ἔξις und πάθος auseinandergehalten werden, zählen z. B. die Feindschaft und der Zorn, welcher sie erregt, zu den πάθη (*Rhetorik* 1382a1–2). Ebenso werden Freundschaft und Milde (πραότης) zu denselben gerechnet (ibid. 1380a6; b35), und ambivalent ist die Bedeutung von χάρις (*Rhetorik* 1385a15); über αἰδώς – αἰσχύνη vgl. Anm. 20.

einer wissenschaftlichen Anthropologie nähert; durchgehend wird das emotionelle Verhalten dabei unter der Herrschaft einer naturhaften Gesetzlichkeit gezeigt, welche ethische Gesichtspunkte prinzipiell ausschliesst. Die reine Gegenständlichkeit der Darstellung geht so weit, dass auch der teleologische Aspekt nicht zur Geltung kommt, nach welchem den Affekten eine Aufgabe im Dienste des Lebewesens zufällt (oben S. 181f. 184). Die Gefahr, diese zu verfehlen, wird in der Doktrin des richtigen Masses behandelt, welche den ethischen Pragmatien vorbehalten ist; die Rhetorik beschränkt sich auf eine Anzahl beiläufiger Urteile ethischen Inhalts<sup>15</sup>, welche ihre wertneutrale Gesamthaltung kaum beeinträchtigen. Die beschriebenen Emotionen als Antworten auf die verschiedenen Herausforderungen von seiten der Umwelt zu deuten, deren der Einzelne fähig ist, bleibt dem Leser überlassen; so verstanden, fügen sie sich jedoch mühelos in den Rahmen der aristotelischen Anthropologie.

Es lassen sich bei einer solchen Betrachtungsweise zwei Gruppen unterscheiden, nämlich die Affekte individueller Selbstbehauptung des Einzelnen gegenüber der Gemeinschaft oder Vertretern derselben sowie Formen des Verhaltens, welches unmittelbar auf der Solidarität mit ihr beruht. Beides lässt sich zur Not mit der Definition vereinbaren, nach welcher der Mensch ein von Natur für die Gemeinschaft geschaffenes Lebewesen ist<sup>16</sup>, denn auch Konflikte setzen eine gegenseitige Bindung der Partner voraus; der rücksichtslose Machttrieb im Sinne des erwähnten sophistischen Theorems (oben S. 182) muss nach dieser Psychologie als Entartung gelten. Im übrigen zeigt die aristotelische Anthropologie den Menschen so ausschliesslich im sozialen Rahmen, dass sie

15 Eine Sonderstellung nehmen die allgemein gehaltenen, oft sentenzenhaften Bemerkungen über das Verhalten des Menschen vor allem als Kollektivwesen ein, welche sich in der *Rhetorik*, den ethischen Pragmatien und den *Politika* finden. Diese geben der alten Geringschätzung Ausdruck, welche schon das Urteil des Thukydides über die menschliche Natur bestimmt und zur ständischen Gliederung des platonischen Idealstaates geführt hat (oben S. 183). Mit der entelechischen Anthropologie des Aristoteles lassen sie sich dank seiner These vereinbaren, dass Arete den meisten nur potentiell verliehen sei und zu ihrer Entfaltung der Erziehung bedürfe (unten S. 197; Anm. 43). Zu einem nicht geringen Teil wird das übereinstimmende Urteil der drei Autoren auf ihrer Kenntnis der athenischen Demokratie beruhen. Belege für Thukydides finden sich Anm. 5; für Platon in *Politeia* 490d; *Nomoi* 838a; 874e; 918d; für Aristoteles in *Rhetorik* 1372a4; *NE* 1168b20; 1179b10. 33; *Politika* 1267a42; über die polare Veranlagung des Menschen heisst es *Politika* 1253a32, in seiner Vollendung sei er das beste aller Lebewesen, ohne Recht und Gesetz jedoch das verwerflichste.

Die historische Wirklichkeitsnähe des abschätzigen Urteils über die menschliche Natur ist hier nicht zu erörtern. Ein über die thukydideische Zeit hinaus schwaches Gemeinschaftsgefühl und ein um so unbändigerer Freiheitsdrang des Einzelnen kommt in eindrucksvoller Weise durch eine Studie von H. Strasburger zur Darstellung: *Der Einzelne und die Gemeinschaft im Denken der Griechen*, *Historische Zeitschrift* 177 (1954) 227ff. (WdF XCVI, 1969, 97ff.).

16 Aristoteles *EE* 1242a26; *NE* 1162a17; 1169b18; *Politika* 1253a2; 1278b19; G. Bien, *Die Grundlegung der politischen Philosophie des Aristoteles* (Freiburg/München 1973); W. Kullmann, *Der Mensch als politisches Lebewesen*, *Hermes* 108 (1980) 419ff.



alle Affekte auf die persönliche Umgebung bezieht, auch solche, welche wie z. B. die Furcht rein gegenständlich verursacht sein können; folgerichtig werden darum auch die Gesichtspunkte, welche das Verständnis einer emotionalen Handlung zu erschliessen haben, ausschliesslich aus dem Bereich zwischenmenschlicher Beziehungen gewonnen. Für den Zorn als Musterbeispiel bilden der Erregungszustand als solcher, die Person des Beleidigers und der Anlass der Verstimmung die drei wichtigsten Komponenten, welche unterschieden werden (1378a24). Auf dieselben hin werden einige weitere Affekte besprochen, von der Dankbarkeit (χάρις) dagegen heisst es, ihre Beurteilung habe «nach allen Kategorien» zu erfolgen (1385a5). Offenbar wird von den einzelnen Regungen des Psychischen angenommen, dass sie eine verschiedene Zahl und Auswahl von Aspekten verlangen, wobei aber doch die für den Zorn gewählte Dreiergruppe als besonders ergiebig gilt<sup>17</sup>. Dass vom individuellen Ethos als Faktor des affektiven Verhaltens abgesehen wird, fällt um so mehr auf, als in der Ethik des richtigen Masses mit den gleichen Gesichtspunkten der kasuistischen Differenzierung wie hier gearbeitet wird (unten S. 189), die Pluralität seelischer Veranlagungen dabei aber eigentliches Axiom ist. Vermutlich schied Aristoteles dieselbe in der Rhetorik aus, weil es ihm hier darauf ankam, die Vorstellung naturhafter Gesetzlichkeit im menschlichen Verhalten auf ein möglichst einfaches Schema zu bringen. Ein solches war mit dem aus sophistischer Zeit stammenden Stichwort «Natur des Menschen» gegeben.

Was das Inhaltliche betrifft, so wird der an erster Stelle und unter allen Affekten am ausführlichsten behandelte Zorn als Rachebedürfnis des sich missachtet Fühlenden verstanden (1378a31). Seine prinzipiell positive<sup>18</sup>, aus dem öffentlichen Konsens übernommene Bewertung findet sich nur in der NE 1126a3, doch darf sie auch für die Rhetorik gelten; unter anderem wird sie damit begründet, dass die Unfähigkeit zu zürnen und sich zu verteidigen des freien Mannes unwürdig sei. Dass in der NE 1107a10 der Neid als eine mit dem Hass verwandte Empfindung (Rhet. 1354a24) verurteilt wird, widerspricht der Bewertung des Zorns nicht, denn als blosser Negation zählt der Neid zu den Verirrungen solcher Gefühle, welche an sich lebensgemäss und darum zu bejahen

17 Differenzierung der Affekte: *Rhetorik* 1368b27 τίνος ἔνεκα καὶ πῶς ἔχοντες ἀδικοῦσι καὶ τίνας. 1378a23 πῶς τε διακείμενοι ὀργίλοι εἰσὶ καὶ τίσιν ... καὶ ἐπὶ ποίοις. 1380a6 πῶς ἔχοντες πρᾶοί εἰσι καὶ πρὸς τίνας πρᾶως ἔχουσι καὶ διὰ τίνων πραῦνονται. 1382a20 ποῖα δὲ φοβοῦνται καὶ τίνας καὶ πῶς ἔχοντες. 1383a15 περὶ ποῖα θαραλέοι εἰσὶ καὶ πῶς διακείμενοι ... 1385b5 περὶ ἀπάσας τὰς κατηγορίας σκεπτέον. ἡ γὰρ χάρις ἐστὶν ἢ ὅτι τοδὶ ἢ τοσόνδε ἢ τοιόνδε ἢ ποτὲ ἢ ποῦ. 1386a4 ὡς ... ἔχοντες ἐλεοῦσιν ... ἃ δ' ἐλεοῦσιν. 1387b21 ἐπὶ τίσι φθονοῦσι καὶ τίσι καὶ πῶς ἔχοντες.

18 NE 1125b26f. wird die naturgemässe, der Selbstbehauptung dienende Fähigkeit zu zürnen im Sinne der kasuistischen Mesonlehre (unten S. 188ff.) bestimmt. Die für sie genannten Kriterien sind der sachliche Anlass, die Art und Weise, die Zeitumstände und der persönliche Urheber eines Zornausbruchs (1126a4 ἐφ' οἷς δεῖ ... ὡς δεῖ ... ὅτε ... οἷς δεῖ), die fehlerhaften Extreme Reizbarkeit und Phlegma (ὀργιλότης und ἀοργησία τις ... εἰθ' ὅτι δὴ ποτε).

sind. Eine durch den Zorn ausgelöste Stimmung wird in der Feindseligkeit (ἔχθρα) gesehen. Diese richtet sich gegen solche, bei welchen man das eigene Selbstbewusstsein nicht bestätigt findet (1382a4, dazu Anm. 14); sie ist also ein mit der Aufwallung des Zorns durch gemeinsame Motivierung verwandter Dauerzustand. Als solcher wird auch das Sicherheitsgefühl, θάρρος, verstanden; da es sich durch äussere Lebensgüter wie Macht und Reichtum abstützen lässt (1383a1), sieht Aristoteles privilegierte Gesellschaftsschichten seiner Entartung, hochfahrendem Wesen und Ruchlosigkeit, besonders stark ausgesetzt. Analog dazu erklärt er, die Furchtsamkeit, φόβος, sei die Folge sozialer Abhängigkeit (1382a20), weil diese menschlicher Niedertracht gegenüber wehrlos mache<sup>19</sup>.

Als Spielform der Angst, φόβος, nämlich als solche vor Unehre, wird in der Ethik (NE 1128b10) die Schamhaftigkeit, αἰδώς, behandelt, und damit im wesentlichen übereinstimmend heisst es in der Rhetorik (1383b13), Scham, αἰσχύνη, sei eine Art von Betrübniß oder Beunruhigung (λύπη, ταραχή) über alles, was dem Ansehen schaden könnte; als Ursachen werden Schildverlust in der Schlacht, Veruntreuung, schlechter Umgang, Schmeichelei u. a. genannt<sup>20</sup>. Der Einzelne zeigt sich hier auf die Zustimmung der Gemeinschaft noch mehr angewiesen als etwa bei der Feindseligkeit, weil seine Selbstsicherheit durch Übertreten anerkannter Verhaltensregeln beeinträchtigt ist, er sich also überlieferter Ordnung verpflichtet fühlt. Eine andere Art der Solidarität ruft das Mitleid hervor (ἔλεος), welches mit der Furcht gepaart zur Thematik der aristotelischen Poetik wie schon zu derjenigen des Gorgias gehört<sup>21</sup>. Die Verwandtschaft der beiden Gemütsregungen wird in der Rhetorik 1385b11 mit der Erfahrung erklärt, dass der Mensch durch fremdes Unglück, besonders durch solches der ihm nahe Stehenden, an seine eigene Gefährdung erinnert werde. Ergänzend heisst es, wer sich durch Lebensumstände oder seelische Autarkie gegen das Schicksal abgeschirmt glaube, sei für Mitleid wie Furcht unzugänglich; dies ergänzt die Aitiologie der Rücksichtslosigkeit bei Hochgestellten, deren oben gedacht worden ist.

Als eine dem guten Einvernehmen mit anderen zuträgliche Gemütslage wird die Sanftmut, πραότης, gewürdigt (1380a5). Sie setze, so heisst es, das Bewusstsein voraus, das Wohlwollen der Umwelt zu geniessen, und könne sich

19 *Rhetorik* 1382b4 οἱ πολλοὶ χεῖρους καὶ ἥττους τοῦ κερδαίνειν, 1382b8 ὡς γὰρ ἐπὶ τὸ πολὺ ἀδικοῦσιν οἱ ἄνθρωποι ὅταν δύνωνται (vgl. Anm. 5 und 15).

20 Nach *NE* 1128b10 ist αἰδώς mehr πάθος als ἔξις, also wie nach *Rhetorik* 1383b13 ein durch ungehöriges Verhalten ausgelöster Affekt. Die Formulierung περὶ δὲ αἰδοῦς ὡς τινος ἀρετῆς οὐ προσήκει λέγειν setzt einen Sprachgebrauch voraus, nach welchem αἰδώς auch ἀρετῆς, d. h. ἔξις bedeuten kann, nämlich einen Charakter, welcher vor jedem tadelnswerten Verhalten zurückschreckt; vgl. F. Dirlmeier (Anm. 12) 394f.; über die unscharfe Begrenzung des aristotelischen Affektbegriffes vgl. Anm. 14.

21 Gorgias Ἐλένης ἐγκώμιον 8/9, VS 82b11; Aristoteles *Poetik* 1452b32; zur Vorgeschichte W. Burkert, *Zum altgriechischen Mitleidsbegriff* (Diss. Erlangen 1955).

deshalb als Gegenteil des Zorns nach dessen Beschwichtigung einstellen. Als eigentliche Grundlage aller Gemeinschaft betrachtet Aristoteles jedoch die Fähigkeit zur Freundschaft, welche darum, in weitestem Sinne verstanden, den Menschen für ihn zum geselligen Wesen macht (Anm. 16). Da sie sich auf allen Rangstufen des seelischen Lebens manifestiert, in der Spannweite vom natürlichen Geselligkeitsbedürfnis bis zur selbstlos hilfreichen Anteilnahme am Schicksal des Nächsten (1380b34; vgl. NE 1155b19), darf der Autor sie ebenso zu den Tugenden wie zu den Affekten rechnen (1381a27; b8. 14). Diese begriffliche Grenzverwischung (vgl. Anm. 14) ist durch den grundlegenden Gedanken motiviert, dass die emotionelle Natur des Menschen auf sittliche Werte angelegt sei (unten S. 197f. und passim). Allgemein kommt dieses Axiom in der Affektenlehre dadurch zur Geltung, dass ausser den Trieben der individuellen Selbstbehauptung eine Anzahl von solchen der Zugehörigkeit zur Gemeinschaft behandelt wird. Vorausgesetzt, dass diese dem Einzelnen gegenüber die Priorität hat (Politika 1253a25; vgl. Anm. 16), kennt Aristoteles also eine Rangordnung der affektiven Seelenkräfte, wenn auch der begrenzte Gesichtspunkt ihrer Behandlungsweise dies nicht zeigt. Als Tugend gefasst, wäre die Freundschaft zu den höchsten sittlichen Werten zu rechnen, weil in anderem Zusammenhang der Rhetorik ihr Gehalt als selbstloses Eintreten zum Wohle der anderen umschrieben wird (unten S. 201).

#### *Die Theorie des richtigen Masses (Mesonlehre)*

In der Nikomachischen Ethik lässt Aristoteles die für seine Mesonlehre massgebende Definition<sup>22</sup> menschlicher Arete (Vollkommenheit, Tugend, vgl. Anm. 10) auf die Liste von Affekten folgen, welche mit derjenigen der Rhetorik verwandt ist (oben S. 184ff.); diese Anordnung setzt voraus, dass die Triebkräfte als potentielle Träger sittlicher Werte verstanden werden (unten S. 197f.). Die Aretai selbst sind für Aristoteles insgesamt je eine Haltung (ἔξις) des Mittelmasses, welche in affektiven Regungen und entsprechendem Handeln sichtbar wird; obwohl anlagebedingt, bedürfen sie für die volle Realisierung menschlichen Wesens dennoch der Erziehung (unten S. 197).

In der Rhetorik fehlt eine entwickelte Theorie des Mittelmasses, vermutlich weil sich dessen differenzierte Wertskala für den Gebrauch vor Gericht nicht geeignet hätte (vgl. oben S. 185 Anm. 15). Hier genügte eine schematische Vorstellung vom Menschen in seiner Durchschnittlichkeit und eine Bezugnahme auf die Anforderungen, welche das Herkommen an den Einzelnen stellt (vgl. unten S. 201). Dass Aristoteles in der Entstehungszeit der Rhetorik<sup>23</sup> das

22 NE 1106b36ff.; in EE (1220b21ff.) und MM (1186a9ff.) fehlt eine ebenso umfassende Begriffsbestimmung.

23 Über das chronologische Verhältnis zwischen *Rhetorik* und *NE* vgl. Anm. 3.

Prinzip der Ausgewogenheit jedoch vertraut war, beweist unter anderem jedenfalls dessen Verwendung für die Ethologie der Lebensalter (1389a3). Ferner war das Vermeiden von Extremen eine Wertvorstellung altüberlieferter Volksweisheit, und früh fand der Massgedanke in Physiologie und Medizin Geltung<sup>24</sup>. Anregungen von dieser Seite sind z. B. dadurch gesichert, dass an entscheidender Stelle der Nikomachischen Ethik (1106b3) mit einem diätetischen Beispiel operiert wird. Subjektiv (vgl. unten S. 192) und kasuistisch, wie sie in der Definition gefasst ist<sup>25</sup>, kann die Mesonlehre jedoch nicht unmittelbar aus der alten Naturwissenschaft abgeleitet werden. Jene verfügte zwar schon über die Einsicht, dass jeder Einzelfall in seinem komplexen Wesen unwiederholbar sei<sup>26</sup>, sie hat dieselbe aber noch nicht wie Aristoteles zum Prinzip des Mittelmasses in Beziehung gebracht. So wie dieser dasselbe versteht, kommt es bei jeder Emotion oder der durch eine solche ausgelösten Handlung darauf an, sich dem jeweiligen Zeitpunkt, der besonderen Ursache des Geschehenen, der menschlichen Umgebung und der verfolgten Absicht entsprechend, d. h. überhaupt in angemessener Weise zu verhalten. Wie sich aus der Abgewogenheit zwischen solchen Rücksichten das gebotene Mittelmass ergibt, wird nicht erörtert; zur Veranschaulichung des Vorganges mag ein physikalisches Kräftepolygon mit seiner Resultante herangezogen werden. Durch die Kasuistik der Angemessenheit, welche sich aus dem Wortlaut der Definition ergibt (Anm. 25), gelangt die Mesontheorie nun aber in Beziehung zur Affektenlehre der Rhetorik. Wie schon zur Sprache gekommen ist, wird auch nach jener eine Emotion oder Handlung vom kasuistisch wechselnden Zusammenwirken einer Mehrzahl von Komponenten bestimmt (oben S. 186; vgl. Anm. 17 und 18). Was die Darstellung in der Rhetorik dabei von derjenigen in den ethischen Pragmatien unterscheidet, ist lediglich thematisch bedingt, dadurch nämlich, dass die seelischen Kräfte dort in ihrer naturhaften Ursprünglichkeit vorgeführt werden, während hier nach der sittlichen Norm ihrer Ausrichtung, dem von Fall zu Fall bestimmbaren Mittelmass gefragt wird. Angesichts der für Aristoteles gebräuchlichen Aufgliederung des Stoffes nach Problemkreisen (oben S. 179ff.) muss dieser thematische Unterschied zur Erklärung dafür genügen, warum die aufgewiesene Beziehung zwischen Rhetorik und Ethika in keiner der Pragmatien geltend gemacht wird. Sie hätte sich besonders gut dazu geeignet, sichtbar zu machen, wie eng die Aretai der Mesontheorie an die elementaren Lebensäußerungen gebunden sind.

24 W. Müri, *Der Massgedanke bei griechischen Ärzten* (1950), Griechische Studien (Basel 1976) 115ff. W. Jaeger, *Aristotle's Use of Medicine as Model of Method in his Ethics* (1957), *Scripta minora II* (Roma 1960) 491ff.

25 *NE* 1106b18 ... φοβηθῆναι καὶ θαρρῆσαι καὶ ἐπιθυμῆσαι καὶ ὀργισθῆναι καὶ ἐλεῆσαι ... ἔστιν καὶ μᾶλλον καὶ ἥττον, καὶ ἀμφοτέρωθεν οὐκ εὔ, τὸ δὲ ὅτε δεῖ καὶ ἐφ' οἷς καὶ πρὸς οὓς καὶ οὐ ἔνεκα καὶ ὡς δεῖ μέσον τε καὶ ἄριστον, ὅπερ ἐστὶν τῆς ἀρετῆς, vgl. Anm. 17.

26 W. Müri (Anm. 24), *Arzt und Patient bei Hippokrates* (1936) 83ff.; F. Dirlmeier (Anm. 12) 269 über die weitverbreitete Beachtung des jeweils Richtigen im griechischen Schrifttum.

Trotz dem authentischen Gepräge, welches der kasuistisch gefasste Massbegriff des Aristoteles im Rahmen seiner Anthropologie aufweist, scheint die Verbindung seiner beiden Strukturelemente, des Mittleren und Angemessenen, dennoch auf akademische Tradition zurückzugehen<sup>27</sup>. Unmittelbar vorbereitet findet dieselbe sich vor allem in Platons *Politikos* 284e, wo die Begriffe des Gehörigen, Passenden, des richtigen Augenblicks und des Pflichtgemässen vom Prinzip des Äussersten geschieden und dem Mittleren zugewiesen werden<sup>28</sup>. Die Terminologie ist bei der Behandlung des allgemein ontologischen Themas, welches hier vorliegt, jedoch nicht festgelegt, denn an benachbarten Textstellen wird das oben mit «gehörig» wiedergegebene Adjektiv μέτριον entsprechend seiner umgangssprachlichen Zweideutigkeit nicht relativierend, sondern an Stelle von μέσον eingesetzt (283e; 284a); der Sprachgebrauch ist also noch nicht so fixiert wie in der aristotelischen Mesonlehre. Seine Werthhaftigkeit erhält das Mittlere für Platon als das Begrenzte, welches seine Stelle zwischen den zwei Erscheinungsformen des Unbegrenzten, dem Zuviel und dem Zuwenig, einnimmt; dadurch kommen aber auch die Begriffe des Masses und der Mitte, μέτριον und μέσον in unmittelbare Berührung. Diese Annäherung lässt auch Aristoteles *NE* 1106b<sup>27</sup> mit der Bemerkung gelten, es gebe stets nur ein richtiges Verhalten, dagegen eine unbegrenzte Anzahl möglicher Verfehlungen, und darum zähle nach pythagoreischer Lehre das Böse zum Unbegrenzten wie das Gute zum Begrenzten. Für seine eigene Ethik, die er aus dem Rahmen der platonischen Ontologie gelöst und zu einer selbständigen, empirisch-phänomenologisch ausgerichteten Wissenschaft entwickelt hat<sup>29</sup>, ist dieses beiläufig vorgetragene Interpretament ohne Gewicht. Die Beurteilung fehlerhaften Verhaltens richtet sich hier allein nach dem jeweiligen Abstand vom Mittelmass, nicht der Zahl seiner Möglichkeiten.

Für eine allgemeine Bewertung der Mesonlehre stellt sich vor allem die Frage nach dem Umfang ihrer ethischen Wertskala. Wird diese durch die ausschliessliche Orientierung an den vitalen Kräften nicht stark eingeschränkt? Mass und Angemessenheit als Wertkategorien sowie der Verzicht auf eine systematische Gesamtordnung zwischen den Einzeltugenden schliessen den Gesichtspunkt rangmässiger Wertunterschiede aus. Wenn die platonische Lehre von Mass und Mitte, der sie verpflichtet ist, auch mit der horizontalen Struktur eine vertikale verbunden haben mag, so folgt dasselbe nicht notwendig für Aristoteles<sup>30</sup>; mit dem Rückzug auf eine wesentlich empirisch ausgerichtete

27 I. Düring (Anm. 3) 448, der auf J. A. Stewart und H. J. Krämer (Anm. 3) verweist.

28 Platon *Politikos* 284e ἕτερον (sc. μετρητικῆς μόριον) ὁπόσαι (sc. τέχναι) πρὸς τὸ μέτριον καὶ τὸ πρέπον καὶ τὸν καιρὸν καὶ τὸ δέον καὶ πάνθ' ὁπόσα εἰς τὸ μέσον ἀπφκίσθη τῶν ἐσχάτων.

29 H. J. Krämer (Anm. 3) 238. 258; I. Düring (Anm. 3) 448.

30 Die vielberufene Stelle *NE* 1107a<sup>6</sup> κατὰ μὲν τὴν οὐσίαν καὶ τὸν λόγον τὸν τὸ τί ἦν εἶναι λέγοντα μεσότης ἐστὶν ἡ ἀρετή, κατὰ δὲ τὸ ἄριστον καὶ τὸ εὖ ἀκρότης darf nicht als Beweis für eine sowohl vertikale als horizontale Struktur der Mesonlehre beansprucht werden. Die

Ethik (oben S. 190) hat sich dieser von der ontologischen Thematik seines Lehrers entfernt. Als solche ist ihm die Vorstellung ethischer Rangunterschiede indessen nicht fremd; wo solche in seinem Werke zur Geltung kommen, geschieht es aber nicht im Rahmen der Mesontheorie, vielmehr in freier Umgestaltung platonischen Gedankengutes. Ob die aristotelische Eudämonielehre, in welche solches aufgenommen ist, wenigstens mit der Doktrin des Mittelmasse koordiniert sei, lässt sich erst beurteilen, nachdem ein Überblick über die einzelnen Tugenden der letzteren und ihre Behandlung gewonnen worden ist.

### *Die Einzeltugenden der Mesonlehre*

Die Reihe monographisch behandelte Beispiele des richtigen Verhaltens zwischen fehlerhaften Extremen weist eine Abfolge auf, welche durch den ihr vorangestellten Abriss festgelegt ist (NE 1107a33); eine eigentliche, damit übereinstimmende Tabelle findet sich in der Eudemischen Ethik (1220b38). Da die gleiche Anordnung auch für den Abschnitt über Aretai in der Rhetorik gilt (1366b1), dessen Kriterien aber gegenständlicher Art, nicht subjektbezogen wie diejenigen der ethischen Pragmatien sind, kann die Liste nicht eigens für die Mesonlehre geschaffen worden sein. Die in sie aufgenommenen Tugenden sind nämlich nach Lebensbereichen und deren besonderen Anforderungen aufgereiht, nach der politischen Öffentlichkeit, der Gesellschaft in einem ständisch begrenzten Sinn und einem engsten Kreise von Verwandten und Freunden. Eine dadurch bestimmte Behandlungsweise pflichtethischer Art liegt der Mesontheorie fern, welche überhaupt von jeder wertmässigen Unterscheidung zwischen den Einzeltugenden absieht. Berührungen der Tugendlisten mit solchen bei Platon (vor allem *Politeia* 485c ff.; dazu F. Dirlmeier (Anm. 12) 312ff. 354) genügen nicht dafür, sie aus Unterrichtstabellen der Akademie herzuleiten; es bleibt darum als das Wahrscheinlichste, dass beide Schulen, die platonische und die aristotelische, sich in der Stoffwahl an allgemeingültige Wertüberlieferungen hielten.

Bei den Einzelbesprechungen hat Aristoteles in der *Nikomachischen Ethik* die Gerechtigkeit aus der Gesamtgruppe von Tugenden gelöst und als Gegenstand einer selbständigen Monographie auf jene folgen lassen (1129a1). Diese Sonderstellung lässt sich damit erklären, dass die Gerechtigkeit sich dem gemeinsamen Schema nicht fügte, in Rücksicht auf ihre zentrale Bedeutung aber nicht fehlen durfte. Ihre vielseitig ausgerichtete Untersuchung wird nur zum

von H. H. Joachim, *Aristotle The Nicomachean Ethics* (Oxford 1951) 92 herangezogene Parallele NE 1107a23 (τὸ μέσον εἶναι πρὸς ἄκρον) zeigt unmissverständlich, dass nur gemeint sein kann, die Mitte sei im Unterschied zu den Extremen als Wert zu beurteilen (vgl. F. Dirlmeier [Anm. 12] zur Stelle p. 312). Ob bei Platon trotzdem eine zwei Dimensionen umfassende Normstruktur vorliegt, wie H. J. Krämer (Anm. 3) 165. 167. 197. 362 u. a. annimmt, ist hier nicht zu untersuchen.

Teil vom Gesichtspunkt des Mittleren bestimmt, und wo dies geschieht, wird dasselbe nicht definitionsgemäss auf das Verhalten des Subjekts, sondern gegenständlich bezogen. Das Gerechte gilt hier als Gleichheit (1131a16), welche nach einer widerrechtlichen Handlung erneut herzustellen Sache des Richters ist (1132a23); zugunsten dieses Theorems verweist Aristoteles auf dessen vielerorts gebräuchliche Bezeichnung als *μεσίδιος* (1132a23); dass damit die Gerechtigkeit aus dem Rahmen der Mesonlehre faktisch herausgelöst werde, liegt im Geständnis, als einzige Tugend diene sie nicht dem Wohle ihres Trägers, sondern eines anderen (1134b5 *ἀλλότριον ἀγαθόν*). Den Hintergrund bildet das Axiom, dass Arete als seelische Verfassung, *ἔξις*, sich selbst belohne.

Mit Gerechtigkeit und Männlichkeit zur klassischen Trias zusammengeslossen, eröffnet Sophrosyne die Reihe von Tugenden in der oben besprochenen Liste. Ihre bei der Einzelbehandlung zutage tretende Besonderheit besteht darin, dass sie sich, als physische Selbstbeherrschung definiert (1118a2), ausserhalb des mitmenschlichen Bereichs zu bewähren hat und darum die einzige Tugend ist, welche sich der kasuistischen Betrachtungsweise (oben S. 189) entzieht. Als differenzierendes Wertkriterium kommt für sie allein die individuelle Angemessenheit in Betracht, sei diese charakterologischer oder wie im Beispiel NE 1106b3 diätetischer Art.

Im Gegensatz hiezu kann mit Männlichkeit (*ἀνδρεία*) als Mitte zwischen verwegendem und ängstlichem Wesen (NE 1115a6) keine Durchschnittlichkeit im üblichen Sinn gemeint sein, weil eine solche aller überlieferten Heldenvorstellung widersprechen würde. Wie aus dem erläuternden Text hervorgeht, zeigt sie sich vielmehr in einem vom jeweiligen Augenblick geforderten Verhalten, das sich bald dem einen Extrem, bald dem anderen nähern kann. Auch die grössten Taten müssen allseitig motiviert sein, um als Manifestation von Arete zu gelten, denn aus nichtigen Gründen darf das Leben nicht weggeworfen werden (NE 1115b23). Dennoch wird hier die Problematik sichtbar, welche zwischen einer kasuistischen Ethik und einer solchen der hohen Werte besteht.

Als Mittelmass zwischen Anmassung und Kleinmut, *χαυνότης* und *μικροψυχία*, definiert Aristoteles NE 1123a34 die grosse Gesinnung oder *μεγαλοψυχία*<sup>31</sup>. Ihr Träger, so erläutert er, mache auf die äusseren Lebensgüter, deren höchstes die Ehre sei, so viel Anspruch, als ihm in Wahrheit gebühre. Dass diesen ein wenn auch bedingter Wert zukomme, wird dabei im Sinne seiner bekannten Güterlehre vorausgesetzt. Dann aber heisst es, da Ehren der Arete als Entgelt nicht gleichkämen, messe der Grossgesinnte ihnen faktisch auch wenig Bedeutung bei, so wie er überhaupt mit Hochschätzung sparsam sei (NE 1124b7 *ὀλίγα τιμᾶν*); wenn aber Grosses auf dem Spiel stehe, schone er auch sein Leben nicht, denn dieses sei für ihn nicht alles. Eine solche Staffelung der Lebensgüter führt über den Rahmen der horizontal gegliederten Meson-

31 F. Dirlmeier (Anm. 1) 370 mit Literaturangaben; R. Stark (Anm. 2) 52.

theorie hinaus. So wird Megalopsychie denn auch emphatisch als Zierde aller Tugenden gepriesen, weil sie einer jeden von ihnen wahre Grösse verleihe; sie wird dabei zum umfassenden Mannesideal, das sich am vollkommensten in Gerechtigkeit und Tapferkeit manifestiert und in enger Verbindung mit dem alten Begriff adliger Vollkommenheit, Kalokagathia, steht. Mit der Erklärung, wie jene sei sie schwer zu verwirklichen (NE 1124a4; vgl. 1179b10 und EE 1248b8), nimmt Aristoteles beinahe wortgetreu einen berühmten, von Platon interpretierten Vers des Simonides auf<sup>32</sup>, wobei er auf seine Weise zu einer alten Disputation Stellung bezieht; auch dabei lässt er die Gesichtspunkte der Mesonlehre ausser acht.

Mit dem unübersetzbaren Namen Megaloprepeia<sup>33</sup> wird ein grossen Lebensverhältnissen gemässes Verhalten bezeichnet (NE 1122a19). Der in ihm enthaltene Begriff der Angemessenheit (πέπον) wird also zunächst von einem einzigen Gesichtspunkt, dem der gesellschaftlichen Stellung, bestimmt, aber dies schliesst eine Erweiterung um andere Kategorien der Kasuistik nicht aus. In der speziellen Bedeutung des richtigen Gebrauchs reicher Mittel wird Megaloprepeia vor allem bei öffentlichen Leistungen wie Weihgaben, Opfern, Choren, Volksspeisungen und dergleichen erwartet. Wie dem Vermögen des Wohltäters muss sein Aufwand auch dem jeweiligen Anlass angemessen sein; die richtige Mitte zwischen den Extremen geschmackloser Protzerei und Kleinlichkeit verschiebt sich folglich von einem Mal zum andern.

Die Eleutheriotes (NE 1119b19)<sup>34</sup> verdankt ihren Namen einem für den Freigeborenen gültigen Erziehungsideal. Dieses setzt die wirtschaftliche Unabhängigkeit voraus, welche von der Sorge um den täglichen Lebensunterhalt entbindet und damit eine Bildung ermöglicht, welche auf die Teilnahme am politischen und kulturellen Leben vorbereitet; über ihre Richtlinien spricht sich Aristoteles im 8. Buch der Politika aus. Der reiche Bedeutungsgehalt, welcher sich für Eleutheriotes als Tugend gewinnen liess, zeigt sich in der Mesonlehre indessen auf den richtigen Gebrauch von Geldmitteln eingeschränkt; als Mitte zwischen Verschwendung und Kleinlichkeit kommt er demjenigen von Megaloprepeia nahe. Dieser enge Sprachgebrauch zeigt sich vereinzelt schon bei Platon und wird weit verbreitet gewesen sein. Weil vom Wohlhabenden finanzielle Leistungen verschiedener Art erwartet wurden, mochte es nahe liegen, ihn nach deren Ausmass überhaupt einzuschätzen.

Auf die bisher behandelten Tugenden folgt eine Dreiergruppe von solchen, welche ein Kanon des geselligen Verkehrs wie auch des menschlichen Zusammenlebens in einem weiteren Sinne bestimmt. Während Megaloprepeia und Eleutheriotes an den Erwartungen gemessen werden, welche die Öffent-

32 Platon *Protagoras* 339a b; D. L. Page, *Poetae Melici Graeci* (Oxford 1962) 542, 37.

33 R. Stein, *Megaloprepeia* (Diss. Bonn 1965).

34 F. Dirlmeier (Anm. 12) 355.



lichkeit dem Einzelnen entgegenbringt, gehören die sich anschliessenden Verhaltensmodelle dem privaten Bereich urbaner Gesittung an. Sie vermitteln wie wenige andere Zeugnisse ein Bild der gesellschaftlichen Kultur Athens in der damaligen Zeit, und dieses gelangte durch Vermittlung philosophischer und rhetorischer Traditionen in der römischen Humanitätsvorstellung zu eminenter geschichtlicher Bedeutung<sup>35</sup>. Im Rahmen der Mesontheorie nehmen diese Tugenden dadurch eine Sonderstellung ein, dass sie zur Hauptsache charakterologisch, nicht nach dem Verhalten in wechselnden Umweltsituationen behandelt werden. Es sind die Verträglichkeit, welche von Streitsucht und Unterwürfigkeit gleich weit entfernt ist, die Wahrhaftigkeit als Mitte zwischen Prahlsucht und falscher Bescheidenheit sowie die Kunst taktvollen Scherzens, welche sowohl Possenhaftigkeit als steifes Wesen zu vermeiden versteht (NE 1126b11).

Diesem Abschnitt über gute Sitten steht in der Rhetorik 1381a30 eine Behandlung der Frage nahe, welche Art des Umgangs sich der grössten Beliebtheit erfreue. Die Antwort, richtige Kameradschaft verlange Verträglichkeit, Rücksichtnahme auch im Spott sowie die Fähigkeit, solchen selber zu ertragen, kommt einer Textstelle im Panathenaikos des Isokrates (30ff.) so nahe, dass mit einer Schrift erzieherischen Inhalts als gemeinsamer Vorlage zu rechnen ist<sup>36</sup>; näher lässt sich diese nicht bestimmen. Für die Mesonlehre hat Aristoteles von ihr freieren Gebrauch gemacht als für die Rhetorik. Die dabei gewonnenen Typen samt ihren je zwei Abarten dürfen zum ethologischen Material gezählt werden, das im Peripatos anscheinend für verschiedenartige Verwendung zur Verfügung stand; von den Charakteren Theophrasts sind der Agroikos, Alazon und Areskos (IV. V. XXIII) solche, welche sich für Aristoteles gegen je eine der aufgezählten Normen gesellschaftlichen Verhaltens vergehen würden.

Der gewonnene Überblick gibt zu erkennen, wie ungleich und oft im Widerspruch zur Definition des Mittelmasses die auf dieses bezogenen Aretai behandelt sind. Dem Modell einer vielseitigen Angemessenheit von Affekten oder Handlungen (Anm. 25) entspricht nur ein kleiner Teil der von Aristoteles angeführten Beispiele vollständig; einzelne machen den Eindruck, gewaltsam in ein ihnen fremdes Schema gepresst worden zu sein. Da nach der Definition der Mesonlehre das richtige Verhalten in einer blossen Regulierung von Affekten besteht, deren einziges Wertkriterium das prinzipiell kasuistisch verstandene Mittelmass bildet, lassen sich die hohen, über das Kreatürliche hinausführenden Tugenden wesensmässig nicht von ihr erfassen. Den eigentlichen Be-

35 F. Wehrli, *Studien zu Cicero De oratore*, Mus. Helv. 35 (1978) 74ff.

36 Aristoteles *Rhetorik* 1381a30ff. (φιλοῦσι) τοὺς ἡδεῖς συνδιαγαγεῖν καὶ συνδιημερεῦσαι τοιοῦτοι δ' οἱ εὐκόλοι καὶ μὴ ἐλεγκτικοὶ τῶν ἀμαρτανομένων καὶ μὴ φιλόνηκοι μηδὲ δυσέριδες. Isokrates *Panathenaikos* 30 τίνας οὖν καλῶ πεπαιδευμένους ...; τοὺς πρεπόντως καὶ δικαίως ὁμιλοῦντας τοῖς ἀεὶ πλησιάζουσι καὶ τὰς μὲν τῶν ἄλλων ἀηδίας καὶ βαρύτητας εὐκόλως καὶ ῥαδίως φέροντας, σφᾶς δ' αὐτοὺς ὡς δυνατόν ἐλαφροτάτους καὶ μετριωτάτους τοῖς συνοῦσι παρέχοντας.

reich des Mittleren als Arete bildet darum das politisch und gesellschaftlich institutionalisierte Alltagsleben, in welchem die sogenannten äusseren Lebensgüter ebenso wie die darauf ausgerichteten Triebkräfte eine wenn auch bedingte Anerkennung geniessen. Die besten Beispiele kasuistischer Kompromisse, welche dieser Bereich fordert, sind Megaloprepeia und Eleutheriotes, zwei nur nach Grösse verschiedene Formen der Verwendung von Geldmitteln, bei welcher ein Ausgleich zwischen Selbstlosigkeit und Rücksicht auf eigene Interessen zu suchen ist; vor übermässigem Aufwand wird mit der Begründung gewarnt, er führe zu Verarmung, und im Sinne der allgemeinen Güterlehre ist dies ein Übel. Die gleiche Denkweise bestimmt in den Politika 1263b1 das Argument gegen den platonischen Kommunismus, die Sorge um den Besitz diene der Selbsterhaltung und sei darum naturgemäss. Dies entspricht der allgemeinen Triblehre, nach welcher die Affekte überhaupt im Dienste des Lebens stehen (oben S. 185); die in derselben angelegte Unterscheidung zwischen individuell und kollektiv orientierten Impulsen bildet gewissermassen eine Vorstufe der Mesonlehre als Ethik der Affektregulierung.

Wie schon dargelegt worden ist (oben S. 192), führt dagegen das Ideal des Grossgesinnten über die Welt der Institutionen und ihrer relativierenden Wertvorstellungen hinaus. Zwar wird seine Fähigkeit, sich mit den Ansprüchen auf äussere Lebensgüter an das ihm gebührende Mass zu halten, aus der Sicht des gesellschaftlichen Alltags gewürdigt. Dagegen hat sich seine innere Unabhängigkeit, welche darin besteht, auf Annehmlichkeiten überhaupt verzichten zu können, nur in extremen Lagen zu bewähren: die Geringschätzung des Lebens, welche vor allem bei der Selbstaufopferung des Kriegers (vgl. NE 1123b31) über die Jahrhunderte gefeiert worden ist, stellt den grössten Triumph über die menschliche Kreatürlichkeit dar. Mit seiner Bewunderung wird aber auch der Rang als Wertkriterium einer Tugend erkennbar, welches der Mesontheorie fehlt, denn diese fragt nur nach dem richtigen Mass des Affektiven und kann darum dieses selbst nicht prinzipiell in Frage stellen. Eine solche Ausklammerung der «grossen» Tugenden hat für sie zur Folge, nicht als Ethik in einem umfassenden Sinn gelten zu können, denn vor allem ihre Kasuistik ist mehr ein Element der Lebensweisheit als einer autonomen Wertlehre. Als Arete darf ihr Lehrgehalt dennoch gelten, weil dieser Begriff jede Beschaffenheit eines Wesens umfasst, welche seiner – höheren oder bescheideneren – Bestimmung genügt; mit Tugend wird derselbe zum grossen Teil irreführend wiedergegeben<sup>37</sup>.

Dem begrenzten Geltungsbereich der Mesonlehre scheint eine selektive Nachwirkung entsprochen zu haben. Dass Theophrast sie in seinen ethischen Pragmatien getreu der aristotelischen Konzeption vorgetragen habe, ist wahrscheinlich, aber nicht nachweisbar. Dagegen spricht einiges für die Vermutung,

37 *Metaphysik* 1021b20 ἡ ἀρετὴ τελειώσις τις, vgl. *Physik* 246a20 und passim.

die theophrastische Schrift über den Reichtum habe dessen richtige Verwendung im Sinne der oben wiedergegebenen Definition von *Megaloprepeia* und *Eleutheriotes* (S. 193) beschrieben<sup>38</sup>. Wenn dem so ist, haben die aristotelischen Gesichtspunkte des Mittleren und Angemessenen in das exoterische Schrifttum des Hellenismus, das sich mit Einzelthemen der angewandten Ethik beschäftigte, Eingang gefunden. Ihre durch die Definition NE 1106b18 (Anm. 25) bestimmte Verknüpfung scheint jedoch von den meisten Autoren gelöst worden zu sein, sofern Überreste und römisch-kaiserzeitliche Fortsetzung dieser Literatur ein Urteil erlauben. Das Häufigste sind Anweisungen bloss kasuistischer Natur<sup>39</sup>, während isolierte Gebote des Mittelmasses zum Teil auf schlichte Volksweisheit Bezug nehmen. Ob für die Schrift des Panaitios von den Pflichten (*Περὶ τοῦ καθήκοντος*), eines der Hauptwerke der genannten Literatur, mit unmittelbaren Anregungen von seiten des Aristoteles zu rechnen sei, soll hier nicht eingehend erörtert werden. Eine besondere Affinität zwischen den beiden Autoren bewirkt jedenfalls der übereinstimmend konzipierte Naturgedanke, wonach alle sittlichen Werte in den Affekten angelegt sind. Die davon bestimmte, rangmässig geordnete Güterlehre wird von Panaitios auf das Begriffspaar des Guten und des Nützlichen reduziert, und der Kasuistik der aristotelischen Mesontheorie entspricht seine an den wechselnden Anforderungen der Zeitumstände orientierte Pflichtethik (*καθῆκον*)<sup>40</sup>.

### *Sittliche Wertstufung und Eudämonielehre*

Damit ein affektiver Vorgang mittels des Ausgleichs seiner Motivationen dem Gebot des Meson entspreche, bedarf es nach aristotelischer Lehre sittlicher Einsicht (*φρόνησις*), welche primär als rationale Fähigkeit verstanden wird<sup>41</sup>. Da ihre Funktion jedoch nur in der Lenkung der kreatürlichen Trieb-

38 Die Vermutung stammt von V. Rose (*Aristoteles Pseudepigraphus*, Leipzig 1863, 103), welcher Theophrasts Schrift (Diog. Laert. V 47) zwei Aristoteleszitate zuweist, in welchen Verschwendung und Kleinlichkeit als fehlerhafte Verhaltensweisen dem Besitz gegenüber bezeichnet werden. Die implizierte Mahnung, auch bei Wohltaten auf die Schonung des eigenen Besitzes bedacht zu sein, gehört noch zur Topik des römischen Schrifttums (Cicero *De officiis* II 52.54/55.64; Seneca *De beneficiis* II 15, 2 u. a.).

39 Besonders in den Schriften Senecas ist die Anpassung des Verhaltens an die jeweiligen Umstände ein Hauptkriterium der Lebensweisheit.

40 Der Naturbegriff des Panaitios kommt bei Cicero *De officiis* I 4, 11 programmatisch zum Ausdruck: *generi animantium omni est a natura tributum ut se, vitam corpusque tueatur – commune item – coniunctionis adpetitus* usw.: dies entspricht den zwei oben festgestellten Hauptgruppen von Affekten bei Aristoteles (S. 185). – *officium* weist als die von aussen an den Menschen herankommende Pflicht einen kasuistischen Grundzug auf (vgl. I 9, 29 *cuiusque temporis officium*; I 18, 59 *ratiocinatores officiorum*).

41 NE 1106b36 ἔστιν ἄρα ἡ ἀρετὴ ἐξ ἰσχυρῆς προαιρετικῆς ἐν μεσότητι οὕσα τῇ πρὸς ἡμᾶς ὀρισμένη λόγῳ καὶ ὡς ἂν ὁ φρόνιμος ὀρίσειε. λόγος ist hier im Sinne richtiger Planung zu verstehen, vgl. die Übersetzung Dirlmeiers und NE 1140a31 φρόνιμος ὁ βουλευτικός, 1144a7 ἡ ἀρετὴ

kräfte, nicht ihrer Unterdrückung bestehen kann, ist sie nicht im Sinne des altüberlieferten Antagonismus zwischen Seelenteilen (oder Seelenkräften) zu verstehen (oben S. 183). Dieser ist um so entschiedener ausgeschlossen, als ausdrücklich von einem Zusammenwirken zwischen φρόνησις und Arete, also der durch Natur und Erziehung bestimmten Grundhaltung des Menschen die Rede ist (oben S. 188), und die emotionale Natur der letzteren feststeht. Die Aufgabe der Einsicht wird nämlich darauf beschränkt, den Weg zum jeweils richtigen Entscheid aufzuzeigen, während das Ziel als solches von der Arete bestimmt werden soll (Anm. 41); auf diese Koordination lässt sich die Bemerkung beziehen, die beiden Potenzen seien untrennbar aufeinander angewiesen (NE 1178a16). Einen Versuch, sie begrifflich vollends zur Deckung zu bringen, stellt die Definition von φρόνησις als Grundhaltung, ἔξις, dar, welche zu einsichtigem Handeln in ethischem Sinne befähigt (NE 1140b4). Diese Umschreibung deckt sich faktisch mit derjenigen von Arete als einer auf Entscheidung gerichteten Disposition (NE 1139a22); sie eliminiert also im Widerspruch zu anderen Begriffsbestimmungen von φρόνησις jede Unterscheidung zwischen einem affektiven und rationalen Element des Seelischen und entspricht damit dem allgemeinen Bestreben des Aristoteles, dieses möglichst einheitlich zu verstehen<sup>42</sup>.

Diese Tendenz ist ihrerseits durch den Grundgedanken motiviert, dass der Mensch von Natur mindestens potentiell sittlich veranlagt sei, so wie sich auch seine physiologischen Affekte teleologisch verstehen liessen. Ansätze zu einer Steuerung der Triebe schon beim Kind sowie bei Tieren haben Aristoteles zur Unterscheidung einer «natürlichen Arete» von jener sittlichen Vollkommenheit geführt, welche nur mit Hilfe von Erziehung zu erlangen sei<sup>43</sup>. Damit war jeder schroffe Antagonismus überwunden, laute er auf Natur und Tugend oder auf Affekt und Geist. Die abschätzigen Urteile über den menschlichen Durch-

τὸν σκοπὸν ποιεῖ ὀρθόν, ἡ δὲ φρόνησις τὰ πρὸς τοῦτον. 1178a16 συνέζευκται ... ἡ φρόνησις τῇ τοῦ ἡθους ἀρετῇ καὶ αὐτῇ τῇ φρονήσει.

42 NE 1140b4 λέιπεται (sc. τὴν φρόνησιν) ... εἶναι ἔξις ἀληθοῦς μετὰ λόγου πρακτικὴν περὶ τὰ ἀνθρώπων ἀγαθὰ καὶ κακά. Die vereinzelte, durch platonische Tradition bestimmte Verwendung von φρόνησις für kontemplative Einsicht bedarf hier keiner Erörterung, vgl. F. Wehrli, Mus. Helv. 8 (1951) 38 Anm. 11; R. A. Gauthier et J. Y. Jolif, *L'Ethique à Nicomaque* (Louvain 1958) 26ff.; Aristoteles *Eudemische Ethik* übersetzt von F. Dirlmeier (Berlin 1962) 137.

43 Über «natürliche Arete» vgl. R. Walzer, *Magna Moralia und aristotelische Ethik* (Berlin 1929) 193ff. und F. Dirlmeier, *Die Oikeiosislehre Theophrasts* (Philologus Supplementband XXX, H. 1, 1937) 39ff. Hauptstelle bei Aristoteles NE 1144b4 πᾶσι ... δοκεῖ ἕκαστα τῶν ἡθῶν ὑπάρχειν φύσει πῶς ... ἀλλ' ὁμως ζητοῦμεν ἕτερόν τι τὸ κυρίως ἀγαθόν ... τὸ μὲν ἀρετῆ φυσικῆ τὸ δ' ἡ κυρία; Parallelfassung MM 1199b38, ferner NE 1104b11; 1172a20; 1179b20; 1180a14.

Aus dem Glauben an eine naturhafte Arete lässt sich der Aristoteles m. E. angemessene Begriff intuitiver Werteinsicht gewinnen, vgl. I. D. Monan, *Moral knowledge and methodology in Aristotle* (Oxford 1968) 88. 152 u. a. Über die «natürlichen Tugenden» in Platons *Politeia* und *Nomoi* vgl. H. J. Krämer (Anm. 3) 148. 152. 173. Zu grundlegender Bedeutung gelangte der Begriff jedoch erst in der aristotelischen Ethik dank ihrer Affektbezogenheit.

schnitt, mit welchen Aristoteles gelegentlich alter Tradition folgt (Anm. 15), gelten nur für solche Gruppen, welche der Verwilderung ihrer Triebe überlassen worden sind. Für die Pädagogik, welche seiner Psychologie entsprach, konnte er sich auf Platon berufen (NE 1104b12). Nach dieser ist der Heranwachsende vor allem anderen durch Gewöhnung in der Weise zu fördern, dass er sich spontan an dem freut, was Freude verdient, und hasst, was hassenswert ist (vgl. Platon *Politeia* 401d e; *Nomoi* 653e).

Diese Doktrin liess sich mühelos auf die alte Thematik der Lebenswahl beziehen, welche Platon auf drei Zielsetzungen reduziert hatte, nämlich auf Weisheit, Macht und Genuss. Für die Entscheidung zwischen denselben ist nach der Darstellung in der *Politeia*<sup>44</sup> das Kräfteverhältnis zwischen den Teilen der Einzelseele ausschlaggebend, welche wesensmässig je nach einer jener Möglichkeiten streben; ihr Rangverhältnis wird durch die ständische Gliederung des Idealstaates veranschaulicht (oben S. 183). Für Aristoteles war es um so leichter, den Gehalt dieses Theorems für seine eigene Ethik fruchtbar zu machen, als Platon selber unter ganz freier Bezugnahme auf die genannte Vorstellung einer tripartiten Seele von dreifacher Begierde und dreifacher Lust spricht, beinahe als ob es sich um verschiedene Erscheinungsformen einer und derselben psychischen Kraft handle<sup>45</sup>. Damit bereitete er aber unmittelbar die aristotelische Doktrin vor, nach welcher allen affektiven Regungen der Charakter des Begehrens gemeinsam ist, worauf immer sie sich richten. Dasselbe gilt für das Verständnis des Lustgefühls, welches als Ausdruck der Befriedigung über das Erreichte verstanden ebenfalls eine ganze Skala von Wertgehalten aufweist. Und da der Mensch nach der gleichen Lehre seine Bestimmung in einem sittlichen Leben findet, soll sich sein Streben auf das höchste Gut richten, nämlich ein Dasein im Sinne von *Arete* (NE 1098a15); einem solchen ist Eudämonie als edelste Form der Lust sicher<sup>46</sup>.

Indem Aristoteles auf diese Weise alle Zielsetzungen menschlichen Lebens, so hoch hinauf sie auch führen, mitsamt ihrer Belohnung als Sublimierung naturhafter Triebe und Trieberfüllung (oben S. 197f.; Anm. 7) auslegte, suchte er den ethischen Dualismus zu überwinden, den die platonische Unterscheidung von Seelenteilen veranschaulicht. Um so bemerkenswerter erscheint dabei, dass er sich zum Grundgedanken seines Theorems, der Untrennbarkeit von *Arete* und Eudämonie oder der Autonomie sittlicher Werte, als dem eigent-

44 Hauptstelle Platon *Politeia* 580d.

45 Platon *Politeia* 580d τριτται ... ἡδοναὶ ... ἐνὸς ἐκάστου (sc. ψυχῆς εἶδους) μία ἰδίᾳ· ἐπιθυμίαι τε ὡσαύτως, vgl. 581c. Über drei Formen des Strebens nach Eudämonie Aristoteles, Einleitung der *EE* 1214a; über drei zur Wahl stehende *Bioi* NE 1095b17; über drei Kategorien von Lebensgütern NE 1098b12.

46 NE 1177a2 ὁ εὐδαίμων βίος κατ' ἀρετὴν ... βελτίω τε λέγομεν ... καὶ τοῦ βελτίονος ἀεὶ καὶ μορίου καὶ ἀνθρώπου σπουδαιότεραν τὴν ἐνέργειαν· ἡ δὲ τοῦ βελτίονος κρείττων καὶ εὐδαιμονικωτέρα ἤδη.

lichen Vermächtnis seines Lehrers bekannt hat<sup>47</sup>. Am eindrucksvollsten kommt dessen Gehalt durch die schon erwähnten Streitgespräche zur Darstellung, in welchen der platonische Sokrates sophistischen Verherrlichungen ungehemmter Triebbefriedigung entgegentritt (oben S. 182). Dessen Ausführungen über das wahre Glück des Menschen enthalten nämlich alle Elemente der aristotelischen Eudämonielehre; in ihrer Leidenschaftlichkeit sind sie aber ganz auf den Kontrast zur niederen Gesinnung der Gesprächspartner angelegt (Platon Gorgias und Politeia, vgl. Anm. 7). Durch diese polemische Wendung gegen die Sophistik scheint der betonte Eudämonismus aller sokratischen Schulen mitbestimmt zu sein (unten S. 205).

Dass Aristoteles aus der Konzeption einer affektiven Werteinsicht nicht die letzten Konsequenzen zog, sondern auch vom altüberlieferten Dualismus zwischen Vernunft und Trieben Gebrauch machte, gehört zu den Unausgeglichenheiten seiner Gesamtlehre (oben S. 179ff.; Anm. 13). Den Tatbestand mögen Erfahrungen innerer Zwiespältigkeit, der Selbstbeobachtung oder Selbstkontrolle erklären. In der Nikomachischen Ethik wird ein entsprechender Sprachgebrauch zwar ausdrücklich gebilligt, dabei jedoch offen gelassen, ob wirklich mit Seelenteilen zu rechnen sei oder bloss eine begriffliche Unterscheidung vorliege; die zweite Möglichkeit wird durch den Doppelaspekt eines Kreises, seiner konvexen und konkaven Seite, verdeutlicht (NE 1102a27; EE 1219b32; *Περὶ ψυχῆς* 429a10).

Am entschiedensten widersetzte sich der Integration in eine monistische Seelenlehre die von Platon (*Timaios* 90a) übernommene Vorstellung eines göttlich-unsterblichen Seelenteiles, welcher in der Kontemplation die höchste dem Menschen vergönnte Seligkeit erlebe<sup>48</sup>. Ausnahmsweise deutet Aristoteles denn auch Zweifel an seiner sonst behaupteten Natur an<sup>49</sup>: mit guten Gründen, denn in die Eudämonielehre einbezogen, verlangt auch die Manifestation dia-noetischer Arete eine einheitliche Seelenkraft kreatürlichen Ursprungs.

Zeigen sich hier Unausgeglichenheiten im Bereiche des psychologischen Verständnisses, so bedarf auch das Verhältnis zwischen den Theoremen der Wertstufung und des Mittelmasses einer abschliessenden Überprüfung. Inhaltlich ergänzen sie sich im allgemeinsten Sinn gegenseitig durch die Verbindung

47 Zeugnis ist die einem Eudemos gewidmete Altarelegie des Aristoteles (Olympiodorus *In Platonis Gorgiam* 41, 3; vgl. I. Düring, *Aristotle in the ancient biographical tradition* (Göteborg 1957) 316.

48 Aristoteles *Περὶ ψυχῆς* 430a17 ὁ νοῦς χωριστὸς καὶ ἀπαθὴς καὶ ἀμιγής. – *Περὶ ζώων γενέσεως* 736b27 λείπεται ... τὸν νοῦν μόνον θύραθεν ἐπεισιέναι καὶ θεῖον εἶναι μόνον. NE 1178b21 ἡ τοῦ θεοῦ ἐνέργεια μακαριότητι διαφέρουσα θεωρητικὴ ἂν εἴη. καὶ τῶν ἀνθρωπίνων δὴ ἡ ταύτη συγγενεστάτη εὐδαιμονικωτάτη.

49 *Περὶ ψυχῆς* 429a10 τοῦ μορίου τοῦ τῆς ψυχῆς ᾧ γινώσκει ... καὶ φρονεῖ εἴτε χωριστοῦ ὄντος εἴτε καὶ μὴ χωριστοῦ. NE 1177a13 ἡ εὐδαιμονία κατ' ἀρετὴν ἐνέργεια ... τὴν κρατίστην αὐτὴ ... τοῦ ἀρίστου, εἴτε δὴ ... τοῦτο θεῖον ὄν ... εἴτε τῶν ἐν ἡμῖν τὸ θεϊότατον. Vgl. Aristoteles *Über die Seele* übersetzt von Willy Theiler (Berlin 1959) 139/40.

einer vertikalen und horizontalen Ausrichtung. Dagegen fehlen nicht nur ausdrückliche Bezugnahmen zwischen ihnen, sondern auch systematische oder methodische Anzeichen, welche auf eine umfassende Konzeption zu schliessen erlauben würden. Die Gegenständlichkeit und der psychologische Empirismus der Mesonlehre sind anderen Geistes als das platonisch inspirierte Bekenntnis zur Eudämonie eines geistig orientierten Lebens. Als Einzelargument gegen eine primäre Bezogenheit zwischen den beiden Wertsystemen, dem allerdings nur bedingte Beweiskraft zukommt, lässt sich ausserdem eine begriffliche Unausgeglichenheit geltend machen. Das Glücksgefühl des zu ethischer Reife Gelangten gilt nämlich nach der Eudämonielehre nicht als Dauerzustand, vielmehr wird betont, dass es an sittliche Aktivität gebunden ist, also nur auf den Höhepunkten des Lebens erfahren wird<sup>50</sup>. Angesichts seiner engen Bindung an Arete bedeutet dies aber, dass auch diese, und zwar im Widerspruch zu ihrer Definition in der Mesonlehre (Anm. 22), erst im Affekt oder Tun zur Wirklichkeit wird, nicht schon mit der ethischen Disposition oder ἔξις. Es bleibt aber zu bedenken, dass Aristoteles ausserhalb der Textabschnitte, die auch definitorisch eine strenge Systematik aufweisen, häufig nicht scharf zwischen Potentialität und Aktualität, ἔξις und πάθος, unterscheidet (Anm. 14).

### *Die grossen Tugenden*

So locker die Theoreme des richtigen Masses und des Eudämoniestrebens aufeinander bezogen sind, haben sie doch den individualethischen Gedanken gemeinsam, dass sittlichen Werten ein autonomer Charakter eignet, dass sie also nicht primär an einer Funktion gemessen werden. Dieser Gedanke hat eine vielseitige Vorgeschichte; eine ständische Ausprägung fand er im kriegerisch-ritterlichen Mannesideal, und eine reflektierend vergleichende Form nahm er als Frage nach den menschlichen Lebensgütern und der richtigen Lebenswahl an (oben S. 198). Wie Platon diese aufgriff, ist zur Darstellung gekommen; die leidenschaftliche Kraft, mit welcher er dabei sophistischer Triebverherrlichung sittliche Werte entgegenstellte, setzte eine im religiös-spekulativen wie auch profanen Bereich erfolgte Entdeckung des seelischen Innenlebens voraus<sup>51</sup>. Für die ganze Folgezeit blieb es Hauptanliegen der sokratischen Schulen, die Lebenserfüllung in Werten geistiger Natur zu finden, sei es auch nur, dass in

50 NE 1169b29 ἡ εὐδαιμονία ἐνέργειά τις ἐστίν ... καὶ οὐχ ὑπάρχει ὡσπερ κτήμα τι. NE 1176a33: περὶ εὐδαιμονίας ... οὐκ ἔστιν ἔξις· καὶ γὰρ τῷ καθεύδοντι διὰ βίου ὑπάρχοι ἄν, vgl. NE 1098a16; 1177a13 (Anm. 49); EE 1219a34.

51 Als unmittelbarer Wegbereiter für Platons ausschliessliches Bekenntnis zu sittlichen Werten darf Sokrates gelten. Eine Wendung nach innen war aber schon die Selbstprüfung der Pythagoreer und ihre Vergeistigung sakraler Reinheitsvorstellungen (F. Wehrli, Mus. Helv. 8, 1951, 59). Dem gleichen Bereich gehören auch Heraklits geheimnisvolle Worte über seine Selbstdurchforschung und den tiefen Sinn der Seele an (VS 22 B 101.45).

solchen Zuflucht aus den Unbilden des Daseins erhofft wurde. Bei dieser subjektiven Sicht kam es mehr auf Vollkommenheit schlechthin als auf ihre Teilerscheinungen an; während Aristoteles die ethischen Wertbegriffe der Mesonlehre in Anlehnung an einen überlieferten Kanon scharf differenzierte, bestritt er die Theorie der Glückseligkeit mit allgemeinen Idealvorstellungen wie ἀνὴρ ἀγαθός, καλὸς κἀγαθός, σπουδαῖος, ἐπιεικής usw. Er orientierte sich damit an allgemein gültiger Überlieferung, während das philosophische Problem einer umfassenden Arete und ihrer Teilbarkeit platonisches Erbe war<sup>52</sup>.

Wenn gegenüber dem autonomen Wert einer Arete ihre Lebensnotwendigkeit für die mitmenschliche und politische Umwelt auch nicht zur Sprache kam, war sie für Aristoteles dennoch nicht weniger als für Platon Axiom, definierte er den Menschen doch als ein für die Gemeinschaft bestimmtes Lebewesen (Anm. 16). Die Einseitigkeit der Betrachtungsweise ergab sich ihm bei diesem Thema wie bei anderen aus der Isolierung der einzelnen Probleme (oben S. 179). Bezeichnenderweise behandelte er die Tugendlehre in der Rhetorik – wie vereinzelt auch in den ethischen Pragmatien (oben S. 180) – aus der Sicht der Allgemeinheit, die ihre Ansprüche an den Einzelnen in Lob und Tadel geltend machte: an diese hatte sich der Redner vor Gericht zu halten, und damit war auch die Unterscheidung nach Einzeltugenden nahegelegt. Für eine Konvergenz zwischen subjektivem und objektivem Aspekt, zwischen Eudämonie und Dienst am Mitmenschen hätte sich geltend machen lassen, dass die apriorische Werteinsicht des Individuums (oben S. 197) zum sittlichen Bewusstsein der Gemeinschaft, das sich im Herkommen manifestiere, in einem Verhältnis der Affinität stehe; dieses Thema findet sich bei Aristoteles aber nicht erörtert.

Für eine Rangordnung der Tugenden insgesamt liess sich als zwingendes Kriterium nur ihre Lebenswichtigkeit finden, und zwar weniger eine solche für ihren Träger als für dessen Umgebung. An der gegenständlichen Bedeutung zeigt sich denn auch die Liste orientiert, welche in den ethischen Pragmatien und der Rhetorik benützt ist (oben S. 191). Wie schon ausgeführt wurde, kommt die Disposition derselben jedoch allein in der letzteren zur Geltung, weil nur diese die reine Sachorientierung der Vorlage übernommen hat. Bezeichnenderweise ist Wertkriterium der Rhetorik das verschiedene Mass von Zustimmung, welches den Vertretern der einzelnen Tugenden entgegengebracht wird

52 Platons Postulat einer allumfassenden Arete ist ontologisch motiviert (H. J. Krämer [Anm. 3] 122. 139); im *Menon* 72a hält er es einem empirisch begründeten Pluralismus sophistischer Herkunft entgegen, und im *Gorgias* 507 übernimmt er das überlieferte Mannesideal des ἀνὴρ ἀγαθός τελέως, der über alle vier klassischen Tugenden verfüge. Als Vertreter derjenigen, welche sich mit dem blossen Aufzählen von Tugenden begnügen, nennt Aristoteles *Politika* 1260a27 den *Gorgias*; er selbst folgt Platon, indem er *EE* 1248b10 καλοκἀγαθία als Summe aller Einzeltugenden erklärt. Nach seiner Erziehungslehre (oben S. 197) findet sich eine solche Vollkommenheit höchstens potentiell schon in der blossen Naturanlage (vgl. *NE* 1144b33).



(1366b5; 1367b7 u. a.); der schon erwähnte Dualismus von Lob und Tadel oder von Gut und Böse ist aus der Befriedigung oder Enttäuschung der Anforderungen hervorgegangen, welche an den Einzelnen von seiner Umgebung gestellt werden.

Dass Tapferkeit und Gerechtigkeit in der genannten Liste gemäss alter Anschauung die erste Stellung einnehmen, wird mit ihrer elementaren Bedeutung für das Gemeinwesen begründet; denn sie sichern dessen Schutz nach aussen und die Ordnung im Inneren. Als Arete schlechthin wird nach homerischem Sprachgebrauch mit Vorliebe die kriegerische Tüchtigkeit ausgezeichnet, und dieses heldische Mannesideal hat seinen hohen Rang auch gegenüber einer jüngeren Pluralität von Tugenden behauptet. So verleiht Platon in seinen Frühdialogen dem Soldatentum des Sokrates<sup>53</sup> eine allgemein ethische Aussagekraft, und Aristoteles würdigt heldische Todesverachtung als Wesenszug des Grossgesinnten, ohne nach ihrer unmittelbaren Motivierung zu fragen (oben S. 195); beide Autoren durften damit rechnen, bei ihren zeitgenössischen Lesern volles Einverständnis zu finden.

Die Selbstlosigkeit der tätigen Hilfe findet sich bei Aristoteles durch die Nachsicht gegenüber Vergehen des Nächsten ergänzt. Die beiden Tugenden stellen gemeinsam die Überwindung naturhafter Selbstbezogenheit dar, obwohl sie eine getrennte Vorgeschichte haben und darum auch nicht als Einheit behandelt werden. Wie die eine vom Modell öffentlicher Leistung in Krieg und Frieden bestimmt blieb, so die andere von der Alltagsnähe ihrer Herkunft, insbesondere einer engen Beziehung zur Rechtssphäre.

Wiederholt findet sich bei Aristoteles der Satz, dass Unrecht leiden zu müssen ein Übel sei, aber geringfügiger als Unrecht zu tun, weil dieses allein Schuld bedeute. Als verbreitete Maxime erweist sich diese Gegenüberstellung durch ihre sprichwörtliche Form in der Rhetorik 1418a20, denn hier wird als Trost des vor Gericht Benachteiligten das Enthymem vorgeschlagen, sein Gegner habe zwar den Gewinn, er selber aber die gute Sache auf seiner Seite. Ebenfalls in der Rhetorik erklärt Aristoteles als allgemein gültigen Satz, wer lieber Unrecht leide als solches begehe, sei der edler Gesinnte (1364b21)<sup>54</sup>. In streng sokratisch-platonischem Sinne wäre dies als prinzipielle Entscheidung zwischen den höchsten menschlichen Werten und vital-materiellen Interessen zu verstehen. Für eine Ethik des Ausgleichs zwischen gegensätzlichen Motivatio-

53 Platon *Apologie* 28e; *Laches* 181b; *Symposion* 220d e.

54 Weitere Belege *NE* 1121a4: ὁ ἐλευθέριος ... δύναται ... ἀδικεῖσθαι und 1126a2 οὐ ... τιμωρητικός ὁ πρῶτος ἀλλὰ μᾶλλον συγγνωμονικός. Für die platonische Ethik der Innerlichkeit ergibt sich der Verzicht auf Vergeltung folgerichtig aus der Scheu vor Unrecht und Gewalt als dem grössten aller Übel. Das Bekenntnis zu dieser Gesinnung (oben S. 182. 199) in *Gorgias* und *Politeia* wird im *Kriton* auf die knappe Formel gebracht οὐδαμῶς ... δεῖ ἀδικεῖν ... οὐδὲ ἀδικούμενον ἄρα ἀνταδικεῖν (49b8ff.), und in der *Apologie* erklärt Sokrates als sein einziges Wissen τὸ ... ἀδικεῖν καὶ ἀπειθεῖν τῷ βελτίονι καὶ θεῷ καὶ ἀνθρώπῳ, ὅτι κακὸν καὶ αἰσχρόν (29b).

nen, welche sich wie die Mesonlehre auf eine Korrektur der affektiven Impulse beschränkt, ist ein radikaler Dualismus dagegen ausgeschlossen. Unabhängig von philosophischen Theoremen der Innerlichkeit scheint sich denn auch die Fähigkeit, Unbill hinzunehmen, als sittlicher Wert durchgesetzt zu haben, weil das Leben in der Gemeinschaft sie forderte. Auf die Tugend eines anerkannten gesellschaftlichen Sittenkodex muss Demokrit mit dem Worte Bezug genommen haben, hoher Sinn (*μεγαλοψυχία*) zeige sich im gelassenen Tragen von Taktlosigkeiten (VS B 46), *πλημμέλεια*. Da sich dieser Zug aufs engste mit der Fähigkeit paart, auf geschuldete Ehrenbezeugungen zu verzichten, mit welcher Aristoteles den Grossgesinnten kennzeichnet (oben S. 195), hatten anscheinend beide Autoren denselben Kanon urbaner Gesittung vor Augen.

Besonders häufig wird Versöhnlichkeit und menschliches Verständnis im weitesten Sinne aber als *Epieikeia* gewürdigt, als die Eigenschaft, welche Aristoteles nach verbreitetem Sprachgebrauch häufig mit Vortrefflichkeit schlechthin gleichsetzt (vgl. oben S. 201 und Anm. 52). Die ständische Verwendung des Prädikats, durch welche die Vornehmen sich vom Demos abzusetzen pflegten (z. B. NE 1167b1), gibt dem Anspruch Ausdruck, für ein allgemeines Ideal menschlicher Gesittung einzutreten: auch die kultivierten Umgangsformen, welche in der Mesonlehre behandelt werden (oben S. 193f.), dürfen als Manifestation zarter Rücksichtnahme verstanden werden. Für die Bedeutung, welche *Epieikeia* für das sittliche Bewusstsein schon in sophistischer Zeit hatte, zeugt das bekannte Zitat aus einer Rede des Gorgias auf gefallene Athener (VS 82 B 6). Diesen wird darin das Lob zuteil, sie hätten oft statt nach der Härte des kodifizierten Rechts nach milder Billigkeit gehandelt und sich mit Wort und Tat an das vom Augenblick Gebotene, nicht an die starren Gesetze gehalten. Die Popularität des attischen Gerichtswesens erlaubte hier dem Redner, zum Ruhme der Athener schlechthin das zu preisen, was zunächst ihre Gerichtspraxis betraf: diese wurde weitgehend von der Forderung bestimmt, Straffälle nicht mittels schematischer Verallgemeinerung zu beurteilen, sondern stets die jeweilige Motivierung des Verhaltens mit allen Begleitumständen in Rechnung zu stellen. Das Bestreben war dabei auf jene Wirklichkeitsnähe gerichtet, welche in Medizin und Diätetik von der Beobachtung individueller Besonderheiten erwartet wurde, und noch enger war die Beziehung zur Kasuistik in der aristotelischen Mesonlehre sowie zu derjenigen einer angewandten Ethik hellenistischer Zeit (oben S. 195f.). Diese Verwandtschaft zeigt sich im gemeinsamen Wertbegriff des Angemessenen, denn die etymologische Grundbedeutung von *ἐπιεικὲς* kommt derjenigen von *καθῆκον* bei Panaitios nahe<sup>55</sup>. Dass sich Billigkeit schon bei Gorgias um den Gehalt verständnisvoller Nachsicht erweitert

55 *Rhetorik* 1374b11 καὶ τὸ τοῖς ἀνθρώπινους συγγιγνώσκειν ἐπιεικὲς, 1374b18 (ἐπιεικὲς) καὶ τὸ ἀνέχεσθαι ἀδικούμενον u. a., vgl. F. d'Agostino, *Il tema dell'equità nell'antichità greca* (Milano 1973) passim, weitere Literatur 74, 18.

hatte, entsprach der ursprünglichen Motivation der Bemühungen, das Vergeltungsprinzip zurückzudrängen, von welchem die starre Rechtsordnung der Frühzeit beherrscht war. Die zerstörende Wirkung vor allem der Blutrache war dem allgemeinen Bewusstsein seit archaischer Zeit durch Dichtungen wie diejenige von den Atriden eingeprägt worden. Dann waren es die attischen Gerichtsredner mit der entschuldigenden Psychologie ihrer Verteidigungsreden, welche dazu beitrugen, *Epieikeia* zu einer Tugend der Menschlichkeit zu erheben. Vollständig wurde das Vergeltungsprinzip allerdings nicht aus der attischen Rechtsordnung ausgeschieden<sup>56</sup>. Auch für Aristoteles stellte die Billigkeit eine bloße Korrektur des kodifizierten Rechts dar (NE 1137b13), wohl in dem Sinne, dass sie dem Racheanspruch durch Beachtung der besonderen Umstände eines Deliktes einen Teil seiner Berechtigung nehmen sollte.

Ohne auf juristische Aspekte einzugehen, rechtfertigt Aristoteles in der Mesonlehre ein temperiertes Vergeltungsbedürfnis durch seine Definition der Milde (*πραότης*) als gesellschaftlicher Tugend, welche die Mitte zwischen Rachsucht und einer des freien Mannes unwürdigen Wehrlosigkeit einnimmt (NE 1125b26, vgl. oben S. 186). Entsprechend seiner Wertung der menschlichen Affekte bleibt Aristoteles mit diesem Urteil der Haltung des platonischen Sokrates fern, der sich im *Gorgias* vorhalten lässt, er gebe sich den Nachstellungen seiner Feinde ohne jede Abwehr preis, der aber schliesslich als Sieger aus dem Streitgespräch hervorgeht. Seine Erwiderung lautet nämlich, wem es nicht auf das Leben an sich, sondern auf ein gutes Leben ankomme, der dürfe nicht Gewalt mit Gewalt, also Unrecht mit Unrecht erwidern (Platon *Gorgias* 486b; 512e und passim). Es ist evident, dass eine solche Absolutheit der sittlichen Anforderungen über den Rahmen einer Theorie hinausführen würde, welche sich wie die Mesonlehre auf die bloße Regulierung der vitalen Lebenskräfte beschränkt. Die Geringschätzung, welcher Sokrates sich aussetzt, entspricht genau den Ausführungen in der *Nikomachischen Ethik* 1126a3 (oben S. 186), nach welchen die Unfähigkeit, sich zur Wehr zu setzen, als unmännlich gebrandmarkt wird. Im Rahmen seiner Eudämonielehre wäre es für Aristoteles möglich gewesen, den Begriffsinhalt von *πραότης* zu sublimieren und den Verzicht auf Ehren als sittliche Leistung neben den auf Besitz oder selbst das Leben (oben S. 195) zu stellen. Dass er davon absah, lässt sich durch den skizzenhaften Charakter seiner Ethik der grossen Tugenden erklären. Einem systematischen Ausbau derselben hätte auch der Grundgedanke Schwierigkeiten bereitet, dass die ethischen Werte potentiell im menschlichen Triebssystem angelegt seien (oben S. 197f.). Sofern nämlich die höchsten Leistungen solche der individuellen Selbstverleugnung sind, bedürfen sie einer Macht, welche allen affektiven Impulsen wesensmässig überlegen ist. Dies führt aber zum Postulat jenes seeli-

56 A. Dihle, *Die goldene Regel* (Göttingen 1962) 41ff. über «graduelle Überwindung des Vergeltungsgedankens».

schen Dualismus, welchen Aristoteles als platonisches Erbe nie ganz beseitigt hat. Am unentbehrlichsten zeigt sich bei ihm dieser für die Würdigung der zweckfreien Kontemplation, in welcher die Hierarchie menschlicher Betätigungen ihre Bekrönung findet. Als Trägerin derselben gilt darum jene noetische Wesenheit, welche sich von den übrigen, körperlich gebundenen Seelenteilen auch durch Unvergänglichkeit unterscheidet (Anm. 48).

Ein umfassender Rückblick führt zur Feststellung, dass von der gesamten Thematik des Sittlichen in den ethischen Pragmatien des Aristoteles nur das Teilgebiet der Mesonlehre in geschlossener Darstellung vorliegt. Als Lehre der Triebregulierung ist diese weitgehend dem sophistischen Gedanken verpflichtet, dass die Affekte eine Aufgabe im Dienste des Lebens zu erfüllen haben. Ebenso steht ihr Reichtum an psychologischen Einzelbeobachtungen wie auch die empirische Methode der ganzen organischen Naturwissenschaft des Aristoteles in ausserplatonischer Tradition. Dass der Pragmatismus der Mesonlehre aber nicht als Absage an den Platonismus gemeint ist, beweist der Reichtum an akademischem Gedankengut, welchen die ethischen Pragmatien in ursprünglicher Form oder umgestaltet bergen. Die oft spürbare Unausgeglichenheit zwischen den beiden Komponenten des ethischen Werkes lässt sich im Ganzen auch nicht durch eine verschiedene Entstehungszeit der einzelnen Teile erklären. Es fehlen Beweise dafür, dass Aristoteles z. B. die Vorstellung einer unsterblichen Geistseele oder die sittlichen Ideale der Eudämonielehre je preisgegeben hätte. Dies schliesst jedoch die Annahme nicht aus, ein wachsendes Interesse für die konkreten Einzelercheinungen des Seins habe ihn in seiner Spätzeit davon abgehalten, spekulative Entwürfe wie z. B. die Seligkeit des zu sich selbst gelangten geistigen Menschen voll auszuarbeiten. Die unmittelbarste Nachwirkung hat jedenfalls in seiner eigenen Schule und über diese hinaus die empirische Forschung des Aristoteles auf den verschiedensten Gebieten gefunden. Der Impulse, welche die hellenistische Literatur der praktischen Lebensweisheit von ihm empfangt, ist gedacht worden; für die letzten Daseinsfragen hat die Folgezeit in der unmittelbaren Nachfolge Platons und im Stoizismus Orientierung gesucht.