(3) Aristoteles
Zwischen Scylla und Charybdis

(3.1) Das triadische Modell bei Aristoteles

Das triadische Modell, das bei Platon mit solch unzweideutiger Klarheit hervortritt, scheint in der Tat eine für seine Zeit verführerische Erklärungskraft besessen zu haben. Anders ist es kaum zu verstehen, daß es für lange Zeit ebenso sanfte Modifikationen wie auch heftigste Angriffe überdauert hat.
Die wichtigste Metamorphose, in der sein Kern dennoch klar erkennbar blieb, erfuhr es in der Aristotelischen Psychologie und Ethik. Man mag vermuten, daß seine Überzeugungskraft zu einem nicht unwesentlichen Teil auf seiner lebensweltlichen Erfahrungsbasis beruht hat. Dafür spricht jedenfalls die Art und Weise, wie Aristoteles wieder an das Lebensweisen-Modell anknüpft. Denn in der *Nikomachischen Ethik* erscheinen die von Platon beschriebenen drei Lebensstile an prominenter Stelle wieder.[1] Sie rahmen die gesamte Untersuchung nicht nur ein, sie bleiben auch in Einzelfragestellungen der geheime Leitfaden.

(3.1.1) Die drei Lebensformen und die Suche nach dem höchsten Gut

Die Ausgangsfrage nach dem höchsten Gut, eben jenem Gut, das nicht um eines anderen, sondern nur um seiner selbst willen erstrebt wird, die Frage nach dem Endziel allen Handelns und Wählens also, wird zunächst nur auf relativ formale Weise beantwortet. Höchstes Ziel sei das Glück (εὐδαιμονία), darüber sei man sich allgemein einig.[2] Wie aber ist der Begriff auszufüllen? Durch welche Handlungen, durch welche generelle Ausrichtung seines Lebens kann man das Glück erlangen?
Die Möglichkeiten, die Aristoteles ins Auge faßt, um ihre Tauglichkeit zur Erlangung des höchsten Gutes zu prüfen, sind Lust, Ehre, Einsicht und überhaupt jegliche Tüchtigkeit.[3] Zu ihnen gelangt er über die drei Lebensformen. Sein Ausgangspunkt mag dabei ihre Erörterung bei Platon selbst sein, ihre allgemeine Bekanntheit muß aber noch weitere Quellen gehabt haben, gilt sie Aristoteles doch als weithin akzeptierte Auffassung. Darauf deutet auch seine Absicht hin, nicht alle jemals vertretenen Ansichten über das höchste Gut zu prüfen, sondern nur diejenigen, »die besonders weit verbreitet sind oder immerhin wissenschaftlichen Charakter haben.«[4]
So wie die drei Lebensformen Ausgangspunkt der *Nikomachischen Ethik* sind, so mündet sie -wenn auch unausgesprochen- schließlich im 10. Buch wieder in diese

---

[1] *EN* 1095b 14ff
[2] *EN* 1095a 17-20
[3] »...τιμὴν δὲ καὶ ἡδονὴν καὶ νοῦν καὶ πᾶσαν ἀρετὴν αἱροῦμεθα μὲν καὶ δι' αὐτά...« *EN* 1097b 2
[4] *EN* 1095a 28-30

ein. Denn nun sind durch den Verlauf der Untersuchung die Mittel bereitgestellt, zu entscheiden, welche der Lebensformen in ihrer Selbstgenügsamkeit dem höchsten Ziel der *eudaimonia* am besten entspricht.
Aristoteles' Beurteilung der einzelnen Lebensformen erweist sich als differenziertere Reproduktion des überkommenen Schemas. Die Basis bleibt zunächst jedoch unverändert. Die Menge, die Vielen, die grobschlächtigen Naturen entscheiden sich für den Genuß: Die erste Lebensform wird als animalisches Dasein von Menschen mit knechtischem Sinn zu Beginn der *Nikomachischen Ethik* ohne weitere Erörterung abqualifiziert. Dennoch muß sie in den abschließenden Überlegungen des 10. Buches wieder aufgenommen werden, weil auch ihr eigen ist, was das höchste Gut speziell auszeichnen soll: Sie wird nicht als Mittel zu einem äußerlichen Zweck gesucht, sondern um ihrer selbst willen.
Aber als solcher Endzweck disqualifiziert sich die genießerische Verspieltheit selbst, da sie als Ergebnis den Einsatz, den man um ihretwillen erbringen muß, nicht rechtfertige. Ein Leben lang arbeiten und dabei unzählige Härten ertragen lohne nicht, wenn der Zweck dieser Bemühungen letztlich nur Spiel sei. Zudem muß das höchste Gut mit einem ethisch wertvollen Leben vereinbar sein. Sinnliche Lust können aber auch Personen empfinden, auf die ethische Kategorien überhaupt nicht anwendbar sind, wie z.B. Sklaven.[5]
Edle und aktive Naturen entscheiden sich für die ehrliebende Lebensart und stellen sich damit in den Dienst des Staates. Ehre besteht aber im Grunde in sozialer Anerkennung und ist dementsprechend ein äußeres Gut, über das wir nicht problemlos selbst verfügen können. Mehr noch scheinen wir uns in anderen unserer selbst vergewissern zu wollen und verlieren damit nicht nur unser Ziel, sondern in gewisser Hinsicht auch uns selbst. Eine verinnerlichte Haltung ist dem äußerlichen Geehrtwerden daher vorzuziehen. Aktivität für den Staat muß eher auf sittlicher Tüchtigkeit aufbauen.
Doch auch die ethischen Tugenden, die sich in den Aufgaben des öffentlichen Lebens und des Krieges bewähren, können noch nicht als Erfüllung des höchsten Glücks gelten, zum einen weil ihnen der Selbstzweckcharakter abgeht, zum anderen weil sie in den Bereich »unserer zusammengesetzten Natur« gehören. Tugenden wie Gerechtigkeit, Tapferkeit und Besonnenheit regeln zwischenmenschliche Konflikte und stehen im Kontakt mit den irrationalen Seelenregungen in uns.[6]
Der dritte Menschentyp findet seine Erfüllung in der Hingabe an die Philosophie, ein Ziel schließlich, in dem die Argumentation der *Nikomachischen Ethik* in ihrem letzten Buch gipfelt und das sich dort programmgemäß als das höchste herausstellt. Sie ist die lustvollste Tätigkeit, von größter Stetigkeit, von größter Reinheit und Dauer. Die geistige Tätigkeit ist zudem die einzige, die wirkliche Autarkie und Muße gewährt.

---

[5] *EN* 1176b 9 - 1177a 11
[6] *EN* 1177b 6ff und 1178a 9-22

> Denn was zum Leben notwendig ist, das braucht der Weise so gut wie der Gerechte und die übrigen. Sind sie dann aber mit diesen Dingen zur Genüge versehen, so braucht der Gerechte immer noch Menschen, an denen und mit denen er gerecht handeln kann, und dementsprechend der Besonnene und der Tapfere und alle übrigen - der Weise dagegen kann sich der geistigen Schau hingeben, auch wenn er ganz für sich ist, und je weiser er ist, desto eindringlicher.[7]

Diese dritte Lebensform ist, wenn sie gelingt, ebenso genußreich wie würdevoll und von größtmöglicher Unabhängigkeit, das »Leben im Geistigen« ist eben: »etwas Göttliches«.[8]

Nun werden die drei Lebensformen hier unter einer ethischen Fragestellung betrachtet und daher weniger in ihrem -auch politischen- Verhältnis zueinander als in ihrer Bedeutung für das einzelne Individuum. Vielleicht liegt hier einer der Gründe für die gegenüber Platon leicht veränderte Zuordnung der Lebensstile. Wie haben sich die Trennlinien verschoben? In der *Eudemischen Ethik* werden die jeweils angestrebten Güter klar als Tugend, theoretisches Wissen und Lust bezeichnet:

> Aus dem Gesagten nun ist klar, daß alle das Glück auf drei Grundformen des Lebens beziehen: auf das politische, das philosophische und das Genußleben.[9]

Die niedrigste der akzeptierten Lebensarten ist nach wie vor die der sinnlichen Lust. Darin sind sich Platon und Aristoteles einig, mit einem einzigen Unterschied: Von den Genußmenschen -und damit von den drei Formen überhaupt- sind schon im Vorfeld die Persönlichkeitstypen ausgegrenzt, die »nur in Gedanken an die Beschaffung des Unterhalts mit Betriebsamkeit erfüllt werden, z.B. die auf den groben, geldraffenden und servilen Berufen beruhenden.« Diese minderen Charaktere werden zudem direkt sozial verortet:

> ...von grob aber spreche ich, wenn lediglich auf Protzentum hingearbeitet wird; als servil bezeichne ich die im Sitzen betriebenen Handwerke und die Lohnarbeit; als geldraffend die Praktiken des Marktes: die Kauf- und Verkaufsgeschäfte der Krämer.[10]

Auch in der *Nikomachischen Ethik* hieß es in einer merkwürdig nachhinkenden Ergänzung vom Geldmenschen, er strebe gewiß nicht nach dem gesuchten obersten Gut, denn es gehe ihm nicht um einen Zweck an sich, sondern nur um ein Mittel zu anderen Zwecken. Gerade der geldgierige Typ, für Platon der reinste Repräsentant der dritten Lebensform, wird hier als unecht ausgesondert, und zwar aus demselben Grund, aus dem jener ihn zum typischen erklärt hatte: weil Geld nur den Charakter eines allgemeinen Mittels habe. Für das Genußleben wird nur die direkte körperlich-sinnliche Lust akzeptiert.

---

[7] *EN* 1177a 28-34
[8] *EN* 1177b 28
[9] *EE* 1216a 27-29
[10] *EE* 1215a 29-32

Platons höchste Lebensart, die intellektuell-politische, wird bei Aristoteles zerlegt, so daß nur das Streben nach theoretischem Wissen, die Erkenntnistätigkeit der Vernunft, übrigbleibt. Der politische Aspekt avanciert zur zentralen Bestimmung des ehrliebenden Lebens, in dessen Feld der militärische Anteil zurückgedrängt wird, wenn auch nicht verschwindet.[11]

Bei genauer Betrachtung lassen sich fünf Typen menschlichen Handelns bestimmen, die bei Platon und Aristoteles zu je drei Lebensweisen zusammengefaßt werden: 1.die an Geld orientierte, 2. die von der sinnlichen Lust bestimmte, 3. die militärische, 4. die politische, 5. die kontemplativ-philosophische.

Die Wertigkeit der Grundformen und vor allem die Privilegierung des kontemplativen Lebens findet seine Verankerung in der Wesensbestimmung des Menschen. Der oberste Wert sei etwas, heißt es da, das uns »zuinnerst zugeordnet und nicht leicht ablösbar«[12] sei. Zu seinem Gut gelange man, wenn man seine »eigentümliche Leistung« (ἔργον) bestimmen könne.

Auch die Anwendung des *ergon*-Begriffs auf den Menschen ist eine klare Modellübertragung. Eine ähnliche Analogie findet sich schon bei Platon vorgeformt.[13] Der Begriff einer Funktion des Menschen wird im Vergleich mit Berufszweigen, handwerklichen Werkzeugen und den organischen Funktionen einzelner Körperteile gewonnen. Auge, Hand und Fuß haben ihre je spezielle Leistung, bestimmte Handwerker und Künstler haben ihre jeweils eigentümlichen Aufgabenbereiche, denen bestimmte Instrumente optimal entsprechen. Jedes Werkzeug, jedes Körperteil wird sein *ergon* bestmöglich ausfüllen, wenn es die richtige Beschaffenheit, die ihm zukommende »Trefflichkeit« (αρετή) hat.[14]

Diese Vorstellung wird nun zum Vorbild auch für lebende Wesen. Allerdings zeigt Aristoteles' Vorgehen stark metaphorischen Charakter, da die Übertragung als solche unreflektiert bleibt. Weder wird das Verfahren problematisiert, noch wird das Modell im neuen Bereich verifiziert. So werden denn auch die entscheidenden Unterschiede zwischen der bedeutungsgebenden und der bedeutungsnehmenden Ebene verschliffen.[15]

---

[11] Vgl. *EN* 1177b 6f: *»Alle praktische Trefflichkeit nun entfaltet ihre Aktivität entweder in den Aufgaben des öffentlichen Lebens oder den Aufgaben des Kriegs.«*

[12] *EN* 1095b 25f

[13] *Pol.* 352d 2 - 354a 4; das Ergebnis weicht allerdings von Aristoteles' ab.

[14] *"Arete"* ist am klarsten definiert in der *EE*: *»Und von der Tugend (soll vorausgesetzt sein), daß sie die beste Disposition oder Beschaffenheit oder ruhende Kraft einer jeden Wesenheit ist, von der es Gebrauch oder ein Werk gibt.«* (1218b 37 - 1219a 1); auch hier geht es um die analogische Bestimmung von *ergon* und *arete* der Seele. S.a. *EN* 1106a 21-24.

[15] Der Begriff *"ergon"* ist ein teleologischer Begriff. Das *ergon* eines Werkzeugs ist bestimmt über das Ziel, das es erfüllen soll. Dasselbe gilt nach der Aristotelischen Auffassung von Organen, die um ihres Zweckes willen geschaffen worden sind (vgl. 645b 19f, 694b 13f.) Die Natur schafft nichts umsonst. *»Denn alles Natürliche ist um eines Zweckes (Zieles) willen da, oder es wird Begleiterscheinung des Zweckes sein.«* (*De an.* 434a 31f) Voraussetzung für diese Argumentation ist natürlich schon ein eingeschränkter Mittelbegriff. Mittel ist demnach etwas, das

Was aber soll das *ergon* des Menschen sein? Was kommt ihm als Menschen allein zu, das er nicht mit anderen Dingen oder Lebewesen teilt? Die *arete* des Menschen kann unter solchen Voraussetzungen offensichtlich keine des Körpers sein, sondern nur eine der Seele.[16] Diese Feststellung verschiebt die Frage. Sie stellt sich nun nach dem Teil der *Seele*, der allein dem Menschen zukommt, und damit zunächst grundlegend nach dem psychischen Aufbau des Menschen überhaupt.

(3.1.2) Instanzen der Seele als psychische Vermögen

Bei Platon fand sich die Seele in drei auch örtlich klar geschiedene Instanzen geteilt: *logismos*, *thymoeides* und *epithymetikon*. Der Teilecharakter dieser Instanzen hat gerade bei der Untersuchung habitueller Affektbeherrschung zu einigen Erklärungsschwierigkeiten geführt.

Auf den ersten Blick scheint es, daß Aristoteles sich dieser unbefriedigt gelösten Probleme wegen von der Vorstellung einer aus *Teilen* im eigentlichen Sinne, näher aus drei Teilen, zusammengesetzten Seele verabschiedet hat. Platons Untersuchung der Seele wird im dritten Buch von *De anima* ausdrücklich kritisiert.[17] Aristoteles stellt sich dort die Frage, »in welchem Sinn man von

---

vollständig vom Ziel her bestimmt ist und in ihm aufgeht. (Zur Kritik dieses Mittelbegriffs vgl. u.a. *Ruben/Warnke* (1979), jetzt auch detaillierter *Rohbeck* (1993).)

Was für ein Werkzeug oder ein Körperteil aber noch halbwegs einleuchtet, scheint schon bei einem Beispiel Platons problematischer. Platon spricht darin von der Funktion des Pferdes. Zwar kann das Pferd in bestimmten Kontexten Funktionen haben, als Reittier für den Menschen etwa oder auch als Bestandteil eines ökologischen Systems - aber anders als ein Werkzeug, das für spezielle Aufgaben entwickelt ist, wie z.B. die Hippe, immer nur relativ zu bestimmten, festgesetzten Zwecken, nicht als Pferd an sich. Vom *ergon* des Pferdes zu reden, setzt also schon ein klar hierarchisches Weltbild voraus, nach dem das Pferd etwa als Reitpferd für den Menschen erschaffen worden ist.

Von *ergon* ließe sich jedenfalls nur reden, wo es sich um einen klaren Mittelcharakter handelt. Nun ist es aber zum einen so, daß Aristoteles nicht zeigt, daß das, was der Mensch de facto tut, auch sein Zweck ist (das betont *Ricken* (1976) S. 23-29). Der Mittelcharakter soll dem Menschen gerade abgehen. Er soll sein höchstes Gut in einer selbstzweckartigen Handlung finden, nicht Mittel für etwas Äußeres sein. So betrachtet, scheint sich die ganze *ergon*-Argumentation in einen Selbstwiderspruch zu verwickeln.

Kenny wollte den Begriff des *ergon* allerdings nicht-teleologisch verstehen, ihn nicht mit »Zweck« oder »Funktion«, sondern mit »charakteristischer Tätigkeit« übersetzen. (*Kenny* (1966a) 54f) Diese Variante wird von ihm leider nicht weiter ausgeführt, doch scheint mir die Pointe von Aristoteles' Argumentation dadurch mißachtet, da er ja den Begriff eines menschlichen *ergon* durch die Analogie zu den eindeutig teleologisch verstandenen Werkzeugen und Organen überhaupt erst einführt.

[16] *EN* 1102a 16f

[17] Soweit nicht extra angemerkt, wird zwischen dem Seelenaufbau, wie er in *De an.* und wie er in den Ethiken skizziert wird, hier nicht explizit unterschieden, da inzwischen gegen Autoren, die in diesen Schriften zwei völlig verschiedene, gleichzeitig verwendete Psychologie aufzeigen wollten (*Jaeger* (1923) 355f, *Rees* (1960) 197) im Anschluß daran auch *Dirlmeier* in

Seelenteilen sprechen soll und von wievielen.« Die herkömmlichen Unterteilungen erscheinen ihm wegen ihrer Beliebigkeit nicht überzeugend. Kein Argument läßt sich etwa für Platons Dreizahl finden. Im Gegenteil:

> Denn in gewisser Hinsicht scheint es unendlich viele zu geben und nicht nur, wie manche scheiden, den überlegenden, mutvollen und begehrenden Teil, oder nach anderen den vernünftigen und unvernünftigen.[18]

Aristoteles versteht die Momente seiner Seele denn auch nicht als Teile im eigentlichen Sinn, sondern als funktionale Vermögen.[19] Sie selbst verhält sich zum Körper wie Form (εἶδος) zur Materie (ὕλη).[20] Die Seele ist nicht ein mehr oder weniger unabhängiges Zweites, das im Prinzip auch ohne den Körper bestehen kann, das während des irdischen Lebens aber unglücklicherweise an ihn gekettet ist, sondern die »Erfüllung (ἐντελέχεια) des natürlichen mit Organen ausgestatteten Körpers.«[21] Der Körper hat nur der Möglichkeit nach Leben; die Seele als Prinzip des Lebens verwirklicht diese Möglichkeit; Körper und Seele sind daher nicht trennbar.[22]

> ...und da die Seele das ist, dank dem wir zuerst leben, wahrnehmen und überlegen, so muß sie Begriff und Form sein, und nicht Materie und Unterlage.[23]

Dementsprechend sind auch die innerpsychischen Bereiche zwar begrifflich unterschieden, aber nicht voneinander abtrennbar. Dabei folgt ihre Aufteilung zunächst *einer ganz anderen Logik. Die Seele ist nicht nur handlungsbestimmend, sondern* als Prinzip des Lebens auch mit anderen Aufgaben versehen.
Da dieser Aufgabenbereich der Seele recht umfangreich ist, können in ihr auch verschiedene Kräfte isoliert werden. Im wesentlichen sind das »Ernährungs-, Wahrnehmungs-, Strebungs-, Ortsbewegungs- und Überlegungsvermögen (θρεπτι~

EN (Dirlmeier) 278f) oder eine Entwicklung von einem Seelenmodell zum anderen vertraten (*Nuyens* (1948)), m.E. mit guten Argumenten gezeigt worden ist, daß beide Modelle inhaltlich übereinstimmen und nur unterschiedliche Momente im Hinblick auf den jeweiligen Kontext, in dem sie stehen, stärker betonen. (Vgl. *Walsh* (1963) 66-84, *Ricken* (1976),51, auch 131ff.) In neuerer Zeit hat allerdings noch *Fortenbaugh* (1975) v.a. 26-30 dagegen Einspruch erhoben. Siehe dazu hier Anm. 31.

[18] *De an.* 432a 24-26

[19] In der *EN* spricht Aristoteles zwar auch vereinzelt von Teilen, z.B. 1139a 4, dies mag aber dem Umstand geschuldet sein, daß er für die in der *EN* aufgestellten Überlegungen ein reduziertes Seelenmodell für ausreichend hält (*EN* 1102a 23ff), und kann daher metaphorisch verstanden werden. Aristoteles weist zumindest die Frage, ob es sich bei den Elementen der Seele um distinkte Teile oder nur begrifflich unterscheidbare Momente handelt, als für den vorliegenden Kontext irrelevant zurück. (*EN* 1102a 28-32)

[20] *De an.* 412a 19-21

[21] *De an.* 412b 5f

[22] *De an.* 413a 4f. Das bedeutet nicht, daß die Seele in allen Körperteilen gleichmäßig verteilt ist, vgl. *De motu an.* 10

[23] *De an.* 414a 12-14

κόν, ὀρεκτικόν, αισθητικόν, κινητικὸν κατὰ τόπον, διανοητικόν)«.[24] An anderer Stelle wird auch noch ein Vorstellungsvermögen (φανταστικόν)[25] hinzugefügt.
Ihren jeweiligen Anteil an der Seele kann man sich als Schichtung vorstellen. Relativ unqualifizierte, »niedrige« Vermögen haben einen hohen Allgemeinheitsgrad, kommen also einer größeren Anzahl Spezies zu. Das basale Vermögen ist dabei universell: Alle Lebewesen, also auch Pflanzen, verfügen zumindest über das *threptikon*.[26] Wahrnehmungs- und Strebevermögen sowie die sich daran anschließende Fähigkeit zur Ortsveränderung kommen nur Tieren und Menschen zu.[27]
Bei den Tieren lassen sich zwar auch die nur wahrnehmungsbefähigten von denen, die aus eigener Kraft ihren Standort verändern können, unterscheiden.[28] Dennoch sind diese drei Kräfte nahe verwandt und bilden einen separaten Bereich. Denn die Wahrnehmung zieht beispielsweise automatisch auch Streben nach sich: »Für die wahrnehmenden Wesen gibt es aber auch Lust und Schmerz, Lust- und Schmerzvolles, und wo es das gibt, besteht auch Begierde. Diese ist ja Streben nach dem Lustvollen.«[29] Wahrnehmung und Streben sind also -anders als Wahrnehmung und vegetative Seele- nicht voneinander getrennt zu denken. Die höchste, den Menschen allein zukommende Seelensphäre ist das Denken, das *dianoetikon*.
Die psychische Grundstruktur des Menschen besteht somit aus drei Schichten, die man vereinfachend als Ernährungs-, Strebe- und Denkvermögen bezeichen kann. Aristoteles verfährt dort, wo es ihm nicht explizit um die Untersuchung der Seele an sich geht, selbst auf solch vereinfachende Weise, vor allem im Kontext ethisch-politischer Untersuchungen. Das *threptikon* wird dann der Vollständigkeit halber genannt, aber als für gegenwärtige Zwecke irrelevant ausgeschieden; Streben und Überlegung bleiben als eigentlicher Gegenstand der Untersuchung.[30]
So ist die große Haupteinteilung der Seele die zwischen rationalem und irrationalem Bereich. Die Trennlinie zwischen beiden ist allerdings nicht immer klar und präzise.[31] Während das *threptikon* natürlich eindeutig in der nicht-rationalen

[24] *De an.* 414a 31f
[25] *De an.* 432a 31, s.a. III,3
[26] Zur vegetativen Seele: *De an.* 413a 20 - b 1 und 414a 29 -416b 31, *EN* 1102a 32ff.
[27] Vgl. *De an.* 414b 32ff
[28] *De an.* 432b 19-21
[29] *De an.* 414b 3-5, s.a. 413b 21-24
[30] So z.B. *EN* 1102a 26 - 1103a 3, *MM* 1185a 13 - b 13, *EE* 1219b 26-32.
[31] *Fortenbaugh* (1975) behandelt diese »*bipartite psychology*« als spezifisch »ethische« Psycholgie, die von einer »biologischen« streng zu trennen sei. (Insbes. Kap. II, S. 23-44) In der biologischen Theorie (*De anima*) sei alle Vernunft im Intelligenzbereich der Seele; daneben gebe es die vegetative Seele und die Wahrnehmung. In der ethischen Psychologie gebe es mit *logistikon* und *orektikon* einen logischen und einen alogischen Teil der Vernunft (sic!); die vegetative Seele sei, wo sie erscheint, nur Annex. Das ethische Strebevermögen sei daher grundverschieden von dem biologischen Seelenteil, der zwischen Ernährung und Vernunft angesiedelt sei.

Sphäre angesiedelt ist und jede Form vernünftiger Überlegung ebenso eindeutig in der rationalen, sind die Zuordnungen des *orektikon* auf den ersten Blick widersprechend. Einerseits fällt es in den irrationalen Bereich der Seele[32], andererseits wird es als Wirken des rationalen Seelenteils bezeichnet.[33] Die Formulierung aber, die Aristoteles am häufigsten verwendet, ist, es sei eine irrationale Anlage der Seele, die in gewisser Weise am Rationalen Anteil habe, die fähig sei, auf die Befehle der vernünftigen Überlegungen zu hören.[34]
Am ausführlichsten ist die Zwischenstellung der *orexis* in der *Nikomachischen Ethik* I,13 thematisiert. Der Staatsmann müsse, so beginnt dort die Argumentation, um seine Aufgaben gut erfüllen zu können, wenigstens eine umrißhafte Vorstellung von der Seele und ihrer Funktionsweise haben. Dafür genüge es, sich die Psyche des Menschen in ein rationales und ein irrationales Element geteilt vorzustellen. Unerheblich sei es an dieser Stelle, genau zu wissen, ob die beiden Elemente »voneinander geschieden sind wie die Teile des Körpers oder Teilbares überhaupt oder ob dies eine rein definitorische Zweiheit ist, während sie von Natur untrennbar sind, wie etwa beim Kreisbogen konvex und konkav.«[35] Dann wird das Ernährungsvermögen eingeführt und beschrieben, gefolgt von einigen Ausführungen über das *orektikon*.
Zusammenfassend heißt es schließlich:

> So hat sich denn erwiesen, daß (gleich der ganzen Seele) auch das Irrationale zweifacher Art ist: da ist erstens die vegetative Grundlage, die keinerlei Anteil hat am Rationalen, und zweitens das Begehrungsvermögen (ἐπιθυμητικόν) - mit einem umfassenden Ausdruck das Strebevermögen (ὀρεκτικόν). Dieses hat in bestimmter Weise Anteil am rationalen Element, insofern es auf dieses hinzuhören und ihm Gehorsam zu leisten vermag.[36]

Daher dürften aus *De anima* keine Belege für die Ethiken herangezogen werden und umgekehrt. Abgesehen davon daß Fortenbaughs *»alogical half«* der Seele im wesentlichen mit einem sehr vagen und wenig hilfreichen Begriff von *»emotional response«* beschrieben wird, würden sich auch einige sachliche Probleme einstellen, wollte man solch harte Trennung zweier Psychologien vornehmen. Erstens müßten dann alle eindeutig handlungstheoretischen Passagen aus *De anima* (insbesondere die Untersuchung des *orektikon* in III, 9-11) ignoriert werden, Textstellen, denen eindeutig dieselbe Konzeption wie den entsprechenden Passagen der Ethiken zugrunde liegt (vgl. hier Abschnitt II.3). Zweitens bliebe offen, in welchem Verhältnis biologische und ethische Psycholgie stünden (da Fortenbaugh ja keine Entwicklungstheorie vertritt). Drittens ist die Notwendigkeit der Unterscheidung nicht ersichtlich. Insbesondere ist Fortenbaughs Interpretation von *EN* 1098a 3ff nicht zwingend, vgl. hier Anm. 17. In der Tat sieht Fortenbaugh das aber moderater, als es auf den ersten Blick den Anschein hat. In *Fortenbaugh* (1969) betont er explizit, daß beide Psychologien kompatibel seien (175f), und Aristoteles je nach Bedarf von einer zur anderen wechseln könne. (Hier auch noch einmal die ausdrückliche Ablehnung der Nuyenschen Entwicklungstheorie: S. 180, Anm. 27.)

[32] Am klarsten etwa: *MM* 1185b 1ff.
[33] Am deutlichsten: *EN* 1098a 3-5
[34] *EN* 1102b 13f, 1102b 30ff, *EE* 1219b 26ff, *Pol* 1333a 16ff
[35] *EN* 1102a 28-32
[36] *EN* 1102b 28-31

Daraufhin wendet sich Aristoteles dem rationalen Element der Seele zu und konstatiert auch bei ihm einen Doppelcharakter: Ein Teil von ihm sei rational im eigentlichen Sinne, das andere besitze das Vermögen hinzuhören. Was auf den ersten Blick verwirrend erscheinen mag[37], klärt sich, wenn man annimmt, daß das hinhörende Element in beiden Seelensphären dasselbe, nur aus jeweils anderer Perspektive gedacht ist.

Aristoteles hat damit aber seine eingangs ausgeklammerte Fragestellung -ob die Bereiche der Seele getrennte Teile oder nur begrifflich unterschiedene Momente seien- implizit doch beantwortet. Das Bild der beiden untrennbaren, aber nicht ununterscheidbaren Seiten des Kreisbogens ist genau die metaphorische Verdeutlichung der hier ausgebreiteten Seelenkonzeption. Das Rationale und das Irrationale verhalten sich zueinander wie das Konkave und das Konvexe des Bogens, wobei das Strebevermögen die Kreislinie selbst, die beiden Aspekten angehört, ist.[38]

Aber noch ein sachliches Moment des orektikon zeigt seine Doppelstellung. Daß auf Wahrnehmung notwendig Begierde folge,[39] bedeutet ja nicht, daß umgekehrt *Streben notwendig immer bloße Wahrnehmung voraussetzt. Im Gegenteil:* Streben ist zwar immer bedingt durch eine Vorstellung, diese kann aber entweder durch einfache Sinneswahrnehmung oder durch vernünftiges Schlußfolgern erzeugt sein.[40] Ist es Produkt der aisthesis (eine Form des Strebens, die auch dem Tier zukommt), gehört es eher in den irrationalen Bereich, ist es Resultat eines vernünftigen Urteils, neigt es mehr zum rationalen.[41]

Der Aufbau der menschlichen Psyche ließe sich in einer ersten Annäherung also folgendermaßen darstellen[42]:

---

[37] Dirlmeier z.B. hat es total verwirrt, er begreift die doppelte Erwähnung des "hinhörenden Seelenteils" als wirkliche Verdoppelung und kann sich daher Bedeutung und Funktion des zweiten Hinhörenden nicht erklären. S. *EN (Dirlmeier)* 292f. Dort auch eine sehr gewaltsame Anbindung an Platons Trichotomie, die im Grunde nur bei der Vermittlungsfunktion des *thymos* anknüpft. Im Sinne einer wirklichen Verdoppelung auch: *Walsh* (1963) 82. Spätere Interpreten sehen sie als ein Vermögen unter zwei Aspekten oder in zwei verschiedenen Modi betrachtet, vgl. Anm. 42.

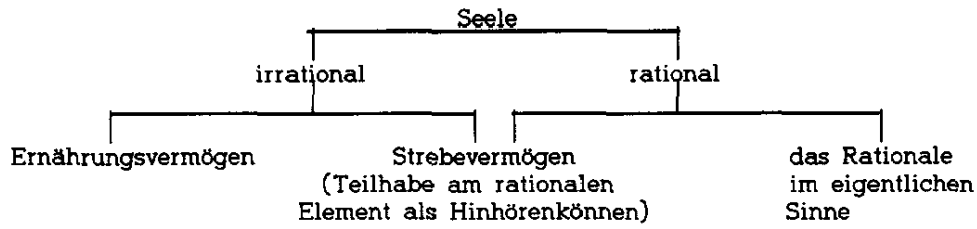
[38] Das deutet auch E.A.Schmidt an, vgl. *EN (Schmidt)*, 309, Anm. 80.

[39] *De an.* 414b 3-5, s.o.

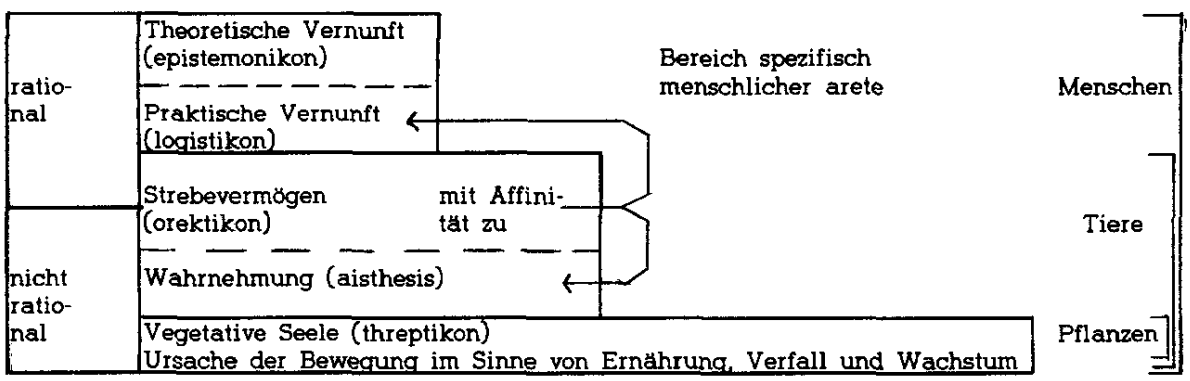
[40] *De an.* 433b 29

[41] Näher dazu: hier Abschnitt B (3.3.1) "Streben und Vernunft".

[42] Ich bediene mich hier einer Skizze, die von Gauthier (in *EN (Gauthier/Jolif)* II,97) stammt und bei E.A.Schmidt (vgl. *EN (Schmidt)* 309, Anm. 79) wieder aufgenommen wird. Gegen diese Auffassung ist im Laufe einer Debatte in der Zeitschrift *Philologus* Einspruch erhoben worden. Wenn aus diesem Streit zwischen *Ingenkamp* (1968), *Fortenbaugh* (1970c), *Graeser* (1974) und *Fortenbaugh* (1976) über die Seelenteilung in *EN* I,13 aber überhaupt ein Schluß zu ziehen ist, dann der, daß die Indizien in diesen Passagen -auch im Vergleich zu anderen, wie etwa *EN* I,7- zu spärlich sind und der Text als solcher zu dunkel ist, um eine eindeutige Interpretation zuzulassen. Ich versuche deshalb an die ältere Deutung anzuknüpfen, weil sie mir am besten in den allgemeinen Kontext der Aristotelischen Theorie vom Seelenaufbau zu passen



Aber auch das rationale Element der Seele wird von Aristoteles differenziert. Dieser »höhere« Bereich des psychischen Apparats besteht aus theoretischer und praktischer Vernunft[43]: »...die eine Vernunft ist handelnd, die andere betrachtend, und demgemäß ist notwendigerweise auch der Seelenteil unterschieden.«[44] Beide haben ihre je eigene *arete*.[45] Die theoretische Vernunft (ἐπιστημονικόν) bezieht sich auf unveränderlich Bestehendes, auf die ewigen Dinge und umfaßt Wissenschaft (ἐπιστήμη) und Philosophie (σοφία); die praktische (λογιστικόν) widmet sich veränderlichen Dingen und besteht aus praktischer Kunst (τέχνη) und sittlicher Einsicht (φρόνησις).[46]
Es ergibt sich also folgendes erweitertes Schema[47]:



Um nun zur Ausgangsfragestellung -was ist das *ergon* des Menschen?- zurückzukehren: Die seelischen Funktionen der Ernährung und des Wachstums, die Sinnesempfindungen und alle damit im Zusammenhang stehenden Seelenregungen sind bei einer Bestimmung der spezifisch menschlichen Leistung auszuschließen.

---

scheint.

[43] *EN* 1139a 3ff, s.a. *Pol.*

[44] *Pol.* 1333a 24ff

[45] *EN* 1139a 16-18, 1140b 25-28, 1143b 14-17, 1144a 1-3

[46] *EN* VI, 2 und *Pol.* VII,14

[47] *De an.* teilt etwas anders ein, so heißt es da: *»Für jetzt sei nur soviel gesagt, daß die Seele die Grundkraft der erwähnten Vermögen ist und durch sie bestimmt ist, nämlich durch das Vermögen des Nährens, Wahrnehmens, Überlegens und der Bewegung.«* (413b 10-13)

Die Funktion des Menschen ergibt sich aus dem *ergon* desjenigen Seelenteils, das nur er besitzt: dem rationalen.[48] In ihm entfaltet seine zum höchsten Glück führende *arete* sich speziell als theoretische Vernunft, als geistiges Schauen[49], weniger als praktische, da dieser Bereich der Vernunft mit dem Triebhaften in Verbindung steht. Der Mensch ist also durch sein *ergon* auf eine bestimmte Lebensweise ausgerichtet, auf die dritte und höchste, die kontemplative.
Dennoch sind die *aretai* der anderen Seelenvermögen nicht nur nicht zu vernachlässigen, sie werden sogar über weite Strecken synonym mit dem Tugendbegriff schlechthin.[50] Die so verstandene Tugend teilt sich in dianoetische und ethische, in Vorzüge des Verstandes und Vorzüge des Charakters, eine bestimmte Beschaffenheit der praktischen Vernunft und eine des *orektikon*.[51]

[48] "τὸ λόγον ἔχον" in *EN* 1097b 33 - 1098a 4 bezieht sich noch sehr vage auf alle seelischen Funktionen, die mit vernünftigem Schließen in irgendeinem Zusammenhang stehen. Der rationale Seelenteil wird hier bezeichnet *»teils als Gehorsam übend gegenüber dem Rationalen, teils als das rationale Element besitzend und geistige Akte vollziehend.«* (*EN* 1097b 35) Die relative Berechtigung für die Bestimmung *»Wirken des rationalen Seelenteils«* für die Aktivität des *orektikon* ergibt sich aus *EN* I,13 (vgl. meine vorangegangene Interpretation des Abschnitts). Daß *orexis* an dieser Stelle so krass wie nirgends sonst dem rationalen Bereich zugeordnet wird, ergibt sich wohl aus dem Umstand, daß Aristoteles hier am Anfang der Untersuchung die Option noch offen halten will, welche spezifisch menschliche Tätigkeit, tugendhaftes Handeln oder theoretische Kontemplation, das höchste Gut darstellen kann. Erst in Buch X soll das entschieden werden.

[49] *EN* 1177a 12-17

[50] Dem *threptikon* wird zwar *EN* 1144a 9-11 eine spezielle *arete* abgesprochen, aber nur im Hinblick auf das dort erörterte Thema: menschliches Handeln.

[51] *EN* 1103a 3-5, 14ff; Zuordnung der *aretai* zu den vier Seelenschichten, s.a. *EN* 1144a 1-3, 7-9, 9-11.

(3.1.3) Die drei Formen des *orektikon*

Vernunft, die praktische Fragen reflektiert, etwa die *phronesis*, war als zweitrangig bezeichnet worden, weil sie mit den Affekten (*pathe*) im Zusammenhang steht, weil sie in den Bereich »unserer zusammengesetzten Natur« gehört.[52] Sie steht daher in enger Verbindung mit dem *orektikon*, das drei Ausformungen kennt: »Zum Streben gehört nämlich Begierde, Mut und Wille...«.[53]

Unversehens begegnet uns hier und an allen Stellen, an denen es um die Differenzierung des *orektikon* geht[54], eine Trichotomie, die Platons dreiteiliger Seele nahe verwandt zu sein scheint. Die Parallele ist zumindest auffällig. *Thymos* und *epithymia* erscheinen als direkte Entsprechungen; Wille, *boulesis*[55], ist zwar von *logos* unterschieden, aber dennoch das Strebevermögen, das gemäß der Vernunft bewegt und daher als Übertragung des *logos* in die Triebsphäre zu verstehen. So kann man wohl mit einiger Berechtigung annehmen, daß Platons Seelenmodell, zumindest insofern es die Trichotomie betrifft, weiter wirkt.[56]

Aber auch die Privilegierung des *thymos* findet sich bei Aristoteles. Schon in der Bestimmung der Begierde als basaler Antriebskraft, die nur von wahrnehmungsentsprungener Lust und Unlust abhängen kann und damit als einziger auch allen Tieren zukommt, ist ihre niedere Provinienz enthalten.[57] Der Zorn dagegen hört -auch hier ist er dem Platonischen *thymos* verwandt- »in gewissem Grad auf die Stimme sachlicher Reflexion«.[58] Schon deshalb ist es weniger problematisch, wenn die Selbstbeherrschung durch Zorn erschüttert wird als durch Begierde. Insgesamt führt Aristoteles für den Rangunterschied der beiden niederen menschlichen Strebevermögen vier Gründe an.

Erstens basiert der Zorn lediglich auf einer mißverstandenen sachlichen Reflexion, er will Vergeltung üben für eine Beleidigung, die uns seiner Meinung nach zu Unrecht zugefügt worden ist. Aristoteles vergleicht ihn mit voreiligen Dienern, die einen Auftrag ausführen wollen, ehe sie ihn ganz gehört haben, oder mit Hunden, die bellen, ohne zu wissen, ob der Eintretende Freund oder Feind ist.

> Bei der Begierde dagegen brauchen Reflexion oder die Sinne nur anzudeuten, daß etwas angenehm sei - und schon stürmt sie los auf den Genuß. Man sieht: der Zorn folgt in gewissem Sinn der Reflexion, die Begierde dagegen nicht. Diese

---

[52] *EN* 1178a 9-22

[53] *De an.* 414b 2; "...ὄρεξις μὲν γὰρ ἐπιθυμία καὶ θυμὸς καὶ βούλησις..."

[54] S.a. *EN* 1111b 10ff, *MM* 1187b 36f, *EE* 1223a 26f, b 26f und 1225b 25, *Pol.* 1287a 30f und 1334b 22f, *De motu an.* 700b 22, 701a 36 - b 1, nur die unvernünftigen Strebungen, die auch Tieren zukommen, also *epithymia* und *thymos* unter Ausschluß der *boulesis* sind erwähnt in *De sensu* 436a 9, *EE* 1111a 25, *Rhet.* 1369a 6f.

[55] Zum Begriff *"boulesis"* vgl. *Dirlmeier* in *EN (Dirlmeier)* 332f (Anm. 53.1)

[56] Auch *Kenny (1979)* 69 zieht diesen Vergleich.

[57] *De an.* 413b 21-24, 414b 2ff, 434a 2f, *De somno* 454b 29-31, am stärksten *EE* 1224b 1f.

[58] *EN* 1149a 25f

ist also verabscheuenswerter. Denn wer den Zorn nicht beherrschen kann, wird in gewissem Sinn von der Reflexion überwältigt, der andere dagegen von der Begierde und nicht von der Reflexion.[59]

Zweitens ist es eher verzeihlich, dem allen Menschen Gemeinsamen nicht standzuhalten, das gewissermaßen zu seiner notwendigen Grundausstattung gehört. Dazu wird neben einigen ungenannt bleibenden Begierden vor allem der Zorn gezählt. Wenig Nachsicht dagegen verdient »die Begierde nach dem Übermaß, also nach dem, was nicht zu den Notwendigkeiten des Lebens gehört.«[60]
Das dritte Kriterium, dem sich die beiden Antriebe im Vergleich stellen müssen, ist die Ehrlichkeit. Während der *thymos* wegen seiner spontanen Impulsivität offen und ehrlich ist, tritt Begierde verschlagen und hinterhältig auf, sie ist »wie Aphrodite, von der es heißt 'listenwebende Tochter von Kypros'«[61]. Hinterlist ist Zeichen für Unrecht.
Viertens schließlich ist Zorn von Unbehagen begleitet, die Begierde aber von Lust; sie ist Unrecht, aus Arroganz verübt.[62]
Vier Kriterien also ganz unterschiedlicher Wertigkeit sind es, die Aristoteles für die sittliche Priorität des *thymos* ins Feld führt, wobei das erste und wichtigste sich eng an Platons Bevorzugung des Zorns anschließt.
Die drei Ausformungen des *orektikon* entsprechen genauer betrachtet dem Lebensweisen-Modell. Stellt man in Rechnung, daß die privilegierte Lebensform, die kontemplative, schon auf die eigentümliche Tätigkeit des *epistemonikon* bezogen ist, bleiben einerseits die genußorientierte und andererseits die auf Ehre oder Tugend gerichtete Lebensweise. In der tugendorientierten Art des Lebens waren jedoch ausdrücklich politische und militärische Funktionen zusammengefaßt, so daß die Entsprechung, obwohl von Aristoteles nicht ausformuliert, naheliegt: Die *epithymia* ist in der niedrigsten Lebensform verabsolutiert, *thymos* und *boulesis* entfalten sich in der mittleren, wobei das Muthafte bei den Kriegern und das vernunftgemäße Wollen in den politischen Funktionen zur vorrangig treibenden Kraft wird. Theoretische Vernunft bleibt der philosophischen Lebensform vorbehalten.

(3.1.4) Dualismus und Trichotomie

Damit verliert meines Erachtens eine Gegenüberstellung, die immer wieder zu Diskussionen Anlaß gegeben hat, an systematischem Gewicht. Die Diskrepanz zwischen Platons triadischem Modell und der dualistischen Grundstruktur der Seele bei Aristoteles ist nicht so groß, wie es etwa die Kritik der Dreizahl der Seelenteile in *De anima* nahelegt.[63]

[59] *EN* 1149a 34 - b 3
[60] *EN* 1149b 7f
[61] *EN* 1149b 16
[62] *EN* 1149b 20-23, das erste und das vierte Argument finden sich auch in der Parallelstelle: *MM* 1202b 9-29.

Man muß die Passage wohl zunächst vor allem als eine Kritik am Begriff des abgetrennten Teils lesen, denn im gleichen Zusammenhang wird auch eine Zweiteilung in einen vernünftigen und einen unvernünftigen Teil als zu willkürlich verworfen.[64] Darüber hinaus wendet sie sich gegen die Vereinseitigung und Hypostasierung der Dreigliederung, die zu schwierigen Problemen führen würde, unter anderem zu der Frage, wozu man etwa die vegetative Seele und das Wahrnehmungsvermögen rechnen sollte,

> ...dazu den vorstellenden Teil, der nach seinem Sein von all den genannten verschieden ist; es erhebt sich, falls man abgetrennte Seelenteile annehmen will, die schwierige Frage, mit welchem der Teile er gleichzusetzen, von welchen er zu unterscheiden sei. Dazu kommt der strebende Teil, der nach Begriff und Vermögen von allen anderen verschieden zu sein scheint. Und es ist auch unsinnig, diesen auseinanderzureißen. Denn im überlegenden Teil gibt es den Willen, im unvernünftigen Begierde und Mut. Wenn die Seele aber dreiteilig ist, dann wird in jedem Teil ein Streben sein.[65]

Dennoch wird das triadische Modell damit nicht gänzlich aufgegeben.
Klar belegbar ist, daß Aristoteles selbst sich in einer frühen Phase seiner Theorieentwicklung des Platonischen Musters ohne Bedenken bedient hat.[66] So finden sich in der *Topik* mehrere Beispiele, die auf das dreigliedrige Schema aus *logistikon*, *thymoeides*[67] und *epithymetikon* zurückgreifen.[68] Wichtiger ist

---

[63] *De an.* 432 a 24-26, s.a. hier Abschnitt (1.2)

[64] Inwiefern dies keine Kritik ist, die Aristoteles an sich selbst übt, vgl. *Fortenbaugh* (1970b) 241ff, der über ältere Literatur hinausgeht und diese *De an.*-Stelle nicht nur als Kritik am Teile-Begriff liest.

[65] *De an.* 432 a 31 - b 7

[66] Darauf hat schon *von Arnim* (1927) 6ff als erster hingewiesen. Von Arnim zog aus dieser Tatsache zwei Schlußfolgerungen: 1. daß die *Topik* ein Frühwerk des Aristoteles sei und 2. daß sie weitreichende inhaltliche Annahmen über ein zu dieser Zeit bestehendes System des Aristoteles zulasse. Während die zeitliche Frühdatierung inzwischen wenn auch durch eine Reihe anderer Argumente belegt und weitgehend akzeptiert ist (vgl. *Dirlmeier* -in *EN (Dirlmeier)* 277-, *Düring* (1966) 48ff, 55f, *Huby* (1962); für einen Überblick über die Datierungsdiskussion bis in neueste Zeit s. *Flashar* (1983, 236f)) sind von Arnims inhaltliche Schlußfolgerungen stark angezweifelt worden.
Allerdings kommt schon zu dieser Zeit die Trichotomie nicht ausschließlich vor, auch das duale Modell findet beim frühen Aristoteles schon Anwendung, vgl. *Rees (1957)* und *Rees (1960)*; selbst in der Topik finden sich, worauf *Dirlmeier* (in *EN (Dirlmeier)* 164) hingewiesen hat, in gewisser Weise beide Modelle nebeneinander: vgl. *Top.* 129 a 10-16, wo dem vernünftigen Seelenteil ein zweites gegenübergestellt wird, in dem *epithymetikon* und *thymikon* (sic! vgl. Anm. 67) zusammengefaßt werden.

[67] Übrigens nur hier benutzt Aristoteles auch direkt den bei Platon durchgängig verwendeten Begriff το θυμοειδές, später ersetzt ihn θυμικόν, was Dirlmeier als bewußte Änderung der Terminologie durch die Akademie betrachtet, vgl. seinen Kommentar zur MM in *EN (Dirlmeier)* 164f. Dennoch ist dieser sprachliche Unterschied nicht von grundsätzlicher Bedeutung, da die sachliche Entsprechung erhalten bleibt. Beide Termini werden zudem in der weiteren Tradition parallel gebraucht, vgl. *Schmidt* in *VV (Schmidt)* 47.

aber, daß sich ein Fortleben des Platonischen Modells in transformierter Gestalt, nämlich als drei verschiedene Arten des Strebevermögens, aufzeigen ließ.[69] *Epithymia* und *thymos* stehen in direkter begrifflicher Entsprechung, während Platons logosgemäßes Streben zur Aristotelischen *boulesis* wird. Für diese terminologische Transformation läßt sich in der *Topik* im übrigen eine Gelenkstelle finden. Alle *boulesis* wird dort eindeutig dem *logistikon* zugewiesen.[70]
Platons Seelenaufbau war ja selbst in erster Linie gemäß seiner triebhaften Aspekte organisiert. *Logistikon*, *thymoeides* und *epithymetikon* waren drei verschiedene Antriebskräfte; der *logos* hatte darüber hinaus noch die überlegend-kontemplative Funktion. So, als drei verschiedene Triebarten unter Ausgliederung der reflexiven Funktionen, erscheinen diese Aspekte auch bei Aristoteles wieder. Platons Vernunft war ohnehin durch ihre doppelte Funktion als praktisch-herrschende und theoretisch-kontemplative überlastet. Dies führte unter anderem zu der schwer verständlichen Behauptung, das herrschende Seelenteil könnte als leitendes durch rein theoretische Übungen gestärkt werden[71], und kulminiert in der Figur des Philosophenkönigs.[72]

---

[68] Am deutlichsten in zwei Passagen:
"Wenn wiederum einem Subjekt ein Akzidenz, das ein Gegenteil hat, zugeschrieben wird, muß man sehen, ob dieses Subjekt ebenso für das Gegenteil empfänglich ist. Denn dasselbe Ding ist für Entgegengesetztes empfänglich. So müßte, wenn man behauptet hätte, daß der Haß (μῖσος) dem Zorn (ὀργή) folgt, der Haß in dem iraszibeln Teile (θυμοειδές) des Strebevermögens sein, weil der Zorn in ihm ist. Man muß also sehen, ob auch das Gegenteil, die Liebe in dem iraszibeln Teile ist. Denn ist das nicht der Fall, ist die Liebe vielmehr in dem konkupiszibeln Teile (ἐπιθυμητικόν), so kann nicht der Haß dem Zorne folgen. Ebenso ist es auch, wenn man behauptet hat, daß der konkupiszible Seelenteil unwissend ist, denn er wäre des Wissens fähig, da er ja auch des Nichtwissens fähig sein soll, das aber nimmt man nicht an, daß der konkupiszible Teil des Wissens fähig ist." (113 a33-b6) und:
"Man muß auch sehen, ob beide ihrer Natur nach in einem und demselben Subjekt sein können. Wo die Art ihren Sitz hat, da auch die Gattung. So ist die Farbe in dem, worin das Weiße, und das Wissen in dem, worin die Grammatik ist. Wenn man also das Schamgefühl (αἰσχύνη) als Furcht (φόβος) oder den Zorn (ὀργή) als Unlustgefühl (λύπη) bezeichnet, so kann nicht folgen, daß Art und Gattung in demselben Subjekt ruhen. Denn das Schamgefühl ist in dem verständigen (λογιστικόν), dagegen die Furcht in dem iraszibeln Seelenteile (θυμοειδές), und die Unlust ist in dem konkupiszibeln Teile (ἐπιθυμητικόν) -in ihm ist ja auch die Lust-, dagegen der Zorn in dem iraszibeln. Folglich können die angegebenen Genera nicht die richtigen sein, da sie ihrer Natur nach nicht in denselben Seelenteilen wie die Arten ihren Sitz haben können. Ebenso kann die Liebe (die geschlechtliche), wenn sie in dem konkupiszibeln Teile ist, kein Wollen sein. Denn alles Wollen (βούλησις) ist in dem verständigen Teile."
(126 a3-13), ebenso 133 a 31, in eingeschränktem Maße auch 128 b 37ff, 136 b 10-14, 138 b 1-5.
[69] Darauf hat als einer der wenigen *von Arnim* (1927) 66 hingewiesen.
[70] *Top.* 126a 13
[71] S.o. S. 215ff.
[72] Dagegen Aristoteles ausdrücklich: *"Offenkundig ist auch, daß philosophische Weisheit und Staatskunst nicht identisch sein können, ..."* (*EN* 1141a 28f)

Dieser problematischen Situation will Aristoteles entgehen, indem er beide Funktionen der Vernunft trennt und die praktische eng an die Ausformungen des Strebevermögens bindet. Wie ihm das gelingt, wird Thema der nächsten Abschnitte sein.
Auf diese Weise kommt auch die veränderte Zuordnung der höher bewerteten Handlungstypen zu den drei grundlegenden Lebensweisen zustande. Die rein theoretische Vernunft bleibt allein als höchste Lebensform zurück, während der herrschende *logos* in enger Verbindung mit den Formen des *orektikon* in der mittleren Lebensform Vorrang erhält. Aristoteles erweitert das Seelenmodell, weil weitere von Platon nicht berücksichtigte Lebensfunktionen -wie etwa Ernährung, Wachstum, Wahrnehmung- integriert werden sollen.
Das überkommene triadische Antriebsmodell ist hingegen in das übergreifende, reichhaltigere Seelenmodell eingelagert.[73] Im Unterschied zu Platon sind die drei verschiedenen Strebevermögen zunächst aber alternativ, nicht antagonistisch gedacht - eine Konsequenz, deren Bedeutung sich in der Aristotelischen Handlungstheorie zeigen wird, da so die Vermittlungsprobleme, in die die herrschende Vernunft geriet, wenn sie *thymos* und Begierden bekämpfte, zu lösen sind.
Anders ausgedrückt: Wenn man nach dem strengen Begriffssinn geht, läßt sich erleichtert ausrufen: »...im Peripatos hat die Zweiteilung gesiegt.«[74] Die Seele als ganze ist zweigliedrig, dennoch hat sich in einem ihrer Vermögen die alte Trichotomie erhalten. Sie erscheint sowohl bei Platon als auch bei Aristoteles dort, wo es um die menschlichen Antriebskräfte und die Auseinandersetzung mit den Affekten geht. Es läßt sich daher durchaus von der Kontinuität des triadischen Modells sprechen. Überhaupt wird so gesehen der Streit um Dualität oder Trichotomie überflüssig. Keines der beiden hat in dem Sinne gesiegt; sie sind durchaus kompatibel.[75]

(3.1.5) Die drei elementaren Bestandteile der Polis

Bei Platon stand die Analogie von Staat und Seele im Vordergrund, die drei Lebensformen ließen sich als vermittelnder Bestandteil des Modells deuten. Die Verbindung von Seelenelement und Lebensweise tritt nun bei Aristoteles noch

---

[73] Damit ist die duale Seele nicht, worauf *Fortenbaugh* (1970b) 241-250 und (1975) 31ff schon hingewiesen hat, aus der Zusammenfassung von *epithymia* und *thymos* einerseits (alogischer Seelenteil) und dem unveränderten Fortbestehen des *logos* andererseits (logischer Seelenteil), entstanden. Dies ist bisweilen in der Literatur -als erster schon Plutarch: *Mor.* 442b- vorgeschlagen worden.

[74] *Dirlmeier* in *EN (Dirlmeier)* 164

[75] Auch *Schmidt* hält z.B. (in *VV (Schmidt)* 26) beide Gliederungen für kompatibel, wenn er sie auch in irreführender Weise als *"sachlich identisch"* beschreibt. *"Unterschieden sind die beiden Teilungen nur durch ihre Funktion..."* Die Zweiteilung ziele auf die Unterscheidung von dianoetischen und ethischen Tugenden, in deren Konsequenz die Mesoteslehre liege; die Dreiteilung sei Grundlage des von ihr aus begründeten Kardinaltugendsystems.

deutlicher zu Tage. Wesentliche Züge des Platonischen Modells sind uns auf auf diese Weise wiederbegegnet.
Aber noch ein weiterer wichtiger Aspekt dieses Modells hat sich bei Lichte betrachtet erhalten: die Parallelisierung der Triebtrichotomie mit der Polisstruktur.
Diese Modellkongruenz erscheint zunächst nicht offensichtlich. Zwar werden Individuum und Staat in verschiedenen Passagen verglichen und im Hinblick auf Tugend und Glückseligkeit gleichgesetzt,[76] aber an diesen Stellen wird nicht auf eine etwaige Dreigliederung von Polis oder Psyche Bezug genommen.
Dennoch erscheint sie, und zwar dort, wo Aristoteles die Teile eines Staates untersucht. Diese Analyse der Polis auf ihre Bestandteile ist für ihn von hohem methodischem Rang. So leitet er seine *Politik* mit der Forderung nach der gedanklichen Zerlegung des Untersuchungsgegenstandes ein.

> Wie man nämlich auch anderswo das Zusammengesetzte bis zu den nicht mehr zusammengesetzten Teilen zerlegen muß (denn diese sind die kleinsten Teile des Ganzen), so müssen wir auch beim Staate erkennen, woraus er zusammengesetzt ist,...[77]

Allerdings wird im konkreten Vorgehen deutlich, daß sich Aristoteles keineswegs an das hier angedeutete analytisch-synthetische Verfahren im Sinne einer Teile-Mechanik hält. Danach wäre das Ganze konsequent aus den Eigenschaften der letzten, nicht weiter teilbaren Elemente zu erklären. Hingegen variiert, selbst was als Element oder Teil des jeweils zu untersuchenden Gegenstandes verstanden wird, je nach dem maßgeblichen Kontext. So geht es im Anschluß an das einleitende Zitat zur Beziehung von Teil und Ganzem um die drei grundlegenden Herrschaftsverhältnisse, die sich an die Person des Staatsmannes, des Ehemannns und Hausverwalters und des Sklavenhalters knüpfen.
Meist sind die Komponenten des Staates, auf die Aristoteles verweist, aber nicht Beziehungen, sondern Personengruppen - auch sie wieder je nach Kontext verschieden gegliedert: Mal sind die Teile des Staates schlicht seine einzelnen Bürger[78], mal bestimmte Gruppen. So heißt es im fünften Buch, die Staaten seien aus zwei Teilen (μορίων) zusammengesetzt: Armen und Reichen[79], eine Gliederung, die andernorts um eine dritte Gruppe, die Mittleren, erweitert wird.[80] Im sechsten Buch spricht Aristoteles von vier Teilen eines Volkes: Bauern, Handwerker, Kaufleute und Tagelöhner[81], denen in einer Kritik an Platons Staatsaufbau

[76] *Pol.* 1295 a25ff; *Pol.* 1323 b 10ff, insbes. auch 1324 a5ff. Ein allgemeiner Vergleich von u.a. Polis und Psyche auch 1277 a 5ff.
[77] *Pol.* 1252 a 18 - 21
[78] *Pol.* 1274 b40; oder auch Familien: *Pol.* 1289 b38.
[79] *Pol.* 1315 a31
[80] *Pol.* 1295 b2, s.a. 1289 b29, 1304 a40ff
[81] *Pol.* 1321 a 5ff, s.a. 1289 b31, 1318 b 6ff, insbes. 1319 a 24ff.

noch die Krieger, Richter und politisch Beratenden hinzugefügt werden[82], dann auch die, »die mit ihrem Vermögen dem Staate zur Verfügung stehen«, und öffentliche Angestellte.[83] In dieser Passage im vierten Buch spielt Aristoteles geradezu mit den Möglichkeiten der Einteilung, und ihr Zusammenhang mit einer Platonkritik macht ihren Stellenwert deutlich. Sie bezieht sich auf Platons Analyse der Arbeitsteilung in der *Politeia* und erweitert sie, um sie dann wieder in zwei große Gruppen, Arme und Reiche, zusammenzufassen. Denn diese Unterscheidung sei wohl die wichtigere im Staat. Es handelt sich hier zunächst um eine *ökonomische* Ordnung der Polis, die sich zum einen auf die Arbeitsteilung und zum anderen auf die damit einhergehenden Differenzen in der Verteilung des Reichtums bezieht.

Die Bedeutung dieser speziellen Ordnung ergibt sich außerdem aus dem Zusammenhang der Erörterung, in dem sie steht: die Untersuchung der sechs Staatsformen, der sich das dritte und vierte Buch widmet, und insbesondere der näheren Unterscheidung von Demokratie und Oligarchie an dieser Stelle, für die die Frage nach der Verteilung des Wohlstandes natürlich zentral ist.

Die Parallele aber in der Aufzählung der Berufsgruppen zu Platons *Politeia* ist deutlich[84], und schließlich findet sich auch die Zusammenfassung zu drei *politischen* Elementen des Staates.

Nach den detaillierten Erörterungen über die möglichen Staatsformen, ihre Genese und ihre Gliederung, ihre Vor- und ihre Nachteile, wird im siebenten Buch die ideale Organisation der Polis in den Blick genommen. Auch hier geht Aristoteles zunächst von sechs funktionalen Gruppen - Bauern, Handwerker, Krieger, Wohlhabende, Priester und Richter[85]- aus, um dann die Notwendigkeit einer Einteilung des Staates in Klassen (γένη) zu betonen.[86]

Die gesamte menschliche Bevölkerung einer Polis zerfällt in drei Elemente, die aber ungleich gewichtet werden. Zwei dieser Elemente, das kriegerische und das beratende, dem auch noch die Priesterfunktionen zugeschlagen sind, werden ausdrücklich als Teile (μέρη) des Staates bezeichnet, während das dritte (Bauern, Handwerker, Tagelöhner) nicht als Staatsteil anerkannt wird (d.h. ihren Mitgliedern nicht der Status von Bürgern zukommt), sondern nur als notwendige Bedingung des Staates.[87]

---

[82] *Pol.* 1290 b 39ff

[83] *Pol.* 1291 a 34ff

[84] Gigon kommentiert die Aufreihung etwa: *"Durchnummeriert werden acht Gruppen: 1. Bauern, 2. Handwerker, 3. Kaufleute, 4. Lohnarbeiter, 5. Krieger, (6. Ratsmitglieder und Richter), 7. jene, die ihr Vermögen dem Staate zur Verfügung stellen, 8. jene, die sich selbst für die Magistraturen zur Verfügung stellen. - Man erkennt, daß die ersten vier Gruppen mehr oder minder dem dritten Stande des Platonischen »Staates« entsprechen, (5.) den Wächtern, (6.) und (8.) den Regenten. (...) Die siebente Gruppe fällt aus dem Rahmen..."* in: *Pol. (Gigon)*, 328.

[85] *Pol.* 1328 b 15ff

[86] Explizit in 1329 a40

Die Unterscheidung zwischen Teil einer Polis einerseits und einer ihr wenn auch notwendigen, so doch äußerlichen Bedingung andererseits dient dazu, die produktiven Gesellschaftsgruppen aus der politischen Ordnung der Polis auszuschließen. Ihre Abtrennung wird von Aristoteles über den Staatszweck legitimiert:

> Der Staat ist nun eine Gemeinschaft von Ebenbürtigen zum Zwecke eines möglichst guten Lebens.[88]

Das gute Leben besteht in Glückseligkeit, die ihrerseits den vollkommenen Umgang mit der Tugend bedeutet. Von der Tugend sind Bauern, Handwerker und Tagelöhner schon durch ihre Tätigkeit ausgeschlossen.

> Da wir nun nach der besten Verfassung fragen, also derjenigen, bei der der Staat am glücklichsten ist, und da wir vorhin feststellten, daß die Glückseligkeit ohne Tugend nicht bestehen kann, so ist es klar, daß im vollkommenen Staate, dessen Bürger also schlechthin und nicht nur unter bestimmten Voraussetzungen gerecht sind, diese weder als Banausen noch als Krämer leben dürfen (denn ein solches Leben ist unedel und der Tugend widersprechend); ebenso wenig dürfen diejenigen, die vollkommene Bürger werden wollen, Bauern sein (denn es bedarf der Muße, damit die Tugend entstehen und politisch gehandelt werden kann).[89]

Banausen, Krämer und Bauern können daher nicht selbst am Staatszweck teilnehmen, sondern dienen nur als Mittel zum Zweck, als notwendige, aber äußere Bedingung eben.[90]
Obwohl den produzierenden Klassen ihre Teilnahme an politischen Entscheidungen vorenthalten werden soll, so sind sie doch Bestandteile im funktionalen Zusammenhang der Polis, wie sich schon an der ursprünglichen Seelengliederung zeigt - eine Tatsache, der Aristoteles im übrigen Referenz erweisen muß, wenn

---

[87] *"Damit ist gesagt, welches die Bedingungen sind, ohne die der Staat nicht sein kann, und welches seine Teile sind (Bedingungen sind für den Staat notwendigerweise die Bauern, Handwerker und alle Tagelöhner; Teile des Staates sind die Waffentragenden und Beratenden. Jedes dieser Elemente steht für sich, teils dauernd, teils partiell)."* (*Pol.* 1329 a 35 ff)

[88] *Pol.* 1328 a 36f

[89] *Pol.* 1328 b34 - 1329 a2

[90] *"Wie aber anderswo bei den Naturgebilden die Teile des Ganzen nicht identisch sind mit den Bedingungen, ohne die das Ganze nicht bestehen kann, so ist es klar, daß auch die notwendigen Voraussetzungen des Staates nicht als Teile des Staates gelten können, ebensowenig wie bei irgendeiner anderen Gemeinschaft, die einen spezifischen Charakter hat (die Glieder der Gemeinschaft müssen nämlich ein Gemeinsames haben, mögen sie gleichmäßig oder ungleichmäßig daran teilhaben): also etwa die Nahrung oder ein Landgebiet oder anderes dergleichen. Wenn das eine das Mittel ist und das andere der Zweck, so gibt es zwischen diesen beiden nichts Gemeinsames, höchstens darin, daß das eine schafft und das andere entgegennimmt. Etwa wie sich jedes Werkzeug und der Handwerker zu dem Werk, das entstehen soll, verhalten: das Haus hat mit dem Baumeister nichts Gemeinsames, sondern die Baukunst ist um des Hauses willen da. So bedarf denn auch der Staat des Erwerbes, aber der Besitz ist nicht ein Teil des Staates; und es gibt viele lebende Wesen, die ein Teil des Besitzes sind."* (*Pol.* 1328 a 21-35)

er von den Dingen, ohne die der Staat nicht bestehen könnte, schreibt, sie seien das, »was wir als Teile des Staates auffassen.«[91]
Im idealen Staat des Aristoteles steht als Ganzes wie in der Polis-Konstruktion in Platons *Politeia* eine von politischen Rechten ausgeschlossene produzierende Klasse zwei politisch aktiven Klassen gegenüber - zwei Klassen, die jeweils militärische und Regierungsfunktionen zu übernehmen haben. Und obwohl Aristoteles den Vergleich zwischen seinen drei Polis-Elementen und den drei Vermögen des *orektikon* nicht zieht, ist auch hier wieder die Parallele augenfällig.
Man kann also festhalten, daß sich alle wesentlichen Aspekte des triadischen Modells -obwohl teilweise in entwickelterer Gestalt- bei Aristoteles wiederfinden: Von Platon zu Aristoteles besteht demnach eine *diachrone Kontinuität* dieses Modells.

[91] *Pol.* 1328 b2-4

(3.2) Die Bedeutung der Affekte

Im Zentrum des ersten Abschnitts dieses Kapitels stand der Aufbau der Seele in der Philosophie des Aristoteles. Gleichzeitig zeigte sich erneut die schon von Platon bekannte Analogie zur Polis und ihre Inkarnation im Gleichnis der drei Lebensformen. Nachdem sich somit im *strukturellen Aufbau* der Seele die Kontinuität des Modells erwiesen hat, soll nun der *funktionale Zusammenhang* der einzelnen Elemente näher betrachtet werden.

Anders formuliert: Aristoteles hat zwar das triadische Modell von Platon übernommen, dennoch ist damit keineswegs gewährleistet, daß dieses Modell bei ihm auch haargenau die gleiche Funktion erfüllt. Ganz im Gegenteil: Aristoteles benutzt das Modell in einem anderen Zusammenhang.

So wie Hans Blumenberg von einem diachronen und einem synchronen Kontext der Metapher gesprochen hat, muß man nun auch beim Modell diesen Unterschied in den Blick nehmen.[92] Die diachrone Kontinuität des triadischen Modells verbindet sich mit einer synchronen Diskontinuität, genauer: einer Diskontinuität zwischen den synchronen Verweiszusammenhängen. Das Modell determiniert nicht seinen weiteren Kontext, sondern kann sich bei verschiedenen Autoren mit anderen Modellen zu veränderten Ensembles verbinden. Um dies zu zeigen, wird es notwendig sein, einen größeren Querschnitt durch die Aristotelische Affekttheorie zu legen. Ebenso wie für die Metapher gilt auch für das Modell, daß »eine Interpretation aus dem gedanklichen Zusammenhang, innerhalb dessen es steht und fungiert und seine Konturen wie sein Kolorit empfängt«[93], über die Immanenz der Analogie hinausweist.

Dennoch steht der veränderte synchrone Kontext nicht in einem bloß beliebigen Zusammenhang mit der diachronen Kontinuität des Modells. Aristoteles' veränderte Einbettung des triadischen Modells ist -so die These- eine Reaktion auf die Schwächen dieses Modells in seinem ursprünglichen Kontext. Die beiden wichtigsten Erweiterungen haben sich schon angedeutet. Zum einen war Platons Seelenkonzeption ein unklares Konglomerat von rationalen und affektiven Instanzen. Aristoteles hat diese beiden Komponenten nun getrennt, in sich differenziert und um zusätzliche Vermögen -wie etwa das *threptikon*- erweitert. Zum anderen hat Platon seine triadische Seele in Gestalt eines Teilemodells zu denken versucht. Aristoteles hat die Trichotomie von diesem Teilecharakter abgelöst und ihre Bestandteile als Vermögen im eigentlichen Sinne re-interpretiert. Die volle Bedeutung dieser Änderungen wird aber erst in größerem Gefüge der Handlungstheorie deutlich.

Um dies im Detail zu zeigen, muß in einem ersten Schritt die Bedeutung einiger wichtiger Begriffe, gerade auch in ihrem gegenseitigen Definitionszusammenhang, näher untersucht werden (Abschnitt 3.2), während im Anschluß daran zu

---

[92] Vgl. hier A (2.2.2) und A (3.1).

[93] *Blumenberg* (1960) 38

analysieren ist, wie der Differenzierungsgewinn und die veränderte Verknüpfung des Modells sich in einer elaborierteren Handlungstheorie niederschlagen (Abschnitt 3.3). Abschließend werden sich dann aber auch die Grenzen des Modells erweisen. In der zentralen Frage aktueller Selbstbeherrschung werden von Aristoteles Probleme reproduziert, die sich schon für Platon unabweislich gestellt haben (Abschnitt 3.4).

(3.2.1.) Affekt und Urteil

Die Zuordnung der Einzelaffekte in Platons triadischem Modell ist weitgehend unklar geblieben; sie haben über die Dreiteilung hinaus auch kein größeres systematisches Gewicht. Aristoteles hingegen gilt als Pionier der philosophischen Affektforschung. Er hat zum ersten Mal eine Vielzahl von Affekten im philosophischen Rahmen reflektiert, so daß sich erwarten ließe, daß auch ihr Verhältnis zu den einzelnen Triebvermögen klarer hervortreten würde. Diese Erwartung wird indes enttäuscht. Mehr noch: Sogar die Stellung des generellen Begriffs »Affekt« (πάθος) zu dem des *orektikon* bedarf zunächst näherer Klärung.

Das Strebevermögen ist schon untersucht worden.[94] Zur Erinnerung und Verdeutlichung: *Orexis* ist das dem Menschen immanente Prinzip der Ortsbewegung.[95] Nur durch das Strebevermögen kann sich ein Lebewesen selbst bewegen. Voraussetzung seiner Tätigkeit ist notwendigerweise eine Vorstellung (φαντασία): »... jede Vorstellung ist entweder mit Denken oder sinnlicher Wahrnehmung verbunden; an der zweiten haben auch die anderen Lebewesen teil.«[96]

Das *orektikon* der Tiere wird also nur durch sinnliche Wahrnehmung in Tätigkeit versetzt, das des Menschen außerdem auch durch vernunftvermittelte Vorstellung. Daher wird das menschliche Strebevermögen in den Ethiken meist auch als selbst nicht vernünftige, aber vernunftverbundene Seelenkomponente gekennzeichnet. Darüber hinaus wird es in vielen verschiedenen Zusammenhängen -nicht nur in ethischen- immer wieder in *epithymia*, *thymos* und *boulesis* gegliedert.[97]

Unabhängig davon und meist in anderem Kontext stehend, wird der Begriff *»pathos«* bestimmt. Πάθος hat in seiner Grundbedeutung ein weites Anwendungsfeld und meint: was einem zustößt, was einem widerfährt.[98] Selbst am Anfang von *De anima* hat er eine zwar schon auf den seelischen Bereich eingeschränkte, doch gegenüber dem eigentlichen Affektbegriff noch umfassendere Bedeutung. *Pathos*

---

[94] S. o Abschn. (3.1.2) und (3.1.3)

[95] *De an.* III.10

[96] *De an.* 433b 29f (*φαντασία δὲ πᾶσα ἢ λογιστικη ἢ αἰσθητική...*)

[97] S.o. Anm. 53 und 54.

[98] In diesem Sinne wird es synonym mit ποιοί gebraucht. Für Aristoteles ist *pathos* zunächst eine der zehn Kategorien (*De cat.* 1b 27, 2a 4, 9a 28 - 10a 10, 11b 1-7, *Met.* V, 1022b 15-21) Zum Begriff *"pathos"* generell vgl. *Liddell/Scott* (1948) II, 1285, speziell bei Aristoteles: *Bonitz* (1867)

-von πάσχειν: leiden, erleiden- heißt hier alles, was die Seele erleidet, also zum Beispiel Zorn, Wagemut, Begierde, aber auch Wahrnehmung, schließlich sogar Denken, das heißt eigentlich aktive -und nicht passive- Seelenzustände.[99] Im weiteren wird aber der auf den eigentlichen »Affekt« zugespitzte Sinn von »*pathos*« maßgeblich, der jedoch weder hier noch an anderen Stellen im Werk Aristoteles' ausdrücklich definiert, sondern eher durch Beispielsaufzählungen und Umschreibungen charakterisiert wird. So heißt es etwa in der *Nikomachischen Ethik*:

> Als Affekte (πάθη) bezeichne ich die Begierde, den Zorn, die Angst, die blinde Zuversicht, den Neid, die Freude, die Regungen der Freundschaft, des Hasses, die Sehnsucht, die Mißgunst, das Mitleid - kurz, Empfindungen, die von Lust und Unlust begleitet werden (ὅλως οἷς ἕπεται ἡδονὴ ἢ λύπη).[100]

Die anderen Affektbestimmungen[101] verfahren alle nach dem gleichen Muster: Zur Erläuterung des Begriffs werden einige Beispiele (nach Art und Anzahl jeweils verschieden) aufgeführt, die dann näher als von Lust und Unlust gefolgt oder begleitet charakterisiert werden. Nur die *Rhetorik* fügt noch hinzu, daß sie in entscheidender Weise unsere Urteile beeinflussen könnten. Weitere Eigenschaften des Affekts kommen im Vergleich mit der *arete* in den Blick: Nicht um der *pathe* willen werden wir gut und böse genannt, wohl aber wegen unserer sittlichen Disposition, der Affekt ist nicht wie die *arete* Gegenstand von Lob und Tadel, er kommt ohne unsere vorherige Entscheidung (ἀπροαιρέτως) über uns, auch hierin verschieden von den Tugenden, die zumindest ein Element der Entscheidung enthalten, und schließlich bedeutet »affiziert sein« bewegt werden, während *arete* ein Dauerzustand ist.

Es ist schon bemerkt worden, daß der Begriff »*pathos*« durch diese Angaben nicht hinlänglich bestimmt worden ist, da er so verstanden auch physiologische Reize wie Kopfschmerzen, Hunger, Durst oder die sexuelle Begierde mit beinhalten könnte.[102] Auch die anschließenden Ausführungen in der *Rhetorik* helfen nicht weiter, da sie nur drei Kriterien angeben, die bei der Untersuchung jedes einzelnen Affekts zu beachten seien, nichts aber zum Allgemeinbegriff beitragen.

Stellt man die Beispielsammlungen und einige in anderen Zusammenhängen angeführte Affektaufzählungen zusammen (vgl. Tabelle 3, S. 283), wird leicht ersichtlich, daß an prominenter Stelle immer der Zorn (*orge* oder *thymos*) und oft auch Begierde wieder erscheinen. Sind diese beiden Affekte nun identisch mit den beiden Ausformungen des Strebevermögens? Wenn dies der Fall wäre, wozu müßten

---

[99] *De an.* I.1, insbes. 403a 3ff

[100] *EN* 1105b 21-23

[101] *MM* 1186a 13f, *EE* 1220b 113, *Rhet.* 1378a 19ff

[102] *Fortenbaugh* (1970a), 53, *Wörner* (1981), 62

dann die anderen *pathe* gerechnet werden, da eine komplette Zuordnung zur *boulesis* ausgeschlossen scheint (wenn auch bei einzelnen zu überlegen wäre, ob die Möglichkeit besteht) und mit Begierde, Zorn und dem vernünftigen Wollen eine erschöpfende Beschreibung des *orektikon* gegeben sein soll?
Nun ist neuerdings von verschiedenen Seiten -gerade im Anschluß an das zweite Buch der *Rhetorik*- die menschliche Antriebssphäre bei Aristoteles mit einer anderen Begriffsanordnung zu fassen versucht worden. Danach sind die drei Bereiche Begierde, Affekt und Wünschen zu unterscheiden.[103] Am weitesten ist diese Gliederung bei Friedo Ricken ausgearbeitet. Demnach ist *epithymia* ein durch rein körperliche Reize veranlaßter Trieb, ein Streben, das durch einen als Schmerz empfundenen physiologischen Mangelzustand hervorgerufen wird und keiner Vermittlung durch eine urteilende Instanz bedarf. Offensichtlich rekurriert dieser Begriff von »körperlichem Trieb« auf Aristoteles' Hinweis, daß es von bloßer sinnlicher Wahrnehmung ausgelöstes Streben gebe. Der Affekt hingegen beruht auf einer Annahme, der Beurteilung eines äußeren Sachverhalts, die zutreffend sein kann, aber nicht muß. Ebenso beruhen die den Affekt begleitenden Lust- und Schmerzzustände nicht auf somatischen Voraussetzungen -obwohl sie mit körperlichen Prozessen verbunden sind-, sondern auf der Selbsteinschätzung des Affizierten, seiner Beurteilung des Affizierenden und der Bewertung der Beziehung, in der beide zueinander stehen, und damit nicht auf einem aktuellen Streben, sondern auf der Disposition des Strebevermögens.[104]
Nun ist schon öfter -auch von Ricken- bemerkt worden, daß die Behandlung der Affekte in der *»Rhetorik«* einer stringenten Systematik insofern ermangelt, als die einzelnen Beispiele nicht unter ein gemeinsames Genus subsumiert werden können: Nur der Zorn (ὀργή) z.B. und damit sein Gegenteil, die Sanftmut (πραότης), werden explizit als Streben bezeichnet; Furcht, Scham, Mitleid, der gerechte Unwille, Neid, Ehrgeiz/Eifersucht (ζῆλος) hingegen als Schmerz; Liebe und Haß werden unter »wünschen« (βούλεσθαι) gefaßt, und einige andere Affekte werden noch unpräziser eingeführt. Ist schon diese Uneinheitlichkeit der Zuordnung an sich verwirrend, besteht in der Bezeichnung einer großen Zahl von Affekten als Schmerz ein expliziter Widerspruch zu der allgemeinen Affektdefinition der *Rhetorik* (sowie auch aller anderen Schriften), die den Affekt als von Lust und Unlust *begleitet* beschreiben.[105]

---

[103] Diese Dreiteilung bei *Ricken* (1976), v.a. Kap. IV, die dabei zentrale Unterscheidung von Begierde und Affekt schon bei *Fortenbaugh* (1970a), *Fortenbaugh* (1975), bes. Kap. I; den spezifisch starken Affektbegriff übernimmt z.B. auch *Wörner* (1981). Die Unterscheidung hat dann weitere Kreise gezogen, vgl. z.B. *Forschner* (1981), der seine Analyse der stoischen Ethik in Absetzung von einem aristotelischen Affektverständnis, das sich auf Ricken beruft, durchführt.
[104] *Wörner* (1981), 73 macht gegen *Ricken* (1976), 79 noch einmal besonders darauf aufmerksam, daß die Beziehung zwischen Pathosträger und -objekt nicht immer von der positiven Selbstbezogenheit der Einschätzung organisiert sein muß. Affekte müssen nach Aristoteles nicht immer nur egoistisch, können vielmehr auch altruistisch sein.

In der *Rhetorik* werden Affekte aber unter pragmatischen Gesichtspunkten beschrieben. Sie als Ausgangspunkt für eine systematische und strenge definitorische Bestimmung des Affektbegriffs zu gebrauchen ist daher höchst problematisch. Sie selbst erhebt einen derartigen Anspruch auch gar nicht und verweist für präzise Definitionen auf die Wissenschaften. Die *Rhetorik* erörtere sachliche Fragen nur soweit, wie sie für eine Theorie der Beredsamkeit von Bedeutung seien.[106]

So ergibt sich denn auch zumindest in einem Fall, nämlich bei der Definition der Lust, ein Widerspruch zur *Nikomachischen Ethik*.[107] Weiterhin wird »Liebe« bzw. das Gefühl der Freundschaft (φιλία) -hier als Wünschen bezeichnet- in der *Politik* dem *thymos* zugeordnet.[108] Alles in allem wird man also gut daran tun, die *Rhetorik* in wichtigen terminologischen Fragen nicht zu sehr beim Wort zu nehmen.

Dies gilt auch für eine zentrale Bestimmung, die dem Affekt zugeschrieben worden ist: seine Abhängigkeit von einem vorgängigen Urteil, von der Einschätzung eines gegebenen Sachverhalts. Zweifellos trifft das für viele Affektbeschreibungen bei Aristoteles zu. Aber ist die Urteilsbedingtheit ein *notwendiges* Kriterium? Bemerkenswerterweise muß sie indirekt erschlossen werden; keine Definition von *pathos* generell beinhaltet sie ausdrücklich. Ist es wahrscheinlich, daß Aristoteles eine Tatsache von solchem systematischen Gewicht unerwähnt gelassen und nur implizit bei einzelnen Affektbeschreibungen benutzt hätte?

Darüber hinaus darf man auch hier wieder nicht vergessen, daß diese Beschreibungen im Rahmen einer rhetorischen Untersuchung stehen, Affekte also nicht schlechthin interessieren, sondern nur solche, die unmittelbar als Überzeugungsmittel in Redesituationen relevant sind. Objekt der Rede ist aber das Urteil. Nur durch Urteile kann man an- und abraten, anklagen und verteidigen, loben und tadeln und nur durch Urteile seinen Zuhörer affektiv dergestalt disponieren, daß die geäußerten Ansichten auf fruchtbaren Boden fallen. Aristoteles wird sich also im Rahmen einer Rhetorik auch nur mit solchen Affekten befassen, die urteilsbedingt sind, und nur insofern sie urteilsbedingt sind. Daß er in der Tat so se-

[105] Daher ist auch Rickens Begriff der Schmerzaffekte in sich widersprüchlich.

[106] *Rhet.* 1359b 2-18, s.a. 1369b 31f, 1378a 28-30; dies wurde auch in der bisherigen Literatur zur *Rhetorik* meist betont. *Fortenbaugh* (1970a), 42-53 versucht diese Meinung zu widerlegen. Insbesondere will er nachweisen, daß die Bestimmung der Affekte erstens Aristoteles' eigene und nicht nur probeweise für rhetorische Erörterungen aufgestellte Definitionen sind, die zweitens im Rahmen des Exaktheitsideals der Analytiken deduktiv gewonnen worden sind. Während der ersten Ansicht Fortenbaughs gar nicht widersprochen werden soll, kann er die behauptete Exaktheit nicht hinreichend belegen und plausibel nachweisen. Davon rücken auch *Ricken* (1976), 134f und *Wörner* (1981), 60f und 66f explizit ab.

[107] *Rhet.* 1369b 33-35, *EN* X,3, s. dies auch konzidierend *Fortenbaugh* (1970a), 42

[108] *Pol.* 1327b 40f. Daß sie in der *Topik* sogar dem *epithymetikon* zugeordnet ist, ist von deren zeitlichen Stellung abhängig. Dort ja auch noch direkt die Platonische Seelendreiteilung, s. hier Anm. 68.

lektiv vorgeht, läßt sich deutlich an der Furcht zeigen. Kennt man nur Kapitel 5 des zweiten Buchs aus der *Rhetorik*, könnte man die Furcht für einen ausgesprochenen Interaktionsaffekt halten. Alle aufgeführten Beispiele zeigen nur Gefahren, die von anderen Menschen ausgehen, im Zusammenhang mit ihnen entstehen. Erst in der *Nikomachischen Ethik* wird deutlich, daß auch andere, eher sach- oder selbstbezogene Umstände wie Armut, Krankheit und Tod Furcht erzeugen können.[109] Will man also die Urteilsbedingtheit des Affekts aus den Beispielen der *Rhetorik* schließen, so wird man sich bewußt sein müssen, daß die Ergebnisse unweigerlich schon in den Prämissen enthalten sind.
In vielen Affektaufzählungen erscheint aber die *epithymia* (vgl. die Übersicht S. 283), und wo sie erscheint, immer auch an einer der vorderen Positionen. Sogar in der *Rhetorik* selbst heißt es einmal: »Als Leidenschaften aber bezeichne ich: Zorn, Begierde und dergleichen, ...«[110] Will man diese Indizien nicht in eine Anmerkung verdrängen[111], gibt es zwei Möglichkeiten der Erklärung. Entweder man unterstellt, daß Aristoteles auch Begierden zuweilen Urteilsbedingtheit zubilligt, und hält damit an der generellen *pathos*-Definition fest, oder man gibt dieses Kriterium als für alle Affekte gültiges auf.
Diese Gegenüberstellung von »*epithymiai*« und »*pathos*« macht also offensichtlich wenig Sinn. Eher schon ließe sich das Kriterium der Urteilsbedingtheit einer psychischen Kraft auf die Unterscheidung der beiden nicht-rationalen Strebevermögen »*epithymia*« und »*thymos*« beziehen. Denn die Begierde ist in der Tat meist als die Triebkraft defininiert, die nicht von Vernunft, sondern eher durch Wahrnehmung hervorgerufen wird[112], insbesondere beim Tier[113], während dem *thymos* im Sklavengleichnis ja gerade seine Neigung zur sachlichen Reflexion zugute gehalten worden ist.[114]
Andererseits geht diese Zuordnung auch wieder nicht klar auf. Denn es gibt zum einen Hinweise, daß Begierden ebenfalls reflexionsabhängig sein können[115], und zum anderen wird auch der *thymos* zuweilen als tierische Antriebskraft, also rein durch Wahrnehmung bestimmte *orexis*, beschrieben.[116]

---

[109] *EN* 1115a 7-11
[110] *Rhet.* 1388b 33
[111] So z.B. *Ricken* (1976), 133, Anm. 12, der ohnehin zuweilen die Tendenz hat, in seinen Anmerkungen etwas ausdrücklich festzustellen, was im Haupttext dann ignoriert wird.
[112] Z.B. *De an.* 413b 22-24, 414b 4f, *De somno* 454b 29-31, *EE* 1224b 2.
[113] *De an.* 414a 31 - b 19
[114] Siehe hier: Abschnitt (1.3)
[115] *EN* 1149a 34 - b 3
[116] *EN* 1111b 12f, *EE* 1225b 26f; zur Problematik von Affekten bei Tieren, insbesondere wenn man ihre generelle kognitive Vermittlung unterstellen will, vgl. *Fortenbaugh* (1971). Gerade die Verwendung von "*thymos*" bei Tieren muß dann als metaphorisch oder als Äquivokation verharmlost werden. (vgl. *Fortenbaugh* (1971) 144ff).

AFFEKTAUFZÄHLUNGEN

	Aufzählungen in Affektdefinitionen				einfache Aufzählungen			
	EN 1105 b 19-23	MM 1186 a 10-14	EE 1220 b 10 ff	Rhet.1378 a 20 - 23	Rhet. II	De an. 403a 17f	EN 1106 b 18 f	EN 1107 a 10 f[117]
ἐπιθυμία Begierde	*		*				*	
ὀργή Zorn	*	*		*	II,2		*	
θυμός Zorn			*			*		
φόβος Furcht	*	*	*	*	II,5	*	*	
θάρσος Tollkühnheit	*				II,5	*	*	
φθόνος Neid	*				II,10			*
χαρά Freude	*					*		
φιλία Liebe/Freundschaft	*				II,4	*		
μῖσος Haß	*	*			II,4	*		
πόθος Sehnsucht	*	*						
ζῆλος Mißgunst/Eifersucht/Ehrgeiz	*	*			II,11			
ἔλεος Mitleid	*	*		*	II,8	*	*	
αἰδώς Scham			*		II,6 αἰσχύνη			
πραότης[118] Sanftmut					II,3	*		
χάρις Wohlwollen/Gunst					II,7			
νέμεσις gerechter Unwille					II,9			
ἐπιχαιρεκακία Schadenfreude								*[119]
ἀναισχυντία Schamlosigkeit								*

[117] Affekte ohne Mitte

[118] In den Ethiken ist *praotes* nicht Affekt sondern Tugend.

[119] Dem widerspricht *EN* 1108a 35 f, wo *nemesis* als Mitte zwischen *phthonos* und *epichairekakia* bezeichnet wird.

Ganz sicher aber ist *boulesis* eine ausschließlich vernunftvermittelte Strebekraft. Der Affektbegriff jedenfalls steht quer zu allen drei Formen der *orexis*. Damit steht auch im Einklang, daß nach dem Aristotelischen Sprachgebrauch in allen drei Formen *pathe* angesiedelt sind: Begierden und Zorn werden ja oft ausdrücklich genannt, und Liebe und Haß werden in *Rhetorik* II,4 als Wünschen bezeichnet.[120] Allerdings muß man zugeben, daß hier meine Argumente gegen den Exaktheitscharakter der *Rhetorik* auch auf diese Bestimmungen angewandt werden können, so daß man aufgrund der schmalen und unsicheren Basis durchaus Zweifel anmelden könnte, ob die *boulesis*, die schließlich das vernunftgemäße Strebevermögen ist, überhaupt Affekte enthalten kann.

Als Zwischenbilanz läßt sich folgendes festhalten:

1. In allen drei Strebevermögen -auch im *epithymetikon*- sind seelische Phänomene vertreten, die Aristoteles selbst *als pathe bezeichnet*.
2. In allen drei Strebevermögen befinden sich kognitiv vermittelte Affekte; im Bereich von *epithymia* und *thymos* wirken auch Antriebe, die nicht vernunftvermittelt sind. (Für die *boulesis*, die sich nur beim Menschen findet, ist das wohl auszuschließen.)
3. Damit ist die Gegenüberstellung von *pathos* und *epithymia* im Rahmen des Aristotelischen Begriffssystems keine saubere Alternative.
4. Pathos ist an keiner Stelle explizit als terminus technicus für urteilsvermittelte emotionale Antriebe eingeführt worden. Obwohl es viele Beispiele für solche Affekte gibt, ist es durchaus ebenso möglich, daß der Begriff einen weiteren Bereich abdeckt.

Damit bliebe das Verhältnis von »*pathos*« und »*orexis*« aber immer noch zu klären.

(3.2.2) Affekt und Streben

Man sollte sich zunächst stärker am Wortsinn der beiden Termini orientieren. »*Pathos*« beinhaltet ja eine passive, »*orexis*« eine aktive Bedeutungsnuance. Affekte sind Zustände, die die jeweiligen Formen des *orektikon* erleiden. In jeder *orexis* können so verschiedene *pathe* auftreten, wobei Begierde und Zorn Affekte wären, die mit ihrem jeweilig zugehörigen Bereich des *orektikon* partiell homonym wären.

Diese Interpretation läßt sich erhärten, wenn man noch einmal den Kontext betrachtet, in dem »*pathos*« eingeführt wird. Drei seelische Phänomene gebe es: »Affekt« (*pathos*), »Anlage« (*dynamis*) und »feste Grundhaltung« (*hexis*).[121] »*Dynamis*« wird als das definiert, »wodurch wir als fähig bezeichnet werden, die Affekte zu fühlen; wodurch wir z.B. fähig sind, in Zorn oder Unlust zu geraten

[120] Zumal φιλία in der *Politik* -wie oben schon angemerkt wurde- dem *thymos* zugeschrieben wird. Vgl. *Pol.* 1327b 40f

[121] *EN* 1105b 19ff, *MM* 1186a 10ff, *EE* 1220b 10ff

oder Mitleid zu fühlen.«[122] Streben selbst wird als *dynamis* bezeichnet.[123] Ist diese Art der *dynamis* aber identisch mit derjenigen, aufgrund der wir fähig sind, die Affekte zu fühlen? Offensichtlich, denn in keinem anderen Seelenvermögen können Affekte angesiedelt sein als im *orektikon*.[124] Dies wird auch am Begriff der *hexis* deutlich. Die »feste Grundhaltung« ist etwas, »kraft dessen wir uns den Affekten gegenüber richtig oder unrichtig verhalten«[125], kurz: Unsere sittlichen Tugenden sind *hexeis*.

> Feste Grundhaltungen aber sind jene, die Ursache davon sind, daß diese (Affekte) entweder gemäß dem Rationalen da sind oder in gegenteiliger Weise, z.B. Tapferkeit, Besonnenheit, Feigheit, Zuchtlosigkeit.[126]

Ethische Tugenden sind aber die des *orektikon*. Unsere natürlichen Anlagen, aufgrund derer wir Affekte empfinden können, müssen in eine feste Grundhaltung transformiert werden[127], eine *hexis*, die es nicht zulassen soll, daß wir die anstürmenden *pathe* zuviel oder zuwenig empfinden.[128]
Allerdings kann das *orektikon* nicht darin aufgehen, bloß passive Anlage zu sein. Ähnlich wie gegenüber den Affekten soll die *hexis* sich auch auf dem Gebiet des Handelns darin bewähren, stets das Mittlere zwischen zuviel und zuwenig zu wählen.[129] Das Erlittene stimuliert die *orexis* und löst auf diese Weise ein *aktives* Streben, die ursprüngliche Bestimmung dieses Vermögens, aus.
Da *epithymia* und *thymos* nun einerseits Formen des Strebevermögens und andererseits Beispiele aus der Reihe der Affektaufzählungen sind, mag die doppelte Besetzung der beiden Begriffe als theoretisches Manko empfunden werden.
Gut möglich, daß es Aristoteles selbst so ging. Als Indiz dafür könnte man seinen Umgang mit den Begriffen *orge* und *thymos*, die beide Zorn meinen, auffassen. Platon hatte sie noch synonym verwendet, und auch Aristoteles scheint dies auf den ersten Blick zu tun. Schon Hans von Arnim hat allerdings auf eine Differenzierung in der *Magna-Moralia*-Version des Sklavengleichnisses hingewiesen. Die Formulierung lautet dort:

> Etwas diesem (= dem Verhalten des übereifrigen Sklaven, r.z.) Ähnliches passiert bei dem, der im Zorn (ὀργή) unbeherrscht ist. Sobald er nämlich das erste Wort von einem »Unrecht« hört, bricht sein Rachezorn (θυμός) los und er wartet nicht mehr ab, bis er gehört hat, ob es recht ist oder nicht oder daß er doch nicht so

---

122 *EN* 1105b 23-25 und fast wortidentisch *MM* 1186a 14-16; s.a. dem Sinne nach *EE* 1220b 16-18.
123 Z.B. *De an.* 433a 30f
124 S. dazu auch *Ricken* (1976) 52.
125 *EN* 1105b 25f, s.a. *MM* 1186a 16f.
126 *EE* 1220b 18-20
127 *EN* II,1
128 *EN* II,5
129 *EN* 1106b 23-25, s.a. *EN* 1104b 13f

stürmisch (reagieren solle). Ein solcher Zornesimpuls (ὁρμὴ πρὸς ὀργήν) nun, der als Unbeherrschtheit im Zorne gilt, verdient nicht allzu strenge Vorwürfe...[130]

In den *Magna Moralia*, meint von Arnim, bedeute *orge* den Zornaffekt und *thymos* »die seelische Potenz, die den Affekt hervorbringt.«[131] Daran hat nun auch Änne Bäumer angeknüpft und vorgeschlagen, diese Unterscheidung in der Aristoteles-Interpretation zu verallgemeinern; *thymos* sei im Anschluß an die zitierte Stelle aus den *Magna Moralia* der Zornimpuls (ὁρμὴ πρὸς ὀργήν), die »zugrundeliegende Antriebskraft, die die ὀργή erst ermöglicht. Θυμός ist spontan, energetisch, ὀργή reflektiert, reaktiv.«[132]
Nun finde ich es an dieser Stelle -der einzigen dieser Art- zwar nicht eindeutig, daß sich diese »*horme pros orgen*« definierend auf »*thymos*« rückbezieht, aber unterstellt, es sei so, wird man diesen Bedeutungsunterschied zunächst nicht umstandslos verallgemeinern können[133], da es einige Stellen gibt, an denen beide Ausdrücke klar synonym verwendet werden.[134] Nimmt man sie dennoch als Wegweiser (der vielleicht nur für einige Werke zutrifft), verweist die Deutung von Arnims, *thymos* sei die den Affekt ermöglichende *Potenz*, auf die Unterscheidung von *pathos* und *dynamis*.
Inwieweit läßt sich aber solch ein differenzierterer Gebrauch der speziellen Termini *orge* und *thymos* in allen Schriften Aristoteles' generell nachweisen? Die ersten Befunde scheinen der These zu widersprechen. Die »*Rhetorik*« benutzt fast nur den Begriff »*orge*«[135], die »*Eudemische Ethik*« fast nur »*thymos*«.[136]
Erst für die »*Nikomachische Ethik*« läßt sich ein verstärkter Gebrauch beider Termini nebeneinander und in differenzierter Weise feststellen. So steht fast immer, wenn Zorn als besonderes Strebevermögen angesprochen wird, »*thymos*«. Das gilt z.B. für alle Stellen, an denen die *orexis* in Begierde, Zorn und vernünftigen Willen unterteilt wird, also nicht nur in der »*Nikomachischen Ethik*«, sondern auch in der »*Eudemischen*«, den »*Magna Moralia*«, der »*Politik*«, »*De anima*«, »*De motu animalium*« sowie in »*De sensu*« und sogar an einer Stelle der »*Rhetorik*«.[137] Dies gilt ebenso für alle Stellen, wo Zorn sonst eindeutig eine Form

---

130 *MM* 1202b 17-22

131 *Von Arnim* (1927), 10f, auch 46, hier: 11

132 *Bäumer* (1982), 17-40, hier: 38

133 Was von Arnim auch nicht wollte, da er andere Interessen verfolgte, und Bäumer durchaus in gewisser Hinsicht zugestehen muß.

134 Z.B. *De an.*: ὀργή: 403a 7, 26, 30, θυμός: 403a 17f, 414b 2, diese Parallelität in engem Zusammenhang auch in *EE* 1229a 20-25, *Rhet.* 1368b 37 - 1369a 7.

135 Vgl. *Rhet.* 1368b 20, 1368b 37 - 1369a 7, 1397a 14, 1406a 10; Ausnahmen sind nur -sieht man von 1378b 5 und 1379a 4, wo *thymos* in einem Homer-Zitat oder im Kontext eines solchen erscheint- 1369a 7, 1380a 18, 1390a 11.

136 *EE* 1220b 10ff, 1223a 27, b 18-27, 1229a 21-28, b 28-31, 1231b 6-15. Ausnahmen, in denen *orge* benutzt wird, sind hier 1221b 14f, 1223b 28, 1229a 24.

137 *Rhet.* 1369a 6f, dort allerdings auch die einzige Ausnahme: 1369a 4.

der *orexis* meint[138], insbesondere wenn sie als unterstützende Triebkraft der Tapferkeit wirkt[139], der direkte Vergleich mit Begierde als zu beherrschender Antriebsquelle gezogen wird[140] oder die grundlegende Charaktereigenschaft eines Volkes gemeint ist.[141]

Wenn Zorn hingegen den plötzlich über uns hereinbrechenden Affekt meint, so steht bei Aristoteles meist *orge*[142], etwa bei fast allen Beispielen, in denen mehrere Affekte nacheinander aufgezählt werden.[143] Terminologische Unsicherheiten ergeben sich in der *»Nikomachischen Ethik«* vor allem an Stellen, an denen aus dem Kontext nicht klar hervorgeht, welcher der beiden Aspekte des Zorns überwiegt.[144]

Aus all dem, meine ich, läßt sich zweierlei schließen. Zum einen gibt es bei Aristoteles sicher keinen durch das ganze Werk eindeutig bestimmbaren, klar unterschiedenen terminologischen Gebrauch von *orge* und *thymos*. Gerade in den frühen Schriften werden beide Ausdrücke synonym gebraucht, wobei die *»Rhetorik« orge* und die *»Eudemische Ethik« thymos* bevorzugt.[145]

Zweitens kristallisiert sich aber in den späteren Schriften -v.a. in der *»Nikomachischen Ethik«*- ein differenzierterer Gebrauch heraus. *Orge* steht für die -auch urteilsbedingte- Erregung, die dann ihrerseits umschlägt und einen Trieb auslöst, der das Handeln veranlaßt: *thymos*.

Aus diesen Belegen könnte man also schließen, daß Aristoteles zumindest für den Bereich des Zorns im Laufe der Zeit eine begriffliche Differenzierung entwickelt hat, die der generellen Unterscheidung der beiden Aspekte der psychischen Antriebssphäre entspricht. Wie *pathos* generell das passive und *orexis* das

---

138 *EN* 1111a 26-34, b 11, 15

139 *EN* 1116b 24 - 1117a 9, *EE* 1229a 21ff (hier affirmiert durch zusätzliche Nennung von *orge* als weiteres Unterstützungsmoment für die Tapferkeit neben *thymos*), b 28-31, siehe dazu auch hier Abschnitt B (3.1.2)

140 *EN* 1105a 8, 1148b 13f, 1149a 3, 24ff, (durchgängig mit einer einzigen Ausnahme 1149b 20), *EE* 1223b 18-27 (7x *thymos*, einzige Ausnahme: *orge* 1223b28), *Pol.* 1315a 31, auch: *MM* 1202b 13f, 19, dort ist *thymos* aber eher die Ausnahme, im größeren Kontext der Untersuchung von Unbeherrschtheit generell steht meist *orge*: *MM* 1201a 37, 1202a 38, b 11-27.

141 *Pol.* 1327b 24 - 1328a 7

142 Z.B *EN* II,4 und 1135b 27, 29; *EE* 1221b 14f, *Pol* 1286a 33

143 *EN* 1105b 19 - 23, 1106b 19, *MM* 1186a 10-14, ohnehin in *Rhet.* 1378a 20-23 und *Rhet.* II,2 passim; Ausnahme nur *EE* 1220b 10ff, die aber -wie erwähnt- den Ausdruck *orge* generell sehr selten benutzt, und *De an.* 403a 17f. Vgl. auch hier Tabelle 3, S. 283.

144 S. z.B. *De an.* 403a 7, 26, 30 (*orge*), *EN* 1103b 18 (*orge*), 1108a 4 (*orge*, im Kontext von *praotes*, in *EE* 1231b 6, 11, 15: *thymos*), 1125b 26 - 1126b 10 (*orge*, 1x *thymos*), s. bes. 1135b 19 - 29, wo es um eine "im Affekt", d.h. aus Zorn, begangene Ungerechtigkeit geht. Der Täter ist nicht charakterlich schlecht, sondern nur unbeherrscht. Anfängliche Erregung und ausführender Antrieb sind hier gleichermaßen wichtig. Aristoteles schwankt daher terminologisch zwischen *thymos* und *orge*.

145 Daraus ergibt sich, daß die *EE* z.B. auch in den Kontexten "*thymos*" schreibt, wo alle anderen Werke "*orge*" benutzen, etwa bei den Affektaufzählungen.

aktive Moment der motivationalen Einheit der Seele ist, wiederholt sich dieser Bezug für die spezielle Ausformung des Zorns mit *orge* und *thymos*.

(3.2.3) Bewertung des Affekts

Der Aristotelische Affektbegriff ist dem Platonischen gegenüber schärfer gefaßt und setzt sich vom Strebevermögen ab. Aber es hat sich noch ein weiterer bemerkenswerter Unterschied zur Konzeption Platons ergeben. *Pathe* und irrationale *orexeis* sind dem Wesen eines tugendhaften Menschen nicht entgegengesetzt und daher möglichst auszuschließen, sondern in bestimmten Maße im Reich menschlichen Handelns zugelassen.

Schon die Funktion der Lust wird von Aristoteles anerkannt. Er differenziert sogar zwischen notwendigen und wählenswerten Lüsten. Notwendig sind die Dinge, auf die sich die körperbezogene Lust richtet, das heißt »die, welche mit dem Nahrungs- und Liebesgenuß zusammenhängen.«[146] Die Anerkennung gilt hier den Stimuli, die den Menschen als grundlegende Voraussetzung ihrer materiellen Reproduktion unentbehrlich sind. Während Ernährung und Sexualität unvermeidbar anzuerkennen sind, gibt es darüber hinaus auch noch die Lüste, die auf »das, was zwar nicht notwendig, aber in sich wählenswert ist«,[147] gehen: Sieg, Ansehen, Reichtum, kurz: jedes wertvolle oder angenehme Objekt.

Alle diese Arten des Strebens sind aber nur tolerabel, insofern sie sich in bestimmten, gemäßigten Schranken halten. Und so ist es mit jedem Gefühl, jedem Affekt, jeder Leidenschaft. Alle Menschen, auch der Besonnene, auch der Tapfere, fühlt sie. Sie sind an sich ethisch indifferent. Entscheidend ist nur, wie man sich ihnen gegenüber verhält. Über das Entstehen der *pathe* haben wir keine Gewalt; sie kommen uns von Natur zu. »Zorn und Angst kommen über uns ohne unsere vorherige Entscheidung...«[148]

Wie sich die Affekte aber in uns entfalten und sich in unseren Handlungen niederschlagen dürfen, darüber haben wir Gewalt, denn im Handeln setzen sie sich nicht naturwüchsig durch, sondern nur gemäß ihrer regulierenden Basis, dem spezifischen Zustand des *orektikon*.

Nicht alle Affekte sind dementsprechend gleich zu bewerten. Anders als bei Platon sollen sie nicht möglichst weitgehend unterdrückt werden. Ihnen wird statt dessen, solange sie kontrolliert verlaufen, eine gewisse Berechtigung zugesprochen.

> Bei der Angst z.B. und beim Mut, beim Begehren, beim Zorn, beim Mitleid und überhaupt bei den Erlebnissen von Lust und Unlust gibt es ein Zuviel und ein Zuwenig und keines von beiden ist richtig. Dagegen diese Regungen zur rechten Zeit zu empfinden und den rechten Situationen und Menschen gegenüber sowie aus dem richtigen Beweggrund und in der richtigen Weise - das ist jenes Mitt-

[146] *EN* 1147b 26f. s.a. 1150a 16f

[147] *EN* 1147b 29

[148] *EN* 1106a 2f

lere, das ist das Beste, das ist die Leistung der sittlichen Tüchtigkeit. Ähnlich (wie bei den irrationalen Regungen) treffen wir das Zuviel, das Zuwenig und das Mittlere auf dem Gebiet des Handelns.[149]

Aristoteles' Tugendideal ist nicht die Ausrottung der Affekte, sondern ihre Mäßigung, ein Ausgleich zwischen zwei Extremen.[150] Die richtige Mitte ist aber nicht ein mathematisches Mittel, sondern ein vielen Umständen angemessenes, weswegen es so schwer zu treffen ist.[151] Tapferkeit ist die rechte Mitte zwischen Feigheit und Tollkühnheit, Besonnenheit zwischen einem Zuviel und Zuwenig an Lust. Das richtige Verhalten dem Zorn gegenüber liegt zwischen Jähzorn und Phlegma; Scham ist weder Hemmungslosigkeit noch Schüchternheit, Großzügigkeit nicht Verschwendung und nicht Geiz.[152]
Diese grundsätzlichen Zugeständnisse an den Affekt sollten aber nicht darüber hinwegtäuschen, daß er nach wie vor eine potentielle Gefahr darstellt. Das wahre Maß zu treffen ist ein schwieriges Geschäft, weil es keine allgemeine Regel gibt, der zu folgen wäre. Jeder Fall ist einzeln zu prüfen.[153] Für manche Handlungsweisen, für einige Affekte gibt es gar keine Mitte, sie sind von vornherein schlecht.[154] Bei den Handlungen und Leidenschaften, für die man eine Mitte bestimmen kann, wird sie oft perspektivisch verzerrt, etwa wenn der Tapfere dem Feigen als blinder Draufgänger erscheint.[155] Und da die Mitte zwischen den Extremen keine mathematische ist, steht sie manchmal dem Zuviel näher, manchmal dem Zuwenig.[156] Die Bestimmung der rechten Mitte ist so schwierig, daß auch Aristoteles sich wieder an Odysseus erinnert fühlt:

---

[149] *EN* 1106b 18-24

[150] Zur Mesotes-Lehre generell vgl. *EN* II, 5-9. Einen überzeugenden Geltungsgrund für dieses Ideal führt Aristoteles nicht an; *Jacobi* (1981) hat diese Problematik sehr gut analysiert, aber auch seine Antwort bleibt unterbestimmt. Nach Jacobi wäre diese Frage in der EN gegenstandslos. *"Indem Aristoteles das Ideal, die Mitte zwischen Zuviel und Zuwenig zu halten, konkretisierend auf den jeweiligen Augenblick bezieht, entgeht er dem Einwand, er reflektiere lediglich den der Polis zugehörigen Wertstandard der Gemessenheit und Gelassenheit. Indem er unser Überlegen unterstützend auf unser Fühlen bezieht, nimmt er die Frage, aufgrund welchen Rechts denn die Vernunft regelnd in den Gefühlsbereich eingreife, ihren Ansatzpunkt."* (52) Diese Frage hätte aber nur dann keinen Ansatzpunkt, wenn der Affektbereich selbst normgebend wirken könnte. Damit werden aber entweder die Gefahren, die auch Aristoteles noch in den *pathe* lauern sieht, unterschätzt, oder es wird übersehen, daß im emotiven Bereich des Tugendhaften schon Vernunft eingeschmolzen ist. Zur Vertiefung dieses Problembereichs vgl. die Abschnitte (3.3) und (3.4).

[151] *EN* 1106a 24f

[152] Usw., vgl. *EN* II,7, näher III,9 - IV,15; siehe auch die Tabelle *EE* 1220b 38 - 1221a 12.

[153] *EN* 1107a 28-32

[154] *EN* 1107a 8-27

[155] *EN* 1108b 11-30

[156] *EN* 1108b 35 - 1109a 19

> Wer nach der Mitte zielt, muß daher zuvörderst von dem abrücken, dessen Gegensatz zu ihr der größere ist - nach dem Rate der Kalypso: »Dort aus dem dampfenden Gischt und dem Wogenschwall stemme heraus dein Schiff.«[157]

Aristoteles ruft seinem Publikum den Rat Kirkes in Erinnerung, wie Odysseus sein Schiff durch die drohenden Klippen von Scylla und Charybdis hindurchsteuern könne.[158]

Scylla und Charybdis sind die extremen *pathe*, von denen der besonnene Kapitän sein Schiff gleichermaßen fernhalten sollte. Wenn das aber nicht geht, sollte er sich eher den weniger schrecklichen zuwenden, so wie Kirke jenem mythischen Steuermann geraten hat, sich nicht in die alles verschlingenden Wirbel der Charybdis ziehen zu lassen, sondern lieber dicht an Scylla, dem sechshalsigen Ungeheuer, das sich mit jedem seiner Köpfe einen der vorüberfahrenden Seeleute holt, vorbeizusteuern, denn besser sei es, sechs Männer zu verlieren als das ganze Schiff. »Nachdem es nun extrem schwer ist, die Mitte zu treffen, so muß man nach dem volkstümlichen Spruch, als zweitbeste Fahrt, das kleinste Übel wählen...«[159]

Es ist vielleicht kein Zufall, daß Aristoteles das Beispiel des berühmten Steuermannes wählt. In Platons Rosse-Gleichnis wird Vernunft vom Wagenlenker symbolisiert, einem Lenker, der seine Affekte nicht zuletzt aus eigener Kraft steuert: Er reißt die Zügel zurück, verletzt die Mäuler seiner Pferde, bezwingt sie durch körperliche Kräfte. Der Steuermann hingegen ist eine den Naturgewalten gegenüber depotenzierte Figur. Er muß sich klug nach den Strömungen und Winden richten, muß sie mit einberechnen, sie nutzen.[160]

Aristoteles' vergleichsweise gemilderter Affektbegriff liegt historisch selbst in der Mitte zwischen den rigorosen Modellen Platons und der Stoa, weswegen diese Theorie auch als eine »Ethik der Gebildeten in einer Zeit relativer Sekurität«[161] bezeichnet wurde. Denn die Stellung der Vernunft scheint selbst in ihrer Macht zurückgenommen. Diese Stellung gilt es also jetzt zu untersuchen.

---

[157] *EN* 1109a 30-32

[158] Von Aristoteles aus dem Gedächtnis zitierte Stelle aus der Odyssee, Vers 12, 209, der auf 12, 108f zurückgeht.

[159] *EN* 1109a 34f

[160] Auch sonst bevorzugt Aristoteles das Steuermanns-Gleichnis, vgl. *Pol* 1276b 20ff. Zur Steuermanns- bzw. Schiffahrts-Metaphorik allgemein vgl. *Blumenberg* (1979), *Curtius* (1973) 138-141, *Quaritsch* (1979). Auf den Bezug zur Affektproblematik geht allerdings nur Blumenberg kurz ein.

[161] *Gigon* (1972) 51

(3.3) Die Bedeutung der Vernunft I: Handlungstheorie und habituelle Affektbeherrschung

(3.3.1) Streben und Vernunft

Grundkomponenten der Handlung

Wenn *orexis* die antreibende Kraft ist, die den Menschen zum Handeln veranlaßt, in welchem Verhältnis steht sie dann zur Vernunft?

Beide sind zunächst einmal wesentliche Grundkomponenten des Handelns. Handeln soll dabei vorerst im ganz weiten, relativ unspezifischen Sinn von freiwilliger Aktivität verstanden werden.[162] Schon von dieser Form des Verhaltens sagt Aristoteles in *De anima* III,10, sie sei durch zweierlei, durch Streben (ὄρεξις) und Vernunft (νοῦς), verursacht, schränkt aber ein, daß *nous* hier ebenfalls im weiten Sinne verstanden sei und jede Form der Vorstellung mit einschließe.[163]

> Denn viele folgen nicht dem Wissen, sondern den Vorstellungen, und die anderen Lebewesen besitzen weder Denktätigkeit noch Überlegung (καὶ ἐν τοῖς ἄλλοις ζώοις οὐ νόησις οὐδὲ λογισμός ἐστιν), sondern nur Vorstellung.[164]

Jedes Streben ist mit *phantasia* verbunden; eine Vorstellung aber, die *nur* Vorstellung ist, wird man als Wahrnehmung verstehen müssen, da *phantasia* entweder mit Denken oder mit Wahrnehmung verbunden sein muß.[165]

Beide Möglichkeiten werden nun kurz skizziert. Zunächst werden Überlegung und Streben zueinander in Beziehung gesetzt.[166] Beide sind Quellen der Bewegung, aber das Streben ist die Triebkraft, die sich auf einen zu verwirklichenden Zweck richtet. Für die praktische Vernunft hingegen, die »um eines Zweckes willen überlegt«,[167] ist das Erstrebte schon Ausgangspunkt ihrer Tätigkeit. Von der zweiten Möglichkeit menschlicher Selbstbewegung, die durch reine Vorstellung

---

[162] "Vernunft" ist für Aristoteles zunächst kein Kriterium für die Freiwilligkeit einer Handlung. Nur Tätigkeiten, die unter Zwang oder aus Unwissenheit ausgeführt werden, werden als unfreiwillig betrachtet (vgl. *EN* III, 1 und 2). Für jede andere Art des Handelns, also nicht nur vernunftbestimmtes, sondern auch affektgeleitetes, ist das Individuum selbst verantwortlich. (Vgl. *EN* III,3. Zum Problem von "Voluntariness and Involuntariness" bei Aristoteles vgl. näher Kenny (1979), 3-66.) Vernunftgemäßes, d.h. sittliches Handeln ist nur ein Teilgebiet im größeren Bereich freiwilligen Verhaltens. Auf die Tatsache, daß "freiwillig" hier noch nicht mit dem erst später entstandenen Begriff des "freien Willens" zu verwechseln ist, wurde schon öfter hingewiesen.

[163] *De an.* 433a 9f

[164] *De an.* 433a 10-12

[165] *De an.* 433b 28-30, s.o. S. 9

[166] Der Übergang ist etwas unvermittelt, da die Rede zunächst noch von *nous* und *orexis* ist, man zunächst also meint, noch mit der weiteren Bedeutung befaßt zu sein. Der Fortgang des Texts macht aber klar, daß reine Vorstellung jetzt ausgeschlossen ist und nur von rationaler Überlegung die Rede ist.

[167] *De an.* 433a 14

vermittelt ist, erfahren wir zunächst nur, daß auch sie nicht ohne *orexis* wirken kann.[168]

Daraus ergibt sich die privilegierte Stellung des Strebens, da es im Gegensatz zu Vernunft oder Wahrnehmung eine notwendige Komponente des Handlungsprozesses darstellt:

> So ist also das Bewegende etwas Einheitliches, das Strebevermögen (ὀρεκτόν). Wenn es nämlich zwei wären, die Vernunft (νοῦς) und das Streben (ὄρεξις), würden sie dank einer gemeinsamen Art (εἶδος) bewegen. Nun aber scheint die Denkkraft nicht ohne Streben zu bewegen - denn der Wille (βούλησις) ist ein Streben; wenn man sich aber nach der Überlegung bewegt, bewegt man sich auch nach dem Willen - das Streben aber bewegt auch entgegen der Überlegung (κατὰ τὸν λογισμόν); denn die Begierde ist eine Art Streben.[169]

Die zwei unterschiedenen Verhaltenstypen differieren demnach sowohl auf der Seite des *orektikon* als auch hinsichtlich der praktischen Vernunft. Sie werden einerseits durch eine je andere Ausformung des Strebevermögens konstituiert, andererseits durch die Art, wie diese durch rationale Überlegungen vermittelt oder nicht vermittelt sind.

Vernunftgesteuerte Handlung hat *boulesis* als Grundlage. Für sie hat der *nous* eine doppelte Funktion; er ist zum einen notwendige Voraussetzung der *boulesis* und geht genetisch in sie ein, zum anderen setzt er als Reflexion auf die Mittel in der Folge der vollzogenen Zielfestsetzung ein.

Der zweite, von *epithymia* begründete Handlungstyp basiert nicht auf Vernunftvoraussetzungen. Heißt das aber auch, daß die Begierden mit keiner rationalen Kalkulation über die Wege ihrer Verwirklichung zu verbinden wären? Die Beantwortung dieser Frage bleibt in *De anima* offen und muß daher vorerst zurückgestellt werden.

Die Verklammerung der jeweiligen Handlungskomponenten ist somit jedoch kein bloß additives Zusammentreffen unbestimmter Vermögen, sondern setzt auf beiden Seiten eine spezifische Präformation voraus, in der jedes Moment der Handlungseinheit von dem je anderen schon tingiert ist. Dies gilt im besonderen Maß von der Form des Verhaltens, der Aristoteles sein Hauptaugenmerk zuwendet und deren Elemente er daher am genauesten untersucht, dem im eigentlichen Sinne sittlichen Handeln.

Die Zentralkategorie der vernunftbestimmten Tätigkeit, der *praxis*, ist *prohairesis*: »Entscheidung« oder »Wahl«.[170]

> *Der Ursprung des Handelns -die bewegende, nicht die Zweckursache- ist die Entscheidung* (zwischen mehreren Möglichkeiten). Der Ursprung der Entscheidung ist

---

[168] *De an.* 433a 20f

[169] *De an* 433a 21-26

[170] Zu Übersetzung, Bedeutung und Geschichte des Begriffs »προαίρεσις« vgl. Dirlmeier in *EN(Dirlmeier)* S. 327f, Anm.48,3.

das Streben und eine Reflexion, die den Zweck aufzeigt (ἀρχὴ ... προαιρέσεως δὲ ὄρεξις καὶ λόγος ὁ ἕνεκά τινος).[171]

In der Analyse der Entscheidung wird noch einmal ausdrücklich betont, daß Streben und Vernunft in der *prohairesis* eine feste Einheit eingegangen sein müssen, immer schon aufeinander ausgerichtet sind.[172]
Die *prohairesis* im eigentlichen Sinne, die Ursache des vernünftig-sittlichen Handelns, ist der »verschwindende Punkt des Überganges«[173], in dem vernunftgemäßer Wille (*boulesis*) und eine sorgfältige Überlegung (*bouleusis*) zusammentreffen und in eine ausgeführte Handlung umschlagen. So wird prohairesis denn auch ausdrücklich als »überlegtes Streben«[174] oder wechselweise als ein »vom Streben gesteuerter Verstand oder ein von Denken gesteuertes Streben«[175] definiert.
Die erste Komponente der prohairesis, boulesis,[176] richtet die Handlung auf ein Ziel aus. Der Gegenstand, auf den sich dieses Wünschen bezieht, ist zunächst relativ formal als »ein Gut« bestimmt: »Absolut genommen und in Wahrheit ist das Gut schlechthin Gegenstand des Wünschens, für den einzelnen aber jeweils das, was ihm als Gut erscheint.«[177]
Dennoch stellt Aristoteles keine subjektivistische Definition der *boulesis* auf. Vielmehr korreliert er »das Gut« mit der spezifischen Situation des einzelnen. Für den sittlich hochstehenden Menschen ist das Gut identisch mit dem »wahren« Gut. Für den charakterlich »Minderwertigen« gibt es nur relative Güter. Als Vergleich dient die körperliche Gesundheit. Auch dem Gesunden sind andere Dinge zuträglich als dem Kranken, für den bestimmte Mittel, die unter normalen Umständen schädlich wirken, heilsam sein können.[178] Letztlich »ist auch das Wünschen von Natur auf das Gute gerichtet, der Natur zuwider aber auch auf das Schlechte.«[179]
Auch die zweite Komponente der *prohairesis*, die Überlegung, ist eine nach Art und Gegenstand auf die besondere Situation praktischen Handelns zugeschnittene Vernunft, deren Charakter sich am klarsten in dem ihr zugrundeliegenden Modell zeigt.

---

171 *EN* 1139a 31-35
172 *EE* 1226b 2-9, 1227a 3-5
173 *Kuhn* (1960), 130
174 *EN* 1113a 9-11, 1139a 23, *EE* 1226b 16f, *MM* 1189a 31f, 36
175 *EN* 1139b 4f
176 Zur näheren Bestimmung der *boulesis EN* III,6. *Anscombe* (1965) 155 zieht einen sehr treffenden Vergleich: »Aristotle's 'will' will then be a 'calm passion' in Hume's terminology.« Damit soll allerdings keine weitergehende Ähnlichkeit zwischen Aristoteles' und Humes Affektbegriff unterstellt werden.
177 *EN* 1113a 22-24
178 *EN* 1113a 25-29
179 *EE* 1227a 28f

Überlegung (βούλευσις) ist ein von Aristoteles geprägter Fachbegriff, der auf βουλεύεσθαι -überlegen- zurückgeht. Das auch sprachlich noch im Begriff präsente Modell für diesen im Inneren des Individuums sich unsichtbar vollziehenden Prozeß ist der Rat (βουλή) der Ältesten oder der Könige im Epos[180] oder der Bürger in der Polis. Der dort sich äußerlich vollziehende Prozeß des Beratschlagens wird in die Psyche des Einzelnen transformiert. Bouleusis ist die internalisierte Ratsversammlung.

Die Analogie reicht bis in die Details ihres Aufgabenbereichs. Nur praktische Fragen, die in der Macht des Handelnden stehende Dinge betreffen, werden zum Gegenstand der Überlegung, nicht die Phantastereien von Einfältigen oder Wahnsinnigen, nicht die zeitlosen Dinge, nicht die mit Notwendigkeit oder von Natur sich unveränderlich vollziehenden Prozesse, auch nicht Ereignisse, deren Wechsel unvorhersehbar ist wie das Wetter oder deren Eintreffen dem Zufall überlassen bleibt, wie das Auffinden eines Schatzes. Selbst die Belange fremder Völker wird niemand für sich durchdenken[181]: »Wir überlegen uns das, was in unserer Macht steht und verwirklicht werden kann...«[182]

Auch hier ist Platons Verbindung von vernünftigem Reflektieren und Herrschen noch präsent. Aristoteles weist darauf hin, wenn er schreibt:

> Denn jeder hört auf zu suchen, wie er handeln soll, sobald er das bewegende Prinzip auf sich selbst zurückgeführt hat, und zwar auf den Teil seines Selbst, der die Führung hat (τὸ ἡγούμενον): dieser Teil ist es, der die Entscheidung fällt. Dies wird übrigens auch deutlich aus den altertümlichen Formen des Staatslebens, die Homer dichterisch dargestellt hat: die Könige gaben dem Volk jeweils bekannt, wozu sie sich entschlossen hatten.[183]

Seit längerem strittig ist allerdings, worauf sich die *bouleusis* und damit die sie ausübende Gestalt der praktischen Vernunft, die *phronesis*, bezieht, ob sie lediglich die Mittel thematisiert oder darüber hinaus auch die Zwecke - ja vielleicht sogar in erster Linie Zwecke.[184]

---

[180] S. Dirlmeier in *EN(Dirlmeier)*, 329f, Anm. 50,4.

[181] Aufgaben der *bouleusis*: *EN* 1112a 19-29, Aufgaben der politischen Beratungsrede: *Rhet.* 1259a..-b..

[182] *EN* 1112a 30f

[183] *EN* 1113a 4-9

[184] Der Ursprung der Streitfrage geht auf eine Debatte zurück, die Ende des vorigen Jahrhunderts zwischen Julius Walter einerseits (Mittelreflexion) und Teichmüller, Trendelenburg und Eduard Zeller andererseits (Zweckreflexion) geführt wurde. Sie wird referiert bei *D.J.Allan* (1972a) 276-278, der sich dann im Anschluß an Richard Loening selbst auch für die Zweckseite entscheidet und noch ausführlicher bei Gauthier und Jolif in *EN (Gautier/Jolif)* II,563ff, die sich ebenfalls für die Zweckseite entscheiden. Diese Ansicht vertreten in letzter Zeit auch *de Vogel* (1955), *Ando* (1958) *Gauthier* (1963), *Gadamer* (1965), 304f, *Ricken* (1976) 101, *Kenny* (1979) 105-107; Mittelreflexion als einzige Aufgabe der *phronesis* verfechten in neuerer Zeit *Kuhn* (1960), *Aubenque* (1963), *Aubenque* (1965).

Im engeren Bereich der Einzelhandlung wird Aristoteles nicht müde, immer wieder deutlich zu betonen, daß wir nur überlegen, welche Mittel wir einsetzen können, um ein Ziel zu erreichen. Das Ziel aber muß vorgegeben sein.[185] »Über das Endziel nun geht niemand mit sich zu Rate, dieses liegt vielmehr für alle fest.«[186]

> Das Hin und Her unserer Überlegung richtet sich nicht auf das Ziel, sondern auf die Wege zum Ziel. Ein Arzt überlegt sich nicht, ob er heilen, ein Redner nicht, ob er überzeugen, ein Staatsmann nicht, ob er einen wohlgeordneten Staat schaffen soll, und auch sonst gibt es kein Schwanken über das Ziel. Sondern: das Ziel wird aufgestellt, und dann setzt das Überlegen ein, wie und auf welchen Wegen es erreicht werden kann.[187]

Auch in dieser Hinsicht orientiert sich die *bouleusis* am Modell der Ratsversammlung, denn auch von ihr sagt Aristoteles, daß sie »nicht über den Zweck, sondern über das, wodurch der Zweck erzielt wird, beratschlagt.«[188]
So liegt es nahe, daß auch das Vermögen, das Überlegungen ausführt, die praktische Vernunft in ihrer vollendeten Form als *phronesis*, als ein vorrangig die Mittel reflektierendes, verstanden wird. Als solches wird sie von Aristoteles -zumindest im Rahmen der *prohairesis*- auch bezeichnet. Während die charakterlichen Tugenden »bewirken, daß die Zielsetzung richtig ist«, weist *phronesis* »die richtigen Wege zum Ziel«.[189]
Das erscheint unbefriedigend, da die urteilende Kraft im Menschen das vorgegebene Ziel zumindest korrekt auffassen und es insofern konkretisieren muß.[190] So haben viele Autoren[191] die Ansicht vertreten, *phronesis* habe eine doppelte Funktion. Neben der Reflexion auf die einzusetzenden Mittel müsse die praktische Vernunft auch allgemeine Regeln kennen und sie in speziellen Fällen zur Anwendung bringen. Dies Verständnis der *phronesis* als konkretisierende Kraft ist sogar auf die inhaltliche Zielbestimmung selbst ausgedehnt worden, da sie eine sittliche *hexis* sei, »die das Telos mit sieht, auf das der Handelnde durch sein

---

185 *EN* 1112b 11-20, 1113b 3-5, *EE* 1226b 9-16, 1227a 7-12, 15-18, vgl a. *EE* 1227b 19 - 1228a 2

186 *EE* 1226b 9f

187 *EN* 1112b 11-16

188 *Rhet.* 1362a 18f

189 *EN* 1144a 8f. Vgl. a.: *»...die Entscheidungen können nicht richtig sein ohne die sittliche Einsicht, aber auch nicht ohne die Trefflichkeit des Charakters, denn diese legt das Endziel fest, jene läßt uns die Mittel dazu ergreifen.«* (*EN* 1145a 4-6) Über die Entwicklung der Zuordnung von Ziel und Mittel zur sittlichen arete und phronesis in den Aristotelischen Ethiken vgl. Dirlmeier in *MM(Dirlmeier)* 262-268.

190 Vgl. *Kenny* (1979) 107: *»Wisdom, then, though it does not* pursue *the end, is concerned with the end in that it includes a correct appreciation of it. The way in which this relates to the virtuous action of the good man is this: it provides the starting point and ultimate basis of his practical reasoning, and his practical reasoning in its turn is the basis of his virtuous action.«*

191 Z. B. Allan, Kenny, Walsh.

sittliches Sein gerichtet ist.« Mittel und Zweck träten danach in ein wechselseitiges Bestimmungsverhältnis, denn »die Erwägung der Mittel ist selbst eine sittliche Erwägung und konkretisiert erst ihrerseits die sittliche Richtigkeit des maßgebenden Zweckes.«[192]

Das sind interessante und reizvolle Gedanken, nur lassen sie sich wirklich so klar belegen, wie zuweilen behauptet wird? Zunächst das, was ausdrücklich zur Aufgabe der *prohairesis* gesagt wird: Die Passagen, die ihr Zweckreflexion zusprechen sollen, sind meist weniger eindeutig und überzeugend, als man gern unterstellt.[193] Hingegen schweigen sich die Textstellen, an denen man ein Wort zur vermuteten Zielbestimmungsfunktion der praktischen Vernunft dringend erwarten würde, beharrlich darüber aus.

Aristoteles selbst macht sich etwa den Einwand -um nur das deutlichste Beispiel herauszugreifen-[194], daß, wenn richtiges Handeln von der ethischen *arete*, die sittlich korrekte Zielbestimmung von der Beschaffenheit des *orektikon* abhänge, man sich fragen könne, wozu der wertvolle Mensch überhaupt noch der *phronesis* bedürfe.[195] Das Wesen des sittlich guten Menschen sei es, Gerechtes, Edles und Wertvolles durch sein Handeln zu verwirklichen: »gerade unsere Fähigkeit des Verwirklichens aber erfährt keine Steigerung, wenn wir ein Wissen von diesen Dingen haben...«.[196] Zumindest für denjenigen, der schon ein wertvoller Mensch sei, erscheint *phronesis* überflüssig.

Diese Überlegungen scheinen eindeutig auszuschließen, daß *phronesis* in der *praxis* auch nur die Ziele konkretisiere. Aristoteles selbst erwähnt dann in diesem Zusammenhang solch einen Gedanken auch mit keinem Wort, sondern verteidigt die Notwendigkeit sittlicher Einsicht mit anderen Argumenten: Sie sei erstens als *arete* eines bestimmten Seelenteils ein notwendiger Wert und damit an sich zu wählen. Sie sei zweitens Teil der Gesamtvollkommenheit und mache die Menschen aus diesem Grund glücklich. Drittens weise sie den richtigen Weg

---

[192] *Gadamer* (1965) 304f

[193] Hauptbelegstelle für alle Autoren, die *phronesis* in irgendeiner Art als Reflexion auf den Zweck verstehen, ist *EN* 1142b 31f (vgl. *Allan* (1972a) 282, *Gadamer* (1965) 304, Anm.1, *Gauthier* (1963) 94, *Gauthier* in *EN(Gauthier/Jolif)* II, 577, 518f und I, 175, *Kenny* (1979) 106, *Walsh* (1963) 132). Dagegen hat *Aubenque* (1965) ausführlich, detailliert und m.E. noch immer schlagend das Nötige geschrieben. Andere Stellen, die diese These belegen sollen, sind *EN* 1139a 21-26 und 1152b 1f. (S. *Gauthier/Jolif* in *EN(Gauthier/Jolif)* II, 577, *Allan* (1972a) 282f und im Anschluß daran *Walsh* (1963) 132.) *EN* 1139a 21-26 betont die Einheit von richtigem Streben und Vernunft in der prohairesis und bestätigt die These nicht, sondern widerspricht ihr nur nicht. *EN* 1152b 1f bezieht sich nicht auf die Einzelhandlung, sondern auf die höchsten gemeinsamen Werte, die der politische Philosoph festlegt, d.h darauf, welche Güter im allgemeinen Gut sind, wie die Polis beschaffen sein muß etc.

[194] Daß *phronesis* als Zweckreflexion dem Gesamtgedankengang selbst von *EN* VI,10 widerspricht, zeigt *Aubenque* (1965).

[195] In *EN* VI,13

[196] *EN* 1143b 24f

zum Ziel und sei uns demnach notwendig, um unser *ergon* zu erfüllen.[197] (Hier wäre die Stelle im Gedankengang, an dem die Zielkonkretisierung, wenn an sie gedacht wäre, sachlich hingehörte: doch keine Andeutung darüber.)[198] Schließlich ist die *phronesis* viertens ein unentbehrlich wirkendes Vermögen in der Genese des sittlich hochstehenden Menschen.[199] Doch dazu gleich ausführlicher.
Sieht man sich andererseits an, wie konkrete Tugenden im einzelnen behandelt werden, so begegnet man Formulierungen, die sich auf den ersten Blick lesen, als hätte die Vernunft doch eine zielbestimmende Funktion. Das Mittlere, das die Tugend ausmacht, ist an vier Kriterien gebunden: an die rechte Zeit, die rechte Situation und die richtigen Menschen, die richtigen Beweggründe und die richtige Weise zu empfinden.[200] Müßte hier die *phronesis* eingreifen und die Normen, die in der charakterlichen Disposition vorgegeben sind, konkretisieren?
Ein deutliches Beispiel findet man in der Analyse der Tapferkeit. Der Tapfere, heißt es dort, werde durchaus Angst empfinden, »aber er wird es so bestehen, wie es erwartet werden darf und wie die richtige Planung (*logos*) anordnet.«[201] Wieder gibt Aristoteles die vier Kriterien zur Konkretisierung der Tugend an -Anlaß, Grund, Zeit und Art und Weise- und folgert: »...der ist tapfer, denn der Tapfere empfindet und handelt in einer der Sache angemessenen Weise und wie immer die (richtige) Planung (*logos*) anordnet.«[202]

---

[197] Die ersten drei Argumente: *EN* 1144a 1-9.

[198] *Allan* (1972a) 285 schreibt dazu: *"Indem er (Aristoteles, r.z.) gegenüber einem hypothetischen Gegner beweist, daß Phronesis kein Luxus ist, ist er gewiß berechtigt, eine Aufgabe der Phronesis zu nennen, nämlich die Wahl der Mittel und Wege, die von der Phronesis unbedingt getroffen werden* muß, *ohne ausdrücklich darauf hinzuweisen, daß sie nicht kompetent ist, irgend etwas anderes auszuführen. Man stelle sich vor, ich behaupte, daß die Operationsschwester die Instrumente vorbereitete und der Chirurg operierte oder daß der Fahrer den Bus fahre und der Schaffner die Fahrkarten ausgäbe. Wenn es dann deutlich werden sollte, daß der Chirurg der Schwester* außerdem *sagte, welche Instrumente vorzubereiten seien, und daß es auch die Aufgabe des Schaffners sei, den Fahrer über die Bestimmung des Busses zu informieren, dann könnte man meinen, einen falschen Eindruck zu bekommen, ohne aber berechtigt zu sein zu behaupten, man sei* getäuscht *worden, es sei denn ich hätte den Anspruch erhoben, eine* erschöpfende *Auskunft über die Tätigkeit der genannten Personen zu geben. Um Joachim erneut zu zitieren, Aristoteles ist nicht der Ansicht, daß in einem wertvollen Leben höchstes Ziel und die Mittel und Wege zu diesem Ziel nicht zusammengehören."* So weit, so gut, aber: Warum sollte Aristoteles bei einem so schwerwiegenden Einwand gegen die Bedeutung der *phronesis* nicht a) möglichst *alle* Argumente für ihre Wichtigkeit angeben (schließlich führt er ja eine ganze Reihe auf) und b) das (wie Allan unterstellt) nachrangige Argument (*phronesis* bestimmt Mittel) anführen, das viel gewichtigere (*phronesis* bestimmt Ziele) aber unterschlagen? Die Haupttätigkeit des Chirurgen ist zu operieren, nebenbei und als Unterstützung dazu sagt er der Schwester, was er dafür braucht.

[199] *EN* 1144a 11ff

[200] Vgl. *EN* 1106b 21-23

[201] *EN* 1115b 12f

[202] *EN* 1115b 17-20

Allerdings hatte Aristoteles ausdrücklich festgestellt, daß mit jener *arete*, die auf das Mittlere abziele, die charakterliche, ethische, gemeint sei, also die Beschaffenheit des *orektikon*.[203] Die Bestimmung der rechten Mitte muß schon in *dieser* Tugend angelegt sein; ihr Vernunftbezug ist also ein indirekter:

> So ist also sittliche Werthaftigkeit eine feste, auf Entscheidung hingeordnete Haltung; sie liegt in jener Mitte, die die Mitte in bezug auf uns ist, jener Mitte, die durch den richtigen Plan festgelegt ist, d.h. durch jenen, mit dessen Hilfe der Einsichtige (φρόνιμος) (die Mitte) festlegen würde.[204]

Der Bezug der Handlungen und Affekte auf die jeweiligen Mitten ist selbst der ethischen Tugend aufgebürdet. Er ist habitualisiert. Eine allgemeine Vernunft ist in diesen Habitus schon eingegangen. Daher steht an den zitierten Textstellen auch immer das unbestimmtere »*logos*« statt »*phronesis*« oder »*bouleusis*«. Einmal mehr ist entscheidend, daß beide Quellen der *prohairesis*, Streben und Vernunft, vom je anderen tingiert sind. Auch ins Streben ging ja eine bestimmte Vernunftkomponente ein, zumal sie -anders als die Begierde- durch ein Urteil mitbestimmt ist. Das Erfassen der konkreten Situation und der Bezug auf Prinzipien ist von Aristoteles nicht als problematisierende Überlegung konzipiert, sondern als halbautomatische Beurteilung. Der Bezug konkreter Situationen auf allgemeine Grundsätze geschieht dann auch keinesfalls über universale Regeln, die es ohnehin beim praktischen Handeln nicht geben kann, sondern über bestimmte Vorbilder.[205] Was Aristoteles in erster Linie im Auge zu haben scheint, sind nicht ethische Zweifelsfragen, die sich in ungewohnten Entscheidungsmomenten stellen, sondern eher alltägliche Situationen, für deren Bewältigung zahlreiche Musterlösungen schon bereitstehen.

Der Einwand, es müsse zumindest eine urteilende Kraft im Menschen geben, die die Situation korrekt auffaßt, ist also berechtigt und von Aristoteles anerkannt. Er schreibt diese Kraft aber nicht der *phronesis* zu.[206] Die Verlagerung der Applikation von Regeln auf Einzelfälle, soweit es die Situationsbewertung betrifft, ins Strebevermögen, mag aus heutiger Sicht unscharf erscheinen, doch kann man daraus kaum schließen, daß Aristoteles, weil er diese Funktion dem dianoetischen Bereich hätte zuschreiben müssen, dies auch getan hat. Seine Inkonsequenz scheint mir daran zu liegen, daß er -wie erwähnt- eine gewohnheitsmäßige Beurteilungsweise scheiden wollte von einer ausdrücklich abwägenden Überlegung, für die -das sollte man nicht vergessen- die Ratsversammlung Modell gestanden hat.

---

[203] *EN* 1106b 15-17

[204] *EN* 1106b 36 - 1107a 2

[205] Vgl. *Jacobi* (1981) 51. Die Bedeutung des sittlich hochstehenden Menschen als *Repräsentant* seiner charakterlichen Eigenschaften, s.a. *EN* 1113a 29-33, 1166a 12-19, vgl. dazu Dirlmeier in *EN(Dirlmeier)* 284f.

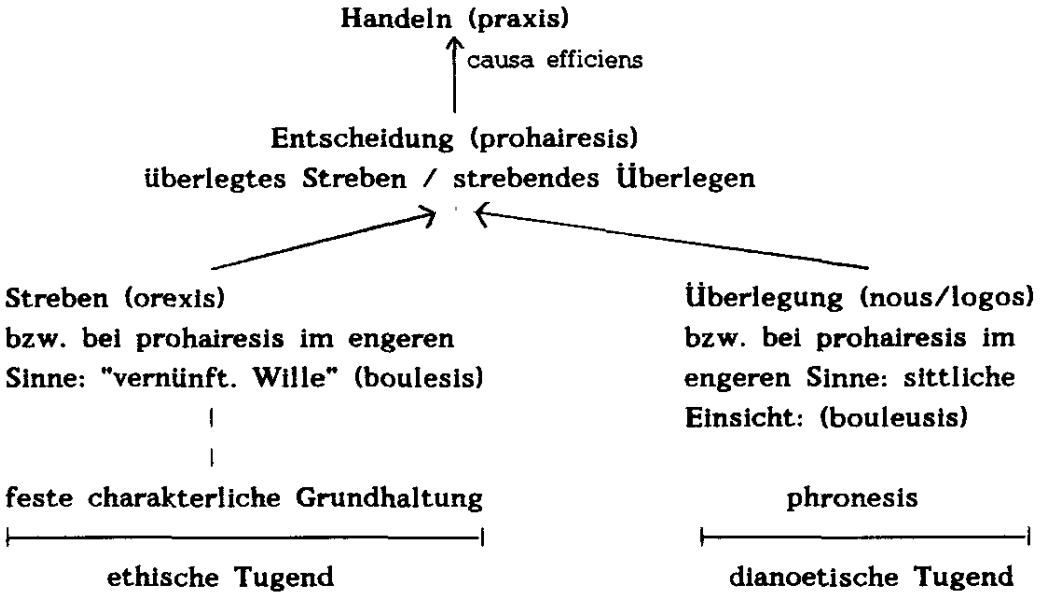
[206] Diese Richtung der Interpretation verfolgt -wenn auch mit anderer Begründung- schon *Fortenbaugh* (1969), der ebenfalls gegen die Loening-Allan-Tradition argumentiert.

Alles spricht somit dafür, daß die *phronesis* bei Aristoteles allein der Mittelfindung dient. Allerdings mag es bei dieser prinzipiellen Arbeitsteilung im einzelnen durchaus zu Unklarheiten kommen, wenn man bedenkt, daß, was Mittel oder Ziel darstellt, oft nur eine Frage der Perspektive ist. Wo alle Handlungen letztlich hingeordnet sind auf ein höchstes zu erreichendes Gut, wird, was für die Einzelhandlung Ziel ist, im Rahmen der übergeordneten Aktionsketten zum Mittel.

Die *prohairesis* hat also zwei Quellen: den vernünftigen Willen (*boulesis*), der die Zwecke setzt, und die Überlegung (*bouleusis*), die die Wege zu den Zielen in der Form praktischer Syllogismen[207] aufzeigt. Die Reflexion selbst kann wirksam werden, indem sie bei diesen Zielen ansetzt und eine »Vorwahl« trifft, die im Laufe der Überlegung präzisiert wird, um dann in der Entscheidung schließlich scharf abgegrenzt herauszutreten. »Der Gegenstand der Überlegung und der Gegenstand der Entscheidung ist ein und derselbe, nur daß der letztere bereits scharf abgegrenzt ist.«[208] Auch die Entscheidung bezieht sich daher auf Mittel, die die vorgegebenen Zwecke realisieren sollen.[209]
Aber obwohl die Überlegung und die Entscheidung sich nur auf die erforderlichen Mittel richten, ist die praktische Vernunft doch nie im modernen Sinne »instrumentelle Rationalität«,[210] die sich universell einsetzen ließe, sondern nur das Wirken eines menschlichen Seelenteils, das gemäß seiner *arete* entwickelt ist. In der *prohairesis* im engeren Sinne, der Entscheidung, die einer sittlich wertvollen *praxis* vorausgeht, treffen ethische und dianoetische Tugend, die Vorzüge des Charakters und des Verstandes, zusammen - die eine auf der Seite des Strebevermögens, die andere auf der Seite praktischer Vernunft.
Beide Komponenten der Entscheidung im engeren Sinne, *boulesis* und *bouleusis*, sind schon auf ihr ergänzendes Element hin ausgerichtet. Und sie gehen in der *prohairesis* keine mechanische Verbindung ein, sondern die Einheit zweier aufeinander bezogener Momente. Richtiges Streben ist schon von der Vernunft präformiert, Vernunft schon auf ein besonders sittliches Streben hin angelegt. Denn »sittliche Trefflichkeit ist nämlich nicht nur jene Grundhaltung, die sich *an* der richtigen Planung orientiert, sondern die, welche *mit* dieser zur Einheit verwachsen ist. Richtige Planung aber in solchen Dingen ist die sittliche Einsicht.«[211] Weil in beiden bereits das je andere enthalten ist, können sie auch zusammenwirken. Der ganze Prozeß läßt sich in folgendem Schema überblicksartig verdeutlichen:

---

[207] Zum Komplex des praktischen Syllogismus s. *Anscombe* (1965) 149-158, *Kenny* (1979), Teil III, insbes. 147-155.
[208] *EN* 1113a 2ff
[209] *EN* 1111b 26f, 1113a 12-14, b 3-5, *MM* 1189a 7-10, *EE* 1226a 7f, 13f, 16f, 1227b 37 - 1228a 2 (über ein mögliches Mißverständnis, das diese letzte Textstelle betrifft s. *Kenny* (1979) 85-87.
[210] *Rohbeck* (1993) 21, 34ff und passim
[211] *EN* 1144b 26-28, s.a. *EN* 1144b 30-32, 1178a 16-19.



Die *boulesis*, an der dieses Handlungsschema gewonnen wurde, ist aber nur eine von drei möglichen Formen des *orektikon*. Gilt diese innige Verbundenheit der motivationalen und intellektuellen Handlungsmomente auch für *epithymia* und *thymos*?

Über *thymos* schweigt sich Aristoteles in dieser Hinsicht aus, aber *epithymia* ist bereits in *De anima* III, 10 als alternativer Handlungstyp erwähnt worden. Begierde war dort charakterisiert als wahrnehmungsgeneriert und wertneutral:

> Alle Vernunftentscheidung ist richtig. Streben aber und Vorstellung richtig und unrichtig. Deshalb ist gemeinsamer Ausgangspunkt (Prinzip) das Erstrebte, aber dieses ist entweder das Gute oder das scheinbar Gute...[212]

Ganz analog dazu beschreibt Aristoteles eine Form der Vernunft, die sich von der *phronesis* deutlich unterscheiden soll und selbst durch eben jene wertneutrale Ambiguität ausgezeichnet ist: die »intellektuelle Gewandtheit« (δεινότης):

> Für sie ist es charakteristisch, daß sie das auf ein gegebenes Ziel Hintendierende zu tun und zu treffen vermag. Ist nun das Ziel gut, so verdient solche Gewandtheit unsere Anerkennung, ist es schlecht, so haben wir es mit Gerissenheit (πανουργία) zu tun.[213]

Welcher Triebkraft kann aber gerade die *panourgia*, die Gerissenheit, dienen, wenn nicht der habituell auf ein schlechtes Ziel gerichteten Leidenschaft?

Damit zeigt sich auch für den charakterlich schlechten Menschen, der unbesonnen nur seinen Begierden nachgeht, daß er keineswegs blindlings voran-

[212] *De an.* 433a 26-29

[213] *EN* 1144a 24-27

stürmt. Auch seine Triebkräfte sind intellektuell vermittelt; auch bei ihm sind beide Handlungsmomente inhaltlich aufeinander abgestimmt.[214]

(3.3.2) Naturanlage und sittliche Disposition - Die Genese der Tugend

Diese innige Verzahnung beider Momente wirft das Problem ihrer Genese auf. Auf welche Weise kommt ihre untrennbare Verbundenheit zustande -*phronesis* zu haben ist unmöglich ohne sittliche *arete*, sittliche *arete* unmöglich ohne *phronesis*[215]-? Wenn nicht schicksalhaft vorgegeben sein soll, ob jemand ein tugendhafter Mensch ist, bedarf es einer Entwicklungstheorie. Aristoteles arbeitet daher für beide Seiten der motivationalen Einheit des Menschen mit der Gegenüberstellung von Anlage und Disposition. Auf seiten des *orektikon* unterscheidet er zwei Arten sittlicher Tugend, die naturgegebene und die eigentliche. Von der vorgegebenen zur entfalteten und gefestigten *arete* gelangt man über den Dreischritt Anlage-Gewöhnung-Disposition. Jede Charakteranlage, jede Tugend ist gewissermaßen in nuce schon im Kind vorhanden, aber: »was von Natur in uns anwesend ist, davon bringen wir zunächst nur die Anlage mit und lassen dies dann erst später aktiv in Erscheinung treten.«[216] Die Entfaltung eigentlicher Tugend orientiert sich v.a. am Muster der Künste und Handwerke. Man erlernt sie, indem man immer schon das, was man erlernen will, ausführt, wenn auch auf einer noch mangelhaften Ebene.[217] Aber auch die körperliche Gymnastik war Vorbild dieser Konzeption. Wie man körperliche Stärke und Kondition nur durch permanentes Training, nur durch kontinuierliche Wiederholung der einzelnen Übungen erreicht[218], so wird man auch nur besonnen und tapfer, indem man in jeder einzelnen Situation sich wie ein Besonnener und Tapferer verhält. Als Ergebnis dieses »virtue-buildings« kristallisiert sich eine bestimmte charakterliche Disposition heraus. »Mit einem Wort: aus gleichen Einzelhandlungen erwächst schließlich die gefestigte Haltung.«[219] Was von Natur aus noch offen ist, wird durch Gewöhnung festgelegt.
Und obwohl jede einzelne sittliche Handlung desto müheloser auszuführen sein wird, je weiter der Prozeß der Charakterfestigung vorangeschritten ist -auch hierin dem sportlichen Training ganz ähnlich[220]-, so bedürfen doch zumindest die ersten Schritte einer gewissen Führung. »...indem wir uns sinnliche Genüsse versagen, werden wir beherrscht, und sind wir's einmal geworden, so haben wir

[214] *EN* 1142b 18-20
[215] *EN* 1144b 30-32
[216] *EN* 1103a 25-27
[217] *EN* II,1
[218] *EN* II,2
[219] *EN* 1103b 21f
[220] *EN* 1104a 11ff

am ehesten die Kraft uns ihrer zu enthalten.«[221] Was aber bestimmt die Entscheidung, sich der Genüsse zu enthalten oder nicht zu enthalten, solange man gerade noch nicht über eine gefestigte Disposition verfügt?
Die noch unausgebildeten sittlichen Tugenden bedürfen der Lenkung des Geistes, um zur *arete* im eigentlichen Sinne zu werden.[222] Ist *phronesis* also zumindest im Entwicklungsprozeß der vorgängige und herrschende Faktor? Muß die dianoetische Tugend, die nicht durch Gewöhnung, sondern durch Belehrung ausgebildet wird[223], vor der ethischen ausgeformt sein? Dem widerspricht, daß Aristoteles ausdrücklich betont, keine der beiden Tugendarten könne unabhängig von der je anderen erworben werden.[224]
Und so ist auch die *Entwicklung* der einzelnen *aretai* nicht nur nicht denkbar ohne *phronesis,* sondern auch die Ausbildung der *phronesis* nicht ohne die gefestigte sittliche Disposition. Denn auch praktische Vernunft ist zweistufig gedacht. Vorform der *phronesis* ist die noch wertneutrale intellektuelle Gewandtheit (δεινότης), die sowohl auf das Gute als auch auf das Schlechte zielen kann.[225] Zur eigentlich sittlichen Einsicht wird sie nicht ohne charakterliche *arete*. »Es ist also offenkundig unmöglich ethische Einsicht zu haben, wenn man nicht ein ethisch hochstehender Mensch ist.«[226]
Die zirkuläre Verwiesenheit von *phronesis* und charakterlichen *aretai* wird rückbezogen auf das selbstreferentielle Verhältnis von Einzelhandlung und Disposition. Beide Arten der *aretai* entwickeln sich, indem sie sich wechselweise stützen, in einem Prozeß, dessen Ziel in seinen Einzelschritten schon vorgeformt ist. Nicht nur wird Haltung durch Handlung gebildet, diese ist auch immer schon von gleicher Art wie jene und wird durch sie konstituiert, aufrechterhalten und zunehmend erleichtert.
Die grundsätzliche Entscheidung, ob die wiederholten Einzelhandlungen besonnen und tapfer sind und zur Tugend führen oder ob zügellos und feige und in einen sittlich schlechten Endzustand einmünden, ist nicht von Natur vorgegeben.[227] Sie soll sich an rationaler Planung orientieren.
Aristoteles stellt sich die Frage, ob von ihm nicht vorausgesetzt werde, was erst Resultat sein sollte, selbst.[228] Seine Antwort ist eben jene, die Platon auf das Problem des Übergangs von aktueller zu habitueller Affektbeherrschung gegeben hat. Die Vernunft, die der Prozeß lenkt, ist eine fremde: die rationale Lenkung in der Erziehung.

---

221 *EN* 1104a 33-35
222 *EN* 1144b 8f
223 *EN* 1103a 15-17
224 *EN* 1144b 32 - 1145a 2. Das hat auch *Fortenbaugh* (1975) 70ff übersehen
225 *EN* 1144a 23-28, zum *deinotes*-Begriff vgl Dirlmeier in *EN (Dirlmeier)* 469f.
226 *EN* 1144a 36 - b1
227 *EN* 1114a 7ff, a 19-21
228 *EN* 1105a 18-24

> Ob wir also gleich von Jugend auf in dieser oder jener Richtung uns formen - darauf kommt nicht wenig an, sondern sehr viel, ja alles.[229]

Erziehung ist wesentlich Gewöhnung an das Gewöhnliche, wie es in Brauch und Sitte der gut entwickelten Polis zum Ausdruck kommt.[230] Sie ist damit ebenfalls wieder die Leistung einer guten Gesetzgebung.[231] Der Staat ist nicht nur ein naturgemäßes Gebilde, sondern auch von Natur aus ursprünglicher als jedes seiner Teile, also auch als jeder einzelne Bürger.[232] Der Mensch, *zoon politikon*, ein staatenbildendes Wesen, bedarf der Polis zum guten Leben und zur Entfaltung seines *ergon*. »So ist der Mensch als Vernunftwesen für Aristoteles nicht *nur auf ethische Institutionen, sondern konkret auf die Polis und ihre Institutionen* verwiesen.«[233] Das gilt insbesondere auch für die praktische Vernunft als affektregulierende Instanz.

Die Beziehung des einzelnen zur Polis bleibt aber ambivalent. Dies zeigt sich schon am Begriff der Ehre. Denn in diesem Begriff kristallisiert sich die vorherrschende Verhaltensregulierung der antiken Gesellschaft. Diese wird -wie moderne Zivilisationstheoretiker formulieren würden- vor allem von Fremdzwangmechanismen beherrscht. Aristoteles -als der Traditionalist, der er war- hält nun die überkommene Idee zwar in Ehren; andererseits kritisiert er aber gerade ihren Charakter als solch eine äußerlich vermittelte Verhaltensregulierung. Wer nach Ehre strebe, sei sich seiner selbst nicht sicher, sondern wolle sich seines Wertes im und durch das Urteil der anderen vergewissern. Tugend aber sei etwas, das uns innerlich zukomme, um dessentwillen man letztlich geehrt werde und dem daher die größere Bedeutung zukomme.[234] Auch Aristoteles plädiert für die Verinnerlichung der Ethik, für die Überführung von Fremdzwang in Selbstzwang, aber wie Platon ist er sich bewußt, daß sie vom Gesamtzustand der Polis notwendig abhängt.[235]

---

229 *EN* 1103b 23-25, s.a. *EN* III,15

230 Vgl. dazu *Ritter* (1967)

231 Zur Gesetzgebung: »*So werden wir auch gerecht, indem wir gerecht handeln, besonnen, indem wir besonnen, und tapfer, indem wir tapfer handeln. Dies wird auch bestätigt durch eine Tatsache des staatlichen Lebens: die Gesetzgeber suchen die Bürger durch Gewöhnung zu veredeln, und dies ist die Tendenz eines jeden Gesetzgebers. Wenn er dabei nicht richtig verfährt, so verfehlt er sein Ziel, und so kommt es zu dem Unterschied zwischen guter Verfassung und verfehlter Verfassung.*« (*EN* 1103a 34 - b 6), s.a. 1152b 1f.

232 Vgl. *Pol.* 1253a 1ff und 18ff.

233 *Ritter* (1977) 128

234 *EN* 1095b 23 -29

235 Letztlich erscheint diese Ambivalenz erneut in Aristoteles' Orientierung auf das kontemplative Leben als höchstem Gut, ein Leben, das am wenigsten abhängig ist vom Einfluß und der Mitwirkung anderer und dennoch das Gemeinwesen voraussetzt. Auch die theoretische Vernunft, die nicht wie die praktische mit den irrationalen Regungen in Menschen zusammenhängt, ist ihren Störungen nicht entzogen. Also auch hier eine deutliche Parallele zu Platon.

Aus dieser Gesamtkonstellation erklärt sich auch die auf den ersten Blick paradoxe Konstruktion, daß die Vernunft, obwohl sie in der Einzelhandlung nur Weg und Mittel zur Verwirklichung eines vorgegebenen Ziels abwägt, letztlich dennoch die dominante Kraft im Menschen bleibt.

Zusammenfassend lassen sich mindestens drei grundsätzlich verschiedene Arten praktischer Rationalität im Handeln identifizieren:
1) eine urteilende Vernunft: Vorstellung, die notwendige Voraussetzung des Strebens ist, kann schon durch Vernunft bedingt sein.
2) eine beratende Vernunft, die als Überlegung (*bouleusis*) im praktischen Handeln für die Zweck-Mittel-Reflexion zuständig ist. Die Überlegung ist Ausdruck eines auf bestimmte Weise geformten Vermögens: naturgegebene Vernunft entwickelt sich zu bloßer Gerissenheit (panourgia) oder zur sittlichen Reflexion.
3) eine normativ-genetische Vernunft, die in den Prozeß der Charakter- und Verstandesbildung eingreifen sollte. Es ist -wie schon bei Platon- die vernünftige Einsicht des Erziehers, die sich im Heranwachsenden reproduziert. Aus dieser Erziehung soll eine sittlich gefestigte Persönlichkeit hervorgehen. In deren Grundstruktur aber hat sich jene Vernunft dann schon unauslöschlich eingeschrieben. Im Menschen, dessen *orektikon* auf das Rationale hört, sind beide Arten der *arete* vernunftgemäß ausgebildet. Dies wird auch in den Bezeichnungen für die beiden der prohairesis vorausgehenden Handlungskomponenten deutlich: *boulesis* und *bouleusis*.
Es liegt nahe, diese implizite Ausdifferenzierung des Vernunftbegriffs als Reaktion auf eine der Schwierigkeiten des Medea-Konflikts zu verstehen. In Medeas Verhalten war die unausgesprochene Doppelung in eine »normative« Vernunft, die die antreibenden Affekte bewertet, und eine untergeordnete »instrumentelle«, die für den kalkulierten Einsatz adäquater Mittel zuständig war, auffällig. Aristoteles hätte demnach, so argumentiert William W. Fortenbaugh zum Beispiel[236], diese Unterscheidung nur auf den Begriff gebracht, nicht aber selbst »erfunden«.[237] Was kann aber in diesem Zusammenhang »erfinden« heißen? Mir scheint Aristoteles' Leistung, einmal unterstellt, er hätte nichts anderes getan, als den bei Euripides *dargestellten* Vorgang *theoretisch auszuformulieren*, doch unterschätzt. Anders als bei der Gegenüberstellung von Vernunft und Affekt, die sowohl auf eine durch Sokrates bereits theoretisch formulierte Fragestellung antwortet als

[236] Vgl. *Fortenbaugh* (1970b), 233-241.

[237] *»Reasoning, then, is related to emotion in two distinguishable ways. This twofold relationship between reason and emotion is fundamental to Aristotle's moral psychology. It determines his account of moral virtue and practical wisdom and also his view of women. Still, this twofold relationship is not an Aristotelian discovery. It was ready at hand in popular thought and more or less clearly implied in a tragedy like Euripides'* Medea. *Aristotle along with other members of the Academy gave the dichotomy formal recognition, but they did not invent it.« Fortenbaugh* (1970b) 241.

auch von der Protagonistin selbst *benannt* wird[238], ist die Unterscheidung der beiden Vernunftfunktionen bei Euripides nicht einmal präzise *beschrieben*. Eine im nachhinein -wohl auch mit Hilfe dieser Szenen aus der *»Medea«*- gewonnene Differenzierung läßt sich zweifellos auf die Konfliktsituationen der euripideischen Dramen zurückprojizieren und hilft so ihre Problematik zu verdeutlichen, dennoch scheint mir gerade der vage Gebrauch von »Vernunft«, »Überlegung« und »Denken« (βουλεύματα) Euripides' Stoßrichtung besonders zu entsprechen, eine Unterscheidung von ihm also keineswegs beabsichtigt gewesen zu sein.[239]

Die Ausdifferenzierung verschiedener Funktionen der Vernunft durch Aristoteles (oder welch anderer Mitglieder der Akademie auch immer) ist eine nicht zu unterschätzende, genuine Leistung. Das soll nicht heißen, sie sei nicht als Reaktion auf die in der *»Medea«* gezeigte Problematik zu verstehen, eine Annahme, die mir nach wie vor plausibel erscheint, sondern nur, daß es sich hier nicht um eine umstandslose theoretische Verallgemeinerung einer vortheoretisch schon beschriebenen Struktur handelt. Die Entwicklung von einer in einer Handlung angelegten Skizze (möglicherweise über eine präzise Beschreibung) zu einer terminologischen Verarbeitung der Situation ist wohl komplexer und bedingt durch den größeren theoretischen Rahmen, in dem sie geschieht.

Gegen eine bloße Verallgemeinerung spricht auch ein weiterer Umstand. Fortenbaugh interpretiert die Doppelfunktion der Vernunft in Anlehnung an Allan als sowohl mittel- als auch selbst zielreflektierende. In dieser Form würde die Dualität der Vernunft den in der *»Medea«* beschriebenen Situationen direkt entsprechen können. Nach Lage der Dinge erscheint diese zwecksetzende und -bewertende Kraft der Vernunft aber nicht als reflektierendes Vermögen, sondern nur als eine in der *boulesis* eingeschmolzene, ihre normative Funktion nur als normativ-genetische. Was man aus der *»Medea«* herauslesen kann und was Aristoteles in seiner Handlungstheorie entwirft, ist also, soweit bisher festgestellt werden konnte, voneinander verschieden.

Aber gerade Medea als Repräsentantin der *akrasia* stellt uns auf einer anderen Ebene erneut vor das Problem, ob in der Vernunft nicht doch zielbestimmende Aspekte zu finden sind und wie sie zu verstehen wären. Denn auch Aristoteles beschreibt Unbeherrschtheit als Zustand des Ungehorsams: die Begierde widersetzt sich der Vernunft. Dieser Widerspruch kann sich aber nur nach eingehenderer Untersuchung der von Aristoteles sehr ausführlich behandelten *akrasia*-Frage auflösen.

---

[238] *Med.*, Vers 1077f

[239] Vgl. dazu Abschnitt B (1.2.2).

(3.4) Die Bedeutung der Vernunft II
Akrasia

Die menschliche Seele, wie Platon sie skizziert hat, besteht aus drei verschiedenen Teilen, die sich unvermittelt gegenüberstehen. Das Bemühen um Selbstbeherrschung war der Kampf dieser Teile gegeneinander, ein Kampf, der niemals zur Ruhe kommen konnte. Zwar sollte er aufgehoben werden, indem die Anstrengungen der Vernunft, sich als dauerhaft handlungsleitende Instanz zu etablieren, durch Erziehung zu habitueller Affektbeherrschung transformiert gedacht wurde, doch zeigten sich genau hier die Grenzen eines Teile-Modells.
Denn weder konnte anders als gleichnishaft deutlich werden, wie diese Teile aufeinander wirken sollten, noch, wie sie sich darüber hinaus zu einem stabilen Verhältnis verfestigen könnten. Der intrapsychische Bürgerkrieg war die latente Bedrohung, die in der Theorie letztlich nicht überwunden werden konnte. Platon aber hat diese Problematik auf der begrifflichen Ebene gar nicht erst thematisiert; sie schien vielmehr durch die stellvertretenden Bilder hindurch.
Aristoteles' Überlegungen setzen ungeachtet dessen hier an. Aus den festen Teilen, *die sich letztlich nur mit Gewalt begegnen können*, werden bei ihm bildbare Vermögen, die sich im Prozeß der Gewöhnung intern verändern und das jeweils andere selbst mit in sich aufnehmen. So werden aus den Teilen Momente, die miteinander verwachsen. Ihre Vermittlung wird im Endergebnis ermöglicht, weil die zu Vermittelnden ihre Anschlußstellen schon in sich tragen. Der Prozeß, der von Platon also nur empirisch aufgenommen und äußerlich beschrieben wurde, kann durch Aristoteles nun auch theoretisch formuliert werden.
Dennoch bleibt die Frage, *was* die Gewöhnung formt. Verändert sich das *orektikon* als weitgehend unbestimmte Potenz zum guten oder zum schlechten und wird damit zu *boulesis* oder *epithymia*? Oder sind sie auf jeder Stufe der Entwicklung als drei Formen der *orexis* vorhanden und treten in je anderer Gestalt in ein bestimmtes Verhältnis zueinander? In Aristoteles' Behandlung der *akrasia*-Problematik läßt sich über die Alternative nähere Klarheit gewinnen.

(3.4.1) Typologie der Beherrschtheit

Obwohl die Frage, ob Besonnenheit (σωφροσύνη) und Beherrschtheit (ἐγκράτεια) begrifflich streng zu trennen sind, in der Akademie schon diskutiert worden sein muß[240], ist der differenzierte Gebrauch dieser beiden Begriffe erst von Aristoteles überliefert.[241] Während *sophrosyne* als eine der Tugenden in EN III, 13-15 abgehandelt wird, sind der *enkrateia* die ersten elf Kapitel des siebenten Buches

---

[240] S. *EN* 1145b 14-17, auch 1146a 9-16

[241] *North* (1966) 203, etwa Anm. 17: »*Plato had defined sophrosyne as ἐγκράτεια ἡδονῶν (Rep. 430 E). Doubtless there was much discussion in the Academy and later in the Lyceum about the relation of* sophrosyne *to* enkrateia *as well as to krateria ('endurance')...*« *EN* VII aber »*makes the first rigorous distinction in Greek thought between* sophrosyne *and* enkrateia...«

separat gewidmet. Dort werden Beherrschtheit und Unbeherrschtheit (ἀκρασία) gleich zu Beginn von Tugend (ἀρετή) und Minderwertigkeit (κακία) einerseits und tierischem Wesen (θηριότης) andererseits[242] unterschieden. Danach fällt *enkrateia* ausdrücklich nicht unter das Genus »*arete*«, obwohl zwischen beiden eine gewisse Verwandtschaft besteht. So wird der *akrasia* etwa zugestanden, daß sie, obwohl streng genommen keine sittliche Schlechtigkeit, es in bestimmter Weise doch sei[243]; beide ähneln sich beispielsweise insofern, als sie rechte Mitten sind. Auch Beherrschtheit ist nicht bloßer Gegensatz zu *akrasia*, sondern Mitte zwischen dieser und einem Zustand, in dem man sich deshalb nicht an seine Planungen hält, weil man *zuwenig* Freude an der Sinnenlust hat - ein Zustand allerdings, der, da selten, zu vernachlässigen ist.[244]

Ein großer Teil des siebenten Buches der »*Nikomachischen Ethik*« wird der Abgrenzung und Differenzierung des *enkrateia*-Begriffs gewidmet.[245]

Die erste grundsätzliche Unterscheidung, die man danach zu treffen hat, ist Trennung der Beherrschtheit im eigentlichen von der Beherrschtheit im übertragenen Sinne.[246] *Enkrateia* im übertragenen Sinne bezieht sich auf wählenswerte Arten der Lust wie Sieg, Ansehen, Reichtum oder ähnliches und muß daher immer präzisiert werden: gemeint sei Selbstbeherrschung in Hinsicht auf dieses oder jenes.[247] Sie ist also auch besonders die Beherrschtheit des *thymos*-Bereiches, die weniger tadelnswert erscheint.[248]

Enkrateia im eigentlichen Sinne entfaltet sich hingegen im Bereich der notwendigen Lüste, das heißt beim Nahrungs- und Liebesgenuß. Daher stammt auch ihre enge Verwandtschaft zur *sophrosyne*, die unter den Tugenden diejenige ist, die sich auf die gleichen Objekte bezieht wie *enkrateia*.[249] Einheit und Differenz dieser beiden Phänomene und ihrer negativen Gegenstücke, *akrasia* und *akolasia*, behandelt Aristoteles am ausführlichsten:

> Und das ist auch der Grund, weshalb wir den Unbeherrschten und den Zuchtlosen, desgleichen den Beherrschten und den Besonnenen in dieselbe Kategorie stellen -dagegen von jenen vorher genannten (= den »Unbeherrschten im Hinblick

---

242 *Theriotes* bezeichnet minderwertige Gesamtzustände des Menschen, in die er von Natur, durch Krankheit oder Gewöhnung geraten ist und die sich nicht im Bereich moralischen Handelns befinden. Vgl. *EN* 1145a 15-17, 18-34, 1148b 15 - 1149a 20, *MM* 1200b 4-6, 8-19, 1202a 19-29. Der Gegensatz zum tierischen ist gottgleiches Wesen.

243 *EN* 1151a 6ff, vgl. auch *MM* 1200b 1f, wo *enkrateia* zwar noch als Tugend bezeichnet wird, aber als eine den anderen unähnliche.

244 *EN* 1151b 23-32

245 Vgl. zu folgendem das Schema auf S. 309.

246 *EN* VII, 6 und 7

247 Vgl. insbes. *EN* 1147b 29 - 1148a 4, 1148a 22 - b 14; *MM* 1202a 29 - b 9.

248 Vgl. *EN* VII,7 und oben Abschnitt I.3

249 »*...und daß sich Beherrschtheit und Unbeherrschtheit auf körperliche Begierde und Lust beziehenm, ist uns klar geworden.*« (*EN* 1149b 25-27), desgleichen Besonnenheit/Unbesonnenheit: *EN* 1149b 30f, 1150a 9-11, vgl. a. *EN* 1146b 18-20, 1148a 4-15, b 10-12.

> auf...«, r.z.) keinen- denn nur sie sind im großen und ganzen auf dieselben Formen der Lust und Unlust eingestellt. Obwohl sie aber auf dasselbe Objekt eingestellt sind, sind sie es doch nicht in der gleichen Weise, sondern die einen vollziehen eine Entscheidung, die anderen dagegen nicht.[250]

Enkrateia und *sophrosyne* unterscheiden sich aber nicht nur hinsichtlich ihres *prohairesis*-Charakters. Der Unbeherrschte erliegt dem sinnlichen Genuß entgegen seiner vernünftigen Überlegung, folgt also keiner grundsätzlichen Überzeugung. Deshalb ist er sich der Schlechtigkeit seines Zustandes bewußt, bereut nachträglich sein Tun und ist im Prinzip besserungsfähig. Der Unbesonnene oder Zuchtlose (ἀκολάστης) hingegen folgt seinen Begierden aus Überzeugung. Er hat also kein Bewußtsein von der Schlechtigkeit seines Tuns. Da er nichts bedauert, bietet er auch keinen Ansatz zur Besserung.[251]
Beide Zustände der Seele werden schließlich mit körperlichen Krankheiten verglichen: »Denn sittliche Minderwertigkeit ist wie eine Krankheit, z.B. Wassersucht oder Schwindsucht, die Unbeherrschtheit dagegen gleicht epileptischen Anfällen: die erstere ist eine chronische, letztere eine intermittierende Störung.«[252]
Vom Unbeherrschten ist ferner der Weichliche (μαλακός), vom Beherrschten der kraftvoll Ausdauernde (καρτερικός)zu unterscheiden.[253] Diese beiden sind für die Unlust, was *akrates* und *enkrates* für die Lust sind.[254] Die Beherrschten aber sind besser als die Ausdauernden, denn sie bezwingen aktiv ein Verlangen und halten ihm nicht nur passiv stand.[255]
An der Beschreibung des Weichlichen zeigt sich ein interessantes Kriterium der Einteilung:

> Wer in Lebenslagen zu geringe Kraft zeigt, in denen die Mehrzahl der Menschen Widerstand leistet, und leisten kann, der ist weichlich und entnervt -denn auch die liederliche Entnervtheit ist eine Form von Weichlichkeit-, er läßt z.B. das Gewand nachschleifen, um sich die Mühe des Hochnehmens zu sparen. Und indem er Kranksein simuliert, glaubt er gar keinen so erbärmlichen Eindruck zu machen, wo doch der Kranke, den er nachahmt, erbarmungswürdig ist.[256]

---

[250] *EN* 1148a 13-17

[251] Dem Unterschied zwischen *enkrateia* und *sophrosyne* bzw. *akrasia* und *akolasia* ist breiter Raum gewidmet. Vgl. *EN* 1146b 20-24, *EN* VII,6 (insbes. 1148a 16f), 9, 11 (insbes. 1151b 32-1152a 6), *MM* 1202b 38 - 1203a 29, 1203b 11 - 1204a 4.

[252] *EN* 1150b 32-35 Die Unterscheidung »Beherrschtheit/Besonnenheit« ist in der frühen Neuzeit vorübergehend wieder verlorengegangen. Kant ist es dann, dem das Verdienst zukommt, die Unterscheidung reaktiviert zu haben und 1798 in seiner *»Anthropologie in pragmatischer Hinsicht«* sie auf die noch heute geläufige Unterscheidung von Affekt und Leidenschaft zu beziehen. Er bedient sich dabei u.a. ähnlicher Bilder aus dem Bereich der Medizin. Vgl. hier "Einleitung", Anm. 26

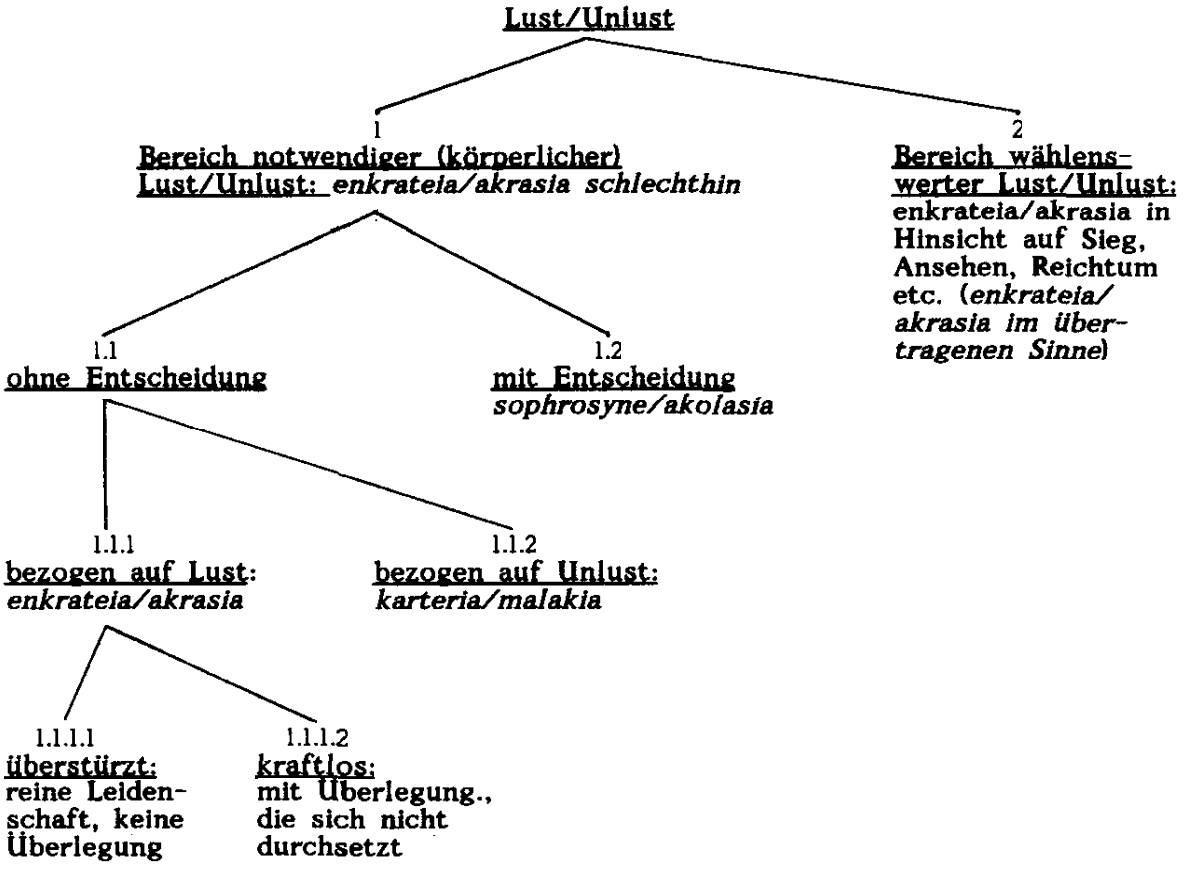
[253] *EN* 1150a 13-15, a 32 - b 5, b 16-19; *MM* 1202b 29-38.

[254] *EN* 1150a 13-15

[255] *EN* 1150a 32 - b 1

[256] *EN* 1150b 1-5

AKRASIA



Die qualitative Bestimmtheit korrekten Verhaltens an der richtigen Mitte zwischen den Extremen orientiert sich am quantitativen Kriterium sozialstatistisch ermittelten Durchschnittsverhaltens.[257]

Eine letzte wichtige Unterteilung der *akrasia* zieht eine Trennlinie zwischen zwei verschiedenen Typen der Unbeherrschtheit im engeren, auf Lust bezogenen Sinne:

> Unbeherrschtheit ist einerseits überstürztes, andererseits kraftloses Wesen. Denn die einen gehen mit sich zu Rate, verharren dann aber nicht bei ihrer Erkenntnis, weil die Leidenschaft über sie kommt, die anderen wiederum werden von der Leidenschaft fortgerissen, weil sie überhaupt nicht mit sich zu Rate gegangen sind.[258]

[257] Ähnlich auch bei Beherrschtheit/Unbeherrschtheit selbst: vgl. *EN* 1152a 25-27.

[258] *EN* 1150b 19-22. Vgl insgesamt zu dieser Unterscheidung: *EN* 1150b 19-28, 1152a 27-30.

Wenn man John L. Austins bekanntem Vorwurf glauben will, sind Platon und Aristoteles an einer terminologischen Konfusion schuld, die die philosophische Diskussion bis in unser Jahrhundert belastet hat. Die Differenzierung, die zu treffen unterlassen wurde, ist demnach die zwischen »einer Versuchung erliegen« und »die Kontrolle verlieren«. Berücksichtigt man Austins Beispiele[259], scheint mir Aristoteles' Unterscheidung zwischen überstürzter und kraftloser Unbeherrschtheit zumindest auf der typologischen Ebene in die Richtung der eingeklagten Differenzierung zu gehen. Warum dann also der Vorwurf? Er läßt sich auf die Beschreibungen des innerpsychischen Vorgangs während einer unbeherrschten Handlung beziehen, die in ihrer Präzision hinter der ausgefeilten Typologie zurückbleiben.

(3.4.2) Ursachen der Unbeherrschtheit

Es ist schon oft bemerkt worden, daß die tatsächlichen Vorgänge, die sich in der Seele eines Beherrschten oder Unbeherrschten abspielen, von Aristoteles nur recht knapp und dunkel dargestellt worden sind. So wird der Unbeherrschte meist nur allgemein beschrieben:

> Es kommt aber auch vor, daß jemand infolge leidenschaftlicher Erregung (πάθος ἐκστατικὸς) entgegen dem richtigen Planen (παρὰ τὸν ὀρθὸν λόγον) aus seiner ursprünglichen Wesenshaltung gerät: die Leidenschaft (πάθος) beherrscht ihn zwar so weit, daß er nicht mehr gemäß dem richtigen Planen (κατὰ τὸν ὀρθὸν λόγον) handelt, andererseits aber doch nicht so weit, daß er nun wesensmäßig davon überzeugt wäre, man müsse solcher Lust ohne jede Hemmung nachjagen.[260]

Wie hier Vernunft und Affekt werden meist Vernunft und Streben oder Vernunft und Begierde ohne nähere Bestimmung gegenübergestellt: Beim Beherrschten seien sie im Einklang, beim Unbeherrschten nicht.[261] Wie paßt diese Definition

---

MM 1203a 29 - b 11.

[259] *»Meines Erachtens haben uns Platon und nach ihm Aristoteles diese Konfusion angehängt, die damals genauso verderblich war wie später die Konfusion von moralischer Schwäche und Willensschwäche. Ich esse sehr gerne Eis, eine Eisbombe wird serviert und entsprechend der Zahl der Anwesenden in einzelne Teile geteilt. Ich bin versucht, mir zu zwei Stückchen zu verhelfen und tue das auch, erliege somit der Versuchung und verstoße damit möglicherweise (doch warum notwendigerweise?) sogar gegen meine Prinzipien. Aber verliere ich deshalb die Kontrolle über mich selbst? Stürze ich mich deshalb auf die zwei Stückchen, reiße sie an mich und schlinge sie runter, ohne daß es mich stört, wie konsterniert die anderen Gäste sind? Kein bißchen davon. Oft erliegen wir einer Versuchung mit Gelassenheit, ja sogar mit Finesse.«* *Austin* (1985) 35 (Anm. 13)

[260] *EN* 1151a 20-24

[261] Der Sprachgebrauch ist dabei vielfältig aber immer vage: *orexis* vs. *logos*: *EE* 1224a 24f; *orexis* vs. *logismos*: *EE* 1224b 22f; *epithymia* vs. *logos*: *EN* 1252a 1-3; *epithymia* vs. *logismos*: *EE* 1223a 36 - b 1, 1223b 12-14, 1224a 32-36; *epithymia* vs. *dianoia*: *De an.* 433a 1-3; *epithymia* vs. *nous*: *De an.* 433a 7f. Zuweilen noch undeutlicher: *»...unbeherrscht handeln bedeutet gerade*

aber zur allgemeinen Bestimmung der Handlung, in die immer zweierlei eingeht: ein strebendes und ein reflektierendes Moment, die beide darüber hinaus aufeinander abgestimmt sind. Mußte nicht die richtige Überlegung immer schon von vernünftigem Wollen begleitet sein, da keine Tugend sich unabhängig von der anderen entwickeln kann? Deutlicher zeigt sich der Widerspruch noch beim Beherrschten: Wie kann die Vernunftkomponente ein abweichendes Streben bezwingen, wenn sie doch selbst keine Triebkraft ist, sondern, um zu bewegen, immer einer mit ihr übereinstimmenden Form des *orektikon* bedarf? Ist daher der Konflikt im Unbeherrschten eher ein Kampf zwischen verschiedenen Kräften im *orektikon*? Diese Interpretation scheint sich zu bestätigen, wenn es in *De anima* heißt:

> Deshalb hat das bloße Streben (*orexis*) nichts Planendes (*bouleutikon*). Es (dieses Streben) besiegt zuweilen den Willen (*boulesis*) und bewegt, bald aber dieses jenes, wie eine Kugel eine andere Kugel wegstößt, das eine Streben das andere Streben im Falle der Unbeherrschtheit.[262]

Aber andererseits ist es auch unwahrscheinlich, daß die häufigen Erwähnungen von *logos*, *logismos*, *nous* oder *dianoia* als Gegenspieler des unvernünftigen Strebens nur unsauber formulierte Stellvertreter der *boulesis* sein sollten. Diesen Widerspruch löst eine weitere Textstelle aus *De anima*, in der es heißt, daß »Strebungen (ὀρέξεις) einander entgegengesetzt sind, und zwar dann wenn Überlegung (λόγος) und Begierden (ἐπιθυμία) entgegengesetzt sind«[263].
Die Begierden des *akrates* stehen also folgerichtig im Widerstreit mit beiden Komponenten vernünftigen Handelns, denn es sind immer Entscheidung (*prohairesis*) und Begehren, die zueinander im Gegensatz stehen.[264] *Boulesis*, *thymos* und *epithymia* bezeichnen demnach nicht einen besonderen Zustand des *orektikon*, den es infolge seiner Entwicklung angenommen hätte, sondern sind -zumindest potentiell- separate Agenten *im* Strebevermögen. In diesem Sinne ist auch die Erörterung von *enkrateia* und *akrasia* in der »*Nikomachischen Ethik*« I,13 zu verstehen.[265] Dort heißt es, daß bei beiden, beim Beherrschten und beim Unbeherrschten, zunächst zweierlei zu finden sei, das Rationale und der »Seelenteil, der das rationale Element besitzt«: Vernunft und *boulesis*. Die *boulesis* wird erläutert als diejenige Instanz, die richtige Antriebe gibt und zu wertvollen Zielen leitet. Soweit ist uns die Arbeitsteilung aus der *prohairesis*-Analyse bekannt. »Es zeigt sich aber bei beiden [d.h. beim *akrates* und beim *enkrates*, r.z.] noch eine weitere Kraft, die wesenhaft wieder das rationale Element gerichtet ist, die

---

dies, daß man der Begierde folgend im Widerspruch zu dem handelt, was man für das Beste hält.« *EE* 1223b 7-9.

[262] *De an.* 434a 12-14

[263] *De an.* 433b 5f

[264] *EN* 1111b 15f, s.a. *EE* 1225b 27-30

[265] *EN* 1102b 13-28

mit ihm kämpft und sich entgegenstemmt.« Diese weitere Kraft wird nicht benannt. Aus dem Kontext geht aber hervor, daß die Begierde, vielleicht auch *epithymia* und *thymos* oder unspezifischer die unvernünftigen *pathe*, gemeint sind.
Nach einem kurzen Vergleich mit gelähmten Gliedern des Körpers, die sich -ähnlich wie bei der *akrasia*- auch in die der Intention entgegengesetzte Richtung bewegen, wird dieser weiteren Kraft zugestanden, auch sie scheine am Rationalen teilzuhaben; sie leiste dem Rationalen Gehorsam. Ist der Beherrschte ein Spezialfall, in dem nur durch eine Fehlentwicklung mehrere Strebekräfte ausgebildet sind? Wie ist es zum Beispiel beim Besonnenen oder beim Tapferen; sind bei diesen tugendhaften Menschen auch alle drei *orexeis* ausgebildet?
In der Tat: Auch beim Tugendhaften ist mehr als eine Kraft aktiv, nur sind die *orexeis* bei ihm sich nicht entgegengesetzt (wie beim Beherrschten und Unbeherrschten), sondern unterstützen sich gegenseitig:

> »Jedenfalls leistet es (das selbst irrationale, aber am rationalen teilhabende Seelenelement, r.z.) beim beherrschten Menschen dem rationalen Elemente Gehorsam. Und noch williger ist es dazu bereit beim Besonnenen und beim Tapferen. Hier ist volle Harmonie mit dem rationalen Element.«[266]

Aber man findet diese Forderung nach Harmonie der Strebekräfte nicht nur in solch allgemeinen und eher vagen Formulierungen. Auch vom *epithymetikon* direkt wird gesagt, es stehe beim Besonnenen im Einklang mit der richtigen Planung.[267] Ähnliches wird vom Tapferen zumindest als eine der Möglichkeiten erörtert. Tapferkeit im strengen Sinne meint eine tugendhafte Haltung, die »keine Furcht kennt vor dem Tod in Ehre und keine Furcht vor dem, was unmittelbar ans Leben geht...«[268] Der Tapfere handelt aus *prohairesis*, wird angetrieben von einem überlegten Streben, dem Zusammenspiel von *boulesis* und vernünftiger Überlegung. Aber Aristoteles läßt auch einige weniger reine Formen der Tapferkeit gelten; eine davon ist die Tapferkeit aus Zorn.[269] »Als tapfer gelten nämlich auch solche, die in einer Wallung des Zornes (*thymos*) handeln -wie z.B. das wilde Tier, das sich auf den Jäger stürzt, der es verwundet hat-, weil auch dem Tapferen Zornesmut (*thymoeides*) eignet.«[270] Im Unterschied zum Tier, das allein aus dem Drängen des *thymos* heraus reagiert, handelt der Tapfere um des Ruhmes willen und der Zorn unterstützt ihn dabei nur.

> Tapferkeit aus Zorn ist aber immerhin am stärksten in der Natur verwurzelt und wenn Entscheidung und Zweckbestimmtheit hinzukommen, darf sie als echte Tapferkeit gelten.[271]

---

266 *EN* 1102b 26-29

267 *EN* 1119b 11-18, speziell b 15: "διὸ δεῖ τοῦ σώφρονος τὸ ἐπιθυμητικὸν συμφωνεῖν τῷ λόγῳ". Übersetzung Dirlmeier: *"Daher sollte das Begehrende in dem besonnenen Manne mit dem rationalen Element in Einklang sein,..."*

268 *EN* 1115a 32f

269 *EN* 1116b 23 - 1117a 10

270 *EN* 1116b 24-26

Also auch bei dieser Handlung wirken *prohairesis* (als Einheit von *boulesis* und *bouleusis*) und ein anderes Strebevermögen, hier: *thymos*, zusammen.[272]
Zurück zum *akrates*. Mit diesen Voraussetzungen läßt sich nun auch die Hauptpassage zur *enkrateia*-Problematik in VII,5 der *»Nikomachischen Ethik«* betrachten.[273] Nachdem Aristoteles einige Bemerkungen zur kognitiven Seite des Handlungszusammenhanges speziell im Fall der *akrasia* gemacht hat[274], wendet er sich den Ursachen der Unbeherrschtheit »in ihren natürlich-seelischen (φυσικῶς) Gegebenheiten« zu. Hierfür erläutert er kurz und in nur rudimentärer Form den praktischen Syllogismus, insofern er bei der Unbeherrschtheit eine Rolle spielt. Es sind schon viele Anstrengungen unternommen worden, diese Ausführungen konsistent zu interpretieren[275]; ich gehe daher nur insoweit auf sie ein, als sie die Affektkonzeptionen direkt betreffen.
Ausgangspunkt der Überlegung ist die Feststellung, daß in der *akrasia*-Situation zwei Meinungen gegeneinanderstehen. Eine Meinung ist selbst wieder aus zwei Teilmeinungen zusammengesetzt: einer auf das Allgemeine gehenden (Obersatz), etwa »Von allem Süßen muß man kosten«, und einer das Einzelne erfassenden (Untersatz), z.B. »Dies hier ist süß«. Wo beide zusammenkommen, muß gehandelt werden. (Die Notwendigkeit eines hinzutretenden Strebevermögens ist hier zwar nicht erwähnt, kann aber, da aus der Handlungstheorie als bekannt zu unterstellen, mitgedacht werden. Redundanzen sollen vermieden werden.) Wenn nun zwei Meinungen aufeinander treffen, die sich im Obersatz widersprechen, also zum einen die rationale Forderung, alles Süße sei ungesund und daher zu meiden, und zum anderen die Meinung, von allem Süßen müsse man kosten, weil es angenehm sei, so ergibt sich ein Widerspruch. »So ist das Ergebnis: man gerät in das unbeherrschte Verhalten unter der Wirkung, wenn man so will, eines überlegenden Elementes - und einer Meinung.«[276]
Wenn das Problem der *akrasia* allein oder zumindest hauptsächlich auf der Ebene entgegengesetzter Urteile läge, müßte es sich auf rationale Weise lösen lassen. Dann wäre man mehr oder weniger wieder am Ausgangspunkt seiner Geschichte

---

271 *EN* 1117a 2-5

272 Man beachte auch, daß die enge Verbindung von *thymos* und *andreia* gelockert ist. Bei Platon war Tapferkeit die gute Verfassung des *thymoeides*. Für Aristoteles ist alles tugendhafte Handeln Ergebnis der *phronesis*, damit in erster Linie der *boulesis*.

273 Zum folgenden: *EN* 1147a 24 - b 19

274 *EN* 1146b 24 - 1147a 24

275 Die Betrachtung des Zusammenhangs der *akrasia* mit dem praktischen Syllogismus, insbesondere welche Bestandteile beim Unbeherrschten unterdrückt und außer Kraft gesetzt werden, ergäbe eine eigene umfangreiche Erörterung, die letztlich zur eigentlichen Affektproblematik über das hier Erörterte hinaus nichts beitragen würde. Zudem ist dieser Zusammenhang auch schon gut erforscht (insofern sich überhaupt Definitives sagen läßt), vgl. etwa *Walsh* (1963), Kap. V, der dort auch die ältere Literatur eingehend und präzise diskutiert, sowie *Kenny* (1966b).

276 *EN* 1147a 35 - b 1

und Aristoteles ein -vielleicht klügerer- Sokratiker. Dagegen verwahrt er sich aber wiederholt und deutlich.[277] Vielmehr betont er stets, daß Vernunft- und Triebaspekt nie getrennt betrachtet werden können. *Akrasia* ist nicht Irrtum, sondern ein Konflikt der zielsetzenden Instanzen, die natürlich durchaus im Bund mit den zielvermittelnden stehen. Hauptgegner im Unbeherrschten ist daher nicht die falsche Meinung, sondern die Begierde: »Und zwar steht diese Meinung nicht an sich -denn es ist die Begierde, die den wahren Gegensatz bildet, nicht die Meinung-, sondern nur in einer akzidentellen Weise im Gegensatz zur richtigen Planung.«[278] Beim Unbeherrschten bewegt also die mit Wahrnehmungswissen gepaarte Begierde das vernünftig-überlegte Streben und unterdrückt seine Schlußfolgerungen und sein Wirken.
Wodurch, ließe sich jetzt die Frage anschließen, entscheidet sich aber, ob ein Mensch mit zwei sich widersprechenden allgemeinen Meinungen und zwei widerstreitenden *orexeis* unbeherrscht oder beherrscht handelt? Einen Hinweis darauf gibt Aristoteles' auf den ersten Blick vielleicht überraschende Feststellung, daß *phronesis* und *akrasia* sich ausschlössen.[279]

> Denn es ist ja dargestellt worden, daß sittliche Einsicht zugleich einen hochwertigen Charakter bedeutet. Ferner hat man sittliche Einsicht nicht nur sofern man ein Wissen besitzt, sondern sofern man es grundsätzlich im Handeln verwirklicht. Der Unbeherrschte aber ist unfähig, es zu verwirklichen.[280]

Auch beim *phronimos* sind -wie ich gezeigt hatte- alle drei *orexeis* vorhanden, dürfen sich aber nicht widersprechen können, weil sittliche Einsicht immer an hochwertigen Charakter gebunden ist. Wie anders aber ist die Harmonie, die in der Erziehung eines Menschen zur charakterlichen Tugend zwischen den Bestandteilen des *orektikon* hergestellt werden soll, denkbar, wenn *boulesis*, *thymos* und *epithymia* nicht selbst wieder formbar sind? Anders gesagt: In der Entfaltung naturgegebener zu voll ausgebildeter sittlicher Tugend kann sich das Verhältnis der drei orexeis nur zu einer festen Figuration stabilisieren, wenn gerade die *boulesis* selbst sich verändert und festigt. Solange dieser Weg aber noch nicht zu Ende beschritten ist, kann es zu unbeherrschtem Verhalten kommen. Erst der sittlich gute Mensch im strengen Sinn befindet sich jenseits der Alternative »be-

[277] Vgl. *EN* 1145b 21-31, *MM* 1200b 26ff, *EE* 1227b 12-19. S.a.: *»Das belehrende Wort aber hat wohl kaum bei allen entscheidenden Einfluß, sondern die Seele des Hörers muß erst durch vorherige Gewöhnung dazu bereit gemacht werden, sich in Zuneigung und Haß vom Edlen leiten zu lassen, bearbeitet wie ein Stück Land, das den Samen nähren soll. Denn wer dem Gefühl und der Leidenschaft lebt, hört nicht auf das abratende Wort und wenn, so würde er es wiederum nicht verstehen. Wie aber sollte man einen solchen Menschen umstimmen können? Ja, man kann ganz allgemein sagen: Irrationaler Trieb weicht nicht dem Wort, sondern nur der Gewalt.«* (*EN* 1179b 23-29)
[278] *EN* 1147b 1f
[279] Siehe dazu insgesamt *EN* 1152a 6-19 und *MM* 1204a 4-18
[280] *EN* 1152a 7-9

herrscht-unbeherrscht«. *»Daher steht nichts im Wege, daß der intellektuell gewandte Mensch unbeherrscht ist.«* Es ist *deinotes*, die noch unentwickelte Vorform der *phronesis*, die bei unbeherrschtem Verhalten involviert ist. Aus dieser Perspektive läßt sich auch der schon beschriebene Dreischritt von Anlage, Gewöhnung und Disposition näher betrachten und in seiner Vermittlung verstehen. Für ihn hieß es: Durch stetes Wiederholen der Handlungen, die dem zu erzielenden Ergebnis gleichen, gelange man zur gewünschten Disposition, und je weiter man in diesem Prozeß fortgeschritten sei, desto einfacher seien sie auch auszuführen. *Besonnen*, hieße das, wird man durch ständiges Bemühen um *beherrschtes* Handeln. Dadurch kann die *boulesis* sich kräftigen, *deinotes* sich mehr und mehr in Richtung auf *phronesis* entfalten. Jeder neue Akt der Selbstbeherrschung gelingt desto leichter, je weiter beide gefestigt sind.

Begierde und *boulesis* bzw. Vernunft können demnach in drei grundsätzlich verschiedenen Verhältnissen zueinander stehen: Epithymia ist dem Rationalen 1) *entgegengesetzt* beim Unbeherrschten, 2) *gehorsam* beim Beherrschten und steht schließlich 3) mit diesem *in voller Harmonie* beim Besonnenen. Die Übergänge zwischen diesen drei Stufen sind aber fließend, ohne daß insbesondere klar würde, wie zum Beispiel überstürzte und kraftlose *akrasia* in dieser Stufenfolge situiert sind. Die einzelnen *orexeis* sind zudem einheitlich gedacht. Zwar können *prohairesis* und Begierde in Widerspruch geraten, nicht jedoch verschiedene Begierden unter sich[281]: eine weitere Parallele zum Platonischen Teilemodell.

Grundsätzlich erscheint auch auf seiten des *orektikon* Platons alte Problematik wieder. Unter der Hand zeigen sich auch in der Aristotelischen Version des Instanzen-Modells, die von Vermögen ausgeht, wieder die Tücken des Platonischen Teile-Modells. Schon Hans von Arnim hat sehr treffend bemerkt:

> Setzt man für die Seelenteile bloße δυνάμεις ein, so kann es zwischen diesen nie zu dem Willenskonflikt kommen, der sowohl beim ἐγκρατής wie beim ἀκρατής nach der aristotelischen Lehre stattfindet, und der beim ἐγκρατής durch den Sieg der Vernunft, beim ἀκρατής durch den des πάθος entschieden wird. (...) Denn wenn das rationale und das irrationale Element in der Seele so untrennbar verbunden wären, wie die konkave und konvexe Seite eines gebogenen Stabes, dann könnten sie unmöglich einander bekämpfen und die Einheit der Seele aufheben.[282]

Nun hat sich gezeigt, daß der innere seelische Konflikt nicht zwischen Vernunft und Streben ausgetragen wird, sondern zwischen unterschiedlichen Einheiten beider. Dennoch hat sich von Arnims Einwand damit nicht erledigt. Denn der Erklärungsgewinn, der sich daraus ergeben hat, seelische Instanzen als formbare Vermögen zu deuten, hat sich wieder verflüchtigt. Fällt nicht auch Aristoteles damit zurück in ein Modell aus verschiedenen, wenn auch komplexeren Teilen?

---

281 *EN* 1111b 15f

282 *Von Arnim* (1927) 11

Ist es daher vielleicht kein Zufall, daß sich Aristoteles des öfteren der Teilemetaphorik bedienen muß? Das *akrasia*-Problem ist die Nagelprobe, an der sich Affekttheorie nicht nur schlechthin, sondern auch das Instanzenmodell speziell bewähren muß. Hier stößt es an seine Grenzen.

Aber nicht nur im Zusammenhang mit der Analyse der Unbeherrschtheit, sondern auch in verwandten Zusammenhängen scheinen Platons Teilemodell und seine Widersprüche durch Aristoteles' Überlegungen hindurch. So antwortet er beispielsweise auf die Frage, ob jemand sich selbst gegenüber Unrecht tun könne, dies erweise sich zwar durch eine streng begriffliche Klärung des Problems als unmöglich, allerdings könne man der Frage einen gewissen Sinn abgewinnen, wenn man sie metaphorisch oder analogisch verstehe[283] und auf das Verhältnis der Seelenteile unter sich beziehe. Aber dies sei nicht die Gerechtigkeit im vollen Sinne, sondern nur die zwischen Herren und Sklaven oder die zwischen dem Hausherrn und seiner Frau und seinen Kindern.[284] Metaphorisch scheint hier aber weniger der Begriff des Teils (μέρος) als vielmehr die Anwendung der Gerechtigkeitskonzeption gemeint zu sein. Und auch die Zurückhaltung, mit der Aristoteles an dieser Stelle darauf verweist, daß diese Ausdrucksweise anderen Ursprungs sei -gemeint ist wohl direkt Platon-, gilt ebenfalls nicht dem Seelenteil selbst, sondern eher dem analogischen Gebrauch von »Gerechtigkeit«.

Noch deutlicher bemüht Aristoteles den Teile-Begriff in der *»Eudemischen Ethik«*, in der eine sehr ähnliche Problematik erörtert wird. Er stellt diesmal die Frage, ob man »sich selbst freund sein kann.«[285] Diese Freundschaft gebe es nämlich auch nur im übertragenen Sinne, denn diese Art der Beziehung setze notwendig immer zwei Wesenheiten voraus.

> »Daher ist jemand sich selbst eher in dem Sinne freund, in welchem wir den Unbeherrschten und den Beherrschten als willentlich oder nicht-willentlich handelnd beschrieben haben, nämlich in dem Sinn, daß die Teile (μέρη) der Seele sich zueinander in einer bestimmten Weise verhalten...«[286]

Wer schlechthin »gut« sei, habe zwei Wesenheiten in sich, die miteinander befreundet zu sein wünschten; im Unbeherrschten sei Zwiespalt zwischen den Teilen. Der Gute sei Einer und unteilbar, während man vom Schlechten sagen könne, daß er »nicht Einer ist, sondern Viele, und am selben Tag ein anderer und

---

[283] "Κατὰ μεταφορὰν δὲ καὶ ὁμοιότητά ἐστιν οὐκ αὐτῷ πρὸς αὐτὸν δίκαιον ἀλλὰ τῶν αὐτοῦ τισίν, οὐ πᾶν δὲ δίκαιον ἀλλὰ τὸ δεσποτικὸν ἢ τὸ οἰκονομικόν." *EN* 1138b 5-8 (Übersetzung Dirlmeier: *"Aber das ist nur im übertragenen und analogen Sinne gemeint, und es kommt hier nicht die Gerechtigkeit in ihrem ganzen Umfang in Frage, sondern nur die zwischen Herr und Sklave und zwischen Hausherr und Hausbewohner."*)

[284] *EN* 1138b 5-13

[285] Vgl. *EE* 1240a 13-21, b 12-21, b 28-34.

[286] *EE* 1240a 16f

zerfahren.«[287] Die Vielzahl der Personen, die im mit sich selbst im Streit liegenden einzelnen auftreten, sind die Vielen in der Polis:

> Und so gleicht denn der Unbeherrschte einer Polis, die lauter richtige Beschlüsse faßt und treffliche Gesetze hat, aber davon keinen Gebrauch macht. (...) Ein schlechter Charakter aber gleicht der Polis, die sich an Recht und Satzung hält - nur daß sie schlecht sind.[288]

Die Verklammerung der beiden Sphären des triadischen Modells macht sich auch hier bemerkbar.

Ob der Rückfall der Aristotelischen *dynameis*-Konzeption nur auf eine nachlässige, aber im Prinzip unschädliche Redeweise zurückzuführen ist oder ob er doch darauf verweist, daß das Modell selbst hier an seine Grenzen stößt, ist letztlich nicht zu beantworten. Denn ganz sicher stößt der Text hier an seine Grenzen. Er schweigt sich darüber aus, wie das Verhältnis der drei Elemente im Strebevermögen zueinander näher zu denken ist. Verändern sich die drei *orexeis* in ihrer Entwicklung qualitativ, oder besteht dieser Prozeß nur in einer Verschiebung des quantitativen Kräfteverhältnisses zwischen *epithymia*, *thymos* und *boulesis*? Wäre andererseits eine rein quantitative Verschiebung ohne Transformation der dieses Kräfteverhältnis konstituiernden Relata denkbar?

Mit solchen Fragen beschäftigt sich Aristoteles nicht, sei es, daß sie ihm als Problem gar nicht erst in den Sinn gekommen sind, sei es, daß sie ihn nicht interessierten, weil er sie für praktisch irrelevant hielt. Was zur Debatte stand, war die Frage, ob Tugend lehrbar sei, ob sie von Natur, durch Erziehung oder durch vernünftige Argumentation dem Menschen zukomme. Um diese Alternativen entscheiden zu können, dazu reichte Aristoteles das von ihm entwickelte Instrumentarium aus. Es hatte ihm einen Weg zu weisen, der selbst zwischen Scylla und Charybdis hindurchführen sollte: zwischen dem extremen Sokratischen Tugendwissen, das jede emotionale Regung in Urteile auflösen wollte, einerseits und einem zu starren Platonischen Seelenkonzept, in dem sich Vernunft und Affekt unvermittelt gegenüber stehen, andererseits. Aristoteles hat sich entschlossen, die »zweitbeste Fahrt« zu wählen; seine Scylla ist das akademische Instanzenmodell. Es bleibt daher zu fragen, inwieweit es an Grenzen stößt, die sich mit einiger Sicherheit aufzeigen lassen.

Zunächst bleibt es unentschlossen hinsichtlich der Frage nach der Urteilsbedingtheit der Affekte. Die Erfahrung, daß emotionale Zustände sich nicht nach Belieben durch rationale Argumentation steuern lassen, hat immer wieder zur Annahme eines separaten Strebevermögens geführt. Andererseits hat schon Platon, aber in noch verstärktem Maße Aristoteles die kognitive Vermittlung einiger *pathe* erkannt. Das führte dazu, daß Unterscheidung und Verbindung von Ratio-

---

[287] *EE* 1240b 16f

[288] *EN* 1152a 19-24

nalem und Irrationalem im Menschen unscharf blieb - und bleiben mußte, denn den entscheidenden Schritt zur Verallgemeinerung des Urteilsbezugs der Affekte konnte Aristoteles nicht vollziehen.[289] Daß nur *boulesis* und in gewisser Hinsicht *thymos* an Urteile, *epithymia* hingegen an reine Wahrnehmung geknüpft wird, ist nicht zuletzt der sozialen Orientierung der Triebtrichotomie geschuldet. Wo eine Verbindung von Urteilsbedingtheit oder Bewußtlosigkeit mit dem irrationalen Bereich der Seele explizit auftritt, ist immer die Orientierung auf den paradigmatischen Affekt -Zorn oder Begierde- vorgängig. Gerade die soziale Orientierung, die als Motiv der Unterscheidung wirkt, scheint mir eine klare immanent-seelische Spezifizierung verhindert zu haben. Andernfalls hätte z.B. auch die Urteilsbedingtheit gewisser Begierden untersucht werden müssen. Damit wären aber Handwerker und Tagelöhner, Sklaven, Frauen und Kinder prinzipiell mit allen anderen Polisbürgern vergleichbar geworden.

Ein Instanzenmodell muß nicht notwendig triadisch gedacht werden. Im Grunde spräche nichts gegen ein dualistisches Teilemodell oder eines, das aus mehreren Vermögen zusammengesetzt ist. Wenn es nicht grundsätzlich unangemessen wäre, den euripideischen Dramen eine ausgearbeitete psychologische Theorie zu unterstellen, könnten Medea oder Phaidra zum Beispiel ein dualistisches Teilemodell repräsentieren. Andererseits ist die Verbindung der Triebtrichotomie und ihres Instanzencharakters mehr als zufällig. Beide Aspekte beziehen ihre Plausibilität aus der Analogie zur Polis-Struktur. So kann man bei den vom Instanzenmodell geleiteten Beschreibungen der menschlichen Seele gewissermaßen in doppelter Hinsicht von einer politischen Psychologie sprechen.

---

[289] Daß sich die Aristotelische Differenz von urteils- und wahrnehmungsbedingten Antrieben nicht auf eine Unterscheidung von körperlich bestimmten Begierden und urteilsvermittelten Affekten projizieren läßt, ist oben hinlänglich erörtert worden und braucht daher hier nicht noch einmal aufgenommen zu werden. Allerdings blieb auch bei diesem Erklärungsmuster offen, ob körperbedingte Triebe ohne bewußtseinsmäßige Einschätzung auskommen.

Rückblick - Überblick - Ausblick
Das triadische Modell

Die Geschichte des *Sophrosyne*-Problems läßt sich verstehen als immanente Fortentwicklung von Fragestellungen, die ihre ursprüngliche Formulierung in der Opposition von Sokratischem Tugendwissen und Euripideischer Affekthegemonie fanden. Dieser Prozeß zeigt sich in der Entwicklung philosophischer Reflexionen über den Aufbau der menschlichen Seele, die sich jeweils kritisch auf ihre Vorgänger zurückwenden. Aristoteles war sich dessen im Prinzip durchaus bewußt.[1]

Seine eigene Theorie ist eine kritsche Antwort auf die Affektkonzeptionen Platons. Er übernimmt dafür das triadische Modell, baut es aber in einen anderen, umfassenderen Theoriekontext ein. So sollten einige Schwierigkeiten, die sich vor allem an dem Teilecharakter des Modells ergaben, gelöst werden, ein Unternehmen, das -wie sich gezeigt hat- nicht vollständig gelang.

Das triadische Modell selbst ist aber dabei von einer merkwürdigen Resistenz. Zur Verdeutlichung dieser Tatsache ist es daher wohl ganz sinnvoll, seine einzelnen Elemente noch einmal klar herauszustellen. Ich möchte mich zu diesem Zweck eines kleinen Textes bedienen, der zwar nicht von Aristoteles selbst stammt, aber im Corpus Aristotelicum überliefert worden ist. Die kurzen Erläuterungen *»Über die Tugend«* von einem unbekannten Autor, wahrscheinlich einem frühen Peripatetiker[2], bringen in ihrer Zwischenstellung zwischen Platon und

---

[1] So greift er nicht nur immer wieder die Sokratische Position auf, um sich von ihr abzusetzen (*EN* 1145b 21-31; *MM* 1200b 25ff, *EE* 1227b 12-19), sondern erörtert auch in seiner *Magna Moralia* z.B. die Entwicklung des Tugendbegriffs. Er schreibt in diesem Zusammenhang, Sokrates habe über die Tugend besser geurteilt als Pythagoras, *»aber auch er nicht richtig. Denn er machte die Tugenden zu Formen wissenschaftlicher Erkenntnis: das aber ist eine bare Unmöglichkeit. Denn jede wissenschaftliche Erkenntnis ist verbunden mit einem Schlußverfahren; das Schlußverfahren aber wurzelt in dem denkerischen Teil der Seele. Also wurzeln -nach Sokrates- die Tugenden samt und sonders in dem rationalen Seelenteil. Sofern er die Tugenden zu Formen der Erkenntnis macht, ergibt sich also für ihn die Konsequenz, daß er den irrationalen Seelenteil beseitigt; indem er aber dies tut, beseitigt er sowohl den Bereich der Elementaraffekte als auch den der Charaktervorzüge. Er war somit nicht auf dem richtigen Weg, als er sich dergestalt mit den Tugenden befaßte. Danach teilte Platon die Seele in den rationalen und den irrationalen Teil, was richtig war, und gab jedem die entsprechenden Tugenden. Bis zu diesem Punkt verfuhr er zutreffend, was aber danach kam, war nicht mehr richtig. ...«* (*MM* 1182 a)
Das Tugend- und damit speziell das Sophrosyne-Problem steht in engem Zusammenhang mit den Seelenkonstruktionen, die Aristoteles hier auf eine Weise Revue passieren läßt, daß man von einer frühen Form teleologischer Wissenschaftsgeschichtsschreibung sprechen könnte. Das würde vielleicht auch das -schon für manchen Interpreten dieser Sätze so verwirrende- Problem lösen, warum Platons Psyche-Modell an dieser Stelle auf ein zweigliedriges reduziert wird: ein Fall von radikaler Selektion im Hinblick auf das, was Aristoteles selbst als positives, letztgültiges Ziel erschien.

[2] Bis in die Renaissance hinein galt *VV* als echt aristotelisch, während Scaliger sie dann

Aristoteles manchen Zug des Modells klar auf den Punkt. Gerade die mindere »philosophische Dignität« des Textes ist es in gewisser Hinsicht, die das Selbstverständliche des Modells, das, was über die Grenzen bestimmter philosophischer Schulbildungen hinweg tragende Plausibilität erlangen konnte, um so deutlicher zum Ausdruck bringt.

1) Das charakteristischste Merkmal dieses Seelenmodells ist zweifellos seine *Dreigliedrigkeit*. So schreibt der anonyme Peripatetiker. in *»Von der Tugend«*:

> Nimmt man die Seele nach Platon als dreigeteilt an, so ist die Tugend des vernünftigen Teils (λογιστικόν) die Verständigkeit, die des muthaften (θυμοειδές) die Gelassenheit und die Tapferkeit, die des begehrenden (ἐπιθυμητικόν) die Besonnenheit und die Beherrschtheit, die der ganzen Seele die Gerechtigkeit und die Großzügigkeit und die Seelengröße. Fehler des vernünftigen Teils ist der Unverstand, des muthaften die Heftigkeit und die Feigheit, des begehrenden die Zügellosigkeit und die Unbeherrschtheit, der ganzen Seele die Ungerechtigkeit und die Knauserigkeit und der kleine Geist.[3]

Die Seele - oder spezieller: das Antriebsvermögen des Menschen zerfällt in drei Bestandteile: einen Repräsentanten vernünftigen Strebens (*logistikon, boulesis*), einen zornmütigen (*thymoeides, thymikon*) und einen begehrlichen (*epithymetikon*).

2) Unter diesen drei Teilen besteht eine klare *Dominanz der Vernunft*. Selbstbeherrschung meint eine vom *logos* geleitete Affektregulierung, am deutlichsten dort, wo *pathe* als umstandslos zu unterdrükken gelten. Das Seelenrosse-Gleichnis im *»Phaidros«* ist dafür ein sinnfälliges Beispiel. Aber auch in der Aristotelischen Forderung nach gemäßigter Affektregulierung steht die Vernunftdominanz im Hintergrund seiner Handlungstheorie und Ethik. Deutlich wird die *boulesis*, ein Streben gemäß der Überlegung, anderen psychischen Antrieben vorgezogen.
Das Tugendsystem gipfelt darüber hinaus jeweils in der Weisheit als höchster, letztlich zu erstrebender Tugend.

3) Als weiteres Element des triadischen Modells wäre die besondere *Privilegierung des thymos* unter der Vielzahl der Affekte zu nennen. Die klare

---

für ein Werk des Andronicus Rhodius hielt. Eine Zuschreibungsdebatte im engeren Sinn führt man seit Zellers *Griechischer Philosophiegeschichte* (1865). Sie galt danach meist als Schrift eines späten und unbedeutenden peripatetischen Eklektikers (zwischen dem ersten vorchristlichen und dem ersten nachchristlichen Jahrhundert). Nur vereinzelt wird sie auch in unserer Zeit noch Aristoteles selbst, nämlich einer sehr frühen Werkphase, zugeschrieben, eine Ansicht, die aber als widerlegt gelten kann. In den letzten Jahren hat sich die Auffassung Ernst A. Schmidts durchgesetzt, der *VV* für den Text eines frühen Peripatetikers, etwa aus dem Theophrast-Umkreis, hält (letzte Jahrzehnte des vierten oder erste des dritten Jahrhunderts). Zur Überlieferungssituation, wissenschaftlichen Beschäftigung und Datierung von *VV* siehe Schmidts Einleitung zu seinen Anmerkungen in *VV (Schmidt)* 13-28 und in den Anmerkungen selbst passim.

[3] *VV* 1249 a30 - 1250 a2

Gegenüberstellung von Vernunft und Begierden wird begleitet von der systematischen Gleichstellung eines dritten Moments, das zum Teil eine vermittelnde Funktion zwischen *logos* und *epithymiai* einnimmt. Dieses dritte Moment, selbst aus dem affektiven Bereich stammend, ist aber nicht beliebig; es wechselt nicht, wie leicht -gerade wenn man es von der möglichen Vermittlungsfunktion her betrachtet- vorstellbar wäre. Das triadische Modell ist durch eine kontinuierliche Sonderstellung des *thymos* gekennzeichnet, die sich bei Platon ebenfalls wieder sehr prägnant im Seelenrosse-Gleichnis findet[4] und die Aristoteles mit sehr ähnlichen Argumenten übernimmt.[5]

4) Darüber hinaus ergibt sich das Bemühen um eine gewisse *Zuordnung der Seelenteile zum Tugendbegriff.* Bei Platon waren dies die vier Kardinaltugenden: Weisheit als beste Beschaffenheit des *logistikon*, Tapferkeit als Tugend des *thymoeides*, Besonnenheit als Beschränkung der verderblichen Kräfte des *epithymetikon* und Gerechtigkeit als angemessenes Verhältnis aller drei Teile. Aristoteles gibt diese Zuordnung zwar auf, um ein differenzierteres Verständnis des Handelns zu entwerfen. Allerdings scheint seine Nachfolger diese Umgruppierung der *aretai* nicht immer befriedigt zu haben. Der Autor von *»Über die Tugend«* behält zum Beispiel die Aristotelische Tugendenvielfalt bei, bezieht sie aber dennoch auf die triadische Seelenstruktur.

5) Das angemessene Verhältnis der drei Vermögen, wie es sich speziell in der *Sophrosyne-enkrateia*-Problematik darstellt, erzwingt eine Erweiterung der Konzeption bloß aktueller Affektregulierung (Beherrschtheit) und damit den Übergang zur habituellen Affektkontrolle (Besonnenheit). Das triadische Modell ist daher immer auch begleitet von der starken *Betonung des Erziehungsgedankens*, der die habituelle Affektbeherrschung erst zu internalisieren erlaubt.

6) Erziehung ist in diesem Zusammenhang immer aber auch im großen Rahmen als Erziehung durch die Gesetze und durch die allgemeinen Umstände der Polis-Verfassung verstanden; sie meint damit wesentlich *politische* Erziehung.

7) Die triadische Struktur der Seele wird begleitet von einer Dreigliedrigkeit im sozialen Aufbau der Polis. Die eine wird zum *Modell* für die andere.

> Im Ganzen ist es der Tugend eigentümlich, den Zustand der Seele gut zu machen, daß sie sich nämlich ruhig und geordnet bewegt und unter allen ihren Teilen Zusammenklang herrscht. Daher gilt auch der Zustand einer guten Seele als Modell einer guten Verfassung (...παράδειγμα πολιτείας ἀγαθῆς...).[6]

---

[4] Vgl. hier: B (2.3) und passim

[5] Vgl hier: B (3.1.3)

[6] *VV* 1251 b 26-30

heißt es in *»Über die Tugend«* wieder mit wünschenswerter Deutlichkeit. Dabei ist die Verklammerung von Polis und Psyche nicht nur eindirektional, wie das Zitat nahelegen mag, und auch nicht nur auf den Aspekt des Zusammenklangs beschränkt. In dieser *Polis-Psyche-Analogie* stützen sich beide Seiten wechselweise, stehen sich Staat und Seele gegenseitig Modell. Beide Bereiche sind in unterschiedlichen Phasen des Übertragungsvorgangs jeweils Ausgangsmodell und wachsen schließlich zu einem Gesamtmodell zusammen.

8) Beide Momente der Analogie haben sich verklammert gezeigt im *Gleichnis der drei Lebensformen*, die eine *Verankerung des theoretischen Modells in der sozialen Wirklichkeit* garantieren, die ihre sinnliche Erfahrbarkeit konstruiert und damit eine untergründige Plausibilität ermöglicht.

Während die triadische Struktur des Modells, die Vernunftdominanz, die Privilegierung des *thymos*-Anteils, die Polis-Psyche-Analogie und ihre Verankerung in der sozialen Wirklichkeit über die Theorie der drei Lebensstile Elemente des Modells sind, die eng mit seiner Trichotomie verbunden sind und einen komplexen inneren Zusammenhang bilden, sind der Erziehungsgedanke und seine besondere politische Ausprägung Aspekte des Modells, die es stets begleiten, aber die enge Verknüpfung mit seinem trichotomischen Charakter vermissen lassen. Denn auch die Widersprüche eines dualen Modells beispielsweise hätten sich auf diese Weise lösen lassen, ohne parallel dazu die Struktur um einen dritten Bestandteil zu erweitern.
In der Tat wurden in der Antike Positionen formuliert, die das triadische Modell heftig verurteilten. Besonders die Stoiker zeichneten sich dabei durch heftige Polemik aus. Hauptziel dieser Polemik war Aristoteles, in dessen Theorie dieses Modell nicht nur seine am weitesten differenzierte, sondern auch eine vergleichsweise moderate Form annahm. Die Stoa griff durch die triadische Tradition hindurch direkt auf Sokratisches Gedankengut zurück und versuchte neu daran anzusetzen.
Ohne dies hier im einzelnen noch ausführen zu können, läßt sich immerhin soviel sagen: Durch ihre unmittelbare Anknüpfung an Sokrates versuchten die Stoiker ein Urteilsmodell mit deutlicher Vernunftdominanz zu entwickeln. Bei aller Opposition bleiben also auch klare Gemeinsamkeiten mit dem triadischen Modell. Beide, sowohl die sokratisch-stoische als auch die platonisch-aristotelische Tradition, sind Konzepte guter Lebensführung unter der Herrschaft der Vernunft.
Wenn man diese Gemeinsamkeit von einer historisch späteren Phase der Theorieentwicklung her betrachtet, ist sie keineswegs so trivial, wie es auf den ersten Blick erscheinen mag. Denn ein bedeutender Strang philosophischer Theorieentwicklung hat mit dem Gedanken der individuellen Vernunftherrschaft gebrochen. Für Vertreter dieser Tradition sind Affekte die notwendigen Triebkräfte

menschlichen Handelns, die nicht durch vernünftige Willensentscheidungen eingedämmt, sondern nur durch die Gegenwirkung anderer affektiver Kräfte paralysiert werden können. Was bei Platon noch unter dem Stichwort der »Beherrschtheit des Zügellosen« der Kritik verfällt, wird in der mechanistischen Philosophie der Frühen Neuzeit zum Normalfall.

Seine erste Formulierung findet dieses Prinzip in einer metaphorischen Wendung Francis Bacons. Im zweiten Buch seines *»Of the Advancement of Learning«* heißt es, es sei vor allem in moralischen und politischen Angelegenheiten äußerst nützlich zu wissen, wie man dem Affekt einen anderen Affekt entgegensetzt, genauso wie wir das wilde Tier mit Hilfe des Tieres oder einen Vogel mit Hilfe eines anderen Vogels jagten. Unsere herrschenden Leidenschaften müßten durch Belohnungen und Strafen, das heißt durch Hoffnung und Furcht, in Schach gehalten werden: »Denn wie es bei der Regierung von Staaten manchmal notwendig ist eine Partei durch eine andere zu zügeln, so ist es auch bei der Regierung in uns.«[7] Auch Bacons -zugegeben nur rudimentäre- Überlegungen zum Affekt beziehen sich wieder auf eine Analogie von Seele und Staat. Doch bildet sich daraus keine Theorie individueller Selbstbeherrschung, sondern die Idee einer äußerlichen Steuerung komplexer Triebsysteme.

Thomas Hobbes, in seiner Jugend der Privatsekretär Bacons, griff diese Idee dann auf. Zwar findet sich das nachmals berühmte Prinzip: »Ein Affect kann nur durch einen Affect, der entgegengesetzt und stärker als der einzuschränkende Affect ist, eingeschränkt und aufgehoben werden.«[8] erst bei Spinoza ausdrücklich formuliert, doch regiert es schon unverkennbar die Mechanik auch des Hobbesschen Systems.[9] Im Anschluß an Hobbes wurde dieses Prinzip zum prominenten Bestandteil westeuropäischer Sozialphilosophie.[10] Mehr noch: Dieser Grundsatz steht in engem sachlichen Zusammenhang mit der Entstehung eines spezifisch *sozialphilosophischen* Erklärungsansatzes im 17. Jahrhundert. Eine Theorie, die von einem System ausbalancieter Leidenschaften ausgeht, muß den

---

[7] *"But the poets and writers of histories are the best doctors of this knowledge; where we may find painted forth with great life, how affections are kindled and incited; and how pacified and refrained; and how again contained from act and further degree; how they disclose themselves; how they work; how they vary; how they gather and fortify; how they are enwrapped one within another; and how they do fight and encounter one with another; and other the like particularities. Amongst the which this last is of special use in moral and civil matters; how, I say, to set affection against affection, and to master one by another; even as we use to hunt beast with beast, and fly bird with bird, which otherwise percase we could not so easily recover: upon which foundation is erected that excellent use of* praemium *and* poena, *whereby civil states consist: employing the predominant affections of fear and hope, for the suppressing and bridling the rest. For as in the government of states it is sometimes necessary to bridle one faction with another, so it is in the government within."* Bacon (1974) 164

[8] *Spinoza* (1978) 397, Teil IV, 7. Lehrsatz

[9] Siehe dazu *Dilthey* (1914c) 462, *Zill* (1984) 30ff.

[10] Vgl. hier die "Einleitung" und die dort genannte Literatur.

einzelnen insgesamt in das Wirkungsgefüge der gesamten Gesellschaft stellen. Damit wird dann auch das antike Band zwischen Ethik und Politik zerschnitten.
Worauf es hier mit dieser Entgegensetzung von antiker und neuzeitlich-mechanistischer Philosophie zunächst nur ankommt, ist, das Gemeinsame der sokratisch-stoischen und der platonisch-aristotelischen Traditionen zu betonen. Bei allen Unterschieden orientieren sich beide an der ungebrochenen Herrschaft der Vernunft, die ihren Ausgang wohl von alltäglichen, innerpsychischen Erfahrungen der Selbstbeherrschung nimmt. Beide treten dann aber in einen je verschiedenen Zusammenhang. Näher analysiert wurde hier nur die Platonische Spiegelung des individuellen Selbstbeherrschungsmodells an der Polis. In dieser Untersuchung zeigte sich, daß zwischen Staat und Seele eine Form der Interaktion besteht, wie sie nach Ansicht einiger bedeutender moderner Sprach- und Wissenschaftstheoretiker gerade für die Metapher charakteristisch ist. Die Konzepte von Polis und Psyche reicherten ihren Bedeutungsumfang durch wechselseitige Übertragungen an und erhielten ihre konkrete Bestimmung erst durch diesen speziellen Verweisungszusammenhang. Auch wo -wie bei Aristoteles- das Ergebnis tradiert wird, wo also die Interaktion nicht mehr in actu stattfindet, sondern vorausgesetzt wird, bleibt doch die Verklammerung beider Sphären, der seelischen und der staatlichen, erhalten. Es scheint mir daher gerechtfertigt, das *Ergebnis des gesamten Prozesses* als Modell zu bezeichnen, genauso wie »Metapher« im Anschluß an Max Black nicht mehr ein Wort, das heißt den fokalen Ausdruck allein, meint, sondern den gesamten Zusammenhang von Fokus und Rahmen oder von Tenor und Vehikel. Es ließe sich demnach zum Beispiel auch von einem *Modellthema* sprechen.
Diese Annahme kann man durch ein anderes Beispiel noch weiterführen. Ganz wie bei Platon findet sich auch bei Bacon eine enge Parallele zwischen Individuum und Gemeinwesen. Auch Bacon spiegelt Selbstbeherrschung an staatlicher Herrschaft. Dennoch kommt er zu diametral entgegengesetzten Ergebnissen, und dies geschieht, weil sein Staatsbegriff entschieden anders konstruiert ist als der Platonische. Hier kann man noch einmal die Konzeption der Metapher als Modell heranziehen. Auch für die Metapher ist nicht nur von entscheidender Bedeutung, *welche* Begriffe zueinander in die metaphorische Beziehung treten, sondern ebenso, *welche Assoziationssysteme* -seien sie kulturell oder anderweitig bestimmt- diese Begriffe in ihrer Verwendung aktivieren.
Es bedarf keiner großen Anstrengungen der Phantasie, um sich zu vergegenwärtigen, wie sich die kulturellen und ideologischen Assoziationssysteme des antiken Oppositionellen Platon und des frühneuzeitlichen Realpolitikers Francis Bacon unterschieden haben mögen. Wichtiger ist aber der je verschiedene theoriegeschichtliche Kontext.
Die verschiedenen Komponenten, die Metaphern ihre je spezielle Bedeutung verleihen: die Verklammerung zweier Begriffe zum Metaphernthema, die mit diesen

beiden Begriffen verbundenen Assoziationssysteme und die daraus resultierende Selektion und Interaktion, finden sich also beim Modell wieder. Beide Sphären des Modells verschränken sich in diesem Interaktionsprozeß und gleichen sich einander an. Man kann also nicht davon ausgehen, daß ein Bereich der originäre sei, mit dessen Geltung dann das ganze System steht und fällt. Gerade die innige Verzahnung der verschiedenen Bereiche, die unter Umständen noch verschiedene Erfahrungsbezüge haben, macht gelungene Modelle so glaubhaft und daher auch so erfolgreich. Einzelne Schwachstellen erscheinen daher tolerierbar. Änderungen sind meist Verbesserungsversuche, die im Horizont des Modells bleiben.

Andererseits unterscheiden sich Metapher und Modell aber wesentlich durch die Art und Weise, mit der die Übertragungen und damit auch die Interaktionen vollzogen werden. Der Bedeutungshintergrund, der die beiden interagierenden Teilmodelle bestimmt, ist weniger eine Sache der *Assoziation* als eine der theoretischen *Konstruktion*. Daher kann das Ergebnis sich auch zu einem begrifflich klar faßbaren, mithin tradierbaren Gesamtmodell verfestigen. Die Merkmalsliste, die hier eingangs für das triadische Modell aufgestellt worden ist, zeigt es also in einem vorübergehend erstarrten Zustand.

So konnte es auch von Platon auf Aristoteles und weiter überliefert werden. Denn bei Aristoteles erneuert sich der ursprüngliche Interaktionsprozeß, das anfängliche Spiel der Modellübertragungen, nicht. Er übernimmt das Gesamtmodell als Ergebnis und kann nun seinerseits -weil Modelle, anders als Metaphern, fixierbar sind- hier ansetzen und das Resultat zu modifizieren versuchen. Modelle haben also nicht nur auch eine diachrone Ebene, sie haben sie sogar in viel stärkem Sinne als Metaphern. Daher ist es auch möglich, solch eine Modellgeschichte im strengen Sinne zu schreiben.

Modelle im Sinne solcher typenhaften Gesamtmodelle bilden -so war die anfängliche Überlegung- eine mittlere Integrationsebene zwischen Begriff und Theorie. Eine Theorie ist ein Ensemble verschiedener Modelle. So determiniert ein Modell durch seine Beschaffenheit also nicht den theoretischen Kontext, in den es tritt. Dennoch wird es solche Modelle geben, die besser miteinander harmonieren, und solche, die dies weniger gut tun. So hat Aristoteles das triadische Modell der menschlichen Triebsphäre zwar übernommen, aber in ein umfassenderes Modell der Psyche eingebettet. Gleichzeitig hat er es von dem bei Platon damit verknüpften Teile-Modell getrennt und ein Modell genuiner Vermögen an seine Seite zu stellen versucht - mit dem bereits beschriebenen Erfolg.

Ich hoffe, mit dem hier vorgestellten Ausschnitt aus der Geschichte des *Sophrosyne*-Problems und des damit verbundenen triadischen Modells hinlänglich plausibel gemacht zu haben, daß die im ersten Teil vorgeschlagenen Übertragungen einiger Merkmale der Metapher auf das Modell sinnvoll und furchtbar sind. Ich denke, daß sich hier weitere Fallbeispiele anschließen ließen, die dieses Verfahren noch weiter verdeutlichen könnten. Bleibt man nur bei der Affekttheorie,

so ließen sich allein beim Übergang von den antiken Vorstellungen der Vernunftdominanz zu den mechanistischen Konzeptionen von Affektsystemen in der Frühen Neuzeit diese Fragestellungen noch vertiefen. René Descartes *»Passions de l'âme«* ist zum Beispiel eine Schnittstelle, an der die beiden gegensätzlichen Grundmodelle aneinanderstoßen.

Eine genauere Analyse der Cartesischen Theorie könnte zeigen, wie Descartes' fundamentale Schwierigkeiten mit der Zusammenführung der beiden Sphären seines dualistischen Systems aus solch einer Modellinkompatibilität resultierten. Andererseits könnte eine detailliertere Untersuchung der Philosophie von Thomas Hobbes zeigen, wie er -gerade im Bemühen, sich von den Residuen solcher antiken Modelle zu befreien- versucht hat, eine größere Harmonie der in seiner Theorie integrierten Modelle zu verwirklichen. So fügt sich etwa der von Bacon übernommene Gedanke einer Affektbeherrschung mit Hilfe anderer Affekte, der am Vorbild des Gegeneinanders gesellschaftlicher Gruppen gewonnen wurde, zur allgemeinen Grundlage einer mechanistischen Theorie, die Ruhe ebenfalls als eine Balance entgegengesetzter Kräfte auffaßt.

Abschließen möchte ich aber mit einer kurzen Bemerkung, die sich noch einmal auf das Verhältnis von Modell und Metapher zurückwendet. In den hier angestellten Überlegungen ist vor allem versucht worden, Erkenntnisse aus der relativ gut erforschten Theorie der Metapher in die Theorie des Modells zu übertragen. Hierbei war insbesondere der Gedanke wichtig, daß genau wie für die Metapher auch für das Modell eine Interaktion der Beziehungspole konstitutiv ist. Nun war zwar der Stellenwert dieser Interaktion für die Metapher im Prinzip bekannt; dennoch ließ sich dieser Vorgang an ihr nicht im Detail zeigen - und dies aus prinzipiellen Gründen, die mit ihrer Natur im Zusammenhang stehen.

Am Modell aber -für das sich diese Übertragung in der Tat als sinnvoll erwiesen hat- ist die wechselseitige Beeinflussung der beiden Sphären genauer beschreibbar. Wenn aber die Metapher zum »Filter« für theoretische Modelle in einem übergreifenden Modell aus »Metapher« und »Modell« wird, wäre es auch denkbar, daß man anhand des Modells genauere Vermutungen über den Interaktionsprozeß in der Metapher machen kann. Das läge immerhin in der Konsequenz des hier entwickelten Modellbegriffs.

Verzeichnis der Abbildungen

Abb 1: Pelops und Hippodameia. Rotfigurige Halsamphora, um 410 v. Chr.
aus: *Ebert u.a.* (1980) Abb. 4 (Vorsatzblatt)

Abb. 2: Uhrwerkangetriebener Himmelsglobus von Eberhard Baldewein. Marburg 1575.
Globus: Bronze, Kupfer versilbert; Werk: Eisen; Höhe 55,6 cm; London Privatbesitz
nach: *Maurice/Mayr* (1980) Abb. 115 (S. 24)

Abb. 3: Adriaen van Ostade: Der Maler in seiner Werkstatt, 1663, Öl auf Holz, 38 x 35,5 cm
Dresden, Staatliche Kunstsammlungen, Gemäldegalerie, nach: *Haak* (1984) 389 (S. 28)

Abb. 4: Bozzetti: a) Büßende Magdalena (1. Hälfte 18. Jahrhundert, Brünn), b und c) Ferdinand Dietz: Athena als Beschützerin der Künste (1765, Nürnberg / 1765-68, Veitshöchheim),
nach: *Keller/Reß* (1948) 1085f und 1089f (S. 30)

Abb. 5.: Kultische Modelle: Sala dos Milagros, Nosse Senhor do Bonfim, Salvador, Bahia, Brazil (1971), nach: *Kriss-Rettenbeck* (1972) Abb. 21 (S. 34)

Abb. 6a und b: Schau-Modelle: Jean Courtonne: *"Das Physik-Kabinett Bonnier de la Mossons"*, Tuschzeichnung im Album, Bibliotheque d'Art J. Doucet, Foto: Marianne Roland Michel, nach: *Mosser* (1981) 90/91 (S. 36/37)

Abb. 7: Architekturmodell: Pavia, Modell des Doms, um 1500
nach: *Heydenreich* (1937) 919/920 (S. 38)

Abb. 8: Modell eines DNS-Moleküls, vorgeführt von dem Genetiker K. Mather
Photo: BBC, nach: *Bernal* (1978) III, 844 (S. 40)

Abb. 9: Kinematische Modelle, entworfen nach: Franz Reuleaux *"Atlas zur theoretischen Kinematik"* (1875), gebaut von den mechanischen Werkstätten Gustav Voigt, Berlin, im Besitz des Deutschen Museums München
a) Doppelte Punktverzahnung zwischen einem dreizähnigen zykloidverzahnten Rad und einer Zahnstange; b)Kegelförmige Reibräder mit zwei Hohlkegeln und einer Planscheibe
nach: *Buddensieg/Düwell/Sembach* (1987) I, 98/99 (S. 42)

Abb. 10: Athanasius Kircher: Metaphernmaschine, aus: A. Kircher, *"Physiologia"* (1624),
nach: *Hocke* (1987) 153 (S. 62)

Abb. 11: Einleitende Allegorie zu: Giambattista Vico: *"Principj di una Scienza Nuova"*, dritte Auflage von 1744; nach *Vico* (1744) (Repro: Staatsbibliothek zu Berlin -Preussischer Kulturbesitz)
(S. 70)

Abb. 12: Gleichnis vom Seelenwagen und die Kardinaltugenden
aus: *Kunzmann/Burkard/Wiedmann* (1991) 42, Graphik: Axel Weiß (S. 248)

Abb. 13: "Temeritas", in: Andreas Alciatus: *"Emblemata A. Alcati denuo ab ipso Autore recognita, ac, quae desiderabantur, imaginibus locupletata"*, Lugduni 1550, S. 63,
nach: *Henkel/Schöne* (1967) 1072 (S. 249)

Abb. 14: "Reiter vom Pferd geworfen", in: Theodorus Beza: *"Icones, id es verae imagines virorum doctrinae simul et pietate illustrium"*, Genua 1580, Nr. 10
nach: *Henkel/Schöne* (1967) 1072 (S. 250)

Abb. 15: Angelika Fritsch, Illustration zu: Stefan Breuer, *"Jenseits der Zivilisation. Der adlige und der bürgerliche Tugendkanon müssen auseinandergehalten werden"*, in: Frankfurter Rundschau, 2. 11. 1993, S. 11 (S. 253)

Literatur

I. Quellentexte zur Geschichte der Affekttheorie

Aristoteles

De an.
- De anima. Recognovit brevique adnotatione instruxit W.D.Ross, Oxford 1956 (Neudruck 1963), (SCBO)
- Über die Seele, übersetzt und kommentiert von Willy Theiler, Berlin 1959 (=1956ff Bd. XIII)

De cat.
- Kategorien, übersetzt und erläutert von Klaus Oehler, Berlin 1984

De motu an.
- De motu animalium. Text with translation, commentary and interpretative essays by M.C.Nussbaum, Princeton 1978
- Über die Bewegung der Lebewesen / Über die Fortbewegung der Lebewesen, übersetzt und erläutert von Jutta Kollesch, Berlin 1985 (=1956ff Bd. XVII 2/3)

De sensu / De somno
- De sensu and De memoria. Text and translation with introduction and commentary by G.R.T.Ross, Cambridge 1966
- Parva naturalia. A rev. text with introduction and commentary by W.D.Ross, Oxford 1955 (Neudruck 1970), (SCBO)
- On the soul, Parva naturalia, On breath, gr. with an english translation by W.S. Hett, London / Cambridge, MA., 1964

EE
- Eudemi Rhodii Ethica. Adiecto De virtutibus et vitiis libello, recognovit Franz Susemihl, Leipzig 1884 (Bibl. Teubn.)
- Eudemische Ethik, übersetzt und kommentiert von Franz Dirlmeier, vierte, gegenüber der dritten durchgesehenen unveränderte Auflage, Berlin 1984 (Erstdruck: 1962), (=1956ff Bd.VII)

EN
- Ethica Nicomachea. Rec. brevique adnot. crit. instr. I. Bywater, Oxford 1894, Neudruck 1970 (SCBO)
- Nikomachische Ethik, übersetzt und kommentiert von Franz Dirlmeier, Berlin 1956 (= 1956ff, Bd, VI)
- Nikomachische Ethik, übersetzt und Nachwort von Franz Dirlmeier (Übersetzung identisch mit der Ausgabe EN Berlin 1956), Anmerkungen von Ernst A. Schmidt, Stuttgart 1983
- L' éthique à Nicomaque; introduction, traduction et commentaire par René Antoine Gautier et Jean Yves Jolif, Louvain, Paris 1958f

Met.
- Aristotelis Metaphysica, recognovit brevique adnotatione critica instruxit W. Jaeger, Oxford 1957 (SCBO)

MM
- Aristotelis quae feruntur Magna moralia. Rec. F. Susemihl, Leipzig 1883 (Bibl. Teubn.)
- Magna Moralia, übersetzt und kommentiert von Franz Dirlmeier, fünfte, gegenüber der dritten, durchgesehenen unveränderte Auflage, Berlin 1983 (Erstdruck: 1958), (=1956ff Bd. VIII)

Poet.
- De arte poetica liber. Recognovit brevique adnotatione critica instruxit Rudolfus Kassel, Oxford 1965 (SCBO)
- Poetik, griech./deutsch, übersetzt und hrsg. von Manfred Fuhrmann., Stuttgart 1982

Pol.
- Politica, Recognovit brevique adnotatione critica instruxit W.D.Ross, Oxford 1957 (SCBO)
- Politik, übers. u. hrsg. v. Olof Gigon, München 1973, (Erstdruck. 1955)
- Politik, übers. und erläutert von Eckart Schütrumpf, Teile I und II (= Bücher 1-3) Darmstadt 1991 (= 1956ff, Bd. IX, 1 und 2)

Rhet.
- Ars rhetorica. Recognovit brevique adnotatione critica instruxit W.D.Ross, Oxford 1959 (Neudruck: 1969), (SCBO)
- Rhetorik, übers. v. Franz G. Sieveke, München 1980

Top.
- Topica et Sophistici elenchi. Recensuit brevique adnotatione critica instruxit W.D.Ross Oxford 1958 (SCBO)
- Topik (Organon V), übers. u. mit Anm. versehen von Eugen Rolfes, Hamburg 1968 (unveränderter Nachdruck der zweiten Auflage von 1922, (Erstdruck: 1918)

VV
- vgl. EE Leipzig 1884
- Über die Tugend, übersetzt und erläutert von Ernst A. Schmidt, dritte, gegenüber der zweiten, bearbeiteten, durchgesehene Auflage, Berlin 1986 (Erstdruck: 1965) (=1956ff Bd. XVIII,1)

1831ff: Aristotelis Opera. Ex recensione I. Bekkeri edidit Academia Regia Borussica, 5 Bde., accedunt Fragmenta Scholia Index Aristotelicus, Berlin 1831-70, Neuausgabe von O. Gigon, Berlin 1960ff
1956ff: Werke in deutscher Übersetzung, hg. v. Erich Grumach, fortgesetzt v. Hellmut Flashar, Berlin und Darmstadt

Arnim, Hans von
1903ff: Stoicorum veterum fragmenta, 4 Bde. (mit einem Registerband von Maximillian Adler), Reprint: Stuttgart 1964

Bacon, Francis
1974: The Advancement of Learning and New Atlantis, ed. by Arthur Johnston, Oxford

Beaumarchais, Pierre Augustin Caron de
1982: Die Figaro-Trilogie: Der Barbier von Sevilla oder: Die nutzlose Vorsicht; Der tolle Tag oder Figaros Hochzeit; Ein zweiter Tartuffe oder Die Schuld der Mutter, Frankfurt/Main (O: 1775/1784/1792)

Cicero, Marcus Tullius
1984: Tusculanae Disputationes / Gespräche in Tuskulum, lat. und deutsch, eingel. u. übers. v. Karl Büchner, München

Descartes, René
1897ff: Oeuvres de Descartes, hrsg. v. Ch. Adam und P. Tannery, 11 Bde., Paris 1897-1913
1984: Die Leidenschaften der Seele, franz. und deutsch, hrsg. u. übers. v. Klaus Hammacher, Hamburg

Diels, Hermann
1956: Die Fragmente der Vorsokratiker, griech. und deutsch, hg. v. Walter Kranz, Berlin, 3 Bände (Nachdruck der 6.Auflage)

Diogenes Laertius
1964: Diogenes Laertii vitae philosophorum, recognovit brevique adnotatione critica instruxit H.S. Long, 2 Bde., (Scriptorum classicorum bibliotheca oxoniensis), Oxford
1967: Leben und Meinungen berühmter Philosophen, Bd. I - X, übers. v. Otto Apelt, neu hrsg. unter Mitarbeit von Hans Günter Zekl von Klaus Reich

Euripides
1902ff: Euripidis Fabulae, 2 Bde, hg. v. G.Murray (1. Bd) und J. Diggle (2. Bd),Oxford (Scriptorum Classicorum Bibliotheca Oxoniensis)
1958: Sämtliche Tragödien in zwei Bänden, in der Übersetzung von J.J.Donner, bearbeitet von Richard Kannicht; Stuttgart
1972: Sämtliche Tragödien und Fragmente, Bd.1, griech. und deutsch, hrsg. v. Gustav Adolf Seeck, übers. v. Ernst Buschor, o.O. (Erstdruck der Übers.: 1963)
1972ff: Tragödien, griech. und deutsch von Dietrich Ebener, Berlin
- im einzelnen auch zitiert als:
Hipp.: Hippolytos
Med.: Medea

Galen
1978ff: De placitis Hippocratis et Platonis / On the Doctrines of Hippocrates and Plato; hrsg., ins Engl. übers. und komm. v. Phillip de Lacy, 3 Bde. (Corpus Medicorum Scriptorum), Berlin

Hobbes, Thomas
1839 ff (Works): The English Works of Thomas Hobbes of Malmesbury, William Molesworth, ed., 11 Bde, London
1839 ff (Opera): Opera Philosophica quae latine scripsit, William Molesworth, ed., 5 Bde., London
1983 ff (Clarendon): The Clarendon Edition of the Philosophical Works of Thomas Hobbes, Howard Warrender, ed., Oxford
1889: The Elements of Law, natural and politic, ed. with a preface and critical notes by F. Tönnies. To which are subjoined selected extracts from unprinted manuscripts of Thomas Hobbes, London
1976: Leviathan oder Stoff, Form und Gewalt eines bürgerlichen und kirchlichen Staates, hrsg. und eingel. v. Iring Fetscher, Frankfurt/Main, Berlin, Wien
1983: Naturrecht und allgemeines Staatsrecht in den Anfangsgründen, mit einer Einführung von Ferdinand Tönnies, Darmstadt

Homer:
Od.: Odyssee, übersetzt von Johann Heinrich Voss, Berlin 1963

Hülser, Karlheinz
1987f: Die Fragmente zur Dialektik der Stoiker; Texte und deutsche Übersetzung, 4Bde., Stuttgart

Lipsius, Justus
1675: Opera Omnia, Wesel
1965: Von der Bestendigkeit, Zwey Bücher. Darinnen das höchste Stück Menschlicher weisheit gehandelt wird, jetzt außm Latein ins Teutsche bracht Durch Andream Viritium, Leiptzigk 1601; Faksimiledruck der 2. Auflage mit den wichtigsten Lesarten der ersten Auflage von 1597, hrsg. v. Leonard Forster, Stuttgart (O: 1583)

Titus Livius
1987ff: Ab urbe condita / Römische Geschichte, lat. und deutsch hrsg. v. Hans Jörg Hillen, München, Zürich

Pindar
1992: Siegeslieder, griech. und deutsch, hrsg., übers. und mit einer Einführung versehen von Dieter Bremer, München

Platon
1900ff: Platonis Opera, 5 Bde, hg. v. J. Burnet, Oxford (Scriptorum Classicorum Bibliotheca Oxoniensis)
1988: Sämtliche Dialoge, VII Bände, in Verbindung mit Kurt Hildebrandt, Constantin Ritter und Gustav Schneider hg. v. Otto Apelt, Hamburg
- im einzelnen zitiert als:
Gorg.: Gorgias
Men.: Menon
Nom.: Nomoi
Phaidon: Phaidon
Phaidr.: Phaidros
Phil.: Philebos
Pol.: Politeia
Prot.: Protagoras
Tim.: Timaios

Seneca, L. Annaeus
1969ff: Philosophische Schriften in fünf Bänden, lat. und dtsch, hrsg. und übers. von Manfred Rosenbach, Darmstadt
1987: L. Annaei Senecae Tragoediae incertorum auctorum Hercules (Oetaeus) Octavia, hg. v. Otto Zwierlein, Oxford (Scriptorum Classicorum Bibliotheca Oxoniensis), korr. Neudruck der Ausgabe von 1986
1961ff: Sämtliche Tragödien, lat. u. dtsch., 2 Bände, übersetzt von T. Thomann, Zürich und Stuttgart

Spinoza, Baruch de
1978: Ethica Ordine Geometrico Demonstrata / Die Ethik mit geometrischer Methode begründet, in: ders., Opera / Werke, Bd. II, Darmstadt, S. 84-557

II. Sekundärliteratur

a) Metapher und Modell

Aldrich, Virgil C.
1983: Visuelle Metapher, in: Haverkamp (1983), 142 - 159 (O: engl. 1968)

Bachelard, Gaston
1987: Die Bildung des wissenschaftliche Geistes. Ein Beitrag zu einer Psychoanalyse der objektiven Erkenntnis, Frankfurt/Main (O: franz. 1938)

Barthes, Roland
1979: Elemente der Semiologie, Frankfurt/M (O: franz. 1964)

Beardsley, Monroe C.
1983: Die metaphorische Verdrehung, in: Haverkamp (1983) 120-141 (O: engl. 1968)

Benndorf, Otto
1902: Antike Baumodelle, in: Jahreshefte des Österreichischen archäologischen Instituts in Wien, Bd. V, Wien

Bernal, John Desmond
1978: Sozialgeschichte der Wissenschaften (Science in History), 4 Bände, Reinbek bei Hamburg

Bertalanffy, Ludwig von
1965: Zur Geschichte theoretischer Modelle in der Biologie, in: Studium Generale 18 (1965) S. 290-298

Black, Max
1962: Models and Metaphors, New York
1979: How Metaphors Work, in: Critical Inquiry 6(1979) 19-45
1983a: Die Metapher, in: Haverkamp (1983) 55-79 (urspr. engl. in Black (1962))
1983b: Mehr über die Metapher, in: Haverkamp (1983) 379-413 (urspr. engl. in Dialectica 31(1977) 431-457)

Blumenberg, Hans
1960: Paradigmen zu einer Metaphorologie, in: Archiv für Begriffsgeschichte, Bd. VI. S. 7-142, Bonn
1971: Beobachtungen an Metaphern, in: Archiv für Begriffsgeschichte 15 (1971), 161-214
1979: Schiffbruch mit Zuschauer. Paradigma einer Daseinsmetapher, Ffm
1981: Die Lesbarkeit der Welt, Ffm

Boom, Holger van den
1988: Vom Modell zur Simulation. Die Zukunft des Designprozesses; in: Schönberger/IDZ (1988), S. 13-40

Booth, Wayne C,
1978: Metaphor as Rhetoric. The Problem of Evaluation, in: Critical Inquiry, V,1

Bredekamp, Horst
1993: Antikensehnsucht und Maschinenglaube. Die Geschichte der Kunstkammer und die Zukunft der Kunstgeschichte, Berlin

Briggs, Martin S.
1929: Architectural Models, in: Burlington Magazine 54 (1929) I, 174-183, 245-252

Brockhaus-Enzyklopädie
1966ff: 17. Auflage, 20 Bände, Wiesbaden
1986ff: 19. Auflage, 24 Bände, Mannheim

Buck, G.
1971: Art. »Beispiel, Exempel, exemplarisch«, in: Ritter/Gründer (1971ff) I, 818-823

Buddensieg, Tilmann / Düwell, Kurt / Sembach, Klaus-Jürgen (Hg.)
1987: Wissenschaften in Berlin, Berlin

Burckhardt, Jacob
1932: Die Kunst der Renaissance in Italien, hrsg. v. Heinrich Wölfflin, in: Burckhardt, Gesamtausgabe, Bd. 6, Stuttgart, Berlin, Leipzig (Erstdruck: 1867)
- s. a. in b)

Cantor, Paul
1982: Friedrich Nietzsche: The Use and Abuse of Metaphor, in: Miall (1982). S. 71 - 88

Chamfort, Nicolas
1973: Maximen und Gedanken. Charaktere und Anekdoten, in: Fritz Schalk (Hg.), Die französischen Moralisten, München 1973, Bd. I, 259-474

Cicero
1986: De Oratore / Über den Redner, übers. und hrsg. v. Harald Merklin, Stuttgart

Curtius, Ernst Robert
1973: Europäische Literatur und lateinisches Mittelalter, Bern/München (Erstausgabe: 1948)

Damerow, Peter / Furth, Peter / Lefèvre, Wolfgang (Hg.)
1983: Arbeit und Philosophie. Symposium über philosophische Probleme des Arbeitsbegriffs, Bochum

Danto, Arthur C.
1986: The End of Art, in: ders., The Philosophical Disenfranchisement of Art, New York, S. 81 - 115
1991: Die Verklärung des Gewöhnlichen. Eine Philosophie der Kunst, Frankfurt/Main (O: 1981)

Davidson, Donald
1986: Was Metaphern bedeuten, in: ders., Wahrheit und Interpretation, Frankfurt/Main, S. 343 - 371, urspr. engl in:

Derrida, Jacques
1988: Die weiße Mythologie. Die Metapher im philosophischen Text, in: ders., Randgänge der Philosophie, Wien, S. 205 - 258 (O: franz. 1971)

Diderot, Denis
1984a: Ästhetische Schriften, 2 Bände, hrsg. v. Friedrich Bassenge, Westberlin
1984b: Philosophische Schriften, 2 Bände, hrsg. v. Theodor Lücke, Westberlin

Eco, Umberto
1985: Semiotik und Philosophie der Sprache, München (O: engl. und ital. 1984)

Elias, Norbert
1970: Was ist Soziologie?, München
1983: Die höfische Gesellschaft. Untersuchungen zur Soziologie des Königtums und der höfischen Aristokratie, Frankfurt/Main
1989: Studien über die Deutschen. Machtkämpfe und Habitusentwicklung im 19. und 20. Jahrhundert, Frankfurt /Main
- s. a. in b)

Elias, Norbert / Scotson, John L.
1990: Etablierte und Außenseiter, Frankfurt/Main

Eucken, Rudolf
1880: Über Bilder und Gleichnisse in der Philosophie, Leipzig

Freedberg, David
1989: The Power of Images. Studies in the History and Theory of Response, Chicago, London

Freytag, Wiebke
1992: Art. »Allegorie, Allegorese«, in: Ueding (1992), S. 330 - 393

Genette, Gérard
1983: Die restringierte Rhetorik, in: Haverkamp (1983) 229-252, (Original: franz. 1970)

Goethe, Johann Wolfgang von
1988: West-östlicher Divan, Noten und Abhandlungen, in: ders., Poetische Werke (Berliner Ausgabe) Bd. III, S. 161-325, Berlin

Gombrich, Ernst
1972: The »What« and the »How«: Perceptive Representation and the Phenomenal World, in: R. Drudner / J. Scheffler (Hg.): Logic and Art: Essays in Honour of Nelson Goodman, New York
1978: Wertmetaphern in der bildenden Kunst, in: ders., Meditationen über ein Steckenpferd. Von den Wurzeln und Grenzen der Kunst, Frankfurt/Main, S. 34 - 64 (O: engl. 1954)
1984: Bild und Kode. Die Rolle der Konvention in der bildlichen Darstellung, in: ders., Bild und Auge. Neue Studien zur Psychologie der bildlichen Darstellung, Stuttgart
1986: Kunst und Illusion. Zur Psychologie der bildlichen Darstellung. Stuttgart, Zürich (2. Auflage), (O: engl. 1959, 1977[5])

Gombrich, Ernst / Eribon, Didier
1993: Die Kunst, Bilder zum Sprechen zu bringen, Stuttgart (O: franz./engl. 1992)

Goodman, Nelson
1973: Sprachen der Kunst. Ein Ansatz zu einer Symboltheorie, Frankfurt/Main (Übersetzung der ersten Ausgabe von »Languages of Art«, 1968)
1976: Languages of Art, Indianapolis (erweiterte zweite Ausgabe)
1984: Weisen der Welterzeugung, Frankfurt/Main (O: engl. 1978)
1987: Vom Denken und anderen Dingen, Frankfurt/Main (O: engl. 1984)

Goodman, Nelson / Elgin, Catherine Z.
1989: Revisionen: Philosophie und andere Künste und Wissenschaften, Frankfurt/Main

Gottsched, Johann Christoph
1751: Versuch einer critischen Dichtkunst, vierte, vermehrte Auflage, Leipzig

Grimm, Jacob und Wilhelm
1885: Deutsches Wörterbuch, Band 12

Haak, Bob
1984: Das Goldene Zeitalter der holländischen Malerei, Köln (O: engl. 1984)

Hamann, Johann Georg
1950: Kreuzzüge des Philologen. Aesthetica in nuce, in: ders., Sämtliche Werke, Bd. II, 195-216, Wien

Harré, Rom
1959: Metaphor, Model and Mechanism, in: Proceedings of the Aristotelian Society 60 (1959) S. 101-122

Haverkamp, Anselm
1983 (Hg.): Theorie der Metapher, Darmstadt

Henle, Paul
1983: Die Metapher, in: Haverkamp (1983), S. 80 - 105, auch in: ders., Sprache, Denken, Kultur, Frankfurt/Main (1969), S. 235 - 263 (urspr. engl. 1958)

Herder, Johann Gottfried
1967: Abhandlungen über den Ursprung der Sprache, in: ders., Sämtliche Werke, Bd. V, hrsg. v. Bernhard Suphan, Berlin 1891, S. 1-158, Reprogr. Nachdruck Hildesheim

Hesse, Mary B.
1965: The Explanatory Function of Metaphor, in: Y. Bar Hillel (ed.), Logic, Methodology and Philosophy of Science, Proceedings of the 1964 International Congress, Amsterdam, S. 249 - 259
1966: Models and Analogies in Science, Notre Dame

Heydenreich, Ludwig Heinrich
1937: Art. »Architekturmodell«, in: Schmitt (1937ff) I, 918-940

Hinman, Lawrence M.
1982: Nietzsche, Metaphor and Truth, in: Philosophy and Phenomenological Research 43 (1982) S. 174 - 200

Hocke, Gustav René
1987: Die Welt als Labyrinth. Manierismus in der europäischen Kunst und Literatur, durchgesehene und erweiterte Ausgabe hrsg. v. Curt Grützmacher, Reinbek bei Hamburg

Hund, Friedrich
1965: Denkschemata und Modelle in der Physik, in: Studium Generale 18 (1965) S. 174-183

Hutten, E.H.
1954: The Rôle of Models in Physics, in: British Journal for the Philosophy of Science 4 (1953/54), S. 284 - 301

Jammer, Max
1965: Die Entwicklung des Modellbegriffs in den physikalischen Wissenschaften, in: Studium Generale 18 (1965) 166-173

Jean Paul
1935: Vorschule der Ästhetik, in: ders., Sämtliche Werke, Hist.-krit. Ausgabe, 1. Abt. Bd. XI, Weimar

Jonas, Friedrich
1981: Geschichte der Soziologie, Bd. 1, Opladen

Kant, Immanuel:
1976: Kritik der reinen Vernunft, hg. v. Raymund Schmidt, Hamburg

Keller, Harald / Reß, Anton
1948: Art. »Bozzetto«, in: Schmitt (1937ff) Bd. II, 1081-1098

Khatchadourian, Haig
1968: Metaphor, in: British Journal of Aesthetics 8, S. 227 - 243

Kluge, Friedrich
1975: Etymologisches Wörterbuch der deutschen Sprache, 21. Aufl., Berlin, New York

Kluxen, W. / Schwarz, H. / Remane, A.
1971: Art. »Analogie«, in: Ritter/Gründer (1971ff) I, 214-229

Kofman, Sarah
1972: Nietzsche et la métaphore, Paris

Krämer, Sybille
1990: Die Suspendierung des Buchstäblichen. Über die Entstehung metaphorischer Bedeutung, in: Allgemeine Zeitschrift für Philosophie 15 (1990) S. 61-68

Kriss-Rettenbeck, Lenz
1972: Ex Voto. Zeichen, Bild und Abbild im christlichen Votivgebrauch, Zürich, Freiburg i. Br.

Künne, Wolfgang
1983: »Im übertragenen Sinne«. Zur Theorie der Metapher, in: Conceptus XVII (Nr. 40/41) S. 181 - 200

Lacoue-Labarthe, Philippe
1971: Le detour (Nietzsche et la rhétorique), in: Poétique 5 (1971), S. 53 - 98

Lévi-Strauss, Claude
1967: Strukturale Anthropologie, Frankfurt/M (O: franz. 1958)

Lichtenberg, Georg Christoph
1968: Schriften und Briefe, München

Locke, John
1975: An Essay Concerning Human Understanding, ed. with a foreword by Peter H. Nidditch, Oxford

Man, Paul de
1979: Allegories of Reading. Figural Language in Rousseau, Nietzsche, Rilke, and Proust, New Haven, London
1988: Allegorien des Lesens, Frankfurt/Main

Maurice, Klaus / Mayr, Otto (Hg.)
1980: Die Welt als Uhr. Deutsche Uhren und Automaten 1550 - 1650, München, Berlin

Mayntz, Renate
1967: Formalisierte Modelle in der Soziologie, Neuwied a. Rhein/Berlin

McLaughlin, Peter
1993: Der neue Experimentalismus in der Wissenschaftstheorie, in; Hans-Jörg Rheinberger/ Michael Hagner (Hg.), Die Experimentalisierung des Lebens. Experimentalsysteme in den biologischen Wissenschaften 1850/1950, Berlin, S. 207-218

Miall, David S. (Hrsg.)
1982: Metaphor: Problems and Perspectives, Brighton, Sussex / New Jersey

Mittelstraß, Jürgen et al.
1980ff: Enzyklopädie Philosophie und Wissenschaftstheorie, Mannheim, Wien, Zürich

Mosser, Monique
1981: Französische Architekturmodelle im Zeitalter der Aufklärung, in: Daidalos 2 (1981) S. 83-97

Müller, Roland
1983: Zur Geschichte des Modelldenkens und des Modellbegriffs, in: Stachowiak (1983a) S. 17-86

Nietzsche, Friedrich
1922: Rhetorik, in: ders., Gesammelte Werke (Musarionausgabe) Bd. 5, Vorlesungen 1872-76, S. 287-319, München (urspr. 1874)
1988: Kritische Studienausgabe, hrsg. v. Giorgio Colli und Mazzino Montinari, München/Berlin/NewYork

Noppen, Jean Pierre van, et. al.
1985: Metaphor. A Bibliography of Post-1970 Publications, Amsterdam/Philadelphia

Noppen, Jean Pierre van / Holst, Edith
1990: Metaphor II. A Classified Bibliography of Publications 1985 to 1990, Amsterdam/Philadelphia

Ortega y Gasset, José
1974: Die beiden großen Metaphern, in: ders., Gesammelte Werke, Bd. I, 249-265, Stuttgart (O: span. 1925)

Ortony, Andrew
1979a: (Hrsg.) Metaphor and Thought, Cambridge
1979b: The Role of Similarity in Similes and Metaphors, in: Ortony (1979a), S. 186 - 201

Panofsky, Erwin
1980: Die Perspektive als »symbolische Form«, in: ders., Aufsätze zu Grundfragen der Kunstwissenschaft, Berlin (Orig. in: Vorträge der Bibliothek Warburg 1924/25, Leipzig, Berlin 1927, S. 258 - 330)

Pasley, Malcolm (Hg.)
1978: Nietzsche: Imagery and Thought. A Collection of Essays, London

Peirce, Charles Sanders
1983: Phänomen und Logik der Zeichen, Frankfurt/Main
1986: Semiotische Schriften I, Frankfurt/Main

Pepper, Stephen C.
1928: Philosophy and Metaphor, in: Journal of Philosophy 25 (1928) S. 130-132
1942: World Hypotheses, Berkeley
1972: The Root Metaphor Theory of Metaphysics, in: Shibles (1972), S. 15 - 26 (O: 1935)

Quaritsch, Helmut
1979: Das Schiff als Gleichnis, in: Recht über See. Festschrift für Rolf Stödter, Heidelberg, S. 251-286

Quintilianus, Marcus Fabius
1972ff: Institutionis oratoriae libri XII / Ausbildung des Redners, zwölf Bücher, hrsg. u. übers. v. Helmut Rahn, Darmstadt

Reuther, Hans
1981: Wesen und Wandel des Architekturmodells in Deutschland, in: Daidalos 2 (1981) S. 98-110

Rheinberger, Hans-Jörg
1992: Experiment, Differenz, Schrift. Zur Geschichte epistemischer Dinge, Marburg an der Lahn

Richards, Ivor Armstrong
1936: The Philosophy of Rhetoric, New York
1983: Die Metapher (Teilübersetzung aus Richards (1936)), in: Haverkamp (1983) 31-52

Ricoeur, Paul
1983: Die Metapher und das Hauptproblem der Hermeneutik, in: Haverkamp (1983) 356-375
1986: Die lebendige Metapher, München (Original: franz. 1975)

Ritter, Joachim / Gründer, Karlfried (Hg)
1971ff: Historisches Wörterbuch der Philosophie, Darmstadt/Basel

Rohbeck, Johannes
1985: Begriff, Beispiel, Modell - Zur Arbeit mit philosophischen Texten anhand des 'Leviathan' von Thomas Hobbes, in: Zeitschrift für Didaktik der Philosophie 7(1985), S. 26-42
1986: Philosophieunterricht als Problem der Vermittlung, in: W.D.Rehfus/ H. Becker (Hg.): Handbuch des Philosophie-Unterrichts, Düsseldorf
1987: Die Fortschrittstheorie der Aufklärung. Französische und englische Geschichtsphilosophie in der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts, Frankfurt/Main, New York
1990: Zur Rehabilitierung der Mittel - oder: Brauchen wir eine ökologische Ethik? in: H. Kimmerle, W. Lefèvre, R.W.Meyer (Hrsg.): Hegel-Jahrbuch 1990, Bochum
1993: Technologische Urteilskraft, Frankfurt/Main
- s. a. in b)

Rorty, Richard
1987: Hesse and Davidson on Metaphor, in: The Aristotelian Society, Suppl. Vol. LXI, S. 283 - 296
1991: Kontingenz, Ironie und Solidarität, Frankfurt/Main (O: engl. 1989)

Rothacker, Erich
1979: »Das Buch der Natur«. Materialien und Grundsätzliches zur Metaphorngeschichte, aus dem Nachlaß hrsg. und bearbeitet von Wilhelm Perpeet, Bonn

Rousseau, Jean-Jacques
1978: Schriften zur Kulturkritik. Über Kunst und Wissenschaft (1750). Über den Ursprung der Ungleichheit unter den Menschen (1755), eingel., übers. und hrsg. v. Kurt Weigand, Hamburg
1988: Julie oder Die neue Héloise, München
1989: Essay über den Ursprung der Sprache, in: ders., Musik und Sprache, Leipzig - s. a. in b)

Ruben, Peter / Warnke, Camilla
1979: Arbeit - Telosrealisation oder Selbsterzeugung der menschlichen Gattung? Bemerkungen zu G. Lukács' Konzept der »Ontologie des gesellschaftlichen Seins«, in: Deutsche Zeitschrift für Philosophie 1(1979) 20-30, zit. n. Ruben/Warnke (1981) 7-17
1981: Philosophische Schriften I, Aarhus, Paris, Florenz, hrsg. u. eingel. von Rudolf Sinz mit Bibliographie und Biographie

Ruben, Peter / Wolter, Helmut
1969: Modell, Modellmethode und Wirklichkeit, in: Deutsche Zeitschrift für Philosophie, 10/1969, S. 1225-39

Ryle, Gilbert
1969: Der Begriff des Geistes, Stuttgart (O: engl. 1949)

Schäfer, Eckart
1972: Das Staatsschiff. Zur Präzision eines Topos', in: P. Jehn (Hg.): Toposforschung, Frankfurt/Main, S. 259-292

Schlegel, August Wilhelm
1989: Vorlesungen über Ästhetik I (1798-1803), hrsg. v. Ernst Behler, Paderborn, München, Wien, Zürich

Schlosser, Julius von
1923: Die Kunst- und Wunderkammern der Spätrenaissance. Ein Beitrag zur Geschichte des Sammelwesens

Schmitt, Otto et al. (Hg.)
1937ff: Reallexikon zur deutschen Kunstgeschichte, Stuttgart, dann München

Schönberger, Angela
1988: Architekturmodelle zwischen Illusion und Simulation, in: Schönberger/IDZ-Berlin (1988)

Schönberger, Angela / Internationales Design-Zentrum Berlin (Hg.)
1988: Simulation und Wirklichkeit. Design, Architektur, Film, Naturwissenschaften, Ökologie, Ökonomie, Psychologie, Köln

Schweikle, Günther / Schweikle, Irmgard
1990 (Hrsg): Metzler Literaturlexikon, Stuttgart

Searle, John R.
1982: Ausdruck und Bedeutung. Untersuchungen zur Sprechakttheorie, Frankfurt/Main (O: engl. 1979)

Shelley, Percy B.
1965: A Defence of Poetry, in: ders. The Complete Works of Percy Bysshe Shelley, Bd. VII, S. 109-140, New York

Shibles, Warren A.
1971: Metaphor: An Annotated Bibliography and History, Whitwater, Wisc.
1972: Essays on Metaphor, Whitwater, Wisc.

Sojcher, Jacques
1983: Die generalisierte Metapher, in: Haverkamp (1983), S. 216 - 228 (O. franz. 1969)

Sontag, Susan
1980: Über Fotografie, Frankfurt/Main (O: engl. 1977)
1981: Krankheit als Metapher, Frankfurt/Main (O: engl. 1977)

Stachowiak, Herbert
1965: Gedanken zu einer allgemeinen Theorie des Modells, in: Studium Generale 18 (1965), S. 432 - 463
1983a: Modelle - Konstruktionen der Wirklichkeit, München
1983b: Erkenntnisstufen zum systematischen Neopragmatismus und zur Allgemeinen Modelltheorie, in: Stachowiak (1983a) S. 97-146

Staël, Anne Louis Germaine de
1958ff: De l'allemagne, publ. par Jean de Pange, Paris

Stephan, Peter Friedrich
1993: Denken und Entwerfen am elektronischen Modell, Ms. Berlin

Stern, J.P.
1978: Nietzsche and the Idea of Metaphor, in: Pasley (1978) S. 64-82

Thiel, Christian
1980: Art.: »Analogie«, in: Mittelstraß et al. (1980ff) S. 98f

Tucholsky, Kurt
1975: Ulysses, in: ders., Gesammelte Werke, Bd. V, Reinbek bei Hamburg, S. 379 - 385

Ueding, Gert (Hrsg.)
1992: Historisches Wörterbuch der Rhetorik, Bd. 1, Tübingen

Vico, Giambattista
1744: Principj di Scienza Nuova di Giambattista Vico di intorno alla comune Natura delle Nazioni, Napoli
1965: Die neue Wissenschaft über die gemeinschaftliche Natur der Völker, nach der Ausgabe von 1744 übersetzt und eingeleitet von Erich Auerbach, Berlin

Weinrich, Harald
1980: Art. »Metapher«, in: Ritter/Gründer (1971ff) V, S. 1179 - 1186
1983: Semantik der kühnen Metapher, in: Haverkamp (1983), S. 316 - 339, urspr. in: Deutsche Vierteljahresschrift 1963, S. 325 - 344

Wendler, Gernot
1965: Über einige Modelle in der Biologie, in: Studium Generale 18(1965) 284-290

White, Hayden
1986: Auch Klio dichtet oder die Fiktion des Faktischen, Stuttgart

b) Geschichte der Affekttheorie

Adorno, Theodor W. / Horkheimer, Max
1987: Dialektik der Aufklärung, in: Max Horkheimer: Gesammelte Schriften, Frankfurt/Main, Bd. V, S. 13-290, (Erstdruck: 1944)

Allan, D.J.
1972a: Aristoteles' Auffassung vom Ursprung moralischer Prinzipien, in: Hager (1972) 275-286 (urspr. engl. in "Actes du XIième congrès internationale de Philosophie", XII, 1953, 120-127)
1972b: Individuum und Staat in der Ethik und der Politik des Aristoteles, in: Hager (1972) 403-432, (urspr. engl. in: "La Politique d'Aristote" Vandoeuvres-Genèves 1965 = Fondations Hardt pour l'etude de l'antiquité classique. Entretiens, tome XI, 55-95)

Anscombe, G.E.M
1965: Thought and Action in Aristotle, in: Renford Bambrough (ed.), New Essays on Plato and Aristotle, London / New York 1965, 1979, S. 143-158

Arendt, Hannah
1989: Vom Leben des Geistes, I: Das Denken, München, Zürich

Arnim, Hans von
1927: Das Ethische in Aristoteles' Topik, in: Sitzungsberichte der Akademie der Wissenschaften in Wien, Philosophisch-historische Klasse, 205. Bd. 1934 (Einzeldruck 1927)

Aubenque, Pierre
1963: La Prudence chez Aristote, Paris
1965: La Prudence aristotélicienne, porte-t-elle sur la fin ou sur les moyens?, in: Revue des Etudes Grecques 78(1965), 40-51

Austin, John L.
1985: Ein Plädoyer für Entschuldigungen, in: Georg Meggle (Hg.): Analytische Handlungstheorie, Bd. I. Handlungsbeschreibungen, Ffm, S. 8-42 (Original engl. 1956)

Ballauff, Theodor
1976: Der Sinn der Paideia. Eine Studie zu Platons »Höhlengleichnis«, in: Johann (1976) 132 - 145

Ballauff, Th. / Scheerer, E. / Meyer, A.
1971ff: Art.: »Organismus« in: Ritter/Gründer (1971ff) VI, 1330 - 1358

Barker, Sir Ernest
1906: The Political Thought of Plato and Aristotle, London

Barth, Heinrich
1921: Die Seele in der Philosophie Platons, Tübingen

Baum, Marlene
1991: Das Pferd als Symbol. Zur kulturellen Bedeutung einer Symbiose, Frankfurt/Main

Bäumer, Änne
1982: Die Bestie Mensch - Senecas Aggressionstheorie, ihre philosophischen Vorstufen und ihre literarischen Auswirkungen, Frankfurt/M, Bern

Bonitz, H.
1867: Aristotelische Studien V: Über πάθος und πάθημα im Aristotelischen Sprachgebrauche, in: Sitzungsberichte der philosophisch-historischen Klasse der kaiserlichen Akademie der Wissenschaften LV (1867) 13 - 55; Nachdruck in: ders. Aristotelische Studien, Hildesheim 1969, 317 - 359

Bormann, Karl
1981: Zur stoischen Affektenlehre, in: Craemer-Ruegenberg 1981

Burckhardt, Jacob:
1930f: Griechische Kulturgeschichte, 4 Bde., hg.v. Felix Stähelin und Samuel Merian, in: ders.: Gesamtausgabe, Bde. 8-11, Stuttgart, Berlin, Leipzig (Erstdruck: posthum 1898-1902)
- s. a. in a)

Burnet, John
1914: Greek Philosophy 1: Thales to Plato, London

Cassirer, Ernst
1964: Philosophie der symbolischen Formen, Bd. II: Das mythische Denken, Darmstadt

Cornford, Francis Macdonald
1912: Psychology and Social Structure in the Republic of Plato, in: Classical Quarterly VI (1912), s. 246ff
1930: The Division of the Soul, in: Hibbert Journal XXVIII (1929/30), S. 206-19

Craemer-Ruegenberg, Ingrid
1981: (Hg) Pathos, Affekt, Gefühl, Freiburg/München

Dilthey, Wilhelm
1914a: Schriften. Bd. II, Leipzig / Berlin
1914b: Auffassung und Analyse des Menschen im 15. und 16. Jahrhundert, in: Dilthey (1914a) 1-89
1914c: Die Funktion der Anthropologie in der Kultur des 16. und 17. Jahrhunderts, in: Dilthey (1914a) 416-492

Dodds, E.R.
1968: Euripides und das Irrationale, in: E.-R. Schwinge 1968, S. 60-78
1970: Die Griechen und das Irrationale, Darmstadt (Orig.: 1951)

Dover, Kenneth J.
1983: Homosexualität in der griechischen Antike, München (Orig.: 1978)

Dreyfus, Hubert L. / Rabinow, Paul
1987: Michel Foucault. Jenseits von Strukturalismus und Hermeneutik, Frankfurt/Main

Düring, Ingemar
1966: Aristoteles. Darstellung und Interpretation seines Denkens, Heidelberg

Ebert, Joachim u.a.
1980: Olympia—Mythos und Geschichte moderner Wettkämpfe, Wien

Elias, Norbert
1969: Über den Prozeß der Zivilisation. Soziogenetische und psychogenetische Untersuchungen, Bern
1986: Art.: »Zivilisation«, in: Bernhard Schäfers (Hrsg.): Grundbegriffe der Soziologie, Opladen, S. 382 - 387
- s. a. in a)

Finley, Moses I. / Pleket, H. W.
1980: Die Olympischen Spiele der Antike, Tübingen

Flashar, Helmut
1983 (Hg.): Grundriss der Geschichte der Philosophie (Ueberweg), Die Philosophie der Antike, Bd. 3: Ältere Akademie - Aristoteles - Peripatos, Basel, Stuttgart

Forschner, Maximilian
1981: Die stoische Ethik. Über den Zusammenhang von Natur- Sprach- und Moralphilosophie im altstoischen System, Stuttgart

Fortenbaugh, William Wall
1969: Aristotle: Emotion and Moral Value, in: Arethusa 2(1969), 163-185
1970a: Aristotle's Rhetoric on Emotion, in: Archiv für Geschichte der Philosophie 52(1970), 40-70
1970b: On the Antecedents of Aristotle's Bipartite Philosophy, in: Greek and Roman and Byzantine Studies 11(1970). 233-250
1970c: Zur Darstellung der Seele in der Nikomachischen Ethik I,13, in: Philologus 114(1970) 289-291
1971: Aristotle: Animals, Emotions, and Moral Value, in: Arethusa 4(1971) 137-165
1975: Aristotle on Emotion, London
1976: Zur Zweiteilung der Seele in EN I,7 und EN I,13, in: Philologus 120(1976) 299-302

Foucault, Michel
1986: Sexualität und Wahrheit, Bd. II: Der Gebrauch der Lüste, Bd. III: Die Sorge um sich, Frankfurt/M (Orig.: 1984)
1987a: Das Subjekt und die Macht, in: Dreyfus/Rabinow (1987), S. 241-261
1987b: Zur Genealogie der Ethik: Ein Überblick über laufende Vorhaben, Interview Hubert L. Dreyfus' und Paul Rabinows mit M. Foucault, in: Dreyfus/Rabinow (1987) S. 263-292

Franke, Ursula
1981: Ein Komplement der Vernunft. Zur Bestimmung des Gefühls im 18. Jahrhundert, in: Craemer-Ruegenberg (1981) S. 131-148

Freud, Sigmund
1940ff: Gesammelte Werke, London

Friedrich, Wolf-Hartmut
1968: Medeas Rache, in: E.-R. Schwinge 1968, S. 177-237

Gadamer, Hans-Georg:
1931: Platos dialektische Ethik - Phänomenologische Interpretationen zum Philebos, zit. n. Gadamer (1968), 1-178
1934: Plato und die Dichter, zit. n. Gadamer (1968), 179-204
1941: Platos Staat der Erziehung, zit. n. Gadamer (1968), 205-220
1965: Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik, zweite Auflage, durch einen Nachtrag erweitert, Tübingen (Erstausgabe: 1960)
1968: Platos dialektische Ethik und andere Studien zur Platonischen Philosophie, Hamburg

Gallop, D.
1964: The Socratic Paradox in the Protagoras, in: Phronesis 9 (1964) S. 117-129

Gauthier, René-Antoine
1963: La morale d'Aristote, Paris (Erste Auflage 1958)

Geisau, Hans von
1972: Art.: »Pegasos«, in: Der kleine Pauly. Lexikon der Antike, Bd. IV, S. 582, bearb. und hrsg. v. Konrad Ziegler und Walther Sontheimer, München

Gigon, Olof
1972: Einleitung, in: Aristoteles: Die Nikomachische Ethik, München 1972
1976: Gegenwärtigkeit und Utopie. Eine Interpretation durch Platons Staat, Bd.I, Zürich und München
1983: Einleitung, in: Aristoteles: Vom Himmel - Von der Seele - Von der Dichtkunst, München 1983

Graeser, Andreas
1969: Probleme der Platonischen Seelenteilungslehre, München
1974: Zu Aristoteles, EN I,13 und I,7, in: Philologus 118(1974) 218-223
1975: Zenon von Kition. Positionen und Probleme, Berlin/New York
1993: Die Philosophie der Antike 2. Sophistik und Sokratik, Plato und Aristoteles (= Wolfgang Röd /Hg./ Geschichte der Philosophie Bd. II) München

Guthrie, W.K.C.
1975: A History of Greek Philosophy, Bd. IV, Plato, the Man and his Dialogues: Earlier Period, Cambridge

Hager, Fritz-Peter
1972 (Hg.): Ethik und Politik des Aristoteles, Darmstadt

Hare, R.M.
1990: Platon. Eine Einführung, Stuttgart (Orig. engl.: 1982)

Havelock, Eric A.
1963: Preface to Plato, Oxford

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich
1969ff: Werke in 20 Bänden, (Red. Eva Moldenhauer und Karl Markus Michel), Frankfurt/Main

Heinimann, Felix
1980: Nomos und Physis. Herkunft und Bedeutung einer Antithese im griechischen Denken des 5. Jahrhunderts, Darmstadt (Erstdruck: Basel 1945)

Helvétius, Claude-Adrien
1973: Vom Geist, hrsg. v. Werner Krauss, übers. v. Theodor Lücke, Berlin und Weimar
1976: Vom Menschen, von seinen geistigen Fähigkeiten und von seiner Erziehung, hrsg. v. Werner Krauss, übers. v. Hans-Manfred Militz und Theodor Lücke, Berlin und Weimar

Henkel, Arthur / Schöne, Albrecht (Hrsg.)
1967: Emblemata. Handbuch zur Sinnbildkunde des XVI. und XVII. Jahrhunderts, Stuttgart

Hirschman, Albert O.
1980: Leidenschaften und Interessen. Politische Begründungen des Kapitalismus vor seinem Sieg, Frankfurt/Main

Hoffmann, Ernst
1976: Der Erziehungsgedanke der klassischen griechischen Philosophie, in: Johann (1976) 93 - 131

Horkheimer, Max
1991: Zur Kritik der instrumentellen Vernunft, in: des., Gesammelte Schriften, Frankfurt/Main, Bd. VI, S. 19-186 (Erstdruck: 1947)

Hossenfelder, Malte
1985: Die Philosophie der Antike 3. Stoa, Epikureismus und Skepsis, = W. Röd. (Hg.) Geschichte der Philosophie, Bd. III, München

Huby, Pamela M.
1962: The date of Aristotle's Topic and its treatment of the theory of ideas, in: Classical Quarterly NS 12(1962) 72-80

Ingenkamp, Heinz Gerd
1968: Die Seele nach Aristoteles EN I,13, in: Philologus 112 (1968) 126-129

Jacobi, Klaus
1981: Aristoteles über den rechten Umgang mit Gefühlen, in: Craemer-Ruegenberg 1981

Jaeger, Werner
1923: Aristoteles. Grundlegung einer Geschichte seiner Entwicklung, Berlin
1933ff: Paideia. Die Formung des griechischen Menschen, 3 Bde, Berlin 1933, 1944, 1947

Johann, Horst-Theodor (Hg.)
1976: Erziehung und Bildung in der heidnischen und christlichen Antike, Darmstadt

Kant, Immanuel:
1977: Werkausgabe, hg. v. Wilhelm Weischedel, 12 Bde., Frankfurt/M

Kenny, Anthony
1966a: Aristotle on Happiness, in: Proceedings of the Aristotelian Society 1965/66, zit. n. Kenny (1973) 51-61
1966b: The Practical Syllogism and Incontinence, in: Phronesis 1966, zit. n. Kenny (1973) 28-50
1969: Mental Health in Plato's Republic, in: Proceedings of the British Academy 1969, zit. n. Kenny (1973) 1-27
1973: The Anatomy of the Soul. Historical Essays in the Philosophy of Mind, Oxford
1979: Aristotle's Theory of the Will, London

Kidd, J.G.
1971: Posidonius on Emotions, in: A.A. Long (Hrsg.) Problems in Stoicism, London, S. 200 - 215

Krämer, Hans Joachim
1959: Arete bei Platon und Aristoteles. Zum Wesen und zur Geschichte der platonischen Ontologie, Heidelberg

Kröber, Günter
1966: (Hrsg.) Wissenschaft und Weltanschauung in der Antike. Von den Anfängen bis Aristoteles, Berlin

Kuhn, Helmut
1960: Der Begriff der Prohairesis in der Nikomachischen Ethik, in: Dieter Henrich, Walter Schulz, Karl-Heinz Volkmann-Schluck (Hg.): Die Gegenwart der Griechen in unserem Denken (Festschrift für Hans Georg Gadamer zum 60. Geburtstag) Tübingen, 123-140 (dass. auch in: ders., Das Sein und das Gute, München 1962, 275-295)

Kunzmann, Peter / Burkard, Franz-Peter / Wiedmann, Franz
1991: dtv-Atlas zur Philosophie. Tafeln und Texte mit 111 farbigen Abbildungsseiten, Graphik: Axel Weiß, München

Lanz, J.
1971: Art. »Affekt«, in: Ritter/Gründer (1971ff) I, 89-100

Lesky, Albin
1968: Psychologie bei Euripides, in: E.-R. Schwinge (1968) S. 79-101
1972: Die tragische Dichtung der Hellenen, Göttingen
1976: Erbe und Erziehung im griechischen Denken des fünften Jahrhunderts, in: Johann (1976) S. 66 - 92 (Erstdruck: 1939)

Levi, Anthony
1964: French Moralists. The Theory of Passions, Oxford

Lichtenstein, Ernst
1970: Paideia. Die Grundlagen des europäischen Bildungsdenkens im griechischen Altertum. Bd. 1: Der Ursprung der Pädagogik im griechischen Denken, Hannover u.a.

Liddell, Henry George / Scott, Robert
1948 ff: A Greek-English Lexicon, 2 Bde u. 2 Suppl.-Bde v. H. Stuart Jones, New ed. by H.S. Jones, Oxford

Lodge, Rupert Clendon
1947: Plato's Theory of Education, London

Maguire, Joseph P.
1965: The Individual and the Class in Plato's »Republic«, in: Classical Journal 60/4 (1965), S. 145-49

Mandeville, Bernard
1980: Die Bienenfabel oder Private Laster, öffentliche Vorteile, mit einer Einleitung von Walter Euchner, Frankfurt/Main

Marrou, Henri-Irénée
1950: Histoire de l'éducation dans l'antiquité, 2. éd, rev. et. augm., Paris

Maurach, Gregor
1975: (Hg.) Seneca als Philosoph, Darmstadt

McGibbon, D.D.
1964: The Fall of the Soul in Plato's »Phaedrus«, in: The Classical Quarterly New Series XIV (1964) S. 56 - 63

Meister, Richard
1976: Die Entwicklung der höheren Allgemeinbildung in der Antike, in: Johann (1976) S. 22 - 30

Meyer, A.
1969: Mechanische und organische Metaphorik politischer Philosophie, in: Archiv für Begriffsgeschichte 13 (1969) S. 128 - 199

Moreau, Joseph
1976: Platon als Erzieher, in: Johann (1976) S. 146 - 169

Nestle, Wilhelm
1948: Die Fabel des Menenius Agrippa, in: ders.: Griechische Studien, Stuttgart, S. 502 - 516
1975: Vom Mythos zum Logos. Die Selbstentfaltung des griechischen Denkens von Homer bis auf die Sophistik und Sokrates, Stuttgart (Erstdruck: 1940)
1976: Die Begründung der Jugendbildung durch die Griechen, in: Johann (1976) S. 45 - 65

North, Helen
1966: Sophrosyne. Self-knowledge and Self-Restraint in Greek Literature, Ithaca/ New York

Nuyens, F.
1948: L'évolution de la psychologie d'Aristote, Louvain (Original: niederländisch, Nijmegen 1939)

Patzig, Günther
1978: Platons politische Ethik, in: J. Mittelstraß, M. Riedel (Hg.): Vernünftiges Denken. Studien zur praktischen Philosophie und Wissenschaftstheorie, Berlin/ New York, S. 447- 464

Pohlenz, Max
1922: Poseidonios' Affektenlehre und Psychologie, Nachr. d. Ges. d. Wiss. Göttingen, Phil.-hist. Kl. 196 ff (auch in Pohlenz (1965) I)
1938: Zenon und Chrysipp, Nachr. d. Ges. d. Wiss. Göttingen, Phil.-hist. Kl. NF., 1938, I,2.9, 173 - 210, (auch in Pohlenz (1965), I)
1965: Kleine Schriften, hrsg. v. H. Dörrie, 2 Bde. Hildesheim
1978: Die Stoa. Geschichte einer geistigen Bewegung, 2 Bde, 5. Aufl. 1978, (Erstdr.: 1943/47)

Rees, D.A.
1957: Bipartion of the Soul in the Early Academy, in: Journal of Hellenic Studies 77 (1957), 112-18
1960: Theories of the Soul in the Early Aristotle, in: I. Düring / G.E.L.Owen (ed.): Aristotle and Plato in the Midfourth Century, Papers of the Symposium Aristotelicum held at Oxford in August 1957, Göteborg

Reinhardt, Karl
1968: Die Sinneskrise bei Euripides, in: E.-R. Schwinge 1968, s. 507-547

Richter, Will
1972: Art.: »Pferd«, in: Der kleine Pauly. Lexikon der Antike, Bd. IV, bearb. und hrsg. v. Konrad Ziegler und Walther Sontheimer, München

Ricken, Frido
1976: Der Begriff der Lust in der Nikomachischen Ethik, Göttingen

Rist, John Michael
1969: Stoic Philosophy, Cambridge

Ritter, Joachim
1956: Das bürgerliche Leben. Zur aristotelischen Theorie des Glücks, in: Vierteljahresschrift für wissenschaftliche Pädagogik 32 (1956) 60 -94, zit. n. Ritter (1977) 57 - 105
1963: »Naturrecht« bei Aristoteles. Zum Problem einer Erneuerung des Naturrechts, in: res publica. Beiträge zum öffentlichen Recht, Bd. VI, zit. n. Ritter (1977) 133-179
1967: »Politik« und »Ethik« in der praktischen Philosophie des Aristoteles, in: Philosophisches Jahrbuch des Görres-Gesellschaft 74(1967) 235-253, zit. n. Ritter (1977) 106-132
1977: Metaphysik und Politk. Studien zu Aristoteles und Hegel, Frankfurt/Main

Robinson, Thomas More
1970: Plato's Psychology, Toronto

Röd, Wolfgang
1981: Absolutes Wissen und kritische Rationalität: Platos Auseinandersetzung mit der Sophistik, in: Hans Poser (Hrsg.), Wandel des Vernunftbegriffs, Freiburg/ Breisgau, München, S. 67 - 106

Rohbeck, Johannes
1978: Egoismus und Sympathie. David Humes Gesellschafts- und Erkenntnistheorie, Frankfurt/Main, New York
- s. a. in a)

Rohde, Erwin
1898: Psyche, Seelencult und Unsterblichkeitsglaube der Griechen, zweite, verbesserte Auflage, 2 Bde.,Freiburg, Leipzig, Tübingen

Römpp, Georg
1986: Der Staat und die Seele - Zum politischen Zusammenhang der Ethik-Diskussion in Platons Gorgias, in: Zeitschrift für philosophische Forschung, Bd. 40/1986, S. 586-599

Rousseau, Jean-Jacques
1959ff: Oeuvres Complètes, (Bibliothèques de la Pléiade)
- s. a. in a)

Santas, Gerasimas
1980: Platos »Protagoras« and Explanations of Weakness, in: Vlastos (1980) S. 264 - 298 (urspr. in: Philosophical Review 75 (1966) S. 3 - 33)

Schadewaldt, Wolfgang
1991: Die frühgriechische Lyrik. Tübinger Vorlesungen Bd. 3, unter Mitwirkung von Marianne Schadewaldt, hrsg. v. Ingeborg Schudoma, Frankfurt/Main

Schwinge, Ernst-Richard
1968: (Hg) Euripides, Darmstadt

Slezák, T.
1976: Unsterblichkeit und Trichotomie, in: Phronesis 21 (1976)

Snell, Bruno
1948: Das früheste Zeugnis über Sokrates, in: Philologus 97 (1948) S. 125 - 134
1986: Die Entdeckung des Geistes, Studien zur Entstehung des europäischen Denkens bei den Griechen, Göttingen (sechste, durchgesehene Auflage)

Stemmer, Peter
1985: Unrecht tun ist schlechter als Unrecht leiden - Zur Begründung moralischen Handelns im platonischen »Gorgias«, in: Zeitschrift für Philosophische Forschung, Bd. 39/1985 , S. 501-522

Stocks, J.L.
1915: Plato and the Tripartite Soul, in: Mind XXIV (1915), London, S. 207-221

Sullivan, J.P.
1961: The Hedonism in Plato's Protagoras, in: Phronesis 6 (1961) S. 10 - 28

Vlastos, Gregory
1969: Socrates on Akrasia, in: Phoenix 23 (1969) S. 71 - 88
1980 (Hg.): The Philosophy of Socrates. A Collection of Critical Essays, Notre Dame (Erstdruck: 1971)

Walsh, James Jerome
1963: Aristotle's Conception of Moral Weakness, New York/London

Warnke, Camilla
1965: Zum Verhältnis von Weltanschauung und Methodologie in der griechischen Philosophie und Medizin, in: Ruben / Warnke (1981), S. 109-116, urspr. in: Dtsche Ztschr. f. Phil. 9/1965, 1110-1117
1966a: Die Geburt der wissenschaftlichen Medizin aus der Weltanschauung der Antike, in: Kröber (1966), 173-279
1966b: Das Problem der Seele und die Anfänge der Psychologe, in: Kröber (1966), 281-370
1969: Wissenschaftlichkeit und Ideologie im antiken Denken (Zur Antike-Rezeption Ernst Topitschs), in: Ruben / Warnke (1981), 117f, urspr. in: Wiss. Ztschr. d. Friedrich Schiller Universität Jena, Gesellschaftswissenschaftl. Rh. 4/1969, 43f

Wilamowitz-Möllendorf, Ulrich von
1927: Die Heimkehr des Odysseus. Neue Homerische Untersuchungen, Berlin

Williams, Bernard
1973: The Analogy of City and Soul in Plato's »Republic«, in: E.N. Lee, A.P.D. Mourelatos, R. Rorty (Hrsg.) Exegesis and Argument. Studies in Greek Philosophy presented to Gregory Vlastos, Assen, S. 196 - 206

Wörner, Markus H.
1981: »Pathos« als Überzeugungsmittel in der Rhetorik des Aristoteles, in: Craemer-Ruegenberg 1981

Zill, Rüdiger
1984: Leidenschaften als Triebkräfte in der Gesellschaft bei Hobbes und Helvétius, Magisterarbeit Freie Unversität Berlin
1990: Versöhnung als Beherrschung. Zur Entwicklung des Naturbegriffs bei Max Horkheimer, in: H. Kimmerle, W. Lefèvre, R.W.Meyer (Hrsg.): Hegel-Jahrbuch 1990, Bochum, S. 375-381
1992: Vom Bildnis zum Modell. Formen ikonischen Denkens, in: Zeitschrift für Didaktik der Philosophie, (1992) S. 71-80

(Übersetzungen aus fremdsprachigen Texten, von denen hier keine deutsche Edition aufgeführt ist, sind von mir selbst angefertigt worden.)