

AMICUS SIBI I

ZUR ENTSTEHUNGSGESCHICHTE EINES ETHISCHEN BEGRIFFS IN DER ANTIKEN LITERATUR

Vorbemerkung:

Die Ausarbeitung dieser Studie haben mir der Deutsche akademische Austauschdienst mit einem Studienaufenthalt in Heidelberg, die Fondation Hardt und Sklad Borisa Kidriča mit einem Studienaufenthalt in Vandoeuvres bei Genf erleichtert. Einen skizzenhaften Entwurf über dieses Thema habe ich im November 1965 dem Kongreß für klassische Philologie in Budapest vorgelegt; die Diskussionsbeiträge von Prof. A. SZABO (Budapest), Prof. M. PLEZIA (Krakow) und Dr. G. BÖCKISCH (Berlin) haben meiner Arbeit neue Anregungen gegeben. Mit nützlichen Ratschlägen haben meine Arbeit Prof. O. GIGON (Bern) und besonders Prof. F. DIRLMEIER (Heidelberg) gefördert. Allen erwähnten bin ich zum tiefsten Dank verpflichtet.

Die häufigst zitierte Literatur:

DIELS = H. Diels, *Die Fragmente der Vorsokratiker*, hsg. von W. KRANZ (3 Bd., Berlin 1934—1937⁵); DIRLMEIER EN = Aristoteles, *Nikomachische Ethik*, übersetzt (und kommentiert) von F. Dirlmeier (Berlin 1960²); DIRLMEIER EE = Aristoteles, *Eudemische Ethik*, übersetzt (und kommentiert) von F. Dirlmeier (Berlin 1962); DIRLMEIER MM = Aristoteles, *Magna Moralia*, übersetzt (und kommentiert) von F. Dirlmeier (Berlin 1958); DIRLMEIER, *Philos uns philia* = F. Dirlmeier, *Philos und philia im vorhellenistischen Griechentum* (Diss. München 1931); GAUTHIER — JOLIF = Aristote, *Éthique à Nicomaque*, introduction, traduction, commentaire par R. A. Gauthier — J. Y. Jolif (3 vols., Louvain—Paris 1958—1959); GIGON EN = Aristoteles, *Nikomachische Ethik*, übersetzt (und eingeleitet) von O. Gigon (Zürich 1951); GIGON, *Xen. Mem.* = O. GIGON, *Kommentar zu Xenophons Memorabilien* (2 Bd., Basel 1953—1956); JAEGER, *Paideia* = W. Jaeger, *Paideia* (3 Bd., Berlin 1936—1947); JAEGER, *Aristoteles* = W. JAEGER, *Aristoteles* (Berlin 1955²); POHLENZ = M. Pohlenz, *Die griechische Tragödie* (2 Bd., Göttingen 1954²); SCHMID = W. Schmid, *Geschichte der griechischen Literatur I* (5 Bd., München 1929—1948); SNELL = B. Snell, *Die Entdeckung des Geistes* (Hamburg 1955³); STARK = R. Stark, *Aristotelesstudien* (München 1954); ZELLER II 1 =

E. Zeller, *Die Philosophie der Griechen in ihrer geschichtlichen Entwicklung*, Bd. II 1 (Leipzig 1922⁵).

Bei den deutschen Zitaten und Paraphrasen aus Platon stütze ich mich meistens auf die Übersetzungen von F. SCHLEIERMACHER, bei der Politeia auch auf die von K. VRETSKA; bei den Zitaten und Paraphrasen aus Aristoteles' ethischen Schriften auf jene von F. DIRLMEIER.

EINLEITUNG

Man hat schon mehrmals Worte großer Bewunderung für den markanten Sinngehalt der aristotelischen *φιλαυτία* gefunden: man hat sie als eine „Widmung an das Große und das Edle“,¹ als eine „Verknüpfung von Selbstliebe und Selbstaufopferung“,² als den „echten Grundsatz des Altruismus“,³ als einen „erhabenen Egozentrismus“,⁴ als „Metaphysik der Ethik“,⁵ als „die letzte Form der sittlichen Vollendung“⁶ gewürdigt; man sprach sogar von einer „Mystik der *φιλαυτία*“.⁷

Auch interessante Parallelen aus der nacharistotelischen Gedankenwelt sind schon mehrmals zur Interpretation herbeigezogen worden, sowohl aus dem Altertum (z. B. Menander,⁸ Horaz,⁹ Seneca¹⁰) als auch aus der Neuzeit (z. B. Spinoza,¹¹ Bishop Butler¹²).

Weniger Interesse hat man dagegen für die Entstehungsgeschichte dieses Begriffs gezeigt. Die meisten Interpreten pflegen die aristotelische *φιλαυτία* mit Platon *Leg.* V 731 D — 732 B zu vergleichen, wo aber eher der Unterschied als die Verwandtschaft

¹ Sir A. GRANT, *The Ethics of Aristotle* (London 1885⁴) 2, 300: „Aristotle's *φιλαυτία* is simply a devotion to what is great and noble.“

² H. H. JOACHIM, *A Commentary to Aristotle, The Nicomachean Ethics* (Oxford 1951) 257: „self-assertion is not inconsistent with self-sacrifice.“

³ L. ROBIN, *La Morale antique* (Paris 1947²) 116: „le vrai principe de l'altruisme.“

⁴ J. LEONHARD, *Le bonheur chez Aristote* (Bruxelles 1948) 131: „un égocentrisme supérieur.“ Vgl. auch B. A. G. FULLER, *History of Greek Philosophy — Aristotle* (New York 1931) 264: „Such selfishness is praiseworthy. From it all invidious distinctions between egoism and altruism have disappeared.“

⁵ J. A. STEWART, *Notes on the Nicomachean Ethics of Aristotle* (Oxford 1892) 2, 382: „The doctrine of *φιλαυτία*, which in its highest form amounts to 'self-sacrifice', belongs to what may well be called 'the Metaphysic of Ethics'.“

⁶ JAEGER, *Paideia* 2, 262.

⁷ JAEGER, *Aristoteles* 256.

⁸ Vgl. R. WALZER, *Hermes* 70, 1935, 197—202; E. W. Handley, *The Dyskolos of Menander* (London 1965) 273.

⁹ Vgl. meinen Aufsatz „Horazens ‚amicus sibi‘“ (AAnt Hung 12, 1964, 129—135), der aber eben durch die vorliegende Arbeit in mancher Hinsicht überholt wird.

¹⁰ Vgl. W. BRINKMANN, *Der Begriff der Freundschaft in Senecas Briefen* (Diss. Köln 1963) 146—151.

¹¹ Vgl. J. A. STEWART, a.O. 2, 378—380, der aristotelische Ausführungen über die *φιλαυτία* mit Spinoza *Eth.* IV 18 und IV 35—36 vergleicht.

¹² Vgl. Sir. A. GRANT, a.O. 2, 300.

von Platons und Aristoteles' Auffassung der Selbstliebe zum Ausdruck kommt.

Von denen, die sich mit der Vorgeschichte der aristotelischen φιλαυτία näher beschäftigt haben, sollen im folgenden vier Namen erwähnt werden.

JAEGER hat die aristotelische φιλαυτία zunächst als „eines der rein platonischen Elemente der aristotelischen Ethik“ bezeichnet,¹³ dessen Quelle er in Diotimas Rede gesehen hat.¹⁴ Später, bei der Behandlung der φιλαυτία in seinem Aristoteles-Buch, hat er sich von dieser Behauptung offensichtlich stillschweigend distanziert, sei es daß sie ihm zu wenig überzeugend erschien, sei es daß sie schlecht in sein Entwicklungsschema von Aristoteles als jungem „Platoniker“ und altem „Empiriker“ paßte; statt dessen hat er in einer kurzen Anmerkung als Parallelen einzelne Dichtersätze, die die volkstümliche Spruchweisheit wiedergeben, angeführt.¹⁵

Eine viel größere Beachtung hat diesem Problem DIRLMEIER geschenkt, zunächst in seiner Münchener Dissertation,¹⁶ dann in seinen gelehrten Kommentaren zu Übersetzungen von Aristoteles' ethischen Schriften.¹⁷ Seine Ausführungen müssen wohl als unentbehrlicher Ausgangspunkt jeder weiteren Erforschung dieser Frage betrachtet werden.

Bedeutend ist auch der Verweis von STARK auf viele Wege, auf denen die aristotelische φιλαυτία erreicht werden kann;¹⁸ der Begriff ist so komplex, daß er gewiß nicht nur aus einer einzigen Wurzel stammen kann. Weniger geglückt und allzusehr isoliert ist sein Versuch, die aristotelische φιλαυτία unmittelbar durch demokratheisches Gedankengut mitzubestimmen,¹⁹ außer insofern Demokrit zur allgemeinen Verinnerlichung der reflexiven Ausdrucksweise, worüber noch später die Rede sein wird, und zur Vertiefung der ethischen Auffassungen beigetragen hat.

Auch die kurzen Anmerkungen von KRÄMER treffen ins Wesentliche,²⁰ aber sie bleiben ganz im Rahmen seiner ontologischen Forschungen.

¹³ *Paideia* 2, 402 Anm. 68.

¹⁴ *Paideia* 2, 262: „... ihre Quelle ist das ‚Symposion‘. Die Worte der Diotima lesen sich wie der kürzeste und beste Kommentar zu diesem aristotelischen Begriff der Selbstliebe.“

¹⁵ *Aristoteles* 256 Anm. 1. Die von ihm zitierten Stellen (Soph. OK 309, Eur. Med. 86, Frg. 452, Men. mon. 560) werden auch im Kommentar von SCHNEIDEWINN-NAUCK-RADERMACHER zu Soph. OK 309 angeführt.

¹⁶ *Philos und philia* 82.

¹⁷ EN 550—554, EE 422—429, MM 453—454 und 465—467.

¹⁸ STARK 98. Leider unzugänglich war mir das Buch von EGERMANN, *Vom Attischen Menschenbild* (München 1952), auf das STARK 98 Anm. 1 verweist.

¹⁹ STARK 96: „Die aristotelische φιλαυτία hat den Gehalt von Demokrits αἰδώς in sich aufgenommen.“ Vgl. dazu die skeptischen Bedenken von F. DIRLMEIER in *Gnomon* 28, 1956, 349—350.

²⁰ H. J. KRÄMER, *Arete bei Platon und Aristoteles* (Heidelberg 1959) 88

Allerdings ist die aristotelische Auffassung der φιλαυτία nicht nach einer Urzeugung *ex nihilo* entstanden. In ihrer Vorgeschichte spiegeln sich ethische Bemühungen der Generationen, sie ist zugleich Ende- und Höhepunkt einer geistigen Strömung, die die Voraussetzungen für ihre Verinnerlichung geschaffen hat. Wie so oft, zeigt sich Aristoteles auch hier als ein Sammelbecken der altgriechischen Traditionen.

Die vorliegende Arbeit versucht diese Voraussetzungen klarzulegen und die aristotelische φιλαυτία aus dem allgemeinen griechischen Gedankengut herauszuarbeiten. Die Entwicklungslinien werden von Homer über Tragödie und Sokratik zu Aristoteles gezogen, wo die Sublimierung dieses Begriffs ihre Akme erreicht hat. In die nacharistotelische Geschichte der φιλαυτία wird nur ein flüchtiger Einblick gewagt, obwohl sie vielleicht gerade im Hellenismus zu einem sehr verbreiteten Begriff, sozusagen zum Schlagwort der Epoche geworden ist; aber je extensiver ihr äußerer Gebrauch, desto ärmer ist gleichzeitig ihr innerer Gehalt geworden. Außerdem vermehrt sich das diesbezügliche Material in solchem Maße, daß dazu eine besondere Studie notwendig wäre.

I. DIE SELBSTLIEBE IN DER DICHTERISCHEN UND VOLKSTÜMLICHEN SPRUCHWEISHEIT

1

Die alten Griechen haben aus ihrer egoistischen Gesinnung kaum je ein Hehl gemacht. Nichts liebten sie so sehr „als ihr eigenes Interesse: das war ihnen Vater und Bruder und Verwandte und Heimat und Gott,“ wie sich Epiktet (II 22, 16) geäußert hat. Ähnliche Gedanken kommen auch in griechischen Sprichwörtern mehrmals zum Ausdruck. Und auch die griechische Dichtung ist schon seit Homer voller Zeugnisse davon. SNELL hat sehr geistreich die erste Mahnung zur Tugend in der griechischen Literatur gedeutet: wenn Achill im ersten Gesang der Ilias der Göttin Athene gehorcht und seine Leidenschaft hemmt, so tut er es, weil ihm ein größerer Vorteil winkt; die Göttin verspricht ihm ja, daß er wegen der heutigen Kränkung später dreimal soviel glänzende Geschenke erhalten werde (II. I 213—214).²¹ Zugleich sieht man, wie sich das Nützliche schon hier mit einer anderen Komponente verknüpft, mit der rationalen Berechnung: man opfert einen augenblicklichen, kleineren Vorteil einem fernliegenden aber größeren Nutzen zuliebe.

Wo immer bei Homer das Gute empfohlen wird, wird es als das Nützliche dargestellt.²² Denn der homerische Mensch hat stets in erster Linie seine eigenen Interessen, sein eigenes Wohl vor Augen. Obwohl die Selbstliebe nirgends *expressis verbis* behauptet wird,

²¹ SNELL 221.

²² SNELL 222.

kommt sie doch in verschieden verschleierte Abschwächungen zum Ausdruck. Die Kommentare haben schon längst die Aufrichtigkeit der Verse *Il.* XIX 301—302 als ein schönes Zeugnis der Menschenkenntnis gewürdigt: die Frauen beklagen schluchzend Patroklos zum Schein, in Wahrheit jede ihr eigenes Leid (ἐπὶ δὲ στενάχοντο γυναῖκες, Πάτροκλον πρόφασιν, σφῶν δ' αὐτῶν κῆδε' ἐκάστη). Dasselbe gilt auch von den klagenden Fürsten in derselben Szene der Trauer um Patroklos (vgl. *Il.* XIX 338—339). Man hat sogar zu einer der rührendsten Szenen der *Ilias* boshaft bemerkt, Priamos' tiefe Trauer wegen des Verlustes des Hektors erreicht ihren Höhepunkt im Wunsche, daß der Sohn, wenn er schon sterben mußte, in seinen Armen gestorben wäre: so hätten sie sich wenigstens sattgeweint und geklagt, die Mutter, die ihn gebär, die Unglückliche, und er selber! Die Rede klingt mit dem charakteristischen ἐγὼ αὐτός aus (*Il.* XXII 428).

Die Liebe zu sich selbst stellt bei Homer die größtmögliche Stufe der Nächstenliebe dar. So z. B. erklärt Achill in seiner tiefsten Trauer, er habe Patroklos gleich seinem eigenen Haupt geschätzt (*Il.* XVIII 81—82: τὸν ἐγὼ περὶ πάντων τῶν ἐταίρων ἴσον ἐμῇ κεφαλῇ). Und Kalypso erklärt in einem Augenblick der aufrichtigen Liebe zu Odysseus: „Ich denke und habe nur das im Sinn, was ich auch für mich selbst erdenken würde, wenn eine solche Not mich träfe“ (*Od.* V 188—189).²³

Am klarsten kommt diese selbstliebende Gesinnung wohl schon im Pronominaladjektiv φίλος selbst zum Ausdruck, in diesem „rätselhaften Wort“,²⁴ das zugleich was jemandem lieb und was jemandem eigen ist bezeichnen kann. Genau genommen nicht eben zugleich, sondern erst sekundär, denn die possessive Bedeutung gilt bei diesem Adjektiv als die ursprüngliche.²⁵ Das, „was mir nahe ist“ oder „was mir am nächsten“ oder sogar „Stück meines Selbst ist“, wie z. B. θυμός ἦτορ γούνατα χεῖρ βλέφαρα, hat sich in der semantischen Entwicklung der griechischen Sprache allmählich zur Bedeutung all dessen, „was mir lieb ist“, emporgeschwungen: „... der Ich-Kreis wird überschritten und φίλα sind die nächstliegenden äußeren Lebensgüter: εἴματα οἰκία δῶμα δέμνια δῶρα τόξα κιθαρίς νῆες.“²⁶ Doch ist die ursprüngliche Bedeutung dabei nicht ganz verschwunden, sondern sie existierte in demselben Wort parallel weiter: beide Bedeutungen sind so verschmolzen, daß φίλον

²³ Deutsche Übersetzung von W. SCHADEWALDT. Über das Vorkommen der „goldenen Regel“ in diesen Versen vgl. A. DIHLE, *Die goldene Regel* (Göttingen 1962) 84 (Anm. 2) u. 96.

²⁴ DIRLMEIER, *Philos und philia* 7.

²⁵ So P. KRETSCHMER (Indogermanische Forschungen 45, 1927, 267—271), der das Wort φίλον etymologisch mit dem lydischen Possessivpronomen *bilis* verbindet und als Parallele eine ähnliche Bedeutungsverschiebung in den germanischen Sprachen anführt. Kritische Übersicht der älteren Literatur bei DIRLMEIER, *Philos und philia* 7 Anm. 1.

²⁶ DIRLMEIER, *Philos und philia* 7.

weder *proprium* noch *carum* allein bedeutet, sondern etwas, wofür es in unserer modernen Auffassung keinen adäquaten Ausdruck gibt.²⁷

Und wenn nun die Frage aufgeworfen wird, was denn sich Homer bzw. der homerische Mensch als das eigentliche Objekt der Selbstliebe vorstellt, so kann man die Antwort darauf vielleicht am leichtesten aus der großen Rede Achills im neunten Gesang der Ilias herauslesen, wo der Held behauptet, er kann weder alle Schätze, die Ilios in Friedenszeit geborgen hat, noch Apollons Reichtum in Pythos mit dem Wert seiner Seele vergleichen; denn man kann sich leicht das Vieh oder goldene Dreifüße und andere Güter erbeuten oder gewinnen; nachdem aber die *ψυχή* dem Gehege der Zähne entflohen ist, kehrt sie nie mehr, weder erbeutet noch erlangt zurück (401—409). Anders gesagt: Achill liebt sich selbst, indem er seine *ψυχή* mehr als alle Schätze der Welt liebt. Das Wort *ψυχή* ist hier allerdings noch weit entfernt von jener sublimierten Bedeutung, wie sie ihm später etwa bei Platon oder bei Aristoteles zukommt; *ψυχή* bedeutet bei Homer *spiritum quatenus omnino sit in homine, et vitam tamquam qualitatem hominis*.²⁸

Achill liebt also sein Leben und seine irdische Existenz mehr als alle materiellen Güter. Natürlich spricht Achill hier nicht so sehr als ein individueller Held, vielmehr als Sprachrohr der allgemeinen volkstümlichen Weisheit, als ein „homerischer Mensch“ schlechthin. Der Umstand, daß Achill später seine *ψυχή* zugunsten des unsterblichen Ruhmes (oder aus anderen Gründen) geopfert hat, und daß er damit seine Äußerung selbst dementiert hat, ist in dieser Beziehung belanglos bzw. dieser Umstand bestätigt sogar die Vermutung, daß Achill in diesen Versen nicht sein innigstes Wesen, sondern nur eine allgemeingültige Weisheit ausgedrückt hat. Der homerische Mensch liebt also sich selbst, indem er sein Leben, seine irdische Existenz liebt;²⁹ diese bedeutet für ihn den höchsten Wert, denn „es ist besser als ein letzter Tagelöhner das Feld zu bestellen, ohne Erbe und eigenen Wohlstand, als über die sämtlichen Scharen der Toten als König zu herrschen“, wie derselbe Achill später in der *Odyssee* erklärt (XI 489—491).

Derselben Auffassung der Selbstliebe, deren eigentliches Objekt die *ψυχή*, das eigene Leben als das höchste Gut ist, begegnen wir auch in der attischen Tragödie, z. B. in Euripides' *Alkestis*. Die Handlung dieses Dramas konzentriert sich eben im Kontrast: Selbstaufopferung — Selbstliebe. Die Trägerin des ersten Prinzips ist Alkestis, die freiwillig statt ihres Gatten Admetos in den Tod geht;

²⁷ Vgl. A. W. H. ADKINS' tiefbohrenden Aufsatz „*Friendship' and 'self-sufficiency' in Homer and Aristotle* (Classical Quarterly, NS 13, 1963, 30—45).

²⁸ EBELING, *Lexicon Homericum* (Leipzig 1885) 2, 482, s. v. *ψυχή*. Sehr klar hat diese Bedeutung Anonymus Iamblichi ausgelegt (DIELS 2, 402, 1): φιλοψυχοῦσι μέν, ὅτι τοῦτο ἡ ζωὴ ἐστίν, ἡ ψυχή. Die Leute schonen ihrer Seele, ihr gilt ihre ganze selbstsüchtige Liebe, eben wegen der Liebe zum Leben (1—2): τῇν ψυχῆς οὖν φείδονται καὶ ποθοῦσιν αὐτὴν διὰ φιλίαν τῆς ζωῆς.

²⁹ Wie das Leben lieb, so ist ihm der Tod verhaßt: ἐχθρὸς γάρ μοι κεῖνος ὁμῶς Ἀΐδω πολῆσιν (II. IX 312), heißt die homerische Redewendung.

die andere Tendenz ist in Admetos verkörpert, der diese Aufopferung zuläßt und der sich dabei sogar einbildet, er selbst sei noch unglücklicher als seine Frau, da er ja sie, die ihm das Leben versüßte, verloren hat. Euripides spricht ausdrücklich von der Liebe zur eigenen ψυχή, die man ebenso wie bei Homer auffassen muß. Wenn Admetos sein Leben liebt, so kann er sich denken, daß es ebenso auch andere lieben,³⁰ denn unvergleichlich ist der Wert des Lebens.³¹ Deswegen ist das Opfer der Alkestis umso höher zu schätzen, da sie das Teuerste aufgeopfert hat, um dasselbe ihrem Gatten zu retten.³² Anders gesagt, Alkestis hat Admetos mehr als ihr eigenes Leben geliebt.³³ Die Liebe zum eigenen Leben als zum Teuersten, was der Mensch besitzt, ist in der attischen Tragödie nahezu zu einem locus communis geworden.³⁴

Dasselbe wie für das Epos und die Tragödie gilt auch für die altgriechische Lyrik: auch hier ist das Leben Objekt der Selbstliebe, eigentlich nicht das Leben als bloßes Existieren, sondern das süße Leben, dolce vita, das Leben in Liebes- und Sinnesgenüssen; sobald aber die jugendlichen Jahre vorbei sind und das blühende Alter zu Ende, lieber als Leben sogleich ist uns Tod (Mimnermos Frg. 2, 9—10). Jugend und Schönheit, Wein und Liebe, Tanz und Gesang — das sind für einen Alkaios oder eine Sappho die Dinge, in denen das Leben erst seinen vollen Sinn erhält. Das Leben ohne Genüsse ist gar kein Leben, der Lebende ohne Genüsse ein beseelter Leichnam (ἐμψυχος νεκρός), wie es in einem Chorlied der Sophokleischen *Antigone* heißt (1165—1167). Das Objekt der Selbstliebe ist nicht mehr die bloße ψυχή, das Leben an sich, sondern das Leben im Dienste der Sinnesgenüsse; nicht βίος, sondern βίος φιλήδονος.

Doch damit haben wir ein Thema berührt, das nicht unmittelbar in unsere Problemsphäre gehört, obwohl es damit eng verbunden ist, nämlich das Thema von den verschiedenen Lebensidealen (βίοι)³⁵

2

Nachdem wir die selbstliebende Gesinnung des altgriechischen Menschen in allgemeinen Zügen umrissen haben, können wir uns nun der Frage zuwenden: wo sind die Ansätze einer Veredelung dieser Gesinnung, einer Läuterung des Selbstliebebegriffs zu suchen? Wie und wann hat die Selbstliebe ihren negativen egoistischen Beiklang verloren? Wie hat man diese wohl stärkste Triebfeder der

³⁰ Eur. *Alc.* 703—704: νόμιζε δ', εἰ σὺ τὴν σαυτοῦ φιλεῖς ψυχὴν, φιλεῖν ἅπαντας.

³¹ 301: ψυχῆς γὰρ οὐδέν ἐστιν τιμώτερον.

³² 340—341: σὺ δ' ἀντιδοῦσα τῆς ἐμῆς τὰ φίλτατα ψυχῆς ἔσωσας.

³³ 282—283: ἐγὼ σε πρεσβεύουσα ἀντὶ τῆς ἐμῆς ψυχῆς καταστήσασα φῶς τόδ' εἰσορᾶν.

³⁴ Vgl. Eur. *Or.* 644—645, Soph. *OT* 612.

³⁵ Vgl. darüber R. JOLY, *Le Thème philosophique des genres de vie dans l'antiquité classique* (Bruxelles 1956).

menschlichen Tätigkeit mit den altruistischen Forderungen des menschlichen Zusammenlebens auszusöhnen versucht?

Den ältesten Hinweis in dieser Richtung gibt uns vielleicht die Schlussszene aus Sophokles' *Aias*. Da befürwortet Odysseus die Bestattung des Aias, und Agamemnon erwidert ihm (1364—1367):

Agamemnon: So rätst du mir also, dem Toten ein Grab zu gewähren?

Odysseus: Ich rate es. Denn auch ich werde an seine Stelle kommen.

Agamemnon: So sind sie alle gleich. Jeder denkt nur an sich!

Odysseus: Für wen sollte ich denn mehr Sorge tragen als für mich?

Τῷ γάρ με μᾶλλον εἰκὸς ἢ ἑμαυτῷ πονεῖν; Mit dieser schlagfertigen Antwort weist Odysseus den Agamemnon, der seinem scheinbar edlen Tun rein eigennützige Motive vorwirft, zurück. Natürlich ist Agamemnon im Rechte, wie auch aus dem Zugeständnis des Odysseus selbst ersichtlich ist; καὶ ὁμολογεῖ Ὀδυσσεὺς τὸ φιλαυτον, hat schon der antike Scholiast zu dieser Stelle bemerkt.

Es ist im Grunde eine ähnliche Motivierung, wie sie König Oidipus angibt, indem er seine Suche nach dem Mörder von Laios rechtfertigt: wer den Laios getötet hat, der könnte auch ihn selbst töten (*OT* 139—140). Wenn er also für Laios kämpft, so nutzt er sich selbst: κείνῳ προσαρκῶν οὖν ἑμαυτὸν ὀφελῶ (*141*)³⁶.

In Odysseus' und Oidipus' Verhalten spiegelt sich echt griechische Art; denn alle altgriechischen Vorschriften, die dem Nächsten zu helfen geboten — z. B. sich gegen die Schutzfliehenden loyal zu verhalten, oder die Bestimmungen der sog. βουζύγειοι ἀραὶ (einem Wanderer den rechten Weg zu zeigen, dem Nachbarn Feuer zu geben, wenn er es verlangt, einen Leichnam, den man findet, zu bestatten)³⁷ — waren in der Voraussetzung motiviert, daß man selbst einmal in eine ähnliche Not geraten kann, in der man der Hilfe der andern bedürfen wird.³⁸ Dasselbe gilt auch für die althergebrachte Institution der Gastfreundschaft, für die berühmte griechische Gastlichkeit überhaupt: ξένους ξένιζε μή ποτε ξένος γένη (*Men. mon.* 198), hieß das griechische Sprichwort. Aus denselben Erwägungen sind wohl auch die ersten völkerrechtlichen Bestimmungen hervorgegangen, z. B. die feierlichen Beschwörungen der pyläisch-delphischen Amphiktyonie, die ihre Mitglieder verpflichtete, keine

³⁶ Daß in diesem Gedanken auch ein Hinweis auf das Geschehene und auf das zu Geschehende versteckt ist (der den Laios erschlug = Oidipus = der sich selbst schlagen wird), ist für die Interpretation des Dramas im Sinne der tragischen Ironie sehr wichtig, für unser Thema jedoch belanglos; uns interessiert hier bloß, mit welchen Argumenten Oidipus sein unmittelbares Handeln motiviert.

³⁷ Zitiert nach SNELL 234.

³⁸ Vgl. SNELL 234. Die Kehrseite davon, eine Sicherungsmaßnahme der Gesellschaft, ist wohl das Talionsprinzip: die Furcht vor der Vergeltung soll die Menschen zum rechten Handeln veranlassen. Vgl. A. DIHLE, a. O., 13—30.

amphiktyonische Stadt dem Erdboden gleich zu machen oder ihr das fließende Wasser abzuschneiden (Aischines II 115): diese Milderungen des brutalen Kriegsrechts sind wohl nicht aus dem Gefühl der Barmherzigkeit gegen die potentiellen Feinde entstanden, sondern eher aus dem nüchternen Wunsche, sich selbst und seiner eigenen Stadt die äußersten Schrecknisse des Krieges zu ersparen.

Natürlich stellt das schon eine höhere Stufe des gesellschaftlichen Bewußtseins vor. Ähnlich ist auch in der oben behandelten Szene aus dem Aias das Verhalten des Odysseus trotz seiner „eigen-nützigen“ Motive — oder vielleicht eben derentwegen — gesellschaftlich korrekter als das Verhalten des Agamemnon, denn es ist im Bewußtsein wechselseitiger menschlichen Abhängigkeit und gemeinsamen Schicksals tief verankert: in Aias' Not glaubt Odysseus sein eigenes menschliches Schicksal zu sehen.³⁹

K. REINHARDT hat diese Szene mit der Kroisos-Episode aus Herodot kommentiert, besonders mit der Schlußreflexion, „daß er, selbst ein Mensch, einen andern Menschen, der bis dahin ebenso glücklich war wie er, lebendig verbrennen lassen wollte“ (I 86).⁴⁰ Wohl den besten Kommentar zu dieser Szene hat aber Aristoteles geschrieben in seinen Erörterungen über das Mitleid (ἔλεος): Man empfindet Mitleid, „wenn man erwartet, daß man vielleicht selbst (αὐτός) oder einer von den Unsern ein solches Leid erleiden wird, und besonders, wenn es nahe scheint. Wer Mitleid empfinden soll, muß notwendig in einer Lage sein, daß er glaubt, er selbst (αὐτός) oder einer der Seinigen könnte ein Leid erfahren . . .“ (Rhet. II 1385 b 14—18). Der Mensch empfindet Mitleid, wenn er in einer Lage ist, „daß er sich an solche Ereignisse im eigenen Leben oder im Leben der Seinigen erinnert oder wenn er für sich (αὐτῷ) oder für die Seinigen solche Ereignisse erwartet“ (1386 a 2—3). „Was wir für uns selbst (ἑφ' αὐτῶν) fürchten, das bemitleiden wir, wenn es andern (ἐπ' ἄλλον) geschieht“ (1386 a 28—29).

Immer ist es die eigene Interessensphäre, die bedroht werden muß, um das Mitleid, wohl eine der am meisten altruistischen Empfindungen, zu erwecken. Mein „Ich“ ist das Prius, und Mitleid ist ein Medium, das die Brücke schlägt vom Ich zum Du und weiter zur menschlichen Gemeinschaft.

3

Einen weiteren Wegweiser zur Erschließung der idealen Selbstliebe stellt Euripides' Medea dar. Da besprechen im Prolog der Erzieher und die Amme Jasons Absicht, Medea und die Kinder aus der ersten Ehe zu verlassen, um die Tochter des korynthischen Königs Kreon heiraten zu können. Als sich die Amme da wundert und entrüstet, weist sie der Erzieher mit einer allgemeinen Sentenz zurück (85—87):

³⁹ Soph. *Aias* 124: οὐδὲν τὸ τοῦτου μᾶλλον ἢ τοῦμὸν σκοπῶν.

⁴⁰ K. REINHARDT, *Sophokles* (Frankfurt a. M. 1933) 26.

τίς δ' οὐχί θνητῶν; ἄρτι γινώσκεις τόδε,
ὥς πᾶς τις αὐτὸν τοῦ πέλας μᾶλλον φιλεῖ;
οἱ μὲν δικαίως, οἱ δὲ κέρδους χάριν.

Er tut, was alle tun. Erfährst du erst heute,
daß jeder sich selbst mehr als den Nächsten liebt?
Die einen redlich, die andern aus Gewinnsucht.

Euripides unterscheidet also zwei Arten der Selbstliebe: die eine ist „redlich“ (δικαίως), die andere „aus Gewinnsucht“ (κέρδους χάριν), wie es im Fall des Jason gilt, der wegen seiner neuen Ehe seine Kinder nicht mehr liebt (88). Jasons Selbstliebe ist also mit seinem Wunsch nach der neuen Ehe identisch; dieser Ehe zugunsten ist Jason bereit, auch das Glück seiner Kinder zu opfern. Doch wir erfahren aus der weiteren Handlung, daß Jasons Ehe nicht aus der Sehnsucht nach der neuen Braut geschlossen wurde (556), sondern aus dem nüchternen Wunsche, des Königs Schwiegersohn zu werden — welch größeres Glück könnte ihm zuteil werden (553 bis 554)! Denn als solcher könnte er behaglich und ohne Mangel leben (559—560).

Jasons Selbstliebe ist demnach mit seiner kühl berechnenden Liebe zur materiellen Bequemlichkeit identisch. Jason liebt sich selbst nicht in einem solchen Sinn, wie z. B. Admetos, der seine biologische Existenz, seine ψυχή liebt. Die Liebe zum Leben ist bis zu einem gewissen Grade berechtigt, für die Liebe zum Vermögen und Gewinn gibt es keine Entschuldigung. Jason ist personifiziertes κέρδος, seine Selbstliebe wird als κέρδους χάριν charakterisiert.

Ähnliches gilt auch für eine andere Erklärung der Selbstliebe bei Euripides, die der antike Scholiast als Parallele zur behandelten Stelle der Medea anführt (Frg. 452 ed. NAUCK):

ἐκεῖνο γὰρ πέπονθ' ὅπερ πάντες βροτοί.
φιλῶν μάλιστα ἑμαυτὸν οὐκ αἰσχύνομαι.

Das Fragment stammt aus dem Kresphontes, der der Medea zeitlich nahesteht;⁴¹ die Verse spricht wahrscheinlich Polyphontes, indem er seine Greuelthat, den Brudermord, zu rechtfertigen versucht. Demnach kann man schließen, daß die Selbstliebe auch in diesem Fall nicht als δικαίως, sondern als κέρδους χάριν bzw. κράτους χάριν gemeint ist.

Wie man aus diesen zeitlich wohl ältesten Belegen der ausdrücklichen Selbstliebe herauslesen kann, gilt sie als etwas Allgemeingültiges und Selbstverständliches, als ein Grundaxiom, das keiner weiteren Beweisführung und Entschuldigung bedarf. Wer diesen Grundsatz leugnet, der macht sich auch bei andern unbeliebt und verhaßt; denn „ich hasse den Weisen, der sich selbst nicht weise ist“ (Eur. Frg. 905 ed. NAUCK: μισῶ σοφιστήν, ὅστις οὐχ αὐτῷ

⁴¹ Medea wurde im 431, Kresphontes wahrscheinlich zwischen 329 und 425 aufgeführt (vgl. F. STOESSL, *Der Kleine Pauly* 2, 1965, 441—442).

σοφός). Der Weise muß vor allem für sich selbst weise sein — das war wohl eines der Schlagwörter der Sophistik.⁴²

Wenn man das gedankliche Substrat der angeführten Zitate aus Euripides zerlegt, so sieht man, daß die Selbstliebe in diesen Fällen einen Rückschritt im Vergleich mit der älteren Auffassung bedeutet: das Objekt der Selbstliebe bei Homer und auch in den frühen Stücken des Euripides (*Alkestis*) war ψυχή, das Leben; in der *Medea* und im *Kresphontes* dagegen sind die Objekte der Selbstliebe materielle Güter bzw. Herrschaft, also eben das, was der homerische Mensch als eine Alternative des Lebens zurückgewiesen hat (Achill weist in *Il.* IX 401—409 die materiellen Güter, in *Od.* XI 489—491 die Herrschaft über das Totenreich zurück). Es ist ein interessantes Paradox: als zum ersten Mal die ausdrückliche Formulierung der Selbstliebe auftaucht, ist der Gehalt dieser Liebe ein niedrigerer und unechterer Wert, als bevor es eine solche Formulierung noch gegeben hat.

4

Aber Euripides unterscheidet, wie wir bereits zur *Medea* 87 erwähnt haben, zwei Arten der Selbstliebe: die eine wird als κέρδους χάριν, die andere als δικαίως charakterisiert. DIRLMEIER hat mit Recht in dieser Bifurkation der Selbstliebe „wohl schon den Niederschlag einer Debatte über diesen Begriff“ gesehen.⁴³ Der Wortsinne der ersteren Selbstliebe ist aus den behandelten Zitaten der *Medea* und des *Kresphontes* klar ersichtlich. Aber was bedeutet die Selbstliebe in jenem anderen Sinne, die das Vorzeichen δικαίως trägt? Ist es vielleicht eine berechtigte Selbstliebe, wie z. B. die Liebe zum eigenen Leben, zu einem Existenzminimum? Oder ist es vielleicht die Selbstliebe bis zu einer gewissen Grenze, also nicht eine übertriebene, die Selbstliebe, die trotz der Berücksichtigung der eigenen Interessensphäre das Glück des andern nicht beeinträchtigt? Oder ist vielleicht mit diesem Ausdruck die Liebe zu einem echten und rechten Objekt seines Selbst gedacht — im Gegensatz zu unechten und nur scheinbaren Objekten seines Selbst, wie es z. B. κέρδος oder κράτος ist?

Die *Medea* selbst bietet uns leider keinen sicheren Anhaltspunkt, um auf diese Frage antworten zu können. Aber vielleicht kann uns hier eine Parallele aus einer anderen Tragödie des Euripides helfen. Ich meine eine sehr markante Stelle aus der *Helena*, die Rede der Priesterin Theonoe, die mit ihrem erhabenen Ernst in scharfem Kontrast zur sonstigen parodistisch-satyrischen Heiterkeit dieses Stücks steht (998—1003):

⁴² Vgl. Plato, *Hp. Ma.* 283 AB: τὸν σοφὸν αὐτὸν αὐτῷ μάλιστα δεῖ σοφὸν εἶναι.

⁴³ DIRLMEIER, *Philos und philia* 82.

ἐγὼ πέφυκα τ' εὐσεβεῖν καὶ βούλομαι
 φιλῶ τ' ἑμαυτὴν, καὶ κλέος τοῦμοῦ πατρός
 οὐκ ἂν μίαναιμ', οὐδὲ συγγόνῳ χάριν
 δοῖην ἄν, ἐξ ἧς δυσκλεῆς φανήσομαι.
 ἔνεστι δ' ἱερὸν τῆς δίκης ἐμοὶ μέγα
 ἐν τῇ φύσει.

„Natur und Neigung treibt mich, fromm zu bleiben.
 Ich liebe mich selbst, will meines Vaters Ruhm
 niemals beflecken. Meinem Bruder darf
 ich nichts zuliebe tun, was mich entehrt.
 Ein großes Heiligtum der Dike steht
 in meiner Brust.“⁴⁴

Theonoes Rede ist im Grunde eine Antwort auf Helenas Bitte, sie soll ihrem Bruder Theoklymenos nicht verraten, daß Helenas Gemahl Menelaos gekommen ist (894—943). Helena hat in ihrer Rede an Theonoes Frömmigkeit, Gerechtigkeit und an den Ruhm ihres Vaters appelliert. Theonoe nimmt im Eingang ihrer Rede die Hauptargumente aus Helenas Rede auf.⁴⁵ Nur für φιλῶ τ' ἑμαυτὴν gibt es in Helenas Rede keine Resonanz. Denn diese Äußerung ist mit Theonoes innigster Wesenheit, von der die andern kaum eine Ahnung haben, am tiefsten verbunden. Diese Wesenheit ist übrigens schon in ihrem Namen angedeutet. Ihr ursprünglicher Name hieß Eidothea,⁴⁶ aber Euripides hat ihr den redenden Namen Theonoe gegeben, weil sie „all das Göttliche wußte“;⁴⁷ der Dichter hat ihr mit Absicht dieses χρηστήριον ὄνομα (822) gegeben, um damit zwei Elemente ihrer Wesenheit — das Göttliche (θεῖον) und das Geistige (νοῦς) — anzudeuten. Theonoe ist die merkwürdigste Gestalt dieses Dramas, Trägerin göttlichen Geistes,⁴⁸ Priesterin, die das edle Sehertum in sich verkörpert,⁴⁹ deren Gerechtigkeit über die Gerechtigkeit der anthropomorphen Götter erhaben ist,⁵⁰ eine imposante Persönlichkeit, die man mit der sokratischen Diotima verglei-

⁴⁴ Deutsche Übersetzung von H. von ARNIM (*Zwölf Tragödien des Euripides*, Wien—Leipzig 1931, 278) mit kleinen Abweichungen.

⁴⁵ POHLENZ (Erläuterungen 160) behauptet, Theonoe nimmt die Hauptargumente der Rede von Helena (894—943) und von Menelaos (947—995) auf. Ich glaube jedoch, daß Theonoe nur wenig Rücksicht auf Menelaos' Rede nimmt; allerdings kann ich POHLENZ nicht zustimmen, wenn er behauptet, daß V. 999 (φιλῶ τ' ἑμαυτὴν) auf V. 958 (σὺ δὲ γυνὴ κακὴ φανῇ) zurückgreift, als ob Theonoes Selbstliebe, bloß als eine Art αἰδώς aufzufassen wäre (ähnlich interpretiert es auch STARK 65). Auf V. 958 könnte sich höchstens V. 1001 (δυσκλεῆς φανήσομαι) beziehen.

⁴⁶ Vgl. *Od.* IV 366.

⁴⁷ 13—14: τὰ θεῖα . . . πάντα ᾗπιστατο.

⁴⁸ POHLENZ 386—387.

⁴⁹ Wohl eine helle Folie zu Lug und Trug des orakelhaften Prophetentums, das in demselben Stück (744—757) und auch sonst bei Euripides oft bespottet wird

chen kann,⁵¹ die aber in einem gewissen Sinne auch ein Gegenstück zu Diotima darstellt: die Philosophie der Diotima ist Philosophie des Eros, die Philosophie der Theonoe ist jungfräulich, der Macht des Eros und der Liebe trotzend.⁵²

Wenn nun eine solche erhabene und hellseherische Persönlichkeit von sich erklärt *φιλῶ ἑμαυτὴν*, so ist es klar, daß ihrer Selbstliebe alle eigennützigen Beweggründe fremd sind: indem sie sich selbst liebt, liebt sie ihr ätherisches, über alles Irdische erhabene Wesen, die edelste Substanz ihres Selbst, von der sie erklärt, daß sie ihr „wie ein großes Heiligtum der Gerechtigkeit“ innewohnt (1002). Den „großen Altar der Gerechtigkeit“ (*μέγαν Δίκας βωμόν*) hat schon Aischylos gewürdigt (*Ag.* 383—384, *Eum.* 542), aber Euripides hat diesen Altar aus der Welt der äußeren religiösen Formen ins menschliche Innere, in die Brust der Theonoe versetzt, wie auch später Demosthenes (XXV 3) erklärt hat, die schönsten und die heiligsten Altäre der Dike, der Eunomia und Aidōs seien in der menschlichen Natur und Seele errichtet.

Aus der Rede der Theonoe tönen die Nachklänge der zeitgenössischen philosophischen Diskussionen, in ihr spiegeln sich die Reflexe der damals aktuellen Ideen über die Unsterblichkeit der Seele, über die menschliche Verantwortlichkeit und die Vergeltung im Jenseits. Man hat im gesamten Gedankenkomplex ihrer Rede schon mehrmals die Spuren der anaxagoreischen Philosophie vermerkt; aber Anaxagoras war zu dieser Zeit in Athen (das Stück wurde im J. 412 aufgeführt) wohl schon in mancher Hinsicht überholt. Außer der anaxagoreischen werden in ihrer Rede auch die ägyptischen, pythagoreischen und orphischen, vor allem aber die sokratischen Spuren erkennbar.⁵³ Eine ausführliche Untersuchung über das gesamte Ideenkomplex ihrer Rede würde uns allerdings zu weit von unserem eigentlichen Thema entfernen.⁵⁴ Wichtig ist vor allem die Feststellung, daß man hier zum ersten Mal in der erhaltenen griechischen Literatur einer ethisch hochstehenden und vergeistigten Persönlichkeit begegnet, die von sich mit aller Deutlichkeit und allem Nachdruck erklärt: *φιλῶ ἑμαυτὴν*⁵⁵. Und diese Worte sind bei

⁵⁰ Vgl. H. GREGOIRE, Bulletin de l'Académie royale de Belgique, Classe des Lettres, 5^e série T. 39 (Bruxelles 1948) 255.

⁵¹ H. GREGOIRE in Bulletin (a. O., Anm. 50) 261 und in Euripide T. V (éd. Budé, Paris 1950) 45.

⁵² Vgl. 1006—1008: ἡ Κύπρις δέ μοι ὤλεως μὲν εἶη, ξυμβέβηκε δ' οὐδ' αὖ μοῦ· πεῖράσσομαι δὲ παρθένος μένειν ἀεί.

⁵³ Vgl. H. GREGOIRE, Euripide T. V. 42—46 und 91—94. — POHLENZ 387: „Sokrates glauben wir hier zu vernehmen.“

⁵⁴ Vgl. die eingehende Interpretation von H. GREGOIRE, Bulletin (a. O. Anm. 50) 254—267, die vor allem auf die Einflüsse der ägyptischen Religionsvorstellungen aufmerksam macht.

⁵⁵ Es ist interessant, wie es die Übersetzer manchmal vermeiden, diesen Ausdruck wörtlich zu übersetzen als ob sie die Angst hätten, Theonoe mit Selbstliebe zu beflecken. Z. B. BOTHE (mannheim 1823): „mch selbst ehrend“; GREGOIRE (Euripide T. V.) „j' ai l'amour de ma gloire.“

ihr nicht als eine Rechtfertigung der menschlichen Fehler und Schwächen und der aus ihnen hervorgegangenen unehrlichen Handlungen gedacht; im Gegenteil, diese Erklärung selbst stellt die zuverlässigste Bürgschaft für die Redlichkeit und Aufrichtigkeit ihrer Absichten dar. Denn wenn eine solche idealisierte Persönlichkeit ihre Selbstliebe erklärt, dann handelt es sich dabei weder um *κέρδος* noch um *κράτος* noch um *ψυχή* als Synonym der Lebenslust; das Objekt ihrer Selbstliebe kann vielmehr nur jenes „großes Heiligtum der Gerechtigkeit“ in ihrer Brust sein.

Und wenn es zu einer solchen Auffassung der Selbstliebe eben in einem Drama des Euripides kommt, so ist auch dies kein Zufall, sondern Reflex jener geistigen Atmosphäre, in der er geschaffen hat, ein Dichter, *quem philosophum Athenienses scaenicum appellaverunt* (Vitruv. VIII, praef. 1). Ohne Zweifel steckt in solcher Auffassung der Selbstliebe eines jener Probleme, die zu seiner Zeit rege diskutiert wurden, zumal in jenem Kreise, der auch sonst die ethischen Probleme in den Vordergrund gerückt hat — im Kreise des Sokrates. Die Berührungspunkte zwischen Euripides und Sokrates sind schon mehrmals hervorgehoben worden,⁵⁶ man sprach sogar von einem Lehrverhältnis.⁵⁷ Die Spuren der sokratischen Lehren sind bei Euripides schon viele Jahre vor der Aufführung der *Helena* bezeugt.⁵⁸ Von der engen Verknüpfung der Rede der Theonoe mit dem sokratischen Gedankengut zeugt vielleicht auch die Tatsache, daß der Name Theonoe bei Platon (*Kratylos* 407 B) belegt ist: es ist die einzige Stelle in der ganzen erhaltenen griechischen Literatur, wo nach Euripides dieser Name wieder auftaucht.⁵⁹

5

Es kam also — wohl unter dem Einfluß der zeitgenössischen Philosophie — zu einer Veredelung und Verinnerlichung des Begriffs der Selbstliebe. Davon zeugt die Tatsache, daß eine solche Auffassung der Selbstliebe in der damaligen Tragödie nicht vereinzelt ist, sie kommt nicht nur bei Euripides, sondern auch bei Sophokles vor. Es wäre ja naiv sich vorzustellen, daß Sophokles — im Gegensatz zum aufklärerischen Euripides — von den großen geistigen Bewegungen seiner Zeit unberührt geblieben ist; man kann vermuten,

⁵⁶ Vgl. SCHMID I 3, 275 Anm. 2 und 316 Anm. 7 und die dort angeführte ältere Literatur.

⁵⁷ Gellius XV 20, 4: *auditor fuit (sc. Euripides) . . . in morali autem philosophia Socratis*. Vgl. auch Suidas (*Scholia in Euripidem* ed. SCHWARTZ I 8, 5).

⁵⁸ Z. B. in *Hiketides* 201—213 (vgl. H. GOMPERZ, *NJb* 27, 1924, 148 ff.); das Stück wird in das Jahr 417/6 datiert, also fünf Jahre vor *Helena* (aufgeführt 412). Polemik mit dem sokratischen Intellektualismus hat man in der *Medea* 1078—1080 und in den Fragmenten 220, 840, 841 (ed. NAUCK) gesehen. B. SNELL, *Das früheste Zeugnis über Sokrates* (*Philologus* 97, 1948, 125—134), sieht sogar schon im *Hippolytos* 373—378 eine direkte Polemik gegen Sokrates; *Hippolytos* wurde, wie bekannt, im J. 428, also sechzehn Jahre vor *Helena* aufgeführt.

⁵⁹ H. GREGOIRE, *Euripide* T. V, 94.

daß ihm gewisse Aspekte der sokratischen Philosophie sogar näher waren als einem Euripides.

Interessant sind in dieser Hinsicht zwei Stellen aus Sophokles' spätesten Tragödien, an denen die Herausgeber viel Anstoß genommen haben, eben weil sie den tieferen Gehalt dieser „egoistischen“ Äußerungen mißverstanden haben.

Die erste Stelle ist aus dem *Philoktet*. Neoptolemos schlägt dem Philoktet vor, freiwillig nach Troia zu kommen, um den Griechen zum Endsieg zu verhelfen. Darauf folgt das Rededuell (1280—1383):

Philoktet: O, was für einen schrecklichen Rat du mir gibst! Wie meinst du das?

Neoptolemos: -So, wie es für mich und für dich am besten scheint.

Philoktet: Und schämst du dich vor den Göttern nicht, da du so redest?

Neoptolemos: Warum sollte man sich schämen, wenn man den Nutzen sucht?

Πῶς γὰρ τις αἰσχύνοιτ' ἂν ὠφελούμενος; Man hat diese Stelle auf verschiedene Weisen zu emendieren versucht,⁶⁰ obwohl die Überlieferung keinen Zweifel zuläßt und ihr Sinn klar ist: der Nutzen ist dem Menschen Leitmotiv seiner Handlungen, ganz in dem Sinne, wie es der xenophontische Sokrates erklärt (*Mem.* III 9, 4); πάντας προαιρουμένους ἐκ τῶν ἐνδεχομένων ἃ ὄνται συμφορώτατα αὐτοῖς εἶναι, ταῦτα πράττειν. Und wenn man diesem Motiv folgt, so braucht man sich weder vor Menschen noch vor Göttern zu schämen.

Noch auffallender und für unser Thema noch interessanter ist die Stelle aus *Oidipus auf Kolonos*, wo der unglückliche Flüchtling sich die Ankunft des Theseus wünscht (308—309):

ἀλλ' εὐτυχῆς ἔκοιτο τῇ θ' αὐτοῦ πόλει
ἐμοί τε· τίς γὰρ ἐσθλὸς οὐχ αὐτῷ φίλος;

So mag er kommen, seiner Stadt und mir zum Heil!

Denn welcher edle Mensch ist nicht sich selbst ein Freund?

⁶⁰ R. C. JEBB (*Sophocles, Philoctetes*. Cambridge 1932, 212) führt im kritischen Apparat folgende Konjekturen für ὠφελούμενος an: ὠφελῶν φίλους (BUTTMANN), ὠφελουμένων (HEATH), ὠφελουμένων (WECKLEIN), ὠφελῶν τινα (WECKLEIN), ἄλλον ὠφελῶν (BLAYDES), ὠφελῶν φίλων (BLAYDES), ὃ φίλ' ὠφελῶν (MACNICOL). Die meisten (so auch JEBB und RADERMACHER) entscheiden sich für BUTTMANNs ὠφελῶν φίλους. Man hat die Sentenz, wie sie in MSS überliefert ist, im Munde des jungen Neoptolemos als „höchst befremdlich“ gefunden und ihr um jeden Preis einen altruistischen Sinn zu geben versucht, um so den edlen Charakter des Neoptolemos zu „retten“. Neuerlich versuchte I. H. LINFORTH (Univ. of Calif. Publ. in Class. Phil. 15, 3, 1956, 146 Anm. 27) ὠφελούμενος durch den Hinweis auf die Prophezeiung von Helenos zu erklären, im Sinne ὠφελούμενος = „receiving the benefits from the gods“. Doch wurde diese allzu künstlich konstruierte Erklärung mit Skepsis aufgenommen (vgl. J. C. KAMERBECK, *Mnemosyne* 10, 1957, 166).

Für Oidipus ist die Selbstliebe eine Entschuldigung.⁶¹ Aber wie klingt diese Entschuldigung! Nicht etwa: „Welcher Mensch ist nicht freund sich selbst?“ wie in Euripides' *Medea*. Sondern: „Welcher edle Mensch ist nicht freund sich selbst?“ Die Selbstliebe wird nicht mehr als animalischer, allen Menschen gemeinsamer Selbsterhaltungstrieb oder als angeborene Lebenslust aufgefaßt; zu ihr schwingen sich nur jene empor, die ἐσθλοί sind.⁶² Und wenn vielleicht Euripides in *Medea* 86 (ὥς πᾶς τις αὐτὸν τοῦ πέλας μᾶλλον φιλεῖ) in der Tat aus der volkstümlichen Spruchweisheit geschöpft hat, wie der antike Scholiast vermutete, indem er am Rande zu diesem Vers bemerkt hat, ὅτι παροιμιώδης, so kann dasselbe nicht für die zitierten Verse aus Sophokles' letzten Stücken gelten. Sophokles stützt sich hier nicht auf die volkstümliche, sondern — ähnlich wie Euripides in Helena 999 — auf die zeitgenössische philosophische Weisheit.

II. DIE VERINNERLICHUNG DER REFLEXIVEN AUSDRUCKSWEISE

1

Die Selbstliebe ist also aus volkstümlicher und dichterischer Spruchweisheit zu einem philosophischen Begriff geworden. Diese Wandlung vollzog sich in Form konzentrischer Kreise, indem man von der Peripherie der eigenen Interessensphäre (κέρδος, κράτος, ἡδονή, ψυχή als Lebensquelle) immer tiefer ins Innere vorgedrungen ist, zum Kern seines eigentlichen Selbst.

Diese Wandlung im Bereich der Selbstliebe kann man nicht von den parallelen Erscheinungen im Bereich der Philosophie und Wissenschaft loslösen, wo sich ebenfalls von der Beobachtung der äußeren sinnfälligen Erscheinungen immer stärker ein Drang nach Innen bemerkbar macht. Von den fernsten und entlegensten Dingen (Sternhimmel, Urstoff) wendet sich das Interesse zu immer näheren und nächsten Dingen, bis es endlich im Objekt der eigenen Seele den unerschöpflichen Stoff zur Betrachtung und zum Nachdenken entdeckt. „Das Auge des Griechengeistes, gebildet an der Gesetz-

⁶¹ Man hat auch diese „egoistische“ Äußerung auf verschiedene Weisen zu mildern versucht, z. B. L. BELLERMANN (Sophokles OK, für den Schulgebrauch erklärt, Leipzig 1883) 34: „Der Sinn ist nicht: Eigenliebe ist Zeichen eines edlen Mannes, sondern: auch der Edle liebt sich selbst.“ L. RADERMACHER (in der Ausgabe von SCHNEIDEWINN—NAUCK, Berlin 1909) 56: „Man stoße sich nicht daran, daß hier Egoismus als Kennzeichen eines wackeren Mannes verkündet wird. Das Gebot der Nächstenliebe ist erst ein christliches.“ Man hat auch hier den Text zu „verbessern“ versucht (NAUCK: τίς γάρ ἐσθ' ὃς οὐχ αὐτῷ φίλος), um den ἐσθλός nicht zu diffamieren.

⁶² ἐσθλός bedeutet bei Sophokles keineswegs nur „der etwas taugt“, wie RADERMACHER in seinem Kommentar behauptet, wohl um den sittlichen Sinngehalt dieses Verses nicht zu hoch zu stellen (vgl. die vorige Anmerkung). Über das ethische Werturteil dieses Epithetons bei Sophokles vgl. ELLENDT, *Lexicon Sophocleum* (Berlin 1872) 276 s. v. ἐσθλός *de moribus et ingenio hominis: bonus, honestus*.

mäßigkeit des äußeren Kosmos, entdeckt in der Folge bald auch das innere Gesetz der Seele und gelangt zur objektiven Anschauung eines inneren Kosmos.⁶³

Diese Verschiebung des Interesses von Außen nach Innen spiegelt sich auch in der Sprache selbst. Wir werden im folgenden nur auf eine sprachliche Erscheinung eingehen, die mit unserem Thema eng verbunden ist, und zwar auf den sich immer stärker durchsetzenden Gebrauch der reflexiven Redewendungen, der sogenannten „Reflexivformeln“,⁶⁴ die sich besonders in Sophistik und Sokratik allmählich zu allgemeiner Verinnerlichung der menschlichen Situationen entwickelt haben. Denn die Ausdrücke „sich selbst lieben“, „sich selbst freund sein“, gehören in dieselbe Wortfamilie wie „sich selbst erkennen“, „sich selbst beherrschen“, „sich selbst überwinden“ usw. und können nicht abgesondert von den letzteren behandelt werden. Eben die allegemeine Ausdehnung und Verinnerlichung der reflexiven Ausdrucksweise hat in einem gewissen Sinne auch die Entstehung des veredelten Selbstliebe-Begriffs beeinflusst und mitbedingt; manchmal wird sogar *ἐαυτὸν φιλεῖν* in seiner Bedeutung einem oder dem anderen der erwähnten reflexiven Ausdrücke gleichgesetzt. Deshalb scheint es förderlich, zunächst die Hauptglieder dieser Wortfamilie anzuführen, zugleich die relative zeitliche Priorität und Frequenz ihres Vorkommens und den Grad der inneren Intensität zu bestimmen (allerdings ohne Anspruch auf Vollständigkeit, die leicht in eine bloße statistische Tabelle ausarten könnte). Natürlich kommen dabei die reflexiven Ausdrücke, die die rein äußerliche oder körperliche Sphäre betreffen, die nur die Identität hervorheben oder die bloß in einer anaphorischen Funktion gebraucht werden, nicht in Betracht, obwohl es für die allgemeine Geistesgeschichte, für die „Entdeckung des Geistes“, nicht uninteressant wäre, die zunehmende Ausbreitung der Reflexivpronomina auch in allgemeinen Zügen zu verfolgen.⁶⁵

Aus der Vorgeschichte der Reflexivformeln wäre etwa zu erwähnen, daß die Reflexiva bei Homer überhaupt noch nicht systematisch gebraucht werden.⁶⁶ Statt der abstrakteren reflexiven Ausdrucksweise bevorzugt Homer konkretere Substantiva, statt eines verinnerlichten „Selbst“ kennt er nur den *θυμός*.⁶⁷ „Dem homerischen Zeitalter ist es ein fremdartiger Gedanke zu sagen, daß jemand 'mit sich selbst spricht'. Dies wird homerisch nur mit *εἶπε πρὸς ὅν*

⁶³ JAEGER, *Paideia* 1, 210.

⁶⁴ So bezeichnet sie O. GIGON, *Grundprobleme der antiken Philosophie* (Bern—München 1959) 36. Vgl. auch *Museum Helveticum* 11, 1954, 213.

⁶⁵ Reiche Materialien dazu bietet A. DYROFF, *Geschichte des Pronomen reflexivum* (in SCHANZ' *Beiträge zur historischen Syntax der griech. Sprache*, Bd. III H. 3 und H. 4, Würzburg 1892—1893).

⁶⁶ P. CHAINTRAINE, *Grammaire homérique* T. 2. (Paris 1953) 153.

⁶⁷ Vgl. M. D. C. TAIT in *TAPhA* 80, 1949, 209: „In Homer, *θυμός* can mean not only anger, but heart, mind, desire, life. Sometimes it denotes the whole complex of consciousness so as to be almost equivalent to ‚self‘.“

μεγαλήτορα θυμόν (Od. V 298) und ähnlichen Wendungen bezeichnet. Statt unseres Ausdrucks 'aber warum überlege ich dies bei mir' sagt der homerische Mensch ἀλλὰ τί ἡ μοι ταῦτα φίλος διελέξατο θυμός (Il. XI 407, XVII 97). Wo jemand nach moderner Bezeichnung 'sich selbst abhärmt', da wurde er in jener Zeit θυμόν ἔδων genannt (Od. IX 75).⁶⁸

2

Nach der chronologischen Zeitfolge wäre als die erste Reflexivformel die delphische Maxime „Erkenne dich selbst“ (γνῶθι σαυτόν) zu nennen. Ihre Herkunft ist dunkel — man schreibt sie entweder unmittelbar dem delphischen Gott oder der Pythia oder einem der sieben Weisen (Chilon, Thales) zu. Ihr Sinn ist rätselhaft; ursprünglich bedeutete sie wohl: „Vergiß nicht, daß du ein Mensch bist, ohnmächtig gegenüber den Göttern!“ Allmählich hat sie an ihrer Verinnerlichung zugenommen, doch ist es schwer zu sagen, wann sie jene Stufe der Verinnerlichung erreicht hat, von der HEGEL erklärt (Jubiläumsausgabe X 10): „Der zur Selbsterkenntnis treibende Gott ist nichts anderes als das eigene absolute Gesetz des Geistes.“ Den mächtigsten Aufschwung hat dieser Maxime wohl Sokrates gegeben; ihre bahnbrechende Rolle in seinem Leben ist wohlbekannt, sie wurde zum Angelpunkt seiner legendären Biographie. Später hat sie Anlaß zu unzähligen Deutungen geboten, die bis ins Spälatertum und Frühchristentum hineingewirkt haben.⁶⁹

Γνῶθι σαυτόν ist wohl ein uralter Archetypus, nach dessen Vorbild andere Reflexivformeln geprägt worden sind.

Heraklit kennt bereits das γνῶθι σαυτόν und führt es als eine allen Menschen gemeinsame Fähigkeit an (Frg. 116). Aber er ist nicht nur bei diesem Spruch stehengeblieben; auf diesen Gottesbefehl hat er Antwort gegeben⁷⁰, die ebenso ängstlich ist wie der delphische Befehl selbst: „Ich suchte mich selbst“ (ἐδίζησάμην ἐμεωυτόν Frg. 101). Also nicht etwa: „ich habe mich selbst erkannt“,⁷¹ wie der delphische Gott befohlen hat — offenbar, weil er erkannt hat, daß dies unmöglich ist, denn „der Seele Grenzen kannst du nicht erkennen, auch wenn du gehst und jede Straße abwan-

⁶⁸ AMEIS—HENTZE, *Anhang zu Homers Ilias* 2 (Leipzig 1882²) 167 (zu Il. VI 522).

⁶⁹ Wie bekannt, hat schon Porphyrius ein mehrbändiges Werk über γνῶθι σαυτόν verfaßt. Vgl. auch WILAMOWITZ, *Erkenne dich selbst* (Reden und Vorträge 2, Berlin 1926, 171—189); P. COURCELLE, *Connais-toi toi-même dans Rome impériale* (Vorlesungen auf Collège de France 1960—1964, vgl. Zusammenfassungen in *Annuaire du Collège*).

⁷⁰ So deutet es O. GIGON, *Untersuchungen zu Heraklit* (Leipzig 1935) 111.

⁷¹ Wohl auch nicht „ich durchforschte mich selbst“, wie es oft (auch von DIELS) übersetzt wird. διζηναι als Verb. trans. steht immer nur in Bedeutung „suchen“. So hat das Frg. auch schon Hesychius gedeutet: ἐδίζησα ἐμεωυτόν. ἐζήτησα ἐμαυτόν

derst; so tief ist ihr Sinn“ (Frg. 45).⁷² Indem er das Weltall zu erforschen suchte, wurde er von der Ahnung über die Abgründigkeit seines eigenen Wesens erfüllt. Ein Weg nach innen hat sich ihm eröffnet, eine neue, inkommensurable Dimension wurde entdeckt.

Demokrit grübelt auf Heraklits Spuren weiter und tiefer. In der Seele entdeckt er den Sitz der Glückseligkeit, die die äußeren Güter nicht erschaffen können: „Glück wohnt nicht in Herden noch in Gold; die Seele ist des glücklichen Daimons Wohnsitz“ (Frg. 171). Es ist darum auch kaum Zufall, daß eben bei Demokrit die verinnerlichte reflexive Ausdrucksweise eine große Ausdehnung erfahren hat.

Da begegnet man z. B. den Ausdrücken „sich selbst peinigen“ (κακίζειν ἑωυτόν Frg. 174), „aus sich selbst die Freuden schöpfen“ (τὰς τέρψιας λαμβάνειν ἐξ ἑωυτοῦ Frg. 146), „seine eigene Geschäfte vernachlässigen“ (ἀμελεῖν τῶν ἑωυτῶν Frg. 253). Am eigenartigsten für seine ethischen Auffassungen scheint jedoch die Reflexivformel „sich vor sich selbst schämen (ἑωυτόν αἰσχύνεσθαι, ἑωυτοῦ αἰδεῖσθαι) zu sein, die in drei bedeutungsverwandten Fragmenten vorkommt (Frg. 84, 244, 264), am eindringlichsten wohl in Frg. 264:

„Man soll sich vor anderen Menschen nicht mehr schämen als vor sich selber (μηδέν τι μᾶλλον τοὺς ἀνθρώπους αἰδεῖσθαι ἑωυτοῦ) und ebensowenig etwas Böses tun, ob es niemand erfahren wird oder die ganze Menschheit. Vielmehr soll man sich vor sich selbst am meisten schämen (ἑωυτοῦ μάλιστα αἰδεῖσθαι), und das soll als Gesetz vor der Seele aufgerichtet stehen, nichts zu tun, was ungeschickt ist.“

Man wird also nicht durch äußeres Gesetz, sondern durch die freie Einsicht, durch eigene Gesinnung, zum ethischen Verhalten gebunden. Die Scham vor sich selbst wird zum „Gesetz der Seele“ errichtet (νόμον τῇ ψυχῇ καθεστάναι), des Menschen eigenes Gewissen wird zu seiner höchsten ethischen Instanz.⁷³ Wenn da von einer Scham vor sich selbst die Rede ist, so liegt wohl die Vorstellung zugrunde, daß der Mensch in sich gespalten ist, daß ihm mindestens zwei Teile innewohnen, deren einer sich vor dem andern wie vor dem ältern Bruder schämen soll. Das Schamgefühl, das in den altgriechischen ethischen Auffassungen eine so große Rolle spielt, daß man sogar von „shame culture“ gesprochen hat,⁷⁴ wird da ins menschliche Innere projiziert; im „eigenen Selbst“ wird ein Sittenrichter entdeckt, der wirklich autonom, über alle Vorurteile und Bedenken der äußeren Welt erhaben ist. Es mag wie eine herausfordernde Umwertung der sittlichen Grundsätze der damaligen Gesellschaft klingen, wie eine Polemik gegen die herkömmlichen Auffassungen, wenn bei Demokrit statt des homerischen αἰδέομαι Τρώας (II. XXII 105) als höchstes Sittengesetz αἰδεῖσθαι ἑωυτοῦ gestellt wird.

⁷² Deutsche Übersetzung von B. SNELL.

⁷³ Vgl. M. N. ĐURIĆ, *Istorija helenske etike* (Beograd 1961) 187.

⁷⁴ E. R. DODDS, *The Greeks and the Irrational* (Barkeley 1951) 18.

Besonderes Interesse verdient eine Reflexivformel Demokrits, die im Frg. 88 vorkommt: „Der Neider bereitet sich selbst Pein wie einem Feind“ (ὁ φθονέων ἑαυτὸν ὡς ἐχθρὸν λυπέει). Da sind wir von der negativen Seite her schon ganz zu dem Begriff der Selbstliebe gelangt, bzw. die Selbstliebe wird als ein positives Gegenstück dazu wohl als selbstverständlich vorausgesetzt.

Da die reflexive Ausdrucksweise sich bei Demokrit als so beliebt erwiesen hat, ist man wohl berechtigt, ihm auch den unsicheren Ausdruck ἀνοιγνύναι ἑαυτὸν zuzuschreiben. Die Formel steht inmitten eines gewaltigen Bildes: „Wenn du dich selbst öffnest, wirst du eine buntgefüllte und leidenvolle Vorrats- und Schatzkammer von Übeln finden.“⁷⁵

3

Unter den Sophisten verdient Beachtung Gorgias, in dessen reflexivem Vokabular drei neue Redewendungen auftauchen: „von sich selbst Unglück erleiden“ (δυστυχεῖν δι' ἑαυτὸν), „sich selbst verraten“ (προδιδόναι ἑαυτὸν), „sich selbst übel behandeln“ (κακῶς ποιεῖν ἑαυτὸν). Alle drei Formeln beziehen sich auf jenen Gedankenkomplex, den man — im Gegensatz zur Selbstliebe — als „Selbsthaß-Komplex“ bezeichnen kann; mit ihnen wird die Vernachlässigung der eigenen Interessenssphäre bezeichnet. Alle drei Formeln sind dem Palamedes entnommen,⁷⁶ also jener Gorgianischen Schrift, die die nächste Verwandtschaft mit der Sokratik zeigt; man hat ja schon mehrmals Parallelen gezogen zwischen Palamedes und Platons *Apologíē*, man hat sogar von einer unmittelbaren Beeinflussung gesprochen,⁷⁷ wobei die zeitliche Priorität allerdings dem Palamedes gebührt. Das ist auffallend, da die reflexive Ausdrucksweise, wie aus den folgenden Ausführungen ersichtlich sein wird, eben in der Sokratik ihren Höhepunkt erreicht hat.

Was den Gehalt dieser gorgianischen Reflexivformeln betrifft, so bleiben sie nur an der Oberfläche und bedeuten — zumal wenn man sie mit jenen Demokrits vergleicht — keinen wesentlichen Fortschritt in der Auffassung der inneren Welt. Von einer verinnerlichten Selbstauffassung zeugt jedoch folgende Anekdote aus Gorgias' Leben, die Athenaios XII 548 D nach Demetrios von Byzantion *Περὶ ποιημάτων* zitiert: Γόργιας ὁ Λεοντῖνος ἐρωτηθεὶς τί αὐτῷ γέγονεν αἵτιον τοῦ βιώσαι πλείω τῶν ῥ' ἐτῶν, ἔφη: „τὸ μῆθ' ἐν πώποτε

⁷⁵ Frg. 149 = Plutarch, *Animine an corp. aff.* 2, 500 D. Umstritten ist, wo in Plutarchs Text Demokrits Zitat anzusetzen ist: ἀν δὲ σαυτὸν ἀνοίξης, ἐνδοθεν, ποικίλον τι καὶ πολυπαθὲς κακῶν ταμειῶν εὐρήσεις καὶ θησαύρισμα, ὥς φησι Δημόκριτος. Nach Th. GOMPERZ ist Demokritisch nur κακῶν... θησαύρισμα, DIELS nimmt auch ἄν- Satz und εὐρήσεις für Demokrit in Anspruch. Die Reflexivformel im ἄν- Satze spricht allerdings nicht gegen Demokrits Autorschaft desselben.

⁷⁶ DIELS 2, Frg. 11 a (ὕπερ Παλαμήδους ἀπολογία) 299, 3. 4. 13—14.

⁷⁷ Vgl. SCHMID I 3, 74.

ἐτέρου ἔνεκεν πεποιηθέναι.“ Also: gefragt nach dem Grunde, weshalb er über hundert Jahre alt geworden sei, habe Gorgias die Antwort gegeben: „Da ich nie etwas wegen des andern (ἐτέρου ἔνεκεν) getan habe.“ Die Bedeutung dieses „andern“ (ἐτέρου)⁷⁸ erklärt sich aus der Version derselben Anekdote, die Athenaios selbst vertritt (l. c.): οὐδὲν πώποτε ἡδονῆς ἔνεκεν πράξας. Die Version von Demetrios ist difficilior und echter;⁷⁹ der Ausdruck ἡδονῆς ἔνεκεν hat wohl erst sekundär als eine Glosse das ursprüngliche ἐτέρου ἔνεκεν verdrängt. ἐτέρου muß als Komplement und negative Folie zu ἑαυτοῦ aufgefaßt werden; und die erwähnte Anekdote kann man sich folgenderweise ergänzen, um ihre Pointe genauer zu vernehmen: τὸ μὴθὲν πώποτε ἐτέρου ἔνεκεν, ἀλλὰ πάντα ἀεὶ ἑμαυτοῦ ἔνεκεν πεποιηθέναι. Der Gegensatz ist also ἑμαυτοῦ – ἐτέρου; es ist nicht etwa der Gegensatz zwischen Egoismus und Altruismus, sondern der Gegensatz zwischen dem eigentlichen und scheinbaren Selbst. Das nur scheinbare Selbst, das mit der Lustbeiger identisch ist, wird von Gorgias als ein Fremdling in seinem Innern empfunden.

Ein anderer Sophist, in dessen Fragmenten einzelne kühne reflexive Redewendungen vorkommen, die in einem nahen Verhältnis zum philosophisch geklärten Selbstliebe-Begriff stehen, ist Gorgias' Zeitgenosse Antiphon.

Da sind zunächst die Ausdrücke „sich selbst beherrschen“, „sich selbst überwinden“. Mit ihnen ist das menschliche Innere zu einem Schlachtfeld geworden, auf dem man schönste Siege erreichen und schändlichste Niederlagen erleben kann. Der Kontext lautet (Frg. 58): „... die Besonnenheit eines andern Mannes kann doch wohl niemand richtiger beurteilen als wer sich seines Herzens augenblicklichen Lüsten versperert (τοῦ θυμοῦ ταῖς παραχρῆμα ἡδοναῖς ἐμφράσσει) und vermocht hat, sich selbst zu beherrschen (αὐτὸς ἑαυτὸν κρατεῖν) und sich selbst zu überwinden (νικᾷν αὐτὸς ἑαυτόν). Wer sich aber seinem Herzen jeden Augenblick gefällig erweisen will, der will das Schlechtere statt des Besseren.“

Die Selbstbeherrschung wird da als eine Voraussetzung für das richtige Verhalten zum Nächsten bezeichnet. In diesem Zusammenhang ist es auffallend, wie eng die Begriffe „Selbstbeherrschung“ und „Selbstüberwindung“ mit dem Selbstliebe-Komplex verbunden sind: wer sich selbst nicht beherrscht, der wählt sich das Schlechtere statt des Besseren, d. h. der schadet sich selbst, er behandelt also sich selbst wie einen Feind. Man könnte sich daraus auch die positive Komponente dieses Gedankens ergänzen: wer sich selbst beherrscht und überwindet, der wählt sich das Bessere, anders gesagt,

⁷⁸ ἐτέρου ist die handschriftliche und die einzig richtige Lesung, die man auf verschiedene Weisen zu „verbessern“ versuchte (vgl. kritischen Apparat bei DIELS 2, 275, 16).

⁷⁹ SCHMID I 3, 60 Anm. 15, hält die Variante mit ἐτέρου für ursprünglicher, jene mit ἡδονῆς für eine Parodie. Doch ist ἐτέρου wohl besser dem gorgianischen, von pronominalen Antithesen strotzenden Stil angepaßt. Außerdem ist ἐτέρου zu abstrakt, um einen wirkungsvollen parodistischen Effekt zu erreichen. Die Variante mit ἡδονῆς dient als Kommentar zu ἐτέρου, nicht umgekehrt.

der behandelt sich selbst wie einen Freund. Eben in dieser Entscheidung zwischen dem augenblicklichen Genuß und den weitsichtigen eigenen Interessen kommt die eigentliche Freundschaft mit sich selbst zum Ausdruck. Alles hängt also von der richtigen Entscheidung ab, d. h. von dem richtigen Ermessen und Erwägen eigener Interessen. Wir sind damit schon in die unmittelbare Nähe des sokratischen Intellektualismus gelangt (vgl. Plat. *Prot.* 356 D—357 B).

Wer jedoch noch nie vor eine solche Wahl gestellt worden ist, wer nie das Häßliche oder das Schlechte begehrt noch berührt hat, der ist nicht besonnen, der hat ja auch keine Gelegenheit gehabt, sich als einen wohlgeordneten Menschen zu erweisen — das ist der Sinn eines andern Fragments (Frg. 59): ὅστις δὲ τῶν αἰσχυρῶν ἢ τῶν κακῶν μήτε ἐπεθύμησε μήτε ἤψατο, οὐκ ἔστι σώφρων· οὐ γὰρ ἔσθ' ὅτου κρατήσας αὐτὸς ἑαυτὸν κόσμιον παρέχεται. Die Auswahl des Ausdrucks κόσμιος ist in diesem Zusammenhang keineswegs zufällig; das Griechische verfügt ja über eine Anzahl von Bezeichnungen für einen ethisch hochwertigen Menschen. Warum eben „sich als κόσμιον erweisen“?

Das Eigenschaftswort κόσμιος kommt an dieser Stelle zum ersten Mal in der erhaltenen griechischen Literatur vor;⁸⁰ es ist von κόσμος abgeleitet und mit diesem Wort wird in der ethischen Sphäre jene gefügte Ordnung bezeichnet, die in der Seele eines hochwertigen Menschen walten soll; in diesem Sinn hat auch κόσμιος schon bei Antiphon einen entsprechenden Gehalt.⁸¹ Ähnlich wie bei Antiphon wird später auch bei Platon innere Wohlgestalt (κόσμος) mit den Begriffen der Selbstbeherrschung und Sophrosyne verbunden oder sogar gleichgesetzt.⁸²

Alle bisher behandelten Fragmente sind Antiphons Schrift *Περὶ ὁμονοίας* entnommen. In diesem Zusammenhang ist vielleicht auch der Sinn dieses Titels nicht uninteressant. Welche ὁμόνοια ist hier gemeint? Im folgenden sollen nur die verschiedenen Meinungen angeführt werden.

SCHMID, der sich auf E. JACOBY⁸³ und auf E. KRAMER⁸⁴ stützt, deutet sie im politischen Sinne, als die Eintracht zwischen

⁸⁰ J. KERSCHENSTEINER, *Kosmos* (München 1962) 19 Anm. 3, behauptet zwar, „zum erstenmal erscheint τὸ κόσμιον Soph. *El.* 872“. Aber Elektra wird fast einstimmig als ein Spätwerk von Sophokles bezeichnet, das nicht lange vor 413 aufgeführt worden ist; Antiphons *Περὶ ὁμονοίας* ist dagegen zwischen 440 und 438 anzusetzen (vgl. W. ALTWEG, *De Antiphontis qui dicitur sophista quaestionum particula I*, Diss. Basel 1908; W. ALLY, *Formprobleme der frühen griechischen Prosa*, *Philologus Suppl.* 21, 3, 1929, 153).

⁸¹ Auch in diesem Punkt kann man J. KERSCHENSTEINER (a. O. 19—20) nicht zustimmen, daß κόσμιον zunächst rein äußeres Merkmal einer Persönlichkeit bedeute und daß das Wort erst in Platons *Gorgias* eine Vertiefung und eine neugewonnene ethische Position durch die Gleichung κόσμιον — σωφροσύνη erhalten habe.

⁸² Vgl. Plat. *Rep.* IV 443 D.

⁸³ *De Antiphontis sophistae Περὶ ὁμονοίας libro* (Diss. Berlin 1908).

⁸⁴ *Quid valeat ὁμόνοια in litteris Graecis* (Diss. Göttingen 1915).

den Menschen: „... und der Titel *ὁμόνοια* wird so zu deuten sein, daß als ein Mittel, um sich den vielen mit dem Leben notwendig verbundenen Verdruß zu erleichtern, zunächst die *ὁμόνοια* und als deren Frucht die Einmütigkeit und Verträglichkeit empfohlen wurde... Im Zeitalter der *στάσεις*, in dem Antiphon lebte, konnte ihn niemand anders verstehen.“⁸⁵

Demgegenüber wird von J. STENZEL die Ansicht vertreten, unter *ὁμόνοια* sei die *ὁμόνοια πρὸς αὐτὸν* gemeint: „Obwohl diese Seite der *ὁμόνοια* bei Antiphon nicht ausdrücklich ausgesprochen ist, bildet sie doch die Grundlage aller der scheinbar zusammenhangslosen psychologischen und ethischen Lehren. So vertieft sich sofort der Sinn des zunächst sich trivial gebenden Fragmentes von der Ehe (Frg. 49), wenn beobachtet wird, daß die Ehe als eine Verdoppelung des eigenen Selbst aufgefaßt wird und deshalb als eine besonders schwere Prüfung der *ὁμόνοια* πρὸς ἑαυτὸν erscheint... Von demselben Grundgedanken... sind schließlich auch die folgenden psychologisch-ethischen Fragmente zu verstehen (Erg. 56, 57, 58, 59)... So viel näherliegender es scheint, die *ὁμόνοια* zuerst in dem trivialen Sinne der Eintracht verschiedener Menschen zu fassen, so würde doch diese für den utilitaristischen, egoistischen Standpunkt gar kein letzter Wert sein...“⁸⁶

Zwischen diesen Auffassungen versucht K. PRAECHTER eine Kompromißstellung einzunehmen, indem er sich bemüht, *ὁμόνοια* in beiden Bedeutungen⁷ unter demselben Titel zu verknüpfen: „Die Rede *Περὶ ὁμονοίας*, die die Eintracht innerhalb der politischen, häuslichen und jeder sonstigen Gemeinschaft, sowie die Einigkeit des Einzelmenschen mit sich selbst verherrlichte.“⁸⁷

Antiphon wird schon in die unmittelbare Nähe der Sokratik gesetzt. Über seine polemischen Auseinandersetzungen mit Sokrates berichtet Xenophon *Mem.* I 6. Vielleicht waren die von Xenophon geschilderten Begegnungen zwischen Antiphon und Sokrates nicht die einzigen, vielleicht hat Xenophon nur den Niederschlag der häufigen Auseinandersetzungen in diese drei Unterredungen zusammengedrängt.⁸⁸ Auch Aristoteles berichtet, daß sich Antiphon mit Sokrates zu zanken pflegte (Diog. Laert. II 46). In einem Land, wo von dichterischen Agonen schon seit Hesiod berichtet wird, kann man sich leicht vorstellen, daß es ähnliche „Agone“ auch unter den Philosophen gegeben hat.

⁸⁵ SCHMID I 3, 164. Einen ähnlichen Standpunkt vertritt auch L. GERNET, Antiphon (in éd. Budé, Paris 1954) 174.

⁸⁶ RE Suppl. — Bd. 4, 40—41.

⁸⁷ ÜBERWEG—PRAECHTER, *Die Philosophie des Altertums* (Berlin 1926¹²) 129.

⁸⁸ GIGON, Xen. *Mem.* 1, 165, vermutet sogar, daß Antiphon hier „nichts mehr als ein Name ist, hinter dem der allgemeine Typus des Sokrates-feindlichen σοφιστής steht.“

Eine Brücke zwischen Sophistik und Sokratik hat auch Antiphons Gegenspieler Antisthenes gebaut, in dessen Lehre sich die Verflechtung sophistischer und sokratischer Elemente am deutlichsten erkennen läßt.⁸⁹ Seine Maxime scheint ἐπιμέλεια αὐτοῦ gewesen zu sein, die mit ihrer protreptischen Paränese ein Seitenstück zur Elenktik des γνῶθι σαυτὸν seines Meisters Sokrates bildete: einerseits ein Willensideal, andererseits ein Erkenntnisideal, das vom ersteren genau zu scheiden ist.⁹⁰ Bei dieser ἐπιμέλεια αὐτοῦ, deren polemische Pointe gegen ἐπιμέλεια σώματος bzw. ἐπιμέλεια χρημάτων gerichtet ist, wird der Mensch in seine innere Welt hingewiesen. Diese innere Welt wird in einer predigt-nahen Sprache geschildert, in der die Keime der kynischen Diatribe zu suchen sind: da ist oft von innerem Reichtum oder innerer Armut,⁹¹ vom Schatz des Herzens,⁹² von den Mauern der Seele⁹³ die Rede. Dieser innere Reichtum wird anderswo auch als „Gebrauch eigener Vorstellungen“ bezeichnet (Epiktet II 24, 69): „Was ist mein Eigentum und was nicht? Mein Vermögen ist nicht mein Eigentum. Verwandte, Hausgenossen, Freunde, Ansehen, gewohnte Örtlichkeiten, Beschäftigung: all das sind fremde Dinge (πάντα ταῦτα ὅτι ἀλλότρια). — Was ist nun dein? — Der Gebrauch meiner Vorstellungen (χρήσις φαντασιῶν). Diesen habe ich ungehindert und unbezwungen. Niemand kann mich davon abhalten, niemand mich nötigen, sie anders zu gebrauchen, als ich will.“⁹⁴

Von dieser Hervorhebung der inneren Unabhängigkeit und Selbstgenügsamkeit führt der Weg zu einer seiner glänzendsten Reflexivformeln. Auf die Frage, welchen Gewinn ihm die Philosophie gebracht habe, hat er die Antwort gegeben (Diog. Laert. VI 6): „Die Frucht der Philosophie ist die Kunst, mit sich selbst umgehen zu können (ἐαυτῷ ὀμιλεῖν).“ Mit diesem Ideal des „Verkehrs mit sich selbst“ hat er wohl einen der bedeutendsten Anstöße zur Ausbildung des Begriffs der Freundschaft mit sich selbst gegeben.

Im reichen Vokabular des Antisthenes treffen wir noch eine interessante Reflexivformel: „sich selbst befreien“ (ἐαυτὸν ἐλευθερῶσαι). Sie steht zwar in einem Kontext, wo sie zunächst ganz äußerlich verstanden wird (Dio Chrys. XV 22): „Ich meine nicht diesen Weg (sc. den Weg der Befreiung durch Geld), sondern den,

⁸⁹ Vgl. K. JOEL, *Der echte und der xenophontische Sokrates* I (Berlin 1893) 504: „der treueste Anhänger und Nachahmer der Person des Sokrates, steht er innerlich auf der Grenzscheide zwischen diesem und den ‚Sophisten‘, denen auch manche Forscher ihn zuzählen wollen.“ Vgl. auch ÜBERWEG—PRAECHTER, a. O., 161—162.

⁹⁰ K. JOEL, a. O. I, 511.

⁹¹ Xen. *Symp.* 4, 34. 43.

⁹² Xen. *Symp.* 4, 41.

⁹³ Epiphan, *adv. haeres.* II 26 (= Dox. ed. DIELS 591, 37—38).

⁹⁴ Deutsche Übersetzung von W. NESTLE (*Die Sokratiker*, Jena 1923)

auf dem Kyros nicht nur selbst, sondern das ganze persische Volk, eine große Menge Menschen, frei gemacht hat, ohne daß er Geld dafür gab oder von seinem Herrn freigelassen wurde.“ Die historische Leistung von Kyros wurde in dieser antisthenischen Interpretation wohl nur zum Sinnbild einer inneren Befreiung, die in ihrer heroischen Größe jener ganz ebenbürtig ist. Eine ähnliche Verinnerlichung hat wohl auch die mythische Gestalt des Herakles in Antisthenes' gleichnamiger Schrift erfahren. Wenn Herakles' Taten später in der kynischen Literatur oft in einem verinnerlichten Sinne gedeutet werden,⁹⁵ zur Veranschaulichung eines Mannesideals, der in sich allein seine Stärke findet, so sind die Ursprünge einer solchen Deutung wohl bei Antisthenes zu suchen. Auch Antisthenes selbst galt den späteren Kynikern als ein „Befreier“ in diesem Sinne;⁹⁶ er hat u. a. auch ein Buch „Über Freiheit und Sklaverei“ (περὶ ἐλευθερίας καὶ δουλείας) geschrieben. Man kann sich vorstellen, daß dort die Machthaber als Sklaven eigener Begierden, die Leute niedriger Herkunft (Antisthenes selbst war Sohn einer Sklavin), die Freiheit von Habgier und Wollust erreicht haben, als wirklich freie Menschen dargestellt wurden, da sie „sich selbst befreit hatten.“

Unter starkem antisthenischem Einfluß sind Xenophons sokratische Schriften entstanden; das merkt man auch an der Beliebtheit der reflexiven Ausdrucksweise. Sehr häufig ist bei ihm von ἐπιμέλεια αὐτοῦ und ἀμέλεια αὐτοῦ die Rede. Interessant sind auch einzelne neugeprägte Formeln: Sokrates war „Verschwender seines (Seelen) Vermögens“ (τὰ αὐτοῦ δαπανῶν *Mem.* I 2, 61); die Sophisten, die sich für ihren Unterricht bezahlen lassen, sind „Sklavenverkäufer ihrer eigenen Freiheit“ (ἀνδραποδισταὶ αὐτῶν *Mem.* I 2, 6); der Unbeherrschte glaubt dadurch, daß er den andern schädlich ist, sich selbst nützlich (ἐαυτῷ ὠφέλιμος) zu sein — in Wirklichkeit ist er den andern verderblich, sich selbst aber noch weit verderblicher (κακοῦργος μὲν τῶν ἄλλων, αὐτοῦ δὲ πολὺ κακοῦργότερος *Mem.* I 5, 3). Xenophons Lieblingsthema ist das γνῶθι σαυτὸν, das er in einem Passus der *Memorabilien* sehr ausführlich behandelt (IV 2, 24—30).⁹⁷ In *Kyropädie* hat er sogar die berühmte Antwort, die Kroisos in Delphi erhalten hat, unbekümmert um die historischen Tatsachen, in die „sokratische“ Sprache übersetzt: σαυτὸν γιγνώσκων εὐδαίμων, Κροῖσε, περάσεις. In derselben Schrift hat er dem Meder Araspes in den Mund die Lehre von zwei Seelen gelegt (VI 1, 41): „Offenbar habe ich zwei Seelen:

⁹⁵ Vgl. D. R. DUDLEY, *A History of Cynism* (London 1937) 13: „Heracles became a veritable patron saint to the Cynic movement.“

⁹⁶ Vgl. Epiktet III 24, 67: ἐξ οὗ μ' Ἀντισθένης ἡλευθέρωσεν, οὐκέτι ἐδούλευσα.

⁹⁷ Auffallend ist in diesem Passus eine bunte Menge von Reflexivformeln, meist Synonymen zu γνῶθι σαυτὸν, mit denen er seine Ausführungen zu beleben weiß: ἐαυτὸν γιγνώσκειν, γιγνώσκειν τὴν αὐτοῦ δύναμιν, ἐαυτὸν ἐπισκοπεῖν, ἐαυτὸν ἐπισκέπτεσθαι, εἰδέναι ἐαυτὸν, τὰ ἐπιτήδεια αὐτοῦ εἰδέναι, ἀγνοεῖν ἐαυτὸν, ἐψεῦσθαι ἐαυτὸν, διαψεῦσθαι τῇς αὐτοῦ δυνάμεως.

das habe ich nun herausgebracht in der Schule des ungerechten Sophisten Amor. Angenommen, es sei nur eine Seele, so kann sie nicht zugleich gut und schlecht sein, nicht zugleich die edlen und die schimpflichen Dinge lieben, nicht zugleich dasselbe tun wollen und nicht wollen. Nein, es ist klar, es sind zwei Seelen, und wenn die gute herrscht, geschieht das Gute, und wenn die schlechte herrscht, geschieht das Schlechte.“ Hier ist die sokratische Auffassung von den verschiedenen Seelenteilen — vielleicht unter dem Einfluß des mazdaischen Dualismus⁹⁸ — bis zur Annahme von zwei ganz verschiedenen Seelen in einem Menschen gesteigert.

5

Bei Platon begegnet man einer ganzen Menge von Reflexivformeln, so daß es unmöglich ist, sie in diesem Rahmen alle aufzuzählen, geschweige denn näher zu interpretieren.

Platon hat der sublimierten Auffassung der Selbstliebe einen mächtigen Schwung gegeben, worüber in einem besonderen Kapitel verhandelt werden soll. Dabei dürfen aber auch die übrigen Reflexivformeln nicht vernachlässigt bleiben, da sie ja meistens in inniger Beziehung zum Selbstliebe-Begriff stehen; die Ausdrücke wie „sich selbst beherrschen“, „mit sich selbst in Eintracht leben“, „sich selbst helfen“ drücken bei ihm nur verschiedene Aspekte der idealen Selbstliebe aus. Deswegen werden hier diese Ausdrücke in fünf Bedeutungsgruppen zusammengedrängt, um eine Ahnung vom Reichtum des platonischen reflexiven Vokabulars zu schaffen. Dabei werden jene Ausdrücke ausgelassen, die dem allgemeinen Sprachgebrauch entnommen sind oder die bei Platon nur vereinzelt vorkommen, ohne in einem näheren Zusammenhang mit seiner Seelenlehre zu stehen; auch sonst macht diese Übersicht keinen Anspruch auf Vollständigkeit.

a) Selbsterkenntnis: Man muß sich selbst erkennen,⁹⁹ das ist aber ebenso schwer, wie mit eigenen Augen sich selbst zu beschauen;¹⁰⁰ die Wissenschaft darüber heißt Kenntnis seines Selbst.¹⁰¹ Das Gegenteil davon ist „sich selbst nicht kennen“¹⁰² bzw. „sich selbst in keiner Weise erkennen.“¹⁰³

b) Selbstgespräch: Man kann zu sich selbst reden¹⁰⁴ und sich selbst antworten;¹⁰⁵ so stellt man sich das Denken vor, denn das Denken (διάνοια) ist ein inneres Gespräch der Seele mit sich selbst ohne

⁹⁸ Vgl. E. R. DODDS, a. O., 228 Anm. 35.

⁹⁹ *Alc.* 132 C, 133 BCD, *Prot.* 343 B, *Charm.* 165 B.

¹⁰⁰ ἐαυτὸν ὁρᾶν, ἐαυτὸν ἰδεῖν (*Phaedr.* 255 D, 1 *Alc.* 132 D).

¹⁰¹ ἐπιστήμη ἐαυτοῦ (*Charm.* 165 CD).

¹⁰² ἀγνοεῖν ἐαυτόν (*Phileb.* 48 B, 1 *Alc.* 133 E, 134 E).

¹⁰³ μηδαμῇ γινώσκειν αὐτόν (*Phileb.* 48 D).

¹⁰⁴ εἰπεῖν πρὸς ἐαυτόν (*Phileb.* 38 DE).

¹⁰⁵ ἀποκρίνεσθαι πρὸς ἐαυτόν (*Phileb.* 38 D).

sprachliche Äußerung.¹⁰⁶ Wenn die Seele denkt, so tut sie nichts anderes als daß sie redet, indem sie sich selbst fragt und eigene Fragen beantwortet, bejaht und verneint;¹⁰⁷ und die Meinung ist ein ausgesprochenes Urteil, nur nicht gegen andere und nicht laut, sondern leise zu sich selbst.¹⁰⁸ Wenn es sich aber um eine wichtige, nur „mythisch“ erklärbare Wahrheit handelt, so muß man sie sich wie ein Zauberlied vorsingen.¹⁰⁹

c) Innere Wohlgeordnetheit: Man muß zum Frieden mit sich selbst gelangen,¹¹⁰ mit sich selbst in Eintracht leben¹¹¹ und sich selbst gleich bleiben.¹¹² Sein Inneres muß man wie einen Kosmos geordnet haben, so daß jeder Teil nur das Seinige tut.¹¹³ in dieser Maxime ist das Wesen der Besonnenheit und Gerechtigkeit inbegriffen. Übrigens scheint eine solche Auffassung nicht nur platonisch, sondern zu jener Zeit allgemein griechisch zu sein.¹¹⁴

d) Selbstüberwindung: In jedem Einzelnen wütet ein Krieg mit sich selbst,¹¹⁵ und man kann in diesem Krieg entweder sich selbst besiegen¹¹⁶ oder sich selbst unterliegen.¹¹⁷ Wer sich selbst überwunden hat, der ist sich selbst überlegen, oder, wie es im Griechischen wörtlich heißt, der ist „stärker als er selbst“¹¹⁸ — ein Ausdruck, den Platon selbst als lächerlich empfunden hat;¹¹⁹ wer dagegen sich selbst unterliegt, der ist „schwächer als er selbst.“¹²⁰ Oft ist auch von der Herrschaft über sich selbst die Rede, wobei unter „sich selbst“ ausdrücklich die Lüste und die Begierden zu verstehen sind.¹²¹ Wer

¹⁰⁶ ὁ ἐντὸς τῆς ψυχῆς πρὸς αὐτὴν διάλογος ἄνευ φωνῆς γινόμενος *Soph.* 263 E); λόγος δὲν αὐτῇ πρὸς αὐτὴν ἢ ψυχῇ διεξέρχεται περὶ ὧν ἂν σκοπῇ (*Th.* 189 E) Vgl. dazu die scharfsinnigen Beobachtungen von F. DIRLMEIER, *Vom Monolog der Dichtung zum „inneren“ Logos bei Platon und Aristoteles* (Gymnasium 57, 1960, 26–41).

¹⁰⁷ οὐκ ἄλλο τι ἢ διαλέγεσθαι, αὐτὴ ἐαυτὴν ἐρωτῶσα καὶ ἀποκρινομένη, καὶ φάσκουσα καὶ οὐ φάσκουσα (*Th.* 190 A).

¹⁰⁸ καὶ τὴν δόξαν λόγον εἰρημένον, οὐ μέντοι πρὸς ἄλλον οὐδὲ φωνῇ, ἀλλὰ σιγῇ πρὸς αὐτόν (*Th.* 190 A).

¹⁰⁹ χρὴ τὰ τοιαῦτα ὥσπερ ἐπάδειν ἐαυτῷ (*Phaedo* 114 D).

¹¹⁰ εὐκόλον ἐαυτῷ γένεσθαι (*Rep.* I 330 A).

¹¹¹ ὁμονοεῖν αὐτῷ (*Rep.* I 338 C).

¹¹² ὅμοιον αὐτῷ εἶναι (*Lys.* 214 C).

¹¹³ πράττειν τὰ ἐαυτοῦ (*Charm.* 161 B — 163 A, *Gorg.* 526 C, *Rep.* IV 433 ABC, 433 C), ἐργάζεσθαι τὰ ἐαυτοῦ (*Charm.* 162 A).

¹¹⁴ τοῦτο ἄλλων τε πολλῶν ἀκηκόαμεν καὶ αὐτοὶ πολλάκις εἰρήκαμεν (*Rep.* IV 433 A). Auffallend sind dabei die Verba ἀκηκόαμεν, εἰρήκαμεν, die die ungeschriebene, mündliche Ausbreitung dieser Lehre andeuten. Über den inneren Kosmos der Seele bei Antiphon vgl. oben S. 156.

¹¹⁵ πόλεμος πρὸς ἐαυτόν (*Leg.* I 626 E).

¹¹⁶ νικᾶν ἐαυτόν (*Leg.* I 526 E).

¹¹⁷ ἡττᾶσθαι ὑφ' ἐαυτοῦ (*Leg.* I 626 E).

¹¹⁸ κρείττων αὐτοῦ (*Phaedr.* 232 A, *Rep.* IV 430 E, 431 A).

¹¹⁹ *Rep.* IV 430 E: κρείττω δὲ αὐτοῦ λέγοντες οὐκ οἶδ' ὄντινα τρόπον ... οὐκοῦν τὸ μὲν κρείττω αὐτοῦ γελοῖον;

¹²⁰ ἡττων αὐτοῦ (*Rep.* IV 430 E, 431 B, *Leg.* I 626 E).

¹²¹ *Gorg.* 491 D: Κ. πῶς αὐτοῦ ἄρχοντα λέγεις; Σ. σάφρονα ὄντα καὶ ἐγκρατῆ αὐτόν ἐαυτοῦ, τῶν ἡδονῶν καὶ ἐπιθυμιῶν ἄρχοντα τῶν ἐν ἐαυτῷ.

über sich selbst herrscht, der ist König über sich selbst,¹²² wer jedoch sich selbst unterliegt, der ist Tyrann über sich selbst.¹²³

e) Selbstverbesserung: Der Gerechte sorgt für sich selbst,¹²⁴ er bemüht sich, sich selbst besser zu machen,¹²⁵ deswegen muß er sich selbst helfen.¹²⁶ Viele Leute verfahren jedoch eben umgekehrt: sie vernachlässigen sich selbst,¹²⁷ sie schaden sich selbst,¹²⁸ sie tun sich selbst Unrecht¹²⁹ und werden von sich selbst betrogen.¹³⁰

Es wäre verfehlt, alle diese Reflexivformeln in ein konsequentes System einzuordnen, denn unter dem „Selbst“ ist nicht in allen Fällen dasselbe gemeint: das „Selbst“, dem man unterliegt, ist z. B. ein anderes als jenes, für das man sorgen, dem man helfen soll. Die Person ist zwar, wie Platon ausdrücklich bemerkt, dieselbe,¹³¹ aber der Seelenteil, der mit dieser Bezeichnung betroffen wird, ist nicht immer derselbe. Grundsätzlich wird unter „seinem Selbst“ im platonischen Vokabular das eigentliche Selbst, d.h. der vernünftige Seelenteil gemeint. Doch gibt es auch Abweichungen von diesem Grundsatz, manchmal wird darunter ausdrücklich der begerliche Seelenteil verstanden.¹³²

6

Wir haben nur flüchtig die wichtigsten Etappen dieser Entwicklung markiert.¹³³ Die Reflexivformeln sind nach der großen Expansion, die sie in der Sophistik und zumal in der Sokratik erfahren haben, sozusagen zu einem Gemeingut geworden; man könnte fast von einer Inflation der reflexiven Ausdrucksweise sprechen: alle Handlungen, die grundsätzlich nur unter mehreren Personen stattfinden können (z. B. verkehren, in der Gemeinschaft leben, kämpfen, besiegen, helfen), wurden paradoxerweise auf die Beziehung zu sich selbst übertragen. Wir haben dabei in erster Linie die philosophi-

¹²² βασιλεύων αὐτοῦ (*Rep.* IX 580 C).

¹²³ τυραννικώτατος ὢν ἑαυτοῦ (*Rep.* IX 580 C).

¹²⁴ ἐπιμελεῖσθαι ἑαυτοῦ (*Apol.* 36 C, *Laches* 179 D, *Phaedo* 62 D, 115 B, sehr oft in 1 *Alc.*), θεραπεύειν αὐτόν (1 *Alc.* 131 B).

¹²⁵ βελτίω ποιεῖν ἑαυτόν (1 *Alc.* 128 E).

¹²⁶ αὐτῷ βοηθεῖν (*Gorg.* 508 C, 509 BC, 522 CD, *Euth.* 273 C).

¹²⁷ ἀμελεῖν ἑαυτοῦ (*Phaedo* 115 B, *Symp.* 216 A).

¹²⁸ βλάπτειν ἑαυτόν (*Apol.* 30 C).

¹²⁹ ἀδικεῖν ἑαυτόν (*Leg.* VIII 829 A).

¹³⁰ ἐξαπατᾶσθαι ὑφ' αὐτοῦ (*Kratyl.* 428 D).

¹³¹ *Rep.* IV 430 E: ὁ αὐτὸς ἐν ἅπασιν τοῖς προσαγορεύεται.

¹³² Vgl. *Gorg.* 491 D (Anm. 121 oben).

¹³³ Denselben Prozeß wie bei den Reflexivformeln könnte man auch bei den andern Wörtern beobachten, z. B. bei ἐγκρατής oder οἰκείος, wo es ebenfalls zu einer Bedeutungsverschiebung von dem rein Äußerlichen ins menschliche Innere gekommen ist. ἐγκρατής wird bei Herodot (VIII 49, IX 106) oder bei Sophokles (*OT* 941) noch ganz äußerlich als ἐν κράτει („an der Macht“) empfunden; aber in der sokratischen oder späteren Literatur wird es kaum je anders als im Sinne der „Herrschaft über sich selbst“ gebraucht. Im οἰκείος hat sich in einem gewissen Sinne die Bedeutungsgeschichte des φίλος wiederholt: von der ursprünglich possessiven Bedeutung („was zum Haus“ = „zu mir“ gehört) hat sich allmählich eine affektiv-ethische Bedeutung entwickelt.

schen Schriftsteller berücksichtigt, aber natürlich hat auch die dichterische Sprache an diesem Prozeß mitgewirkt. Im Laufe der Entwicklung hat sich das Frische, das Ungewöhnliche und das Paradoxe dieser Ausdrucksweise, die noch Platon als seltsam empfunden hat,¹³⁴ verloren; die Reflexivformeln sind zu Klischees geworden.

III. DIE GEBURT DER IDEALEN SELBSTLIEBE AUS DEM GEISTE DER SOKRATIK

1

Wir haben bereits im ersten Kapitel darauf hingewiesen, wie die Selbstliebe aus der dichterischen und volkstümlichen Spruchweisheit allmählich zu einem philosophischen Problem geworden ist. Dieses Problem hatte zwei Aspekte, einen, den man als „terminologisch“ bezeichnen könnte, und einen ethischen.

Den ersten Aspekt dieses Problems könnte man etwa so zusammenfassen: ist die Selbstliebe, die Freundschaft zu sich selbst, überhaupt möglich? Steckt nicht in dieser Bezeichnung ein Widerspruch? Ist die „Liebe“ bzw. die „Freundschaft“ nicht eine Tätigkeit, die ein äußeres Objekt voraussetzt, eine ausgeprägt gesellschaftliche Erscheinung, die nur in wechselseitigen Beziehungen stattfinden kann? Ist es daher nicht terminologisch verfehlt oder sogar unlogisch, von einer Freundschaft zu sich selbst zu reden?

Die Antwort auf diese Bedenken ergibt sich aus den bisherigen Ausführungen: in demselben Ausmaß, wie sich die reflexive Ausdrucksweise bei den Bezeichnungen für „kämpfen“, „siegen“, „schaden“ usw. durchgesetzt hat, wurde es auch möglich, die Begriffe „Liebe“ und „Freundschaft“ reflexiv umzudeuten.

Unter dem anderen, dem ethischen Gesichtspunkt, lautete das Problem etwa so: kann ein Mensch, der edel ist, zugleich auch sich selbst freund sein? Bzw.: kann ein Mensch, der sich selbst freund ist, zugleich auch edel, gerecht, gut sein? Sind Selbstliebe und Tugend in einem und demselben Menschen vereinbar?

Es ist nicht bekannt, wann und wo solche Fragen zum ersten Mal aufgeworfen worden sind; aber es liegt die Vermutung nahe, daß sie besonders im sokratischen Kreise lebhaft diskutiert waren, also in jenem Kreise, wo auch sonst die ethischen Probleme im Vordergrund der Interessen lagen.

Es ist allerdings schwer zu bestimmen, welchen Anteil Sokrates persönlich an der Gestaltung dieses ethischen Begriffs hatte, da man dabei sofort auf das berühmte Problem über Wahrheit und Dichtung in unserer Sokratesüberlieferung stößt — ein Problem, das schon oft erörtert und in der neuesten Zeit mit aller Schärfe wieder aufgenommen wurde.¹³⁵

¹³⁴ Vgl. *Rep.* IV 130 E (zitiert Anm. 119 oben).

¹³⁵ Über den Stand der Forschung orientiert am besten J. BRUN, *Socrate* (Que sais-je? 899, Paris 1963). Die radikalste Stellung nimmt wohl das Buch von O. GIGON, *Sokrates — sein Bild in Dichtung und Geschichte* (Bern 1947), ein.

Ohne auf die delikate Frage über das Verhältnis zwischen dem platonischen, xenophontischen und historischen Sokrates näher einzugehen, kann man jedoch eines behaupten: bei allen verschiedenen Deutungen, die die sokratische Lehre im Altertum oder in der Neuzeit erfahren hat, gilt es als unbestritten, daß es in ihr zu einer engen Verknüpfung der Begriffe Eudaimonie und Arete gekommen ist. Nach Sokrates kann nur ein sittlich guter Mensch glücklich sein, und dem Guten kann es nie und an keinem Orte und unter keinen Umständen anders ergehen als gut.¹³⁶ Der Gute ist von den äußeren Gütern und Peripetien des Schicksals völlig unabhängig: die Eudaimonie ist ein unzerstörbarer Wert seiner innern Welt. Der Gute kann vom Schlechten keinen Schaden erleiden, denn das wäre im Widerspruch mit dem Weltgesetz (Plat. Apol. 30 C: οὐ θεμιτόν); für den Guten gibt es kein Übel, weder im Leben noch nach dem Tode (Apol. 41 D). Die Behauptung, daß die sittliche Tugend mit der Glückseligkeit zusammenfällt, ist absolut sicher, „sicherer als der Satz, Kreta sei eine Insel“, wie sich der alte Platon als treuer Sokratiker ausgedrückt hat (Leg. II 662 B). Dieses Grundmerkmal der sokratischen Lebensauffassung haben schon die Alten hervorgehoben: τὸν Σωκράτην φησὶ παρ' ἑκάστα διδάσκειν, ὡς ὁ αὐτὸς δίκαιός τε καὶ εὐδαίμων ἀνὴρ.¹³⁷

Diese Auffassung tritt besonders klar in Platons *Gorgias* hervor, also in einem Dialog, der vielleicht unter Platons Schriften am meisten sokratisch ist. Da bekämpft Sokrates die zu seiner Zeit wohl allgemein verbreitete Auffassung, daß viele Leute, die Unrecht tun, glücklich sind (472 D), und behauptet eben das Gegenteil: nur wer rechtschaffen und gut ist, ist glücklich, wer aber ungerecht und böse, ist elend (470 E); und am glücklichsten ist derjenige, der keine Schlechtigkeit in der Seele hat (478 DE). Die Quintessenz des ganzen Dialogs wird in den Schlußworten zusammengefaßt (527 E): „Dies ist die beste Lebensweise, in Übung der Gerechtigkeit und jeder anderen Tugend leben und sterben.“

Demgemäß ist auch die Äußerung des Sokrates in der *Apologie* verständlich, wonach er bereit sei, für die Gerechtigkeit alles zu opfern, ja selbst für sie zu sterben (32 A). Es ist also nicht die äußere Ausstattung des Lebens, nicht das Leben als bloßes Existieren, sondern die Gerechtigkeit der höchste Wert. „Man darf nicht das Leben, sondern das gute Leben am höchsten schätzen . . . ,gut‘ aber bedeutet

¹³⁶ E. HOFFMANN, *Die griechische Philosophie bis Platon* (Heidelberg 1951) 127.

¹³⁷ Clemens Alex. *Strom.* II 22, 131 p. 499 P. Denselben Gedanken spricht bekanntlich auch Aristoteles in seiner Elegie an Eudemos aus: ὡς ἀγαθός τε καὶ εὐδαίμων ἄμα γίνεταί ἀνὴρ (Aristot. Frg. 673 ed. ROSE). Doch werden diese Verse, in denen J. BERNAYS (RhM 33, 1878, 232—237) und Th. GOMPERZ (*Griechische Denker* 2, 1925⁴, 55) eine Huldigung an Sokrates gesehen haben, seit O. IMMISCH (Philologus 65, 1906, 1—23) und W. JAEGER (*Aristoteles* 107 ff.) auf Platon bezogen. Zur Interpretation vgl. neuerlich K. GAISER, *Museum Helveticum* 23, 1966, 84—106, und W. THEILER, *ibid.* 192—193.

dasselbe wie ‚ehrlich‘ und ‚gerecht‘“ (*Kriton* 48 B). Deswegen ziemt es sich nicht, um jeden Preis je länger zu leben (*Gorg.* 511 B), man darf nicht am Leben hängen (οὐ φιλοψυχητέον *Gorg.* 512 E). Also eine offene Auseinandersetzung mit der homerischen und allgemeingriechischen Auffassung, die eben ψυχή als Lebensquelle zum eigentlichen Objekt der Selbstliebe gemacht hat. Für Sokrates ist nicht die Dauer, sondern die Art des Lebens entscheidend, nicht das „wie lange“, sondern das „wie gut“ (*Kriton* 48 B, *Gorg.* 512 E). Wenn aber das Leben als bloßes Vegetieren nicht das höchste Gut, dann ist auch das Gegenteil eines solchen Lebens, d. h. der physische Tod, nicht das schlimmste Übel: „Denn das Sterben selbst fürchtet ja wohl niemand, wer nicht ganz und gar unverständlich ist und unmännlich; das Unrecht tun aber fürchtet man“ (*Gorg.* 522 E).

Am klarsten wird der Gedanke von der Minderwertigkeit des Leiblichen in Diotimas Rede ausgedrückt, wo es u. a. heißt (*Symp.* 205 E): „Die Menschen lassen sich ja gern ihre eigenen Hände und Füße wegschneiden, wenn sie, obgleich ihr eigen, ihnen böse und gefährlich scheinen. Denn nicht an dem Seinigen hängt jeder, glaube ich, außer wenn jemand das Gute als das Seinige, das Schlimme aber als etwas Fremdes ansehe (εἰ μὴ εἴ τις τὸ μὲν ἀγαθὸν οἰκεῖον καλοῖ καὶ ἑαυτοῦ, τὸ δὲ κακὸν ἀλλότριον).¹³⁸

Daraus geht klar hervor, wie tief Sokrates das Leibliche dem ἀγαθόν untergeordnet hat: das „Gute“ ist dem „Eigenen“ vorzuziehen. Am idealsten wäre es allerdings, wenn beide Sphären zusammenfielen, so daß man τὸ ἀγαθόν als οἰκεῖον καὶ ἑαυτοῦ, τὸ κακὸν als ἀλλότριον bezeichnen könnte. Aber diese Möglichkeit wird als kaum wahrscheinlich abgelehnt, daher εἰ μὴ εἴ τις καλοῖ.¹³⁹

¹³⁸ Daß es sich dabei um einen echt sokratischen Gedanken handelt, bezeugt Xenophon, der denselben Gedanken etwas vereinfacht anführt (*Mem.* I 2, 54). Dieser Gedanke scheint ein beliebtes Motiv der sokratischen Literatur gewesen zu sein; als sokratisch wird er auch von Aristoteles ausdrücklich zitiert (*EE* VIII 1235 a 37: ὥσπερ Σωκράτης ὁ γέρον ἐλεγε). Eine ähnliche Anspielung findet sich auch in einer Anekdote aus dem Leben des Aristippos (*Diog. Laert.* II 81). Vgl. GIGON, Xen. *Mem.* zu I 2, 54, und DIRLMEIER *EE* Anm. 64, 5.

¹³⁹ Dieser εἰ μὴ εἴ τις-Satz ist viel umstritten und nicht eindeutig erklärt. ZELLER II 1, 304 Anm. 1, sieht darin eine Anspielung an die Lehre des Antisthenes, indem er *Diog. Laert.* VI 1, 12 heranzieht (τὰ πονηρὰ νόμιζε πάντ' ἐξενικά). *Diog. Laert.* selbst hat eine ähnliche Sentenz dem Kleobulos, einem der Sieben Weisen, zugeschrieben (I 92: ἀρετῆς οἰκεῖον εἶναι, κακίας ἀλλότριον), was jedoch GIGON (*Xen. Men.* II 171 Anm. 103) mit Recht zurückweist als eine „Projektion des Gedankens in die Urzeit“. F. DIRLMEIER (*Die Oikeiosis-Lehre Theophrasts*, *Philologus Suppl.* Bd. 30, 1, 1937, 79) vergleicht die Symposion-Stelle mit Charmides 163 C, *Lysis* 221 D und 222 C und vermutet, daß im Hintergrund die Lehre der Hedoniker steckt. E. GRUMACH (*Physis und Agathon in der alten Stoa*, Berlin 1932, 76—77) sieht in diesen Stellen eine Auseinandersetzung mit der Sophistik. Vgl. auch C. O. BRINK, *Plato on the natural character of goodness* (*Harvard Studies* 63, 1958, 193—198), der aber lediglich die schon von GRUMACH und DIRLMEIER herangezogenen Stellen interpretiert.

Zu erwägen wäre auch, ob vielleicht hinter diesem εἰ μὴ εἴ τις-Satz nicht eine Anspielung auf Demokrits Lehre versteckt ist; vgl. Demokrits *Frg.* 111 A (= S. E., M. VII 140): τὸ μὲν γὰρ ᾧ προσοικειούμεθα, τοῦτο αἰρετόν,

In diesen Äußerungen, die alle Platons Frühdialogen, den sog. „sokratischen Dialogen“, entnommen sind, kommen zwar nirgends die Ausdrücke „Selbstliebe“, „Freundschaft mit sich selbst“ vor. Das letzte Zitat aus dem Symposion scheint sogar in offenem Gegensatz zu diesen Ausdrücken zu stehen, da in ihm ja ausdrücklich behauptet wird, „die Menschen lieben nicht das Ihrige“ (οὐ τὸ ἑαυτῶν ἀσπάζονται). Doch ist dieser Gegensatz nur scheinbar, da gerade in dieser Äußerung das Primat des höchsten persönlichen Interesses, das nicht in akzidenteller Körperlichkeit, sondern im ἀγαθόν liegt, am klarsten definiert wird. Es ist gewiß auch kaum Zufall, daß in diesem Zusammenhang οὐ τὸ ἑαυτῶν ἀσπάζονται gesagt wird und nicht etwa οὐχ ἑαυτοὺς ἀσπάζονται; was man sich abschneiden läßt, wird offensichtlich nur als ein Eigentum (daher Gen. possessivus: τὸ ἑαυτῶν), nicht als Mensch „selbst“ aufgefaßt.

Obwohl in diesen Dialogen eine ideale Selbstliebe nirgends expressis verbis erwähnt wird, ist jedoch die Möglichkeit keineswegs auszuschließen, daß Sokrates die Ausdrücke „Selbstliebe“, „Freund mit sich selbst“ in positiver Bedeutung gebraucht hat, da es ja nur ein Bruchstück seiner Lehre ist, das uns in diesen Schriften erhalten ist. Aber selbst dann, wenn Sokrates die Ausdrücke für die Selbstliebe nie in einem positiven Sinn verwendet hätte, so hat er doch auf jeden Fall mit seiner unlösbaren Verbundenheit des Glücklichkeits- und Gerechtigkeitsbegriffs, also mit den Gleichungen τὸ συμφορώτατον = τὸ δίκαιον, δίκαιος = εὐδαιμονέστατος, εὖ πράττειν = μακάριον καὶ εὐδαίμονα εἶναι Bedingungen geschaffen für die Auffassung der Selbstliebe in jener veredelten Bedeutung, wie sie später besonders bei Platon und Aristoteles so fruchtbar gewesen ist.

2

Der Ausdruck „Freundschaft mit sich selbst“ kommt bei Platon erst in seiner *Politeia* vor. Er ist hier mit dem Begriff der Gerechtigkeit am engsten verbunden, also mit einem Begriff, den man als den Kernbegriff der ganzen Schrift bezeichnen könnte; man hat ja schon im Altertum das Werk mit dem Titel *Πολιτεία ἢ Περὶ δικαίου* bezeichnet. Deswegen soll zunächst in kurzen Zügen der Sinngehalt dieses Begriffs bestimmt werden.

Das Wort *δικαιοσύνη* hat bei Platon einen viel größeren Bedeutungsumfang als „Gerechtigkeit“ in den modernen Sprachen; *δικαιοσύνη* bedeutet im Griechischen schon seit Theognis eine Gesamttugend, in der alle anderen Tugenden inbegriffen sind.¹⁴⁰ Platon hat diese allgemeingriechische Auffassung der Gerechtigkeit übernommen, aber er versuchte es, sie dem Sinngehalt einer anderen

τὸ δὲ ᾧ προσαλλοτριούμεθα, τοῦτο φευκτόν ἐστιν. Dieser Satz ist mit der in *Symp.* 205 E enthaltenen Lehre gleichbedeutend, denn ἀρετόν und φευκτόν sind wohl als Synonyme zu ἀγαθόν und κακόν aufzufassen (vgl. Aristot. *Rhet.* I 1362 a 21—22).

¹⁴⁰ Theognis 140: ἐν δὲ δικαιοσύνῃ συλλήβδην πᾶς ἀρετὴ 'στιν.

Tugend anzunähern, und zwar dem der σωφροσύνη;¹⁴¹ beide Tugenden waren schon von der Tradition her eng verknüpft, so „daß mit der einen auch die andere immer schon gegeben war.“¹⁴² Sophrosyne ist die Tugend der echten Lebensweisheit, des richtigen Maßes und der Selbstbeherrschung, die aber manchmal auch in eine Überbetonung des rationalen, in eine kühle Kalkulation übergeht.¹⁴³ In Platons *Politeia* wird Sophrosyne als eine *ἡμωφωνία*, *ἁρμονία*, *κόσμος*, *ὁμόνοια* bezeichnet (IV 431 E, 432 E, 433 A); sie wird als „Freundschaft und Zusammenstimmung (*φιλία καὶ ἡμωφωνία*) der Seelenteile“ beschrieben, die entsteht, wenn der herrschende und die beherrschten Seelenteile darüber einig sind, daß das Vernünftige herrschen soll.

Ähnlich wird auch die Gerechtigkeit als eine Wohlgeordnetheit und als eine „Gesundheit in der Seele“ (*ὕγεια ἐν ψυχῇ*) bezeichnet; Platon hat offenbar der Gerechtigkeit die Beutung der Sophrosyne unterlegt.¹⁴⁴ Eine präzise Definition der Gerechtigkeit wird zwar vermieden, sie wird gewöhnlich mit den Gleichnissen, mit den Einschränkungen „so etwa“, „etwa in diesem Sinne“ (433 ABC) beschrieben. Nach der meistverbreiteten Anschauung¹⁴⁵ bestehe die Gerechtigkeit darin, daß jeder nur das Seinige tue, ohne in die Tätigkeitsbereiche anderer einzugreifen: *τὸ τὰ αὐτοῦ πράττειν καὶ μὴ πολυπραγμονεῖν δικαιοσύνη ἐστὶ* (433 A); ihr Wesen wird als *οἰκείου τε καὶ ἑαυτοῦ ἕξις τε καὶ πρᾶξις* bezeichnet, d. h. „das Seinige und das Gehörige haben und tun“ (433 E). Der Gegensatz davon ist *πολυπραγμοσύνη* und *ἀλλοτριοπραγμοσύνη*, d. h. vielgeschäftige Vertauschung der Rollen und die Einmischung in die Tätigkeitsbereiche der anderen. Die Gerechtigkeit besteht z. B. darin, daß der von Natur zum Schuster begabte nur Schuhe mache und sonst nichts, und der Zimmermann nur zimmere usw. (433 C). So muß im Staate jeder Einzelne und jeder Stand nur das ihm Obliegende tun und sich innerhalb der so gesteckten Grenzen halten: der Stand der Erzeuger soll die materiellen Güter erzeugen, der Stand der Wächter den Staat bewachen und verteidigen, der Stand der Philosophen den Staat

¹⁴¹ Die ältere Platon-Forschung (R. HIRZEL in *Hermes* 8, 1874, 379—411; J. ADAM in seinem Kommentar zu *Politeia* vol. 1. 232—233 und 236) hat sich bemüht, scharf zu trennen zwischen *δικαιοσύνη* und *σωφροσύνη*. C. W. R. LARSON (*Platonic Synonyms δικαιοσύνη and σωφροσύνη* *AJPh* 72, 1951, 395—411) hat demgegenüber darauf aufmerksam gemacht, „that Plato himself was more interested in their unity than in their dissimilarity“ (411). Von der engen Verknüpfung beider Tugenden hat übrigens schon ZELLER II 1, 885—886 gesprochen.

¹⁴² H. J. KRÄMER, *Arete bei Platon und Aristoteles* (Heidelberg 1959) 92.

¹⁴³ Vgl. H. F. NORTH, *A Period of Opposition to Sophrosyne in Greek Thought* (*TAPhA* 78, 1947, 1—17).

¹⁴⁴ LARSON spricht von „re-interpretation of justice in terms of temperance“ (*AJPh* 72, 1951, 414), KRÄMER (a. O. 92) von einer Umdeutung der *ἀρετῇ πρὸς ἕτερον* (*δικαιοσύνη*) in eine *ἀρετῇ πρὸς ἑαυτόν* (*σωφροσύνη*).

¹⁴⁵ *Rep.* IV 433 B: *τοῦτο ἄλλων τε πολλῶν ἀνηγάμεν καὶ αὐτοὶ πολλὰς εἰρηγάμεν*.

verwalten. Eine solche Ordnung und Berücksichtigung der naturgegebenen Grenzen heißt „bürgerliche Gerechtigkeit“.

Aber das ist noch nicht die eigentliche Gerechtigkeit, sondern nur ein Abbild der Gerechtigkeit, εἰδωλὸν τι τῆς δικαιοσύνης, die in der menschlichen Seele walten soll. Denn der Staat ist nur ein Spiegelbild der menschlichen Seele in vergrößerten Proportionen, weshalb das Bestreben des Menschen in ihm anschaulicher, „in größeren Buchstaben“ zum Ausdruck kommt (II 368 D). Der Staat ahmt die funktionelle Einrichtung der menschlichen Seele nach. Wie es im Staat drei Stände gibt, so wohnen auch in der menschlichen Seele drei Teile (εἶδη),¹⁴⁶ die diesen Ständen entsprechen: das Vernünftige (λογιστικόν), das die Seele verwaltet, das Mutvolle (θυμοειδές), das dem Vernünftigen wie ein Verbündeter zur Seite steht, und das Begehrliche (ἐπιθυμητικόν), das sich am meisten in der Seele eines jeden geltend macht und in seinen Ansprüchen am unersättlichsten ist. Nun müssen der vernünftige und der mutvolle Seelenteil den begehrliehen beherrschen und bewachen, damit er sich nicht mit der Lust des Leibes anfüllt, zu groß und zu stark wird und sich eine Herrschaft über die ganze Seele anzumaßen versucht, die ihm nicht zusteht (441 E — 442 B). Und die Gerechtigkeit im menschlichen Innern, d. h. die eigentliche Gerechtigkeit, ist ein solcher Zustand, wo ein jeder Seelenteil im Einklang mit seinem Rang nur das Seinige tut, wo der Mensch nicht gestattet, daß die einzelnen Teile in ihm Fremdes betreiben (τάλλότρια πράττειν) oder daß sie ihre Rollen vielgeschäftig vertauschen (πολυπραγμονεῖν). Denn ein gerechter Mensch „hat das Seinige in echte Ordnung gebracht, hat über sich die Herrschaft erlangt, den inneren Kosmos geschaffen, ist sich selbst freund geworden, hat jene drei Teile in Einklang gebracht, ganz wie die drei Hauptglieder eines Wohlklangs, das tiefste und das höchste und das mittlere samt etwa noch vorhandenen Zwischentönen; das alles hat er zur Einheit gebunden und ist durch und durch aus Vielen Einer geworden, besonnen und harmonisch.“¹⁴⁷

Aus dieser Fundamentalstelle, in der das Wesen der platonischen Gerechtigkeit vielleicht am deutlichsten umschrieben und mit neun bedeutungsverwandten Ausdrücken veranschaulicht wird, erhellt die innige Verknüpfung von Gerechtigkeit und Selbstliebe: wer die Gerechtigkeit liebt, liebt sich selbst, denn nur in der Gerechtigkeit kann echte Freundschaft mit sich selbst und innere Einheitlichkeit (παντά-πασιν ἓνα γενόμενον ἐκ πολλῶν) verwirklicht werden. Wo dagegen Ungerechtigkeit herrscht, da sät sie Streit und Haß und macht

¹⁴⁶ Diese εἶδη τῆς ψυχῆς werden von verschiedenen Übersetzern auch als „Kräfte“, „Organe“, „Vermögen“, „Wesenheiten“, „Elemente“, „Fakultäten“, „Virtualitäten“, „Formalitäten“ der Seele übersetzt.

¹⁴⁷ IV 443 DE: τὸ ὄντι τὰ οἰκεία εὖ θέμενον καὶ κοσμήσαντα καὶ φίλον γενόμενον ἑαυτῷ καὶ ξυναρμόσαντα τρία ὄντα ὥσπερ ὄρους τρεῖς ἁρμονίας ἀτεχνῶς νεάτης τε καὶ ὑπάτης καὶ μέσης, καὶ εἰ ἄλλα ἅττα μεταξὺ τυγχάνει ὄντα, πάντα ταῦτα ξυυδῆσαντα καὶ παντάπασιν ἓνα γενόμενον ἐκ πολλῶν, σάφρονα καὶ ἡρμοσμένον. Deutsche Übersetzung oben von DIRLMEIER EN Anm. 200, 6 mit kleinen Abweichungen.

die Gesellschaft mit sich selbst verfeindet (I 351 E); und ähnlich ist ihre Wirkung, wenn sie nur einen einzigen befällt: zunächst macht sie ihn zu jeder Handlung unfähig, weil er in Zwist und Uneinigkeit mit sich selbst lebt, und dann sich selbst und allen Gerechten zum Feind (ἐχθρὸν καὶ ἑαυτῷ καὶ τοῖς δίκαιους I 352 A).

Die Vorstellung von der inneren Harmonie wird auch durch ein gewaltiges Bild veranschaulicht (IX 588 C — 589 B):

Man soll sich im Geiste eine phantastische Gestalt eines bunten und vielköpfigen Tieres bilden (θηρίον ποικίλον καὶ πολυκέφαλον), das rundherum Köpfe von zahmen und wilden Tieren trägt und imstande ist, dies alles abzuordnen und hervorzubringen; dazu soll man sich noch eine Gestalt von einem Löwen und eine von einem Menschen denken. Die erste Gestalt soll die weitaus größte, die andere die zweitgrößte und die menschliche in ihrem Umfang die geringste sein. Nun soll man sich alle drei Wesen zu einem verbunden denken, so daß sie irgendwie zusammengewachsen erscheinen; und außen um sie herum soll man sich das Bildnis eines Menschen vorstellen, aber so, daß einer, der ins Innere nicht schauen kann, nur die äußere Hülle des Menschen sieht.

Und nun die Interpretation: Ein Ungerechter gleicht dem Menschen, der jenes vielköpfige Ungetüm und den Löwen in sich füttert und stark macht, den Menschen in sich aber von Hunger sterben läßt, so daß er von einem der beiden verzehrt wird: statt sie an einander zu gewöhnen und miteinander zu befreunden (μηδὲν ἑτερον ἐτέρῳ ζυνεθίζειν μηδὲ φίλον ποιεῖν), läßt er sie sich gegenseitig zerfleischen und im Kampf auffressen. Ein gerechter Mensch muß dagegen darauf hinarbeiten, daß der innere Mensch (ὁ ἐντὸς ἄνθρωπος) am mächtigsten wird und sich um das vielköpfige Ungetüm wie ein Bauer um sein Vieh kümmert und daß er sich dabei den Löwen zum Verbündeten macht: so macht er alle drei Wesen untereinander und sich selbst zu Freunden (φίλα ποιησάμενος ἄλλήλοις τε καὶ αὐτῷ).

Unter der äußeren menschlichen Hülle muß also eine Freundschaft verschiedener Wesen walten, und dem eigentlich Menschlichen, dem „Menschen im Menschen“, muß sich das Animalische, das „Tier im Menschen“, beugen. Es ist im Grunde dasselbe Bild wie in IV 443 DE, nur daß es aus der abstrakten Sprache in ein dichterisch konkretes Vokabular übersetzt wird: ἐπιθυμητικόν wird durch vielköpfige Tiergestalt, θυμοειδές durch Löwenwesen, λογιστικόν durch den „inneren Menschen“ in der äußeren Menschenhülle ersetzt; und dem letzten gebührt dabei die führende Rolle, denn nur so können alle drei Teile in wechselseitiger Freundschaft leben. Es haben also nicht alle Teile die gleiche Freiheit; denn eine ungezügelte Freiheit der untergeordneten Teile würde den Menschen zum Tier degradieren, den Menschen im Menschen vernichten.

Das Tierische wird bei Platon auch sonst zum Sinnbild des Triebhaften, das im Kontrast zum echt Menschlichen steht. In *Rep.* VIII 571 C wird der begehrlische Seelenteil als θηριῶδες τε καὶ

ἄγριον bezeichnet. In *Rep.* IV 440 D wird der vernünftige Seelenteil mit einem Hirten verglichen, der Mutvolle mit einem Hund, der dem Hirten hilft; offenbar wird da der begehrlische Seelenteil als eine Herde Vieh, die die beiden zu hüten haben, vorausgesetzt. Im *Phaidros* (246 AB, 253 C — 254 E) wird die menschliche Seele mit einem geflügelten Wagengespann verglichen: von den zwei Rossen ist eines edel und gehorsam, das andere ein Blendling verschiedenster Rassen, und der Wagenlenker führt sein Gespann entweder zur Höhe der göttlichen Schau oder in die Tiefen des irdischen Daseins, je nachdem, wie er das ungezüchtete Roß zu zähmen und zu lenken versteht. In *Leg.* VII 807 A wird das Leben, das nur materielle Bedürfnisse berücksichtigt, verächtlich mit τρόπος βοσκήματος bezeichnet, also mit einem Ausdruck, der an das aristotelische βοσκήματων βλος (*EN* I 1095 b 20) erinnert.

Wie die niedrigeren Seelenteile mit dem Tierischen, so wird der führende Seelenteil (also das eigentlich „Menschliche“) mit dem Göttlichen in uns verglichen. So z. B. heißt es im *Timaos*, daß der Gott den vorzüglichsten Teil unserer Seele jedem als einen Daimon verliehen hat (90 A). Und in *Phaidros* 230 A stellt sich Sokrates die Frage, ob er etwa „ein Tier ist, noch verschlungener gebildet und ungetümler als Typhon, oder ein milderes und einfacheres Wesen, das sich eines göttlichen und edlen Teiles von Natur erfreut.“

3

Dieser rationalen Begründung der Selbstliebe als Harmonie der Seelenteile, als Ausgeglichenheit zwischen dem Tierischen und dem Göttlichen im Menschen, hat jedoch Platon, wohl um eine stärkere protreptische Wirkung zu erreichen, noch ein mythisches Element hinzugestellt.

Der Lohn für unsere Gerechtigkeit bzw. die Strafe für die Ungerechtigkeit erwartet uns erst jenseits des irdischen Daseins — das ist der Grundgedanke der eschatologischen Mythen in *Phaidon*, *Gorgias*, *Politeia*. „Es lohnt sich alles zu tun, um der Tugend und Vernunft im Leben teilhaftig zu werden. Denn schön ist der Preis und groß ist die Hoffnung“, wird mit einem fast prophetischen Ton im *Phaidon* (114 C) gewarnt. Auch in der *Politeia* wird das Leben im Jenseits als die größte Belohnung für die Tugend bezeichnet (μέγιστα ἐπίχειρα ἀρετῆς καὶ προκείμενα ἄθλα X 608 C), da es nicht auf die Dauer eines Menschenlebens, das im Vergleich mit der Unsterblichkeit nur etwas sehr geringes ist, beschränkt ist. Man hat es also im Grunde mit einer Kalkulation zu tun, die das Augenblickliche und Zeitbeschränkte zugunsten einer größeren und dauerhaften Belohnung opfert; daher das Reden von den ἄθλα (*Phaed.* 114 C, *Rep.* X 608 C, 621 C). Es handelt sich um einen rechnenden Vergleich zwischen den kleineren und den größeren, zwischen den augenblicklichen und den dauernden, zwischen den nur scheinbaren und den wirklichen Interessen. Es ist in unserem Interesse, gerecht zu leben, um den

Preis, der uns im Jenseits harrt, zu erreichen, um unserer Seele, die unser eigentliches Selbst ist, die Leiden der jenseitigen Strafen und Reinigungen zu ersparen und ihr die εὐπραξία des unveränderlichen Daseins zu ermöglichen. Wer diese Interessen richtig berechnet hat, der ist freund mit sich selbst und den Göttern, wie es in den Schlußzeilen der *Politeia* heißt (621 BCD):

„... und wir werden den Lethefluß glücklich überschreiten und unsere Seele nicht beflecken. Nein, wenn alle meinem Rate folgen, glaubend an die Unsterblichkeit der Seele und ihre Kraft, alles zu ertragen, das Gute wie das Schlechte, dann werden wir immer den Weg nach oben beschreiten, werden Gerechtigkeit und Einsicht immerdar pflegen, damit wir uns selbst freund werden und den Göttern (ἑνα καὶ ἡμῶν αὐτοῖς φίλοι ὦμεν καὶ τοῖς θεοῖς), hier auf Erden und dann, wenn wir die Siegespreise der Gerechtigkeit davontragen, wie die Sieger, die ringsum versammelten, und damit es uns wohl ergehe hier und auf unserer tausendjährigen Wanderschaft, die wir erzählt haben.“

Es ist gewiß kein Zufall, daß Platon sein Gedicht von der Gerechtigkeit mit diesen Worten abgeschlossen hat. In ihnen wird die Quintessenz der ganzen *Politeia* zusammengefaßt: aus Selbstliebe soll man gerecht handeln, und nur in der Gerechtigkeit findet die Selbstliebe ihr eigentliches Objekt. Der erste Gedanke wird durch die Hoffnung auf jenseitige Belohnung, der andere durch die Deutung der Gerechtigkeit als Harmonie der Seelenteile begründet. Wie so oft bei Platon, so strömen auch hier zwei Auffassungen ineinander: die im Logos begründete Auffassung von der Harmonie der Seelenteile einerseits, die im Mythos begründete, ausgeprägt heteronome Auffassung von der Belohnung im Jenseits andererseits. Beide Auffassungen ergänzen sich gegenseitig: Wer diesseits in Freundschaft mit sich selbst (= gerecht) lebt, der wird auch im Jenseits den richtigen Daimon auslösen können, und so wird er durch richtige Wahl ein neues und gerechtes Handeln¹⁴⁸ antreten und auch auf diese Weise die Freundschaft mit sich selbst bestätigen

4

Obwohl die Freundschaft mit sich selbst in einer solchen sublimierten Bedeutung nur in der *Politeia* näher präzisiert wird, muß sie in der Umgangssprache der Akademie sehr gebräuchlich gewesen sein. Man spürt sie z. B. im Hintergrund des *Lysis*, wenn Platon schreibt (214 CD): „Nur die Guten sind einander ähnlich und freund; die Bösen sind aber nicht einmal sich selbst ähnlich (τοὺς δὲ κακοὺς

¹⁴⁸ Griechisch εὖ πράττειν. Der Ausdruck ist unübersetzbar, weil εὖ πράττειν im Griechischen doppeldeutig ist und zugleich „gutes Handeln“ und „glückliches Dasein“ bezeichnet: das eine ist im andern inbegriffen. Für Platon ist also Glückseligkeit kein passives Dasein, sondern eine Tätigkeit. Vgl. Th. GOMPERZ, *Griechische Denker* 2, Leipzig 1912³, 56; WILAMOWITZ, *Platon* 1 (Berlin 1919) 443 Anm. 3.

μηδέποθ' ὁμοίους μηδ' αὐτοὺς αὐτοῖς εἶναι), sondern veränderlich und nicht zu berechnen. Was aber sich selbst unähnlich ist und mit sich selbst in Zwiespalt, das kann kaum je einem andern ähnlich und freund werden.“ Denn nur „das Ähnliche ist dem Ähnlichen freund“ (214 B und D: τὸ ὅμοιον τῷ ὁμοίῳ φίλον). Wenn aber das Ähnliche dem Ähnlichen freund ist — so könnte man folgern —, und wenn nur der Gute sich selbst ähnlich ist, dann ist nur der Gute sich selbst freund. Platon zieht hier diese Schlußfolgerung nicht, wohl nur deswegen, weil nicht einmal die erste Bedingung erfüllt ist (214 C: μηδέποθ' ὁμοίους μηδ' αὐτοὺς αὐτοῖς).

Wie herkömmlich dieser Ausdruck in der platonischen Umwelt war, davon zeugt auch die Tatsache, daß ihn Platon im siebenten Brief gebraucht, also in einem Text, an dem er wahrscheinlich nicht lange gefeilt hat, den er vielmehr sozusagen „in einem Atemzug“ geschrieben hat,¹⁴⁹ wo er also auch auf die künstlerische Stilisierung nicht viel Mühe verwendet hat (332 CD): ἃ δὲ καὶ Διονυσίῳ συνεβουλεύομεν ἐγὼ καὶ Δίων, ἐπειδὴ τὰ παρὰ τοῦ πατρὸς αὐτῷ συνεβέβηκει οὕτως, ἀνομιλήτῳ τῆς παιδείας, ἀνομιλήτῳ δὲ συνουσιῶν τῶν προσεκουσῶν γεγονέναι, πρῶτον, ἔπειτα ταύτῃ ὁρμήσαντα φίλους ἄλλους αὐτῷ τῶν οἰκείων ἅμα καὶ ἡλικιωτῶν καὶ συμφώνους προς ἀρετὴν κτήσασθαι, μάλιστα δ' αὐτὸν αὐτῷ, τούτου γὰρ αὐτὸν θαυμαστός ἐνδεῶς γεγονέναι.¹⁵⁰

„Und das also rieten wir, ich und Dion, in erster Linie dem Dionysios, nachdem ihn durch seines Vaters Schuld dieses Schicksal getroffen hatte, ohne rechte Erziehung und ohne rechten Freundesverkehr leben zu müssen. Dann aber (d. h. an zweiter Stelle rieten wir ihm), sich andere Menschen aus der Zahl der Verwandten und Altersgenossen zu Freunden und Mitstrebenden auf dem Wege zur Tugend zu machen; vor allem aber sollte er sich selber zum Freunde machen (μάλιστα δ' αὐτὸν αὐτῷ sc. φίλον κτήσασθαι), denn daran fehle es ihm in erstaunlicher Weise.“¹⁵¹

Das πρῶτον bezieht sich zurück auf 331 DE: Platon habe dem Dionysios geraten, „er solle seine Lebensweise so gestalten, ὅπως ἐγκρατὴς αὐτὸς αὐτοῦ ὅτι μάλιστα ἔσεσθαι μέλλοι“. Das ἔπειτα bezieht sich auf die Gewinnung der Freunde (wie es auch vorher, 331 E, geraten wurde: καὶ πιστοὺς φίλους τε καὶ ἐταίρους κτήσασθαι). Und das μάλιστα bezieht sich wieder — wie ein Refrain — auf πρῶτον, denn αὐτὸν αὐτῷ φίλον κτήσασθαι ist für Platon

¹⁴⁹ Vgl. P. MAZON (*Mélanges Diés*, Paris 1956, 172): „La VIIe lettre est trop longue pour avoir été écrite en quelques jours; mais elle a sans aucun doute été rédigée assez vite: a se faire attendre trop longtemps, la réponse de Platon eût perdu sa portée et même son opportunité.“

¹⁵⁰ Der Text ist schwer verständlich, deswegen mußte er hier vollständig angeführt werden. BURNET nimmt nach πρῶτον eine Lücke an, ebenso HOWALD. Doch hat den Zusammenhang R. S. BLUCK (*Classical Review* 60, 1946, 7—8) befriedigend erklärt (im obigen Sinne).

¹⁵¹ Deutsche Übersetzung von E. HOWALD (*Die Briefe Platons*, Zürich 1923, 71) mit Abweichungen, wo sie wegen der Erklärung von R. S. BLUCK (vgl. vorige Anmerkung) notwendig sind.

mit ἐγκρατῇ αὐτὸν αὐτοῦ εἶναι gleichbedeutend.¹⁵² In αὐτὸν αὐτῷ φίλον κτήσασθαι erreicht dieser wichtiger Gedankengang seinen Höhepunkt.

5

Doch war für Platon αὐτοῦ φίλος noch kein fixierter Terminus technicus mit einem unzweideutigen ethischen Sinngehalt.¹⁵³ In den Gesetzen wird z. B. dieser Ausdruck in ganz banaler Bedeutung gebraucht und als das größte von allen Übeln verdammt (*Leg. V* 731 D — 732 B):

„Das größte aller Übel aber, das den Seelen der meisten Menschen eingepflanzt ist, ist dasjenige, gegen das niemand irgend welche Abwehr sucht, weil es sich jedermann verzeiht. Es findet dies aber seinen Ausdruck in dem bekannten Satz, daß jeder Mensch von Natur sich selbst freund sei (ὡς φίλος αὐτῷ πᾶς ἄνθρωπος φύσει τέ ἐστιν) und daß dies eine berechtigte Forderung sei. In Wahrheit aber wird das von allen Verfehlungen wegen der allzu starken Liebe zu sich selbst (διὰ τὴν σφόδρα ἑαυτοῦ φιλίαν) die Ursache für jeden in jedem Fall. Denn den Liebenden macht die Liebe blind gegen den geliebten Gegenstand, so daß er ein schlechter Beurteiler des Gerechten, Guten und Schönen wird; er glaubt nämlich immer sein eigenes Interesse über die Wahrheit stellen zu müssen. Wer jedoch ein großer Mann werden will, der darf weder in sich noch in seine Taten verliebt sein, sondern was er liebt, das sind die gerechten Handlungen (οὔτε γὰρ ἑαυτὸν οὔτε τὰ ἑαυτοῦ χρῆ τὸν γε μέγαν ἄνδρα ἐσόμενον στέργειν, ἀλλὰ τὰ δίκαια), gleichwohl ob er selbst oder ein anderer ihr Urheber ist. Eben derselbe Fehler bewirkt auch bei allen, daß ihre eigene Unwissenheit ihnen als Weisheit erscheint, so daß wir, während wir sozusagen nichts wissen, doch alles zu wissen glauben; und die unausbleibliche Folge davon ist, daß wir fehlerhaft handeln, indem wir das, wovon wir nichts verstehen, selbst machen, statt es andere machen zu lassen. Daher muß jedermann die allzugroße Selbstliebe meiden (πάντα ἄνθρωπον χρῆ φεύγειν τὸ σφόδρα φιλεῖν αὐτόν) und immer demjenigen nacheifern, der besser ist als er, mit Beiseitesetzung jeder angeblichen Scham darüber.“¹⁵⁴

Die Selbstliebe ist also schuld daran, daß wir selbst machen, wovon wir nichts verstehen, statt es andere machen zu lassen: es ist ein Vergehen gegen den Grundsatz des τὰ ἑαυτοῦ πράττειν, d. h. gegen die Gerechtigkeit; ja, die Selbstliebe wird sogar in einen prinzipiellen Gegensatz zur Gerechtigkeit gestellt (οὔτε ἑαυτὸν οὔτε τὰ ἑαυτοῦ στέργειν, ἀλλὰ τὰ δίκαια). Der Ausdruck „Selbstliebe“

¹⁵² Vgl. die oben behandelte Stelle *Rep.* IV 443 DE: . . . καὶ ἄρξαντα αὐτὸν αὐτοῦ καὶ κοσμήσαντα καὶ φίλον γεγνημένον ἑαυτῷ. Diese καὶ haben wohl mehr einen exegetischen als additiven Charakter.

¹⁵³ Eine terminologische Konsequenz darf man von Platon überhaupt nicht erwarten. Das haben schon die Alten bemerkt, vgl. *Diog. Laert.* III 38, 63—64.

¹⁵⁴ Deutsche Übersetzung von O. APELT (Leipzig 1961, 151) mit kleinen Abweichungen.

wird hier ganz in der banalen Bedeutung gebraucht, in der er von der großen Menge verstanden wird, die dabei vor allem an die stärksten Erregungen des Ehrgeizes, der Allwissenheit, der Habsucht und der Machtgier denkt. Es gibt hier keine Spur von einer veredelten Selbstliebe im Sinne der Harmonie der Seelenteile, wie sie in der *Politeia* vorkommt.

Diese abwertende Auffassung der Selbstliebe kann man sich vielleicht aus dem literarischen Charakter der Gesetze erklären. Wie GÖRGEMANNS hervorgehoben hat,¹⁵⁵ sind die Gesetze nicht als ein philosophisches Werk im eigentlichen Sinne anzusehen, sie sind vielmehr als ein ausgesprochen populärphilosophisches Buch für das durchschnittliche Publikum zu fassen, als eine protreptische Schrift, die die große Menge zur Tugend mahnen soll. Die Dinge sind auf eine einfache, leicht verständliche Formel gebracht, so daß sie in eine populäre Darstellung passen. Daher die ständige Rücksicht auf die traditionellen und allgemeingültigen Anschauungen. Daher wird wohl auch der Ausdruck *ἐαυτῷ φίλος* hier ganz im herkömmlichen Sinne gebraucht. Um ja keine Zweifel in den Seelen der Leser zu wecken, wird dabei auch kein Versuch unternommen, diesen Ausdruck terminologisch zu läutern oder ihm eine sinngemäßere Bedeutung zu geben; die Abhandlung bleibt dem Niveau des durchschnittlichen Lesers angepaßt. Außerdem wird in den Gesetzen — eben aus populärphilosophischen Gründen — die Theorie von den Seelenteilen sehr in den Hintergrund gerückt. Sie wird zwar nicht ganz aufgegeben,¹⁵⁶ sie wird aber auch nirgends breit und anschaulich dargestellt wie in der *Politeia*. Folglich konnte auch die Auffassung von einer veredelten Selbstliebe, die eben auf dieser Theorie beruhte (Selbstliebe = Harmonie der Seelenteile), nicht zum Ausdruck kommen.

Außerdem ist zu beachten, daß in diesem Passus nicht jede Selbstliebe verdammt wird, sondern nur eine allzugroße (*σφόδρα ἐαυτοῦ φίλος*, *σφόδρα ἐαυτὸν φιλεῖν*). Offensichtlich ist eine gemässigte Selbstliebe erlaubt.

Aber was ist denn eigentlich unter *σφόδρα ἐαυτοῦ φίλος* zu verstehen? Darüber gibt Platon hier keine Antwort. Vielleicht kann jedoch die Antwort auf diese Frage aus einer Partie des zehnten Buchs herausgelesen werden, die als eine Ergänzung zu diesen Ausführungen herbeigezogen werden soll. Dort (903 C) heißt es, „jeder Mensch sei nur ein verschwindend kleines Teilchen (*μῶριον πάνσμικρον*) des Ganzen, aber doch immer in entsprechendem Verhältnis mitwirkend an dem Ganzen.“ An das Wohl des Ganzen kommt alles an, und jedem Einzelnen wird nur soviel Glück zuteil, als er an diesem Ganzen teilnimmt.“ Nicht das Ganze ist dein wegen da, wohl aber

¹⁵⁵ H. GÖRGEMANNS, *Beiträge zur Interpretation von Platons Nomoi* (München 1960).

¹⁵⁶ Vgl. H. GÖRGEMANNS, a. O. 122 Anm. 2 und 137 Anm. 2. Vgl. auch T. J. SAUNDERS, *The structure of the soul and the state in Plato's Laws* (Eranos 60, 1962, 37—55).

du des Ganzen wegen . . . Der Teil wird wegen des Ganzen hergestellt, nicht aber das Ganze des Teiles wegen.“

Angesichts einer solchen Auffassung konnte in den Gesetzen auch von keiner eigentlichen Selbstliebe die Rede sein. Jeder Einzelne muß die Stelle einnehmen, die ihm im Zusammenhang mit dem Ganzen zukommt, und mit dem Ganzen gedeiht und fällt auch sein eigenes Glück. Alles, was diesen Zusammenhang sprengt — und das ist eben die *σφόδρα ἑαυτοῦ φιλία* — stört die Ordnung, von der das Wohl und die Existenz jedes Einzelnen abhängt. Daraus ergibt sich „eine ethische Haltung, die von Altruismus so weit entfernt ist wie von Egoismus . . . Es kann kein dauerndes Glück für den Einzelnen geben, das nicht aus dem Zusammenstimmen aller hervorgeht, und kein sinnvolles Opfer für andere, das nicht zugleich dem innersten Wesen des Einzelnen entspricht.“¹⁵⁷

Ljubljana.

K. Gantar.

BEMERKUNG ZU OVIDS ARS AM. I 99

Berühmt ist das Ovidische Bonmot (Ars am. I 99) *spectatum veniunt, veniunt, spectentur ut ipsae*, das später viel bewundert und nachgeahmt worden ist. P. BRANDT führt in seinem ausführlichen Kommentar (P. Ovidii Nasonis *De arte amatoria* libri tres, vol. I, Leipzig 1902, 13) Parallelen aus Tertullian (spect. 25: *nemo denique in spectaculo ineundo prius cogitat nisi videri et videre*), Clemens Alexandrinus (*paed.* III 11, 76) und Goethe (*Faust*, Vorspiel auf dem Theater V. 87: *Die Damen geben sich und ihren Putz zum besten und spielen ohne Gage mit*) an. Die Pointe dieses Verses selbst scheint jedoch aus einer sokratischen Anekdote zu stammen, die bei Claudius Aelianus folgenderweise überliefert ist (*Var. hist.* VII 10, 20—23):

Τῇ Ξανθίππῃ δὲ ὁ Σωκράτης, ἐπεὶ οὐκ ἐβούλετο τὸ ἐκείνου ἱμάτιον ἐνδύσασθαι καὶ οὕτως ἐπὶ θεῶν τῆς πομπῆς βαδίζειν, ἔφη „ὁρᾷς ὡς οὐ θεωρήσουσα θεωρησομένη δὲ μᾶλλον βαδίζεις;“

Ljubljana.

K. Gantar.

¹⁵⁷ J. STENZEL, *Platon der Erzieher* (Leipzig 1928) 276.