

AMICUS SIBI II

Vorbemerkung:

Dies ist die Fortsetzung und Beendigung des im vorigen Jahrgang der *Živa antika* (16, 1966, 135—174, im weiteren auch als *ŽA* 16 zitiert) veröffentlichten Aufsatzes. Da es dort mehrere Druckfehler gibt, die manchmal auch den Sinn stören, so sei hier zunächst eine Liste der Berichtigungen angegeben:

Seite	Zeile	falsch	richtig
135	12	BÖCKISCH	BOCKISCH
136	9	mehrmas	mehrmals
140 Anm. 28	5	τῆν	τῆς
144 Anm. 41	1	329	429
147	29	das gesamte	den gesamten
147 Anm. 54	3	aufmerksam machr	aufmerksam macht
Anm. 55	1	dīe	die
	2	wörtich	wörtlich
		übersetzen als ob	übersetzen, als ob
	3	mannheim	Mannheim
		mch	mich
149	24	9, 4);	9, 4):
Anm. 60	14	KAMERBECK	KAMERBEEK
151	15	allegemeine	allgemeine
152 Anm. 71	3	ἐμεωυτόν.	ἐμεωυτόν·
	4	ἐμαυτόν·	ἐμαυτόν.
154 Anm. 75	2	ἀνολίζης, ἐνδοθεν	ἀνολίζης ἐνδοθεν
155 Anm. 79	1	ἐτέρου	ἡδονῆς
	2	ἡδονῆς	ἐτέρου
155	16	Lustbeiger	Lustbegier
156	28	bicher	bisher
160 Anm. 99	1	Alc.	1 Alc.
161 Anm. 106	1	Soph.	(Soph.
	3	scharfsinnigen	scharfsinnigen
Anm. 113	2	433 C	443 C
166	40	samtungend	samt tugend
167	6	rationalen	Rationalen
	29	Zimermann	Zimmermann
167 Anm. 154	2	TAPha	TAPha
168	22	Einkang	Einklang

Anm. 147	1	τὸ	τῷ
170	28	hinzugestellt	hinzugesellt
173 Anm. 154	1	1961	1916
174	42	teilnimmt." Nicht	teilnimmt. "Nicht

Nachträglich konnte ich auch die bereits erschienene grandiose Monographie von Ingemar DÜRING „Aristoteles. Darstellung und Interpretation seines Denkens“ (Heidelberg 1966) benützen; sie wird im weiteren als DÜRING, *Aristoteles* zitiert.

IV. DIE ARISTOTELISCHE ΦΙΛΑΥΤΙΑ

I

Aristoteles hat sich ohne Zweifel schon während seiner Studien auf der Akademie mit den Problemen der Selbstliebe vertraut gemacht und auseinandergesetzt. Er hat an diesbezüglichen Diskussionen teilgenommen und hat vielleicht die Frage auch schon in seinen jugendlichen Dialogen erörtert. Trotzdem bleibt die Frage offen, ob im Kapitel der EE über die Selbstliebe die Ausdrücke κατὰ δὲ τοὺς λόγους (VII 1240 a 11), καθ' οὗς ἐν τοῖς λόγοις ἐπισκοπεῖν εἰώθαμεν (1240 a 23) als Selbstzitate aus den exoterischen Schriften, wo das Thema behandelt werden konnte, zu deuten sind. P. MORAUX, der diese Vermutung geäußert hat¹, dachte dabei an den Dialog Über die Gerechtigkeit. Doch ebensowohl konnte die Selbstliebe auch in Aristoteles' jugendlicher Schrift Über die Freundschaft, die uns nur durch Schriftenverzeichnisse bei Diogenes Laertius und Anonymus Menagianus bekannt ist, eine entsprechende Behandlung finden, zumal wenn man in dieser Schrift eine Keimzelle von Aristoteles' späteren Behandlungen der Freundschaft sieht² und wenn man sie als eine Auseinandersetzung mit Platons Ausführungen in Lysis begreift³, für den wir bereits festgestellt haben, daß in ihm schon alle Voraussetzungen für eine ideale Auffassung der Selbstliebe gegeben sind⁴.

Doch ebensogut konnten sich beide oben erwähnte Zitate aus EE auch auf Aristoteles' Erörterungen in den vorigen Kapiteln derselben Schrift⁵, auf seine öffentlichen Vorlesungen⁶ oder auf die münd-

¹ P. MORAUX, *Le Dialogue 'Sur la justice'* (Louvain 1957) 37: „Il est donc infiniment probable que les deux renvois visent sinon le même ouvrage, du moins des ouvrages du même genre — à savoir, les dialogues exotériques“.

² Vgl. P. MORAUX, *Les listes anciennes des ouvrages d'Aristote* (Louvain 1951) 43: „Que les deux livres sur l'amitié (gemeint sind EN VIII und IX) aient été préparés par un dialogue du jeune Aristote, cela paraît fort probable“.

³ Vgl. P. MORAUX, *Les listes anciennes* . . ., 42—43.

⁴ Vgl. ZA 16, 1966, 171—172.

⁵ Vgl. H. BONITZ, *Index Aristotelicus* (Berlin 1870) 433 b 30—32: λόγοι saepe usurpantur, ubi ad alias eiusdem libri partes vel ad alios libros lectores relegantur.

⁶ Vgl. H. RACKHAM (die Übersetzung der EE in The Loeb Classical Library, 1952, 401, Anm. b): „perhaps a reference to Aristotle's lectures“.

lichen Diskussionen auf der Akademie⁷ beziehen. Selbst angenommen, daß unter diesen λόγοι tatsächlich seine jugendlichen exoterischen Schriften zu verstehen sind, können wir am eigentlichen Gehalt einer solchen Behandlung nur herumrätseln⁸.

Deswegen werden wir uns im weiteren nur auf die entsprechenden Kapitel in den erhaltenen ethischen Schriften beschränken. Unsere Beachtung soll in erster Linie der Behandlung der φιλαντρία⁹ in EN gelten, wo sie ihren Höhepunkt erreicht hat; die beiden früheren Ethiken¹⁰ werden herbeigezogen nur, insofern sie bedeutsame Abweichungen von EN enthalten.

2

In MM wird das Problem der Selbstliebe an drei getrennten Stellen behandelt, in denen man eine gewisse Steigerung von den rein logischen (ist die Selbstliebe überhaupt möglich?) zu ausgeprägt ethischen (ist ein hochwertiger Mensch selbstliebend?) Gesichtspunkten beobachten kann:

a) πότερον δ' ἐστὶν αὐτῷ καὶ πρὸς αὐτὸν φιλία ἢ οὐ; (1210 b 32 — 1211 a 4).

Hier wird das Problem nur kurz angedeutet, um wenige Zeilen danach wieder aufgegriffen zu werden.

⁷ DIRLMEIER EN Anm. 200, 2: „Den Hinweis der EE (1240 a 23) wird man auf die Schuldiskussionen deuten dürfen, denn diese und ähnliche Wendungen beziehen sich nicht auf die Inhalte der betreffenden Pragmatie selbst“. Vgl. auch DIRLMEIER EE Anm. 78, 14.

⁸ A. SAITTA, *Annali della Scuola normale superiore di Pisa* s. II, vol. 8, 1939, 68—73, versuchte es zu beweisen, daß in Stob. I 143, 11—16 (WACHSMUTH), wo φιλαντρία als ὑπερβολή τῆς πρὸς ἑαυτὸν φιλίας bezeichnet wird, die Gedanken des jungen platonisierenden Aristoteles erhalten sind. Aber der Stil der aristotelischen Jugenddialoge steht doch, insofern er uns bekannt ist, im krassen Gegensatz zu den dürren Aufzählungen im erwähnten Fragment bei Stobaios; die Klassifizierung in sechs verschiedene Freundschaftsformen ist Aristoteles ganz fremd, von einer θαυμαστικὴ φιλία ist in seinen Schriften nirgends die geringste Spur zu finden.

⁹ Aus praktischen Gründen gebrauche ich das Abstraktum φιλαντρία und habe es sogar in den Titel aufgenommen, obwohl ich mir dessen wohlbewußt bin, daß Aristoteles nur φίλαντος bzw. φίλαντον kennt und daß das Wort φιλαντρία erst bei Cic. ad Att. 13, 13, 1 belegt ist (vgl. DIRLMEIER EN Anm. 200, 2).

¹⁰ D. h. MM und EE. Ich folge damit der relativen Chronologie, wie sie zuletzt DIRLMEIER in seinen Kommentaren angedeutet hat, und behandle die MM als eine im Grunde aristotelische Schrift (vgl. die zustimmende Rezension von I. DÜRING, *Gnomon* 33, 1961, 547—557), ohne allerdings die Diskussion über diese Frage als abgeschlossen zu betrachten (vgl. die Einwände von O. GIGON, *DLZ* 83, 1962, 14—20; Ph. MERLAN, *Studies to Epicurus and Aristotle*, Wiesbaden 1960, 83—93; J. ALLAN, *Gnomon* 38, 1966, 142—144, der sich dabei auf seinen Aufsatz in *JHS* 77, 1957, 7—11, stützt). Aber eine eingehende Auseinandersetzung mit dieser Frage würde den Rahmen unserer Arbeit weit überschreiten; und anhand der Behandlung eines einzigen Problems könnte kein ausschlaggebendes Argument zur endgültigen Bestimmung der Chronologie geliefert werden. Korrekturzusatz: Gegen Echtheit der MM hat neuerdings auch L. DONINI, *L'etica dei Magna Moralia* (Torino 1965), Stellung genommen, vgl. z. B. s. 219—220: „... tutto mostra che il pensiero dei MM non è quello di Aristotele, che l'autore dei MM, anzi, non fu Aristotele.“

b) πότερόν ἐστι πρὸς αὐτὸν φιλία ἢ οὐ; (1211 a 15 — b 3).

Es folgt die abermalige Aufzählung der Freundschaftsmerkmale (die erste, kürzere Aufzählung im Abschnitt a, 1210 a 34—39). Die „Freundschaft zu sich selbst“ wird unter derselben Einschränkung wie das „Unrecht gegen sich selbst“ möglich, d.h. im Sinne der platonischen Konzeption, insofern die Seele aus mehreren Teilen besteht; wenn sich nun λόγος und πάθη im Einklang befinden, so bedeutet das Freundschaft zu sich selbst. Diese kann aber nur in einem hochwertigen Menschen entstehen, denn ein schlechter ist nie αὐτὸς αὐτῷ φίλος, er befindet sich unaufhörlich im Streit und Gegensatz zu sich selbst (αὐτὸς αὐτῷ μαχόμενος καὶ ἐναντιούμενος). Einen Widerhall von Platons Rep. I 352 A und IV 443 DE glauben wir hier zu vernehmen¹¹.

c) ἐπεὶ δ' ἐστίν, ὡς φαμέν, αὐτῷ πρὸς αὐτὸν φιλία, πότερον ὁ σπουδαῖος ἔσται φίλαυτος ἢ οὐ; (1212 a 28 — b 23).

Dies ist der wichtigste von allen drei Abschnitten; für ihn gibt es kein Seitenstück in der sonst so nahen EE; und er weicht inhaltlich auch von der Behandlung der φιλαυτία in EN ab; deswegen verdient er besondere Aufmerksamkeit.

φίλαυτος wird gleich im Anfang dieses Abschnitts definiert: er ist ein solcher, „der alles um seiner selbst willen tut, in Sachen, wo es um den Vorteil geht“ (a 30—31). φίλαυτος ist also eine ausgeprägt negative Bezeichnung: „der schlechte Mensch (ὁ φαῦλος) ist φίλαυτος — denn alles was er tut, tut er nur für sich —, nicht aber der hochwertige (ὁ σπουδαῖος)“ (a 31—32).

Der Verfasser macht offensichtlich einen scharfen Unterschied zwischen αὐτῷ φίλος und φίλαυτος:

— ein schlechter Mensch (ὁ φαῦλος) ist nie αὐτὸς αὐτῷ φίλος (1211 a 39), er ist φίλαυτος (1212 a 31);

— ein hochwertiger Mensch (ὁ σπουδαῖος) ist jedoch kein φίλαυτος (1212 a 32—34), wohl aber herrscht in ihm ἡ πρὸς αὐτὸν φιλία (1211 a 36—37).

Aber in der Fortsetzung kommt es zu einer wichtigen Korrektur: ein hochwertiger Mensch ist nicht φίλαυτος, soweit die äußeren Güter wie Reichtum und Macht in Frage stehen; er kann aber φίλαυτος sein, „wenn es um das (Sittlich-) Schöne geht“ (κατὰ τὸ καλόν). Was den Nutzen und das Angenehme betrifft, wird er zugunsten der anderen verzichten; was aber die Entscheidung im Bereich des (Sittlich-) Schönen betrifft, wird er φίλαυτος sein (1212 b 6).

Am Ende wird die Frage noch einmal, noch unter einem andern Gesichtspunkt aufgeworfen: wird der Hochwertige doch je sich selbst am meisten lieben oder nicht (1212 b 8—9)? Die Antwort ist eine doppelte: einerseits wird der Hochwertige sich selbst, andererseits den Freund am meisten lieben: im Bereich des Nützlichen (κατὰ τὸ συμφέρον) den Freund, im Bereich des Edlen und Wertvollen

¹¹ Auf den platonischen Ton macht DIRLMEIER MM Anm. 70, 2 aufmerksam.

(κατὰ τὸ καλὸν καὶ ἀγαθόν) sich selbst. Ein solcher Mensch ist φιλάγαθος, οὐ φίλαυτος (1212 b 18—19); er ist φίλαυτος nur insofern, als er sich selbst als einen ἀγαθός liebt.

Der Kontrast φιλάγαθος — οὐ φίλαυτος scheint hier derselbe wie in Platons Nomoi 732 A zu sein: „er wird nicht sich selbst lieben, sondern das Gerechte“ (οὔτε ἑαυτὸν στέργει, ἀλλὰ τὰ δίκαια). Einerseits das Gute bzw. das Gerechte, andererseits der Mensch „selbst“. Doch ein grundsätzlicher Unterschied besteht darin, daß Platon nur das Gerechte (τὰ δίκαια) zu lieben gebietet, Aristoteles dagegen „sein Selbst“, insofern es ἀγαθός ist. Denn außerhalb des Menschen „selbst“, d.h. außerhalb des ethisch hochwertigen Menschen, gibt es für Aristoteles kein exakteres Kriterium, nach dem man das Gute bestimmen könnte, wie schon im Protreptikos behauptet wurde: „Wer kann uns ein genauerer Maßstab und ein Richtpunkt für das Gute sein als der sittlich einsichtige Mensch? Wofür er sich entscheidet, wenn er auf Grund von Überlegung und Wissen eine Wahl trifft, das ist gut, und schlecht ist das Gegenteil davon¹².“ Das Gute existiert nach MM nicht als ein platonisches Eidos¹³, sondern nur im Menschen und für den Menschen, und zwar in einem hochwertigen Menschen (ἀγαθός, σπουδαῖος, φρόνιμος): ein solcher Mensch wird jeweils als ein „standard“ (κανὼν, μέτρον, ὅρος) des Guten bezeichnet^{13a}.

Nur ein schlechter Mensch kann also als φίλαυτος schlechthin gelten; denn ein solcher Mensch hat kein anderes positives Attribut, weshalb er sich selbst lieben dürfte; er liebt sich selbst bloß deshalb, weil es eben sein Selbst ist (1212 b 21—22: αὐτὸς ἑαυτὸν φιλήσει, ἢ αὐτός). Ein solcher Mensch wird deshalb als φίλαυτος „in der eigentlichen Bedeutung“ (κυρίως)¹⁴ bezeichnet (b 22—23).

Das Wort φίλαυτος wird also in MM — im Gegensatz zum Ausdruck ἑαυτῷ φίλος — grundsätzlich in banaler, negativer Bedeutung gebraucht; dies ist hier seine ursprüngliche Bedeutung, obwohl am Ende der Erörterungen schon eine Verzweigung und Veredelung des Begriffs angedeutet wird.

3

In EE ist das Kapitel über die Selbstliebe (VII 1240 a 8 — b 39), zumal im Vergleich mit den entsprechenden Abschnitten in MM und

¹² Frg. B. 39 ed. DÜRING: ἔτι δὲ τίς ἡμῖν κανὼν ἢ τίς ὅρος ἀκριβέστερος τῶν ἀγαθῶν πλὴν ὁ φρόνιμος; ὅσα γὰρ ἂν οὗτος ἔλοιτο κατὰ τὴν ἐπιστήμην αἰρούμενος, ταῦτ' ἐστὶν ἀγαθὰ καὶ κακὰ δὲ τὰ ἐναντία τούτοις. Deutsche Übersetzung nach DÜRING, *Aristoteles* 414.

¹³ Vgl. die Polemik gegen eine solche Auffassung des ἀγαθόν in MM I 1, besonders 1183 a 27—28: ὅταν οὖν ὑπὲρ τοῦ ἀγαθοῦ τις ἐγχειρῇ λέγειν, οὐ λεκτέον ἐστὶν ὑπὲρ τῆς ἰδέας.

^{13a} Die Belegstellen bei DÜRING, *Aristoteles* 463 Anm. 199.

¹⁴ κυρίως bedeutet im aristotelischen Vokabular „ipsam propriam ac primariam alicuius vocabuli notionem, proprium ac peculiare notionis nomen“ (H. BONITZ, *Index Aristotelicus*, 416 a 56—58). Präzis übersetzt es H. RACKHAM (a. O., 679): „in the strict sense of the term“.

EN, sehr knapp; und das Wort φίλαυτος kommt hier gar nicht vor. In diesem Kapitel findet sich nur wenig, was nicht in deutlicherer und umfassenderer Form entweder in MM oder in EN behandelt wird; und da es nicht in unserer Absicht liegt, sich mit einer schichtenanalytischen Untersuchung zu beschäftigen, können wir uns mit diesem Kapitel ganz kurz fassen.

Im Anfang des Kapitels wird behauptet, daß die Frage, ob man sich selbst freund ist oder nicht, viel untersucht wird: περὶ δὲ τοῦ αὐτὸν αὐτῷ φίλον εἶναι ἢ μὴ πολλὴν ἔχει ἐπίσκεψιν (1240 a 8—9). Der Ausdruck πολλὴν ἔχει ἐπίσκεψιν wird verschieden gedeutet¹⁵, doch ist er ohne Zweifel als ein Synonym für πολὺ ἐπισκοπεῖται zu fassen¹⁶. Das Problem wird also vor allem unter dem terminologischen, nicht unter dem ethischen Gesichtspunkt untersucht: es wird nicht gefragt, ob ein guter Mensch sich selbst freund sein soll, sondern, ob die Freundschaft zu sich selbst überhaupt möglich ist. Die einen behaupten, daß jeder in erster Linie sich selbst freund ist, und diese Freundschaft verwenden sie als einen Maßstab, als einen κανὼν (1240 a 10), um die Freundschaft zu anderen zu messen und zu beurteilen.

Diese einleitenden Bemerkungen zeigen, daß das Thema von der Freundschaft zu sich selbst sehr aktuell gewesen ist, wahrscheinlich nicht nur in den Kreisen der Akademie. Eben in Platons Schriften begegnet man keinem Hinweis, daß die Freundschaft zu sich selbst ein κανὼν der anderen Freundschaftsbeziehungen ist. κανὼν ist bei Platon überhaupt ein sehr seltenes Wort¹⁷ und kommt bei ihm nie in einer ethisch übertragene, sondern nur in einer allgemein herkömmlichen Bedeutung vor¹⁸. Offenbar wird unter δοκεῖ γὰρ ἐνίοις eine andere philosophische Schule oder Richtung verstanden;

¹⁵ Giorgio della VALLE (1488, abgedruckt in der Berliner Akademie-Ausgabe III 1831, 620 b 9—10): „vestigationem ubiorem requirit“; J. SOLOMON (in Works of Aristotle ed. W. D. ROSS vol. 9, 1915): „requires much inquiry“; H. RACKHAM (a. O., 401): „involves much consideration“; DIRLMEIER EE 77: „ist Gegenstand vielseitiger Untersuchung“.

¹⁶ Solche Umschreibungen mit ἔχειν + Verbalsubstantiv statt des einfachen Verbums sind im Griechischen sehr häufig, vgl. BAILLY—SECHAN—CHAINTRAINE, *Dictionnaire grec-français* (Paris 1950¹⁶) 876: ποθὲν ἔχειν = ποθεῖν, κότον ἔχειν = κοτεῖσθαι, μνήμην ἔχειν = μεμνηῖσθαι, συγγνώμην ἔχειν = συγγινώσκειν.

¹⁷ AST führt in seinem *Platon—Index* nur drei Stellen an, alle drei aus Philebus (51 C, 56 B, 62 B). Vergleicht man dies mit dem äußeren Umfang des platonischen Corpus und mit dem Vorkommen desselben Wortes bei den anderen Schriftstellern (z. B. Homer 3, Aristophanes 7, Vorsokratiker 19, Fragmente der Tragiker 7 Beispiele), so scheint Platons Gebrauch von diesem Wort unter der durchschnittlichen Frequenz zu sein.

¹⁸ D. h. als Richtscheit, das in der Baukunst verwendet wird. Eine solche Bedeutung hat κανὼν an den erwähnten drei Stellen des Philebus, wo das Wort zwar zur Veranschaulichung der Exaktheit der ethischen Normen dient, aber von seiner eigentlichen Übertragung in den Bereich des Ethischen kann keine Rede sein, so daß H. OPPEL (*Kanon*, Philologus Suppl. — Bd. 30, 4, 1937, 27), der das Gegenteil zu beweisen sucht, doch zugestehen muß: „Die Beziehung zur Ethik ist hier etwas verhüllt“.

am nächsten wäre es, an die Pythagoreer zu denken, in deren Fachsprache das Wort *κάνων* sehr beliebt war.

Dieser Auffassung stellt Aristoteles nun seine kritischen Ausführungen entgegen, die sich auf die schon erwähnten *λόγοι* und auf *τὰ δοκοῦντα* stützen; die Selbstliebe sei nur mit zwei Vorbehalten möglich:

— nur in einer übertragenen Bedeutung (*κατ' ἀναλογίαν*), nicht aber *proprio sensu* (*ἀπλῶς δ' οὐ* 1240 a 14);

— nur insofern die Seele ein „zwei“ (*δύο*) ist, also angenommen, sie sei aus zwei Teilen zusammengesetzt; insofern sie aber etwas Unzertrennbares ist (*οὐ διηρημένα*), ist sie nicht möglich (1240 a 21). Dasselbe gilt auch für die verwandten Fragen, ob es möglich ist, sich selbst feind zu sein, Unrecht zu tun usw.

Die weitere Behandlung der Selbstliebe in EE scheint nur eine Skizze der viel eingehenderen Untersuchung in EN zu sein.

4

In EN wird schon vor der eigentlichen Behandlung der *φιλαυτία* mehrmals behauptet, daß jeder sich selbst das Gute wünscht; hierher gehören wohl schon die einleitenden Erörterungen über die *Eudaimonia* im ersten Buch. Im achten Buch wird der Zweifel ausgedrückt, ob Freunde wirklich ihren Freunden alles Gute wünschen; denn am meisten wünscht jeder sich selbst das Gute¹⁹. Diese Äußerung scheint so befremdend egoistisch zu sein, daß schon der antike Kommentator Aspasios sie zu mildern versuchte, indem er behauptete, Aristoteles habe das nicht von der höchsten Freundschaftsform gesagt, sondern die sekundären Freundschaftsformen damit gemeint. Aber Aspasios irrt, denn nach Aristoteles ist Freundschaft mit den anderen eben nur ein Reflex der wohlwollenden Gesinnung sich selbst gegenüber²⁰.

Aristoteles hat die eigentliche Behandlung der Selbstliebe in EN auf zwei getrennte Kapitel aufgeteilt: in IX 4 wird das Thema von den Freundschaftsmerkmalen, in IX 8 das Thema von der *φιλαυτία* behandelt; und dazwischen sind drei kürzere Kapitel eingeschoben, in denen einzelne unvollkommene Freundschaftsformen behandelt werden: IX 5 Wohlwollen (*εὐνοία*), IX 6 Eintracht (*ὁμόνοια*), IX 7 Freundschaft zwischen Wohltätern und Beschenkten (*φίλησις εὐεργετῶν τε καὶ εὐεργετηθέντων*). In EE wurden diese drei Themata hinter dem Kapitel über die Selbstliebe behandelt (EE VII 6 Freundschaftsmerkmale und Selbstliebe, VII 7 Wohlwollen und Eintracht, VII 8 Wohltäter und Beschenkte). Es ist schwer zu sagen, warum sich Aristoteles in EN für ein anderes Dispositionsschema entschieden hat, das er ohne Zweifel für passender als jenes in EE gehalten hat. Allerdings ist es zweckentsprechender, wenn das Thema von den Freundschaftsmerkmalen wegen seiner Schlüsselstellung

¹⁹ 1159 a 12: αὐτῷ γὰρ μάλιστα ἕκαστος βούλεται τὰγαθά.

²⁰ Vgl. DIRLMEIER EN Anm. 181, 1.

möglichst früh behandelt wird. Vielleicht wurden die erwähnten unvollkommenen Freundschaftsformen vor das Kapitel über die *φιλαυτία* eingereiht, um eine Klimax zu schaffen, eine Steigerung von den niedrigeren zu höheren Formen: Wohlwollen als eine bloß „passive Freundschaft“ (IX 5) — Eintracht als eine „bürgerliche Freundschaft“ (IX 6) — Freundschaft zwischen Wohltätern und Beschenkten als eine Mischform der vollkommenen Freundschaft (seitens der Wohltäter) und der Freundschaft um des Nutzens willen (IX 7) — *φιλαυτία* (IX 8), von der sich der Bogen wölbt zum Glück des theoretischen Lebens in EN X. Zugunsten einer solchen Vermutung könnte auch die Tatsache sprechen, daß die Klimax in den folgenden Kapiteln der EN IX weitergeführt wird, daß fortan nur noch von der höchsten Freundschaftsform die Rede ist, von der Freundschaft, die in der Tugend begründet ist, und von der Rolle der Freundschaft in der Glückseligkeit (IX 9 ob der Glückselige Freunde braucht oder nicht, IX 10 wieviele Freunde braucht der Glückselige usw.).

Auch die Stellung der *φιλαυτία* in der Gesamtstruktur der EN ist merkwürdig: die Seiten über die *φιλαυτία* stehen sozusagen vor dem Höhepunkt der EN, vor der Würdigung des theoretischen Lebens. Denn die EN hat nicht etwa eine symmetrische Struktur, sondern sie ist in der Form einer Spirale komponiert, deren Perimeter umso kleiner und enger wird, je höher sie sich emporschwingt, bis sie endlich in der Glückseligkeit des βίος θεωρητικός, der nur einer kleinen Schar der Auserlesenen zugänglich ist, ihren Zenit erreicht.

5

Schon das erste Kapitel über die Selbstliebe in EN, eigentlich das Kapitel über die Freundschaftsmerkmale (IX 4), zeichnet sich durch eine bei Aristoteles seltene stilistische Eleganz aus; GIPHANIUS hat es als „aureum et fere theologum caput“ gewürdigt²¹.

Da werden zunächst fünf Freundschaftsmerkmale aufgezählt (1166 a 3—8): 1. wünschen und tun das Gute um des Freundes willen; 2. wünschen das Dasein und Leben des Freundes um des Freundes willen; 3. das Leben mit dem Freunde teilen; 4. sich für dasselbe entscheiden; 5. Leid und Freude mit dem Freunde teilen.

Im weiteren wird klargelegt, daß diese Merkmale im Hinblick auf sich selbst nur der Gute zeigt (1166 a 10). Denn ein solcher ist mit sich selber einig (ὁμογνωμονεῖ ἑαυτῷ) und strebt mit der ganzen Seele nach demselben Ziel. Das heißt: sein ἄλογον τῆς ψυχῆς entscheidet sich immer für dasselbe wie τὸ λογικόν (1166 a 13—14). Damit erfüllt er das vierte Freundschaftsmerkmal. Aber er zeigt auch andere Charakteristika:

1. Er wünscht und tut sich selbst das Gute (καὶ βούλεται ἑαυτῷ τὰγαθὰ καὶ πράττει), und zwar macht er das um seines denke-

²¹ Zitiert nach G. RAMSAUER in seinem Kommentar zu Aristotelis Ethica Nicomachea (Lipsiae 1878) 593.

rischen Teils, d.h. um seines eigentlichen Selbst willen, denn eben im Denkerischen scheint das eigentliche Selbst eines jeden Menschen zu bestehen (1166 a 14—17).

2. Er wünscht sich das Leben und die Erhaltung des Lebens (καὶ ζῆν βούλεται ἑαυτὸν καὶ σῶζεσθαι). Dieses Merkmal scheint auf den ersten Blick als überflüssig, da es ja schon im vorigen inbegriffen ist, denn τὸ ζῆν ist auch ein ἀγαθόν. Aber man wünscht sich sein eigenes Wesen sogar mehr als das Gute. Denn wenn man A vor die Wahl gestellt hätte, er soll entweder A bleiben oder B werden²², dann hätte er sich das erstere auserwählt, selbst wenn er als B alles Gute erhalten könnte, wenn er z.B. Gott werden könnte. Vielleicht ist in diesem Argument eine stillschweigende Polemik gegen Platon versteckt, der im Theaitetos die Forderung nach der Flucht aus dem menschlichen Dasein und nach dem Gott-ähnlich-Werden gestellt hat²³.

3. Er wünscht dauernd in Gemeinschaft mit sich selbst zu leben (συνδιάγειν ἑαυτῷ βούλεται), da ihm die Gedanken an das Vergangene erfreulich, die Hoffnungen an die Zukunft angenehm sind und da er über einen Vorrat der Gedanken für die Betrachtung verfügt. — Man kann sich fragen, ob hier nicht etwa demokritisches Gedankengut eingearbeitet ist. Wenn es bei Aristoteles heißt, daß dem Guten die Gedanken an das Vergangene erfreulich sind (1166 a 24—25), so scheint dies nur die positive Kehrseite eines Gedankens zu sein, der in negativer Form bei Demokrit vorkommt, „daß dem Schlechten alles zum Ekel wird, wenn er sich an irgendeine seiner schlechten Handlungen erinnert“²⁴.

5. Er empfindet Schmerz und Freude vor allem in der Gemeinschaft mit sich selbst (συναλγεῖ τε καὶ συνήδεται μάλισθ' ἑαυτῷ); denn einem Guten ist immer dasselbe angenehm, dasselbe unangenehm, deswegen sind ihm auch die Reue und das nachträgliche Bedauern sozusagen unbekannt.

Alle diese Merkmale zeigt im Hinblick auf sich selbst, wie erwähnt, nur ein guter Mensch. Danach könnte man erwarten, daß die Frage, ob man sich selbst freund sein kann, gar nicht besteht, da eine positive Antwort sich ja von selbst aufdrängt. Und doch wird diese Frage aufgeworfen und vorläufig als unbeantwortet beiseite gelassen²⁵. Nur flüchtig wird die Meinung geäußert, eine solche Freundschaft sei möglich unter zwei Gesichtspunkten:

— insofern im Menschen zwei oder mehrere Teile vorhanden sind (1166 a 35 — also derselbe Vorbehalt wie in EE 1240 a 20);

— weil das Maximum der Freundschaft zu anderen dem Verhältnis des Menschen zu sich selbst ähnlich ist (1166 b 1).

²² D. h., er wird gestellt nicht vor eine qualitative, sondern vor eine substantielle Veränderung.

²³ Platon, *Thi.* 176 AB: διὸ καὶ πειρᾶσθαι χρὴ ἐνθύνειν ἐκεῖσε φεύγειν ὅτι τάχιστα· φυγὴ δὲ ὁμοίωσις θεῷ κατὰ τὸ δυνατόν.

²⁴ DIELS 68 B 174: τοῦτω πάντα τὰ τοιαῦτα ἀτερπείη, ὅταν τευ ἀναμνησθῇ

²⁵ 1166 a 33—34: πρὸς αὐτὸν δὲ πότερον ἔστιν ἢ οὐκ ἔστιν φιλία, ἀφείσθω ἐπὶ παρόντος.

Allerdings wird die Frage, ob die Selbstliebe möglich ist, obwohl sie hier nur mit einem subjektiven $\delta\acute{o}\xi\epsilon\iota\epsilon$ $\acute{\alpha}\nu$ (1166 a 34) abgelöst wird, später (IX 8) überhaupt nicht mehr erörtert. Die Antwort heißt also offenbar: sich selbst lieben ist möglich, umstritten bleibt nur, ob man mehr sich selbst oder einen andern lieben muß. Auffallend ist auch, daß die Selbstliebe in EN überhaupt nicht mehr (wie in EE) als eine Freundschaft nur im übertragenen Sinne ($\kappa\alpha\tau'$ $\acute{\alpha}\nu\alpha\lambda\omicron\gamma\acute{\iota}\kappa\upsilon$) aufgefaßt wird.

6

Die unterbrochene Behandlung der Selbstliebe wird im achten Kapitel desselben Buchs fortgesetzt, in einem Kapitel, das man als hohes Lied der veredelten Selbstliebe bezeichnen könnte. Es gehört auch stilistisch zu den schönsten Seiten, die der Stagirite je geschrieben hat; man kann sich daraus eine Vorstellung machen von der Herrlichkeit seiner jugendlichen exoterischen Schriften, deren „incredibilem suavitatem dicendi“ und „aureum orationis flumen“ Cicero bewundert hat.

Die stilistische Eleganz und die musterhafte Disposition dieses Kapitels sind schon mehrmals bewundert worden²⁶. Da macht sich eine bei Aristoteles ganz seltsame Freude am Wechsel der Synonyme²⁷, Vorkommen seltener, manchmal poetischer Redewendungen²⁸ bemerkbar. Auch im Bau der Satzperioden offenbart sich ein ungewöhnlicher Sinn für harmonische Ausgeglichenheit und antithetische Ponderation.

²⁶ Vgl. RAMSAUER, a. O., 613: „Est hoc caput inter ea, quibus Aristoteles seu rebus sententiisque ultra solitum illectus seu suâ docendi facultate delectatus quasi ostendere videtur, quid, si spatium sibi sumpserit ad conscribendum, non tantum argumentorum concinnitate sed etiam in dicendo facilitate, vi, paene elegantia possit“. DIRLMEIER EN Anm. 208, 1: „Dem großen Gedanken entspricht die Form“.

²⁷ Es ist interessant zu beobachten, wie Aristoteles' Wortregister, mit dem er die Selbstliebe zu bezeichnen pflegt, von der einen Schrift zur andern immer reicher und nuancierter wird: in MM verfügt er nur über vier entsprechende Ausdrücke ($\alpha\upsilon\tau\tilde{\omega}$ $\phi\acute{\iota}\lambda\omicron\varsigma$, $\phi\iota\lambda\epsilon\acute{\iota}\nu$ $\alpha\upsilon\tau\acute{\omicron}\nu$, $\pi\rho\acute{\varsigma}$ $\alpha\upsilon\tau\acute{\omicron}\nu$ $\phi\iota\lambda\acute{\iota}\alpha$, $\phi\acute{\iota}\lambda\alpha\upsilon\tau\omicron\varsigma$); in EE kommen fünf bedeutungsverwandte Bezeichnungen vor ($\alpha\upsilon\tau\tilde{\omega}$ $\phi\acute{\iota}\lambda\omicron\varsigma$, $\phi\iota\lambda\epsilon\acute{\iota}\nu$ $\alpha\upsilon\tau\acute{\omicron}\nu$, $\pi\rho\acute{\varsigma}$ $\alpha\upsilon\tau\acute{\omicron}\nu$ $\phi\iota\lambda\acute{\iota}\alpha$, $\pi\rho\acute{\varsigma}$ $\alpha\upsilon\tau\acute{\omicron}\nu$ $\acute{\epsilon}\xi\iota\varsigma$, $\alpha\upsilon\tau\tilde{\omega}$ $\acute{\alpha}\gamma\alpha\theta\acute{\omicron\varsigma}$); in EN vermehrt sich seine diesbezügliche copia verborum bereits auf neun Ausdrücke ($\alpha\upsilon\tau\tilde{\omega}$ $\phi\acute{\iota}\lambda\omicron\varsigma$, $\phi\iota\lambda\epsilon\acute{\iota}\nu$ $\alpha\upsilon\tau\acute{\omicron}\nu$, $\pi\rho\acute{\varsigma}$ $\alpha\upsilon\tau\acute{\omicron}\nu$ $\phi\iota\lambda\acute{\iota}\alpha$, $\phi\acute{\iota}\lambda\alpha\upsilon\tau\omicron\varsigma$, $\acute{\alpha}\gamma\alpha\pi\acute{\alpha}\nu$ $\acute{\epsilon}\alpha\upsilon\tau\acute{\omicron}\nu$, $\tau\acute{\alpha}$ $\phi\iota\lambda\acute{\iota}\kappa\acute{\alpha}$ $\pi\rho\acute{\varsigma}$ $\acute{\epsilon}\alpha\upsilon\tau\acute{\omicron}\nu$, $\phi\iota\lambda\acute{\iota}\kappa\acute{\omicron}\nu$ $\pi\acute{\alpha}\sigma\chi\epsilon\iota\nu$, $\pi\rho\acute{\varsigma}$ $\acute{\epsilon}\alpha\upsilon\tau\acute{\omicron}\nu$ $\phi\iota\lambda\acute{\iota}\kappa\acute{\omega\varsigma}$ $\delta\iota\alpha\kappa\epsilon\acute{\iota}\sigma\theta\alpha\iota$, $\pi\rho\acute{\varsigma}$ $\acute{\epsilon}\alpha\upsilon\tau\acute{\omicron}\nu$ $\phi\iota\lambda\acute{\iota}\kappa\acute{\omega\varsigma}$ $\acute{\epsilon}\chi\eta\nu$).

²⁸ Überhaupt in allen Abschnitten, wo die Selbstliebe behandelt wird, ist auffallend die Vorliebe für solche Wörter, die im *Corpus Aristotelicum* sonst nur einmal vorkommen: in den entsprechenden Abschnitten der MM kommt ein solches „ $\acute{\alpha}\pi\alpha\acute{\chi}$ $\lambda\epsilon\gamma\acute{\omicron}\mu\epsilon\nu\omicron\nu$ “ vor ($\phi\iota\lambda\acute{\alpha}\gamma\alpha\theta\omicron\varsigma$), in EE drei ($\acute{\epsilon}\mu\pi\lambda\eta\kappa\tau\omicron\varsigma$, $\sigma\upsilon\nu\omega\delta\acute{\iota}\nu\epsilon\iota\nu$, $\sigma\upsilon\nu\delta\iota\psi\eta\nu$), in EN zwei ($\acute{\epsilon}\pi\iota\tau\epsilon\rho\pi\acute{\eta}\varsigma$, $\acute{\alpha}\nu\omicron\sigma\iota\upsilon\rho\gamma\acute{\omicron\varsigma}$). Auffallend ist das Vorkommen solcher seltenen Wörter sonst besonders in EE, auf das R. HALL (*The Special Vocabulary of the Eudemian Ethics*, Classical Quarterly NS 9, 1959, 197—206) aufmerksam gemacht hat; doch ist ihre Frequenz im Kapitel über die Selbstliebe (EE VII 6) viel größer als in EE durchschnittlich. In EN IX 8 kommen außerdem noch zwei merkwürdige platonische Wörter vor: $\acute{\alpha}\mu\epsilon\tau\alpha\mu\acute{\epsilon}\lambda\eta\tau\omicron\varsigma$ (nur hier und EN VII 1150 a 22), $\acute{\upsilon}\pi\epsilon\rho\alpha\pi\omicron\theta\eta\sigma\kappa\epsilon\iota\nu$ (nur zweimal hier und einmal in der pseudoaristot. *Rhet. Alex.* 1421 a 31).

Das ganze Kapitel kann in drei größere Abschnitte zergliedert werden²⁹.

A. Ἀπορία (1168 a 28 — b 10).

Aristoteles geht hier — wie sonst so oft — von der Beobachtung der volkstümlichen Weisheit aus und stellt dabei einen Widerspruch fest:

a) Auf der einen Seite die Behauptung: Der schlechte Mensch tut alles nur um seines eigenen Ich willen, der wertvolle Mensch dagegen handelt um des Schönen und des Edlen willen.

b) Auf der andern Seite die Behauptung: Man soll den besten Freund am meisten lieben; der beste Freund ist jedoch, dem man um seines selbst willen das Gute wünscht, das aber kommt — wie auch alle andere Freundschaftsmerkmale — am schönsten im Verhältnis zu sich selbst zum Ausdruck. Diese Anschauung ist in der Spruchweisheit verankert: „Ein Herz und eine Seele“, „Freundesgut gemeinsam Gut“, „Freundschaft ist Gleichheit“, „Das Knie ist näher als die Wade“ — all das trifft am schönsten auf das Verhältnis zum eigenen Ich zu. Man ist sich selbst der beste Freund und folglich muß man sich selbst am meisten lieben.

Es ist seltsam und zugleich bemerkenswert, daß Aristoteles nur die zweite Behauptung durch Spruchweisheit begründet, obwohl es auch für die Begründung der ersteren, d. h. für die Verdammung der Selbstliebe, in den griechischen Sprichwörtern Stoff genug gegeben hat, z.B. λίαν φιλῶν σεαυτὸν οὐχ ἔξει φιλον (Men. mon. 310), πολλοί σε μισήσουσιν, ἣν σεαυτὸν φιλῆς (TGF adesp. 180 NAUCK). Der Grund ist vielleicht, daß die erstere Auffassung, die auch der platonischen in den Gesetzen sehr nah ist³⁰, weit mehr verbreitet war, daß sie daher weniger mit Argumenten gestützt zu werden brauchte.

Welche von diesen widersprechenden Ansichten ist richtig? Beide haben etwas Überzeugendes an sich.

²⁹ G. RAMSAUER (a. O., 613) gliedert das Kapitel in zwei Abschnitte:

1. Ἀπορία (1168 a 28 — b 11).

2. Λύσις (1168 b 12 — 69 b 2).

GAUTHIER—JOLIF gliedern es in drei Abschnitte:

A. Développement de la difficulté (1168 a 29 — b 11),

B. Solution (1168 b 12 — 69 a 11),

C. Conclusion (1169 a 11 — b 2).

DIRLMEIER (EN Anm. 206, 4) macht vier Abschnitte:

1. Argumente gegen die Selbstliebe (1168 a 28—35),

2. Argumente für die Selbstliebe (1168 a 35 — b 11),

3. Prüfung beider Argumente (1168 b 12 — 69 a 11),

4. Genauere Betrachtung der Selbstliebe des Edlen (1169 a 11 — b 2).

Die Unterschiede zwischen diesen Dispositionsschemata sind keineswegs so groß, wie sie vielleicht auf den ersten Blick erscheinen. DIRLMEIERS 1. und 2. Abschnitt hängen wohl näher zusammen als der 3. und 4. und können unter RAMSAUERs Ἀπορία oder GAUTHIERs „Développement de la difficulté“ zusammengefaßt werden.

³⁰ Leg. 732 A, vgl. ŽA 16, 173—175; vgl. auch MM 1212 b 18—19 oben.

B. Λύσις (1168 b 12 — 69 a 18).

Wenn man zur Klarheit kommen will, muß man zunächst feststellen, bis zu welchem Grade die einen oder die anderen die Wahrheit sagen und welchen Sinn sie dem Worte φίλαντος geben.

Jene, die das Wort φίλαντος als Schimpf verstehen, bezeichnen damit Leute, die für sich zuviel an Geld, Ehre, Sinnesgenüssen beanspruchen. Solche Leute lassen sich von ihrer Begehrlichkeit, Leidenschaft und dem irrationalen Teil der Seele leiten. In einer solchen Bedeutung hat auch das Wort φίλαντος einen häßlichen Beiklang gewonnen und die Vorwürfe in diesem Sinne sind berechtigt.

Dieser Auffassung gegenüber stellt Aristoteles seine eigene These auf, die zwei Aspekte hat:

a) Die Bezeichnung φίλαντος ist viel passender auf einen Menschen gemünzt, der für sich die Gerechtigkeit und Besonnenheit oder sonst sittliches Handeln beansprucht. Anders gesagt: φίλαντος beansprucht für sich die Glückseligkeit, wenn Glückseligkeit, wie mehrmals behauptet wird, Tätigkeit der Seele im Einklang mit der Tugend ist. Die Glückseligkeit ist aber das höchste Gut; denn Geld, Ehren, Sinnesgenüsse, also die äußern Güter, die sich die φίλαντοι in banaler Bedeutung anzueignen bemühen, haben ihren Wert nur insofern sie Mittel für die Erreichung der Glückseligkeit sind³¹.

b) φίλαντος ist der Mensch, der das Gute wirklich sich selbst, seinem eigentlichen und echten Ich zuweisen will; das ist aber nicht der irrationale, sondern der rationale, der denkerische Seelenteil. Wie nämlich in einer Polis das zu gelten hat, was ihr entscheidender Teil (τὸ κυριώτατον) ist, so auch im Menschen. Das Entscheidende im Menschen, ἑαυτοῦ τὸ κυριώτατον, sein eigentliches Ich, ist aber der vernünftige Seelenteil³². Das Vernünftige ist unser wahres Selbst, denn es stellt den entscheidenden und den besten Teil unseres Wesens dar (1168 b 35, 1178 a 2—3).

In diesem wohl schwerwiegendsten Argument zugunsten einer geläuterten Auffassung der φιλαυτία spüren wir die Nachwirkung des jugendlichen Protreptikos, dieser „Lobrede auf das Geistesleben“³³, denn im Protreptikos wird das Vernünftige ins Übermenschliche gesteigert, es wohnt uns inne wie ein Gott³⁴, es macht uns dem Gotte ähnlich³⁵. „So gibt es also für die Menschen nichts Göttliches oder Seliges außer jenem Einem, das allein der Mühe wert ist,

³¹ Diese äußern Güter sind allerdings nötig zur Erreichung der Glückseligkeit, denn ἀδύνατον ἢ οὐ βῆδιν τὰ καλὰ πράττειν ἀχορήγητον ὄντα (1099 a 32—33). Das bedeutet eine entscheidende Entfernung von der sokratischen Tradition, die die Glückseligkeit mit der Tugend schlechthin gleichsetzte.

³² Über die eigentliche Bedeutung dieses ἑαυτοῦ τὸ κυριώτατον vgl. R. A. GAUTHIER, *La Morale d'Aristote* (Paris 1958): „L'homme, c'est l'esprit“ (17—45); K. NAKAMURA, *The Meaning of the term 'true Self' in the Nicomachean Ethics IX iv and viii* (Journal of Classical Studies 9, 1961, 53—59); D. J. ALLAN, *Individual and State in Ethics and Politics* (Entretiens Hardt 11, 1964, 59).

³³ DÜRING, *Aristoteles* 400.

³⁴ *Protreptikos* Frg. 110 ed. DÜRING: ὁ νοῦς γὰρ ἡμῶν ὁ θεός.

³⁵ *Protreptikos* Frg. 28 ed. DÜRING: ἀνθρωπος . . . ἀλογίας ἀφαιρεθεὶς μένων δ' ἐν τῷ νῷ ὁμοιοῦται θεῷ.

nämlich das, was in uns an Verstand und Geisteskraft vorhanden ist^{35a}.“ Und wieviel in diesem Argument letzten Endes platonisches Gedankengut nachwirkt, hat schon der feinsinnige byzantinische Kommentator Michael von Ephesos bemerkt³⁶: „Wer aber meint, der Mensch sei bloß Körper mit dem unvernünftigen Seelenteil, und wer sich bemüht, dies mit der unbegrenzten Habgier und maßlosen Schwelgerei zu pflegen, der ist kein φιλαυτος, denn er liebt nicht sich selbst, sondern den Pöbel in sich und die vielköpfige Hydra in sich selbst — die Begierde.“ Michaels Vergleich des irrationalen, begehrenden Seelenteils mit der vielköpfigen Hydra ist offenbar Platons *Politeia* 588 C — 589 B entnommen³⁷.

Die so aufgefaßte Selbstliebe gefährdet die Interessen der Gemeinschaft nicht, im Gegenteil, in einer solchen Selbstliebe stimmen die Interessen des Einzelnen und der Gemeinschaft am schönsten überein, sie ergänzen sich wechselseitig, denn „würden alle Menschen nach dem Schönen und Edlen wetteifern und ihre Kraft anspannen, das Edelste zu tun, dann wäre der Gemeinschaft gesichert alles, was notwendig ist, und jedem Einzelnen würden die höchsten Güter zuteil“ (1169 a 8—11)³⁸.

Das Ergebnis dieser Gedankengänge ist also: sich selbst nützen = der Gemeinschaft nützen; und umgekehrt: der Gemeinschaft schaden = sich selbst schaden³⁹. Damit wird der vermeintliche Gegensatz zwischen Selbstliebe und Nächstenliebe aufgehoben. Hier haben die altgriechischen Erwägungen über die unzertrennliche Verknüpfung des Glücks des Einzelnen mit dem Wohl der Gemeinschaft⁴⁰ ihren sublimierten Niederschlag erhalten: in der Not des andern sind auch des Menschen eigene Interessen bedroht, im Glück des andern gedeiht auch des Menschen eigenes Glück. Natürlich betrachtet Aristoteles hier dieses Glück nicht aus einer engen utilitaristischen Perspektive, sondern unter dem Gesichtspunkt der vollkommenen Tätigkeit einer sittlich autonomen Persönlichkeit⁴¹.

^{35a} *Protreptikos* frg. 108, zitiert nach DÜRING, *Aristoteles* 429.

³⁶ *Commentaria in Aristotelem Graeca* 20 (Berlin 1892) 501, 19—23.

³⁷ Vgl. *ŽA* 16, 169—170. Auch im Kommentar zu EN IX 4 führt Michael den Vergleich mit dem vielköpfigen Ungetüm an; dort wird Platon ausdrücklich zitiert: καὶ τὸν ἐν ἑαυτοῖς δῆμον, τὸ πολυκέφαλον, ὡς φησι Πλάτων, θρέμμα τὴν ἐπιθυμίαν.

³⁸ DIRLMEIERS Übersetzung mit Abweichungen. DIRLMEIER übersetzt nämlich κοινῇ τ' ἂν πάντ' εἴη τὰ δεόντα als „dann wäre der allgemeine Zustand so, wie er sein sollte“; dabei verliert sich der Nachdruck auf dem Gesellschaftlichen, der im Original durch den Gegensatz κοινῇ . . . ἰδίᾳ . . . noch besonders hervorgehoben wird. Andere Übersetzungen: GIGON: „so wäre für die Gemeinschaft alles erreicht, was notwendig ist“; GAUTHIER—JOLIF: „et la communauté aura tout ce à quoi elle a droit“; A. PLEBE: „alla comunità deriverebbe tutto ciò di cui ha bisogno“.

³⁹ 1169 a 11—14: (ὁ ἀγαθός) αὐτὸς δνήσεται τὰ καλὰ πράττων καὶ τοὺς ἄλλους ὠφελήσει . . . (ὁ μοχθηρός) βλάψει γὰρ καὶ ἑαυτὸν καὶ τοὺς πέλας.

⁴⁰ Vgl. *ŽA* 16, 141—143.

⁴¹ Auch dieser Passus hat ein platonisch utopisches Gepräge, er ist ja auch nur in einer hypothetischen Form ausgedrückt. In der Politik stellt sich Aristoteles als ein viel größerer Empiriker und Realist vor (II 1261 b 34—36): „Man

Das Endergebnis ist, daß ein guter Mensch selbstliebend sein muß (τὸν μὲν ἀγαθὸν δεῖ φιλαυτον εἶναι), ein schlechter Mensch dagegen es nicht sein darf (τὸν δὲ μοχθηρὸν οὐ δεῖ 1169 a 11—13) — das ist die wortgetreue Antwort auf die Frage, die im Anfang des Kapitels gestellt worden ist: soll man in erster Linie sich selbst oder einen andern lieben (πότερον δεῖ φιλεῖν μάλιστα ἑαυτὸν ἢ ἄλλον τινά 1168 a 28)? Die andere Alternative (ἢ ἄλλον τινά) wird in dieser Antwort ganz vernachlässigt, womit aber keineswegs gesagt wird, daß ein guter Mensch sich selbst, ein minderwertiger einen andern am meisten lieben muß⁴². Die Möglichkeit, daß jemand einen andern mehr als sich selbst lieben sollte, kommt gar nicht in Betracht, denn die Selbstliebe ist für Aristoteles (das erhellt aus EN IX 4) ein Maximum der Liebe, das überhaupt möglich ist.

Damit wird die negative Auffassung der Selbstliebe, wie sie im Allgemeingebrauch herkömmlich war und wie sie Aristoteles selbst noch vor einigen Zeilen zugelassen hat (δικαίως δὲ τοῖς οὕτω φιλάutois ὀνειδίζεται 1168 b 22—23), entwertet. Das Wort φιλαυτος ist nicht mehr indifferent, sondern es darf nur eine positive Bedeutung haben.

C. Παράδειγμα τοῦ φιλάuto (1169 a 18 — b 2)

Die eigentliche Abhandlung über die Selbstliebe ist in 1169 a 18 abgeschlossen, die Aporie gelöst; was nachher folgt, dient nur noch zur Veranschaulichung der erreichten Ergebnisse. Und eben in diesem Finale erreicht das Kapitel seinen ästhetischen Höhepunkt, in der Gestalt des idealen φιλαυτος, die mit solch lebendigen und plastischen Zügen geschildert wird, wie kaum ein anderer Vertreter einer Tugend in dieser, an ethisch hochstehenden Gestalten so reichen Schrift.

Ich habe schon an einer andern Stelle die Vermutung geäußert, daß hinter dieser Gestalt des idealen φιλαυτος eine Huldigung einem der besten Freunde des Aristoteles, dem Adoptivvater seiner Frau, dem tragisch umgekommenen Hermias von Atarneus, verborgen ist⁴³. Denn die Gestalt des idealen φιλαυτος ist mit solcher Begei-

kümmert sich am meisten um das Eigene, um das Gemeinsame weniger (τῶν γὰρ ἰδίων μάλιστα φροντίζουσιν, τῶν δὲ κοινῶν ἥττον) oder nur soweit es den Einzelnen angeht. Denn, abgesehen vom übrigen, vernachlässigt man es eher, weil sich doch ein anderer darum kümmern wird . . .“.

⁴² RAMSAUER, a. O., 618: nec profecto Aristoteles dicturus est τὸν μὲν μοχθηρὸν δεῖν μάλιστα φιλεῖν ἄλλον τινά, τὸν δ' ἀγαθὸν ἑαυτὸν.

⁴³ Vgl. meinen Aufsatz „Die Gestalt des idealen φιλαυτος in der Nikomachischen Ethik des Aristoteles“ (Ziva antika 15, 1965, 33—38). Ich möchte meine Ausführungen in ihrem Grundgedanken, der von einem Vergleich zwischen diesem Abschnitt der EN und dem bekannten aristotelischen Hymnus auf die Tugend (Diog. Laert. V 7—8) ausgeht, nicht ändern, ich möchte nur auf einige Studien über Hermias von Atarneus hinweisen, die mir zur Zeit der Abfassung meines Aufsatzes unbekannt waren, die jedoch meine Vermutung nur stützen könnten: D. E. W. WORMELL, *The Literary Tradition concerning Hermias of Atarneus*, (Yale Classical Studies 5, 1935, 57—92); A. BOECKH, *Gesammelte kleine Schriften* 6 (Leipzig 1872), 185—210; J. BIDEZ, *Hermias d' Atarnée* (Bulletin de la Classe des lettres . . . T. 29, Bruxelles 1943, 133—146).

sterung und menschlicher Wärme beschrieben, daß man den Eindruck nicht loswerden kann, es handle sich hier um eine Gestalt, der Aristoteles in seinem Leben persönlich begegnet ist. Die hohen Gedanken dieses Abschnitts sind weit davon entfernt, nur ein „instant de grisérie verbale“ zu sein, wo Aristoteles sich selbst im Aufschwung des Ausdrucks übertroffen habe⁴⁴. Diese Merkmale sind nur verschiedene Aspekte des idealen φίλαυτος, wie er in verschiedenen Situationen reagieren sollte: vor die Wahl zwischen eine kurze Zeitspanne der tiefen Freude und einen langen bequemen Genuß gestellt würde er sich für das erstere entscheiden; vor die Wahl zwischen ein Jahr im Vollgefühl des Edlen und eine lange Reihe Jahre des bloßen Existierens gestellt würde er sich ebenfalls für das erstere entscheiden⁴⁵; und auch vor die Wahl zwischen Selbstaufopferung (und Angstverstecken) gestellt würde er nicht zögern, sondern sich selbst opfern, denn obwohl dies schmerzlich ist, würde er darin noch immer eine größere Freude und ein minderes Übel finden als im schamvollen Angstverstecken.

7

Eine besondere Beachtung verdient in EN IX 8 das Wort φίλαυτος, das hier und in MM II 13—14 zum ersten Mal in der erhaltenen griechischen Literatur auftaucht. Daraus hat DIRLMEIER den Schluß gezogen, es handle sich um eine Neuprägung des Aristoteles⁴⁶, denn

— das Wort ist vor Aristoteles nicht belegt, nach Aristoteles erst in einem Papyrus aus dem zweiten vorchristlichen Jahrhundert⁴⁷;

— wenn die Volkssprache das Wort besessen hätte, so könnte es Aristoteles hier als erstes Argument gegen die Selbstliebe verwenden, etwa so: Die Selbstliebe ist kein „Lobenswertes“, wie man schon aus der Sprache sieht⁴⁸.

⁴⁴ GAUTHIER—JOLIF 750: „l' expression, dont se sert ici A., dépasse sa pensée“.

⁴⁵ Diese Alternative scheint in einem Gegensatz zur Forderung in EN I 1098 a 19—20 zu stehen: „ein Tag oder eine kleine Zeitspanne macht den Menschen nicht glücklich und selig“. Doch ist dieser Gegensatz nur scheinbar, denn auch eine lange Reihe Jahre des bloßen Existierens (πολλ' ἔτη τυγχόντως 1169 a 23—24) macht den Menschen nicht glücklich und selig: die Glückseligkeit bleibt, da sie ja eine Tätigkeit ist, während dieser ganzen Reihe Jahre gleich Null. Der ideale φίλαυτος kann dagegen wenigstens in der Zeitspanne eines Jahres eine gewisse, wenn auch unvollkommene, weil zeitlich beschränkte, Glückseligkeit erreichen. Als ein Kommentar zu diesem „Jahr im Vollgefühl des Edlen“ (βιωσαι καλῶς ἐνιαυτόν 1169 a 23) sowie zur vorigen „kurzen Zeit der tiefen Freude“ (ὀλίγον χρόνον ἡσθῆναι σφόδρα 1169 a 22) könnte vielleicht eine Stelle aus der Metaphysik dienen, wo von Gott behauptet wird, seine Tätigkeit sei der besten von unseren Tätigkeiten gleich, „und wie es bei uns nur kurze Zeit (μικρόν χρόνον) stattfindet, da beständige Dauer uns unmöglich ist, so ist es bei ihm immerwährend“ (Met. XII / Λ / 1072 b 14—16, Übersetzung von H. BONITZ). Der ideale φίλαυτος wird in einem gewissen Sinne in einer kurzen Zeitspanne Gott gleich.

⁴⁶ DIRLMEIER EN Anm. 206, 5.

⁴⁷ DIRLMEIER MM Anm. 86, 5.

⁴⁸ DIRLMEIER EN Anm. 206, 5.

Ausschlaggebend scheint nur das erste Argument zu sein, da dem andern DIRLMEIER selbst nur ein hypothetisches Gewicht gibt. Aber auch das erste Argument ist nicht überzeugend, denn es ist ein argumentum ex silentio, dem angesichts der Spärlichkeit des erhaltenen Sprachmaterials nur wenig Beweiskraft zukommt. Außerdem sagt ja Aristoteles ausdrücklich: ἐπιτιμῶσι γὰρ τοῖς ἑαυτοῦς μάλιστα ἀγαπῶσι καὶ ὡς ἐν αἰσχροῦ φιλαύτους ἀποκαλοῦσι (1168 a 28—29) und οἱ μὲν οὖν εἰς ὄνειδος ἄγοντες αὐτὸ φιλαύτους καλοῦσι (1168 b 16). In beiden Fällen ist von einem anonymen Subjekt in der 3. Person pluralis die Rede, und dieses Subjekt kann wohl nichts anderes sein als der allgemeine Sprachgebrauch⁴⁹. Damit wird zugleich auch das zweite Argument DIRLMEIERS widerlegt: man sieht ja schon aus der Volkssprache, daß die Selbstliebe kein „Lobenswertes“, sondern ein αἰσχρόν und ein ὄνειδος ist.

Das Wort φίλαυτος existierte also offensichtlich schon vor Aristoteles, nicht als ein philosophischer terminus technicus, sondern als eine allgemein gebräuchliche pejorative Bezeichnung. Aristoteles bekämpft diesen Gebrauch und bemüht sich um eine logisch sinnvolle und semantisch geläuterte Umwertung dieses Wortes, um sein philosophisches Glossar mit diesem schon existierenden, aber in einer solchen Bedeutung neuen positiven ethischen Fachausdruck zu bereichern. Wie so oft, so mußte sich auch hier der allgemeine Sprachgebrauch dem aristotelischen Gedanken beugen, denn für ihn ist „die Wissenschaft eine Macht, die auch die Sprache nicht unverändert läßt“⁵⁰.

Belehrend ist auch ein Überblick über den sonstigen Gebrauch dieses Wortes bei Aristoteles; es kommt — außer in EN und MM — noch an drei Stellen vor:

Politik II 1263 a 41 — b 3:

μη γὰρ οὐ μάτην τὴν πρὸς αὐτὸν αὐτὸς ἔχει φιλίαν ἕκαστος, ἀλλ' ἔστι τοῦτο φυσικόν· τὸ δὲ φίλαυτον εἶναι ψέγεται δικαίως· οὐκ ἔστι δὲ τοῦτο τὸ φιλεῖν ἑαυτόν, ἀλλὰ τὸ μᾶλλον ἢ δεῖ φιλεῖν.

„Die Liebe zu sich selbst ist sicher nicht ohne Zweck, sondern sie ist von der Natur selbst in jeden eingepflanzt. Andererseits wird aber Selbstsüchtigsein (τὸ φίλαυτον εἶναι) mit Recht getadelt. Aber das ist nicht dasselbe wie sich selbst lieben, sondern das ist, wenn man sich selbst über die Gebühr liebt.“

Rhetorik I 1371 b 19—23:

ἀνάγκη πάντας φιλαύτους εἶναι ἢ μᾶλλον ἢ ἥττον. ἐπεὶ δὲ φίλαυτοι πάντες... διὸ καὶ φιλοκόλακες.

„So ist es nötig, daß alle im höheren oder geringeren Maß selbstsüchtig (φίλαυτοι) sind; denn all das entfaltet sich meistens

⁴⁹ Das wird auch von Aristoteles selbst bestätigt, der in demselben Kapitel sagt τοὺς τὰ τοιαῦθ' αὐτοῖς ἀπονέμοντας εἰδῶθαι. λέγειν οἱ πολλοὶ φιλαύτους (1168 b 23—25). Mit οἱ πολλοὶ pflegt Aristoteles die Anschauungen der großen Menge der philosophisch Ungebildeten im Gegensatz zu den Gebildeten (οἱ σοφοί) zu bezeichnen (z. B. EN I 1095 a 21—22).

⁵⁰ JAEGER, *Aristoteles* 30 Anm. 2.

in Beziehung zu sich selbst. Da aber alle selbstsüchtig sind, . . . sind sie auch Schmeichler-liebend . . .“

Rhetorik II 1389 b 35—37:

καὶ φίλαυτοι μᾶλλον ἢ δεῖ μικροψυχία γὰρ τις καὶ αὐτῇ καὶ πρὸς τὸ συμφέρον ζῶσιν, ἀλλ' οὐ πρὸς τὸ καλόν, μᾶλλον ἢ δεῖ, διὰ τὸ φίλαυτοι εἶναι.

„Und sie sind selbstsüchtig mehr als es gebührt; auch das ist eine Kleinmütigkeit. Und ihr Leben ist zum Nutzen, nicht zum Edlen gerichtet, eben weil sie selbstsüchtig sind.“

An allen erwähnten Stellen wird das Wort in negativer Bedeutung, also eben in jenem Sinne, der in EN von Aristoteles bekämpft wird, gebraucht. Was bedeutet das? Hat Aristoteles vielleicht später seine Auffassung des φίλαυτος aufgegeben? Oder war er terminologisch so wenig konsequent? Obwohl Aristoteles eine konsequente wissenschaftliche Terminologie im modernen Sinne nicht kennt, ist es doch wenig wahrscheinlich, daß derselbe Verfasser, der sich in EN, an einer so markanten Stelle, mit solcher Vehemenz um die Klärung und Umwertung des Ausdrucks φίλαυτος bemüht hat, später seine terminologischen Anstrengungen so leichtsinnig verworfen und das Wort wieder ganz in banaler Bedeutung gebraucht hätte. Eher könnte die Zeitfolge umgekehrt sein und diese Diskrepanz zwischen den verschiedenen Auffassungen des φίλαυτος könnte als ein mögliches Indiz zur Bestimmung der relativen Chronologie der aristotelischen Schriften dienen. Man kann vielleicht die Stufen verfolgen, wie sich der Verfasser um die Klärung dieses ethischen Begriffs bemüht hat:

Magna Moralia: φίλαυτος wird als eine negative, ἐαυτῷ φίλος als eine positive Bezeichnung gebraucht. Auch bei φίλαυτος wird eine Verzweigung angedeutet, aber das Wort wird nur im negativen Sinne κυρίως gebraucht.

Eudemische Ethik: ἐαυτῷ φίλος in positiver Bedeutung, φίλαυτος abwesend.

Politik II: φίλαυτος wird gegenüber ἐαυτῷ φίλος als eine ins Negative gesteigerte Stufe abgegrenzt: φίλαυτον εἶναι = τὸ μᾶλλον ἢ δεῖ φιλεῖν ἐαυτόν. Man spürt eine Platonnähe in dieser Redewendung, denn τὸ μᾶλλον ἢ δεῖ φιλεῖν ἐαυτόν ist wohl ein Synonym zu Platons τὸ σφόδρα φιλεῖν ἐαυτόν (Leg. V 732 B)⁵¹.

Rhetorik I—II: φίλαυτος μᾶλλον ἢ δεῖ. Diese Redewendung ist offenbar als ein gesteigerter Ausdruck an die Stelle des φιλεῖν ἐαυτόν μᾶλλον ἢ δεῖ (in Pol. II 1263 b 3) getreten; damit ist φίλαυτος zu einem Synonym für ἐαυτῷ φίλος geworden. φιλαυτία wird hier als eine Art μικροψυχία bezeichnet und rangiert auf derselben Stufe wie ἀνελευθερία und δειλία.

Nikomachische Ethik: φίλαυτος wird zu einem Ausdruck mit höchst positivem ethischem Sinngehalt und wird in einer solchen Bedeutung mit ἐαυτῷ φίλος gleichbedeutend.

⁵¹ Vgl. ŽA 16, 174.

Natürlich kann die mögliche Entwicklung eines einzigen Fachausdrucks — wie wir bereits erwähnt haben¹⁰ — kein ausschlaggebendes Argument zur Bestimmung der relativen Chronologie liefern; wohl aber könnte es als eine Stütze für die aus anderen Beobachtungen gewonnenen chronologischen Angaben dienen⁵².

8

Aristoteles' Versuch der Umwertung und Veredelung der φιλαυτία hat sich jedoch nicht durchgesetzt. Wo immer in der griechischen Literatur nach Aristoteles φιλαυτος oder seine Ableitungen (φιλαυτέω, φιλαυτία, φιλαύτως) vorkommen, überall werden sie nur in negativer Bedeutung gebraucht⁵³. Sogar in der eigenen peripatetischen Schule hat φιλαυτος kein Glück gehabt; im Auszug aus der peripatetischen Ethik, die zur augusteischen Zeit Areios Didymos gemacht hat, wird φιλαυτία als eine Mangelhaftigkeit der Selbstliebe bezeichnet⁵⁴:

Πρώτην μὲν οὖν, ὡς προέφην, εἶναι τὴν πρὸς ἑαυτὸν φιλίαν, δευτέραν δὲ τὴν πρὸς τοὺς γειναμένους· ἐφεξῆς δὲ τὰς πρὸς τοὺς ἄλλους οἰκειούς καὶ ὀθνεύους. διὸ καὶ ἐν μὲν τῇ πρὸς ἑαυτὸν εὐλαβεῖσθαι δεῖ τὴν ὑπερβολήν, ἐν δὲ ταῖς πρὸς τοὺς ἄλλους τὴν ἔλλειψιν· τὸ μὲν γὰρ φιλαυτίας, τὸ δὲ φειδωλίας ἔχει διαβολήν.

⁵² In unserem Falle deckt sich diese Entwicklungsfolge mit der Chronologie, die — MM ausgenommen — GAUTHIER—JOLIF vorgeschlagen haben (Bd. 1, Tabelle zwischen den Seiten 36*/37*). Sie datieren EE in die Zeit zwischen 348/7 und 345/4, Politik II in 345/4, Rhetorik und EN in die Zeit zwischen 335/4 und 330; und MM, die GAUTHIER—JOLIF als unecht betrachten und in die zweite Hälfte des zweiten vorchristlichen Jahrhunderts datieren (vgl. S. 63*—64*), hat bekanntlich DIRLMEIER als Aristoteles' früheste ethische Schrift bezeichnet. — Bedeutend wäre dieses Indiz besonders für die Bestimmung des chronologischen Verhältnisses zwischen Rhetorik und EN, wofür es bisher keinen Anhaltspunkt gegeben hat (vgl. A. PLEBE, *Prefazione* zur italienischen Übersetzung von Aristoteles' Rhetorik, Bari 1961, X: „le concomitanze tra la Retorica e l' Etica Nicomachea non possono fornire alcuna documentazione chronologica sicura“). Denn, um nochmals zu wiederholen, es ist kaum zu glauben, daß Aristoteles — angenommen, die Rhetorik sei das spätere Werk — in einem Zeitraum von höchstens fünf Jahren (335/4—330) die Auffassung von φιλαυτος, die er in EN zu einem magistralen Begriff seiner Ethik ausgebildet hat, nun aufgegeben habe und, eigene Bemühungen dementierend, zu früheren Ansichten und zum allgemeinen Gebrauch des Wortes zurückkehrte. EN muß also demgemäß späteren Datums als Rhetorik sein.

⁵³ LIDDEL—SCOTT, *Greek—English Lexikon*, führt s. v. φιλαυτος — außer Aristoteles — die Belegstellen aus einem Papyrus an, herausgegeben von U. WILCKEN (*Die Urkunden der Ptolemäerzeit*), und aus folgenden Schriftstellern: Philo, Cicero, Plutarch, Porphyrius, Iulianus, Philodemus, NT, Arrianus, Lucianus, Sextus Empiricus — alles „in bad sense“. Eine Ausnahme wäre wohl Arrianus I 19, 11, von dem das φιλαυτον als Grundmotiv alles Handelns gewürdigt wird, denn jedes Lebewesen ist so geschaffen, daß es alles um seines selbst willen tut; zugleich ist aber auch die Natur der vernünftigen Wesen so eingerichtet, daß sie keines der ihnen eigentümlichen Güter erlangen kann, wenn es nicht zugleich gemeinnützig ist; denn es wäre sinnlos zu erwarten, daß jemand sich selbst und eigenen Nutzen im Stiche lassen wird.

⁵⁴ Stob. ecl. II 143, 11—16, ed. WACHSMUTH.

„Der φίλαυτος wird wieder der Egoist⁵⁵.“

Dieser Mißerfolg der aristotelischen terminologischen Umwertung darf uns nicht überraschen. Aristoteles' Eingriff in den herkömmlichen Sprachgebrauch war zu radikal und zu gewagt, um sich durchsetzen zu können. Es ist wohl leicht möglich, positive Ausdrücke herabzusetzen — das schließt sich organisch in die allgemeine sprachliche Entwicklung ein, die der Devaluation und Inflation verwandt ist; schwerer ist es, diese Entwicklung zu hemmen, fast unmöglich, ihren Strom umzukehren. Unter diesem Gesichtspunkt kann man auch den Mißerfolg des aristotelischen terminologischen Eingriffs begreifen.

Übrigens war dieser Mißerfolg rein terminologischer Natur, denn obwohl sich eben das Wort φίλαυτος als ein positiver Ausdruck weder im allgemeinen Sprachgebrauch noch in der philosophisch-ethischen Terminologie durchgesetzt hat, so hat doch sein idealer Gehalt, im aristotelischen Sinne aufgefaßt, bei verschiedenen Denkern und in verschiedenen Systemen weitergelebt und weitergewirkt⁵⁶.

V. EIN KOMPLEMENTÄRES PROBLEM: SICH SELBST UNRECHT TUN

Echte Freundschaft mit sich selbst kann also nur in einem hochwertigen Menschen bestehen. Daraus könnte man schließen, daß in einem minderwertigen Menschen eben das Gegenteil davon, d.h. die Feindschaft gegen sich selbst herrscht. Doch ist von einer Feindschaft gegen sich selbst bei Aristoteles nur selten die Rede⁵⁷; statt dessen wird häufiger der Ausdruck „sich selbst Unrecht tun“ (ἐαυτὸν ἀδικεῖν) gebraucht. Die Feindschaft ist eine höhere Stufe der Ungerechtigkeit, wie die Freundschaft eine höhere Stufe der Gerechtigkeit. Denn die Freundschaft entfaltet sich auf denselben

⁵⁵ O. REGENBOGEN, RE Suppl.-Bd. 7, 1497.

⁵⁶ Auf eine Nachwirkung der aristotelischen φιλαυτία bzw. ihres negativen Seitenstücks ἐχθρα πρὸς ἑαυτὸν in Menanders und Terenz' Heautontimorumenos hat R. WALZER (Hermes 70, 1935, 197—202) aufmerksam gemacht. Auch in dem berühmten οἰκείωσις-Begriff klingt etwas von der aristotelischen φιλαυτία nach. Über das Nachleben des aristotelischen φίλαυτος im horazischen „amicus sibi“ vgl. meinen anfangs erwähnten Aufsatz „Horazens ‚amicus sibi““ (ZA 16, 136, Anm. 9), wo zugleich die Möglichkeit einer stoischen Vermittlung dieses Begriffs durch Hekaton erwogen wird (AAntHung 12, 1964, 133). Die Auffassung der Selbstliebe bei Seneca, in der sich ciceronische Normmäßigkeit der Selbstliebe mit den aristotelischen Elementen vereint findet, behandelt gründlich W. BRINKMANN in seiner Kölner Dissertation „Der Begriff der Freundschaft in Senecas Briefen“ (Köln 1963, 146—151: „Die φίλια als Vollendung der φιλαυτία und ihre Krönung in der πολυφιλία“). Bei Dio Chrysostomus wird die echte Selbstliebe als Vorbedingung jeder echten Liebe und Freundschaft zu anderen beschrieben (74, 5—6) usw. Es wäre auch zu erwägen, ob und inwieweit etwa bei Augustinus (*In epistolam Ioannis ad Parthos* X 3, MIGNE PL 34—35, Parisii 1841, col. 2055), wo die Gemeinschaft der Gläubigen als „unus Christus amans seipsum“ bezeichnet ist, platonisch-aristotelisches Gedankengut, in einer grandiosen Sicht neugedeutet und vertieft, zugrundeliegt.

⁵⁷ EE VII 1240 a 18—19 und b 14. Vielleicht platonische Sprache (vgl. Rep. I 352 A).

Gebieten und zwischen denselben Personen wie die Gerechtigkeit: „Sind die Bürger einander freund, so ist kein Rechtsschutz nötig, sind sie aber gerecht, so brauchen sie noch außerdem die Freundschaft, und der höchste Grad gerechten Wesens trägt die sichtbaren Merkmale der Freundschaft“ (EN VIII 1155 a 26—28). Die Freundschaft und die Gerechtigkeit werden sogar als „identisch oder etwas sehr Nahes“ bezeichnet (EE VII 1234 b 31). Die Freundschaftsbeziehungen entsprechen den Rechtsbeziehungen, und die Ungerechtigkeit gilt als umso größer, je näher uns der betroffene Freund steht: „Schwerer wiegt es, den Kameraden um sein Geld zu bringen als einen Mitbürger, schwerer, dem Bruder nicht zu Hilfe kommen als einem Freund, schwerer, den Vater schlagen als irgendeinen anderen. Es wächst ja organisch mit der Freundschaft auch die Verbindlichkeit des Rechts: Freundschaft und Recht bestehen im gleichen Personenkreis und haben die gleiche Ausdehnung“ (EN VIII 1160 a 4—8). Bei dieser Steigerung könnte man erwarten, daß die Klimax ihren Höhepunkt im „sich selbst Unrecht tun“ erreicht, etwa so: „am schwersten aber ist es, wenn jemand sich selbst die Hilfe verweigert (oder sich selbst schlägt, ermordet usw.).“

Doch zieht Aristoteles diese Schlußfolgerung nicht, denn „sich selbst Unrecht tun“ bedeutet für ihn eine fast unlösbare Aporie.

In der Einleitung zum EN V hat nämlich Aristoteles die Gerechtigkeit als „Gesamtugend“ (τελεία ἀρετή) definiert (1129 b 30), die jedoch kein Synonym für die Tugend ist, sondern nur die Tugend in Beziehung zu anderen bedeutet: „insofern sie in Beziehung zu anderen vorkommt, heißt sie Gerechtigkeit, insofern es sich um eine solche Haltung an sich handelt, heißt sie Tugend⁵⁸.“

Die Gerechtigkeit ist also für Aristoteles eine ausgeprägt altruistische Tugend. Alle anderen Tugenden entfalten sich in Beziehung zu sich selbst, sie sind gewissermaßen „von sich aus“ gesehen; daraus ergäbe sich „eine Ethik für Adam und Robinson⁵⁹“. Die Gerechtigkeit kommt sozusagen als ein Korrektiv dazu: sie verschiebt die Motive des Tugendhaftseins aus der Individualsphäre in die Sozialsphäre, sie kommt nur in Beziehung zu andern vor (πρὸς ἕτερον), sie berücksichtigt das Gut des Nächsten (ἄλλότριον ἀγαθόν), sie arbeitet im Interesse des Mitmenschen (ἄλλω τὰ συμφέροντα πράττει). Eben darin liegt der wesentliche Unterschied zwischen der aristotelischen und platonischen Auffassung der Gerechtigkeit: bei Platon wird die Gerechtigkeit mit der Tugend schlechthin gleichgesetzt⁶⁰.

⁵⁸ EN V 1130 a 12—13: ἡ μὲν πρὸς ἕτερον, δικαιοσύνη, ἡ δὲ τοιαύδε ἑξὶς ἀπλῶς, ἀρετή.

⁵⁹ M. SALOMON, *Der Begriff der Gerechtigkeit bei Aristoteles* (Leiden 1937) 82.

⁶⁰ Vgl. O. APELT, *Platonische Aufsätze* (Leipzig—Berlin 1912) 119. Es ist wohl schon eine altgriechische Auffassung, vgl. Theognis 147: ἐν δὲ δικαιοσύνῃ συλλήβδην πᾶσ' ἀρετῇ 'στιν. Doch wird auch schon an einer Stelle von Platons Nomoi (IX 860 C — 863 A) die Gerechtigkeit als Tugend πρὸς ἕτερον aufgefaßt, vgl. H. GÖRGEMANNS, *Beiträge zur Interpretation von Platons Nomoi* (München 1960) 136, der dabei auch auf die Beziehung zum Gerechtigkeitsbegriff des Aristoteles verweist.

Was für die Gerechtigkeit gilt, dasselbe gilt *mutatis mutandis* auch für die Ungerechtigkeit: wie nämlich die Gerechtigkeit in weiterer Bedeutung nicht eine Teiltugend ist, sondern in ihr die Gesamttugend eingeschlossen ist, so ist auch die Ungerechtigkeit in weiterer Bedeutung nicht eine Teilerscheinung der Verworfenheit, sondern in ihr ist die gesamte Verworfenheit enthalten (EN V 1130 a 8—10)⁶¹. Demgemäß könnte man die Ungerechtigkeit als die „Verworfenheit (*μοχθηρία*) in Beziehung zu anderen (*πρὸς ἕτερον*)“ bezeichnen. Und weil eben dieses Attribut „die Beziehung zu anderen“ jenes wesentliche Merkmal ist, nach dem Aristoteles die Gerechtigkeit von der Tugend, die Ungerechtigkeit von der Verworfenheit unterscheidet, ist es verständlich, daß für ihn im Begriff „sich selbst Unrecht tun“ eine *contradictio in adiecto* versteckt ist. Es mag demnach seltsam erscheinen, daß er diesem Problem so viel Aufmerksamkeit geschenkt hat. Allerdings war dieses Thema — besonders in Platons Schriften und in akademischen Diskussionen — allzu aktuell, um es stillschweigend umgehen zu können. Es ist zugleich verständlich, daß wegen der Ausgangsdefinition der Gerechtigkeit und Ungerechtigkeit, deren jede „die Beziehung zu anderen“ voraussetzte, Aristoteles' Antwort auf die Frage, ob es möglich ist, sich selbst Unrecht zu tun, nicht anders als negativ sein konnte.

Aristoteles hat in EN V (= EE IV) diese Frage an verschiedenen Stellen angedeutet⁶². An erster Stelle wird es als etwas durchaus Unmögliches bezeichnet. In der Untersuchung über das Recht des Herrn über die Sklaven und das Recht des Vaters über die Kinder wird nämlich behauptet, daß es in diesen Fällen unmöglich ist, Unrecht zu tun, da der Sklave bzw. das Kind Teil des Herrn bzw. des Vaters sind; sich selber wird jedoch wohl niemand mit Absicht schaden, weshalb es ja auch keine Ungerechtigkeit gegen die eigene Person geben kann (1134 b 12—13). Doch wird zugleich bemerkt, daß es sich in diesen Fällen überhaupt nicht um das Recht in eigentlicher (d.h. politischer) Bedeutung handelt, sondern nur um *δεσποτικὸν* und *πατρικὸν δίκαιον*, d.h. um das Recht, das nur eine gewisse Ähnlichkeit mit den Rechtsbeziehungen in eigentlicher Bedeutung aufweist (1134 b 8). An einer anderen Stelle wird dagegen die Möglichkeit zugelassen, daß ein unbeherrschter Mensch sich selbst schadet und damit Unrecht tut (1136 a 31—34). Sodann wird auch die Möglichkeit erwogen, daß jemand einem andern mehr gibt als sich selbst: also hat er sich selbst Unrecht getan. Doch ist dies „Unrecht“ nur ein scheinbares, den für den Verlust an äußeren Gütern wird er durch Ruhm und *καλόν* entschädigt (1136 b 19—22). Hier wird wohl schon ganz leise das Thema des idealen *φίλαυτος* angedeutet,

⁶¹ Auch diese Auffassung schließt sich an Platons *Nomoi* (XII 957 E) an, wo die Ungerechtigkeit als Sammelbegriff für die Untugenden gebraucht wird, vgl. H. GÖRGEMANNS, a. O., 135.

⁶² Noch ausführlicher als in EN wird das Problem des „sich selbst Unrecht tun“ in MM I 1195 b 25—1196 a 33 behandelt. Da werden Argumente pro und contra sehr eingehend diskutiert, die Schlußfolgerungen sind jedoch im Grunde dieselben wie in EN.

der das Geld, Ehren und überhaupt alle äußeren Güter freiwillig aufopfert, um für sich das καλόν zu erwerben (1169 a 20—22).

Die endgültige Antwort auf diese Frage wird jedoch erst im letzten Kapitel der EN V gegeben. Die Antwort ist grundsätzlich negativ, nur im letzten Abschnitt wird die Möglichkeit des „sich selbst Unrecht tun“ in einem analogen Sinne zugelassen (1138 b 6—13):

„Es gibt Gerechtigkeit, wenn auch nicht für den Einzelmenschen in der Beziehung zu sich selbst (οὐκ αὐτῷ πρὸς αὐτόν), so doch innerhalb gewisser Teile seines Selbst (ἀλλὰ τῶν αὐτοῦ τισίν). Aber das ist nur im übertragenen und analogen Sinn gemeint (κατὰ μεταφορὰν καὶ ὁμοιότητα), und es kommt hier nicht die Gerechtigkeit in ihrem ganzen Umfang (οὐ πᾶν δὲ δίκαιον) in Frage, sondern nur die zwischen Herrn und Sklaven und zwischen Hausherrn und Hausbewohnern (ἀλλὰ τὸ δεσποτικὸν ἢ τὸ οἰκονομικόν). In diesen Diskussionen⁶³ tritt uns nämlich die Scheidung entgegen zwischen dem rationalen Seelenteil und dem irrationalen. Mit Rücksicht auf diese Teile glauben die Vertreter dieser Lehre, es könne doch ein Unrecht gegen sich selbst geben, weil die Möglichkeit besteht, daß innerhalb dieser Teile ein Erleiden vor sich geht, welches den Streben dieser Teile zuwider läuft. Daher die Ansicht, daß es eine wechselseitige Gerechtigkeit auch für diese Teile gebe, und zwar die, wie sie zwischen Herrscher und Beherrschtem besteht.“

In diesem Absatz handelt es sich offenbar um eine polemische Auseinandersetzung mit Platon⁶⁴, der den Ursprung der Gerechtigkeit (und Ungerechtigkeit) im menschlichen Innern gesehen hat, in der (Un)Ordnung und (Un)Beherrschtheit der Seele, und sie von dort erst als eine sekundäre Erscheinung in die äußere Welt projiziert hat. Denn die Gerechtigkeit in den gesellschaftlichen Beziehungen ist nach Platon nur ein trügerisches Abbild der echten Gerechtigkeit, εἰδωλὸν τι τῆς δικαιοσύνης (Rep. IV 443 C)⁶⁵.

Bei Aristoteles ist das Verhältnis eben umgekehrt: die (Un)Gerechtigkeit in echter und ursprünglicher Bedeutung existiert nur in der äußern Welt, nur in gesellschaftlichen Beziehungen, nur πρὸς ἕτερον; wenn von der (Un)Gerechtigkeit im menschlichen Innern die Rede ist, so werden diese Ausdrücke unecht gebraucht, es handelt sich dabei um eine metaphorische und übertragene Ausdrucksweise (EN V 1138 b 5—6: κατὰ μεταφορὰν καὶ ὁμοιότητα)⁶⁶. Aristote-

⁶³ ἐν τούτοις γὰρ τοῖς λόγοις. Über die Bedeutung von λόγοι bei Aristoteles vgl. oben Anmerkungen 5—7. DIRLMEIER übersetzt das Wort hier — ähnlich wie in EE VII 1240 a 11 — als „Diskussionen“. Wahrscheinlich ist hier Platons Politeia gemeint.

⁶⁴ Das hat schon Michael Ephes. (72, 5—8 ed. HAYDUCK) bemerkt. Vgl. die entsprechenden Anmerkungen bei Sir A. GRANT, *The Ethics of Aristotle* (London 1885⁴) 2, 143; J. A. STEWART, *Notes on the Nicomachean Ethics of Aristotle* (Oxford 1892) 1, 538; GAUTHIER—JOLIF 2, 427; DIRLMEIER EN Anm. 121, 1; ders., MM Anm. 41, 6; ders., Gnomon 24, 1952, 77—79.

⁶⁵ Vgl. ΖΑ 16, 168.

⁶⁶ Die metaphorische Ausdrucksweise wird von Aristoteles in seinen philosophischen Schriften nicht besonders hoch geschätzt, vgl. Met. I (A) 991 a 21—22: κενολογεῖν ἐστὶ καὶ μεταφορὰς λέγειν ποιητικὰς.

lisches κατὰ μεταφορὰν καὶ ὁμοιότητα ist dem platonischen εἰδωλὸν τι äquivalent: die polemische Pointe ist evident.

Doch handelt es sich dabei nicht darum, daß Aristoteles nicht so argumentieren konnte oder wollte wie Platon: „Gerechtigkeit als Polis-verbindendes Phänomen ist nur möglich, wenn sie in der Seele des einzelnen Polites als Harmonie der Seelenteile verwirklicht wird⁶⁷.“ Aristoteles stimmte mit Platon darin völlig überein, daß das ethische Ideal zunächst in der Seele jedes einzelnen Polites verwirklicht werden muß. Dies wird besonders stark hervorgehoben an einer markanten Stelle der Politik (VII 1332 a 32—38): „Ein tugendhafter Staat besteht darin, daß die an der Verfassung teilhabenden Bürger tugendhaft sind. Und nach unserer Voraussetzung werden alle Bürger an der Verfassung teilhaben. Man muß also prüfen, wie einer ein tugendhafter Mann wird. Denn selbst wenn es möglich wäre, daß die Gesamtheit der Bürger tugendhaft wäre, nicht aber jeder Einzelne, so wäre doch dies wünschbarer. Denn wenn es jeder Einzelne ist, so sind es auch alle⁶⁸.“ Diese Frage ist mit der Frage nach dem Verhältnis zwischen Bürgertugend und Menschentugend eng verbunden: sind der vollkommene Mensch und der vollkommene Bürger miteinander identisch? decken sich Individualethik und Staatsethik⁶⁹? Aus Aristoteles' Antwort geht klar hervor, daß er der Menschentugend, d.h. der Individualethik, die Priorität gibt. Natürlich ist es aber „noch schöner und erhabener, wenn ganze Völkerschaften oder Polisgemeinden so weit kommen“ (EN I 1094 b 8), d.h. wohl, wenn alle Individuen im Rahmen einer Gemeinschaft die vollkommene (Menschen)Tugend erreichen.

Der Unterschied besteht dagegen darin, daß Aristoteles das ethische Ideal anders formuliert hat als Platon. Aristoteles hat sich nämlich in seinen Anstrengungen um die terminologische Klarheit und Konsequenz bemüht, die Ausdrücke δικαιοσύνη und ἀδικία für die Bezeichnung der Tugend und Untugend in Gemeinschaftsbeziehungen, d.h. für die Tugend πρὸς ἕτερον zu reservieren. Es ging ihm vor allem um eine sinngemäße Verengerung der Bedeutungsumfänge dieser althergebrachten, aber allzu lose gebrauchten Wörter. Einen Beweis dafür liefert schon die bloße Tatsache, daß er sich genötigt fühlt, einen zweifachen Gebrauch des Terminus δικαιοσύνη zu unterscheiden: δικαιοσύνη in weiterer Bedeutung als τελεία ἀρετὴ πρὸς ἕτερον und δικαιοσύνη in engerer Bedeutung als ἰσότης bei der Güterverteilung (EN V 1129 a 24—1131 a 9). Der Begriff der δικαιοσύνη war vor Aristoteles noch nicht scharf genug abgegrenzt gegen andere Tugenden, zumal gegen σωφροσύνη⁷⁰. Ari-

⁶⁷ DIRLMEIER MM 41, 6.

⁶⁸ Deutsche Übersetzung von O. GIGON.

⁶⁹ Vgl. O. GIGON, *Einleitung zu Aristoteles* Bd. 4 (Zürich 1955) 32. Die eingehende Behandlung dieser Frage bei E. BRAUN, *Aristoteles über Bürger- und Menschentugend* (SB Wien, phil.-hist. Kl. 236, 2, 1961).

⁷⁰ Vgl. ŽA 16, 167, besonders Anm. 141.

stoteles selbst behauptet ausdrücklich, daß das Wort *δικαιοσύνη* in verschiedenen Bedeutungen gebraucht wird⁷¹.

Aristoteles hat zwar auch bei der Behandlung der Freundschaft mit sich selbst eine ähnliche Vermutung ausgesprochen wie bei dem „sich selbst Unrecht tun“, d.h., eine solche Freundschaft sei nur in übertragener Bedeutung möglich (EE VII 1240 a 13), nur insofern die Seele aus zwei oder mehreren Teilen zusammengesetzt sei (EE VII 1240 a 17, EN IX 1166 a 35). Doch besteht ein großer Unterschied zwischen Aristoteles' Behandlung des „sich selbst Unrecht tun“ und „sich selbst freund sein“. Die Möglichkeit des „sich selbst Unrecht tun“ wird schon a priori zurückgewiesen, mit allem Nachdruck wird das Paradoxe und Widersinnige dieses Begriffs hervorgehoben. Die Möglichkeit der Freundschaft zu sich selbst wird jedoch nicht nur zugelassen, sondern sie gilt sogar als etwas Primäres, als etwas, wovon erst sekundär die Merkmale der Freundschaft zu anderen bestimmt sind⁷².

Die Grund für die grundsätzlich verschiedene Behandlung dieser verwandten Begriffe liegt wohl in Aristoteles' Hervorhebung der Freundschaft — im Gegensatz zu Platons Hervorhebung der Gerechtigkeit⁷³. Das aristotelische Ideal der Freundschaft zu sich selbst ist an die Stelle des platonischen Ideals der Gerechtigkeit im menschlichen Innern getreten. Im Grunde geht es um dasselbe Phänomen, nur sind die Akzente von der Sphäre des Gesetzlichen in die Sphäre des Ethischen verschoben. Das platonische Ideal der Gerechtigkeit besteht in der Einheitlichkeit und Harmonie der Seelenteile (Rep. IV 443 E: *καὶ παντάπασιν ἓνα γινόμενον ἐκ πολλῶν... καὶ ἡρμουςμένον*). Und nach Aristoteles ist Freund zu sich selbst *εἷς καὶ ἀδιαίρετος* (EE VII 1240 b 15), d.h. ein solcher, in dessen Innern es keine Meinungsverschiedenheiten zwischen den Seelenteilen gibt; deswegen ist ein solcher Mensch auch immer mit sich selbst einverstanden (*ἁμωγνωμονεῖ ἑαυτῷ* EN IX 1166 a 13) — und dies ist wohl das wesentlichste Merkmal seiner inneren Freundschaft.

Platons These lautet: „Die Koexistenz der Menschen wird erst dann gut sein, wenn der Einzelne gerecht zu sich selbst und damit

⁷¹ EN V 1129 a 26: *ἔοικε δὲ πλεοναχῶς λέγεσθαι ἡ δικαιοσύνη καὶ ἡ ἀδικία*. Vgl. auch *Top.* I 106 b 29—33.

⁷² Vgl. EN IX 1166 a 1—2: *τὰ φιλικὰ δὲ τὰ πρὸς τοὺς φίλους, καὶ οἷς ἂν φιλίαι ὀρίζονται, ἔοικεν ἐκ τοῦ πρὸς ἑαυτὸν ἐληλυθέναι* und das ganze Kapitel IX 4.

⁷³ Es wurde schon mehrmals hervorgehoben, wie wenig Platz die Freundschaft (*φιλία*) in Platons Schriften einnimmt; eigentlich ist der Behandlung dieser Tugend nur ein jugendlicher Dialog, *Lysis*, gewidmet, der zudem noch mit ungeklärter Fragestellung ausklingt. Aristoteles hat dagegen der Behandlung der Freundschaft eine jugendliche Schrift gewidmet, die nach einer Variante (Diog. Laert.) ein Buch, nach einer anderen (Anonymus Menagianus) sogar drei Bücher umfaßte; sodann hat er dieselbe Frage in den ethischen Schriften mit zunehmender Ausführlichkeit behandelt (vgl. DÜRING, *Aristoteles* 438 Anm. 35: MM 411, EE 950, EN 1209 Bekkerzeilen; DIRLMEIER MM 433: die Fr.—Abhandlung der EE ist rund zweimal, die der EN rund dreimal so lang wie die von MM), um die kürzeren Erörterungen in anderen Schriften (*Polit.*, *Rhet.*) gar nicht zu erwähnen.

gerecht πρὸς ἕτερον geworden ist⁷⁴. Demgegenüber hat Aristoteles die These aufgestellt: „Die Beziehungen zwischen den Menschen werden gut sein und das Wohl der Gemeinschaft wird erreicht sein, wenn jeder einzelne wirklich sich selbst und damit auch die anderen lieben wird“. Anders gesagt: alle werden miteinander freund sein, wenn jeder Einzelne wirklich sich selbst freund sein wird⁷⁵. Die platonische These wird durch die aristotelische nicht widerlegt, sondern nur berichtigt und vervollkommen, denn in der „Freundschaft zu sich selbst“ ist — wie in einem höheren Wert — auch τὰ δίκαια πράττειν mit einbegriffen (EN IX 1168 b 25). Deswegen bedeutet die aristotelische These in dieser Hinsicht einen umso größeren Fortschritt im Vergleich mit der platonischen, einen je höheren Wert die Freundschaft im Vergleich mit der Gerechtigkeit bedeutet: die Rechtsverbindung ist ein Minimum dessen, was jederman durch das Gesetz zu tun verpflichtet ist, die Freundschaftsverbindlichkeit ist dagegen ein ethisches Maximum, das man sich selbst auferlegt. Die Grenzen zwischen den beiden sind allerdings verwischt: die höchste Gerechtigkeit schwingt sich unauffällig zur höchsten Freundschaft empor, denn „der höchste Grad gerechten Wesens trägt die sichtbaren Merkmale der Freundschaft“⁷⁶.

VI. DIE FREUNDSCHAFT ZU DEM EIGENTLICHEN SELBST UND DIE FRUNDSCHAFT ZU DEM EIGENEN SELBST

1

Der Ausdruck „Freundschaft zu sich selbst“ kann zwei sehr verschiedene Bedeutungen haben, je nachdem, welche Gegenbeutung man ihm zuordnet. Er kann entweder in den Gegensatz zu „Freundschaft zu seinem Pseudo-Selbst“ treten, d.h. zur Freundschaft mit einem nur scheinbaren Selbst, oder in den Gegensatz zu „Freundschaft zu den anderen“. Im ersten Fall können wir von der Freundschaft zu dem eigentlichen Selbst, im zweiten Fall von der Freundschaft zu dem eigenen Selbst sprechen.

In der griechischen Gedankenentwicklung, die wir bisher betrachtet haben und die im aristotelischen φιλαυτος ihren Höhepunkt erreicht hat, war es die Selbstliebe im ersten Sinn, d.h. die Freundschaft zu dem eigentlichen Selbst; der Nachdruck lag immer auf der Behauptung, man müsse sein eigentliches Selbst, d.h. ἐαυτοῦ τὸ κυριώτατον, nicht das ἄλογον τῆς ψυχῆς, am meisten lieben.

Aber parallel damit hat man auch über die „Freundschaft zu seinem eigenen Selbst“ diskutiert, d.h. über die Frage, ob ein guter Mensch der Freunde überhaupt bedarf, ob nicht die Freundschaft zu

⁷⁴ DIRLMEIER MM Anm. 41, 6.

⁷⁵ Vgl. die oben behandelte Stelle EN IX 1169 a 8—11: πάντων δὲ ἀμιλλωμένων πρὸς τὸ καλὸν καὶ διατεινομένων τὰ κάλλιστα πράττειν κοινῇ τ' ἂν πάντ' εἴη τὰ δέοντα καὶ ἰδίᾳ ἐκάστω τὰ μέγιστα τῶν ἀγαθῶν.

⁷⁶ EN VIII 1155 a 28: τῶν δικαίων τὸ μάλιστα φιλικὸν εἶναι δοκεῖ. Eine andere mögliche (aber weniger wahrscheinliche) Übersetzung: „Und die Gerechten scheinen die Freundschaft im höchsten Grade zu besitzen“.

seinem eigenen Selbst zur Glückseligkeit ausreicht. Mit diesen Anschauungen hat sich auch Aristoteles in seinen ethischen Schriften auseinandergesetzt. Und vielleicht ist es kein Zufall, daß diese Frage in EN und MM unmittelbar nach der Frage über die φιλαυτία behandelt wird. In MM wird sogar ausdrücklich vermerkt, daß die Frage, πότερον ὁ αὐτάρκης προσδεῖσεται φιλίας, sich organisch an die Behandlung über die φιλαυτία anschließt⁷⁷. Damit wird die enge Zusammengehörigkeit dieser beiden Probleme auch rein äußerlich hervorgehoben:

Ist ein guter Mensch sich selbst freund?

a) Ist er seinem Selbst freund oder nur einem unwesentlichen Teil seines Selbst (EN IX 8, MM II 13—14)?

b) Ist er seinem Selbst oder den anderen freund (EN IX 9, MM II 15)?

Es handelt sich offenbar nur um zwei Gesichtspunkte eines und desselben Problems. Wie über den ersten, so wurde auch über den zweiten Gesichtspunkt schon vor Aristoteles viel diskutiert. In den Erörterungen des Aristoteles über diese Frage kann man noch Nachklänge jener Diskussionen vernehmen. In EN heißt es, daß einige behaupten, die glücklichen und autarken Menschen brauchen keine Freunde (1169 b 4—7); im weiteren werden die Vertreter dieser Anschauung als οἱ πρῶτοι bezeichnet (1169 b 22—23). In MM ist von den Diskussionen über das Gottes-Argument die Rede; die Parallele zur göttlichen Selbstgenügsamkeit wird als sehr herkömmlich, sozusagen als ein locus communis bezeichnet (ἡ ἐν τοῖς λόγοις εἰωθυῖα ὁμοιότης 1212 b 33—34). Im weiteren werden die Behauptungen dieses Logos zitiert bzw. ein Dialog wird in direkter Rede reproduziert (1212 b 38 — 1213 a 7)⁷⁸.

Wo sind die Ansätze dieser Diskussionen zu suchen?

2

Auszugehen ist wohl von dem altgriechischen Ideal der Autarkeia, das auf verschiedene Weisen gedeutet⁷⁹ und von dem politischen und wirtschaftlichen Bereich allmählich in den individuell ethischen übertragen wurde.

Bekannt sind die autarkischen Bestrebungen des Sophisten Hippias, der sich in Olympia einmal rühmte, alles, was er an sich

⁷⁷ MM II 1212 b 24: ἐχόμενον δ' ἂν εἴη εἰπεῖν. Trefflich übersetzt es DIRLMEIER: „Im Anschluß daran wäre zu sprechen . . .“. E. KAPP (Gnomon 3, 1927, 36) spricht von einem „Hingleiten über die φιλαυτία zur αὐτάρκεια“.

⁷⁸ Über die Interpretation dieses Logos gibt es schon eine reiche Literatur. Eine befriedigende Lösung gibt vielleicht P. AUBENQUE, *La Prudence chez Aristote* (Paris 1963), 182 Anm. 1, der darin nicht die Kritik des „Gedankens, der sich selbst denkt“ sieht, sondern die Kritik „de pensée antropomorphe qui prétendrait proposer l' exemple divin à imitation immédiate de l'homme“.

⁷⁹ Vgl. O. GIGONs Artikel „Autarkeia“ im Lexikon der alten Welt (Zürich-Stuttgart 1965) 414.

trage, Kleider und Schuhe, Gürtel und Siegelring, selbst verfertigt zu haben⁸⁰.

Einen tieferen Sinn hat die Autarkeia in der sokratischen Deutung gefunden. In Platons Politeia wird die Selbstgenügsamkeit eines tugendhaften Mannes gewürdigt (Rep. III 387 D): „Ein guter Mann ist sich zum glücklichen Leben selbst genug und braucht, anders als die Masse, die andern gar nicht“. Aus Theaitet ist uns die Gestalt des κορυφαῖος φιλόσοφος bekannt, der sich weder um die politischen Angelegenheiten noch um das sonstige Geschehen in seiner Polis kümmert, der nicht einmal den Weg auf die Agora und zum Gerichtshof kennt, der nur seiner θεωρία lebt: nur sein Leib weilt in seiner Stadt, sein Geist aber dringt nach Pindars Worten überall hin und mißt der Erde Tiefen und Flächen und den Weg der Sterne am Himmel (173 C — 174 A).

Überall, wo von dem βίος θεωρητικός die Rede ist, wo er dem βίος πολιτικός vorgezogen wird, spielt in einem gewissen Grade auch der Verzicht auf die äußeren Freundschaftsbeziehungen mit. Und das Ideal des βίος θεωρητικός ist ebenso alt wie die griechische Philosophie; seinen ersten drastischen Vertreter hat es in Thales gefunden, der beim Beobachten des Himmels in einen Brunnen fiel. In prächtigen Versen, in denen man ein Ehrenmal des Anaxagoras gesehen hat⁸¹, wird dieses Ideal von Euripides verherrlicht (Erg. 910 NAUCK). Derselbe Tragiker hat in seinem Ion und Hippolytos tragische Gestalten geschaffen, die sich vor der Welt verschließen und in einer mystisch-asketischen Atmosphäre nur ihrer Einsamkeit zu leben wünschen.

Im höchsten Maß wird das Ideal der Autarkeia in der Gottheit verwirklicht, nicht in den „leichtlebigen“ olympischen Göttern der homerischen Epen und der Volksreligion, sondern im monotheistischen⁸² Gott eines Xenophanes, der von niemandem beherrscht wird und niemandes bedarf, der in seinem Insichversunkensein vollkommene Glückseligkeit erreicht.

In den Auseinandersetzungen über die Frage, ob ein guter Mensch der Freunde bedarf, spielt eben der Hinweis auf Gott eine sehr wichtige Rolle; es ist das sogenannte „Gottes-Argument“, mit dem in diesen Diskussionen operiert wird. Dieses Argument besteht aus zwei Prämissen, aus der Vorstellung von der vollkommenen göttlichen Selbstgenügsamkeit (A) und aus der Gleichung „der glückliche Mensch ~ Gott“ (B).

Umreißen wir zunächst in kurzen Zügen die Vorgeschichte beider Bestandteile!

⁸⁰ DIELS II 79 A 12 (= Platon, *Hp. Mi.* 368 BC).

⁸¹ WILAMOWITZ, *Euripides Herakles* Bd. 1. (Berlin 1889) 25—26. Vgl. dazu W. JAEGER, *Über Ursprung und Kreislauf des philosophischen Lebensideals* (SB Berlin 1928, phil.-hist. Kl. 25) 5.

⁸² So können wir ihn bezeichnen, trotz den Einwänden von W. JAEGER, *Die Theologie der frühen griechischen Denker* (Stuttgart 1953) 56—57. Die andern Götter, die bei Xenophanes mehrmals erwähnt werden, sind für Xenophanes gewiß keine ὁρθῶς θεοί.

A. Göttliche Selbstgenügsamkeit.

Die Vorstellung von der göttlichen Autarkeia stammt, wie erwähnt, von Xenophanes. Dessen Gottesbild hat u.a. Euripides⁸³, Antiphons⁸⁴ und wohl auch, mittelbar oder unmittelbar, Platons Vorstellungen von dem Gott, der in seiner Vollkommenheit sich selbst genügend und sich selbst selbst freud als reiner Geist wirkt, beeinflusst (Tim. 34 B)⁸⁵: δι' ἀρετὴν δὲ αὐτὸν αὐτῷ δυνάμενον συγγίγνεσθαι καὶ οὐδενὸς ἑτέρου προσδεόμενον, γνώριμον δὲ καὶ φίλον ἑκὼς αὐτὸν αὐτῷ. Ihren prächtigsten Ausdruck hat diese Vorstellung vom sich selbst genügenden reinen Geist in Aristoteles' berühmtem unbewegtem Beweger erhalten, „der sich selbst denkt, indem er an dem Gedachten teilnimmt“, „der zugleich Vernunft ist und das von der Vernunft Gedachte“⁸⁶.

B. Die Gleichung „glücklicher Mensch ~ Gott“.

Ein Mensch gilt als um so glücklicher, je mehr es ihm gelingt, sich der Lebensweise der „leichtlebigen“ Götter anzunähern. Damit ist zunächst wohl nur an jene Sorglosigkeit und Unbekümmertheit gedacht, die die Volksphantasie in die Götter hineinprojiziert hat. Bei Platon haben diese Annäherungsversuche eine Verinnerlichung gefunden in seiner Forderung nach ὁμολοίσις θεῶ (Rep. 383 C, VI 500 D, X 613 AB, Th. 176 AB). Auch Aristoteles ist diese Forderung nicht fremd: ἐφ' ὅσον ἐνδέχεται ἀθανατίζειν (EN X 1177 b 33—34).

Aus der Zusammenstellung dieser Prämissen ergibt sich die Schlußfolgerung:

A. Gott ist selbstgenügsam, braucht keine äußeren Güter, also auch keine Freunde.

B. Der glücklichste Mensch ist jener, der Gott am meisten ähnlich wird.

C. Der glückliche Mensch braucht also keine Freunde.

Aristoteles hat in seiner Politik den Standpunkt des Gottes-Arguments vertreten, indem er die Glückseligkeit des Menschen mit jener Gottes verglichen hat, die eben darin besteht, daß sie von den äußeren Gütern völlig unabhängig ist, daß er allein durch sich selbst und durch die Beschaffenheit seiner Natur glücklich ist (Pol. VII 1323 b 23—26): μάρτυρι τῷ θεῷ, ὃς εὐδαιμόνων μὲν ἐστὶν καὶ μακάριος, δι' οὐθὲν δὲ τῶν ἑξωτερικῶν ἀγαθῶν, ἀλλὰ δι' αὐτὸν αὐτὸς καὶ τῷ ποιός τις εἶναι τὴν φύσιν. Obwohl hier der Verzicht auf Freunde expressis verbis nicht erwähnt wird, ist es doch klar, daß sie unter den äußeren Gütern zu verstehen sind. In seinen ethischen

⁸³ Eur. *Herakles* 1345—1346: δέϊται γὰρ ὁ θεός, εἴπερ ἔστ' ὁρθῶς θεός, οὐδενός. Vgl. WILAMOWITZ, *Euripides Herakles* Bd. 2, 277—278; W. JAEGER, *Die Theologie* (s. Anm. 82) 249 Anm. 51; DIRLMEIER EE Anm. 90, 36.

⁸⁴ Vgl. DIRLMEIER EE Anm. 90, 36.

⁸⁵ Vgl. DIRLMEIER MM 469; Ph. MERLAN, *Studies to Epicurus and Aristotle* (Wiesbaden 1960) 85.

⁸⁶ *Met.* XII (Λ) 1072 b 20—21: νοητὸς γὰρ γίγνεται διγγάνων καὶ νοῶν, ὥστε ταῦτόν νοῦς καὶ νοητόν.

Schriften hat Aristoteles diesen Standpunkt aufgegeben⁸⁷ und es ist wohl bekannt, mit welcher Hartnäckigkeit in MM und EE das Gottes-Argument bekämpft wird⁸⁸.

In EN hat Aristoteles auf eine Auseinandersetzung mit dem Gottes-Argument verzichtet. Wir können uns die Mühe ersparen, auf alle die verwickelten und ermüdenden Beweisführungen einzugehen⁸⁹, mit denen sich Aristoteles hier bemüht, die unbedingte Notwendigkeit der Freundschaftsbeziehungen zu beweisen. Man kann nur eines feststellen, daß Aristoteles trotz seiner Bemühungen die Beweiskraft der Gegenargumente im Grunde nicht erschüttern kann⁹⁰. Und doch hat er sich gegen die Forderung nach vollkommener Selbstgenügsamkeit und für die Notwendigkeit der wechselseitigen Freundschaftsbeziehungen entschieden: seine Lebenserfahrungen waren stärker als die Macht der logischen Schlußfolgerungen. „Dem Einsamen ist das Leben schwer. Denn es ist nicht leicht, allein auf sich gestellt, in dauerndem Wirken zu verbleiben; mit anderen und in Beziehung zu anderen ist es viel leichter“ (EN IX 1170 a 5—6). „Freundlosigkeit (ἀφιλία) und Einsamkeit (ἐρημία) sind die schlimmsten Übel“ (EE VII 1234 b 33)⁹¹. Es ist nicht der streng konsequente, logische Denker, der diese Worte ausspricht, sondern der lebenserfahrene Mann, dem die Mühsale des einsamen Lebens nur zu sehr bekannt sind⁹². Er scheint selbst das seltsame Wort μονώτης geprägt zu haben, er hat es auch in seinen Schriften oft verwendet⁹³, aber sein Gehalt blieb ihm zuwider und fremd⁹⁴: der Einsame kann die Glückseligkeit nicht erreichen⁹⁵. Und wie einerseits die Einsamkeit abgelehnt, so wird andererseits das Zusammenleben energisch befürwortet, denn „der Mensch ist für die Gemeinschaft der Polis und von Natur für das Zusammenleben bestimmt“ (πολιτικὸν γὰρ ὁ ἄνθρωπος καὶ συζῆν πεφυκός EN IX 1169 b 18—19). Das Bedürfnis nach dem Zusammenleben ist es, daß die Menschen von

⁸⁷ Daraus entsteht allerdings eine chronologische Aporie: ist Politik VII etwa früher als MM und EE anzusetzen?

⁸⁸ Vgl. MM II 1212 b 33 — 1213 a 9; EE VII 1245 b 12—19.

⁸⁹ GAUTHIER—JOLIF 2, 757—760 zergliedern Aristoteles' Ausführungen in elf Syllogismen, die keineswegs einwandfrei sind. GIGON Xen. Mem. I 168: „Selbst einen Aristoteles hat es ja keine geringe Mühe gekostet, Freundschaft und Autarkie beim εὐδαίμων gegeneinander auszugleichen“.

⁹⁰ Vgl. GAUTHIER—JOLIF 2, 761.

⁹¹ Auch in *Rhet.* II 1386 a 9—10 werden ἀφιλία, ὀλιγοφιλία und διεσπάρσθαι ἀπὸ τῶν φίλων zu den schmerzhaften Übeln gezählt.

⁹² J. BURNET (*The Ethics of Aristotle*, London 1900, 45): „Aristotle has a strong sense of the pain of the βίος μονώτης.“

⁹³ H. BONITZ, *Index Aristotelicus* 473 a 36—39, führt folgende Stellen an: EN IX 1170 a 5, 1169 b 16, VIII 1157 b 21, I 1099 b 4, 1097 b 9, frg. 618, 1582 b 14, 12 (= Demetr. *de elocut.* 144 = *epist.* frg. 15 ed. PLEZIA).

⁹⁴ GAUTHIER—JOLIF 2, 52: „Le mot μονώτης, solitaire, semble avoir été forgé par Aristote, qui l' a en affection. Mais s' il aime le mot, Aristote n'aime pas la chose“.

⁹⁵ GAUTHIER—JOLIF 2, 52: „Le solitaire, au sens fort du mot, est pour Aristote un malheureux. Ce sera un petit scandale, tant dans le monde musulman que dans le monde chrétien du moyen âge, où florissaient les ermites“.

den Göttern einerseits, von den Tieren andererseits unterscheidet (Pol. I 1253 a 8—18): ὁ δὲ μὴ δυνάμενος κοινωνεῖν, ἢ μὴ θέν δεόμενος δι' αὐτάρκειαν, οὐθὲν μέρος πύλεια, ὥστε ἢ θήριον ἢ θεός.

3

Noch ein kurzer Einblick in die unmittelbare nacharistotelische Auffassung der „Freundschaft zu seinem eigenen Selbst“!

Aristoteles' Schüler und Nachfolger Theophrast scheint keine ähnliche Abneigung vor der Einsamkeit wie sein Lehrer gefühlt zu haben. Im Gegenteil, Hieronymus überliefert uns ein Fragment aus Theophrast, wo die Einsamkeit geradezu verherrlicht und gepriesen wird (Adv. Iovin. I 315 BC):

„Sapiens autem numquam solus esse potest. Habet secum omnes, qui sunt quique umquam fuerunt boni, et animum liberum quocumque vult, transfert. Quod corpore non potest, cogitatione complectitur. Et si hominum inopia fuerit, loquetur cum deo. Numquam minus solus erit quam cum solus fuerit“.

Diese Worte stehen wohl nicht in der Nachfolge der aristotelischen Ausführungen in EN IX 9, sie können eher als ein Kommentar zum antisthenischen ἐαυτῷ ὀμιλεῖν gedeutet werden. In ihnen kommt dieselbe der Welt entfremdete Gesinnung zum Ausdruck, wie sie sich zu derselben Zeit in verschiedenen philosophischen Richtungen und literarischen Gattungen kundtut. In der Philosophie ist es die legendäre Figur des Kynikers Diogenes, der einen absoluten Individualismus, losgelöst von allen gesellschaftlichen Beziehungen⁹⁶, Staatslosigkeit und Heimatlosigkeit⁹⁷, vollkommene Autarkie⁹⁸, sogar geschlechtliche Selbstbefriedigung⁹⁹ gepredigt hat. Sein berühmtes Faß ist sozusagen zu einem Symbol geworden: zu einem hermetischen Versteck, in dem sich des Denkers eigenes Selbst vor der äußeren Welt isoliert. Denn außerhalb seines eigenen Selbst gibt es nichts, was des Namens „Mensch“ wert wäre; man könnte mittags mit einer Laterne einen Menschen suchen, und man wird keinen finden.¹⁰⁰ Die Abneigung vor der Gesellschaft ist auch für den Epikureismus bezeichnend: der Philosoph soll nie eine große Menge herbeilocken¹⁰¹, er wird verborgen leben (λάθε βιωσας), für

⁹⁶ Vgl. Stob. *ecl.* II 212, 14—15 (WACHSMUTH): Διογένους· ὅταν ἄλλου τινος φροντίζης, τότε ἀμελεῖς σαυτοῦ.

⁹⁷ Diog. Laert. VI 38: ἄπολις, ἄοικος, πατρίδος ἐστερημένος. Id. VI 63 nennt er ihn κοσμοπολίτης. Das ist allerdings „nicht der Kosmopolitismus der Aufklärung oder der Universalmonarchie, der theoretisch oder praktisch die Unterschiede zwischen den Nationen aufhebt, sondern das subjektive Weltbürgertum des nur auf sich gestellten Individuums“ (E. SCHWARTZ, Charakterköpfe, Leipzig 1950⁸, 135).

⁹⁸ Vgl. seine Grabinschrift (Diog. Laert. VI 78): μούνος ἐπεὶ βιωτᾶς αὐτάρκεια δόξαν ἐδειξας θνατοῖς καὶ ζωᾷς οἶμον ἐλαφροτάταν.

⁹⁹ Diog. Laert. VI 46, 69.

¹⁰⁰ Vgl. J. BRUN, Socrate (Que sais-je? 899, Paris 1963), 106—107.

¹⁰¹ Diog. Laert. X 121: οὐχ ὥστ' ὀχλαγωγῆσαι.

sich selbst philosophieren¹⁰² und durch seine ἀταραξία weder sich selbst noch die anderen beunruhigen¹⁰³. In der Poesie ist es die Einsamkeit der arkadischen Landschaft, die stille Ruhe und Zurückgezogenheit des Hirtenlebens, also des, um sich aristotelisch auszudrücken, βίος μονώτης, die gepriesen und idyllisiert wird¹⁰⁴. Charakteristisch ist in dieser Hinsicht z.B. das erste Distychon eines hellenistischen Epigramms (Anth. Pal. X 123, 1—2):

Πῶς τις ἄνευ θανάτου σε φύγοι, βίε; μυρία γάρ σευ
λυγρὰ, καὶ οὔτε φυγεῖν εὐμαρὲς οὔτε φέρειν.

Also: „dem Leben entfliehen, ohne zu sterben“ — in dieses Oxymoron wird die Sehnsucht dieser Epoche zusammengedrängt.

Ihren symbolischen Tiefpunkt hat die Freundschaft zu seinem eigenen Selbst in der mythischen Gestalt des Narkissos erreicht, jenes unglücklichen schönen Jünglings, der im fließenden Wasser sein eigenes Bild erblickt, sich in dasselbe verliebt und in unbefriedigter Sehnsucht dahinschwindet; er ist zum „einzigen und ersten wahnsinnigen Liebhaber seines Selbst“ geworden¹⁰⁵. Berühmt ist die dichterische Behandlung dieses Motivs bei Ovid (*Met.* III 365—510), der ohne Zweifel aus einer alexandrinischen Quelle geschöpft hat¹⁰⁶. Das Motiv der Selbstbeschauung wird schon in Platons *Phaidros* angedeutet, wo der Geliebte in dem Liebenden „sich selbst wie in einem Spiegel sieht“ (255 D), und im *Ersten Alkibiades* (132 D — 133 B) und in MM (II 1213 a 20—23) behandelt. Aber in allen diesen Fällen diene der Andere zum Spiegel, in dem man sich selbst erblickt und erkennt; die eitle Selbstbespiegelung wurde sogar als atupide abgelehnt (MM II 1213 a 4—6). Im Narkissos-Motiv kommt es dagegen zu einer Degeneration des Selbstbeschauungsmotivs: nicht mehr der Andere als Mitglied derselben menschlichen

¹⁰² Gnom. Vat. 76: ἑαυτῷ φιλοσοφῆσαι.

¹⁰³ Gnom. Vat. 79: ὁ ἀτάραχος ἑαυτῷ καὶ ἐτέρῳ ἀόχλητος.

¹⁰⁴ Das ist allerdings nur eine der richtungsgebenden Tendenzen dieser Zeit. Demgegenüber setzte sich gleichzeitig auch die entgegengesetzte Tendenz durch, die die Sprengung des engen Ich-Kreises und die Menschenfreundschaft gepredigt hat, wie sie z. B. in Oikeiotes- und Oikeiosis-Lehre ihren Ausdruck gefunden hat. Vgl. darüber F. DIRLMEIER, *Die Oikeiosis-Lehre Theophrasts* (Philologus Suppl.—Bd. 30, 1, 1937) und C. O. BRINK, *Oikeiosis and oikeiotes — Theophrastus and Zeno on Nature in moral theory* (Phronesis 1, 1955—56, 123—145). Auch die neue Komödie greift das kynische Autarkie-Ideal an und behauptet demgegenüber die Notwendigkeit der Freundschaftsbeziehungen (vgl. R. SCHOTTLAENDER, *Menanders Dyskolos und der Zusammenbruch der Autarkie*, in: *Menanders Dyskolos als Zeugnis seiner Epoche*, Berlin 1965). Nach Menander ist sogar γνῶθι σαυτὸν nicht gut gesagt; viel besser und nützlicher wäre es γνῶθι τοὺς ἄλλους (Men. Frg. 203 ed. KOERTE).

¹⁰⁵ Konon 24: καὶ μόνος καὶ πρῶτος ἑαυτοῦ ἄτοπος ἐραστής.

¹⁰⁶ Die hellenistischen Züge in Ovids Behandlung des Narkissos-Motivs hat L. CASTIGLIONI, *Studi intorno alle fonti e alla composizione delle Metamorfosi di Ovidio* (Pisa 1906) 207—242, hervorgehoben. Vgl. auch GREVE in ROSCHERS *Lexikon der Mythologie* III 1, 11, und G. LAFAYE in Ovid, *Les Métamorphoses* T. 1 (Collection Budé, Paris 1957) 80 Anm. 5.

gattung und Gemeinschaft, sondern die anorganische Natur wird zum Spiegel, in dem man sich selbst anblickt. Die Selbstbespiegelung steigert sich dabei zur Selbstbewunderung, die Selbstbewunderung zur Selbstverliebtheit, die Selbstverliebtheit zur Selbstverzehrung. Und so ist Narkissos zu einem Sinnbild der verkehrten φιλαυτία dieser in sich gespaltenen, lebensmüden Epoche geworden.

Ljubljana

K. Gantar.

Oton Župančič:

PER FILUM AENEUM

Aeneo filo tenerum os vocat;
 „Illic Župančič est dominus, precor?“
 „Hic est.“ Rogo tum, quid velit me.
 „Stas ibi re? Ciciban tuusne!“

Ovatur illo ex gutture parvulo.—
 „Quid, parva, vis?“ „Abs te volo canticum!“—
 „Iussu sed haud reddi potest hoc!“
 „At mihi mortua mater est, scis!“

„Sic? Corculum idcirco miserum, veni
 Carmen petitum!“ Nunc misero mihi
 Manus inanes turbido sunt;
 Munus in corde meo est acerbum.

Quae morte matris, parvula, congemens
 Fles atque in acri tristitia tua
 Te cum fide convertis ad me,
 Heu, dare num valeo, quod optas?

Olim poetis eximiis datum est
 Molirier muros fidium sono,
 Meo melo sedare fletum
 Non datur hic miserae puellae...

Ljubljana.

Vertit: S. Kopriva.