

Archiv für Begriffsgeschichte

ABHANDLUNGEN

Sebastian Weiner: Platons logon didonai

Günter Fröhlich: Die aristotelische EUDAIMONIA und der Doppelsinn vom guten Leben

Cordelia Heß: »Yn dyner rechtferdicheyt vorlose my« Die Semantik der Gerechtigkeit in den vorreformatorischen mittelniederdeutschen Bibelübersetzungen

Stefan Heßbrüggen-Walter: Die Begriffsbestimmung der Philosophie im spanischen Aristotelismus der frühen Neuzeit

Frank Töpfer: Selbstbegegnung in der Geschichte. Zum Begriff des Humanismus bei Ernst Robert Curtius

MATERIALIEN AUS DER GESCHICHTE DER BEGRIFFSGESCHICHTE

Margarita Kranz: Begriffsgeschichte institutionell – Teil II Die Kommission für Philosophie der Akademie der Wissenschaften und der Literatur Mainz unter den Vorsitzenden Erich Rothacker und Hans Blumenberg (1949–1974)

Guillaume Plas: Die Schüler Erich Rothackers. Ableger historistischen Denkens in der deutschen Philosophie der Nachkriegszeit

Peter König: Philosophie der Freiheit. Eine deutsch-amerikanische Begegnung

Melvin Richter: A Note on the Text of Reinhart Koselleck: »Offene Fragen an die ›Geschichtlichen Grundbegriffe««

LITERATURBERICHT

Falko Schmieder: Georg Toepfers historisches Wörterbuch der Biologie. Zu methodischen Problemen einer Begriffsgeschichte der Biologie

Archiv für Begriffsgeschichte · Band 54

Archiv für Begriffsgeschichte

Begründet von
ERICH ROTHACKER

herausgegeben
von
CHRISTIAN BERMES, ULRICH DIERSE
UND MICHAEL ERLER

Redaktion: ANNIKA HAND

Band 54

Jg. 2012

FELIX MEINER VERLAG
HAMBURG

Wissenschaftlicher Beirat

Tilman Borsche (Hildesheim)
Carsten Dutt (Heidelberg)
Gerald Hartung (Wuppertal)
Ralf Konersmann (Kiel)
Christoph Marksches (Berlin)
Gisela Schlüter (Erlangen-Nürnberg)
Gunter Scholtz (Bochum)
Carsten Zelle (Bochum)

ISSN 0003-8946

© Felix Meiner Verlag 2013. Die Zeitschrift und alle in ihr enthaltenen Beiträge sind urheberrechtlich geschützt. Alle Rechte, auch die des auszugsweisen Nachdrucks, der fotomechanischen Witdergabe und der Übersetzung vorbehalten. Dies betrifft auch die Vervielfältigung und Übertragung einzelner Textabschnitte durch alle Verfahren wie Speicherung und Übertragung auf Papier, Transparente, Filme, Bänder, Platten und andere Medien, soweit es nicht §§ 53 und 54 URG ausdrücklich gestatten. Satz: Type & Buch Kusel, Hamburg. Druck und Bindung: Druckhaus Beltz, Bad Langensalza. Werkdruckpapier: alterungsbeständig nach ANSI-Norm resp. DIN-ISO 9706, hergestellt aus 100% chlorfrei gebleichtem Zellstoff. Printed in Germany.

www.meiner.de/afb

INHALT

ABHANDLUNGEN

<i>Sebastian Weiner</i> Platons <i>logon didonai</i>	7
<i>Günter Fröhlich</i> Die aristotelische <i>eudaimonia</i> und der Doppelsinn vom guten Leben	21
<i>Cordelia Heß</i> »Yn dyner rechtferdicheyt vorlose my«. Die Semantik der Gerechtigkeit in den vorreformatorischen mittelniederdeutschen Bibelübersetzungen	45
<i>Stefan Heßbrüggen-Walter</i> Die Begriffsbestimmung der Philosophie im spanischen Aristotelismus der frühen Neuzeit	73
<i>Daniel Dohrn</i> Diller über <i>Emotion</i> vs. <i>Passion</i> bei Descartes – und über zwei grundsätzlich verschiedene Begriffe von <i>Begriff</i>	85
<i>Frank Töpfer</i> Selbstbegegnung in der Geschichte. Zum Begriff des Humanismus bei Ernst Robert Curtius	91

MATERIALIEN AUS DER GESCHICHTE DER BEGRIFFSGESCHICHTE

<i>Margarita Kranz</i> Begriffsgeschichte institutionell – Teil II. Die Kommission für Philosophie der Akademie der Wissenschaften und der Literatur Mainz unter den Vorsitzenden Erich Rothacker und Hans Blumenberg (1949–1974)	119
<i>Guillaume Plas</i> Die Schüler Erich Rothackers. Ableger historistischen Denkens in der deutschen Philosophie der Nachkriegszeit	195

Peter König

Philosophie der Freiheit. Eine deutsch-amerikanische Begegnung 223

Melvin Richter

A Note on the Text of Reinhart Koselleck: »Offene Fragen an die
›Geschichtlichen Grundbegriffe« 249

LITERATURBERICHT

Falko Schmieder

Georg Toepfers *Historisches Wörterbuch der Biologie*. Zu methodischen
Problemen einer Begriffsgeschichte der Biologie 267

Bibliographie 273

Abstracts 287

Begriffsregister 293

Adressen 297

ABHANDLUNGEN

Sebastian Weiner

PLATONS *LOGON DIDONAI*

I.

Im Versuch, Platons dialektische Methode auf eine Formel zu bringen, wird meist der Ausdruck *logon didonai* verwendet, den man im Deutschen gewöhnlich mit ›Rede und Antwort stehen‹, ›Rechenschaft ablegen‹, ›rechtfertigen‹ oder ›begründen‹ übersetzt. So bestimmt neuerlich Geiger den Ausdruck wie folgt:

»Durch *logon didonai* wird der Vorgang der Rechtfertigung oder Begründung bezeichnet, wobei der Gegenstand der Rechtfertigung eine Aussage, aber auch eine Person (ihre Lebensführung, ihre Handlungen usw.) sein kann. Bei Platon ist das *logon didonai* zentraler Bestandteil des dialektischen Gesprächs. Dort ist es die Rolle des Antwortenden, Rechenschaft zu geben und die des Fragenden, Rechenschaft zu fordern [...].«¹

Die Tätigkeit des *logon didonai* als Kern der Dialektik anzusehen war wohl bereits in der Antike verbreitet, da Sextus Empiricus angibt, das Geschäft des Dialektikers sei ein *lambanein kai didonai logon*.² Auffälligerweise findet der Ausdruck in der angelsächsischen Forschungsliteratur deutlich weniger Beachtung als im deutschsprachigen Raum, wobei er dort als ›to give an account‹ oder ›to give reasons‹ wiedergegeben wird.³ Diese englischen Übersetzungen des *logon didonai* haben einen unbestreitbaren Vorteil: ›to give an account‹ kann aufgrund der Bedeutungsbandbreite von *account* recht viel meinen, und auch ›to give reasons‹ ist gegenüber dem deutschen ›Rechenschaftgeben‹ frei von einer

¹ Wörterbuch der antiken Philosophie, hg. von Christoph Horn und Christof Rapp (München 2002) 254.

² Adv. math. II, 6: ἐπειδήπερ τὸ μὲν ἐν συντομίᾳ κείμενον κἀν τῷ λαμβάνειν καὶ διδόναι λόγον διαλεκτικῆς ἔστιν ἔργον.

³ So erläutern Peters (*Greek Philosophical Terms*) und Urmson (*Greek Philosophical Vocabulary*) zwar den Ausdruck *logos*, erwähnen aber nicht das *logon didonai*. In den zeitgenössischen Diskussionen spielt das *logon didonai* aber durchaus eine Rolle, so etwa bei Nicholas Rescher: *Rationality. A Philosophical Inquiry into the Nature and the Rationale of the Reason* (Oxford 1988) 3, note 1; Charles Taylor: *Sources of the Self* (Cambridge MA 1992) 121: »To grasp by reason is to be able to give reasons, or give an account (*logon didonai*).«

perlokutionären Implikation. Allerdings gibt es auch dort die Tendenz, ihn in Bezug auf Platons Dialektik als ein Rechenschaftgeben aufzufassen. So fügt etwa Shorey in der *Loeb-Classical*-Übersetzung der *Politeia* für das *logon didonai* in 531e4–5 die Anmerkung hinzu: »A commonplace Platonic plea for dialectics.«⁴ ›Rechenschaftgeben‹ meint mehr als ein Erklären oder Begründen, da es einen verteidigenden Charakter hat: Eine Rechenschaft legt man in aller Regel dann ab, wenn beim Gegenüber Zweifel bestehen über die Richtigkeit einer Aussage, Handlung oder pekuniären Forderung. Dieser Charakter einer Verteidigung ist nicht unwesentlich, da vermutlich auf ihm die verbreitete Ansicht fußt, der Ausdruck *logon didonai* sei von Platon dem griechischen Gerichtsalltag entliehen. Vor Gericht geht es für den Angeklagten um die Verteidigung seiner Person, und analog dazu verlangt Sokrates von seinen Dialogpartnern, ihre Positionen und Urteile zu begründen. So heißt es bei Erler:

»Für den Wissenserwerb ist es unerlässlich, eine Bestimmung der Sache formulieren und verteidigen zu können (Phaid. 73a. 76b. 78d; symp. 202a). Diese zur Praxis der Politik und der Justiz (Steidle 1950) gehörende Fähigkeit trennt nach Platon auch in der Philosophie (Phaid. 76b; rep. 534b) den Wissenden vom Unwissenden.«⁵

Erler spricht dabei nicht explizit vom *logon didonai*, doch da die *Phaidon*- und *Symposion*-Passagen, auf die er verweist, den fraglichen Ausdruck enthalten, bildet das *logon didonai* den begrifflichen Hintergrund für seine Darstellung. In ähnlichem Duktus heißt es im *Platon-Lexikon*:

»*Logon didonai* bedeutet, eine Begründung für eine Ansicht oder eine Aussage zu geben. Es handelt sich um eine Formel der zeitgenössischen Rechtspraxis, mit der die Rechenschaftslegung eines Amtsträgers am Ende seiner Amtszeit, insbesondere über die Verwaltung von Staatsgeldern, gemeint ist (vgl. Lg 774b, 946c–e). In Analogie zu dieser Praxis ist im dialektischen Gespräch der Fragende derjenige, der Rechenschaft verlangt, zumeist Sokrates, und der Antwortende derjenige, der Rechenschaft gibt.«⁶

Demnach hat Platon nicht nur das *logon didonai* aus der damals üblichen Rechtspraxis übernommen, sondern auch dessen eigentliche Bedeutung: Das philosophische *logon didonai* ist ebenfalls ein Rechenschaftgeben. (Nur am Rande sei

⁴ Auch Enrico Berti interpretiert den Ausdruck ›to give reasons‹ als Rechenschaftgeben bzw. Rechtfertigen: »logon didonai, i.e. to give some reason for a thesis, or for a choice, or for a mode of behaviour, to justify it [...]«, Enrico Berti: *Ethics between Conviction and Responsibility*. In: *Interpretation und Argument*. Festschrift für Gerhard Seel, hg. von Helmut Linneweber-Lammerskitten / Georg Mohr (Würzburg 2002) 323–328, 326.

⁵ Michael Erler: *Platon. Grundriss der Geschichte der Philosophie* (Ueberweg). *Die Philosophie der Antike*, Bd.2/2, hg. von Hellmut Flashar (Basel 2007) 360.

⁶ *Platon-Lexikon. Begriffswörterbuch zu Platon und der platonischen Tradition*, hg. von Christian Schäfer (Darmstadt 2007) 185.

hier erwähnt, dass in den hier genannten Textpassagen *Leges* 774b und 946c–e vom *logon didonai* nicht die Rede ist.) Generell fällt auf, wie wenig bislang eine Auseinandersetzung darüber stattgefunden hat, welche Belege wir für die Ansicht haben, *logon didonai* meine sowohl im außerphilosophischen wie im philosophischen Sinne ein Rechenschaftgeben. Dieser Befund impliziert keineswegs die Behauptung, die bislang vertretene Auffassung zu Platons *logon didonai* sei unzutreffend, vielmehr wird deutlich, wie schmal die bisherige Argumentationsbasis ausfällt. Sie zu verbreitern ist das Anliegen der nachfolgenden Untersuchung, und dabei werden sich drei Dinge zeigen:

(i) Wir haben keinen Hinweis darauf, dass der Ursprung des Ausdrucks *logon didonai* in der Forensik oder Politik liegt. (ii) Das *logon didonai* hat sowohl bei Platon als auch im vorplatonischen Gebrauch eine große Bedeutungsspannbreite, die den Ausdruck ›Rechenschaftgeben‹ über Gebühr strapaziert, und der ›to give an account‹ nur dann gerecht wird, wenn der Ausdruck *account* nicht auf das Begründen eingeengt wird. (iii) Platon selbst fragt für den epistemologischen Kontext, was dieser Ausdruck konkret bedeuten soll, da er mehrdeutig ist. Das *logon didonai* steht also bereits bei ihm in der Kritik.

II.

Anhaltspunkte, wie es zu der Ansicht kam, Platon übernehme den Ausdruck aus der Rechtspraxis, sind rar, und umso wertvoller ist Erlers Verweis auf eine bereits ältere Arbeit von Steidle. Steidle macht geltend, es sei in der griechischen Antike eine übliche Praxis gewesen, »daß in der Gerichtsrede vom Angeklagten herkömmlicherweise eine Rechenschaft über das ganze Leben abgelegt wird.«⁷ Steidle erwähnt in diesem Kontext nur den Begriff der *euthyna* (›Rechenschaft‹) und nicht das *logon didonai*. Die Verbindung ergibt sich durch seine anschließende Behauptung: »[...] von hier aus erhält das sokratische *λόγον διδόναι καὶ δέχεσθαι*, das ein auch im staatlichen Leben verwendeter Terminus ist, seinen eigentlichen Sinn.«⁸ Er verweist dabei auf Xenophons *Oeconomicus*, und dies ist eine der Quellen, die in der Folge zu betrachten sind.

Wie eine Recherche im *Thesaurus Linguae Graecae* ergibt (in der Folge *TLG*), tritt in der literarischen Zeit vor und während Platons Schaffen der Ausdruck *logon didonai* bzw. der von Platon auch gebrauchte Aorist *logon donnai* 19 mal auf (das häufige Auftreten bei Demosthenes ausgenommen, dessen Werke als Übernahmequelle für Platon zeitlich nicht in Frage kommen).⁹ Diese geringe Anzahl ist angesichts der Häufigkeit, mit der dieser Ausdruck bei Pla-

⁷ Wolf Steidle: Der Dialog Laches und Platons Verhältnis zu Athen in den Frühdialoge. In: *Museum Helveticum* 7 (1950) 129–146, 144.

⁸ Ebd.

⁹ Quelle: <http://stephanus.tlg.uci.edu/inst/fontscl>, abgerufen 10/2011.

ton vorliegt, auffällig: Laut *TLG* ist er in seinen Dialogen zwanzigmal gegeben, was schlicht damit zusammenhängen kann, dass uns Platons Werk vollständig erhalten ist. Es kann aber auch bedeuten, dass das *logon didonai* erst in Platons philosophischen Diskussionen eine besondere Rolle spielte. Lohnenswert ist ein Blick auf die vorplatonischen Verwendungen allemal, da sich darin eine erstaunliche Bedeutungsspannweite zeigt. Das *logon didonai* ist zunächst weder ein Fachterminus der Forensik, noch hat es nur eine Bedeutung.

Ein beachtlicher Teil der erhaltenen Belege tritt bereits bei Herodot auf, wobei in fast allen bei ihm vorliegenden Verwendungen das *logon dounai* je etwas anderes, recht Konkretes meint. So hat der Ausdruck die Bedeutung, die Lage zu besprechen bzw. sich zu beratschlagen (*Hist.* 3.45.1 und 6.138.14) und jemanden zu belehren (4.77.7), ferner wird Kyros' eigenes Reflektieren seiner Vision ἐδίδου λόγον genannt (1.209.10). Auch das Rechenschaftablegen über die Verwendung und den Verbleib von Steuergeldern ist ein *logon dounai*, wie es die Bürger von Samos vom neuen Herrscher Maiandros verlangen.¹⁰ In 5.75.2 muss der Ausdruck wohl als ›einsehen‹ übersetzt werden: Die Korinther sehen ein, dass ihre kriegerische Handlung ungerecht war; es gibt in diesem Kontext kein dialogisches Gegenüber, dem die Korinther einen *logos* ›vorbringen‹ könnten (δόντες λόγον ὡς οὐ ποιοῖεν τὰ δίκαια). Ähnlich überzeugen in 1.97.9 die Meder mit einem *logon didonai* nicht andere, sondern sich selbst (ἐδίδοσαν σφίσι λόγον). In 8.100.22 wiederum meint οὐ δόντας λόγον τῶν ἐποίησαν, dass die Taten der Griechen unentschuldigbar und nicht wieder gut zu machen sind (Godley übersetzt: »for the Greeks have no way of escaping guilt for their former and their later deeds«, alternativ dazu der *LSJ*: »paying the penalty for their doings«).

Bei Herodot meint *logon didonai* also ein ›Beratschlagen‹, ›Belehren‹, ›Nachdenken‹, ›Rechenschaftablegen‹, ›Einsehen‹ und ›Rechtfertigen‹. Diese Bedeutungsspannbreite auf einen Ausdruck zu bringen, ist für die modernen Sprachen nicht möglich, umgekehrt ist es aufgrund der jeweils recht konkreten Bedeutung keine sinnvolle Strategie, das frühgriechische *logon didonai* allgemein als »Auskunft geben« (Boeder), als »sprechen« (Heitsch) oder als »Rede stehen« (Gadamer) zu interpretieren.¹¹ Dieser Befund ergibt sich auch für die Herodot nachfolgenden Quellen. Bei Euripides meint der Ausdruck einmal das Sprechen vor einer Menge (*Hippolyt.* 986), ein anderes Mal das Lobpreisen des Argos durch Oedipus' Söhne (*Phoenissae.* 1251), ferner die Angabe des Grun-

¹⁰ 3.142.22–24: Ἄλλ' οὐδ' ἄξιός ἐστι σύ γε ἡμέων ἄρχειν, γεγρονώς τε κακῶς καὶ ἐὼν ὄλεθρος, ἀλλὰ μᾶλλον ὄκως λόγον δώσεις τῶν μετεχείρισας χρημάτων.

¹¹ Heribert Boeder: Der frühgriechische Wortgebrauch von Logos und Aletheia. In: *Archiv für Begriffsgeschichte* 4 (1959) 109; Ernst Heitsch: Überlegungen Platons im Theaetet (Stuttgart 1988) 151; Hans-Georg Gadamer: Zur Phänomenologie von Ritual und Sprache. In: *Gesammelte Werke*, Bd.8 (Tübingen 1992) 400–440, 435. Es ist an dieser Stelle nicht klar, ob Gadamer vom *logon didonai* allgemein oder in Bezug auf Platons Gebrauch spricht, doch für beides ist seine Interpretation unpassend.

des (*Orestes* 150: λόγον ἀποδος hat hier den Sinn von »Sag mir, warum Du gekommen bist«). Die Beratschlagung ist dasjenige, was *logon dounai* bei Aristophanes meint (*Plutus*, 467), ferner das Sichbesinnen und Nachdenken im Zorn (*Thes.*, 470). Damit wird wiederholt deutlich, dass das *logon didonai* sowohl für etwas Dialogisches als auch Monologisches stehen kann. Andocides verwendet *logon dounai* zweimal in dem Sinn, von dem dann vermutlich Steidle spricht, nämlich als Darlegung des Geschehenen oder der eigenen Biographie vor Gericht (*De mysteriis*, 55.1 und 103.5), ebenso Lysias in *Hyper tou adynatou* 1.3 und *Pro Mantitheo* 9.5.¹² Ob diese biographische Schilderung unmittelbar der Funktion einer Rechtfertigung oder Rechenschaft dient, ist zunächst schwer zu sagen, wenigstens in Andocides' *De mysteriis* 55.1 kann *logon didonai* nicht ein direktes Rechtfertigen für eine Tat oder Behauptung meinen, denn es geht dort um ein λόγον διδόναι τῶν ἐμοὶ πεπραγμένων μετὰ τῆς ἀληθείας, d.h. um ein wahrheitsgemäßes Darlegen des Erlebten und Getanen. Die Wahrheit zu sagen ist für sich genommen keine Rechtfertigung, sondern die wahrheitsgemäße Darstellung soll dazu dienen, sich vom Täter oder Tathergang ein Bild zu machen.

Recht nahe kommt Xenophon der Verwendung von *logon didonai* im Sinne der Rechenschaft, doch bleibt die genaue Bedeutung unklar. In dessen *Hellenica* 1.1.28.5 ist das *logon didonai* zwar eine Verteidigungsrede, aber nicht im Sinne einer Rechtfertigung für das Getane, sondern im Sinne der Aufforderung, auch die guten Taten aufzurechnen, die geleistet wurden. Das biographische *logon didonai* würde dann dazu dienen, dem Gericht ein Bild vom Charakter des Angeklagten zu geben. Ein Rechtfertigen ist solch eine Selbstdarstellung nur, wenn man sich für die Ansicht rechtfertigen soll, im Grunde ein guter Mensch zu sein. In Xenophons *Cyropaedia* 1.4.3.2 ist der Ausdruck ebenfalls nicht eindeutig bestimmbar, er kann die Darlegung alles Vergangenen meinen oder den zur Anklage stehenden Tathergang (Miller übersetzt neutral »to render an account of what he was doing«). An der von Steidle genannten Stelle *Oeconimicus* 11.22.3 schließlich fragt Sokrates, ob Isomachos in seinem Rechtssystem das *logon didonai kai lambanein* vorgesehen habe, und da dies ohne nähere Bestimmung daher kommt, ist man für die Frage, was mit diesem Vorgang gemeint ist, auf andere Kontexte angewiesen. Dass Sokrates' Frage bezüglich der Möglichkeit, einem *logon didonai* Raum zu geben, auf den Vorgang des Verteidigens im Sinne des Rechenschaftgebens abzielt, lässt sich mit Steidle zwar vermuten, die anderen Belegstellen aus forensischen Kontexten sprechen aber eher dafür, dass es darum geht, dem Angeklagten das Recht (und die Pflicht) einzuräumen, sein bisheriges Leben und den Tathergang zu schildern. Das ist nicht unbedingt das, was man heute unter einer Rechenschaft oder einer Verteidigungsrede versteht.

Bevor auf die Frage nach der forensischen Funktion des *logon didonai* einzugehen ist, lässt sich fragen, ob Xenophon als guter Beleg dafür gelten kann, dass

¹² In *Hyper tou adynatou* 26.4 meint *logon didonai* dasselbe wie bei Herodot, *Hist.* 3.142.22–24, nämlich die Rechenschaft über Staatsausgaben.

Sokrates das *logon didonai* aus der Rechtspraxis übernahm, denn Xenophon war Sokrates' Schüler. Der Ursprung des »sokratischen *logon didonai*«, von dem Steidle spricht, lässt sich daher unmöglich mit Xenophon zureichend belegen. Auch wenn man annimmt, das *logon didonai* erhalte erst mit Platon Eingang in die Philosophie (und nicht bereits mit dem historischen Sokrates), stellt sich die Frage, ob Xenophon einen brauchbaren Hinweis auf die Frage hin liefert, was Platons Zeit unter dem Ausdruck verstanden hat. Ist also der Gedanke, Platon habe das rechtfertigende *logon didonai* dem Ausdruck und der Sache nach aus dem griechischen Gerichtsalltag übernommen, ein Mythos?

III.

Generell lässt sich in dieser Frage wenig beweisen, aber es gibt Indizien, die gewisse Schlüsse plausibel machen. Zumindest für die etablierte Vermutung, das *logon didonai* habe in der antiken Forensik den Sinn von »Rechenschaftgeben«, lassen sich gute Gründe vorbringen. Bei Platons Zeitgenosse Lysias findet sich in *Pro Mantitheo* nicht nur der Ausdruck *logon didonai*, sondern auch der betreffende *logos*, der »gegeben« wird, ausführlich eingeleitet und dargelegt. Wie wertvoll dies ist, zeigt die Folge. Die oben schon erwähnte Schilderung des bisherigen Lebens sowie des Tathergangs, die auch Lysias als *logon didonai* bezeichnet, erhält bei ihm eine weitere Benennung, nämlich *apologia*, was üblicherweise eine Verteidigungsrede meint (in 9.5–6 sind παντὸς τοῦ βίου λόγον διδόναι und ἀπολογία gleichbedeutend). Das biographische *logon didonai* ist demzufolge vor Gericht ein Verteidigen. Ferner schließt Mantitheos in 20.3–4 seine Rede mit der Bemerkung, er habe seine Pflicht erfüllt und die ihn betreffenden Dinge öffentlich vorgetragen (ὑπὲρ τῶν ἑμαυτοῦ πραγμάτων δημηγορήσαι). Beim *logon didonai* vor Gericht geht es also zwar nur darum, seine Biographie und den Tathergang darzulegen, der damit verbundene perlokutionäre Akt ist aber der einer Verteidigung (ἀπολογία).

Vor diesem Hintergrund ist die Einschätzung, das *logon didonai* sei im griechischen Gerichtsalltag eine Verteidigungsrede gewesen, durchaus angebracht. Die Eigenart dieser Verteidigungsrede liegt im Vergleich zu heutigen Verteidigungen, Rechtfertigungen oder Begründungen darin, dass in ihr nicht unmittelbar auf das Warum geantwortet wird, konkret, warum man dies oder jenes getan hat oder für richtig hält. Allerdings kann auch eine biographische Schilderung das Tatmotiv erhellen, wie sich bei Lysias zeigt. Der verlockenden Überlegung, Platon habe sich nicht nur mit Lysias' Reden teils bewundernd, teils kritisch auseinandergesetzt (siehe *Phaidros* 230e–237b), sondern auch dessen Gebrauch des *logon didonai* für den philosophischen Diskurs übernommen und modifiziert, soll hier nicht nachgegangen werden, weil die Frage, woher Platon den Ausdruck übernimmt, letztlich offen bleibt; zu geläufig ist das *logon didonai* im

griechischen Alltag, wie die erhaltenen Quellen zeigen.¹³ Lysias' Verwendung zeigt aber, dass im antiken Athen eine biographische Schilderung als *apologia* angesehen wurde, womit letztlich auch Sokrates' *apologia*, die uns Platon im gleichnamigen Dialog aufführt, ein *logon didonai* darstellt.

IV.

Es ist denkbar, dass Platon die philosophische Bedeutung des *logon didonai* an der forensischen ausgerichtet hat, und zwar aufgrund der ähnlichen Gesprächssituation vor Gericht und im philosophischen Diskurs. Doch die philosophische Antwortpraxis fällt deutlich breiter aus als diejenige vor Gericht, weshalb der Ausdruck auch bei Platon verschiedenes meint. In *Phaidon* 95d7 steht *logon didonai* für ein Begründen der Annahme, dass die Seele unsterblich ist, in *Kratylos* 426a2–3 für die Rechenschaft darüber, dass die ursprünglichen *onomata* passend sind mit Blick auf die Gegenstände, die sie benennen. In *Protagoras* 339a3 meint das *logon dounai* die Interpretation eines Gedichts bzw. eine kritische Würdigung desselben, was sich verkürzt auch als ›Urteilen‹ wiedergeben ließe. Für *Protagoras* 336d1 bietet sich an, *logon didonai* eher allgemein mit ›antworten‹ oder ›zur Rede stehen‹ zu übersetzen. Als ›argumentieren‹ kann es in *Politeia* VI, 493d8–9 verstanden werden, wo es darum geht, dass niemand ernsthaft einen *logos* für die Ansicht vorbringen kann, dasjenige, was die Masse lobt, sei notwendig auch gut und wahr. Ähnliches gilt für die Stelle 457e6, wo von Sokrates ein *logon didonai* darüber verlangt wird, ob es möglich und nützlich sei, dass die Frau in einer Gemeinschaft nicht einem Mann zugehört, sondern allen. Für 533c2 wird mit guten Gründen dafür argumentiert, der Ausdruck meine das Vorbringen eines Beweises,¹⁴ und dasselbe gilt wohl für 510c7. In *Theaitetos* 169a7 schließlich ist *logon didonai* eher unspezifisch verwendet, wenn Theodoros resignierend sagt, es sei nicht möglich, sich in Sokrates' Nähe aufzuhalten, ohne von ihm zu einem *logon didonai* aufgefordert zu werden. Das meint, dass man von Sokrates über kurz oder lang in ein dialektisches Gespräch verwickelt wird, in dem man auf dessen Fragen zu antworten hat.

Prominent ist zudem *Symposion* 202a5–7, wo uns das *logon didonai* als epistemisches Kriterium präsentiert wird, es aber offen bleibt, was genau damit gemeint sein soll. Eindeutiger wird die Sache in *Phaidon* 76b5, wo sich das *logon didonai* auf das Erkannte bzw. Gewusste bezieht (περὶ ὧν ἐπίσταται), und die

¹³ Siehe zur Frage nach der Echtheit der Lysias-Verse in *Phaidros* 230e–234c die Zusammenfassung der Kontroverse bei Debra Nails: *The People of Plato* (Indianapolis/Cambridge 2002) 193 und M. Erler: *Platon*, a. a. O. [Anm. 5] 219.

¹⁴ So C. C. W. Taylor: *Plato and the Mathematicians. An Examination of Professor Hare's Views*. In: *Philosophical Research* 68 (1967) 193–203, 197: »The required sense of *logon didonai* is ›give a proof‹«, unter Verweis auf *Charm.* 165b3–4 und *Phaid.* 95d6–8.

Folge in b8 zeigt, dass es um ein *logon dounai* für die Unsterblichkeit der Seele geht, d. h. um ein Beweisen dieser Annahme. In *Sophistes* 230a5 meint der Ausdruck λόγον ἑαυτοῖς δόντες hingegen ein ›Sich-selbst-Überzeugen‹.

Bis hierher sieht es so aus, als habe bei Platon das *logon didonai* gehäuft die Bedeutung von ›begründen‹ oder ›beweisen‹, was in den gegebenen Kontexten durchaus als Rechtfertigen aufgefasst werden kann. Es gibt allerdings auch Stellen bei Platon, an denen *logon didonai* nicht die Angabe eines Grundes meint, sondern die Angabe des Was: Es steht dann für das Definieren. Das ist neu, denn in den früheren Quellen ist diese Bedeutung nicht zugegen. Sie liegt vor in *Philebos* 50e1 (gesucht ist die Definition der Lust), *Phaidon* 78d1 (wo Ebert, am Ausdruck ›Rechenschaft‹ ausgerichtet, eher hölzern »von dessen Sein wir in Frage und Antwort Rechenschaft geben« übersetzt) und *Theaitetos* 175c8, wo nach einer Wissensdefinition gefragt wird. Wie ferner *Charmides* 165b3–4 zeigt, kann der Ausdruck auch für das Darlegen oder gar Beweisen der Richtigkeit einer Definition stehen. In der Summe betrachtet meint das *logon didonai* bei Platon also entweder ein Begründen (einer Behauptung oder einer Definition) oder ein Definieren. Durchaus lässt sich auch das Definieren als ein Rechtfertigen auffassen, und zwar für die Behauptung, ein Wissen davon zu haben, was die fragliche Sache ist.

Die genannten Bedeutungen decken sich mit Aristoteles' Gebrauch des Ausdrucks, wobei es nur eine Stelle gibt, an der *logon dounai* selbst auftritt und dort den Sinn des Argumentierens, genauer des Vorbringens eines *sylogismos* hat (*Soph. el.* 165a27). In der *Topik* findet sich gehäuft der Ausdruck *logon apodounai* und meint das Definieren, so in 101a21, 145b31, 146a4, a5, a7, 148a36 (›Begriffsbestimmung‹ bzw. ›Bestimmung‹ in der Übersetzung von Wagner/Rapp).

V.

Für die Interpretationsgeschichte des platonischen *logon didonai* spielen *Phaidon* 76b5 und *Symposion* 202a5–7 eine zentrale Rolle. Dort wird das *logon didonai* zwar nicht näher bestimmt, aber als epistemisches Kriterium ausgewiesen, und wenigstens in *Symposion* 202a nicht nur als notwendiges, sondern auch als hinreichendes. Damit liegt die Deutungsrichtung dieses Ausdrucks auf der Hand: Das *logon didonai* ist bei Platon ein Wissenskriterium, etwas, das eine wahre *doxa* von einer *epistēmē* unterscheidet. Bislang keine Beachtung zur Frage nach dem *logon didonai* fand hingegen eine Passage in Platons Werk, die am ausführlichsten die Bedeutung dieses Ausdrucks erörtert, *Theaitetos* 206c–210d.

Klassischerweise wird diese Passage so interpretiert, dass dort drei mögliche Bedeutungen von *logos* diskutiert werden.¹⁵ Aber Platons Vorgehen in 206c–

¹⁵ Siehe etwa die drei etablierten Kommentare zum *Theaitetos* von Francis Macdonald

210d ist nicht einfach eine Untersuchung der Frage, was *logos* im Sinne eines epistemischen Kriteriums bedeuten soll, sondern was *logon didonai* bzw. *logon echein* in der Wissensbestimmung *alêthês doxa meta logou* und dem damit einhergehenden Traumvortrag bedeutet. Kaum merklich ersetzt Sokrates am Ende des Traumvortrags die Rede vom *logos* bzw. *logon echein* (201e2, 202a7–8) durch die Rede vom *dounai kai dexasthai logon* (202c3, siehe auch 207a1). Dabei ist das *dounai kai dexasthai* nicht signifikant verschieden vom *proslambanein logon* (202c4, 209d4) oder *echein logon* (201e2, 202a7–8, 203a10, 206e1, 208b4, 208c10, 208e1). Einen *logos* zu erfassen, zu haben oder ihn vorzubringen, erachtet Platon für den vorliegenden epistemologischen Kontext als gleichwertig. Was man erfasst hat, kann man auch problemlos vorbringen (vgl. 207d7–e1). In Frage steht in dieser Passage also nicht die Bedeutung von *logos* schlechthin, sondern diejenige des *logon lambanein/echein/didonai*.

Dafür, dass es um das *logon didonai* geht, sprechen auch die drei von Platon diskutierten Bedeutungen, denn die *Angabe* dessen, was man denkt (206d1–5), die *Angabe* der Bestandteile (206e7–9) und die *Angabe* eines Unterscheidungsmerkmals (208c8–9) sind alle drei ein Vorbringen eines *logos*. Gemessen an den übrigen bei Platon gebräuchlichen Bedeutungen des Ausdrucks sind diese Bestimmungen bemerkenswert. Die ›Äußerung seiner Gedanken‹ ist eine ziemlich unspezifische Bedeutung, und insofern sich unter den eigenen Gedanken auch Rechtfertigungen und Begründungen finden, wogegen im Text nichts spricht, wäre damit all das, was wir heute als epistemische Rechtfertigung ansehen, eingeschlossen. Der Punkt an dieser Stelle ist einfach der, dass das *logon didonai* mit dem *logon echein* einhergeht. Internalistische Erklärungsversuche sind im Zusammenhang mit der Definition *alêthês doxa meta logou* unangebracht, gerade weil *logos* hier als etwas aufgefasst werden soll, das man vorbringt.¹⁶

Weniger befremdlich klingt der zweite Vorschlag, wonach unter dem *logon didonai* die Aufzählung der ersten Bestandteile einer Sache gemeint sein könnte. So liefern die von Platon gegebenen Beispiele eine Aufzählung materialer Bestandteile (die Teile des Wagens und die Teile der Silbe), ohne dass dies zureichend klärt, wie eine solche Analyse für andere Dinge aussieht, etwa abstrakte Gegenstände. Wenigstens ist klar, dass dieser *logos* beantworten soll, was die zur Rede stehende Sache ist (vgl. 207a4–5 sowie c3, wo es ausdrücklich um die Angabe der *ousia* geht). Das *logon didonai* wäre dann die Angabe des Definiens.

Cornford: *Plato's theory of knowledge* (London 1964) 155; David Bostock: *Plato's Theaetetus* (Oxford 1988) 222; Myles Burnyeat: *The Theaetetus of Plato* (Indianapolis 1990) 219.

¹⁶ Die Interpreten wissen mit dieser Bestimmung wenig anzufangen. Cornford sagt knapp: »This common meaning of the word is mentioned only for the sake of clearness. It is obviously not what Theaetetus intended.« Siehe F. M. Cornford: *Plato's theory of knowledge* [Anm. 15] 155. Burnyeat hält sie für mehr oder minder obsolet: «[it] leaves knowledge much too simple and easy an achievement«, M. Burnyeat: *The Theaetetus of Plato*, a. a. O. [Anm. 15] 138. Und Bostock meint, man solle sich mit ihr nicht aufhalten: »The first need not detain us.« D. Bostock: *Plato's Theaetetus*, a. a. O. [Anm. 15] 222.

Die dritte von Platon angeführte Bedeutung schließlich liegt außerhalb dessen, was bislang über das *logon didonai* zusammengetragen wurde. Die Angabe des Unterscheidungsmerkmals (διαφορά bzw. σημεῖον), um eine Sache zureichend zu identifizieren, ist eine Bedeutung, die der Ausdruck bei Platon sonst nie hat. Dennoch, und das ist überaus verwunderlich, soll diese Angabe des Unterscheidungsmerkmals laut Sokrates dasjenige sein, was die meisten unter *logos* bzw. *logon didonai* verstünden (οἱ πολλοί), schlechthin oder zumindest in einem epistemischen Kontext. Abgesehen von einem Auftreten bei Aristoteles ist diese Verwendung in unseren Quellen nicht zugegen.¹⁷ So ist denn auch unter den 34 Bedeutungen, die im *LSJ* für den Ausdruck *logos* angeführt sind, das ›Unterscheidungsmerkmal‹ nicht zu finden.

Alle drei von Platon vorgeschlagenen Bedeutungen waren so nicht zu erwarten, weder mit Blick auf seine sonstige Verwendung des Ausdrucks noch hinsichtlich unserer Wörterbücher. Davon abgesehen ist der Umstand auffallend, dass Platon das *logon echein/dounai* gerade in epistemischen Kontexten als mehrdeutig ausgibt.¹⁸ Der Ausdruck ist keineswegs so spezifisch, dass seine bloße Nennung klar macht, welche Sache damit gemeint ist, und das heißt, welche Sache als Wissenskriterium gelten soll.

Das ist ein bemerkenswertes Resultat: Derjenige Denker, der das *logon didonai* als epistemisches Kriterium in die philosophische Diskussion einbrachte, fragt sich jetzt, wo ein zureichendes Wissenskriterium gesucht ist, was mit dem Ausdruck überhaupt gemeint sein soll. Platon hinterfragt seinen eigenen Sprachgebrauch, den er in den vorangehenden Dialogen etabliert hat. Für die Frage nach der genauen Bedeutung des *logon didonai* müssen wir daher wenigstens für den epistemologischen Kontext mit Platon sagen: Sie ist erst noch zu klären, und zwar nicht philologisch, sondern epistemologisch. Und das ist weniger ungewöhnlich, als es auf den ersten Blick scheint. Auch wir glauben in aller Regel nur so lange zu wissen, was mit einer Rechtfertigung gemeint ist, wie sie nicht als Wissenskriterium herhalten soll. Sobald wir gefragt werden, welche Art von rechtfertigender Rede aus einem wahren Urteil ein Wissen werden lässt, geraten wir in Erklärungsnot.

Gegen den Gedanken, Platon hinterfrage hier *seinen* Wortgebrauch, mag man einwenden wollen, er hinterfrage den Ausdruck *logos* in einer Definition, die nicht von ihm stammt, sondern vom Urheber der Traumtheorie. In der Tat trifft dies zu, ist aber zu kurz gedacht. Denn er selbst ist es, der das *logon*

¹⁷ In *Physik* I, 184a21–b14 findet sich der Fall, dass *logos* einerseits die Angabe der Elemente darstellt, andererseits darauf zielt, Personen bzw. Dinge voneinander zu unterscheiden (hier die Eltern). Diese Parallele zu den beiden Bedeutungen zwei und drei von *logos* im *Theaitetos* wurde meines Wissens bislang noch nicht gesehen. Zwar verweist Simplicios in seinem Kommentar zur aristotelischen *Physik* explizit auf den *Theaitetos*, macht aber andere Parallelen geltend als diese, siehe *Simplicii in Aristotelis Physicorum*. In: *CAG* 9, hg. von Hermann Diels (Berlin 1882) 18 und 13–14.

¹⁸ Vgl. 206c7–8: ΣΩ. Φέρε δὴ, τί ποτε βούλεται τὸν λόγον ἡμῖν σημαίνειν.

echein/didonai in Anschlag bringt. Was immer der Urheber (ὁ λέγων, 206e7) der Traumtheorie unter dem fraglichen Definitionsteil *meta logou* verstanden haben wollte, Platon fasst ihn als *logon echein/didonai* auf.

VI.

Im Sinne von *Symposion* 202a5–7 ist es auch richtig, den epistemisch relevanten *logos* als *logon didonai* aufzufassen, denn dort macht Platon dies explizit als zureichendes Wissenskriterium geltend, was sich letztlich nicht von der Bestimmung unterscheidet, die *epistēmē* sei eine wahre *doxa* unter Hinzufügung eines *logon didonai*.¹⁹

Aus Dialogen wie dem *Symposion* ist daher das *logon didonai* bereits als Wissenskriterium bekannt, im Schlussteil des *Theaitetos* allerdings nimmt Platon sich vor, dessen Bedeutung zu hinterfragen. Dieses Vorgehen ist nur angebracht, sofern er der Ansicht ist, in diesem Definitionskontext sei das *logon echein/didonai* mehrdeutig, und das wiederum sind ungünstige Vorzeichen, um als Teil eines Definiens bestehen zu können. Das heißt keineswegs, dass dieser Ausdruck für Platon fortan tabu ist. Im *Philebos*, der noch einmal eine klassische Was-ist-Frage zum Inhalt hat, steht das *logon didonai* wieder für das Definieren (analog dazu nennt ja auch noch Aristoteles das Definieren ein *logon apodounai*), aber die Ansicht, die Angabe eines *logos* sei ein zureichender Beleg für das Vorliegen einer *epistēmē*, wird nicht mehr geäußert. In *Sophistes* 230a5–6 meint das *logon didonai*, wie oben angegeben, nicht das Definieren, sondern eine Darlegung mit dem Zweck, einsichtig zu machen, dass Unwissenheit unverwundbar macht (εἴξασι τινες αὖ λόγον ἑαυτοῖς δόντες ἠγήσασθαι πᾶσαν ἀκούσιον ἀμαθίαν εἶναι). Und in *Leges* 967e4–968a1 heißt es fast tautologisch, wovon es einen *logos* gebe, davon lasse sich auch ein *logos* angeben, womit nichts darüber gesagt ist, welche Funktion ein solcher *logos* hat (ὅσα τε λόγον ἔχει, τούτων δυνατὸς ἢ δοῦναι τὸν λόγον).

Welche Zäsur die genannte Passage aus *Theaitetos* 206c–210d für die philosophische Rede vom *logon didonai* darstellt, zeigt sich im Kontrast zu *Symposion* 202a5–9.²⁰ Es ist auffällig, mit welcher Selbstverständlichkeit *logos* dort als zureichendes epistemisches Kriterium proklamiert wird:

¹⁹ Nehamas versucht, den Kontrast zwischen *Symposion* und *Theaitetos* zu glätten, indem er vorgibt, Platon kritisiere in Letzterem nur das »additive model« des *meta logou*, also dass die *epistēmē* durch Hinzufügung entstehe, wovon im *Symposion* gar nicht die Rede sei. Es gehe Platon darum, aus der wahren *doxa* den richtigen *logos* zu bilden (»true belief expressed in accounts«), siehe Alexander Nehamas: Episteme and Logos in Plato's Later Thought. In: Archiv für Geschichte der Philosophie 66 (1984) 11–36, 28–29 und 33. Hiergegen lässt sich einwenden, dass Platon nirgendwo im *Theaitetos* das »additive model« kritisiert oder problematisiert, sondern was er an der Definition kritisiert, ist erstens, dass der darin verwendete Ausdruck *logos* mehrdeutig ist und zweitens in den denkbaren Bedeutungen kein Wissenskriterium liefert.

²⁰ Verweise darauf, dass letztere Passage zur Klärung von *logos* im *Theaitetos* beitrage, fin-

»DIOTIMA: Das richtige Urteil [*doxa*], ohne davon einen *logos* geben zu können, weißt du nicht, sagte sie, dass das weder ein Erkennen ist (denn wie könnte eine Sache ohne *logos* eine *epistêmê* sein) noch Unwissenheit (denn wie könnte etwas, das das Sein trifft, Unwissenheit sein)? Es ist also das richtige Urteil offenbar etwas zwischen Einsicht und Unwissenheit.

SOKRATES: Wahres sprichst Du, antwortete ich.«²¹

Welch gewichtige Frage geklärt wäre, wenn man mit der Formel *alêthês doxa meta logou* die Definition der *epistêmê* gefunden hätte, bemerkt Sokrates in *Theaitetos* 202d1–8:

»SOKRATES: Also haben wir damit, Theaitetos, jetzt am heutigen Tage gefunden, was die Alten und viele unter den Weisen bis an ihr Lebensende gesucht haben?

THEAITETOS: Mir jedenfalls scheint es der Fall zu sein, Sokrates, dass das jetzt Gesagte richtig ist.

SOKRATES: Es ist ja auch zu vermuten, dass es sich so verhält. Denn wer sollte vertreten, es gäbe eine *epistêmê* ohne *logos* und ohne wahre Meinung?«²²

Die Ironie ist nicht zu übersehen: Worauf alle seit langer Zeit eine Antwort suchen, das wäre mit einem Schlag geklärt. Doch dann, als diese Definition auf den Prüfstand kommt, zeigen sich die Mängel: 1. Der Ausdruck *logon echein/didonai* ist mehrdeutig. 2. In keiner der denkbaren Bedeutungen von *logos* bzw. *logon echein/didonai* erhält man ein zureichendes Wissenskriterium, sondern bestenfalls ein notwendiges. Die Definition ist formal wie inhaltlich fragwürdig. Es besteht eine lange Tradition in der Annahme, Platon nenne hier nicht alle denkbaren Bedeutungen von *logos* und sein Verschweigen der eigentlich wichtigsten sei ein didaktischer Hinweis auf dieselbe: *Logos* meint dann auch die Rechtfertigung.²³ Sofern das *logon didonai* in den platonischen Dialogen

den sich etwa bei William Keith Chambers Guthrie: *History of Greek Philosophy V. The Late Plato and Academy* (Cambridge 1978) 114; ferner Platon. *Theätet*, gr./dt., übersetzt und hg. von Ekkehard Martens, Anmerkungen und Literaturhinweise von Michael Emsbach (Stuttgart 1981) 234, Anm. 66; Julia Annas: *Knowledge and Language. The Theaetetus and the Cratylus*. In: *Language and Logos. Studies in Ancient Greek Philosophy* presented to G. E. L. Owen, ed. by Malcolm Schofield & Martha Craven Nussbaum (Cambridge 1982) 95–114, 95.

²¹ Eigene Übersetzung. Im Original (*Symposion* 202a5–7): Τὸ ὀρθὰ δοξάζειν καὶ ἄνευ τοῦ ἔχειν λόγον δοῦναι οὐκ οἶσθ', ἔφη, ὅτι οὔτε ἐπίστασθαί ἐστιν — ἄλογον γὰρ πρᾶγμα πῶς ἂν εἴη ἐπιστήμη; — οὔτε ἀμαθία — τὸ γὰρ τοῦ ὄντος τυγχάνον πῶς ἂν εἴη ἀμαθία; — ἔστι δὲ δήπου τοιοῦτον ἡ ὀρθὴ δόξα, μεταξύ φρονήσεως καὶ ἀμαθίας. — Ἀληθῆ, ἦν δ' ἐγώ, λέγεις.

²² Eigene Übersetzung. Im Original: Ἄρ', ὦ Θεαίτητε, νῦν οὕτω τῆδε τῇ ἡμέρᾳ εἰλήψαμεν ὃ πάλα καὶ πολλοὶ τῶν σοφῶν ζητοῦντες πρὶν εὑρεῖν κατεγήρασαν; — Ἐμοὶ γοῦν δοκεῖ, ὦ Σώκρατες, καλῶς λέγεσθαι τὸ νῦν' ρηθέν. — Καὶ εἰκός γε αὐτὸ τοῦτο οὕτως ἔχειν τίς γὰρ ἂν καὶ ἔτι ἐπιστήμη εἴη χωρὶς τοῦ λόγου τε καὶ ὀρθῆς δόξης.

²³ Siehe F. M. Cornford: *Plato's Theory of Knowledge*, a. a. O. [Anm. 15] 142; John McDowell:

diese Bedeutung hat, ist diese Vermutung auch naheliegend und sein Schweigen darüber im Schlussteil des *Theaitetos* bemerkenswert. Die Frage allerdings, ob irgendeine Rechtfertigung oder die Angabe des Grundes wirklich als zureichendes Wissenskriterium taugt, und zwar im Sinne der Vorgaben aus dem *Theaitetos*, ist bislang ebenso wenig geklärt wie die Frage, ob die Kenntnis des Warum in diesem Dialog eine Rolle spielen soll (und nicht nur das Wissen um das Was und das Dass).²⁴

VII.

Fassen wir zusammen: In unseren frühesten Quellen hat der Ausdruck *logon didonai* bereits eine große Bedeutungsspannbreite. Sofern Platon den Ausdruck in epistemologischen Kontexten verwendet, kommt seine Bedeutung des Rechtfertigens oder Definierens der forensischen Bedeutung recht nahe: Vor Gericht meint das *logon didonai* ein Sich-Rechtfertigen für eine Tat oder das Rechenschaftablegen über die Rechtschaffenheit der eigenen Person. Gerade der *Theaitetos* verweist aber wieder auf eine Vielzahl an Bedeutungen, wobei zwei der gegebenen Bedeutungen, nämlich das Angeben der Elemente oder eines Unterscheidungsmerkmals, uns aus anderen Kontexten bei Platon nicht vertraut sind.

Wenn wir daher geltend machen wollen, dass bei Platon »das *logon didonai* zentraler Bestandteil des dialektischen Gesprächs« ist, sollten wir anfügen, dass es sich hier *nicht* um einen eindeutigen Fachterminus handelt, sondern um einen mehrdeutigen Ausdruck, dessen Klärung auch durch eine intensive Auseinandersetzung mit Platons Werk nicht vollständig gelingt.

Interessanterweise findet der Ausdruck nur noch in Aristoteles' Frühphase eine Verwendung, der Funktion nach tritt an seine Stelle die *apodeixis*. Zwar ist bereits bei Platon von *apodeixis* die Rede, aber nicht im Sinne eines zurei-

Plato. *Theaetetus* (Oxford 1973) 257; W. K. C. Guthrie: *History of Greek Philosophy* V, [Anm. 29] 119; Ellen Stone Haring: *The Theaetetus Ends Well*. In: *Review of Metaphysics* 35, 3 (1982) 509–528; Mitchell Miller: *Unity and logos. A Reading of Theaetetus 201c–210a*. In: *Ancient Philosophy* 12 (1992) 87–111; Christopher Shields: *The Logos of Logos. Theaetetus 206c–210b*. In: *Apeiron* 32 (1999) 107–124, 122. Nur Burnyeat äußert berechtigte Zweifel: »[...] nowhere in all this is there a fourth sense of ›account‹ capable of solving the problems of Part III. Proof, definition, elucidation, justification, explanation – each of these notions, once incorporated into a definition of knowledge, will threaten a vertical regress to unknowables [...]. That is the beauty of Part III.« M. Burnyeat: *The Theaetetus of Plato*, a. a. O. [Anm. 15] 237.

²⁴ Die relevanten Gegenstände des Wissens im *Theaitetos* bleiben letztlich unklar. So zieht Lesley Brown das zutreffende Fazit: »[The] end of Theaetetus is unsatisfactory not because it fails to answer the question of what knowledge is but because it shifts perversely from one type of conception of knowledge to another.« Lesley Brown: *Understanding the Theaetetus: A Discussion of David Bostock, Plato's Theaetetus, and Myles Burnyeat, The Theaetetus of Plato*. In: *Oxford Studies in Ancient Philosophy* 11 (1993) 199–224, 222 und 224.

chenden Kriteriums für Wissen, wie es bei Aristoteles der Fall sein wird (siehe etwa *Theaitetos* 162e4). Dennoch war mit Aristoteles die Blüte des *logon didonai* nicht jäh für alle Zeiten beendet, da ihm wenigstens im spätantiken Denken hohe Wertschätzung zukam, wie das eingangs angeführte Zitat von Sextus Empiricus belegt. Solange wir davon ausgehen, dass nur die Mitteilung unserer Gedanken andere von unserem Wissen zu überzeugen vermag, wird das *logon didonai* eine zentrale Rolle einnehmen. Von welcher Art aber der epistemisch zureichende *logos* sein soll, war damals und ist heute umstritten.

Günter Fröhlich

DIE ARISTOTELISCHE *EUDAIMONIA* UND DER DOPPELSINN
VOM GUTEN LEBEN¹

I.

»Jede Kunst und jede Lehre, desgleichen jede Handlung und jeder Entschluss scheint ein Gut zu erstreben, weshalb man das Gute treffend als dasjenige bezeichnet hat, wonach alles strebt.«² Der Anfang der *Nikomachischen Ethik* weist die Praktische Philosophie als den Bereich aus, der ganz unmittelbar mit dem Handeln und der Reflexion darüber zu tun hat. Freilich handeln wir nicht in den luftleeren Raum hinein, sondern immer angesichts äußerer Umstände. Die Reflexion über das Handeln stellt diese Umstände in Rechnung und nimmt diese auf das Handlungsziel hin in den Dienst. Der Erfolg einer Handlung hängt dann auch wesentlich vom Bedenken der Umstände ab, auf welche die Mittel und die Art ihres Einsatzes abgestimmt sind.

Bekanntlich unterscheidet Aristoteles Zwischenziele und Endziele. Das Endziel des menschlichen Handelns liegt insgesamt in der ›eudaimonia‹. Wir übersetzen das zumeist mit Glückseligkeit, der Begriff meint aber vielmehr eine völlige Ordnung und Abstimmung des eigenen und geistigen (›daimon‹) Verhältnisses zu sich und zur Welt, einschließlich der Handlungen. Im anderen Fall würde man unter dem Glück einen Zustand verstehen – der Begriff wird heute zumeist so verstanden, darf aber dem antiken, und vor allem dem antiken, philosophischen Verständnis nicht unterstellt werden –, der uns einfach angenehm ist, bzw. einen äußeren zufälligen Umstand oder ein Ereignis.³ Etwas umständlich, aber weitgehend korrekt, können wir ›eudaimonia‹ als »Wohlgeordnetheit der gesamten Lebensbezüge« übersetzen,⁴ die aber nur im handelnden Vollzug zum

¹ Ich danke der Universität Ulm für die Übertragung der Gastprofessur am Humboldt-Studienzentrum für Philosophie und Geisteswissenschaften, durch welche mir die Erstellung dieses Beitrages ermöglicht wurde.

² Aristoteles: *Nikomachische Ethik*, auf der Grundlage der Übersetzung von Eugen Rolfes hg. v. Günther Bien (Hamburg ⁴1985), I,1 1094a 1–3. Im Wesentlichen wird die *Nikomachische Ethik*, wenn nicht anders angegeben, nach dieser Ausgabe zitiert. Für den Sinn sind aber immer auch die Übersetzungen von Dirlmeier (Aristoteles: *Nikomachische Ethik*, übers. von Franz Dirlmeier [Berlin 1956]) und Gigon (Aristoteles: *Nikomachische Ethik*, übers. von Olof Gigon [München 1991]) sowie der griechische Originaltext der Oxford-Ausgabe (Aristotelis *Ethika Nicomachea*, ed. by I. Bywater [Oxford ²¹1991]) zu Rate gezogen worden.

³ Insofern ist die Kritik Ackrills an Positionen, welche *eudaimonia* mit »happiness« übersetzen, freilich berechtigt (vgl. John L. Ackrill: Aristotle on Eudaimonia [I 1–3 und 5–6]. In: Aristoteles. Die *Nikomachische Ethik*, hg. von Otfried Höffe [Klassiker auslegen 2] [Berlin ²²2006] 39–62, 49 ff.).

⁴ Vgl. hierzu z. B. Aristoteles: *Nikomachische Ethik*, a. a. O. [Anm. 2] I,5 1097b 8–11.

Tragen kommt. Das Handeln besteht also darin, eine solche Wohlgeordnetheit⁵ herzustellen und in einer solchen zu handeln. Der Schwerpunkt aber ist auf den tätigen Vollzug zu legen.

Die moderne Diskussion um den Begriff der ›eudaimonia‹ ist sehr vielschichtig. Ganz zu Recht wird bei der Bestimmung des Begriffs hervorgehoben – und man beruft sich dabei ebenso zu Recht auf den Wortlaut bei Aristoteles –, dass die ›eudaimonia‹ das ist, um dessen willen »alles andere geschieht«⁶ und »wegen dessen man das übrige tut«,⁷ sie ist das, was jeder wünscht;⁸ dass diese ein schlechthinniges und vollendetes Endziel⁹ und kein Zwischenziel darstellt (denn sonst würde das auf die ›eudaimonia‹ aufbauende Ziel das eigentlich Gesuchte sein, das wir aber eben mit diesem Begriff der ›eudaimonia‹ bezeichnen);¹⁰ dass diese um ihrer selbst willen erstrebt wird und dass sie das ist, »was allezeit seinetwegen und niemals eines anderen wegen gewollt wird«;¹¹ dass sie sich selbst genügt und dass sie das vollendet Gute ist¹² und das, »was für sich allein das Leben begehrenswert macht, so daß es keines Weiteren bedarf«;¹³ dass sie das »Allerbegehrenswerte, ohne daß sie mit anderem, was man begehrt, von gleicher Art wäre«,¹⁴ ist; und zuletzt, dass sie das »größte Gut« ist, das kein Mehr an Gutem mehr zulässt.¹⁵ Und so kommt Aristoteles zu dem Schluss: »Also: die Glückseligkeit stellt sich dar als ein Vollendetes und sich selbst Genügendes, da sie Endziel allen Handelns ist.«¹⁶

Nun ist den vielen Kommentatoren sicher in ihrer Insistenz auf die korrekte Umschreibung des Begriffs der ›eudaimonia‹ Recht zu geben.¹⁷ Das Entscheidende in der Diskussion um das höchste Endziel bei Aristoteles liegt allerdings in der möglichst weitgehenden Formalisierung des Begriffs, um diesen jeder Konkretisierung, also dem Zuweisen eines bestimmten, angebbaren Guten, zu entziehen.¹⁸ Der Zweck dieser Formalisierung liegt für Aristoteles darin, dass

⁵ Vgl. auch Friedemann Buddensieck: Die Theorie des Glücks in Aristoteles' Eudemischer Ethik (Göttingen 1999), 14.

⁶ Aristoteles: Nikomachische Ethik, a.a.O. [Anm. 2] I,5 1097a 19.

⁷ Ebd. I,5 1097a 22.

⁸ Ebd. I,5 1097a 32 ff.

⁹ Ebd. I,5 1097a 28 ff.

¹⁰ Die absolute Zielhaftigkeit beugt auch dem »Leerlaufen des Strebens« vor (Ursula Wolf: Aristoteles' Nikomachische Ethik [Darmstadt 2007], 36, vgl. auch ebd. 54). Hätte der Mensch kein oberstes Ziel seines Handelns, wäre also das Handeln insgesamt sinnlos.

¹¹ Aristoteles: Nikomachische Ethik, a.a.O. [Anm. 2] I,5 1097a 33 ff.

¹² Vgl. ebd. I,5 1097b 6 ff.

¹³ Ebd. I,5 1097b 15 f.

¹⁴ Ebd. I,5 1097b 16 f.

¹⁵ Ebd. I,5 1097b 19.

¹⁶ Ebd. I,5 1097b 21 f.

¹⁷ Vgl. J. Ackrill: Aristotle on Eudaimonia, a.a.O. [Anm. 3] 43 ff. Ackrill weist vor allem darauf hin, dass die *eudaimonia* für sich gewollt wird und alles andere nur für diese erstrebt werden kann und dass diese keines weiteren Guts mehr bedarf (vgl. ebd., 47).

¹⁸ Deswegen ist die Diskussion darum, ob, wenn es einen Zweck gibt, den wir um seiner

diese es erlaubt, den Begriff in einem zweiten Schritt vollständig zu dynamisieren. Im zuletzt angeführten Zitat wird das deutlich, da Aristoteles die Begriffsbestimmung der ›*eudaimonia*‹ radikal auf das Handeln bezieht (wie in den weiteren Ausführungen, vor allem auch zu den Einzeltugenden).¹⁹ ›*Eudaimonia*‹ ist nicht ein begrifflich bestimmbares Endziel, sondern das Endziel des Tuns und Handelns. Dieser Umstand steckt freilich zum Teil schon im Begriff des »Ziels«. Aber Ziele können auch gewünscht werden, ohne dass ich etwas unternehme,

selbst willen erreichen wollen, dieser der gesuchte Endzweck ist (vgl. Aristoteles: Nikomachische Ethik, a.a.O. [Anm. 2] I,1 1094a 18ff.), müßig (vgl. J. Ackrill: Aristotle on *Eudaimonia*, a.a.O. [Anm. 3] 51 f.). Denn Aristoteles schränkt die Behauptung zusätzlich durch die Bemerkung ein, dass es nicht der Fall sein darf, dass jedes Ziel immer nur um eines anderen Zieles willen erstrebt wird. Das Argument dafür lautet, dass das Streben damit unendlich und unser Streben insgesamt und damit unser Leben sinnlos wäre (vgl. U. Wolf: Aristoteles Ethik, a.a.O. [Anm. 10] 29 f.). Das ist freilich nur ein hypothetisches Argument, d.h. es könnte tatsächlich sein, dass das ganze Leben sinnlos ist, aber unter einer solchen Voraussetzung bräuchten wir von vorne herein nicht nach dem »guten Leben« zu fragen. Wolf argumentiert hier – bei aller sonstigen Akribie – uneinheitlich: Aus Aristoteles: Nikomachische Ethik, a.a.O. [Anm. 2] I,2 1095a 14–30 bestimmt sie zunächst das »beste Gut« als »formalen Begriff«, der mit der *eudaimonia* »inhaltlich« präzisiert wird (U. Wolf: Aristoteles Ethik, a.a.O. [Anm. 10] 31); aus Aristoteles: Nikomachische Ethik, a.a.O. [Anm. 2] I,5 1097b 6–20 dagegen gehe hervor, »dass die *eudaimonia* nicht ein Ziel wie die vielen Einzelziele ist, die Menschen anstreben, sondern auf einer anderen Ebene steht« (U. Wolf: Aristoteles Ethik, a.a.O. [Anm. 10] 35). Dabei kann es sich aber offensichtlich nicht um eine konkretere Bestimmung handeln, wie Wolf insinuiert, sondern nur um eine formalere. Mit der zweiten »strukturellen« Deutung des qualitativen Unterschieds kritisiert Wolf auch die gerne angeführte Unterscheidung Hardies zwischen einer »inkluisiven« – die *eudaimonia* fasst die unterschiedlichen Endziele, nach denen der Mensch strebt, zusammen – und einer »dominanten« Lesart (vgl. William Francis Ross Hardie: Aristotle's Ethical Theory [Oxford 21980] 22) – nach der die *eudaimonia* »als Spitze in einer Rangordnung von Zielen« (U. Wolf: Aristoteles Ethik, a.a.O. [Anm. 10] 35) anzusehen ist. Kampert spart die Diskussion um die begriffliche Fassung der *eudaimonia* weitgehend aus und versucht, das aristotelische Konzept gleich im Hinblick auf die *aretai* zu lösen (vgl. Heinz Kampert: Eudaimonie und Autarkie bei Aristoteles [Paderborn 2003] 226 ff.). Die Unterscheidung von Hardie findet sich hier in der Unterscheidung von »integrativem Holismusmodell« und »hierarchischem Bausteinmodell« (ebd., 249). Die strukturelle Definition von Wolf scheint uns dem Text sehr viel mehr zu entsprechen, vor allem, wenn die ›*eudaimonia*‹ auch noch in erster Linie als Tätigsein verstanden wird. Im Übrigen sei darauf hingewiesen, dass auch Kant einen ähnlichen theoretischen Vorbehalt wie Aristoteles macht, wenn er fragt, ob die theoretische Vernunft auch praktisch sein könne (vgl. Immanuel Kant: Kritik der praktischen Vernunft. In: Werkausgabe. Bd. 7, hg. von Wilhelm Weischedel [Frankfurt a. M. 192009], 123–302, A 3), und im Weiteren die Bedingungen ausmacht, unter denen diese Frage bejaht werden kann.

¹⁹ Vgl. die bekannten Formulierungen: »Ebenso werden wir aber auch durch gerechtes Handeln gerecht, durch Beobachtung der Mäßigkeit mäßig, durch Werke des Starkmuts starkmütig« (Aristoteles: Nikomachische Ethik, a.a.O. [Anm. 2] II,1 1103b 1f.). Dann: »Wir sehen, daß jedermann mit dem Wort Gerechtigkeit einen Habitus bezeichnen will, vermöge dessen man fähig und geneigt ist, gerecht zu handeln, und vermöge dessen man gerecht handelt und das Gerechte will [...]« (Aristoteles: Nikomachische Ethik, a.a.O. [Anm. 2] V,1 1129a 6–9). Und in der abschließenden Definition der Gerechtigkeit: »Näherhin ist die Gerechtigkeit jene Tugend, kraft deren der Gerechte nach freier Wahl gerecht handelt [...]« (Aristoteles: Nikomachische Ethik, a.a.O. [Anm. 2] V,9 1134a 1f.).

um diese auch in ein Handeln umzusetzen. Bei der ›eudaimonia‹ würde man damit allerdings den ganzen Sinn des Begriffs verfehlen – und zuletzt damit auch sein Leben.

Die Dynamisierung des Begriffs der ›eudaimonia‹ bringt diese erst in den Kontext des Lebensvollzugs, gleichzeitig ist damit schon darauf verwiesen, dass die Tugenden Eigenschaften des Tuns einer Person sind. Zu Beginn des zweiten Buches macht Aristoteles explizit deutlich, dass es ihm in seiner Untersuchung nicht um die Erkenntnis der Begriffe geht: »denn wir betrachten die Tugend nicht, um zu wissen, was sie ist, sondern um tugendhaft zu werden.«²⁰ Es geht ihm also immer um »die Handlungen«.²¹

Dass die ›eudaimonia‹ das höchste menschliche Gut ist, hält Aristoteles im Grunde also gar nicht für begründenswert. Es stimmen darin, wie er betont, die Gebildeten wie die einfachen Leute vollkommen überein;²² und die meisten behaupten darüber hinaus, dass die ›eudaimonia‹ im ›eu zên‹ und im ›eu pratein‹ besteht, also im »gut leben« und im »gut handeln«.²³

Die Argumentation bei Aristoteles ist immer vielschichtig. Einerseits greift er ältere Meinungen auf, modifiziert sie oder sucht sich die ihm plausibelsten heraus. Bei den Begriffen ›eu zên‹ und ›eu pratein‹ begegnet uns aber schon jeweils ein Doppelsinn, der einer philosophischen und begrifflichen Klärung bedarf, die Aristoteles letztlich nur implizit liefert. Neben der *Nikomachischen Ethik* müssen wir dabei auch die *Eudemische Ethik*, die *Magna Moralia* und die *Rhetorik* zurate ziehen.

Der Begriff vom ›eu zên‹ findet sich schon im Epos: Odysseus führt als Bettler vor seinem Widersacher Antinoos aus, dass er selbst einmal sehr reich gewesen sei und alles hatte, ›hoisi t' eu zôousi‹, »was zum gut Leben gehört.«²⁴ Darüber hinaus, darauf weist schon Dirlmeier in seinem Kommentar zur *Nikomachischen Ethik* von 1956 hin, bedeutet ›eu zên‹ dann allerdings auch »edel leben«, und uns bleibt offen, ob das wiederum die Lebensweise der Adligen oder die der Besten ist, wieder moralisch oder aber politisch verstanden.²⁵

Auch bei Platon ist der Begriff schillernd: Während Platon im ersten Buch der *Politeia* vom guten Leben als eines Lebens der Genüsse spricht,²⁶ schreibt

²⁰ Aristoteles: *Nikomachische Ethik*, a. a. O. [Anm. 2] II,1 1103b 30f.

²¹ Ebd.

²² Vgl. ebd. I,2, 1095a 17–19.

²³ Vgl. Aristoteles: *Eudemische Ethik*, übers. von Franz Dirlmeier (Berlin 1984) II,1 1219b1 f. und Aristoteles: *Magna Moralia*, übers. von Franz Dirlmeier (Berlin 1958) I,3 1184b.

²⁴ Homer: *Odysseae libros XIII–XXIV*. In: Homer: *Opera Omnia*. Vol. 4, ed. by David B. Monro, Thomas William Allan (Oxford 1963) XVII, 423.

²⁵ Franz Dirlmeier: *Erläuterungen*: In Aristoteles: *Nikomachische Ethik*, übers. von Franz Dirlmeier (Berlin 1956) 243–606, 271.

²⁶ Platon: *Politeia*. In: Platon: *Werke* in 8 Bänden. Bd.4. Gr.-dt., hg. von Gunther Eigler (Darmstadt 1990) I, 329a8. Die Werke Platons, soweit in dieser Ausgabe enthalten, werden wie üblich nach den Namen der Dialoge und der Stephanus-Paginierung zitiert.

er im dritten Buch der *Politeia*, dass der Selbstgenügsame, der keinen anderen braucht, gut lebt,²⁷ und an einer anderen Stelle im ersten Buch behauptet er zwar, dass derjenige gut lebt, der gerecht ist und damit auch die ›eudaimonia‹ erreicht hat.²⁸ Thrasymachos, der Gesprächspartner des Sokrates im ersten Buch der *Politeia*, macht sich über diese Bestimmung aber nichts als lustig.²⁹

Derselbe Doppelsinn liegt offenbar im Begriff ›eu prattein‹, was sowohl »gut handeln« bedeutet als auch heißt, dass »es gut geht«, dass man sich also »wohl befindet«. So thematisiert der *Gorgias* ausdrücklich den Doppelsinn, dass es nämlich dem gut geht, der gut handelt,³⁰ während im *Euthydemos* nur gefragt wird, ob alle Menschen wollen, dass es ihnen gut geht.³¹ Die *Politeia* schließt mit einem ›eu Prattōmen‹, dass wir gut leben, wenn wir uns an das Gute halten, gerecht, einsichtig und gottgefällig leben.³² Zwar sagt auch Platon, dass alles absichtliche Handeln ein Gutes erstrebt,³³ er unterscheidet aber ein scheinbares und ein wahres Gutes, weswegen uns die rechte Einsicht leiten muss, um das Gute zu erkennen. In jedem Fall werden wir es dann auch umsetzen.³⁴ Die ›eudaimonia‹ gilt freilich auch bei Platon »als Ziel menschlichen Strebens, Handelns und Lebens überhaupt«,³⁵ der Schwerpunkt in der Antwort auf die Frage, wie diese zu erreichen ist, liegt aber in der Wohlgeordnetheit der Seele, die in ihrer vernünftigen Orientierung weiß, worin das Gute liegt.

In Aristoteles *Politik* geht es um den Besitz, von dem man mäßig und damit gut leben könne.³⁶ In seinen *Über die Teile der Lebewesen* betont er, dass dem

²⁷ Ebd. III, 387d12.

²⁸ Ebd. I, 354a1.

²⁹ Vgl. ebd. I, 354a10f.

³⁰ *Gorgias* 507c1–5 (Platon: *Gorgias*. In: Platon: Werke in 8 Bänden. Bd.2. Gr.-dt., hg. von Gunther Eigler [Darmstadt 1990] 269–503).

³¹ *Euthydemos* 278e (Platon: *Euthydemos*. In: Platon: Werke. Bd.2, a.a.O. [Anm. 30] 109–219). Vgl. auch *Charmides* 172a, 173d (Platon: *Charmides*. In: Platon: Werke in 8 Bänden. Bd.1. Gr.-dt., hg. von Gunther Eigler [Darmstadt 1990] 287–349).

³² Vgl. Platon: *Politeia*, a.a.O. [Anm. 26] X 612d–613e; vgl. auch *Alkibiades I* 116b (Platon: *Alkibiades I*. In: Platon: Sämtliche Werke, Bd.1, hg. von Erich Loewenthal [Darmstadt 2010] 815–871).

³³ Vgl. *Gorgias* 467d–468c (Platon: *Gorgias*, a.a.O. [Anm. 26]) und *Politeia* 505de (Platon: *Politeia*, a.a.O. [Anm. 26]).

³⁴ Vgl. *Laches* 198d–199b (Platon: *Laches*. In: Platon: Werke Bd.2, a.a.O. [Anm. 30] 219–285); *Charmides* 174b–175a (Platon: *Charmides*, a.a.O. [Anm. 30]); *Gorgias* 460b (Platon: *Gorgias*, a.a.O. [Anm. 30]); *Politeia* 349d–350c (Platon: *Politeia*, a.a.O. [Anm. 26]).

³⁵ Friedemann Buddenseick: *Eudaimonie/Glück(seligkeit) (eudaimonia)*. In: Platon Lexikon. Begriffslexikon zu Platon und der platonischen Tradition, hg. von Christian Schäfer (Darmstadt 2007) 116–120, 117. Nach Vlastos geht die gesamte sokratische Philosophie und ihre Tradition von einem »eudaimonistic axiom« aus (Gregory Vlastos: *Socrates. Ironist and Moral Philosopher* [Cambridge 1991] 203), weil aber unter ›eudaimonia‹ verschiedene Dinge verstanden werden können, vom Zustand bis zum Tätigsein innerhalb einer vernunftbegründeten Ordnung, ist hierbei begrifflich genauer zu unterscheiden.

³⁶ Aristoteles: *Politik*, übers. von Eugen Rolfes, hg. von Günther Bien (Hamburg 41990) II,6 1265a31.

Menschen »die Natur nicht nur am Leben, sondern auch am guten Leben einen Anteil gegeben hat«. ³⁷ Und die *Politik* unterscheidet den Zweck des Staates, der darin besteht, dass die Menschen in diesem gut leben (»eu prattousin«), der Staat selbst aber ist »die Gemeinschaft in einem guten Leben unter Häusern und Geschlechtern zum Zweck eines vollkommenen und sich selbst genügenden Daseins«. ³⁸

Aristoteles schreibt in der *Nikomachischen Ethik* wörtlich, alle meinten, dass die »eudaimonia« ein und dasselbe bedeute wie »gut leben« und »gut handeln«. Heißt das aber auch, dass »gut leben« und »gut handeln« dasselbe bedeuten? Friedo Ricken scheint das nahe zu legen, wenn er bei seiner Rekonstruktion der Grundlagen der Aristotelischen Ethik nur behauptet, die Menschen verstünden unter dem Glück das »gute Leben«. ³⁹ Und auch die meisten Philologen erkennen als erstes den Doppelsinn der beiden Begriffe, ohne darauf hinzuweisen, dass man hier mit Recht differenzieren könnte. ⁴⁰

II.

Die Frage ist also, ob das »gute Leben« und das »gute Handeln« in der Aristotelischen Ethik etwas anderes meinen müssen, unabhängig davon, dass Aristoteles selbst bei Einführung der Begriffe auf den Doppelsinn beider Ausdrücke hinaus wollte. Wir müssen also danach fragen, ob die Bestimmung des Begriffs der »eudaimonia« bei Aristoteles eine solche Differenzierung zwischen »gutem Leben« und »gutem Handeln« erlaubt.

Ich will zuerst erläutern, was nach Aristoteles mit einem »guten Leben« im äußeren Sinn gemeint ist, um im nächsten Schritt dafür zu argumentieren, dass er letztlich doch begrifflich differenziert und unter dem »guten Handeln« etwas anderes versteht als das Wohlbefinden unter äußeren wohlgeordneten Verhältnissen.

Die *Nikomachische Ethik* enthält mehrere Aufzählungen, was unter einem »guten Leben« im äußeren Sinn zu verstehen ist. ⁴¹ Ein recht ausführlicher Katalog findet sich in der *Rhetorik* im fünften und sechsten Kapitel des ersten Bu-

³⁷ Aristoteles: Über die Teile der Lebewesen, übers. von Wolfgang Kullmann (Berlin 2007) II,10 656a6.

³⁸ Aristoteles, *Politik*, a. a. O. [Anm. 36] III,9 1280b 33–35.

³⁹ Friedo Ricken: *Philosophie der Antike* (Stuttgart, Berlin, Köln 32000) 170. MacIntyre behauptet, »eudaimonia« selbst schon sei »gutes Verhalten« und »Gutgehen«. Dass hier ein Begriff nicht logisch, sondern bei Aristoteles empirisch ausgedeutet wird, unterschlägt er (vgl. Alasdair MacIntyre: *Geschichte der Ethik im Überblick: vom Zeitalter Homers bis zum 20. Jahrhundert*, übers. von Hans-Jürgen Müller [Frankfurt a.M. 1991] 61).

⁴⁰ Wolf dagegen betont wohl ganz zu Recht gerade das Tätigsein der »eudaimonia« (vgl. U. Wolf: *Aristoteles Ethik*, a. a. O. [Anm. 10] 47 ff.).

⁴¹ Vgl. z. B. Aristoteles: *Nikomachische Ethik*, a. a. O. [Anm. 2] I,9 1099a 31–1099b 8.

ches. Auch hier geht es zunächst um die Bestimmung der »*eudaimonia*«. Sie ist »*ein mit Tugend verbundener angenehmer Zustand oder Selbstgenügsamkeit bei den Lebensbedürfnissen oder das freudvollste mit Sicherheit verbundene Leben oder ein Überfluß an Besitz und Gesundheit verbunden mit dem Vermögen, derartiges zu bewahren und zu erwerben*«. ⁴²

Die Teile eines solchen Lebens sind dann: »edle Herkunft, Zuneigung vieler Freunde und rechtschaffene Freunde, Reichtum, Wohlergehen mit Kindern und Kinderreichtum, ein glückliches Alter, dazu noch Vorzüge des Leibes wie Gesundheit, Schönheit, Stärke, Größe, Tauglichkeit für Leibesübungen, guter Ruf, Ansehen, Gunst des Glücks, Tugend oder auch ihre Teile, Einsicht (Vernunft), Mannhaftigkeit, Besonnenheit (Mäßigkeit), Rechtschaffenheit; denn so wird der Mensch am vollständigsten befriedigt sein, wenn er die ihm persönlich anhaftenden und die äußeren Güter besitzt«. ⁴³ Aristoteles ergänzt noch »politische Macht« und »glückliche Umstände«, führt dann die einzelnen Vorzüge in 17 Unterkapiteln aus und verschiebt die Erörterung der »Tugend« auf die Lobrede. ⁴⁴

Was wir eigentlich wollen, ist das Gute, das um seiner selbst willen erstrebt wird; was wir tun, ist das dafür Nützliche. Um dieses zu erkennen, müssen wir den Verstand einsetzen. Dieser ist selbst eine Tugend und wenn er unsere Handlungen kontrolliert, befinden wir uns wohl. Tugendgemäße Handlungen auszuüben, ist gut und bringt Gutes hervor. Ebenso sind die Lust und das Schöne angenehm und damit ebenfalls erstrebenswert. ⁴⁵ Es folgt noch einmal eine Aufzählung der äußeren Umstände, die ergänzt werden durch bestimmte Fähigkeiten, wie Reden- und Handlungskönnen, Gedächtnis, Gelehrigkeit, Scharfsinn, die Wissenschaften und Kunstfertigkeiten, das Leben selbst und das Gerechte. ⁴⁶

Außerdem ist alles gut, was nicht ein Überfluss ist, das, wonach alle streben, was gelobt wird, die Dinge, welchen die Einsichtigen den Vorzug geben, das Besondere, das, was man vermisst, das, wozu man eine gute Veranlagung hat, das, was kein schlechter Mensch unternimmt, das, wonach die Menschen leidenschaftlich verlangen usf.

Die Güter, welche Aristoteles hier nennt, lassen sich in drei Gruppen einteilen: Erstens nennt er Dinge, welche allgemein als Güter nachvollziehbar und als

⁴² Aristoteles: Rhetorik, übers. von Franz G. Sieveke, (München 41993) I,5 1360b 14–16 (Hervorhebung im Original). Die Rhetorik wird auch im Folgenden nach dieser Ausgabe zitiert. Außerdem wurde an allen Stellen auch Aristoteles: Rhetorik, übers. von Christof Rapp, Bd.1: Übersetzung; Bd.2: Kommentar (beide Berlin 2002) konsultiert.

⁴³ Ebd. I,5 1360b 20–26.

⁴⁴ Vgl. ebd. I,9.

⁴⁵ Günther Bien betont völlig zu Recht, dass die mit einer sittlichen Handlung auftretende Lust bei Aristoteles immer nur ein Zeichen für die Habitualisierung der Sittlichkeit und nicht ihr Grund ist (Günther Bien: Aristotelische Ethik und Kantische Moraltheorie. In: Freiburger Universitätsblätter Heft 73, 20 [1981] 57–74, 68 Fn 27).

⁴⁶ Vgl. Aristoteles: Rhetorik, a. a. O. [Anm. 42] I,6 1362b 10–28.

solche anerkannt sind. Zweitens zählt er Momente auf, die offenbar unterschiedlich beurteilt werden, von denen aber diejenigen gut und besser sind, welche die Einsichtsvollen (>hoi spoudaioi<) vorziehen.⁴⁷ Drittens führt er Tugenden auf, also Vernunft und Gerechtigkeit usf.

Im neunten Kapitel des ersten Buches der *Rhetorik* definiert Aristoteles die Tugend als »ein Vermögen, sich Güter zu verschaffen und zu erhalten, und ein Vermögen, wohlthätig zu sein mit vielen und großen Dingen, und zwar allen gegenüber in jeder Hinsicht«. ⁴⁸ Es folgt dann wieder eine auswählende Aufzählung der Tugenden.

Ich habe mir hier vorgenommen, zwischen einem »guten Leben« und einem »guten Handeln« bei Aristoteles zu differenzieren. Wenn wir eine andere Struktur wählen, die genannten Güter zu unterscheiden, so könnten wir die Güter folgendermaßen einteilen:

- 1) rein äußere Güter: Besitz, finanzielles Auskommen, ein Dach über dem Kopf, genug zu essen, glückliche Umstände und Zufälle;
- 2) äußere Güter mit ideellem Bezug: Familie, Freunde, gute Staatsverfassung und gerechte Lebensverhältnisse, etwas zu tun zu haben; Aristoteles würde noch edle Herkunft, Ansehen, politischen Einfluss usf. dazu zählen;⁴⁹
- 3) innere (seelische) Dispositionen: Lust, sich angenehm fühlen;
- 4) innere (seelische) Fähigkeiten: Kenntnisse, Fertigkeiten, Charakter;
- 5) Tugenden: Vernunft, Gerechtigkeit usf.

Hinzu kommt bei Aristoteles, dass alle Güter nur im Maß gut sind. Überfluss schadet offenbar eher zum gut Handeln, ob sich das auf den Besitz oder politischen Einfluss, zu viele Freunde oder die Länge der angestellten Überlegungen bezieht. Die genannten Güter haben allesamt ihren Selbstzweck und werden für sich erstrebt.

Der verschränkte Doppelsinn von »gut und edel leben« und »gut handeln und sich wohl befinden« tritt bei dieser Betrachtung am stärksten hervor. Das angenehme Lebensgefühl scheint am meisten ohne ein Handeln auszukommen, dennoch spricht Aristoteles immer wieder davon, dass wir es zu Recht empfinden können, nämlich, wenn wir gut handeln. Der Einsichtsvolle freut sich z.B.

⁴⁷ Vgl. Aristoteles: Nikomachische Ethik, a.a.O. [Anm. 2] I,9 1099a 22f. Dass das Nützliche das Gute ist und dass die Dinge besser sind, welche die Einsichtsvollen vorziehen, findet sich fast wörtlich auch bei Mill (vgl. John Stuart Mill: Utilitarianism / Der Utilitarismus, hg. u. übers. von Dieter Birnbacher [Stuttgart 2006] 23, 35).

⁴⁸ Aristoteles: Rhetorik a.a.O. [Anm. 42] I,9 1366a 31–35.

⁴⁹ Wolf unterscheidet die Elemente dieser zweiten Gruppe in zwei Gruppen, fügt dann anschließend noch unsere erste Gruppe hinzu und lässt auf diese Weise eine systematische Einteilung der menschlichen Güter nach Aristoteles eher vermissen (vgl. U. Wolf: Aristoteles Ethik, a.a.O. [Anm. 10] 48f.).

darüber, das Richtige getan zu haben.⁵⁰ Gute äußere Umstände tragen alle zu unserer Zufriedenheit bei; dennoch müssen wir dafür offenbar etwas tun oder etwas getan haben. Sind sie uns schon von Geburt an gesichert, müssen wir sie erhalten, sonst aber erwerben. Vernünftiges, tugendgemäßes Handeln ist die spezifische Tätigkeit des Menschen, durch die er am meisten Mensch ist und wird; dass solches aber Freude nach sich zieht, scheint Aristoteles selbstverständlich. Er verschränkt also auch in den Ausführungen zur ›*eudaimonia*‹ die beiden Felder miteinander. Es gibt sozusagen so gut wie keinen Umstand des angenehmen Lebens, für den wir nicht auch etwas tun müssen und sollen. Und was das angenehme Leben *in concreto* angeht, so dürfen wir nach einem Wort Günther Biens das ›*phainomenon*‹ nicht mit dem ›*noumenon*‹ verwechseln, »daß nicht die Bedingungen und Erscheinungsformen des guten Lebens als dieses selbst gesetzt werden«. ⁵¹

Derjenige aber scheint danach am glücklichsten zu sein, der am besten handelt, und das ist der am meisten Einsichtsvolle (›*ho spoudaios*‹). Allerdings stellt sich die Frage, ob diese Höhe der Einsicht für einen Sterblichen überhaupt erreichbar ist. Der Begriff des Menschen ist bei Aristoteles in dieser Hinsicht so emphatisch, dass wohl niemand seine Bedingungen zu erfüllen vermag. Aber das ist ein eigenes Problem, auf das im vorliegenden Zusammenhang nicht eingegangen werden kann.

III.

Es ist gerade der Versuch unternommen worden, das »Gut-und-angenehm-Leben« in seinen Umrissen zu bestimmen. Aristoteles fragt nun allerdings in der *Nikomachischen Ethik* im unmittelbaren Anschluss an die Bestimmung der *eudaimonia* als »gut leben« und »gut handeln« nicht danach, was alles zum »Gut-Leben« in diesem Sinne gehört, sondern er erörtert die verschiedenen Lebensweisen, die des Strebens nach Lust, nach Reichtum, nach Ehre oder eben die gute Lebensführung, und in der *Nikomachischen Ethik* I,3 differenziert er die Lebensweisen der Lust, der Politik und der Betrachtung.

Die Lebensweise der Lust bestimmt er als sklavenartig, die der Politik als äußerlich; das Gute aber müsse schon im Guten selbst liegen. Hier bietet sich Aristoteles die Tugend, die ›*aretê*‹, an. Er weist aber schon darauf hin, dass diese letztlich nur im Tätigsein liegen kann. Der Gedanke erfährt ab I,6 der *Nikomachischen Ethik* über die Ergon-Lehre eine tiefere Begründung.⁵²

⁵⁰ Vgl. Aristoteles: *Nikomachische Ethik*, a. a. O. [Anm. 2] I,9 1099a 17–20.

⁵¹ Günther Bien: *Die Philosophie und die Frage nach dem Glück*. In: *Die Frage nach dem Glück* (problemata 74), hg. von Günther Bien (Stuttgart-Bad Cannstatt 1978) IX–XIX, XIII.

⁵² Fr. Buddensieck, *Theorie des Glücks*, a. a. O. [Anm. 5] 116ff.