

## DIE CHARAKTERE THEOPHRASTS

### Verhaltensregelmäßigkeiten und aristotelische Laster

Theophrast faßt die Charakterzüge, die er in seinem Büchlein darstellt, hauptsächlich als einfache Verhaltensregelmäßigkeiten auf. D. h., er richtet seinen Blick auf gewohnheitsmäßige Verhaltensweisen abgesehen von tiefer liegenden Motiven. Er erkennt, daß verschiedene Wünsche und Überzeugungen hinter einem Charakterzug stehen und die Verhaltensweise eines Charakterzugs erklären können, aber er interessiert sich nur wenig für solche tiefer liegenden Phänomene. Diese Beschäftigung mit einfachen Verhaltensregelmäßigkeiten ist m. E. von einigem philosophischem und historischem Interesse, weil sie einen bedeutsamen Kontrast mit Aristoteles' Behandlung der Laster bietet. Man kann sagen, daß Theophrast einerseits sich auf Charakterzüge konzentriert, die in oberflächlichen Regelmäßigkeiten des Verhaltens zum Ausdruck kommen, und daß Aristoteles andererseits sich auf die Wünsche und Überzeugungen konzentriert, die hinter Verhaltensregelmäßigkeiten stehen und sie motivieren. Dies ist eine Frage der Akzentsetzung, aber es ist eine wichtige Akzentsetzung, die zu Aristoteles' Beschäftigung mit der *προαίρεσις* als dem Kennzeichen moralischen Charakters in Beziehung steht.

Im 1. Abschnitt dieses Aufsatzes möchte ich diesen Kontrast zwischen Theophrasts Skizzen und Aristoteles' Behandlung der Laster weiter erklären. Wir werden sehen, daß Theophrasts spezielle Gleichgültigkeit gegenüber der *προαίρεσις δι' αὐτά* (EN 1105a 32, 1144a 16, 19) oder Entscheidung *per se* dazu dient, seine Skizze von aristotelischen Lastern wie *βωμολοχία* und *ἀκολασία* abzuheben<sup>1)</sup>. Zudem wird diese Gleichgültigkeit uns verstehen helfen, daß ethische Laster, einschließlich aristotelischer Laster wie *ἀφιλοτιμία* und *βαναυσία*, an eine Entscheidung *per se* nicht gebunden sein müssen. Im 2. Abschnitt möchte ich

---

1) Ich gebrauche das Wort „Entscheidung *per se*“ im Sinne von EN 1105a 32, 1144a 19–20. Wenn ein Mensch seine Handlungen um ihrer selbst willen wählt, dann handelt er *προαιρούμενος δι' αὐτά* (1105a 32). Er trifft eine Entscheidung *per se*.

die Aufmerksamkeit auf zwei verwandte Charakterzüge, ἀρέσκεια und κολακεία, lenken, um den erwähnten Kontrast zwischen Theophrast und Aristoteles und auch die Grenzen dieses Kontrasts noch besser zu verstehen. Überdies werden wir sehen, daß die Eudemische Ethik und die Magna Moralia ἀρέσκεια von κολακεία trennen und eine Analyse der ἀρέσκεια bieten, die der Skizze Theophrasts ähnelt. Im 3. und letzten Abschnitt werde ich andere Charakterzüge betrachten, die sich von aristotelischen Lastern dadurch unterscheiden, daß sie nicht auf erlernten Überzeugungen beruhen und daß sie sich auf die alogische Hälfte der aristotelischen Zweiteilung nicht leicht beschränken lassen. Ich maße mir nicht an, eine völlig erschöpfende Behandlung der Skizzen Theophrasts als Verhaltensregelmäßigkeiten vorzulegen, aber ich hoffe einige Fehler zu korrigieren, und, was wichtiger ist, eine Ansicht zu bieten, die uns nicht nur als Philologen, sondern auch als Philosophen helfen kann, die Bedeutung der Charaktere richtig zu schätzen.

1. Aristoteles erkennt an, daß das äußere Verhalten eines Menschen nicht immer eine faire Beurteilung des moralischen Charakters ergibt. Freigebigkeit kann z. B. nicht ausgeübt werden, wenn die Mittel fehlen (EN 1178a 28–9), so daß es Situationen geben kann, wo ein Freigebiger großzügig handeln möchte, dies aber nicht tut, weil ihm die Mittel dazu fehlen. Darüberhinaus ist es kein sicheres Kennzeichen von Freigebigkeit, wenn man andere mit Mitteln überhäuft. Recht geizige Leute können großen Aufwand zur Schau stellen, um damit irgendeinen persönlichen Gewinn zu erlangen. Aristoteles versteht dies, und er sagt ganz klar, daß die προαίρεσις oder Entscheidung eines Menschen seinen Taten als Anzeichen moralischen Charakters vorgezogen werden kann (EN 1111b 6, vgl. 1178a 34–b 1). Freigebige Leute teilen nicht nur Mittel aus, sie tun das auch um des Edlen willen und nicht aus irgendeinem anderen Motiv (EN 1120a 24, 28–9). In ähnlicher Weise befassen sich gerechte Leute nicht nur mit fairem oder gleichem Austausch. Sie wählen solchen Austausch auch und wählen ihn um seiner selbst willen (EN 1105a 32). Im allgemeinen könnten wir sagen, tugendhafter moralischer Charakter ist nicht nur eine Disposition, gewissen Mustern entsprechend zu handeln. Er ist auch eine Disposition, den inneren Wert gewisser Handlungen anzuerkennen und daher sich für solche Handlungen um ihrer selbst willen zu entscheiden (EN 1144a 19–20).

Theophrast stimmt betreffs des Zusammenhangs zwischen moralischem Charakter und dahinterstehenden Überzeugungen und Wünschen mit Aristoteles überein. Wir wissen, daß er bereit war, Aristoteles darin zu folgen, ethische Tugend als eine *ἕξις προαιρετικὴ* zu definieren (Stobaeus 2. 140. 12). Aber in den Charakteren zeigt Theophrast kein großes Interesse an moralischem Charakter als einer Disposition in Verbindung mit bestimmten Überzeugungen und Motiven. Abgesehen von gelegentlichen Skizzen wie denen der *κολακεία* (2) und der *ἀπιστία* (18) zeichnen sich die Charaktere durch eine Tendenz aus, Beispiele einer gegebenen Verhaltensregelmäßigkeit aufzuhäufen und die Frage zu vernachlässigen, warum ein Mensch tut, was er regelmäßig tut<sup>2)</sup>. Ein gutes Beispiel ist die Skizze der *ἀδολέσχια*. Theophrast definiert diesen Charakterzug als ein Führen von langen und überlegten Reden (3.1), illustriert, was der *ἀδολέσχης* sagen könnte, und erklärt ausdrücklich, daß so ein Mensch kaum seinen Redestrom anhalten wird, solange man ihn reden läßt (3.4). Theophrast bietet ein recht klares Bild einer Verhaltensregelmäßigkeit, aber er erwähnt keine dahinterstehenden Überzeugungen und Wünsche, die uns helfen könnten, den Charakter tiefer zu deuten und zu bewerten. Das soll nicht heißen, daß Theophrast sich besonders Mühe macht, jeden Hinweis auf ein dahinterstehendes Motiv zu vermeiden. Die Skizze der *λαλιά* deutet an, daß das Verhalten eines *λάλος* gelegentlich von einem Wunsch nach Anerkennung motiviert wird. Wenn der *λάλος* sagt, daß er alles wisse (7.2) und wenn er das Neueste aus der Volksversammlung berichtet und hinzufügt, durch welche Reden er selbst einmal Beifall beim Volk gefunden habe (7.6), mag er von einem Anerkennungsbedürfnis motiviert werden. Aber dieses Motiv erscheint nur als *ein* Motiv und nicht als *das* Motiv, welches hinter allen Manifestationen der *λαλιά* steht. Wir können nicht folgern, daß *λάλοι*

2) Die Definition der *κολακεία* erwähnt den Nutzen des *κόλαξ* (2.1) und scheint damit zu erklären, was für ein Zweck den *κόλαξ* motiviert. Die Definition der *ἀπιστία* erwähnt ein Urteil von Unehrllichkeit gegen alle (18.1) und erklärt daher, daß eine spezifische Überzeugung hinter dem Verhalten des *ἀπιστος* steht. Aber wenn die Definitionen als unecht zurückgewiesen werden, dann können auch *κολακεία* und *ἀπιστία* als einfache Verhaltensregelmäßigkeiten interpretiert werden. Für unsere Zwecke ist es unnötig, das Problem der Echtheit der Definitionen zu lösen. Wir können die Definitionen als echt akzeptieren und immerhin behaupten, daß Theophrast sich hauptsächlich (obwohl nicht ausschließlich) für Charakterzüge als Verhaltensregelmäßigkeiten interessiert.

immer egozentrische Menschen sind, deren Motiv in einer recht unerfreulichen Sorge um ihren Ruf liegt, und daß sie nie schlichtweg lächerliche Plappermäuler sind, die sich selber gerne reden hören. Theophrast interessiert sich für die *λαλιά* als eine Verhaltensregelmäßigkeit, und er gibt zwar zu, daß es für sie weitere Erklärungen geben kann, aber er konzentriert sich nicht auf die tiefer liegenden Überzeugungen und Wünsche, die eine solche Erklärung ausmachen und die mit dem moralischen Charakter, wie er sowohl von Aristoteles als auch von Theophrast verstanden wird, zusammenhängen<sup>3)</sup>.

Wenn Theophrasts Skizzen ein allgemeines Desinteresse an dahinterstehenden Motiven aufweisen, so weisen sie auch ein spezielles Desinteresse an Entscheidung *per se* auf. Dies ist von einiger Wichtigkeit, denn es kann uns helfen, zu verstehen, daß unerfreuliche Dispositionen, einschließlich aristotelischer Laster, nicht mit Entscheidung *per se* zusammenhängen müssen, außer insoweit, als die Anwesenheit einer unerfreulichen Disposition die Abwesenheit einer koordinierten tugendhaften Disposition voraussetzen kann, die mit Entscheidung *per se* zusammenhängt. Theophrasts Skizze der *φιλοπονηρία* (29) scheint lehrreich, da der Name des Charakterzugs so aufgefaßt werden könnte, als setze er eine Lust an der Bosheit *per se* voraus. Wir könnten erwarten, daß der *φιλοπόνηρος* sich für die Bosheit um ihrer selbst willen entscheidet. Was Theophrast uns jedoch wirklich vorsetzt, ist ganz anders. Nachdem er den Charakterzug als eine *ἐπιθυμία κακίας* (29.1) definiert hat, bietet er zur Illustration ein Stück Verhalten, zusammen mit einer klaren Behauptung eines weiteren Zwecks. Der *φιλοπόνηρος*, hören wir, sucht den Umgang mit Verurteilten und in Staatsprozessen als schuldig Befundenen, und glaubt, daß er durch den Umgang mit diesen Leuten erfahrener und gefürch-

---

3) Theophrasts Skizze der *λαλιά* ist bedeutend auf mehrere Weise. Weil diese Skizze einen Menschen darstellt, der kontinuierlich in verschiedenen Situationen redet, hilft sie uns verstehen, daß ein Charakterzug wie *λαλιά* als eine Verhaltensregelmäßigkeit aufgefaßt werden kann; weil sie eine Sorge um Anerkennung gelegentlich andeutet, gibt sie zu verstehen, daß Verhaltensregelmäßigkeiten Platz für tiefer liegende Erklärungen machen; und weil sie eine Sorge um Anerkennung in der Definition nicht erwähnt und weil sie diese Sorge mit allem, das der *λόγος* sagt, nicht verbindet, deutet sie an, daß eine Verhaltensregelmäßigkeit wie *λαλιά* auf mehreren darunterliegenden Wünschen und Überzeugungen beruhen kann, unter denen keiner an die Verhaltensregelmäßigkeit wesentlich gebunden wird.

teter werden wird (29.2). Hier macht Theophrast es völlig klar, daß der *φιλοπόνηρος* nicht unbedingt das Schlechte um seiner selbst willen wünschen muß. Er kann es einfach als Mittel zur Macht wünschen. Im Rest der Beschreibung würdigt er dieses spezielle Motiv geringer Aufmerksamkeit. Wenn der *φιλοπόνηρος* dargestellt wird als einer, der behauptet, daß alle Menschen gleich seien (29.3) und daß ein solcher Mensch der Wachhund des Volkes sei (29.4), dann möchten wir vielleicht sagen, daß sein Charakter eine Grundlage in demokratischen Prinzipien hat, und wenn der *φιλοπόνηρος* gezeigt wird als ein Richter, der die Aussagen beider Parteien negativ auslegt (29.5), dann möchten wir vielleicht sagen, daß dieses Verhalten nicht so sehr von Freude an der Bosheit motiviert wird als von einer Neigung, überall Schlechtes zu sehen. Mit anderen Worten könnten wir vielleicht sagen, daß er ein mißtrauischer Mensch ist, nicht unähnlich dem alten Mann bei Aristoteles, der *κακοίθης* ist, indem er alles nach dem Schlechtesten beurteilt (Rhet. 1389 b 20–21). Es scheint also, daß Theophrasts *φιλοπόνηρος* nicht von einem einzigen Motiv geleitet wird, und daß der Charakterzug der *φιλοπονηρία* nicht mit einem ethischen Charakterzug im Sinne einer Disposition, sich für etwas *per se* zu entscheiden, verwechselt werden darf.

Dieser Mangel an Verbindung mit Entscheidung *per se* mag dazu dienen, Theophrasts Skizze von aristotelischen Lastern wie *βωμολογία* und *ἀκολασία* abzuheben. Aristoteles beschreibt den *βωμολόχος* als einen, der die Leute zum Lachen bringen will (EN 1128a 5–6), und den *ἀκόλαστος* als einen, der das Vergnügen wählt, und überzeugt ist, er müsse immer das sofortige Vergnügen anstreben (EN 1146b 22–3). Anscheinend verbindet Aristoteles diese Laster mit Entscheidung *per se* und behandelt sie also in einer Art, die sie von Theophrasts Charakterzug der *φιλοπονηρία* unterscheidet. Aber es sollte hier bemerkt werden, daß Aristoteles nicht jedes Laster mit Entscheidung *per se* verbindet. Er sagt z.B., der *βάνανος* gibt große Geldsummen aus nicht um des Edlen willen, sondern weil er glaubt, daß er Bewunderung gewinnen wird, wenn er seinen Reichtum zur Schau stellt (EN 1123a 24–6). Dieser Mensch wird nicht von einer Lust an großen Ausgaben *per se* motiviert, sondern eher von seinem Verlangen nach Anerkennung. Hier gibt es eine Verbindung zu Theophrasts Skizzen. Die Trennung von Entscheidung *per se* im allgemeinen kann mit Theophrasts Behandlung der *φιλοπονηρία* verglichen werden, während die

Verbindung mit Anerkennung als einer besonderen Art letzten Motivs an den *λάλος* Theophrasts erinnert, dessen Geschwätz wenigstens zeitweilig von Sorge um persönlichen Ruf motiviert wird.

Es ist, denke ich von einiger Bedeutung, daß Aristoteles, wenn er von Entscheidung *per se* spricht, gewöhnlich an Tugenden und nicht an Laster zu denken scheint. Wenn er sagt, daß ein tugendhafter Mensch sich für seine Handlungen um ihrer selbst willen entscheidet (EN 1144a 19), so denkt er an *ἠθικὴ ἀρετὴ* in Bezug auf *φρόνησις*, und wenn er sagt, daß der gute Mensch aufgrund einer Entscheidung handelt, und eben aufgrund einer Entscheidung um der Sache selbst willen (EN 1105a 32), so setzt er *ἀρετὴ* in Gegensatz zu *τέχνη*. Diese Verbindung von ethischer Tugend mit der Entscheidung *per se* ist verständlich genug, besonders wenn wir uns an Aristoteles' Beschäftigung mit moralischer Erziehung erinnern (EN 1104 b 11–13). Er neigt dazu, moralische Tugend als das Produkt frühzeitiger Übung in den Werten anzusehen, als eine erlernte Disposition, bestimmte Handlungen als edel zu sehen und diese Handlungen um ihrer selbst willen zu wählen. Indessen ist Aristoteles' Auffassung des Lasters nicht so deutlich. Aristoteles scheint nicht klar entschieden zu haben, ob das Laster das Produkt der Erziehung oder das Versagen der Erziehung oder beides ist. D. h. Aristoteles erklärt nicht ausdrücklich, ob ein lasterhafter Charakter die Anwesenheit bestimmter erlernter Werte voraussetzt, oder einfach die Abwesenheit von Werten, die eine anständige moralische Erziehung vermitteln sollte, oder einmal das eine, dann das andere. Es gibt natürlich Abschnitte, in denen Aristoteles andeutet, daß Laster ein erworbenes Prinzip voraussetzt, welches die Grundlage einer Entscheidung *per se* sein kann. Bei der Diskussion der Beziehung zwischen ethischer Tugend und sittlicher Einsicht verbindet Aristoteles richtige Prinzipien mit Tugend und fügt dann hinzu, daß Schlechtigkeit die Handlungsprinzipien verdreht und verfälscht (EN 1144a 34–6). Die gleiche Idee tritt wieder in Abschnitten auf, wo Aristoteles sich mit der Beziehung zwischen *ἀκρασία* und *ἀκολασία* beschäftigt (EN 1151a 11–20, 1152a 24). Sicherlich ist es ganz plausibel, *ἀκολασία* als eine an Entscheidung *per se* gebundene erworbene Disposition aufzufassen. Man kann sich Vergnügungssüchtige vorstellen, deren frühe Erziehung sie zu der Überzeugung geführt hat, daß das sofortige Vergnügen in sich selbst gut und jederzeit erstrebenswert sei (EN 1146b 22–3,

1152a 5–6). Darüberhinaus hat eine solche Auffassung der ἀκολασία das Verdienst, den ἀκόλαστος von dem ἀκρατής abzuheben, der den Vergnügungen nachgeht, ohne zu glauben, daß er das tun sollte (EN 1146b 22–4, 1152a 6). Aber bei anderen Lastern scheint eine direkte Verbindung mit Entscheidung *per se* weniger plausibel und von keinem besonderen Nutzen. Man denke an den ἀφιλότιμος. Seine Disposition ist im wesentlichen negativ. Ihm fehlt der gehörige Wunsch nach Ehre und daher kann man ihn tadeln, daß er sich nicht dafür entscheidet, aufgrund edler Dinge geehrt zu werden (EN 1125b 10–1). Aber was er tatsächlich erstrebt und um seiner selbst willen für wert hält, ist kein Teil seines Lasters. Sein Motiv mag Liebe zur Muße sein oder Furcht vor Wettbewerb oder was sonst immer dazu paßt, die Ehre nicht wertzuschätzen. Er könnte geradezu Theophrasts ἀνελεύθερος sein, dessen Charakter als eine Abwesenheit von Ehrliche, die sich auf Ausgaben bezieht, definiert wird (22.1)<sup>4</sup>).

In ähnlicher Weise kann man die βαναυσία als eine negative Disposition auffassen, die mit der ἀπειροκαλία oder Geschmacklosigkeit nahe verwandt ist (EN 1107b 19, 1122a 31). Geschmacklosigkeit kann mehr eine Abwesenheit von Maßstäben als ein innerer Wunsch nach großartiger Schaustellung sein. Dem βάνανσος ist es einfach mißlungen, auf die Einflüsse moralischer Erziehung zu reagieren. Er hat sich nie den moralischen Sinn des μεγαλοπρεπής erworben und ist daher frei, sich aus verschiedenen Gründen in übermäßige Ausgaben zu stürzen. Vielleicht tut er das aus Sucht nach Anerkennung oder aus falsch verstandenem Patriotismus oder sogar aus religiösem Eifer. Dies soll nicht die Tatsache verdunkeln, daß Aristoteles das Motiv der Anerkennung betont (EN 1123a 26). Aber Aristoteles verbindet auch die βαναυσία mit der ἀπειροκαλία und deutet so die Möglichkeit an, die βαναυσία negativ auszulegen, und zwar so, daß es nicht ein einziges Motiv und bestimmt keine Entscheidung *per se* gibt, die die Handlungen eines βάνανσος erklären müßten. Als Geschmacklosigkeit angesehen ist die βαναυσία nicht so sehr durch ein besonderes Motiv gekennzeichnet als durch eine Verhaltensregelmäßigkeit, die durch ihr Übermaß zu den gemessenen Ausgaben des μεγαλοπρεπής im Gegensatz steht.

4) Die überlieferte Definition ist korrupt, aber eine Verbesserung wie περιουσία τις ἀφιλοτιμίας (Casaubonus) oder ἀπουσία τις φιλοτιμίας (Schweighäuser) scheint naheliegend.

Unter diesem Gesichtspunkt dürfte es interessant sein, Aristoteles' Analyse der *ἀλαζονεία* zu Theophrasts Skizze der *ἀλαζονεία* in Beziehung zu setzen. In seinen Charakteren stellt Theophrast die *ἀλαζονεία* als eine Verhaltensregelmäßigkeit dar. Er sagt nicht, daß der *ἀλαζών* sich für das Prahlen um seiner selbst willen entscheidet, und er bietet auch wenige Hinweise darauf, was den *ἀλαζών* motiviert. Er definiert die *ἀλαζονεία* einfach als eine Vorspiegelung von Vorzügen, die man in Wirklichkeit nicht besitzt. (23.1)<sup>5)</sup>, und dann bringt er eine illustrative Liste typischer Prahlerereien. Der *ἀλαζών* behauptet z.B., er habe viel Geld im Seehandel investiert (23.2), er sei mit Alexander ins Feld gezogen (23.3), die Makedonier hätten ihm zollfreie Ausfuhr von Holz angeboten (23.4), und er brauche ein größeres Haus zur Unterhaltung von Gästen (23.9). Worum es bei solchen Prahlerereien geht, wird nicht klar gemacht. Ein größerer Teil könnte durch den Wunsch nach Prestige und Ruf erklärt werden, aber einige der Behauptungen wie etwa Vertrautheit mit dem makedonischen Hof und ausländischen Künstlern (23.3–4) können profitabel und von raffigierigen Wünschen motiviert sein. Und wenn der *ἀλαζών* einen Reisegefährten oder einen Kaufmann zum besten hält (23.3, 7–8), kann er noch ein anderes Motiv haben. Vielleicht genießt er einfach das Vorspiegeln und findet bei Reisegefährten und Geschäftsleuten ein willkommenes gespanntes Publikum. Für uns geht es darum, daß Theophrast nicht versucht, sich zwischen möglichen Motiven zu entscheiden. Statt dessen behandelt er die *ἀλαζονεία* als eine Regelmäßigkeit des Verhaltens, ganz abgesehen von tiefer liegenden Motiven. Einen gelegentlichen Wunsch, des Prahlers halber zu prahlen, schließt er nicht aus. Aber er deutet bestimmt nicht an, daß alle Akte der Prahlererei auf einen solchen Wunsch zurückzuführen sind.

Aristoteles' Analyse der *ἀλαζονεία* ist nicht grundsätzlich anders. In seinem einleitenden Überblick über spezifische Tu-

5) Die Definition scheint korrupt. Aubers Vermutung von *προσποίησις* anstatt *προσοδοκία* entspricht dem geforderten Sinn und der aristotelischen Auffassung der *ἀλαζονεία* (EN 1108a 21, 1127a 21, MM 1193a 30 und EE 1221a 25). Die Idee, daß die Definition ohne Hinweis auf einen Zweck mangelhaft sei und daher *πρός δόξαν* enthalten haben müsse (D.F. Ast, Theophrasti Characteres [Leipzig 1816] 200–1, C. Cichorius in Theophrasts Charaktere hrsg. von der philol. Gesellschaft zu Leipzig [Leipzig 1897] 186–7), ist m.E. nicht überzeugend. Wie von Theophrast beschrieben, ist *ἀλαζονεία* eine Verhaltensregelmäßigkeit, so daß die Definition vollständig ohne einen Hinweis auf einen Zweck ist.

genden und Laster scheint sich Aristoteles auf das Verhalten des ἀλαζών zu konzentrieren und somit die ἀλαζονεία einfach als eine Vorspiegelung, die übertreibt, zu erklären (EN 1108a 21–22). Ähnlich erklärt Aristoteles den ἀλαζών in seiner detaillierten Analyse von Tugenden und Lastern zuerst als jemanden, der vorspiegelt, begehrte Dinge zu besitzen, die er entweder gar nicht oder doch nicht im behaupteten Maße besitzt (EN 1127a 20–22), und erst später führt er Motive ein, um zwischen drei verschiedenen Arten von ἀλαζόνες zu unterscheiden: diejenigen, die prahlen, weil sie das Prahlen selbst genießen, diejenigen, die es des Rufes wegen tun und diejenigen, die es des Gewinns wegen tun (EN 1127b 9–22). Wenn wir an Theophrasts Behandlung der ἀλαζονεία denken, können wir sagen, daß Aristoteles die ἀλαζονεία erst einmal als einen Charakterzug betrachtet, der an die Verhaltensregelmäßigkeit gebunden ist, daß man behauptet, man besäße Dinge, die man in Wirklichkeit nicht besitzt, und daß er dann Typen der ἀλαζονεία spezifiziert, indem er die Gründe angibt, die hinter solchem Verhalten stehen. Natürlich, wenn wir annehmen, daß alle aristotelischen Laster notwendig an Entscheidung *per se* gebunden sind, dann werden wir uns auf den Menschen, der des Prahlens halber prahlt, konzentrieren, und wir werden sagen, daß nur seine Disposition ein ethisches Laster ist, da er sich auf kein weiteres Motiv gründet, sondern nur auf eine Entscheidung *per se*. Aber wenn wir bezweifeln, ob Aristoteles solch eine bestimmte Auffassung des Lasters hat, und wenn wir daran denken, daß unser alltägliches Verständnis der Prahlerei keine Entscheidung *per se* mit sich bringt, dann werden wir nicht sagen, daß Leute, die der Ehre oder des Gewinns wegen übertriebene Behauptungen aufstellen, gar keine ἀλαζόνες sind<sup>6</sup>). Aristoteles sagt nichts Unsinniges, wenn er von Leuten spricht, die des Rufes oder des Gewinns wegen prahlen (ἀλαζονεύεσθαι EN 1127b 17, 21). Wie seine eigenen vorhergehenden Bemerkungen (EN 1108a 21–22, 1127a

6) J. Burnet, *The Ethics of Aristotle* (London 1900) 195, behauptet, der Mensch, der ohne weiteren Zweck vorspiegelt, sei kein Prahler. Dagegen behaupten R. Gauthier und J. Jolif, *L'Éthique à Nicomaque* (Louvain 1959) 2. 311–2, der eigentliche Prahler sei derjenige, der des Prahlens halber prahlt, und derjenige, der um eines weiteren Zwecks willen vorspiegelt, sei kein Prahler, sondern ein Ehrgeiziger oder ein Habsüchtiger. Dieser Widerspruch von Ansichten unterstreicht die Wichtigkeit einer klaren Auffassung von Charakter als einer Verhaltensregelmäßigkeit abgesehen von tiefer liegenden Motiven. Übertriebenes Angebot kann Prahlerei sein, sei es abhängig oder unabhängig von einem weiteren Zweck.

20–22) und wie Theophrasts Skizze klar macht, kann *ἀλαζονεία* wie eine Verhaltensregelmäßigkeit aufgefaßt werden, die gelegentlich, aber nicht immer von einem Genuß an übertriebenen Angaben *per se* motiviert wird.

2. Unsere Diskussion kann dadurch weitergebracht und hoffentlich klarer gemacht werden, daß wir die aristotelische und die theophrastische Behandlung der *ἀρέσκεια* und der *κολακεία* vergleichen. In seinem einleitenden Überblick über die Tugenden und Laster behandelt Aristoteles die *ἀρέσκεια* nicht als eine Verhaltensregelmäßigkeit abgesehen von tiefer liegenden Überzeugungen und Wünschen. Eher setzt er den *ἄρεσκος* in Gegensatz zum *κόλαξ* und schließt es somit aus, die Nettigkeiten der *ἀρέσκεια* mit einer selbstsüchtigen Sorge um persönlichen Vorteil zu begründen (*EN* 1108a28–9). In seiner späteren detaillierten Behandlung beginnt Aristoteles damit, daß er das gefällige Verhalten des *ἄρεσκος* mit der Überzeugung in Verbindung bringt, man solle in sozialen Beziehungen nicht unangenehm sein (*EN* 1126b12–14). Wir erinnern uns an Aristoteles' Beschreibung des *ἀκόλαστος* als eines Menschen, der glaubt, er solle immer das sofortige Vergnügen anstreben, (*EN* 1146b22–3). Ähnlich wie der *ἀκόλαστος* Vergnügungen um ihrer selbst willen erstrebt, hat der *ἄρεσκος* kein weiteres Ziel, wenn er sich beliebt macht. Aristoteles macht das deutlich genug, indem er den *ἄρεσκος* vom *κόλαξ* abhebt und sagt, daß der erstere ohne ein weiteres Ziel gefällig sein möchte, während der letztere auf persönlichen Vorteil erpicht ist (*EN* 1127a7–10). Es wird nicht angedeutet, daß *ἀρέσκεια* wie eine Verhaltensregelmäßigkeit ohne dahinterstehende Überzeugungen aufgefaßt werden kann und daß *ἀρέσκεια*, insofern sie eine Regelmäßigkeit des Verhaltens ist, mit *κολακεία* vereinbar sein kann.

Theophrasts Skizze der *ἀρέσκεια* ist anders. Der Charakterzug wird ganz allgemein als eine Umgangsform beschrieben, die Vergnügen herbeiführt, ohne daß man sich dabei überlegt, was das Beste ist (5.1), und das wird gleich illustriert durch den gefälligen Kerl, der jemanden von weitem begrüßt, Komplimente macht, beide Hände ergreift und der erst unter Lobsprüchen weggeht, nachdem er den Betroffenen eine Weile begleitet hat und ihn dabei gefragt hat, wann er ihn wiedersehen wird (5.2). Warum der *ἄρεσκος* den andern so freundlich grüßt, wird nicht gesagt, und obgleich solches Verhalten die Frage nach dem „Warum?“ aufwirft, würden wir Theophrasts Skizze miß-

verstehen, wenn wir nach einem einzigen Motiv fragten, das hinter allen Beispielen gefälligen Verhaltens stünde und sie erklärte. Manchmal stellt Theophrast den *ἄρσεσκος* bei Handlungen dar, die durch den Wunsch, Aufmerksamkeit auf sich zu ziehen, erklärt werden können. Der *ἄρσεσκος* sitzt im Theater nahe bei den Feldherrn (5.7), er macht Einkäufe für Ausländer und während er dies tut, erzählt er es den Mitbürgern (5.8), er stellt verschiedenen Leuten seine eigene *palaestra* zur Verfügung für ihre Schaustellungen und bei den Schaustellungen kommt er zu spät, damit einer der Zuschauer sage „Diesem gehört die *Palaestra*“ (5.10). Solches Verhalten kann von Sorge um Anerkennung und Ruf motiviert werden. Aber es gibt natürlich andere Überzeugungen und Wünsche, die hinter gefallsüchtigem Verhalten stehen können, sei es zusammen mit oder unabhängig von einer Sorge um Anerkennung. Wenn ein *ἄρσεσκος* zum Schiedsgericht berufen ist, und beiden Parteien gefallen will, um unparteiisch zu erscheinen (5.3), dann kann er teilweise oder gänzlich von Furcht davor motiviert werden, Partei zu nehmen. Wenn er sagt, daß Ausländer gerechter sprächen als Bürger (5.4), dann kann er persönlichen Gewinn als einen Zweck haben, und wenn sein Haar gut geschoren und seine Kleidung rein ist (5.6), dann mag er nur daran interessiert sein, ein angenehmes Äußeres zur Schau zu tragen. So wie Theophrast sie zeigt, ist die *ἀρέσκεια* ein Charakterzug, zu dem viele Motive passen. Es wird nicht angedeutet, daß der *ἄρσεσκος* nur von der Überzeugung motiviert wird, man müsse es vermeiden, ungefällig zu sein (vgl. EN 1126b 13–14), auch nicht, daß die *ἀρέσκεια* mit der *κολακεία* nie vereinbar ist. Da das Verhalten, das *ἀρέσκεια* manifestiert, von Sorge um persönlichen Vorteil motiviert werden kann, ist es kaum überraschend, daß Theophrast sowohl seinen *κόλαξ* als auch seinen *ἄρσεσκος* bei der gleichen einschmeichelnden Handlung, nämlich beim Küssen der Kinder seines Gastgebers, zeigt (2.6, 5.5). Wie es Theophrast zeigt, ist das Verhalten der *ἀρέσκεια* gleichgültig gegenüber dahinterstehenden Motiven, so daß es nicht nur falsch ist, ganze Abschnitte in die Skizze der *μικροφιλοτιμία* (21) zu übertragen, weil die übertragenen Abschnitte nur eine Liste von Gewohnheiten gäben, durch die man die Aufmerksamkeit anderer auf sich lenken kann<sup>7)</sup>, sondern auch, für die Einheit der Skizze zu argumentieren, weil ein Geltungs-

7) J. Edmonds und G. Austen, *The Characters of Theophrastus* (London 1904) 56.

bedürfnis die letzte Wurzel der Gefallsucht sei<sup>8</sup>). Eine solche Beschäftigung mit dahinterstehenden Motiven ist nicht am Platze. Denn Theophrasts Skizze stellt einen Charakterzug dar, zu dem eine beliebige Anzahl von Motiven paßt, solange man ohne Absurdität sagen kann, daß sie das gefällige Verhalten, welches die *ἀρέσκεια* manifestiert, motivieren.

Vielleicht kann man sagen, daß der Unterschied zwischen Aristoteles' Behandlung der *ἀρέσκεια* und Theophrasts Skizze einen bedeutsamen Unterschied in der Akzentsetzung aufzeigt. Aristoteles neigt dazu, sich auf tiefer liegende Motive und insbesondere auf Entscheidung *per se* zu konzentrieren. Dagegen neigt Theophrast dazu, sich auf Verhaltensregelmäßigkeiten zu konzentrieren, ohne sich mit besonderen Motiven und tiefer liegenden Überzeugungen abzugeben. Jedoch weisen die beiden Behandlungen der *κολακεία* auf die Grenzen dieses Gegensatzes hin. Aristoteles mag sich für Dispositionen interessieren, die an Entscheidung *per se* gebunden sind, aber er erlaubt es diesem Interesse nicht, seine Analyse eines Lasters wie der *κολακεία* zu determinieren. Er macht es durchaus klar, daß das einschmeichelnde Verhalten des *κόλαξ* nicht durch eine Lust an Gefälligkeiten *per se* erklärt werden kann, sondern durch eine Sorge um persönlichen Vorteil (EN 1108a 29, 1127a 8–9). In ähnlicher Weise mag Theophrast an Charakterzügen interessiert sein, wo tiefer liegende Überzeugungen und Wünsche gleichgültig sind, aber er treibt dieses Interesse nicht soweit, daß er leugnen würde, daß es Charakterzüge wie z. B. die *κολακεία* gibt, die begriffsmäßig an besondere Motive, etwa persönlichen Vorteil (2.1), gebunden sind, und die daher ohne Bezugnahme auf dahinterstehende Motive oder Überzeugungen nicht angemessen skizziert werden können<sup>9</sup>).

8) P. Steinmetz, Theophrast, Charaktere (München 1962) 2. 76–87. Nach Steinmetz wird das Geltungsbedürfnis des *ἀρεσκοῦ* gegen Ende der Darstellung, besonders im letzten Satze, immer stärker betont (2.87). Sicherlich ist es möglich, daß Theophrast ein wesentliches Merkmal auf diese Weise enthüllen wollte, aber Steinmetz selbst hat bemerkt, „daß oftmals die erste Szene besonders charakteristisch ist. Ihre Aufgabe ist es, im Verein mit der Definition das Modell für die übrigen Szenen abzugeben“ (2.18, vgl. 221–2). Unter diesem Gesichtspunkt scheint es bedeutsam, daß die erste Szene der Skizze der *ἀρέσκεια* eine Übertreibung angenehmen Handelns schildert, ohne ein Motiv anzudeuten. In Verbindung mit der Definition läßt diese Szene vermuten, Theophrast denke an kein Motiv als ein wesentliches Merkmal der *ἀρέσκεια*, obwohl er nie verneinen würde, daß das Handeln des *ἀρεσκοῦ* von mehreren Motiven, u. a. einem Geltungsbedürfnis, motiviert werden kann.

9) Ich nehme hier an, daß die Definition 2.1 echt ist. Siehe Anm. 2.

Diese letzten Bemerkungen beschäftigten sich mit der Behandlung von *ἀρέσκεια* und *κολακεία* in den Charakteren und in der Nikomachischen Ethik. Sie sollten weder auf die Eudemische Ethik noch auf die Magna Moralia angewendet werden, wo die Behandlung der *ἀρέσκεια* Theophrasts Skizze bedeutend näher zu kommen scheint, insofern es nicht versucht wird, die *ἀρέσκεια* als eine Disposition zu analysieren, die auf besonderen hinter ihr stehenden Überzeugungen und Wünschen beruht. Die Eudemische Ethik trennt die *ἀρέσκεια* ausdrücklich von der *προαίρεσις* (1234a 25) und spricht vom *ἄρεσκος* lediglich als jemandem, der in allen Dingen Rücksicht auf andere nimmt und der allen anderen unterlegen ist (1233 b 36–7). Ähnlich steht in den Magna Moralia einfach, daß der *ἄρεσκος* jederzeit mit jedem Umgang jeder Art pflegen wird (1192 b 34–5), und obwohl diese Abhandlung nicht ausdrücklich die *προαίρεσις* abweist, bringt sie Zweifel vor, ob die verwandte Mitte eine ethische Tugend ist (1193a 36–7), und stellt es somit zwischen den Zeilen in Frage, ob *ἀρέσκεια* als ein Laster begriffen werden soll, das an *προαίρεσις* gebunden ist.

Es ist von einigem Interesse, daß sowohl die Eudemische Ethik als auch die Magna Moralia *ἀρέσκεια* von *κολακεία* trennen und sie bei *ἀνθάδεια* und *σεμνότης* einordnen (MM 1192 b 30–8, EE 1221 a 8, 27–8, 1233 b 34–8). Keine dieser koordinierten Dispositionen ist an *προαίρεσις* im Sinne einer Entscheidung *per se* gebunden. Der *ἀνθάδης* wird in der Eudemischen Ethik als ein Verächter beschrieben, der sein Leben ohne Rücksicht auf andere führt (1233 b 35–6). In den Magna Moralia wird er als ein Selbstgefälliger beschrieben, der mit keinem verkehren und sich mit keinem in ein Gespräch einlassen will (1192 b 31–4). Die Vorstellung, daß solches Verhalten um seiner selbst willen gewählt wird, erscheint völlig ungerechtfertigt. Damit jemand *ἀνθάδης* ist, genügt es, daß er wenig oder kein Interesse an anderen zeigt. Es ist überhaupt zweifelhaft, ob es irgendeinen Wunsch oder irgendeine Überzeugung gibt, die hinter der *ἀνθάδεια* stehen muß. Wir können damit Theophrasts Behandlung der *ἀνθάδεια* vergleichen. Dieser Charakterzug wird als eine Art Schroffheit definiert (15.1) und dann durch verschiedene Beispiele rohen Verhaltens erläutert. Dahinterstehende Überzeugungen und Wünsche werden ignoriert, und die *ἀνθάδεια* wird gänzlich als eine Verhaltensregelmäßigkeit dargestellt. In welchem Maße die Eudemische Ethik und die Magna Moralia eine ähnliche Auffassung der *ἀνθάδεια* bieten, ist schwer zu sa-

gen. Die Erwähnung des Verachtens (EE 1233 b 35) deutet an, daß die für die *αὐθάδεια* typischen Handlungen mindestens teilweise durch Bezugnahme auf die negative Beurteilung anderer zu erklären sind (vgl. Rhet. 1378 b 15–17). Immerhin deutet die Verbindung von *αὐθάδεια* und *ἀρέσκεια* mit *σεμνότης* auf ein beträchtliches Interesse an Verhaltensregelmäßigkeiten, abgesehen von motivierenden Überzeugungen und Wünschen. Beide Abhandlungen beschreiben den *σεμνός* einfach als jemanden, der sein Verhalten dem Wert anderer Leute anpaßt (EE 1233 b 37–8, MM 1192 b 37–8). Sie machen keine dahinterstehenden Motive oder Überzeugungen klar, und das vielleicht mit gutem Grund. Denn der *σεμνός* kann lediglich als derjenige aufgefaßt werden, der sich in sozialen Situationen auf eine besondere Weise benimmt. Sein Benehmen ist nicht schroff wie das des *αὐθάδης*. Es ist etwa weiche und angemessene *βαρύτης* (Rhet. 1391a 27–8). Sicherlich kann solche Art sich zu benehmen erklärt werden, aber diese Erklärung scheint kein wesentlicher Teil der *σεμνότης* zu sein. Wenn wir jemanden *σεμνός* nennen, ist es nicht nötig, daß wir irgendetwas über seine Motive implizieren. Es kann sein, daß wir einfach an eine Verhaltensregelmäßigkeit denken.

Worauf es für unsere Zwecke ankommt, ist, daß die Eudemische Ethik und die Magna Moralia, indem sie *ἀρέσκεια* und *αὐθάδεια* mit *σεμνότης* zusammen einordnen, sich auf Dispositionen zu konzentrieren scheinen, die mit tiefer liegenden Überzeugungen und Wünschen nur lose zusammenhängen und daher ein Interesse zu zeigen scheinen, welches dem von Theophrast in seinen Charakteren gezeigten ähnelt. Es wäre natürlich recht voreilig, zuversichtlich zu erklären, daß sowohl die Eudemische Ethik als auch die Magna Moralia spätere Werke als die Nikomachische Ethik und beide von Charakterstudien unter Theophrast im Peripatos beeinflusst sind<sup>10</sup>). Aber es ist von einigem

10) Es scheint leichter zu behaupten, daß die MM von Theophrast beeinflusst ist. Sicherlich erinnert der Ausdruck *τοιούτος οἶος* (1192 b 31–2, 35) an den Stil der Charaktere. Siehe E. Petersen, *Theophrasti Characteres* (Leipzig 1859) 86–7 und Steinmetz op. cit. 2.76. Aber philosophische Beziehungen sind nicht zu ignorieren und in diesem Bezug ähnelt die EE den MM. Die beiden zeigen ein bedeutendes Interesse für Charakterzüge abgesehen von tiefer liegenden Motiven. Dirlmeier hat recht, daß die MM und die EE zusammen gegen die EN gehen, insofern sie die sogenannten sechs kontroversen Mitten nicht als eigentliche Tugenden auffassen. Aber es ist nicht klar, ob er recht hat, wenn er die MM und EE vor der EN datiert (*Aristoteles, Magna Moralia* [Darmstadt 1958] 299) und wenn er ver-

Interesse, daß die Verbindung von *ἀρεσκεία* mit *ἀνθάδεια* und *σεμνότης* den post-aristotelischen Peripatetikern, wenn nicht dem Theophrast selber, gefiel (Stobaeus 2.146.8–9). Zumindest können wir uns fragen, ob die Eudemische Ethik und die Magna Moralia in eine Zeit gehören, wo der Peripatos sein Interesse über Tugenden und Laster hinaus ausdehnte, die an dahinterstehende Überzeugungen gebunden sind, und daher eine Sammlung von Arbeitsskizzen benötigte, die sich auf andere Charakterzüge konzentrierte als die, mit denen sich die Nikomachische Ethik beschäftigt. Es ist zumindest vorstellbar, daß Theophrasts Charaktere halfen, diese Lücke zu füllen, besonders auf dem Gebiet der gesellschaftlichen Konvention. Denn innerhalb dieser Sphäre erscheint es passend, das Augenmerk auf Verhaltensregelmäßigkeiten zu richten. Im Verkehr mit Freunden und Mitbürgern sind wir im allgemeinen ganz zufrieden, wenn sie sich uns gegenüber angemessen verhalten. Uns genügt es z. B., wenn die anderen *ἀνθήκαστοι* sind, und sich schlicht zu dem bekennen, was an ihnen ist (vgl. EN 1127a 23–6). Ähnlich akzeptieren wir die Manieren der *σεμνοί*, ohne ihre Motive zu erforschen. Wir wollen gar nicht wissen, was unter der Oberfläche liegt, denn dadurch würden wir eine Intimität herausfordern, die nicht zum alltäglichen gesellschaftlichen Leben gehört. Dementsprechend konzentrieren wir uns auf Verhaltensregelmäßigkeiten und gebrauchen Begriffe von der selben Art wie diejenigen, auf die Theophrast aufmerksam wurde, und die anscheinend nach Aristoteles im Peripatos viel diskutiert worden sind.

3. Es gibt noch einen anderen Grund dafür, daß man zwischen Theophrasts Skizzen und Aristoteles' Behandlung der Laster unterscheidet. Dieser Grund ist, daß Theophrast seine Aufmerksamkeit nicht auf die auf erlernten Überzeugungen beruhenden Dispositionen beschränkt. Er diskutiert die *ἀναισθησία* und stellt sie als eine Art seelischer Langsamkeit dar (14.1), die auf angeborene Faktoren, ganz abgesehen von Lernen und

---

mutet, daß die EN die EE in Hinsicht auf *προαίρεσις* korrigiert (Aristoteles, Nikomachische Ethik 3. Aufl. [Darmstadt 1964] 387–8). Es kann sein, daß die EE in ihrer Abweisung der *προαίρεσις* von Mitten wie *σεμνότης* einen philosophischen Fortschritt macht und daß die EN eine frühere, philosophisch wenig befriedigende Periode repräsentiert. Zu dem Problem der kontroversen Mitten und der Möglichkeit, daß die EN die früheste Analyse bietet, siehe meinen Artikel „Aristotle and the Questionable Mean-Dispositions“ TAPA 99 (1968) 203–231.

Gewöhnung, zurückgeführt werden kann. Nach Platons *Ti-maeus* etwa können wir die *ἀναισθησία* mit schlechtem Gedächtnis und trübem Verstand assoziieren und diesen bedauerlichen Zustand durch übermäßige Fleischmengen erklären (74e 8–10, 75e 7–8). So kann auch die *μεμψιμοιρία* (17) vielleicht als eine von Krankheit oder von einem physiologischen Zustand wie dem Alter hervorgerufene düstere Laune angesehen werden (vgl. *Isoc.* 12.8). So erklärt, ist der *μεμψιμοιρος* nicht lasterhaft, und die *μεμψιμοιρία* kann nicht unter die ethischen Dispositionen, bei denen *προαίρεσις* eine Rolle spielt, eingereiht werden.

Auf den ersten Blick ist man versucht, die *δυσχέρεια* (19) bei der *ἀναισθησία* und der *μεμψιμοιρία* einzuordnen und zu behaupten, daß der *δυσχερής* eher Mitleid als Tadel verdiene. Er hat die Lepra und die Flechte (19.2) und offene Wunden an den Schienbeinen und Stoßverletzungen an den Zehen (19.3), vielleicht als Folge eines Unfalles, für den er nicht verantwortlich ist. Aber der Charakterzug der *δυσχέρεια* darf nicht damit identifiziert werden, daß der Mensch so unangenehme Leiden hat. Theophrast stellt klar, daß der *δυσχερής* nicht nur die Empfindungen anderer beleidigt, sondern dies auch aus einer allgemeinen Nicht-Beachtung der Anstandsregeln tut<sup>11)</sup>. Der *δυσχερής* stellt eine Vernachlässigung (19.1) persönlicher Hygiene und Kleidung zur Schau und geht soweit, daß er sein Haar aus den Achselhöhlen weit an den Rippen hinunterwachsen läßt (19.3). Wenn der *δυσχερής* von angeborenen Krankheiten spricht (19.2), so sollten wir ihm nicht aufs Wort glauben, aber selbstverständlich können wir ihn bemitleiden, weil es schwer ist, einer von Vater und Großvater erlernten Vernachlässigung zu entkommen (19.2).

Die *ἀκαιρία* (12) ist ein schwieriger Charakterzug, aber sie kann bei der *ἀναισθησία* und der *μεμψιμοιρία* eingeordnet werden, zumindest insoweit sie andere Erklärungen als tiefer liegende Überzeugungen und Wünsche zuläßt. Offensichtlich kann das glücklose Verhalten des *ἀκαιρος* teilweise durch äußerliche zufällige Ereignisse erklärt werden, z.B. wenn ein freundlicher Mensch jemanden, der gerade von einer langen Reise zurückgekehrt ist, zu einem Spaziergang einlädt (12. 7), oder wenn ein Wohlmeinender einem Dritten einen Käufer zuführt und findet, daß der Verkauf schon abgeschlossen ist, und zwar zu einem niedrigeren Preis als sein Käufer gezahlt hätte (12.8). Solche un-

11) Vgl. Steinmetz op. cit. 2.221–2.

gelegenen Ereignisse weisen eher auf einen Pechvogel hin als auf einen lasterhaften Menschen. Es mag dahinstehen, ob es tatsächlich charaktermäßige Pechvögel auf der Welt gibt, aber wir sprechen jedenfalls von Pechvögeln und können uns mühelos einen glücklosen Menschen vorstellen, dessen andauerndes ungelegenes Handeln sich eben nur durch „Pech“ erklären läßt. In dieser Hinsicht ist es interessant, daß zwar die Eudemische Ethik und die Magna Moralia, aber nicht die Nikomachische Ethik, ein spezielles Interesse an der *εὐτυχία* zeigen<sup>12</sup>). Dieses Interesse beweist natürlich keine nahe Verwandtschaft zwischen den beiden kürzeren ethischen Abhandlungen und den Charakteren. In der Tat gebraucht keine der beiden Abhandlungen das Wort *ἀκαυρία* bei der Diskussion der *εὐτυχία*, und nur die Eudemische Ethik wirft im Vorbeigehen einen Blick auf den *ἀτυχής* (1247a 2–3, 12, b 38, vgl. 1247b 4, 13). Aber wenn es auch zwischen der Skizze der *ἀκαυρία* in den Charakteren und der Analyse der *εὐτυχία* in den ethischen Abhandlungen bedeutensame Unterschiede gibt, so mag es immer noch von einigem Interesse sein, daß die Magna Moralia ganz ausdrücklich den *ἀτυχής* vom tugendhaften Menschen unterscheiden (1207a 20–23) und daß beide Abhandlungen mehr als eine Erklärung der *εὐτυχία* in Betracht ziehen. Die Eudemische Ethik zieht es in Betracht, die *εὐτυχία* durch Bezugnahme auf die Natur eines Menschen und auf das Göttliche entweder als etwas Externes oder als etwas Internes zu erklären (1247a 9, 24, 1248a 25–26). Die Magna Moralia finden eine göttliche Erklärung unannehmbar und überlegen, ob man die *εὐτυχία* durch äußere Ereignisse oder durch einen innerhalb des Individuums entstehenden Impuls erklären könne (1207a 35–b 1, 12, 15–16). Für unsere Zwecke ist es wichtig, daß beide Abhandlungen nicht nur die *εὐτυχία* nicht als eine ethische Tugend ansehen, sondern auch zwei völlig verschiedene Arten der Erklärung in Erwägung ziehen: intern und extern, welche beide auf Theophrasts Skizze der *ἀκαυρία* Anwendung finden können. Wenn jemand der Geliebten, die am Fieber erkrankt ist, ein Ständchen bringt (12.3), so läßt sich das mit dem Hinweis auf einen bedauerlichen Impuls innerhalb des Liebhabers erklären, aber wenn man jemanden besucht und feststellt, daß er beschäftigt ist (12.2), so läßt sich das besser durch den Hinweis auf unglückliche Zufälle erklären.

12) In der EN werden *εὐτυχία* und der *ἀτυχής* nicht völlig ignoriert (z.B. 1099b 8, 1124a 14, 1153b 22, 1171a 21), aber sie werden nie das Hauptthema eines besonderen Abschnitts wie in den MM und EE.

Im Falle der *ἀκαιρία* ist diese Möglichkeit mehrerer verschiedenener Erklärungen vielleicht etwas Erwartetes. Wie bei Theophrast skizziert, ist die *ἀκαιρία* hauptsächlich ein an Verhaltensregelmäßigkeiten gebundener Charakterzug, so daß man keine einzige Erklärung zu verlangen braucht. Wenn Theophrast die *ἀκαιρία* mit der Darstellung eines Hochzeitsgastes illustriert, der eine Schmähere auf das Weibergeschlecht hält (12.6), so brauchen wir nicht zu versuchen, diese Illustration unter die anderen Illustrationen einzureihen, indem wir sagen, der Hochzeitsgast sei ein Opfer äußerer Ereignisse oder er sei ein Mensch, dem es irgendwie nicht gelingt, sich über die besondere Situation klarzuwerden<sup>13</sup>). Plausibler läßt sich sagen, daß der Mann einen unglücklichen Impuls oder Wunsch hat, Frauen zu kritisieren. Er weiß ganz genau, daß hier eine Hochzeit stattfindet, aber er kann oder will seinem Wunsch, eine Tirade gegen das andere Geschlecht loszulassen, nicht widerstehen. Da seine Beschimpfungen zur Unzeit kommen, werden sie unter die verschiedenen Handlungen, die die *ἀκαιρία* manifestieren, eingereiht. Aber diese Einreihung setzt in keiner Weise voraus, daß ungelegen kommendes Handeln als eine Verhaltensregelmäßigkeit immer durch bedauerlichen Impuls erklärt werden muß, und es ist ein Vorzug der Skizze Theophrasts, daß sie die Möglichkeit verschiedener, sowohl interner als auch externer Erklärungen andeutet.

Die Tatsache, daß *ἀκαιρία* sich in glücklosen Handlungen manifestieren kann, die durch unerwartete Ereignisse erklärt werden können, bedeutet, daß dieser Charakterzug nicht in derselben Weise der alogischen Seite des Menschen zugeschrieben werden darf, wie ein ethisches Laster, etwa die Feigheit, dieser psychischen Hälfte zugeschrieben werden kann. Während die Feigheit an Furcht gebunden ist (EN 1115a 6–7) und daher

---

13) Steinmetz (op. cit. 2.150) versucht 12.6 damit zu erklären, „daß dem *ἀκαιρος* die Situation zwar bekannt ist, er sich ihrer aber nicht bewußt ist. Hinter seinem Verhalten steht dort Ungeschicklichkeit“. Davon abgesehen, daß es nicht ohne weiteres klar ist, wie man sich zu einer Zeit einer bekannten Situation nicht bewußt sein kann (meint Steinmetz, daß der *ἀκαιρος* daran nicht denkt, wie wenig seine Schmähere zu der Hochzeit paßt? Oder meint Steinmetz, daß die logische Hälfte der Seele die Situation nicht verstanden hat [vgl. 2.166]?), gibt es kein überzeugendes Argument, warum sich der *ἀκαιρος* auf der Hochzeit irgendeiner Sache nicht bewußt sein soll. Wenn wir Ungeschicklichkeit als eine Verhaltensregelmäßigkeit auffassen, können wir sagen, daß der *ἀκαιρος* auf der Hochzeit ungeschickt ist, aber damit sagen wir nichts über seinen geistigen Zustand.

als eine emotionale Disposition der alogischen Seite des Menschen begriffen wird, ist die *ἀκαιρία* nicht wesentlich an ein Gefühl gebunden und kann daher nicht ohne gewichtige Einschränkung eine emotionale Disposition der alogischen Hälfte der Seele genannt werden. Es soll nicht geleugnet werden, daß viele Handlungen des *ἀκαιρός* teils oder gänzlich durch einen Überschuß an z. B. *προθυμία* (12.10) erklärt werden können und somit durch „eine alogische Bewegung der Seele“<sup>14)</sup>. Aber wenn sich aus unglücklichen Ereignissen eine ungelegene Handlung ergibt, liegt keine direkte Verbindung zur alogischen Hälfte der Seele vor. Und wenn jemand Leuten, die alles schon längst gehört haben, einen ausführlichen Bericht aufischt (12.9), so ist es zumindest vorstellbar, daß seine erschöpfende Rede der logischen Hälfte der Seele zuzuordnen ist, in fast der gleichen Art wie Aristoteles das Nachdenken der logischen Hälfte zuschreibt und anerkennt, daß man sowohl nach langem als auch nach kurzem Nachdenken ans Ziel kommen kann (1139a 11–15, 1142b 26–27)<sup>15)</sup>. Das bedeutet, daß die *ἀκαιρία* die peripatetische Unterscheidung zwischen logischen und alogischen Hälften der Seele überschneidet, und deshalb nicht auf die alogische Hälfte beschränkt werden darf, die das Gebiet der ethischen Laster ist.

Der Fall der *ἀναισθησία* liegt ähnlich. Nach Theophrast ist dieser Charakterzug eine seelische Langsamkeit, die sowohl die logische als auch die alogische Aktivität eines Menschen beeinflußt. Wenn jemand auf den Bericht vom Tod eines Freundes mit „Gut Heil“ reagiert (14.7), schreiben wir seine unüberlegte Antwort der alogischen Hälfte zu. Wenn er aber das Ergebnis einer Berechnung nicht versteht (14.2), sagen wir, daß das Versagen zur logischen Hälfte gehört. Hier gibt es keine Verwirrung. Die *ἀναισθησία* ist eine geistige Trübheit, die die Gesamtheit des kognitiven Verhaltens eines Menschen beeinflußt, einschließlich sowohl seiner gefühlsmäßigen Re-

14) Steinmetz op. cit. 2.148, vgl. 149, 153,

15) Natürlich kann ein Mensch zu ausführlich sprechen, weil er von einem bedauerlichen Wunsch oder Gefühl motiviert wird. In solchem Falle erklärt man seine ungelegene Handlung durch einen Hinweis auf die alogische Hälfte der Seele. Aber es ist auch möglich, daß ein zu ausführlich sprechender Mensch nur die besten Wünsche und Gefühle hat. Er reflektiert falsch oder vielleicht ungenügend über seine Situation und handelt daher auf eine ungelegene Weise. In diesem Falle ist seine alogische Hälfte in Ordnung. Es ist ein Versagen der logischen Hälfte, das seine ungelegene Handlung erklärt.

aktionen als auch seiner Überlegungen. Wenn wir uns der biologischen Psychologie des Aristoteles bedienen, können wir sagen, daß die *ἀναίσθησία* eine Unvollkommenheit des Denkvermögens ist und daß sie daher wahrscheinlich in allen Arten intelligenten menschlichen Handelns auftreten wird. Da das biologische Denkvermögen nicht identisch mit der logischen Hälfte der ethischen Zweiteilung ist, sondern eine größere Ausdehnung als diese hat, ist die *ἀναίσθησία* nicht ausschließlich ein Zustand der logischen Hälfte. Aristoteles sagt ausdrücklich, daß die Trennung der Zweiteilung innerhalb des biologischen Denkvermögens verläuft (EN 1098a 4–5), und es ist daher klar, daß die alogische Hälfte selber kognitiv und Sitz gefühlsmäßiger Reaktionen ist, die nicht Überlegungen sind, aber die intelligent sind, insofern sie Gedanken einbeziehen. Wenn der *ἀναισθητος* auf eine Todesnachricht mit „Gut Heil“ reagiert (14.7), überlegt er sich seine Antwort nicht. Seine logische Hälfte tritt nicht in Funktion und seine Reaktion muß gänzlich der alogischen Hälfte zugeschrieben werden<sup>16</sup>). Aber wenn er langsam rechnet und eine Addition nicht begreifen kann (14.2), dann gehört seine *ἀναίσθησία* der logischen Hälfte an. Das bedeutet, daß die *ἀναίσθησία* keine *ἡθικὴ ἐξίς* im Sinne einer ethischen Disposition sein kann, die in der alogischen Hälfte der Seele aufzufinden wäre. Jedoch kann die *ἀναίσθησία* natürlich in eine Sammlung von *ἡθικοὶ χαρακτήρες* (D. L. 5.47) hereingenommen werden, denn in diesem Gebrauch muß *ἡθικοί* nicht unbedingt bedeuten oder voraussetzen, daß die Charaktere ausschließlich zur alogischen Hälfte der Seele gehören<sup>17</sup>). Wir können vergleichen, wie Aristoteles in der Rhetorik dieses Adjektiv in einem Sinne gebraucht, der vereinbar mit sittlicher Einsicht und anderen Dispositionen der logischen Hälfte ist (1366a 10 mit

16) Steinmetz (op. cit. 2.166) glaubt, daß die Reaktion „Gut Heil“ (14.7) der logischen Hälfte der Zweiteilung angehört. Dies ist schwer zu verstehen. Reaktionen und Gefühle – angemessen und unangemessen – gehören der alogischen Hälfte an. Natürlich ist „Gut Heil“ eine kognitive Reaktion, aber die alogische Hälfte ist kognitiv. Zu der Beziehung zwischen der alogischen Hälfte und dem Denkvermögen der biologischen Psychologie, siehe meinen Artikel „Aristotle: Emotion and Moral Virtue“, *Arethusa* 2 (1969) 173–7 und „Zu der Darstellung der Seele in der Nikomachischen Ethik I 13“, *Philologus* 114 (1970) 289–291.

17) Steinmetz (op. cit. 2.7–8 und „Der Zweck der Charaktere Theophrasts“, *Annales Universitatis Saraviensis* 8 [1959] 226) erklärt *ἡθικοί* (D. L. 5.47) durch Bezugnahme auf *ἡθικὴ ἀρετή* und die alogische Hälfte der Zweiteilung. Dies scheint inkonsequent, da er sich der logischen Hälfte bedient, um *ἀναίσθησία* zu erklären. Siehe Anm. 16.

1378a 8, 1408a 11, 25)<sup>18)</sup>. Wenn ἠθικοί in solchem weiten Sinne gebraucht wird, ist der Titel ἠθικοί χαρακτήρες passend für Theophrasts Skizzen, deren Interesse teilweise darin liegen mag, daß sie nicht eng an die Zweiteilung gebunden sind. Dadurch, daß sie sich nicht auf eine Hälfte dieser Psychologie beschränken lassen, helfen uns die Skizzen, die Grenzen der ethischen Zweiteilung zu verstehen, die zwar bei der Diskussion von Dispositionen, die mit Gefühlen und παιδεία verbunden sind, sehr nützlich sein kann, die aber nicht so nützlich ist, wenn wir die verschiedenen Charakterarten klassifizieren wollen, die wir im alltäglichen Leben erkennen<sup>19)</sup>.

Rutgers University,  
New Brunswick, N. J.

W. W. Fortenbaugh

---

18) Vgl. E. Schütrumpf, Die Bedeutung des Wortes *ēthos* in der Poetik des Aristoteles (München 1970) 31-3.

19) Schließlich möchte ich sagen, daß ich Richard Sorabji (Kings College, London) für eine Reihe wertvoller philosophischer Bemerkungen zu großem Dank verpflichtet bin. Auch möchte ich Friedo Ricken (Heidelberg), Ursula Wolf (Heidelberg) und Christoph Clairmont (Rutgers) für beträchtliche Hilfe bei der deutschen Formulierung und The American Council of Learned Societies für finanzielle Unterstützung herzlich danken.