

## DAS FUNDAMENT STOCHASTISCHEN VERHALTENS NACH ARISTOTELES, EN VI 13

Das Wort „stochastisch“ ist im folgenden Beitrag in einem weiteren Sinn gebraucht als gewöhnlich. Unter „Stochastik“ faßt man die Wahrscheinlichkeitstheorie und die mathematische Statistik zusammen; ich möchte dem Wort den ganzen Sinn lassen, der ihm als Ableitung von *στοχάζεσθαι* zukommt. Der *στοχάζόμενος* ist der Peilende, strategisch – taktierend Zielende, durch Sich – Einpendeln Treffende, ganz gleich, was das Objekt dieses Zielens und Taktierens ist. Das alltagssprachliche Wort „Fingerspitzengefühl“ entspräche dem, was wir als „stochastisches Vermögen“ umschreiben müssen, aber seine platte Bildlichkeit, die es durchweg in derberem Zusammenhang auftreten läßt, widerrät seine Verwendung für unsere Zwecke.

Die besondere Art stochastischen Vorgehens ist als solche oft beschrieben und empfohlen worden, vor allem in der Epoche der Sophistik und nachher. Das psychische Fundament dieses Verhaltens scheint aber erst Aristoteles zu beschreiben. Weil das entsprechende Gefühl jedem von uns genügend bekannt ist, ist eine so abstrakte Behandlung des Phänomens vielleicht nicht als sonderlich dringend empfunden worden, und die uns interessierende Stelle ist, soweit sie vom psychologischen Standpunkt aus gelesen werden kann, auch heute noch offenbar unbehandelt. Aristoteles jedenfalls bespricht das stochastische Vermögen mit geradezu modern anmutendem Scharfsinn<sup>1</sup>); seine Darstellung würde auch dem zeitgenössischen kognitiven Psychologen Ehre machen.

Zunächst seien wichtige Hinweise auf dies Vermögen vor der Zeit des Aristoteles vorgestellt.

Der Verfasser der hippokratischen Schrift „Über die alte Medizin“ wendet sich gegen Fachkollegen, die behaupten, die Art, wie er selbst Medizin betreibe, verdiene nicht den Namen „Kunst“ (*τέχνη*). Das aber sei doch absurd: jedermann sehe, daß es gute und schlechte Ärzte gebe, was nicht möglich wäre, wenn

---

1) Das Erkennen *durch στοχασμός* bei Aristoteles behandle ich an anderer Stelle.

ein Interessierter nicht auch etwas lernen könne. Der Anfang der Medizin reiche in Zeiten zurück, in denen man die unterschiedliche Zuträglichkeit der Nahrung für Menschen mit verschiedenen Konstitutionen (Gesunde, Kranke, Starke, Schwache) bemerkt habe; allmählich sei man zu einer konstitutionsgemäßen Nahrung gelangt und man werde weitere Erkenntnisse hinzugewinnen, wenn man auf dem bisher Gefundenen fuße. Im einzelnen sei das Zuteilen der richtigen Nahrung eine schwierige Sache, da man sowohl in Richtung des Zuviel als auch in Richtung des Zuwenig fehlgehen könne: hier gelte es also, nach einem Maßstab zu suchen (*μέτρον τινὸς στοχάσασθαι*). „Sucht man aber einen Maßstab, eine Zahl, eine Richtschnur, worauf man sich beziehen kann, um das Richtige zu finden, so findet man nichts anderes als die Empfindung des Leibes.“ Deshalb sei es schon schwierig, so genaues Wissen zu erlangen, daß man – ganz zu schweigen vom ganz richtigen Handeln! – nur kleine Fehler macht. Immerhin sei die Medizin im Lauf der Zeit zu stets größerer Exaktheit gelangt<sup>2)</sup>. In der Schrift „Über die Sophisten“, die ein Programm seiner neugegründeten Schule vorlegen und für sie werben will, wendet sich Isokrates auch gegen Redelehrer, die meinen, man könne die Redekunst erlernen wie das Alphabet, also so, daß man alles, was für eine gute Rede nötig ist, abrufbar in einem sicheren Wissensschatz beieinander hätte. Ganz im Gegenteil: Die Redekunst sei etwas Poetisches, der Redner müsse sich an den rechten, glücklichen Augenblick (*καιρός*), das Schickliche (*πρέπον*) halten und darauf bedacht sein,

2) *Περὶ ἀρχαίης ἱητρικῆς* 1–12; das wörtliche Zitat aus Kap. 9. Der Ausdruck „die Empfindung des Leibes“, *τοῦ σώματος ἢ αἰσθησις*, bezieht sich nach der Auffassung mehrerer Gelehrter auf den Arzt: der Arzt nimmt die Reaktionen des Körpers des Patienten wahr (so H. Wanner, Studien zu *περὶ ἀρχαίης ἱητρικῆς*, Diss. Zürich 1939, 64; vgl. die Literaturangaben bei H. Herter, Die Treffkunst des Arztes in hippokratischer und platonischer Sicht, *Sudh. Archiv* 47 (1963) 247 ff., jetzt Kl. Schriften, München 1975, 175 ff., Anm. 31). *αἰσθησις* ist in diesem Fall zweifellos nicht bloß passive Wahrnehmung, sondern auch Gespür, Empfinden, das „Sinn für“ die Reaktionen eines kranken Körpers impliziert (s. zu dieser Bedeutung von *αἰσθησις* Aristot., EN 1109b 23 und 1126b 2). Insofern können wir uns auch mit dieser Deutung zufriedengeben. Ich glaube allerdings, man sollte doch an die Empfindung des *Kranken* denken, auf die der Arzt abzielt. Diese Richtschnur kommt sehr deutlich heraus in der mit *περὶ ἀρχαίης ἱητρικῆς* verwandten Schrift *περὶ ἀγῶν* (III 412 L, I 46 Kühlew.): *οἱ μὲν οὖν μηδὲν προβουλεύονται, οὐδὲν ἐξαμαρτάνουσιν ὡς ἐπὶ τὸ πολὺν αὐτὸς γὰρ ὁ ἐπιδεόμενος τῆν χεῖρα* (sc. den gebrochenen Arm) *ἀπορέγει, οὕτως ὑπὸ τῆς δικαίας φύσεως ἀναγκάζόμενος*. Sodann verweise ich auf die weiter unten behandelte Theaitetstelle, an der Protagoras sagt, der Bauer z. B. gebe den Pflanzen *ἀντι πονη-*

jeweils etwas Neues zu bieten. Der Schüler müsse schon eine entsprechende Anlage selbst mitbringen, auch Willen zu energischer Arbeit; der Lehrer seinerseits erteile theoretischen Unterricht, keine schwierige Sache in diesem Fall, und stehe im Praktischen als Beispiel eines guten Redners zur Verfügung<sup>3</sup>).

Uns fehlt noch „der Maßstab, die Richtschnur und die Zahl“ nach den Worten von „Über die alte Medizin“, woran der Redner erkennen kann, wann er eingreifen muß, und wonach er sich kontrollieren muß. Diesen Maßstab finden wir nicht bei Isokrates, wohl aber in der Verteidigungsrede des Protagoras im Theaitet. Dort läßt Platon ihn sagen, er bleibe bei seiner Behauptung, jeder von uns sei das Maß dessen, was ist und was nicht ist; trotzdem aber gebe es etwas wie Weisheit (*σοφία*; sie steht hier für das, was in „Über die alte Medizin“ *τέχνη* hieß). Der Weise sei jemand, der demjenigen, dem scheinbar, etwas sei übel, und für den es (deswegen auch) so sei, so hilft, daß ihm nach der Hilfe scheint, daß es nun gut sei, und für den es (deswegen auch) so sei. „Weise nenne ich, sofern es um den Leib geht, die Ärzte, sofern es um Pflanzen geht, die Bauern. Ich behaupte nämlich, daß auch die Bauern den Pflanzen anstelle von üblen Empfindungen (*αἰσθήσεις*), wenn sie nämlich krank sind, angenehme und gesunde Empfindungen einflößen“. Entsprechend verführen die weisen und guten Redner mit den Vorstellungen, die sich in Städten über das Gerechte und Ungerechte fänden, und ebenso erziehe der Sophist die ihm Anvertrauten. So könne man den Satz, daß jeder einzelne Maß des Seienden und des Nichtseienden sei, mit dem Postulat, es gebe Weise, vereinbaren<sup>4</sup>).

*ῥῶν αἰσθήσεων, ὅταν τι αὐτῶν ἀσθενῆ, χρηστὰς καὶ ὕγιανὰς αἰσθήσεις...*; vgl. S. 43 mit Anm. 4.

3) or. 13 pass.; vgl. noch bes. or. 15 (Antidosis) 183 f., or. 12 (Panathenaios) 30 ff. Es handelt sich um Gedanken, die das ganze Werk des Isokrates durchziehen; s. Wolf Steidle, Redekunst und Bildung bei Isokrates, Hermes 1952, 257 ff., jetzt WdF 377, 170 ff. Eine ähnliche Auffassung von seiner Kunst hat auch der platonische Gorgias, wie man seinen Äußerungen (449 A 2–5, C 9–D 2, 452 E 1–4, 454 E 9–455 A 2, 456 C 4–457 B 4 und 456 B 1–5) entnehmen kann, wenn man sich nicht von den elenktischen Bemühungen des Sokrates ablenken läßt.

4) Platon, Thet. 166 D ff. = Prot. frg. A 21 a (DK II 260). Die Schrift *περὶ ἀρχαίας ἱπποκράτους* setzt in enge Beziehung zu Protagoras J.H.Kühn, System- und Methodenprobleme im Corpus Hippocraticum, Wiesbaden 1956, Hermes Einzelschr. H. 11, 26 ff.

D. J. Allan, Die Philosophie des Aristoteles, übers. u. hrsg. von P. Wilpert, 1977, führt aus, Platon habe in seinen späteren Dialogen, vor allem

Bei Protagoras ist also dieser Maßstab universell geworden: er ist nicht mehr der einer bestimmten Kunst wie Medizin oder Rhetorik (um die es ihm nichtsdestoweniger vorzüglich geht), sondern soll offenbar auf jede kunstmäßige Tätigkeit, die er *σοφία* nennt, angewendet werden. Es ist ja auch tatsächlich so, daß man auf diesen Maßstab allein angewiesen ist, wenn man auf der einen Seite von der Gültigkeit des Homomensurasatzes überzeugt ist<sup>5)</sup>, auf der anderen Seite aber eine Kontrollinstanz für seine Handlungen angeben will. Allgemeine Prinzipien können diese Rolle nicht übernehmen; es bleibt der Erfolg bei der Veränderung von Empfindungen.

Unsere Autoren verlangen also, daß sich der jeweilige *σοφός* auf *αἰσθήσεις* anderer einstellt: der Kranken, der Hörer, der zu Erziehenden. Es handelt sich um einen Maßstab, der für den Handelnden ungenau ist. Der Handelnde, an den unsere Autoren denken, sieht sich ja vor und bei der Ausführung der Handlung Forderungen gegenüber, die nicht klar definierbar sind: sie bleiben offen innerhalb von Grenzen, die ihrerseits auch wieder verschwimmen<sup>6)</sup>. Nach der Ausführung zeigt aber der Erfolg, daß

---

Phdr. 271 f., neben die das Einzelne betreffende *δόξα* und die auf das Allgemeine gerichtete *ἐπιστήμη* seine Aufmerksamkeit einer dritten Möglichkeit des Erfassens zugewandt, nämlich der „geistigen Haltung ... eines Mannes, welcher im Abschätzen einzelner Personen, Tätigkeiten oder Ereignisse im Licht bewußter allgemeiner Prinzipien Gewandtheit besitzt.“ Hier klingt natürlich der *στοχασμός* an, es wird jedoch wohl nicht stochastisches Denken vertreten, sondern gewissermaßen „überwunden“. Phdr. 272 E f. ist nämlich gemäß 271 B zu verstehen, und das wiederum ist von dem Postulat des Wissens über die Natur des Ganzen aus (270 C) zu begreifen. Vgl. auch Ptk. 292 D ff., bes. etwa 293 A f., wo *τέχνη* doch wohl nach Phdr. 270 A ff. zu verstehen ist, und auch Lgg. 964 E ff., bes. 965 C.

5) Genauer: von der Richtigkeit des Homomensurasatzes, wie er von Platon verstanden wird. Es geht uns nicht um die Meinung des historischen Protagoras, sondern um den Inhalt einer These, eben der an der Tht.-Stelle vorgetragenen.

6) Es ist dabei nebensächlich, ob das Ziel selbst klar gegeben ist oder nicht; klar gegeben ist es dem Schützen, der auf eine Scheibe schießt und dem Hochspringer, der die Latte erreichen muß; nicht klar gegeben ist es dem Arzt, der die Empfindung des Patienten verbessern soll. Der Hochspringer muß das Problem stochastisch lösen, wie schnell und in welchem Stil er anlaufen, wann er abspringen, wie sehr er welche Muskeln anstrengen soll usw.: hier sind die verschwimmenden Grenzen für ihn.

Nicht stochastische Handlungen sind z. B.: zielloses Handeln, etwa Umherschlendern, sodann Handeln, das eine Grenze erreicht, etwa Anspannen aller Kräfte, Nachgeben, Zerstören, Sammeln. Bei Aristoteles erscheint nicht stochastisches Handeln als die jeweiligen *ἄκρα*, deren Mitte rechtes Handeln ist: „Wer aber alles flieht und fürchtet und vor nichts

die Forderung doch sehr genau war, und nun kann man sie, durch Zeigen auf die fertige Handlung, klar eingrenzen. Um Handlungen dieser Art handelt es sich auch beim richtigen Anschlag des Pianisten, beim passenden Wort, beim richtigen Urteil, beim „Schuß“ des Fußballspielers und auch beim Sturzflug des Bussards auf sein Opfer.

Alle diejenigen, die so oder ähnlich handeln, müssen Akte vollziehen, die wir hier „stochastisch“ nennen; das Fundament dieser Akte beschreibt Aristoteles in der Nikomachischen Ethik (VI 13) – kein überraschender Ort, da die Gemeinsamkeiten zwischen seiner Ethik und der Medizin, die der Autor von *περὶ ἀρχαίης ἡτροικῆς* fordert, schon öfter hervorgehoben worden sind<sup>7)</sup>. Bei beiden geht es darum, ein Maß zu treffen, das zwischen einem Zuviel und einem Zuwenig liegt, wobei das Kriterium in beiden Fällen ein schwankendes ist: dort die Empfindung des Patienten, hier das von Fall zu Fall andere *ὥς, ὅτε, οὐδ* etc. *δεῖ*<sup>8)</sup>. In beiden Bereichen ist es auch gleich schwer, genau das Rechte zu treffen, und schon der ist nicht zu tadeln, der nur ein wenig fehlt<sup>9)</sup>.

Wenn Aristoteles die psychischen Fundamente des Tugendaktes in ihrem Zusammenhang – ich sollte besser sagen: in ihrer Verzahnung – vorstellt, dann stellt er eo ipso das psychische Fundament stochastischen Verhaltens überhaupt vor; wir müssen lediglich von der Besonderheit des *Tugendaktes* absehen und die allgemeine Struktur des Fundaments des *στοχασμός* als solchen bloßlegen, was keine schwere Aufgabe ist.

---

standhält, der wird ein Feigling, und wer überhaupt nichts fürchtet, sondern sich gegen alles stellt, ein Tollkühner“ (EN 1104 a 20). Als *πονηρὰ ἔξις* ist solches Verhalten allerdings wieder stochastisch: s. dies, am Beispiel des *ἀκόλαστος*, z. B. 1146 b 22 f., wozu das Ende unserer Abhandlung mit Anm. 18 zu vergleichen ist.

7) S. besonders F. Wehrli, *Ethik und Medizin*, MH 8 (1951) 36 ff., weiteres bei Herter, Anm. 49. Ob Aristoteles von der Medizin *abhängt*, interessiert uns hier nicht.

8) Neben dem Tugendhaften kennt die Ethik den Beherrschten, dessen andere psychische Struktur auch ein anderes Ziel verlangt: Seine Leistung, die in einem Sieg besteht (1145 b 8 f. mit 1150a 33 ff.), bemißt sich, wie bei anderen Siegen auch, nach der Größe des Widerstandes, den es zu überwinden galt, oder, äußerlich gesehen, an der Norm der Vielen: der *ἐγκρατής* unterwirft seine Begierden in höherem Maße, als die meisten dies tun (1150a 9 ff.).

9) Vgl. neben der obigen Inhaltskizze der Kapitel von *περὶ ἀρχαίης ἡτροικῆς* EN 1106b 14 ff., 1113a 25 ff., 1103a 23 ff. mit 1122a 18 ff. (:Abhandlung über die *μεγαλοπρέπεια* zur Wichtigkeit sozialer Verhältnisse), 1109a 20 ff., b 24 ff., 1138 b 22 f. u. ö.

Die gewünschte Stelle ist VI 13; die Frage, die zu der angestrebten Aufklärung führt, richtet sich darauf, was die *φρόνησις* eigentlich zur Tugend beiträgt. *φρόνησις* war zuvor definiert worden: Sie ist der Sinn für die allgemeinen und speziellen Mittel, die uns dazu verhelfen, die Eudaimonie zu erreichen; Eudaimonie erreicht man durch *πράξεις*, Tätigkeiten, die ihr Ziel in sich selbst haben<sup>10</sup>). Nun sind die einzelnen Tugenden ja feste Haltungen, aus denen sich die entsprechenden Handlungen ohnehin, also ohne weiteres Wissen, ergeben – weshalb bedarf es also trotzdem jener *φρόνησις*? Aristoteles gibt sich große Mühe mit der Erklärung; er ist mit den Ausführungen, die er der Problemstellung unmittelbar folgen läßt, noch nicht ganz zufrieden und setzt neu ein, um alles deutlicher zu sagen: Mit diesem Neueinsatz beginnt unser Abschnitt.

Es gebe eine Fähigkeit, Gewitztheit (*δεινότης*) mit Namen, mit deren Hilfe man das, was zur Erreichung eines Zieles nötig ist, tun und das Ziel dann erreichen könne. Diese Fähigkeit sei wertfrei: sie sei zu loben, wenn das Ziel gut ist, andernfalls sei sie Gerissenheit (*πανουργία*). *φρόνησις* nun sei nicht mit dieser Fähigkeit identisch, aber es gebe keine *φρόνησις* ohne sie. Um aus diesem Auge der Seele, eben der Gewitztheit, eine gute Haltung zu machen, bedürfe es der Tugend. Die Tugend sei nämlich dafür verantwortlich, daß der Obersatz des Syllogismus, der zur Handlung führt, richtig ist. Dieser Obersatz lautet: „Dies ist das rechte Ziel und das Beste“; nur der, der gut *ist*, sage dies aber im Hinblick auf das Richtige. Man könne also nicht *φρόνιμος* sein, ohne schon gut zu sein. Mit der Tugend verhalte es sich gleich. Auch sie habe eine Vorstufe, die natürliche Tugend, die wir gleich von Geburt an haben, auch bei Kindern und Tieren werde sie beobachtet. Ohne den Sinn für die Mittel zur Verschaffung der Eudaimonie (*φρόνησις*) aber seien die natürlichen Tugenden für ihren Besitzer sogar bisweilen gefährlich. Wenn dieser Sinn hinzutrete, so ändere sich das Handeln: es entstehe das wahrhaft tugendhafte Handeln<sup>11</sup>).

Aristoteles beschreibt hier offenbar die Genese von *φρόνησις*

10) EN VI 1140a 24ff.; genauer: *ἔξις ἀληθῆς μετὰ λόγον πρακτικῆ περὶ τὰ ἀνθρώπων ἀγαθὰ καὶ κακὰ* (40b 4ff., cf. 20f.) mit dem Zusatz *οὐδὲ ἔστιν ἡ φρόνησις τῶν καθόλου μόνον, ἀλλὰ δεῖ καὶ τὰ καθ' ἕκαστα γνωρίζειν πρακτικῆ γάρ, ἣ δὲ πράξις περὶ τὰ καθ' ἕκαστα* (41 b 14ff.). Der deutsche Ausdruck „Sinn für...“ versucht hier das griechische *ἔξις μετὰ λόγον* wiederzugeben; zu *ἔξις μετὰ λόγον* vgl. ansonsten unten S. 49.

11) EN 1144a 22–b 14; vgl. 1178 a 16–19.

und wahrhafter Tugend (*ἀρετὴ κυρία*); man könnte an das Schema eines Erziehungsvorgangs denken<sup>12</sup>). Es ergibt sich, daß die eine nicht ohne die andere entstehen kann. Schematisch ließe sich der Vorgang so darstellen:

$$\begin{aligned} \text{φρόνησις} &\leftarrow \text{δεινότης} + \text{ἀρετὴ κυρία} \\ \text{ἀρετὴ κυρία} &\leftarrow \text{ἀρετὴ φυσική} + \text{φρόνησις} \end{aligned}$$

So also wird die Tugend gebildet, von der es heißt, sie sei *τοῦ μέσου στοχαστική*. Wir können also sagen: Wer das *μέσον* stochastisch erreichen will, bedarf dazu der Leistungen, die in unserer Formel auftreten und zwar so, wie sie da auftreten. Wir können hier gleich dazu übergehen, die Formel unabhängig von ihrem ethisch-pädagogischen Inhalt zu betrachten, nicht also als Ethiker, sondern als Historiker der Psychologie an sie heranzugehen. Alles, was wir zu sagen haben, ist auf das tugendhafte Handeln als einen Sonderfall anwendbar.

Was zunächst auffällt: Das Fundament stochastischen Verhaltens ist ein „Organ“ – ich spreche von jetzt ab kurz vom „stochastischen Organ“ –, das aus einer dispositionellen und einer intellektuellen Komponente besteht. Die Einheitlichkeit des Organs ist dadurch behauptet, daß jeder dieser Teile, um er selbst sein zu können, den anderen in sich haben muß. Indem Aristoteles das stochastische Organ als diese „Zweieinigkeit“ beschreibt, kann er es als Organ für Handlungen beschreiben, deren Ziel vor und während des Handelns unklar ist, nach ihrem Vollzug aber, wie der Erfolg sehen läßt, Klares gefordert zu haben scheint: Die Disposition, das „Nun-ein-mal-so-Sein“ ermöglicht das Handeln, indem es der Intelligenz Stütze und Halt gibt, wo sie allein keinen Weg mehr sähe. Die Intelligenz andererseits gibt der bloßen Disposition das „Auge“; sie bietet ihr gewissermaßen das Spielfeld und die Regeln der Welt, in der sie sich „ausleben“ kann.

Sodann ergibt sich, daß stochastische Leistungen beliebig entweder als intellektuelle oder als dispositionelle Leistungen zu beschreiben sind: jede der beiden Seiten des Organs hat ja die andere ganz in sich. So ist *φρόνησις* die ganze Tugend – man

12) s. II 44a 30 *γίνεται*, b 12 *λάβη*. An einen Erziehungsvorgang denkt J. Donald Monan, *Moral Knowledge and its Methodology in Aristotle*, Oxford 1968, 78ff. Interpretationen unserer Stelle vom ethischen Standpunkt s. bei L.H.G.Greenwood, *Aristotle, Nicom. Ethics, Book Six* (ed., comm.), Cambridge 1909, 55ff. und H.H.Joachim, *Aristotle, The Nicom. Ethics* (comm.) Oxford 1966, 217f. Die Bedeutung von *δεινότης* erklärt von hier aus E. Schlesinger, *Δεινότης*, Philol. 91 (1936) 59ff.

ist zugleich *φρόνιμος* und *σπουδαῖος*<sup>13</sup>). Entsprechend sagen wir etwa vom Klavierspieler „Der versteht’s“ oder auch „Er kann’s nun einmal, er ist nun einmal der geborene Pianist“.

Eine dritte Erkenntnis, die Aristoteles in seiner Formel ausdrückt, ist daraus nicht einfach ablesbar, sondern wir müssen sie erschließen. *δευότης* kann, wie sie in der Formel erscheint, nicht allgemein die Fähigkeit sein, Mittel und Wege zu finden – solch eine Fähigkeit ist überhaupt nicht vorstellbar. Die Fähigkeit muß immer schon gerichtet sein: in unserm Fall ist derjenige *δευός* gemeint, der Mittel und Wege im Bereich von Gut und Schlecht findet. Daran sehen wir, wem der *δευός* seine *δευότης* letztlich verdankt: derjenigen *Disposition*, daß er „nun einmal so“ ist, daß Gut und Schlecht für ihn überhaupt Maßstäbe sind – daß er also z. B. kein Tier ist. Daraus ergibt sich, daß wir für den *δευός*, der hier als Vorstufe zum *φρόνιμος* erscheint, seinerseits eine Formel aufstellen können wie für den *φρόνιμος*, und die strenge Parallelität der Abhandlungen über *δευότης* und *ἀρετὴ φυσική* zeigt, daß das entsprechende für die *ἀρετὴ φυσική* gilt: Man kann jemandem z. B. natürlichen Mut nur dann zuschreiben, wenn man entsprechende Handlungen von ihm kennt; zu diesen Handlungen aber muß ihm eine intellektuelle Instanz den Weg ebenso wie die Mittel zu ihrer Ausführung gezeigt haben, wie niedrig das Niveau seiner Tat auch immer sein mag<sup>14</sup>).

Es zeigt sich also, daß stochastisches Verhalten ein Verhalten *sui generis* ist: wenn man es beschreibt, bleibt man ganz in seiner Welt; man kann es nicht aus Elementarteilen, die nicht stochastisches Verhalten wären, zusammensetzen<sup>15</sup>).

13) EN 1152a 7f.

14) Die Bemerkung *ἡ δ' ἕξις ὁμοία οὖσα τότε ἔσται κυρίως ἀρετὴ* (1144b 13f.), die sich auf die Genese der *ἀρετὴ κυρία* von der *ἀρετὴ φυσική* her mit Hilfe der *φρόνησις* bezieht, wird in unserer Sprache so wiederzugeben sein: Die noch ungerichtete Anlage (*ἀρετὴ φυσική*, s. oben S. 46) bleibt dieselbe, aber jetzt, gestützt durch *φρόνησις*, hat die Anlage den rechten Zuschnitt erhalten, um die höhere stochastische Leistung Tugend zu sein.

15) Nehmen wir als Beispiel den Bussard. Die Formel der ihm eigenen stochastischen Leistung, z. B. im Sturzflug die Maus zu erbeuten, müßte etwa lauten:

Bussardklugheit ← *δευότης* der entspr. Stufe + „Ein-guter-B.-Sein“  
 „Ein-guter-B.-Sein“ ← *ἀρετὴ φυσική* der entspr. Stufe + Bussardklugheit

Nach diesem Muster kann man die niedrigsten wie die höchsten Arten stochastischer Leistungen beschreiben.

Hat Aristoteles nun einen Ausdruck für das stochastische Organ? Seine Lehre über das Organ der Tugend in VI 13 mündet in den Ausdruck *ἀρετὴ μετὰ φρόνησεως*. Dieser Ausdruck kann nur anhand der von uns besprochenen Formel richtig verstanden werden: er bedeutet das, was die Formel expliziert. Etwas früher war *φρόνησις* allein *ἔξις μετὰ λόγου* genannt worden<sup>16)</sup>; offenbar ist dies die allgemeine Grundform von *ἀρετὴ μετὰ φρόνησεως*, muß also auch der Formel gemäß verstanden werden. Daß es sein Ausdruck für das Organ des stochastischen Verhaltens ist, ist schon an sich wahrscheinlich, wird aber dadurch sicher, daß auch *τέχνη* eben *ἔξις μετὰ λόγου* ist<sup>17)</sup>. In der Gegenüberstellung von *τέχνη* und *φρόνησις* als *ἔξις μετὰ λόγου* deutet sich vage jene für sich bestehende Welt des Stochastischen an<sup>18)</sup>.

Bonn

Heinz Gerd Ingenkamp

16) 1140b 5, 20.

17) 1140a 4.

18) Der *στοχασμός* trägt auch den voluntativen Teil des Tugendaktes „Die Wahl (*προαίρεσις*) wird richtig durch die Tugend“, heißt es 1144a 20, und daran knüpft die von uns besprochene Stelle an.

Unsere Interpretation des stochastischen Organs, das also auch das Organ der Tugend ist, dürfte sich auf einem auch von I. Düring beschrittenen Weg befinden. Düring schreibt (Aristoteles, Darstellung und Interpretation seines Denkens, Heidelberg 1966, 468f.): „Der Gedanke, man möchte fast sagen, der Glaube, es gebe ‚einen Zielpunkt, auf den derjenige, der den richtigen Verstand besitzt, den Blick richtet, um dann je nachdem sich anzuspannen oder zu entspannen‘, steht gewiß nicht zufällig im Zentrum der EN, am Anfang des VI. Buches. Diese Fähigkeit, die Dinge richtig zu sehen (Düring verweist auf 1143b 13), ist bei Aristoteles im Gegensatz zu Platon nichts Geheimnisvolles, sondern etwas Angeborenes, das durch Erziehung geschult zuletzt eine Frucht der Erfahrung und Weisheit wird. Man darf wohl sagen, daß wir hier einer Konstanten in seinem Denken begegnen.“ In seiner Analyse der Struktur der ethischen Handlung, S. 462, verwendet Düring den Ausdruck „sittliches Taktgefühl“ für die Leistung des *ὀρθὸς λόγος* (*φρόνησις*), entsprechend den Umständen das *ὡς, ὅτε, οὐδὲν δεῖ* sicherzustellen. Ich glaube, mehr im Sinn des Aristoteles ist es, schon den Schritt zur ethischen Handlung, der bei Düring der erste ist, unter den „Takt“ zu stellen; dieser erste Schritt ist: „Der intuitive Verstand, der uns im praktischen Leben dient, sieht, daß etwas als ein Gut erscheint...“ Schon hier zeigt sich *ἀρετὴ*, eben nach 1144a 31–36. Das Attribut „sittlich“ halte ich, übrigens auch in F. Dirlmeiers (Aristoteles, Nikomachische Ethik, Übers. u. Komm., Darmstadt 1964, 449) Übersetzung von *φρόνησις* („sittliche Einsicht“) für irreführend, ebenso ist m. E. bei Düring der Wille zu stark als Träger ethischer Handlung herausgestellt: er nennt seinen Abschnitt über die Ethik geradezu „Eine Ethik des guten Willens“ (s. dagegen das oben Gesagte). Ausgeschlossen ist es, in *φρόνησις* und damit in *ἀρετὴ*, im Anschluß an ein ungrichisches Verständnis

von τὸ δέον, ein „devoir“ (L'Éthique à Nicomaque, introd., trad. et comm. par R.A. Gauthier et J.Y. Jolif II, Louvain-Paris 1959, bes. S. 568f.), gar „Pflicht“ (Düring, s. unten) zu finden.

Schließlich möchte ich noch darauf hinweisen, daß auch die sehr erhellende Parallele zu aristotelischem Denken („Jedermann sieht sofort, daß man diesen Text Wort für Wort in aristotelische Sprache übersetzen kann“), die Düring S. 458 bei Euripides, Iph. Aul. 558–567, gefunden hat, von ihm an der entscheidenden Stelle nicht richtig übersetzt wird. Die hier wichtigen Verse lauten:

*τροφαί θ' αἱ παιδευόμεναι  
μέγα φέρουσ' ἐς τὰν ἀρετάν.  
τό τε γὰρ αἰδεῖσθαι σοφία  
τὰν τ' ἐξαλλάσσοσαν ἔχει  
χάριν ὑπὸ γνώμας ἐσοράν  
τὸ δέον.*

Düring übersetzt: „(Durch Erziehung gewonnene Bildung trägt stark zur Trefflichkeit des Charakters bei). Der Weisheit Anfang ist der sittliche Takt, eine schönere Gabe der Weisheit ist es, seine Pflicht mit dem Verstande zu erkennen.“ Gemeint sein dürfte bei Euripides, daß das taktvolle Verhalten anderen Menschen gegenüber eine hohe Kunst sei *und* (keine antithetische Steigerung!) daß es die ganz besonders freundliche Anerkennung (aller) findet, wenn jemand aufgrund seiner Urteilskraft zu sehen vermag, was not tut (d. h. was die Sache, der es an etwas fehlt, zu ihrer Instandsetzung braucht); auch dies letztere dürfte eine stochastische Leistung sein. Zu γνώμη vgl. W. Müri, Beitrag zum Verständnis des Thukydides, MH 4 (1947) 259.