



universität
wien

MASTERARBEIT / MASTER'S THESIS

Titel der Masterarbeit / Title of the Master's Thesis

„Plethons Tugendlehre ausgehend von seiner Schrift *De virtutibus* im Vergleich zum Tugendkonzept bei Platon und Aristoteles“

verfasst von / submitted by

Mag. Michael Anton Unterlechner

angestrebter akademischer Grad / in partial fulfilment of the requirements for the degree of
Master of Arts (MA)

Wien, 2023 / Vienna 2023

Studienkennzahl lt. Studienblatt /
degree programme code as it appears on
the student record sheet:

UA 066 683

Studienrichtung lt. Studienblatt /
degree programme as it appears on
the student record sheet:

Masterstudium Klassische Philologie

Betreut von / Supervisor:

Mag. Dr. Alfred Dunshirn, Privatdoz.

Danksagung

An dieser Stelle möchte ich mich bei all jenen Personen bedanken, die mich in den letzten Jahren tatkräftig unterstützt haben und ohne deren stets positiven Zuspruch sich der Abschluss dieses Masterstudiums um einiges schwieriger gestaltet hätte. Da ich den Studiengang MA Klassische Philologie berufsbegleitend neben teils vollen Lehrverpflichtungen absolviert habe, war es ungemein hilfreich, Menschen um mich zu haben, die stets daran glaubten, dass sich diese Kombination realisieren lässt.

Stellvertretend für all jene möchte ich explizit zwei Personen erwähnen: Zuerst gebührt mein Dank meiner Mutter Silvia Unterlechner, die mich kontinuierlich unterstützte und motivierte und sich auch zu oft nächtlicher Stunde dem wissenschaftlichen Diskurs stellte.

Außerdem sei ein großer Dank meinem Betreuer der vorliegenden Masterarbeit, Dr. Alfred Dunshirn, ausgesprochen, der de facto zu jeder Tages- und Nachtzeit ein offenes Ohr hatte. Für seine stets motivierenden Worte und konstruktive Kritik, auch dann, wenn ich ihm meine Doppelbelastung klagte, möchte ich ihm im Speziellen danken. Dr. Dunshirn ist in meinem Fall selbst einer Doppelbelastung ausgesetzt, da er auch meine Dissertation betreut und dies in derselben motivierenden und unermüdlichen Art und Weise wie im Rahmen der Masterarbeit tut.

Schlussendlich möchte ich mich bei meiner Familie und all meinen FreundInnen und SchulkollegInnen für den stets großen emotionalen Rückhalt während der gesamten Dauer meines Studiums (oder besser gesagt Studien) danken.

Gratias vobis omnibus ago!

Inhaltsverzeichnis

| | |
|--|----------|
| I Vorwort | S. 6-7 |
| II Plethons Vita | S. 7-14 |
| II 1 Jugendjahre und Ausbildung | S. 7-8 |
| II 2 Vorwürfe der Universalreligion und des „Neo-Paganismus“, neue Wirkungsstätte Mystras | S. 9-10 |
| II 3 Konzil von Ferrara-Florenz und weitere Anfeindungen | S. 10-12 |
| II 4 Die Platonische Akademie und Plethons Neuplatonismus | S. 12-13 |
| II 5 Plethons Reliquien | S. 13-14 |
| III Plethons Schriften | S. 14-17 |
| IV Einführung in den Tugendbegriff – Versuch einer Begriffsbestimmung | S. 17-18 |
| V Plethons Schrift <i>Über die Tugenden</i> | S. 19-32 |
| VI Der Tugendbegriff bei Plethon | S. 32-37 |
| VII Der Tugendbegriff bei Platon | S. 38-60 |
| VII 1 <i>Menon</i> | S. 38-41 |
| VII 2 <i>Protagoras</i> | S. 41-44 |
| VII 3 <i>Politeia</i> | S. 44-54 |
| VII 4 <i>Laches</i> | S. 54-56 |
| VII 5 <i>Charmides</i> | S. 56-58 |
| VII 6 <i>Euthyphron</i> | S. 58-60 |
| VIII Der Tugendbegriff bei Aristoteles | S. 60-83 |
| VIII 1 <i>Nikomachische Ethik</i> | S. 62-72 |
| VIII 2 <i>Eudemische Ethik</i> | S. 72-78 |
| VIII 3 <i>Magna Moralia</i> | S. 78-83 |
| IX Die Kardinaltugenden | S. 83-95 |
| IX 1 Antike | S. 83-88 |
| IX 2 Mittelalter | S. 88 |
| IX 3 Aufklärung | S. 88-89 |
| IX 4 Moderne (mit allegorischen Darstellungen) | S. 89-95 |
| X Synopse des platonischen, aristotelischen und plethonischen Tugendbegriffs | S. 95-96 |

| | |
|-----------------------------|------------|
| XI Schlusswort | S. 96-97 |
| Literaturverzeichnis | S. 98-108 |
| Abbildungsverzeichnis | S. 109 |
| Abstract | S. 110-111 |

I Vorwort

Die vorliegende Masterarbeit beschäftigt sich mit einem der wichtigsten Denker des byzantinischen Reiches: mit Georgios Gemistos Plethon. Schon seit geraumer Zeit beschäftigte ich mich intensiv mit diesem Autor, der bis heute noch einen großen Einfluss auf die verschiedenen wissenschaftlichen Disziplinen hat. Außerdem ist die Zeit, in der unser Autor wirkt, eine höchst spannende, auf die jedoch nicht in extenso eingegangen werden soll bzw. kann. Der Fokus soll nämlich auf jenem Gelehrten liegen, der sich mit Theologie, Ontologie und vielen anderen Themen beschäftigte und diese in verschiedenen sehr lesenswerten Schriften der Nachwelt bewahrte. Plethon ist jener Gelehrte, dessen Vita und literarisches Schaffen mich von Beginn an faszinierte, als ich seine ersten Schriften sichtete.

Da sich Plethons Œuvre – wie schon angedeutet wurde und noch genauer ausgeführt wird – über die verschiedensten Themenfelder erstreckt, kann es die vorliegende Arbeit nicht leisten, auf all diese Thematiken einzugehen. Vielmehr soll seine wirkungsvolle Schrift *De virtutibus* genauer beleuchtet und auf deren Basis die plethonische Tugendlehre behandelt werden. Dieser Ansatz ergibt für die vorliegende Arbeit folgenden Aufbau: Zu Beginn soll anhand von Plethons Vita dessen bis heute essenzielles Wirken skizziert werden, im Anschluss daran soll eine Zusammenfassung seiner Schrift *De virtutibus* in die plethonische Tugendlehre einführen, welche mit jener Platons und Aristoteles' verglichen werden soll.¹

Da es zu Plethon eine schier unüberschaubare Menge an Forschungsliteratur gibt und diese abzudecken den Rahmen der vorliegenden Arbeit immens überstrapaziert hätte, versuchte ich, einige der wichtigsten Überblicke heranzuziehen. Dies scheint jedoch speziell in Hinblick auf Plethons Vita kein großes Problem darzustellen, da sich die Darstellungen in den verschiedenen Abhandlungen mehr oder weniger (genau) überschneiden.

Es war auch notwendig, die herangezogenen Autoren und deren Vergleichsschriften quantitativ einzuschränken, da sich neben Platon und Aristoteles bis heute noch unzählige andere gewichtige Denker mit der Tugendlehre beschäftigt haben und weiterhin beschäftigen. Dasselbe gilt auch für die Zeit des byzantinischen Reiches. Auf diese überaus spannende Epoche wird nur an jenen Stellen eingegangen, an denen es für den Gesamtzusammenhang mit Plethons Wirken als wichtig erscheint. Diese Einschränkungen (wenn sie manchmal auch schwerfielen) schienen

¹ Die Entwicklung und Wandlung des Tugendbegriffs bzw. der Tugendlehre bis in die Moderne nachzuzeichnen, kann die vorliegende Arbeit nicht leisten. Diesbezüglich existiert ohnehin eine gewaltige Menge an Forschungsliteratur (vgl. z.B. Bollnow, Otto Friedrich: *Wesen und Wandel der Tugenden*, Frankfurt/M. 1958; Mieth, Dietmar: *Die neuen Tugenden: ein ethischer Entwurf*, Düsseldorf 1984).

jedoch angebracht, um einerseits gewähren zu können, dass der Fokus auf Plethon liegt und andererseits, um einer Ausuferung der vorliegenden Arbeit entgegenwirken zu können. Schließlich sei noch erwähnt, dass es sich bei Übersetzungen stets um eigenständige Übersetzungsvorschläge handelt (außer an Stellen, an denen explizit darauf hingewiesen wird, dass ich mich einer fremden Übersetzung bediene).

II Plethons Vita

II 1: Jugendjahre und Ausbildung

Georgios Gemistos Plethon² wurde 1355 in Konstantinopel geboren und verstarb am 26. Juni 1452 (und somit ein Jahr vor der Eroberung Konstantinopels durch die Osmanen) in Mystras.³ Er war ein byzantinischer Gelehrter und Philosoph in der Tradition der antiken Platoniker, weshalb er heute auch dem Neuplatonismus zugeschrieben wird. Plethon stammte aus adeligem Haus und verbrachte seine Jugendjahre in Konstantinopel, hinsichtlich seiner eigenen Ausbildung ist nicht viel bekannt. Jedoch dürfte er sich schon in seiner Jugend einen reichen Bildungsschatz angeeignet haben.

2 Sein Name ist eigentlich ein Wortspiel bzw. Pleonasmus: Das Adjektiv γεμιστός bedeutet „beladen“, „voll von“ und Plethon leitet sich vom Verb πληθύνει bzw. πιμπλέναι („anfüllen“, „reichlich werden“) ab. Somit lässt sich sein Name etwa mit „der beladene Volle“ (oder etwas despektierlich „Dicke“) übersetzen. Vgl. zu Plethons Vita Blum, Wilhelm: Georgios Gemistos Plethon. Politik, Philosophie und Rhetorik im spätbyzantinischen Reich (1355-1452), Stuttgart 1988, S. 1-6.

3 Mystras (heute Mistra) liegt unweit von Sparta auf der Peloponnes und war bis 1249 unbesiedelt. Der aus fränkischem Geschlecht stammende und letzte Fürst der Achaia, Wilhelm II. von Villehardouin (reg. 1246-1278), errichtete dort 1249 am Gipfel des Berges eine Befestigungsanlage, um das Gebiet Spartas zu schützen. Im Laufe der Zeit fast eines Jahrhunderts wurde es zum Herrschaftssitz der Despoten von Morea (byzantinisches Herrschaftsgebiet auf der Peloponnes; der Begriff des „Despoten“ war zu dieser Zeit keinesfalls negativ konnotiert. Das griechische Wort δεσπότης bedeutet lediglich „Herr“ oder „Herrscher“.). Konstantin der XI. Palaiologos, der letzte byzantinische Kaiser, war selbst von 1428-1448 Despot von Morea. Mystras befand sich bis 1460 unter der Herrschaft des Despotats Morea, bevor es unter die osmanische Herrschaft fiel. Mystras war auch für den großen Goethe augenscheinlich von Interesse: Die Hochzeit des Faust, des Inbegriffs des Deutschtums, mit Helena, der Verkörperung des antiken Griechentums, findet auf dem Burgberg von Mystras statt (Faust II, 9126-9573; vgl. Blum 1988, S. 3-4; Blum, Wilhelm; Seitter, Walter (Hgg.): Georgios Gemistos Plethon (1355-1452). Reformpolitiker, Philosoph, Verehrer der alten Götter, Zürich/Berlin 2005, S. 37-38). Dass Goethe als Schauplatz für diese Hochzeit des personifizierten Deutschtums und Griechentums Mystras auswählte, scheint nicht weiter verwunderlich zu sein, da ja Mystras eine fränkische Gründung war, wie Hans Möbius korrekt feststellt (Möbius, Hans: Die griechischen Landschaften in Goethes Faust, Antike und Abendland 4/1, 1954, S. 212). Die Stellung Mystras war aber im Deutschland des 18. Jahrhunderts nicht unumstritten. Hölderlin schrieb beispielsweise 1790 als Stipendiat im Tübinger Stift einen Brief an seine Mutter, in dem er seine Unzufriedenheit über seine dortige Ausbildung schildert: „Meinetwegen könnten alle Magisters und Doktors-Titel, samt hochgelahrt und hochgeboren in Morea sein.“ (zitiert nach Friedrich Hölderlin: Schmidt, Jochen (Hg.): Sämtliche Werke und Briefe in drei Bänden: Die Briefe. Briefe an Hölderlin. Dokumente (Bd. 3), Frankfurt/M. 1992, S. 68). Es wird deutlich, dass der Morea im Deutschland des 18. Jahrhunderts einerseits dichterisch gehuldigt wurde, andererseits die dortigen politischen Verhältnisse in spätbyzantinischer Zeit stark kritisiert wurden (vgl. Mattiello, Andrea: Visual antiquarianism in Mystras, Mitteilungen des Kunsthistorischen Institutes in Florenz 60/1, 2018, S. 9-32).

Um 1380 befand er sich im seit 1362 türkischen Hadrianopel (dem heutigen Edirne), das die Residenz des Sultans Murad I. war. Hier soll Plethon vom Juden Elischa (Elisaios)⁴ unterrichtet worden sein, der ihn in die Lehren des Zarathustra einführte. Außerdem übernahm Plethon von Elischa sukzessive den heidnischen Polytheismus, für den Plethon später Ansehen, aber auch starke Ablehnung erntete. Neben seinen profunden Kenntnissen des klassischen Griechisch⁵, welche er in jeder seiner Schriften demonstriert, dürfte er sich auch mit Italienisch und Latein beschäftigt haben⁶. Dass Plethon ein Universalgelehrter war, erkennt man auch daran, dass er sich während seines Aufenthalts in Hadrianopel mit Lehren des Islam auseinandersetzte. Seine Beschäftigung mit dem Islam setzte er um 1380 in der anderen Residenzstadt Bursa fort.⁷

Die Forschung ist sich uneinig darüber, ob Plethon mehrere größere Reisen unternommen hat. Bedenkt man, dass sich Plethon stets weitergebildet hat, ist diese Annahme wahrscheinlich nicht ganz abwegig. Sehr wahrscheinlich ist jedoch, dass Plethon um 1390 Schüler des byzantinischen Theologen und bedeutenden Übersetzers der Schriften des Thomas von Aquin, Demetrios Kydones, war.⁸ Plethons Ansehen innerhalb der Bevölkerung stieg (vorerst) und er dürfte um die Jahrhundertwende und Anfang des 15. Jahrhunderts als Lehrer der Philosophie und der Sozialwissenschaften⁹ im byzantinischen Reich tätig gewesen sein. Diese Zeit sollte für Plethon jedoch auch der Anfang vieler Querelen darstellen, denn er kam, wahrscheinlich als kaiserlicher Ratgeber, an den Hof Kaisers Manuel II. Palaiologos (reg. 1391-1425).

4 Vgl. Ostrogorsky, Georg: Geschichte des byzantinischen Staates, München ³1963, S. 442-443.

5 Nur kurz sei darauf eingegangen, dass Plethon die antike griechische Syntax nachzuahmen versucht. Diese ist oft kompliziert und orientiert sich sichtlich an Platon und Aristoteles. Dasselbe gilt auch für die Lexik, besonders in jenen Schriften, in denen er sich beispielsweise mit Ontologie oder Theologie beschäftigt.

6 Vgl. Dedes, Demetrios: Die Handschriften und das Werk des Georgios Gemistos (Plethon), (Forschungen und Funde in Venedig), Hellenika 33, 1981, S. 74.

7 Vgl. Klein-Franke, Felix: Die Geschichte des frühen Islam in einer Schrift des Georgios Gemistos Pletho, Byzantinische Zeitschrift 65, 1972, S. 1. Christos Baloglou unterstreicht Plethons Stellung als Universalgelehrten: Er sei „die bedeutendste Persönlichkeit der spätbyzantinischen Zeit und ein wichtiger Vermittler des hellenischen Denkens im Westen in der Renaissance, überblickte eine erstaunliche Vielzahl von Fächern und Wissenschaftszweigen, er vermochte diese alle ineinander zu integrieren, er war stolz darauf, nicht nur eine einzige Disziplin zu vertreten.“ (Baloglou, Christos P.: Georgios Gemistos-Plethon und Sphairos von Borysthenes. Eine vergleichende Analyse ihrer Reformvorschläge, Zeitsprünge. Forschungen zur Frühen Zeit 2/1, 2, 1998, S. 125).

8 Vgl. Sabbopoulos, Euangelos G.: Ὁ Γεώργιος Γεμιστός Πλήθων. Ἡ ἐποχὴ τοῦ καὶ ἡ ἐποχὴ μας, Piräus 1961, S. 11; Mamalakis, Joannis P.: Γεώργιος Γεμιστός-Πλήθων, Athen 1939, S. 43-45; Tinnefeld, Franz (Hg.): Demetrios Kydones: Briefe, Stuttgart 1981, S. 46.

9 Der Begriff dieser Disziplin, wie sie im byzantinischen Reich zu verstehen ist, ist jedoch enger aufzufassen, als wir dies heute zu tun pflegen. Plethon hat sich wahrscheinlich nicht so sehr mit dem allgemeinen Zusammenleben der Menschen beschäftigt, sondern mit Kultur- bzw. Sozialanthropologie (in Verbindungen mit Politologie, Kosmologie und Theologie). Dies sieht man auch deutlich an den Inhalten von Plethons Schriften, wie es Walter Seitter treffend formuliert: „Das dominierende Anliegen (Begehren), das Plethons Schriften trägt und vorantreibt, ist ein politisches: nämlich die Sorge um die Wohlfahrt, ja um die Erhaltung, um den Bestand seines Vaterlandes, worunter das Byzantinische Kaiserreich [...] zu verstehen ist.“ (Blum/Seitter 2005, S. 77).

II 2: Vorwürfe der Universalreligion und des „Neo-Paganismus“, neue Wirkungsstätte Mystras

Aufgrund Plethons Bestreben, eine Universalreligion zu etablieren, seiner damit verbundenen antichristlichen Haltung und des ihm unterstellten „Neo-Paganismus“ (welcher erst seit dem 19. Jahrhundert so bezeichnet wird), musste er spätestens 1414 auf Kaiser Manuels Wunsch hin und aufgrund des den Kaiser bedrängenden Klerus Konstantinopel verlassen.¹⁰ Zu dieser Zeit war Plethons Position längst nicht mehr unumstritten. Die Gegenstimmen der größtenteils konservativ-orthodoxen Bevölkerung wurden ihm gegenüber kontinuierlich lauter.

Plethon kam nun irgendwann zwischen 1393 und 1414 in Mystras an, das er zu seiner neuen Wirkungsstätte auserkor. Hier lebte er (mit kleinen Unterbrechungen) bis zu seinem Tod im Jahre 1452. Spannend an diesem Datum ist der Umstand, dass Plethon zwar den endgültigen Einfall der Osmanen nicht mehr miterlebte, jedoch von stätiger Ungewissheit umgeben sein musste, wie es mit Byzanz in Zukunft bestellt sein bzw. welche Rolle es machtpolitisch künftig spielen werde.

Plethon hatte zu Mystras, das nun seine neue Heimat und Wirkungsstätte war, bis zu seinem Tode eine enge Bindung. Börje Knös bezeichnet Plethon gar als „Philosophen von Mystras“ („philosophe de Mistra“)¹¹. Hier entstanden die meisten seiner Schriften und Mystras wurde dank Plethons Wirken zum Zentrum der späbyzantinischen Gelehrsamkeit.¹² Man kann mit Fug und Recht davon sprechen, dass Plethon in Mystras regelrecht aufblühte und den Status eines Universalgelehrten innehatte: Er war nicht nur als Lehrer und Hochschullehrer, sondern auch als aktiver Politiker und oberster Richter tätig.¹³ Dies steigerte wieder sein Ansehen,

10 Der genaue Zeitpunkt von Plethons Exil lässt sich nur schwer bestimmen. Er könnte schon deutlich früher, zwischen 1393 und 1407, Konstantinopel verlassen haben. Steven Runciman beispielsweise meint, Plethon sei noch im Jahre 1405 in Konstantinopel als Lehrer tätig gewesen. Erich Trapp behauptet, Plethon wurde von Kaiser Manuel II. im Jahre 1405 nach Mystras verbannt. Fritz Schultze wiederum plädiert für das Jahr 1393 und nimmt Plethons Auswanderung viel früher als alle anderen an (vgl. Runciman, Steven: *Mistra: Byzantine Capital of the Peloponnese*, London 1980, S. 110; Trapp, Erich: *Prosopographisches Lexikon der Palaiologenzeit* (2. Faszikel), Wien 1977, S. 159 (Nr. 3630); Schultze, Fritz: *Geschichte der Philosophie der Renaissance: Georgios Gemistos Plethon und seine reformatorischen Bestrebungen* (Bd. 1), Jena 1874, S. 32 [<https://www.digitale-sammlungen.de/de/view/bsb11172470?page=,1>, letzter Zugriff am 25.10.2022]). Interessant ist auch, dass sich Wilhelm Blum hinsichtlich des Zeitpunktes der Abreise Plethons aus Konstantinopel auf derselben Seite widerspricht: Zuerst schreibt er „Spätestens im Jahre 1414, höchstwahrscheinlich aber schon früher [...] verließ er die Hauptstadt Konstantinopel und siedelte sich in Mistra auf der Peloponnes an.“ Im Kommentar lesen wird jedoch: „Sicher ist nur, daß er spätestens im Jahre 1407 in Mistra eingetroffen war.“ (Blum 1988, S. 2).

11 Knös, Börje: *Encore Gémiste Pléthon*, Bulletin de l'Association Guillaume Budé 3, 1954, S. 60.

12 Vgl. Schmidt, Johanna: *Sparta-Mistra. Forschungen über Goethes Faustburg*, Goethe. Neue Folge des Jahrbuchs der Goethe-Gesellschaft 18, 1956, S. 134; Zakythinos, Dionysios A.: *Ἰδεολογικαὶ συγκρούσεις εἰς τὴν πολιορκουμένην Κωνσταντινούπολιν, Νέα Ἑστία* 47, 1950, S. 798.

13 Vgl. Kazazis, Neoklis: *Γεώργιος Γεμιστὸς Πλήθων καὶ ὁ κοινωνισμὸς κατὰ τὴν ἀναγέννησιν, Ἐπιστημονικὴ Ἐπετηρὶς τοῦ Ἑθνικοῦ Πανεπιστημίου* 1, 1902-1903, S. 9; S. 12; Medvedev, Igor P.: *Mistra: očerki istorii i kul'tury pozdnevizantijskogo goroda*, Leningrad 1973, S. 54; Pertusi, Agostino: *In margine alla questione dell'umanesimo*

welches er einigermaßen aufgrund der schon oben geschilderten antichristlichen Haltung eingebüßt hatte. Plethon machte jedoch denselben „Fehler“, den er schon in Konstantinopel begangen hatte: Er begab sich abermals in ein Abhängigkeitsverhältnis zu einem Despoten der Morea. Dieses Mal stand er als Ratgeber in Diensten Kaiser Theodors II. Palaiologos (reg. 1407-1443), des zweiten Sohnes Manuels II. Es ist nicht ganz klar, warum Plethon stets diese Affinität für das Despotengeschlecht aufwies: Dass Plethon dem Volk dienen wollte, ist aufgrund seiner Vita wahrscheinlich unumstritten. Dass er sich jedoch abermals von einem Despoten abhängig machte, kann einem gewissen Obrigkeitsgehorsam geschuldet sein oder dem Bestreben, noch höheres Ansehen zu erlangen.

Mystras florierte zu dieser Zeit und Gelehrte wie Bessarion oder Plethon strebten eine Erneuerung des Hellenismus bzw. Griechentums an. Diese Bestrebungen wiederum waren eng mit dem in Florenz aufkeimenden Renaissance-Humanismus verbunden. In der Forschung begegnet einem auch häufig der Begriff des „Byzantinischen Humanismus“¹⁴, welcher mit Plethon und von Mystras ausgehend seinen Höhepunkt erreichte. Plethons Querelen, die ihn in Konstantinopel verfolgten, schienen vergessen.

II 3: Konzil von Ferrara-Florenz und weitere Anfeindungen

In Mystras und auf der gesamten Peleponnes gehörte er zu den bedeutendsten Denkern (wenn er nicht sogar der bedeutendste war). In Mystras scharte er eine Reihe hochbegabter und auserwählter Schüler um sich.¹⁵ Die beiden bekanntesten sind wahrscheinlich der spätere Universalgelehrte und Kardinal Bessarion und der spätere Bischof Isidor von Kiew. Hier entstanden, wie schon erwähnt, der Großteil seiner Werke und hier war er auch als Politiker tätig. Das

bizantino: il pensiero politico del Cardinal Bessarione e i suoi rapporti con il pensiero di Giorgio Gemisto Pletone, *Rivista di Studi Bizantini e Neellenici* 5, 1968, S. 104; Zakythinos, Dionysios A.: *Le despotat grec de Morée: Vie et institutions* (Bd. 2), Athen 1953, S. 131. Im Anhang zu Charles Alexandres imposanter Edition von Plethons *Νόμων συγγραφή* (*Darlegung der Gesetze*) befindet sich eine *Monodie* des Gregorios Monachos an Plethon, in der er ihn als „höchsten Richter der Griechen“ (τοῦ τῶν Ἑλλήνων μεγίστου δικαστηρίου) bezeichnet (Charles, Alexandre (Hg.): *Pléthon: Traité des lois, ou recueil des fragments*, Paris 1858, S. 396)

[https://books.google.it/books?id=z4JZAAAcAAJ&pg=PA387&hl=de&source=gbs_toc_r&cad=3#v=one-page&q&f=false, letzter Zugriff am 28.10.2022].

¹⁴ Der französische Byzantinist Paul Lemerle prägte diesen Begriff und schlug vor, anstelle von einer „byzantinischen Renaissance“ vom „ersten byzantinischen Humanismus“ (der zugleich seinem 1971 erschienen Werk *Le premier humanisme byzantin* den Titel gab) zu sprechen, da man nicht, wie es in der Renaissance üblich war, auf die antike Literatur oder Wissenschaft zurückgriff, sondern „vor allem die Formen des kulturellen Ausdrucks“ von der Antike inspiriert waren (vgl. Rosenqvist, Jan O.: *Die byzantinische Literatur. Vom 6. Jahrhundert bis zum Fall Konstantinopels 1453*, Berlin/New York 2007, S. 59).

¹⁵ Medvedev, Igor P.: *Vizantijskij Gumanizm*, *Voprosy Istorii* 4, 1972, S. 215; Kristeller, Paul Oskar: *Platonismo bizantino e fiorentino e la controversia su Platone e Aristotele*, in: Pertusi, Agostino (Hg.): *Venezia e l'Oriente fra Tardo Medioevo e Rinascimento*, Venedig 1966, S. 108.

Abhängigkeitsverhältnis zum Despoten Theodor II. blieb aufrecht, doch er stand auch weiterhin in Kontakt mit Kaiser Manuel II. und dessen Sohn Johannes VIII. Letzterer war sichtlich von der Aura des berühmten Plethon so angetan, dass er diesen aufsuchte, um ihn dazu zu überreden, mit einer Gesandtschaft am Konzil von Ferrara-Florenz teilzunehmen. Dieses wurde von 1438 bis 1445 in Ferrara-Florenz und Rom abgehalten. Plethon sollte auf diesem 17. Konzil der römischen Kirche die griechischen Interessen vertreten. Das Ziel war, eine Kirchenunion der seit dem 11. Jahrhundert getrennten byzantinisch-orthodoxen Ost- und der römisch-katholischen Westkirche umzusetzen.¹⁶ Es grenzt fast an ein Wunder, dass Kaiser Johannes VIII. gerade Plethon diese gewichtigen Agenden übertrug, der ja öffentlich eine antichristliche Position einnahm und das Heidentum propagierte. Er genoss jedoch das Vertrauen des Kaisers und begab sich im Jahre 1437 in Begleitung des Kaisers und vieler anderer Geistlicher, wie etwa seiner Schüler Bessarion oder Isidor von Kiew, auf den Weg nach Italien. In dieser Gesandtschaft befanden sich jedoch auch Laien wie der Gelehrte Georgios Amoirutzes (Amyrutza) oder Genadios (Georgios) Scholarios. Scholarios ist für Plethons Vita äußerst prägend, denn er wurde zu einem der bedeutendsten Gegner Plethons.¹⁷

Scholarios war der erste ökumenische Patriarch von Konstantinopel (1454-1464) unter osmanischer Herrschaft. Außerdem kommentierte er aristotelische und neuplatonische Schriften und polemisierte heftig gegen den Neuplatonismus. Er lehnte Plethons Werke vehement ab, da er sie als Ausdruck des antichristlichen Heidentums ansah. Im Rahmen einer von Scholarios initiierten Bücherverbrennung von Plethons Schriften, wurde dessen Hauptwerk, seine Νόμῶν

16 An dieser Stelle soll zum besseren Verständnis auf das Konzil kurz eingegangen werden. Da dessen Ablauf jedoch sehr komplex war, kann dies nur in den Grundzügen geschehen: In der Forschung wird dieses Konzil oft auch weiter gefasst und als „Konzil von Basel-Ferrara-Florenz“ bezeichnet. Dies resultiert daraus, dass 1431 das Konzil von Basel tagte, das aber als eigenes Konzil von jenem von Ferrara-Florenz abgegrenzt werden kann. Die Ostkirche unter Kaisers Johannes VIII. sowie dem Patriarchen von Konstantinopel, Joseph II. und die Westkirche unter Papst Eugen IV. näherten sich tatsächlich aneinander an. Der Osten erhoffte sich Hilfe gegen die von den Osmanen ausgehende, immer größer werdende Gefahr und der Westen strebte eine neue Universalität der Kirche an. Am 16. Januar 1439 wurde schließlich die letzte Kirchenunion zwischen Ost- und Westkirche vereinbart. Am 6. Juli 1439 wurde die Union in der Hauptkirche von Florenz durch ein Dekret offiziell besiegelt. Doch schon zu diesem Zeitpunkt kam es aufgrund eines (teilweise bis heute) völlig unterschiedlichen Kirchenverständnisses zu Spannungen innerhalb der Bevölkerung und des Klerus. Auf einer Synode in Jerusalem wurde das Anathema über die Union ausgesprochen. Der Wiederbelebungsversuch der Union durch Kaiser Konstantin XI. blieb aufgrund der Eroberung des Ostens durch die Osmanen bedeutungslos. 1472 wurde die Union auch offiziell wieder aufgelöst. Es kam zwar zu einigen kleineren und unbedeutenden Vereinigungen der Westkirche mit anderen Kirchen (z.B. mit der Armenisch-Apostolischen Kirche oder der Syrisch-Orthodoxen Kirche), doch die große Kirchenunion war gescheitert. Dieser fehlgeschlagene Konsens stellte einen der Mitauslöser der Reformation dar (vgl. Basel-Ferrara-Florenz, Konzil von, in: Müller, Gerhard; Krause, Gerhard (Hgg.): Theologische Realenzyklopädie (Bd. 5), Berlin [u.a.] 1980, S. 284-296; Konzil von Ferrara-Florenz, in: Schäfer, Joachim: Ökumenisches Heiligenlexikon (https://www.heiligenlexikon.de/Glossar/Konzil_von_Ferrara-Florenz.html, letzter Zugriff am 26.10.2022). Unter folgendem Link sind Dokumente zum Konzil von Basel-Ferrara-Florenz abrufbar: [http://www.documentacatholicaomnia.eu/01_10_1431-1431-_Concilium_Basiliense_\(Basilea-_Ferrara-_Firenze-_Roma\).html](http://www.documentacatholicaomnia.eu/01_10_1431-1431-_Concilium_Basiliense_(Basilea-_Ferrara-_Firenze-_Roma).html) (letzter Zugriff am 11.05.2023).

17 Vgl. Woodhouse, Christopher Montague: Gemistos Plethon. The Last of the Hellenes, Oxford 1986, S. 136-153.

συγγραφή, fast vollständig zerstört, weshalb sie nur mehr fragmentarisch überliefert sind. Scholarios war zu der Zeit, als die Gesandtschaft nach Italien aufbrach, als Sekretär des Kaisers tätig und stimmte anfangs einer Union von Ost- und Westkirche zu. Doch im Laufe der Zeit, besonders kurz vor dem Einfall der Osmanen in Byzanz, lehnte er diese vehement ab. Dieser Sinneswandel hängt neben den schon ausgeführten ständigen Spannungen innerhalb der Gesellschaft wahrscheinlich auch damit zusammen, dass er ab 1449/50 die Leitung der Union ablehnenden „Heiligen Synaxis der Orthodoxen in Konstantinopel“ von Markos Eugenikos übernahm.¹⁸ Somit begleiteten Plethon auf seiner Reise viele treue Freunde und Untergebene, aber auch wankelmütige und feindlich gesinnte Personen. Plethon soll auf dem Konzil sehr eindrucksvoll für die Orthodoxie gesprochen haben¹⁹, doch konnte auch eine so hoch angesehene Persönlichkeit wie Plethon die spätere Auflösung der Union nicht verhindern.

II 4 Die Platonische Akademie und Plethons Neuplatonismus

Neben all den bisher erwähnten Tätigkeiten und der fehlgeschlagenen Verteidigung der Orthodoxie beim Konzil von Ferrara-Florenz, war Plethon auch noch einer der bedeutendsten und heftigsten Verfechter des Platonismus. Deshalb wurde er später den sogenannten „Neuplatonikern“ zugeschrieben. Franz Dölger spricht gar von einer regelrechten „Platomanie“ Plethons und von einer Ablehnung der Lehre des Aristoteles. Er sah Platon als „Symbol einer neuen Lebensphilosophie derjenigen des Aristoteles entgegengesetzten, der ihnen als Symbol der überlebten scholastischen Philosophie einer überwundenen Zeit galt, aus deren Fesseln sie hinausstreben.“²⁰ Dieses Bestreben, Platon zu huldigen und Aristoteles als den schlechteren Gelehrten dastehen zu lassen, spiegelt sich besonders in Plethons Differenzschrift wider, welche das Thema meines Dissertationsprojekts darstellt.

18 Vgl. Demetracopoulos, John A.: Georgios Scholarios, in: Cesalli, Laurent; Hartung, Gerald (Hgg.): Grundriss der Geschichte der Philosophie. Die Philosophie des Mittelalters: Byzanz, Judentum (Bd. 1), Basel 2019, S. 228-239; Gennadius II., in: Bautz, Friedrich Wilhelm (Hg.): Biographisch-Bibliographisches Kirchenlexikon (Bd. 2), Hamm 1990, Sp. 204-205; Savvides, Alexios G.; Hendrickx, Benjamin (Hgg.): Encyclopaedic Prosopographical Lexicon of Byzantine History and Civilisation (Bd. 3), Turnhout 2012, S. 75-81; Schäfer, Joachim: Markos Eugenikos, in: Ökumenisches Heiligenlexikon (https://www.heiligenlexikon.de/BiographienM/Markos_Eugenikos.html, letzter Zugriff am 27.10.2022).

19 Soldatos, Christos: Γεώργιος Γεμιστός Πλήθων. Συμβολή εις τὸ ἐθνικὸν ἔργον τοῦ φιλοσόφου εἰς τὸν Μυστρᾶν καὶ τὴν θεμελίωσιν ὑπ' αὐτοῦ τῶν πλατωνικῶν σπουδῶν εἰς τὴν Φλωρεντίαν, Athen 1973, S. 25.

20 Dölger, Franz: Der Anteil des mittelalterlichen Griechentums an der geistigen Wende zwischen Mittelalter und Neuzeit, Historisches Jahrbuch 74, 1955, S. 160. Diese „Platomanie“ blieb auch Kardinal Bessarion nicht verborgen: In einem Trostbrief Bessarions an Plethons Söhne Demetrios und Andronikos schrieb dieser: Ἐγὼ μὲν οὖν χαίρω τοιούτῳ ὁμιληκῶς ἀνδρί, οὗ μετὰ Πλάτωνα [...] σοφώτερον οὐκ ἔφυσεν ἡ Ἑλλάς. („Ich bin froh, einen derartigen Mann begleitet zu haben (Anm.: zum Konzil von Ferrara-Florenz) [...]. Griechenland brachte nach Platon keinen weiseren Mann hervor.“ (Alexandre 1858, S. 404; der gesamte Brief ist ebd., S. 404-405 abgedruckt.).

Plethons Platon-Verehrung wirkte auch auf den Gelehrtenkreis in Florenz ein. Dieses Wirken manifestierte sich in einer der bedeutendsten Errungenschaften Plethons, die er selbst nicht mehr miterlebte: Im Jahre 1459 gründete Cosimo de' Medici in Florenz die Platonische Akademie (die bis 1521 existierte). Diese basierte auf der von Platon wohl um das Jahr 387 v. Chr. gegründeten Akademie in Athen, die Kaiser Justinian I. im Jahr 529 n. Chr. wieder schließen ließ.²¹ Ohne Plethons Bestrebungen, Platon als den einzig wahren antiken Philosophen darzustellen, wäre diese Gründung wahrscheinlich nicht realisiert worden.²² Plethons Verfechtung des Neuplatonismus hatte jedoch nicht nur Befürworter, sondern auch kritische Gegner, wie z.B. Gennadios Scholarios.

Nach seinem Aufenthalt in Florenz kehrte Plethon spätestens 1441 nach Mystras zurück. Seine Zeit in Florenz dürfte sein Ansehen noch mehr gesteigert haben. In Mystras war er abermals als Lehrer und Verfasser philosophischer Schriften tätig.²³ Am 26. Juni 1452 verstarb der über neunzigjährige Plethon in Mystras, ein Jahr vor dem Einfall der Osmanen und der Zerstörung seiner Vaterstadt Konstantinopel.

II 5 Plethons Reliquien

Plethons Ansehen überdauerte seinen Tod. Der aus adeliger Familie stammende Condottiere Sigismondo Pandolfo Malatesta stand 1464 im Dienste Venedigs und wurde im Rahmen einer Expedition als Kommandant der venezianischen Armee gegen die Osmanen nach Mystras entsandt. Die Kampagne scheiterte, er wurde vom Papst exkommuniziert und verlor fast seinen vollständigen Besitz. Doch Malatesta scheint auch ein großer Verehrer Plethons gewesen zu sein (oder wollte schlichtweg dessen Reliquien), weshalb er Plethons Leichnam aus dessen Grab plünderte und nach Rimini (wo Malatesta selbst 1468 verstarb) brachte. Schon im Jahr 1446 beschloss Malatesta, die damalige, dem heiligen Franziskus geweihte Kirche San Francesco, in ein Mausoleum umzugestalten. Er ließ an den äußeren Seitenwänden des „Tempels“, der nun den Namen Tempio Malatestiano trug, Sarkophage mit den Gebeinen verschiedener Gelehrter und Humanisten anbringen. Darunter befanden sich auch jene Plethons. Somit

21 Ebd., S. 160.

22 Ein venezianischer Schriftsteller des 15. Jahrhunderts bezeichnete Plethon als „il principe della setta platonica“ („Vorsteher der platonischen Sekte“, zitiert nach Masai, François: *Platonisme et christianisme au XV^e siècle*, *Revue de l'Université de Bruxelles* 10, 1958, S. 398). Diese (für das heutige Verständnis) weniger schmeichelhafte Bezeichnung beschreibt jedoch wahrscheinlich genau Plethons teils fanatisch anmutende Einstellung gegenüber Platon. Der italienische Humanist und Philosoph Marsilio Ficino habe ihn als „zweiten Platon“ bezeichnet und Cosimo de' Medici sei durch Plethons „os fervens“ zur Gründung der Platonischen Akademie angeregt worden (vgl. Masai, François: *Pléthon et le platonisme de Mistra*, Paris 1956, S. 328).

23 In dieser Zeit dürfte auch sein Hauptwerk, die *Nóμων συγγραφή*, entstanden sein.

wurden die Überreste Plethons von Mystras nach Rimini transferiert, weshalb Plethons Vita auch eng mit dem Italien des 15. Jahrhunderts verbunden ist. Die Inschrift auf Plethons Grab dürfte wohl auch von Malatesta stammen. Außerdem finden sich am Grab von Roberto (degli) Orsi, einem Dichter am Hofe von Sigismund, auf Plethon verfasste Verse.²⁴

Zieht man nun alles ins Kalkül und bedenkt man, dass Plethon aufgrund seiner religiösen Überzeugung über all die Jahre hinweg großes Ansehen erlangte, aber auch Ablehnung erfuhr, dass ihm zwar die dauerhafte Vermittlung zwischen Ost- und Westkirche misslang, es ohne ihn jedoch keine Platonische Akademie gegeben hätte und seine Reliquien Malatesta so viel wert waren, dass er diese raubte, dann kann man mit Fug und Recht Plethon als eine der bedeutendsten Persönlichkeiten der spätbyzantinischen Zeit betrachten.

III Plethons Schriften

Es können an dieser Stelle Plethons unzählige Schriften zu den verschiedensten Thematiken nur gestreift und unvollständig behandelt werden.²⁵ Einige, deren Inhalte sich aus dem Titel ergeben, sollen nur genannt, auf andere genauer eingegangen werden. Dass sich Plethon während seiner Tätigkeit als Lehrer und Politiker profundes Wissen aneignete, steht außer Frage. Er muss seine Zuhörer rhetorisch und mit seinen neuplatonischen Thesen förmlich gefesselt haben (vgl. Fußnote 22). Da war es nur eine Frage der Zeit, bis er Leiter einer eigenen Schule wurde.

Neben der Faszination, die von Plethons rhetorischen Künsten ausging, schuf er ein imposantes Œuvre, das teilweise nur fragmentarisch erhalten ist. Er beschäftigte sich mit Geschichte, Rhetorik, Theologie, Ontologie, Staatslehre, Astrologie, Geographie und vielen anderen Themen. Betrachtet man seine Werke, so wird rasch deutlich, dass er vor allem Texte antiker Autoren kompilierte. Dies zeugt einerseits von großer Belesenheit, andererseits aber auch von einem gewissen Maß an Unselbstständigkeit und übertriebener Huldigung gegenüber antiken

24 Blum, Wilhelm: Sigismondo Pandolfo Malatesta (1417-1468): Stadtherr von Rimini, Neuheide und Verehrer Plethons, in: Matula, Jozef; Blum, Paul Richard (Hgg.): Georgios Gemistos Plethon. The Byzantine and the Latin Renaissance, Olmütz 2014, S. 23-24. Für den Text der Inschrift siehe Masai 1956, S. 365; Ricci, Corrado: Il Tempio Malatestiano, Rimini 1974, S. 291. Für die Verse des Roberto (degli) Orsi siehe ebd., S. 294.

25 In der vorliegenden Arbeit wird nicht näher auf die exakte Chronologie der Entstehung der Werke Plethons eingegangen. Siehe diesbezüglich Blum 1988, S. 7-17, der dankenswerterweise auch hinsichtlich der Entstehungsdaten von Plethons Werken auf weiterführende Literatur verweist. Eine Anordnung der Werke geordnet nach Themengruppen findet sich beispielsweise bei Baloglou, Christos P.: Γεώργιος Πλήθων-Γεμιστός ἐπὶ τῶν Πελοποννησιακῶν πραγμάτων, Athen 2002, S. 45-74 und (unvollständig) bei Trapp (Prosopographisches Lexikon (2. Faszikel) 1977, S. 159 (Nr. 3630)). Die meisten von Plethons Schriften sind im *Thesaurus Linguae Graecae* (TLG) online abrufbar.

Gelehrten.²⁶ Unter Plethons Erstveröffentlichungen fallen Werke zur Geschichte der Assyrer und Meder, über den Feldzug Alexanders des Großen, über die Könige Makedoniens, über die Beschreibung der Landschaft Thessaliens sowie über die Form der Erde. Weiters verfasste er Schriften, die „offenkundig auf Exzerpten aus antiken Autoren beruhen“, wie Blum korrekt annimmt.²⁷ Zu dieser Kategorie von Werken fallen unter anderem Schriften zu Strabon oder eine Interpretation der Begriffe des Porphyrios und der Kategorien des Aristoteles (dessen Titel auf Deutsch eben so wiedergegeben wird).

Neben der Verfassung historischer und geographischer Werke, war Plethon augenscheinlich die Beschäftigung mit der Theologie ein großes Anliegen (wahrscheinlich schon deutlich vor seiner Teilnahme am Konzil von Ferrara-Florenz). Es wurde bereits erwähnt, dass er sich während seiner Aufenthalte in Hadrianopel und Bursa intensiv mit dem Islam beschäftigte. Er setzte sich mit der orthodoxen, katholischen, heidnischen und mohammedanischen Religion, aber auch mit vielen anderen Lehren, auseinander. Dies kann sicherlich als einer der Hauptgründe erachtet werden, warum er die Etablierung einer Universalreligion anstrebte. Zu diesen theologischen Schriften zählen Traktate über die chaldäischen Orakel, über die Existenz Gottes und ein *Gebet an den einen Gott*.

Im hohen Alter (zwischen 75 und 80 Jahren) beschäftigte sich Plethon, wahrscheinlich aufgrund seines wissenschaftlichen Austausches in Florenz, mit vielen weiteren, unterschiedlichen Thematiken. Dazu zählen Abhandlungen über die Musik, das Schicksal, über Magier, über die griechische Grammatik und über Homer.

Zu jenen Schriften, zu denen auch *Über die Tugenden* zu rechnen ist und die wahrscheinlich nach 1439 entstanden, zählen unter anderem eine Abhandlung über die Synode, Repliken auf Bessarion oder auf Scholarios. Diese Schriften fallen wahrscheinlich in die Zeit nach 1439.

26 Vgl. Alexandre 1858, VIII.

27 Blum 1988, S. 8. Diese Annahme lässt sich neben den Inhalten auch schon anhand der Titel festmachen. Blums weitere Annahme, Plethon habe einige seiner Schüler damit beauftragt, Informationen für diese Kategorie an Werken (oder auch schon für seine Frühwerke) zusammenzutragen und die Blum als „historische Wahrheit“ bezeichnet, lässt sich jedoch nicht mit Sicherheit belegen (ebd., S. 8). Von der Hand zu weisen ist diese Annahme jedoch nicht, da Plethon eben viele hochbegabte Schüler um sich versammelte. Jacques-Paul Migne gibt einen Katalog der klassischen und byzantinischen Autoren, aus denen sich Plethon Exzerpte anlegte (oder exzerpieren ließ). Darunter fallen z.B. Appian, Aristoteles oder Flavius Josephus (Migne, Jacques-Paul (Hg.): *Patrologia Graeca* (Bd. 160), Paris 1866, S. 779/780.

[https://books.google.at/books?id=_qtZdqVuYNEC&printsec=frontcover&hl=de&source=gbs_ge_summary_r&cad=0#v=onepage&q&f=false, letzter Zugriff am 28.03.2023]). Beschäftigt man sich mit den Schriften Plethons, wird sofort ersichtlich, dass er sich auch mit weiteren großen griechischen Gelehrten, wie Platon und Plutarch, die Migne nicht explizit anführt, intensiv beschäftigte.

Plethon betrieb jedoch auch Herrschaftskritik an Despoten der Morea und (spät)byzantinischen Kaisern, wie schon aus Titeln wie *Mahnrede an den Despoten Theodor über die Peloponnes* oder *Denkschrift an Manuel Palaiologos über die Angelegenheiten auf der Peloponnes* hervorgeht. Diese Schriften entstanden wahrscheinlich zwischen 1407-1418, als Plethon im Dienste der Despoten der Morea stand. Neun Jahre danach entstand eine Mahnschrift an Kaiser Johannes VIII. hinsichtlich der prekären Lage der Peloponnes und 1433 eine Monodie auf die Fürstin Kleope Malatesta.

Von 1438 bis 1439 hielt sich Plethon in Italien auf. Besonders in Florenz kam es zum regen wissenschaftlichen Austausch mit Gelehrten und diese Intellektuellen scheinen Plethons Rhetorik förmlich zu verehren. Plethons Verfechtung der Lehren Platons schien schnell große Kreise zu ziehen und ist sicherlich einer der Hauptgründe, dass Cosimo de' Medici 1459 die Platonische Akademie gründete. Plethons Reden bewirkten, dass sich der Neuplatonismus über die Grenzen von Florenz hinweg in ganz Italien etablierte. Besonders eine Schrift schürte die Begeisterung für Platon (und propagierte die Ablehnung der Thesen des Aristoteles) innerhalb der Gesellschaft: Plethons Differenzschrift. In dieser beschäftigt sich Plethon mit den verschiedensten Themen, wie z.B. mit Metaphysik, Philosophie, Ontologie, Tugendlehre oder Theologie.

Plethon kehrte spätestens 1441 nach Mystras zurück und verweilte in dieser seiner nunmehr wahren Heimat bis zu seinem Tode. Hier verfasste er, wie es oft in der Forschung bezeichnet wird, sein Hauptwerk, die *Νόμων συγγραφή* (*Darlegung der Gesetze*). Der Titel erinnert sofort an Platons *Νόμοι*. Das Werk ist jedoch nur fragmentarisch erhalten, da es einer von Scholarios initiierten Bücherverbrennung größtenteils zum Opfer fiel (vgl. S. 11-12). In diesem gewichtigen Spätwerk beschäftigt sich Plethon mit dem monarchischen System, der Einteilung des Volkes in drei Stände (Bauern, Gewerbetreibende und Beamte), Steuersätzen, dem Mönchtum und vielen weiteren Themen, um ein funktionierendes Staatsgefüge zu gewährleisten.

Nach der Verfassung der *Νόμων συγγραφή* entstanden noch vier kleinere Schriften, welche die Lehre des Zarathustra und des Platon, das Hervorgehen des Heiligen Geistes (ebenso der Titel) und die Huldigung der byzantinischen Königin Helena (Gattin Kaiser Manuels II.) zum Inhalt hatten. Das letzte Werk dieses Zyklus und auch gleichzeitig die letzte von Plethon erhaltene Schrift aus dem Jahre 1451 trägt den Titel *Denkadresse an den purpurborenen Despoten Demetrios*, in der sich Plethon im Namen der Bevölkerung der Peloponnes bei Demetrios bedankt, dass er auf eine Weiterführung des Bürgerkrieges gegen seinen Bruder Thomas (die beiden jüngsten Söhne Kaiser Manuels II. und der Helena) verzichte.

Betrachtet man Plethons Œuvre, wird einem schnell bewusst, dass sich Plethon über die Jahre in die verschiedensten Wissenschaftsdisziplinen vertieft hat. Bei chronologischer Betrachtung seiner Werke, lässt sich die Entwicklung seiner Interessensgebiete (vereinfacht) wie folgt skizzieren: Beschäftigung mit Historie und Geographie in seinen Anfangsjahren als Schriftsteller – ebenfalls früh: intensive Beschäftigung mit Theologie, – später: Beschäftigung mit den verschiedensten Themen wie Musik, dem Schicksal, Grammatik etc., – zwischen 1407 und 1433: Entstehung verschiedener Denkschriften, – 1439: intensive Beschäftigung mit den verschiedensten Disziplinen im Rahmen der Verfassung der Differenzschrift, – nach 1440: Vollendung der Νόμων συγγραφή (verbunden mit einer wahrscheinlich notwendigen, langjährigen Beschäftigung mit Politik und Platons *Gesetzen*, – zu etwa dieser Zeit bis 1451: abermals Beschäftigung mit Philosophie, Theologie und Huldigungen im Rahmen der Abfassung der kleineren Schriften.

Nimmt man all dies zusammen, betrachtet man all die verschiedenen Disziplinen, mit denen sich Plethon während seines ganzen Lebens befasste, sein immenses literarisches Schaffen und sein großes Ansehen, das er als Redner und Politiker genoss, dann lässt sich wohl Juan Signes Codoñers Feststellung untermauern: „Dank dem Einfluß von Plethon erweiterte im Westen die Philosophie ihren geistigen Horizont.“²⁸

IV Einführung in den Tugendbegriff – Versuch einer Begriffsbestimmung

Bevor Plethons Tugendschrift *De virtutibus* zusammengefasst und dessen Tugendbegriff mit der Tugendlehre Platons und Aristoteles’ verglichen wird, soll eine kurze Begriffsbestimmung des Tugendbegriffs die Schwierigkeit seiner Verwendung und Bedeutung aufzeigen. Dieser hat sich nämlich über die letzten zweieinhalb Jahrtausende semantisch stark verändert. Wenn wir heute von „Tugend“ sprechen, dann meinen wir landläufig gutes Handeln. Dies ist, wie wir noch sehen werden, korrekt, doch beinhaltet der antike Tugendbegriff noch viel mehr Nuancen guten Handelns. Dies zeigen beispielsweise die sogenannten „Kardinaltugenden“ (auf die noch genauer eingegangen wird): Diese sind Gerechtigkeit (δικαιοσύνη, *iustitia*), Besonnenheit/Mäßigung (σωφροσύνη, *temperantia*), Tapferkeit (ἀνδρεία, *fortitudo*) und Weisheit (σοφία,

28 Codoñer, Juan Signes: Die plethonische »Religion«, in: Blum/Seitter 2005, S. 100. Plethons Ruhm flammte im 20. Jahrhundert von neuem auf: 1975 wurde nahe Mistra vom griechischen Philosophen Ioannis Theodorakopoulos (1900-1981) eine „Freie Philosophische Hochschule“ gegründet, die Plethons Namen trägt (vgl. Lagarde, Bernadette: *De différences entre Platon et Aristote* (Edition, traduction et commentaire) (Bd. 1) (Dissertation) Paris 1976, S. 2, Anm. 2) mit einem weiterführenden Verweis auf Bulletin de la Fédération Internationale des Sociétés de Philosophie (FISP) 1974-1975 (vgl. Benakis, Linos: Zum gegenwärtigen Forschungsstand in der Byzantinischen Philosophie, in: *Proceedings of the XVth World Congress of Philosophy* (Bd. 5), 1975, S. 627-629.

sapientia). Betrachtet man diese, wird sofort klar, dass ein tugendhaftes Leben nicht bloß bedeutet, gut zu leben, sondern auch besonnen, tapfer, weise und gerecht. Der griechische Begriff ἀρετή (und sein lateinisches Pendant *virtus*) als Oberbegriff dieser Tugenden ist somit nur schwer zu übersetzen, da dieser eben die verschiedensten Tugenden subsumiert (und von Plethon noch viel differenzierter dargestellt wird, wie wir noch sehen werden). Meistens wird ἀρετή jedoch einfach mit „Tugend“ übersetzt, da unsere Sprache eine solche Differenzierung unter Verwendung nur eines Wortes nicht realisieren kann.²⁹

Wie lässt sich nun aber „Tugend“ aus heutiger Sicht im Vergleich mit dem antiken Begriff sinnvoll beschreiben? Innerhalb der zahlreichen (und kaum überschaubaren) Abhandlungen zur Tugend findet sich in Andreas Bächlis und Andreas Graesers Lexikon *Grundbegriffe der antiken Philosophie* eine äußerst brauchbare Erklärung: „Das Wort ‚Tugend‘ [...] bezeichnet im heutigen Sprachgebrauch vor allem lobenswerte Charaktereigenschaften von Menschen, z.B. die Tugend der Toleranz usw. Demgegenüber ist der antike Begriff der Tugend umfassender, denn die Zuschreibung von ἀρετή ist nicht auf Personen beschränkt: So besteht die Tugend eines Messers darin, gut zu schneiden, die Tugend der Füße darin, schnell zu laufen. Nach antikem Verständnis ist Tugend eine der Natur eines Gegenstandes gemäße Vollkommenheit oder eine Art von Qualität, deren Realisierung einen Gegenstand zu dem macht, was er seiner Natur nach sein kann.“³⁰ Dass Tugend nicht nur Menschen, sondern auch Dingen zukommen kann, kann unserem heutigen Verständnis von diesem Begriff etwas eigenartig erscheinen. Doch in der antiken Philosophie (beispielsweise in Platons *Politeia*) ist eine solche Zuschreibung nichts Außergewöhnliches. Somit lässt sich neben den bereits beschriebenen Bedeutungen des Tugendbegriffs noch eine weitere festmachen: Tugend als eine Art der Qualitätszuschreibung unbelebter Dinge (worauf später noch genauer eingegangen wird). Der Tugendbegriff muss also stets in seinem aktuellen historischen Kontext betrachtet werden.

29 Viele andere Übersetzungen wie „Tauglichkeit“, „Vorzüglichkeit“ oder „Vortrefflichkeit“ stellen uns vor dasselbe Problem. Es sei noch kurz darauf hingewiesen, dass sich das lateinische Wort *virtus* von *vir* („Mann“) ableitet und ursprünglich „Mannhaftigkeit“ bedeutet (vgl. Cicero: *Tusculanae Disputationes* II, 18, 43). Darunter ist im antiken Sinn eine (militärische) Tapferkeit gemeint, die eigentlich nur Männern zukam. Außerdem findet sich der Tugendbegriff in den verschiedensten (wissenschaftlichen) Bereichen: Man spricht von christlichen, himmlischen, ritterlichen, edlen, bürgerlichen, wissenschaftlichen, militärischen Tugenden usw. Auf diese kann in der vorliegenden Arbeit nicht weiters eingegangen werden.

30 Bächli, Andreas; Graeser, Andreas: *Grundbegriffe der antiken Philosophie*, Ditzingen 2021 (repr.), S. 251 (s. v. *Tugend*).

V Plethons Schrift *Über die Tugenden*

Nun soll eine Zusammenfassung von Plethons Tugendschrift *Περὶ ἀρετῶν* (*De virtutibus*, *Über die Tugenden*) folgen. Von dieser ausgehend, soll im Anschluss die Tugendlehre Plethons mit jener Platons und Aristoteles' verglichen werden. Dabei erscheint eine chronologische Zusammenfassung der einzelnen Kapitel als sinnvoll, um es dem Leser zu erleichtern, in diesen doch komplexen Inhalt einzutauchen.³¹

A 1: Die Schrift beginnt mit einer Art Kurzzusammenfassung, was denn unter Tugend zu verstehen sei: „Tugend ist eine Haltung der Seele, nach der wir gut sind.“ (Ἀρετή ἐστὶν ἕξις καθ' ἣν ἀγαθοί ἐσμεν, 3) Wirklich gut könne nur Gott sein, wir Menschen können jedoch auch gut werden, indem wir ihm, so gut wir können, folgen. Die nächste, etwas kompliziert anmutende Aussage, betrifft die Beziehung zu anderen Dingen und zu sich selbst: Diese nicht göttliche Beziehung stellt für Plethon eine Beziehung zum „Niedrigeren an uns“ (τὸ χεῖρον τῶν παρ' ἡμῶν, 7) dar. Dies könne durch eine von außen einwirkende Gewalt erzeugte Leiden oder freiwillige Affektionen (παθήματα, 8) betreffen.³² Gemäß der aristotelischen Vernunftlehre sei der Mensch ein „vernunftbegabtes Wesen“ (λογικόν τι ζῷον, 9)³³, da ihm vermittle der Tugend die Einsicht zukomme und er aufgrund dieser tugendhaft handeln könne. Die Tapferkeit (ἀνδρεία) hänge mit den von außen zugefügten Leiden zusammen, die Mäßigung/Besonnenheit (σωφροσύνη) mit den freiwilligen Affektionen (14-15). Diese beiden Teile der Tugend bewahren jedes Mal das Höhere an uns gegenüber dem Niedrigeren.

31 Die Zusammenfassung folgt der griechischen Edition von Brigitte Tambrun-Krasker: Γεωργίου Γεμιστοῦ Πλήθωνος: *Περὶ ἀρετῶν* (Georges Gémiste Pléthon: *Traité des vertus. Édition critique avec introduction, traduction et commentaire*, Leiden/New York [u.a.] 1987).

32 Die beiden Begriffe πάθος und πάθημα können je nach Kontext „Erlebnis“ oder „Erleiden“ bedeuten. Augustinus übersetzt in *De civitate Dei* πάθος mit „affectio“, „affectus“, „perturbatio“ und dem bis heute essenziellen christlichen Begriff „passio“ (IX, 4), wie ihn auch Thomas von Aquin zitiert (z.B. *Summa theologiae* IIIa q. 46 a. 5 arg. 1). Daraus leitet sich die „Affektion“ als philosophischer Terminus technicus ab.

33 Die Frage, wann ein Lebewesen als „vernunftbegabt“ bezeichnet werden kann und ob dies auch auf Tiere zutrifft, ist nur schwer zu beantworten. Um sich einer Antwort auf diese Frage überhaupt annähern zu können, bedarf es einer Begriffsbestimmung der φρόνησις. Es stellt sich neben der Frage einer adäquaten Übersetzung auch jene, ob die *phronesis* („Denken“, „Vernunft“, vielleicht am besten mit „Einsicht“ übersetzbar) nur Menschen oder auch anderen Lebewesen zukommt. Die Wurzel des Wortes ist φρήν („Zwerchfell“), die in der frühgriechischen Literatur meist als Sitz der Seele angenommen wird. Es stellt sich nun die Frage, was genau unter „Einsicht“ zu verstehen ist. Versteht man darunter eine Abwägung bzw. Erwägung (z.B. von Vor- und Nachteilen), dann lässt sich daraus schließen, dass *phronesis* nur uns Menschen zukommt, da Tiere beispielsweise instinktiv handeln. Dies ist jedoch schlichtweg wissenschaftlich nicht bewiesen. Bezeichnet man gemäß dem Homo-Mensura-Satz den Menschen als „Maß aller Dinge“ (πάντων χρημάτων μέτρον ἄνθρωπον εἶναι, Platon, *Tht.*, 152a) und geht man davon aus, dass uns das Zusammenspiel von Vernunft, Sprache und gesellschaftlichem Zusammenleben als vernunftbegabtes Lebewesen (ζῷον λογικόν, ζῷον λόγον ἔχον, animal rationale, vgl. Aristoteles, *Pol.* 1253a) ausmacht, dann lässt sich abermals daraus schließen, dass *phronesis* eher nur uns Menschen zuteilwird. Die beiden spannenden Fragen, ob die *phronesis* als Überbegriff der vier Tugenden gesehen werden kann, da man nur durch „Einsicht“ gerecht, tapfer, besonnen und weise sein kann, und ob die *phronesis* die Ausgestaltung des göttlichen *nous* („Vernunft“) im Individuum darstellt, kann an dieser Stelle nur als Denkanstoß gestellt werden.

2. Das zweite Kapitel beginnt, wie schon das erste Kapitel, mit einer Art Grundthese: „Gott ist also wirklich bedürfnislos, da er ganz vollkommen und im höchsten Maß autark ist.“ (Ὁ μὲν οὖν θεὸς τῷ ὄντι ἀνεπιδεής, τελεώτατός τε ὢν καὶ ὡς οἶόν τε μάλιστα αὐτάρκης) (19-20). Ein Mensch könne nicht bedürfnislos werden, jedoch könne er sich dadurch, wie viel oder wenig er benötigt, um glücklich zu sein (oder um es sich wenigstens einzureden), Gott annähern oder sich von ihm distanzieren. Der dafür zuständige Teil der Tugend sei die Mäßigung. Diese Seelenhaltung mache autark und Sorge dafür, dass der Mensch mit nur wenigen lebensnotwendigen Dingen zufrieden sei (6-7). Auf alles Überflüssige, schwer zu Beschaffende, solle verzichtet werden.

Danach folgt ein Thesensatz, der auch in der aristotelischen Theologie eine zentrale Rolle spielt: „Gott ist natürlich auch unbewegt.“ (Ἀλλὰ δὴ καὶ ἀκίνητος ὁ θεός, 14)³⁴. Der Mensch müsse jedoch durch etwas (eben durch Gott) bewegt werden, um sich dem Guten anzunähern. Um Gott nahe zu sein, dürfe er sich jedoch nicht von äußeren, negativen Einflüssen aus der Ruhe bringen lassen und den Begierden des Körpers unterliegen. Hierfür sei die Tapferkeit verantwortlich: Sie mache den Menschen unbewegt gegen von außen auf ihn einwirkende Affektionen des Lebens.

Jeder Mensch sei ein Werk Gottes (θεοῦ τι ἔργον, 1), ein selbstständiger Teil, aber auch ein Teil des Ganzen (τοῦ παντὸς ὅλου, 3), weshalb er sich dieser Stellung auch ständig bewusst sein müsse. Man müsse mit all den anderen Teilen im Einklang stehen, um im höchsten Maße

34 Die Thematik des „unbewegten Bewegers“ ist so komplex, dass sie an dieser Stelle nur andeutungsweise dargestellt werden kann: Platon und Aristoteles stellen Gott völlig unterschiedlich dar. Aristoteles nimmt den Demiurgen (eine Art göttlichen Urheber) bloß als „unbewegten Beweger“ bzw. „Beweger des Himmels“ an und spricht ihm die Erschaffung der Welt somit ab. Dieser sei jedoch die erste Ursache der unendlichen Bewegung, worunter die Kreisbewegung der Gestirne zu verstehen ist. Daraus resultiert, dass auch der Himmel ewig sei (vgl. Met. XII, 6, 1071b-7; 1073a). Bei Platon übernahm der Demiurg im *Timaios* das Chaos und schuf daraus das Weltall. Nachdem der Demiurg dem Weltall eine Weltseele eingehaucht hat, entstand auf Erden vernünftiges Leben (Tim. 29d-30c). Äußerst spannend hierbei ist, dass Plethon, der ergeben Platons Thesen folgt (und später auch als Neuplatoniker bezeichnet wurde) und in seiner Differenzschrift jede der Thesen des Aristoteles zu widerlegen versucht, hier den aristotelischen Gott beschreibt. Auch im ersten Kapitel der Differenzschrift wettert Plethon gegen die Annahme eines „unbewegten Bewegers“: Aristoteles, der an die Unendlichkeit des Alls glaube, dürfe dann auch nicht an irgendeine Art eines Welteinrichters glauben. Als einzig sinnvoll erscheinende Begründung, warum Plethon hier den aristotelischen Gott erwähnt, kann das danach Gesagte angenommen werden: Dass, vereinfacht gesprochen, alles irgendwie bewegt werden müsse und dass die Tapferkeit eine Haltung der Seele sei, die den Menschen unbewegt für von außen auf ihn einwirkende Affektionen macht. Doch auch diese Begründung befriedigt nicht ausreichend, denn Plethon hätte auch problemlos den platonischen Demiurgen heranziehen und diesen als Beweger fungieren lassen können. Auch die Annahme, Plethon hätte seine Meinung hinsichtlich des aristotelischen Gottes zwischen der Entstehung der Tugend- und der Differenzschrift geändert, erscheint als unstimmig. Beide Schriften entstanden ja etwa zur selben Zeit, weshalb ein so starker Sinneswandel Plethons in so kurzer Zeit kaum in Frage kommt. Vielleicht wollte Plethon in der Tugendschrift seine Aversion gegenüber dem „unbewegten Beweger“ etwas abschwächen, da er Gott eher unbestimmt annehmen wollte, also zwar unbewegt, jedoch alles andere bewegend. Doch auch dies lässt sich kaum belegen. Die Frage, warum sich Plethon an dieser Stelle auf den aristotelischen Gott in neutraler (wenn nicht sogar positiver) Weise bezieht, muss somit an dieser Stelle ungeklärt bleiben.

naturgemäß und gut zu handeln. Im Folgenden geht Plethon näher auf jene irdischen Bereiche ein, deren Teile wir seien: Dazu zählen die Familie, der Freundeskreis, die Stadt, in der wir leben, die Nation, der wir angehören und schließlich eben das All. Im Anschluss daran bedient sich Plethon des bei Platon bekannten Topos des Schuldens bzw. Rückerstattens³⁵: Wenn man jedem das ihm Gebührende zukommen lasse (z.B. die Eltern ihrem Kind) und man in derselben Weise auch Gott gebührend huldige, dann werde es einem im Leben gut ergehen, da man ja „dem Besten folgt“ (τῷ ἀρίστῳ ἐπόμενος, 18-19). Der dafür zuständige Teil der Tugend sei die Gerechtigkeit (δικαιοσύνη, 19). Sie bewahre unser richtiges Verhalten anderen gegenüber.

Der Mensch als vernunftbegabtes Wesen werde von Gott „wie zu einem Schauspiel in dieses All hineingeführt“ (ὡς θεωρός τις οἰόνπερ ἐν πανηγύρει τῷδε τῷ παντὶ εἰσῆκται, 23-24), um zu betrachten, wie sich die Dinge zueinander verhalten und warum alle Dinge geschehen. Hierfür sei die Einsicht (φρόνησις³⁶, 2), laut Plethon, der „vollkommenste Teil der Tugend“ (τελεώτατον μῦριον ἀρετῆς, 3), zuständig. Diese sei auf die Betrachtung und „Analyse“ der einzelnen Dinge ausgerichtet.

3. Jede dieser Tugendteile spalte sich wiederum in je drei Teile auf. Zum Leben werden laut Plethon Lust, Geld und Ansehen benötigt und für jedes dieser Dinge existiere ein Teil der Mäßigung: für die Lust der Anstand (κοσμιότης, 10-11), für das Geld die Großzügigkeit (ἐλευθεριότης, 11) und für das Ansehen die Bescheidenheit (μετριότης, 11).³⁷ Die Tapferkeit wehre von außen auf uns eindringende Affektionen des Lebens ab. Einige dieser Affektionen nehmen wir freiwillig auf uns, um gewisse Dinge (aber auch Ansehen) zu erreichen. Die anderen, unfreiwilligen Affektionen unterteilt Plethon in jene, die vom Göttlichen (παρὰ τοῦ θείου, 17)³⁸ kommen, wie die Schicksalsschläge und in jene, die vonseiten der Menschen kommen,

35 Vgl. z.B. *Politeia* 331c-332b: Hier fragt Sokrates zuerst Kephalos und dann Polemarchos, ob es denn gerecht sei, einem Mann, der nicht bei Verstand ist, seine Waffen zurückzugeben. Sokrates argumentiert, dass es doch nicht gerecht sei, einem Menschen in solch einem Zustand seinen Besitz zurückzuerstatten bzw. die Wahrheit zu sagen. Die drei Gesprächspartner kommen zu dem Schluss, dass man dem anderen immer das zurückgeben soll, was ihm gebührt, nämlich Freunden Gutes und Feinden Schlechtes.

36 Anstelle der Weisheit (σοφία), welche innerhalb der Kardinaltugenden eine wichtige Rolle spielt, nimmt er die Einsicht an. Dies kann dem Umstand geschuldet sein, dass der Mensch ohne Einsicht auch nicht weise sein kann.

37 Es stellt sich die Frage, ob dies wirklich zum Leben benötigt wird. Folgt man Plethons bisherigen Ausführungen und seiner Aussage, man solle sich bloß auf die wichtigsten, lebensnotwendigen Dinge besinnen, dann würde man sich wahrscheinlich eher die Nennung von Nahrung, einem Heim, zwischenmenschlichen Beziehungen usw. erwarten. Später in B 6 geht er auf den Nutzen des Geldes ein. Geld werde für den Erwerb der Lust, für die Abwehr von Leid und wegen des Ansehens begehrt. Doch auch diese Erklärung scheint nicht ausreichend zu befriedigen (im modernen Sinn), denn es existieren unzählige Lüste (wie die Lust, sein Wissen zu vergrößern, oder die Lust bzw. den Wunsch nach einer Partnerschaft), die sich ohne Geld realisieren lassen. Dasselbe gilt für die Abwehr von Leid und das Generieren von Ansehen (viele Krankheiten lassen sich nicht heilen, egal wie viel Geld aufgebracht wird, und Ansehen lässt sich nur in den wenigsten Fällen kaufen).

38 Plethon scheint keine (offensichtliche) Unterscheidung zwischen „Gott“ und dem „Göttlichen“ zu treffen. Aus dem Inhalt der gesamten Tugendschrift lässt sich jedoch schließen, dass er beide Begriffe synonym verwendet.

wie bereitete Schwierigkeiten und Unannehmlichkeiten. Jener Teil der Tapferkeit, der die selbstgewählten Affektionen betrifft, sei der Edelmut (γενναιότης, 21). Bei denjenigen Affektionen, die uns von außen auferlegt werden, beziehe sich die Seelenstärke (εὐψυχία, 22) auf diejenigen, die vom Göttlichen kommen und die Sanftmut (πραότης, 23) auf diejenigen, die uns von Menschen zugefügt werden.

Die Gerechtigkeit gehe folgende Dreiteilung ein: Wir seien sowohl „Werke und Eigentum Gottes“ (θεοῦ μὲν ἔργα τε καὶ κτήματα, 2) als auch mit allen Menschen in irgendeiner Weise verwandt (da wir ja ein Teil des Ganzen sind). Die Frömmigkeit (όσιότης, 4) sei jener Teil der Gerechtigkeit, der für die Beziehung zum Göttlichen zuständig ist. Im Bereich der zwischenmenschlichen Beziehung sei einerseits die Staatsbürgerlichkeit (πολιτεία, 5) für das Gemeinwesen, andererseits die Redlichkeit (χρηστότης, 5) für den privaten Bereich zuständig.

Die Einsicht beziehe sich sowohl auf das Göttliche und somit immer Seiende als auch auf das Natürliche und Menschliche und somit sich in ständigem Wandel Befindende. Dazu zählen auch die menschlichen Angelegenheiten. Jener Teil der Einsicht, der sich auf die menschlichen Angelegenheiten bezieht, sei die Wohlberatenheit (εὐβουλία, 9), jener, der sich auf die Natur bezieht, stelle die Naturwissenschaft (φυσική³⁹, 10) dar und jener, der mit dem Göttlichen verbunden ist, sei die Gottesverehrung (θεοσεβεία, 10). Am Ende dieses Kapitels meint Plethon, es wäre auch möglich, eine noch feinere Unterteilung zu treffen, dass diese Anzahl an Unterkategorien jedoch genüge.⁴⁰

B 1: Plethon meint, den Ausgangspunkt, um alle anderen Tugenden leichter zu erlernen, stelle der Anstand dar. Dieser zügler die Lust, wobei zwischen den unbedingt notwendigen und nicht notwendigen Lüsten zu unterscheiden sei.⁴¹ Nicht notwendige Lüste können schädlich sein und Menschen vollends verderben. Vor allem gegen jene Lüste wende sich der Anstand und „schneidet sie aus der Seele heraus“ (ἐκκόψασα τῆς ψυχῆς, 20). Diejenigen Lüste jedoch, die für das Individuum privat und für die Gemeinschaft zuträglich und notwendig seien, wähle der

39 Bei dieser Hilfsübersetzung (die meist auch so in Übersetzungen zu finden ist) handelt es sich eigentlich um ein Adjektiv, das etwa „zur Natur gehörig“ bedeutet.

40 Am Ende der Schrift gibt Plethon nochmals eine Zusammenfassung der Haupttugenden, deren Unterkategorien und deren Beziehungen zueinander.

41 Plethon muss hinsichtlich der Lust und vor allem hinsichtlich der verschiedenen Arten von Lust auch die Lustlehre Epikurs vor Augen gehabt haben. Im *Brief an Menoikeus* beschreibt Epikur die Glückseligkeit (εὐδαιμονία) als höchstes Ziel. Diese kann nur durch einen kontrollierten Umgang mit Lust erreicht werden. Die von Plethon erwähnten verschiedenen Kategorien von Lust erinnern stark an jene im Menoikeus-Brief. Plethon erscheint jedoch keineswegs so „bodenständig“ wie Epikur: Während Plethon interessanterweise sowohl Geld als auch Ansehen einen scheinbar hohen Stellenwert einräumt, bricht Epikur Glück auf eine ganz simple Formel hinunter: „Auch Brot und Wasser spenden höchste Lust, wenn einer sie aus Mangel zu sich nimmt.“ (καὶ μᾶζα καὶ ὕδωρ τὴν ἀκροτάτην ἀποδίδωσιν ἡδονήν, ἐπειδὴν ἐνδέων τις αὐτὰ προσενέγκηται, 131).

Anstand gar hinzu (προσαυρουμένη, 1). Denjenigen Lüsten, die zwar nicht unbedingt notwendig, aber auch nicht verderblich seien, räume der Anstand nur einen geringen Stellenwert ein. Die mit diesen Lüsten einhergehenden Begierden vertreibe der Anstand völlig, damit man „bedürfnislos“ (ἀνεπιδεής, 3) sei und sich an der Unabhängigkeit mehr als an den körperlichen Lüsten erfreuen könne.⁴²

Der Anstand und die Gabe, frei die „richtigen“ Lüste zu wählen, unterscheide uns von den Tieren und anderen niedrigeren Lebewesen. Der Anstand verbinde uns jedoch mit den „höheren Arten“⁴³, der die Lüste der Wichtigkeit nach ordne und uns so ein leichteres Leben gewährleiste.

Der Anstand stellt für Plethon den Ausgangspunkt für den Erwerb aller anderen Tugendteile der Mäßigung, Tapferkeit, Gerechtigkeit und Einsicht dar.

2. So wie der Anstand als Ausgangspunkt notwendig sei, um alle anderen Tugenden zu erlangen, so stelle die Gottesverehrung den Endpunkt dar. Ohne diese haben alle anderen Tugenden keinen Nutzen. Plethon spricht abermals von einer Verbindung mit den „höheren Arten“ (16) und dass von all den Dingen, womit sich unser Verstand befasse, „Gott das Beste“ (ὁ θεὸς τὸ ἄριστον, 19) sei. Der Verstand sei der beste menschliche Teil, mit dem wir das Beste aller Seienden Dinge, nämlich Gott, erkennen. Die „Erkenntnis Gottes“ (ἡ τοῦ θεοῦ νόησις, 21) sei somit „das Beglückendste des menschlichen Lebens“ (τὸ μακαριώτατον τῆς ἀνθρωπίνης ζωῆς, 22). Somit sei die Erkenntnis Gottes auch der wichtigste Punkt der Gottesverehrung.

3. Die nächste Tugend, die nach dem Anstand anzustreben sei, sei der Edelmut. Dieser gewähre uns, die verschiedensten Mühen und Gefahren auf uns zu nehmen, mache uns zu handlungsfähigen Menschen und empfänglich für die anderen Tugenden (πρὸς τὰς ἄλλας ἀρετὰς ἱκανωτάτους ἀποφαίνει, 4-5). Außerdem stelle der Edelmut so wie der Anstand einen Grundbaustein für den Erwerb der anderen Tugenden dar. Edelmütige Menschen bringen die Nebensächlichkeiten des Lebens nicht aus der Bahn im Gegensatz zu Menschen, die es nicht seien. Außerdem seien edelmütige Menschen charakterlich so gefestigt, dass sie es nicht nötig haben, Unedle überbieten zu müssen. Die Lust verlasse normalerweise jene Menschen, welche die Mühsal scheuen, jedoch die Lust selbst begehren, da sie sie nicht mehr zu schätzen wissen.

42 Plethon führt an dieser Stelle nicht weiter aus, um welche Lüste es sich hierbei handle. Es ist jedoch anzunehmen, dass mit „körperlichen Lüsten“ all jene Lüste gemeint sind, die den Körper und nicht die Seele betreffen. Darunter sind die fleischlichen Lüste aber auch die Zufuhr von Nahrung zu zählen, da im epikureischen Sinn auch das Sättigungsgefühl lustvoll sei (vgl. beispielsweise den *Brief an Menoikeus* 130 f.). Auf die Unterscheidung zwischen Lüsten und Begierden (die Plethon selbst auch nicht näher definiert), braucht nicht näher eingegangen zu werden.

43 Plethons sagt uns nicht, welche „höheren Arten“ er hier meint. Anzunehmen ist, dass göttliche Wesen oder Untergötter (Dämonen) gemeint sind, denen es sich anzunähern gilt.

Außerdem schwäche die Lust den Körper solcher Menschen. Den edlen und anständigen Menschen widerfahre sie jedoch. Plethon kommt zu folgendem Schluss: Wer also die Mühsal scheut, jedoch die Lüste begehrt, wird von Mühen immer gepeinigt werden. Wer Mühen jedoch akzeptiert, der wird sie aufgrund des Gewöhnungseffektes gar nicht mehr wahrnehmen und aufgrund des ständigen Umganges mit ihnen auch seinen Körper stärken.

4. Die Seelenstärke könne uns erst dann nach dem Edelmut zuteilwerden, wenn wir darin geübt sind, von den freiwilligen Affektionen jene zu ertragen, die uns beschwerlich sind. Die Seelenstärke lasse uns unfreiwillige, von Gott gesandte Affektionen ertragen (τῶν ἀκουσίων τῶν ἀπὸ τοῦ θεοῦ εὐχερῶς ἀνέχεσθαι, 24). Diese lehre uns, dass wir weder ein „Sack voll Fleisch“ noch ein „Krug voll Blut“ noch „sonst etwas Derartiges sind“ (25-1), sondern „vernunftbegabte, unsterbliche Seelen“ (ἀλλὰ ψυχαὶ ἐσμεν λογιστικαὶ ἀθάνατοι, 1-2).⁴⁴ Somit können wir auch keinem von außen eintreffendem Übel ausgesetzt sein, außer dem, das uns aufgrund einer Art angeborenen Schlechtigkeit zuteilwird (bzw. das wir uns „antrainieren“). Unsere Körper dienen lediglich als Hülle unserer Seele, weshalb Unannehmlichkeiten der Körper keinesfalls auf die Seele bezogen werden dürfen. Da nichts, was den Körper betrifft, auch die Seele betreffe, sei der Körper zurecht geringzuschätzen (εἰκότως ὀλιγορεῖν, 8).

Außerdem lehre die Seelenstärke, dass wir uns nicht von Schicksalsschlägen belasten lassen dürfen, da dies jenen Teil in uns, der uns wieder aufrichte, negativ beeinflusse. Damit meint Plethon jenen Teil, mit dem wir denken (λογιζόμενον, 11) und der uns eine Voraussicht (πρόνοιαν, 12) auf alle Angelegenheiten erlaubt: Denn Gott alleine (der auch der Inbegriff des Guten ist) ordne für uns die guten und nützlichen Dinge, welche bei einer verständlichen

⁴⁴ Die Thematik der (un-)sterblichen Seele ist so komplex, dass diese hier nur angedeutet werden kann: Gehen wir von der Weltseele aus, die der platonische Demiurg dem All einhaucht, ist diese natürlich unvergänglich. Doch wie verhält es sich mit der menschlichen Seele? (Ein Diskurs darüber, ob diese prinzipiell existiert, möge an dieser Stelle ausgespart werden.): Aristoteles behauptet in *De anima* I, 4, 408a-b, die Seele sei unbeweglich: Hier lehnt Aristoteles die Annahme verschiedener anderer großer Philosophen (Heraklit, Empedokles und Philolaos) ab, die meinen, die Seele sei eine Art Harmonie. Es sei angemessener, hinsichtlich körperlicher Eigenschaften von Harmonie zu sprechen als eine Harmonie oder ein Mischungsverhältnis der Seele anzunehmen. Sie sei jedoch auch keine Kreisbewegung, da diese der Bewegung des Geistes zukomme. Die Seele befinde sich im Körper und werde einerseits von diesem bewegt, andererseits bewege sie diesen im Sinne der Beseelung. Das bedeutet, dass die Seele selbst unbewegt ist, ihr jedoch eine mittelbare Bewegung zukommt. Dies erlaubt ihr eine räumliche Bewegung (ohne die es auch keine Seelenwanderung gebe), jedoch keine Kreisbewegung. Für Aristoteles ist die Seele vom Körper nicht trennbar (*De an.* II 1, 413a4), weshalb sie nach dem Tod mit dem Körper gemeinsam zugrunde gehe und somit auch nicht unsterblich sei. Somit widerspricht Aristoteles der Auffassung Platons, der annimmt, die Weltseele beseele den Kosmos und die Einzelseele den menschlichen Körper. Somit spricht er der Seele ein eigenständiges Dasein zu (vgl. z.B. *Pol.* 353d; *Tim.* 41d-42d). Was die beiden großen Philosophen wieder eint, ist die prinzipielle Annahme des Konzepts einer unendlichen bzw. ewigen Seele: Bei Aristoteles sterben die Einzelseele, wie gesagt, gemeinsam mit dem Körper, bei Platon werden die einzelnen Körper immer wieder neu beseelt (wodurch in beiden Fällen von einer Reinkarnation der Seele gesprochen werden kann). Plethon befürwortete offenkundig das Prinzip der Seelenwanderung, betrachtet man seine Äußerungen zur Wiedererinnerung des *nous* (die sicherlich nicht abgetrennt von der Seele gedacht werden kann) in der Differenzschrift (Kap. 10, 9-12).

Betrachtung auch nicht anders erscheinen können. Ein solch tugendhaftes Leben (oder wenigstens der Versuch, ein solches zu führen) sei jedoch auch mit Mühen und Nöten verbunden: Prinzipiell schlechte Menschen (oder solche, die es wurden) müssen durch Erziehung und Züchtigung zur Heilung von der Schlechtigkeit erzogen werden, um so (wieder) ein angemessenes Leben zu erlangen (17-18). Dieser Läuterungsprozess der Seele sei vergleichbar mit dem Verabreichen von Medikamenten für den Körper, um Krankheiten abzuwehren (19-20). Aufrichtige Menschen werden von Gott durch empfangene Mühen auf die Probe gestellt, welche jedoch als Chance wahrgenommen werden sollen, um, wie aus einem Wettkampf, strahlender und tapferer hervortreten (ἄθλοί τε καὶ πείραι λαμπροτέρους ἀποφαίνουσαι καὶ ἀνδρικωτέρους τοῖς ἀγῶσιν, 20-1). Plethon schließt mit der Feststellung, dass keine der von Gott entsandten Affektionen als Strafen angesehen werden dürfen, sondern viel mehr als Chance, unser Leben in die rechte Bahn zu rücken. Deshalb sei Gott nicht nur für all die guten Dinge, sondern auch für solche Affektionen zu danken.

5. Neben Lust und Mühen beherrschen uns gemäß Plethon auch Ansehen und Schande (δόξα τε καὶ ἄδοξία, 8). Diese ergreifen uns zwar später, dann jedoch umso gewaltiger (ὀψιαιτέρον μὲν βιαιότερον, 7). Warum diese beiden Laster später eintreffen sollen, erörtert Plethon jedoch nicht. Es handle sich hierbei um menschliche Affektionen, die keineswegs im Tierreich zu finden seien. Auch für diese beiden Affektionen bedürfe es einer Fürsorge der Seele, um mit ihnen gebührend umgehen zu können. Die Bescheidenheit bewahre „das Angemessene und sich Ziemende“ (τὸ πρέπον τε καὶ ἁρμόττον, 11-12) und Sorge für die notwendige Balance, damit wir weder in einem zu hohen Maß dem Wunsch nach Ansehen verfallen noch über Maßen das unter unserem eigenen Wert Liegende dulden, sondern es verachten. Die Seele lehre uns auch, dass wir jenes Ansehen, das uns gute und aufrichtige Menschen zukommen lassen, schätzen, jedoch jenem, das wir von schlechten und unverständigen Menschen empfangen, keine Aufmerksamkeit schenken.

6. Für Plethon bilden die bisherigen Tugenden die Grundvoraussetzung dafür, dass Großzügigkeit entstehen könne. Geld werde gemäß Plethon für den Erwerb von Lust, für die Abwehr von Leid und wegen des Ansehens begehrt.⁴⁵ Jemand, der solche Dinge geringschätzt, werde auch weniger Geld benötigen, da er seinen Lebensunterhalt mit den geringsten finanziellen Mitteln finanziere und das Schlichte schätzen und genießen könne. Erst, wenn man das Schöne (und somit Gute) in der Sache schätze, könne man die materielle Schönheit, die mit jenem allgemein Schönen verwandt sei (τὸ ἐν ταῖς ὕλαις κάλλος ξυγγενές, 23-1) hinzunehmen. Es sei jedoch

45 Vgl. Fußnote 37 zu offensichtlichen Unstimmigkeiten dieser These.

stets darauf zu achten, niemals materiellen Dingen einen höheren Stellenwert einzuräumen als der in der Seele liegenden, eigentlichen Schönheit (μη ... λάθῃ τὸ οἰκεῖον τὸ ἐν τῇ ψυχῇ, 3).

7. Als nächstes geht Plethon auf die Sanftmut ein. Die Grundvoraussetzung für diese Tugend stelle das Wissen dar, dass wir zwar als „Herren über uns selbst“ (αὐτοὶ κύριοι, 6) unsere eigenen Angelegenheiten ordnen, wir jedoch keineswegs „Herren über die Seelen anderer“ (ψυχῶν δὲ ἄλλοτρίων οὐ πάνυ τοι κύριοι, 7-8) seien. Denn wir können ohnehin nur dem folgen, was uns als richtig und gut erscheint. Für alle Menschen sei es somit zuträglich, dem zu folgen, was Plethon für richtig hält.⁴⁶ Da dies jedoch kein einfaches Unterfangen darstelle, sei es notwendig, den Menschen auch nicht zu zürnen.⁴⁷

8. Im folgenden Kapitel geht Plethon auf einen weiteren wesentlichen theologischen Begriff ein: die Ökumene. Erst wenn man Lüste, Mühen, leeren Ruhm und Geld geringschätze, werde man im Geschäftsverkehr mit anderen Menschen gemeinschaftsfähig sein. Folgender Thesensatz ist in diesem Kapitel zentral: „Dass Gutes zu tun viel besser ist als Gutes zu erfahren, natürlich für den, der Gutes tut, weil er ja auch gottähnlich ist.“ (ὥς τὸ μὲν καλῶς ποεῖν, τοῦ εὖ πάσχειν ἄμεινον πολλῶ αὐτῷ δῆπουθεν τῷ καλῶς ποιοῦντι, ἅτε δὴ καὶ θεοειδέστερον ὄν, 18-20). Im Umkehrschluss sei es viel schlechter, Schlechtes zu tun als Schlechtes zu erleiden. Das Eine und Beste (gemeint ist das Göttliche und somit Gute) sei nach Möglichkeit zu erreichen und vor dem Anderen (dem Schlechten) sei auf jede erdenkliche Weise zu fliehen (καὶ δέοι τὸ μὲν ὥς ἄριστον ὄν διώκειν εἰς δύναμιν, τὸ δὲ φεύγειν παντὶ τρόπῳ (22-23)).⁴⁸ Indem man so handle, stelle man sich in „Einklang mit dem Ganzen“ (gemeint ist die Welt bzw. der Kosmos) (ξύμφωνον αὐτὸν τῇ τοῦ ὅλου τοῦδε σωτηρίᾳ, 24), von dem jeder Mensch ein Teil sei.⁴⁹ Plethon

46 Mit dem Pluralis Majestatis (10 ff.) möchte Plethon sicherlich nicht nur einen Höflichkeitstopos bedienen, sondern auch untermauern, dass das, was er für richtig und gut hält, nämlich das tugendhafte Handeln im Namen Gottes, von allen Menschen nachgeahmt werden soll.

47 Äußerst interessant an diesem Kapitel ist, dass Plethon hier offenkundig als eine Art Vermittler Gottes auftritt. Dass er den Menschen nicht zürnen möchte, erinnert an den Zorn bzw. die Gnade Gottes. In polytheistischen Religionen (und Plethon propagierte ja eine Universalreligion!) tritt häufig ein solcher Götterzorn auf (vgl. z.B. den Beginn der *Ilias*, die Irrfahrt des Odysseus oder das 17. Kapitel der Wikingersage *Vatnsdæla saga* [Vogt, Walther Heinrich (Hg.): *Vatnsdæla saga*, in: Cederschiöld, Gustaf; Gering, Hugo; Mogk, Eugen (Hgg.): *Altnordische Saga-Bibliothek* (Heft 16), Halle a. d. Saale 1921, S. 49 ff.,

<https://archive.org/details/vatnsdoelasaga00vogtuoft/page/124/mode/2up>). Auch im Judentum bzw. Christentum tritt der Zorn Gottes häufig als Folge menschlichen Fehlverhaltens auf. Stellvertretend sei auf die Zerstörung Jerusalems (587/6 v. Chr.) infolge von Sünde und auf die Offenbarung des Johannes („Apokalypse“) hingewiesen. Die Gnade Gottes andererseits geht auf eine liturgische Formel zurück: Jahwe wird im Alten Testament als „gnädig, barmherzig, geduldig und reich an Güte“ beschrieben (vgl. z.B. Ex. 34, 6; Joel 2, 13; Jona 4, 2 etc.). Im Neuen Testament kommt die χάρις Gottes am meisten in den Paulus-Briefen vor (vgl. z.B. Gal. 1, 15; Kor. 15, 10 etc.).

48 Diese Aussage erinnert stark an die Diotima-Rede in Platons *Symposium*, in der ein Jüngling eine „Stufenleiter des Schönen“ erklimmen soll, um schließlich das Eine, das wahre Schöne und Gute zu erreichen (Sym. 210b-210e).

49 Plethons Annahme vom Ganzen und dessen Teilen spielt auch in der platonischen Ideenlehre (bzw. Ideenannahme) eine wesentliche Rolle. Als Beispiel hierfür soll ein Ausschnitt aus Platons *Parmenides* gebracht werden: Dort werden die Frage zur Teilhabe (Methexis) aufgeworfen, aber für Aristoteles (nicht zur Genüge) beantwortet:

vergleicht dies mit der Rolle eines Retters und Wohltäters (σωτήρός τε [...] καὶ εὐεργέτου, 2), die man somit einnehme, da man sowohl sein eigenes Wohlergehen fördere als auch jenes des Großen und Ganzen. Er vergleicht diese Beziehung mit jener zum Körper und meint, dass es viel nützlicher sei, in Harmonie mit dem ganzen Körper zu stehen als nur mit einzelnen Teilen von ihm. Plethons finale Aussage, dass man sich bei einer unharmonischen Beziehung mit dem Körper von diesem entzweie (6), kann so gedeutet werden, dass, wenn man nur auf das Wohlergehen bestimmter Teile des Körpers achte und dessen Allgemeinwohl ignoriere, schließlich auch der gesundheitliche Allgemeinzustand darunter leide.

9. Wenn man nun durch das soziale Miteinander charakterlich in ausreichendem Maße gefestigt ist, lasse sich auch die Wohlberatenheit einfacher erwerben, da ein verständiger Mensch sich deutlich von einem unverständigen unterscheide und einer, der mit Verstand handle, einem anderen, der ohne Verstand urteile, stets überlegen sei (εἰδὼς μέγα διαφέρειν ἐπιστάμενον μὴ ἐπισταμένου, καὶ σὺν λόγῳ μεταχειρίζοντα ὅτιοῦν, δοξάζοντος ἄνευ λόγου, 9-11). Dies sei auch der Grund, warum der verständige Mensch die verschiedenen menschlichen Angelegenheiten stets genau erforsche. Eine solche Betrachtung (θεωρίαν, 13)⁵⁰ der menschlichen Angelegenheiten sei auch reizvoll, da es sich um einen mit uns artverwandten Gegenstand handle.

10. Das Ende des vorigen Kapitels lässt schon erahnen, dass Plethon nun auch die Wichtigkeit der Beschäftigung mit der Naturwissenschaft (τὴν φυσικὴν, 15) hervorhebt. Diese vergrößere nicht nur die Glückseligkeit, weil man „für das Mächtigste lebt“ (τῷ [...] κρατίστῳ ζῶν, 16-17), nämlich für das Denkvermögen (τῷ λογιστικῷ, 17) und man dieses auch für das Weltganze (τὸ ἅπαν, 17) einsetzen könne, sondern man ziehe auch Nutzen aus der Betrachtung der Naturvorgänge, z.B. aus der Entstehung aller Dinge. Den Grundstein aller Betrachtungen stelle die Seele dar (ohne die Denkvermögen, Wahrnehmung etc. nicht existieren kann). Mit dieser nehme man am Leben in diesem All teil (21-22) und trage einen so großen Nutzen davon, sodass

Würde man die Idee der Größe aufteilen, hätte man einerseits verschiedene Teile des Ganzen, was nicht sein kann und andererseits entstünde das Problem, dass die einzelnen Teile kleiner wären als ihr Ganzes. Dinge, die nun an der Größe Anteil hätten, hätten diesen Anteil nicht am Ganzen, sondern an den kleineren, einzelnen Teilen, wodurch sie nicht mehr Anteil am Großen, sondern an etwas Kleinerem hätten. Dies wiederum würde die Idee der Kleinheit zu etwas Größerem machen, als sie ist, da sie größer als ihre Teile wäre. Die einzelnen Teile der Kleinheit können jedoch nicht kleiner sein als deren Idee (131d-e).

50 Der Begriff „Theorie“ wird in unserem heutigen Sprachgebrauch meist unscharf von anderen, semantisch ähnlichen Begriffen abgegrenzt, gebraucht. Er leitet sich vom griechischen Verb θεωρεῖν („betrachten“) bzw. vom Nomen θεωρία („Betrachtung“) ab und bedeutet, dass ein Sachverhalt genau untersucht wird. Eine klar verständliche Begriffsbestimmung bietet Susan Stanford Friedman: Unter „Theorie“ versteht sie „die kognitive Fähigkeit, begrifflich zu denken, zu verallgemeinern und Ähnlichkeitsmuster zu erkennen, also einen Ausdruck einer im weiteren Sinne systematischen Form des Denkens.“ (Warum nicht vergleichen?, in: Eppler, Angelika; Erhart, Walter (Hgg.): Die Welt beobachten. Praktiken des Vergleichens, Frankfurt/M./New York 2015, S. 70).

man ein Leben führe, das den „höheren Arten sehr ähnlich“ (ὁμοιότατον αὐτοῖς τοῖς κρείττοσι, 23; vgl. Fußnote 43) sei.

11. Nach der Beschäftigung mit der Naturwissenschaft solle die Staatsbürgerlichkeit den meisten Nutzen bringen, welche unser Zusammenleben regelt. Der erste Teil dieses Kapitels erinnert stark an die Differenzschrift: In Kapitel 4, 17-18 bezieht sich Plethon mit ἐκεῖ γὰρ ὁ ἄνθρωπος τοῦ τινὸς ζώου ἔσθ' ὅτε βελτίων („Denn dort ist ja bisweilen der Mensch besser als irgendein Lebewesen“) auf das 7. Kapitel von Aristoteles' *De interpretatione*. Denselben Gedankengang formuliert Plethon nun in der Tugendschrift, nämlich dass sich „von Natur aus die höheren und vollkommeneren der Arten eher in Gemeinschaft zusammenschließen als die mangelhafteren und geringeren“ (ἐπεὶ καὶ κατὰ φύσιν τυγχάνει τὰ σπουδαιότερά τε καὶ τελεώτερα τῶν γενῶν μᾶλλον τοι κοινωνοῦντα ἀλλήλοις τῶν καταδεεστέρων τε καὶ φαυλοτέρων, 2-4). Mit diesen „höheren und vollkommeneren Arten“ meint er vor allem uns Menschen, da wir über Wahrnehmung (αἴσθησις) verfügen. Weiters pflegen am wenigsten Umgang miteinander Pflanzen und solche Wesen, die keine Wahrnehmung besitzen. Tiere und eben wir Menschen, denen Wahrnehmung zuteilwird (ἂν αἰσθήσεως [...] μετέχῃ, 6), pflegen hingegen erfolgreichen Umgang miteinander.⁵¹ Es ist für Plethon jedoch nicht nur die Fremdwahrnehmung essenziell, sondern auch die Selbstwahrnehmung (αὐτὸ αὐτῷ τὸ αἰσθανόμενον, 7). Dies bedeutet, etwas umgangssprachlich formuliert, dass wir nur dann sinnvoll miteinander umgehen können, wenn wir Dinge begreifen, andere versuchen zu verstehen und ein gewisses Maß an Selbstreflexion besitzen. In der Mitte des Kapitels fasst Plethon aussagekräftig nochmals zusammen, was er unter Gemeinschaft versteht: ὥς τοῦτό που ὄν καὶ ζωὴν, κοινωνίαν τινὰ καὶ συμπάθειαν αὐτοῦ αὐτῷ τε καὶ τοῖς προσπίπτουσιν ἐκάστοις (10-11, „Denn das ist ja wohl das Leben: eine Gemeinschaft und gemeinsame Erfahrung (eines Ganzen) mit sich selbst und jedem einzelnen der Dinge, die ihm widerfahren.“

Im zweiten Teil des Kapitels geht Plethon auf die Koinonia innerhalb von Mensch und Tier genauer ein: Diejenigen Tiere, die sich in Gruppen zusammenschließen, seien vollkommener als jene, die dies nicht praktizieren und stehen somit uns Menschen näher (12-13). Dieser

51 Zieht man Plethons Aussagen in *Contra Scholarii pro Aristotele obiectiones*, 23, 28, heran, lässt sich eine Analogie zu „vernunftbegabten Tieren“ bilden: Hier argumentiert Plethon, dass ein Partizipieren der Arten an ihren Gattungen auf einer abstrakten Ebene (λόγῳ) nicht automatisch bedeutet, dass diese tatsächlich (πράγματι), quasi im Alltag, an ihnen teilhaben. Daraus ergibt sich, dass vernunftbegabte Tiere *mehr* Tier als vernunftunbegabte sind. Für Aristoteles kommt αἴσθησις allen „Lebewesen“, also den ζῷα, zu. Davon sind die ζῶντα zu unterscheiden, die „Lebenden“, d.h. die Pflanzen. Unterhalb davon befinden sich in der Natur die ἄψυχα. Innerhalb der „Lebewesen“ lassen sich Tiere und Menschen dadurch unterscheiden, dass nur den Menschen δόξα („Meinung“) und Vernunft zukommt. Daraus ergibt sich – vor aristotelischem Hintergrund – dass unter den „vernunftbegabten Tieren“ die Menschen zu verstehen sind.

Gedanke ist simpel und aussagekräftig zugleich, da Plethon damit ausdrücken will, dass wir erstens auf Dauer alleine nicht existieren können und zweitens ein Staatsgefüge nur dann gedeihen kann, wenn es Zusammenhalt innerhalb der Bevölkerung gibt. Gleich im Anschluss daran scheint sich Plethon jedoch selbst zu widersprechen, da er meint, „der Mensch unterscheidet sich von allen Tieren deutlich durch die Gemeinschaft des Lebens“ (ἄνθρωπον δὲ θηρίων ὑμπάντων κοινότητι βίου πάμπολυ διαφέρειν, 13-14). Es kann an dieser Stelle nur gemutmaßt werden, dass die beiden Aussagen zusammengenommen so zu verstehen sind, dass es zwar Tiere gibt, die sich zu Gruppen, Rudeln etc. zusammenrotten und diese dem Menschen näher sind, dass diese jedoch kein soziales Zusammenleben im engeren Sinn bilden. Im Anschluss daran spricht Plethon abermals von den „höher stehenden Arten“, welche wahrscheinlich noch gemeinschaftlicher als wir Menschen zusammenleben. Ein Mensch, der sich nun um das Gemeinwohl seiner Mitmenschen kümmert, führe ein aufrichtiges und gutes Leben, da er so nach der natürlichen Ordnung der Dinge lebe und sich diesen höheren Wesen angleiche, die ja vollkommener als er seien. Ein solcher Mensch stelle auch seine Privatinteressen hinter die öffentlichen Interessen, wodurch er von seinen Mitmenschen geschätzt werde und so wiederum seine eigenen Interessen besser bewahren könne. Dies bedeutet, dass das Individuelle ohne das Ganze und umgekehrt nicht existieren kann. Trenne sich jedoch das Private vom Ganzen, gehe beides zugrunde (τοῦ δὲ ἰδίου δισταμένου τοῦ κοινοῦ, ἀμφοτέρ’ ἀπόλλυσθαι, 22-23).

12. Nach der Staatsbürgerlichkeit sei die Frömmigkeit zu erwerben. Diese sei für den „Dienst am Göttlichen“ (πρὸς τὴν τοῦ θεοῦ θεραπείαν, 24-25) sowohl auf der öffentlichen wie auf der privaten Ebene notwendig, denn sie halte Unfrömmigkeit und Aberglauben (ἀνοσιότητα καὶ δεισιδαιμονίαν, 1) davon ab, in die Seele zu gelangen. Gebete, Anbetungen etc. werde ein frommer Mensch weder selbst für nutzlos erachten noch solche Huldigungen dem Göttlichen deshalb darbringen, weil es dies brauche. Denn das Göttliche lasse sich von solchem nicht bewegen, da es ja unbewegt (ἀκίνητον, 5) sei und solcher Dinge keineswegs bedürfe. Ein solcher Mensch nütze sich mit solchen Huldigungen selbst am meisten, da er sich der Schlechtigkeit enthalte, sich um die Tugend bemühe und sich „in Übereinstimmung mit der Ursache (dem Urheber) der guten Dinge für uns“ (ὁμολογία τοῦ αἰτίου ἡμῖν τῶν ἀγαθῶν, 7-8) bringe.

13. Die nun beschriebene Gottesverehrung stellt für Plethon den Endpunkt der Tugenden dar, die es zu erreichen gelte. Erst durch die „Erkenntnis Gottes“ (τοῦ θεοῦ νόησιν, 11-12) könne man ein Leben in größter Glückseligkeit führen. Nur ein guter und tüchtiger Mensch könne auch glücklich sein. Ein guter und tüchtiger Mensch sei in einem solchen Ausmaß glücklich,

wie er an der Tugend teilhabe und ein schlechter in solchem Ausmaß elend, wie er an der Schlechtigkeit teilhabe.

Im nächsten Absatz bezeichnet Plethon hohe und niedere Herkunft, öffentliche Ämter und Privatleben, Ansehen und Schande, Reichtum und Armut, Lust und Mühen, Gesundheit und Krankheit und langes Leben und Tod als Dinge, die weder gut noch schlecht seien, „denn nichts von diesen betrifft uns selbst“ (τούτων γὰρ οὐδὲν πρὸς ἡμᾶς αὐτούς, 20). Dieser Gedankengang erscheint im ersten Moment nur schwierig zu verstehen, denn warum gehen uns diese Dinge nichts an? Eine Antwort liefert Plethon im nächsten Satz (oder versucht es jedenfalls): Es komme darauf an, wie wir mit diesen Dingen umgehen: Gehen wir mit diesen gebührend und tugendhaft um, werden sich diese Dinge für uns gut und beglückend herausstellen, gehen wir mit diesen jedoch schlecht um, wird der Umgang mit diesen für uns schädlich sein. Es stellt sich hierbei (mindestens) eine Frage: All dies scheint sich (meistens) so zu verhalten. Doch dies beantwortet nicht die Frage, warum solche Dinge uns selbst nicht „betreffen“ können. Wahrscheinlich meint Plethon damit, dass Ämter, Ansehen, Reichtum etc. ohne angemessenen „Umgang“ mit ihnen keinen Sinn machen bzw. keine Auswirkung auf uns Menschen haben. Doch dieser Gedankengang erscheint aus heutiger Sicht einigermaßen romantisch, denn es ließen sich hier viele Fälle aufzählen, in denen solche Dinge unser Leben beeinflussen, ohne dass der korrekte „Umgang“ mit ihnen Besserung der eigenen Situation bringt. Man denke nur an Obdachlose, Kranke oder Mobbingopfer, denen oft unverschuldet Armut, Krankheit oder Schande zuteilwerden. Solchen Menschen zu raten, sie mögen lernen, ihre Bürden zu ertragen, nützt wahrscheinlich nur in den wenigsten Fällen.⁵²

Plethon endet mit der Aussage, dass es zwar über die Tugenden noch viel mehr zu sagen gebe, dass jedoch, seiner Auffassung nach, die wichtigsten Punkte behandelt seien.

14. In diesem letzten Kapitel schildert Plethon zunächst, welche Voraussetzungen nötig seien, um Tugend überhaupt erwerben zu können: Es bedürfe zunächst „natürlicher Voraussetzungen

⁵² Einen Lösungsansatz könnte die *Adiaphora*-Lehre der Stoa bringen, die auch in der christlichen Theologie eine Rolle spielten: Unter ἀδιάφορα („nicht Unterschiedenes“) werden in ethischer Hinsicht wertneutrale Dinge oder Begebenheiten verstanden, die also weder als gut noch als böse angesehen werden. Doch auch dieser Ansatz erscheint nicht ganz befriedigend, da sich die Frage stellt, was überhaupt unter dem „Guten“ zu verstehen ist. Für die Stoiker fällt die Antwort auf diese Frage einfach aus: Während nur die Tugend das Gute darstellen kann, bezeichnet das Laster das Übel. Alles andere, das nicht in dieses binäre (und starre) System fällt, ist ein *Adiaphoron*. Oder zugespitzt formuliert: Alles andere ist gleichgültig. Darunter fallen somit auch Dinge, die für uns als „gut“ erscheinen, wie zum Beispiel Schönheit, Reichtum oder gar die Gesundheit und das Leben an sich. Das Heranziehen dieser Lehre stellt jedenfalls eine Möglichkeit dar, um Plethons Gleichgültigkeit gegenüber den von ihm genannten Dingen einigermaßen (wenn auch nur schwer) nachvollziehen zu können (vgl. z.B. Forschner, Maximilian: *Adiaphora*, in: Kasper, Walter (Hg.): *Lexikon für Theologie und Kirche* (Bd. 1: A-Barcelona), Freiburg im Breisgau/Basel [u.a.] ³1993, S. 157-158).

und göttlichen Beitrags“ (φύσεως δεῖ καὶ θείας μοίρας, 1-2). Ohne diesen könne man überhaupt nichts Gutes erlangen. Weiters bedürfe es Verständnis, Kenntnis, sorgfältiger Beschäftigung und Übung (λόγου; ἐπιστήμης; μελέτης; ἀσκήσεως, 2-3). Habe man an einem dieser Dinge einen Mangel, werde man auch im Ausmaß dieses Mangels unvollkommen sein. Ohne Verständnis für jede einzelne Tugend könne auch ein Mensch nicht gut sein, denn diese stellt die Grundvoraussetzung dar, das Gute überhaupt erkennen zu können. Eine Verbindung von Verständnis, Kenntnis, sorgfältiger Beschäftigung und Übung und der „Süße der Gewohnheit“ (τοῦ ἔθους ἡδύ, 9) sei das Optimum, um seine Angelegenheiten am besten und beseligend auszuführen.

Abermals warnt Plethon vor der Schlechtigkeit und mahnt zum fleißigen Betreiben der Tugend, um ein glückliches und seliges Leben zu führen (bzw. um überhaupt glücklich werden zu können). Wenn wir nun gut und tüchtig handeln, werden wir nach unserem Ableben einen „gebührenden und angemessenen Platz einnehmen“ (14-15) und es werde uns in einem noch viel höherem Ausmaß gut gehen (πολὺ ἔτι δὴ μᾶλλον εὖ πράξαιμεν, 15)⁵³.

Im Anschluss daran bringt Plethon als Zusammenfassung die „Einteilung der Tugenden“ (διαίρεσις τῶν ἀρετῶν), wobei es ihm offenkundig ein Anliegen war, nochmals alle Begriffe und deren Bezüge kompakt aufzuzählen. Eine solche Zusammenfassung scheint auch an dieser Stelle hilfreich: Die Hauptarten der Tugenden seien Einsicht (φρόνησις), Gerechtigkeit (δικαιοσύνη), Tapferkeit (ἀνδρεία) und Mäßigung/Besonnenheit (σωφροσύνη). Gottesverehrung (θεοσέβεια), Naturwissenschaft (φυσική) und Wohlberatenheit (εὐβουλία) seien der Einsicht zugeordnet, Frömmigkeit (ὁσιότης), Staatsbürgerlichkeit (πολιτεία) und Redlichkeit (χρηστότης) der Gerechtigkeit, Seelenstärke (εὐψυχία), Edelmut (γενναιότης) und Sanftmut (πραότης) der Tapferkeit und Bescheidenheit (μετριότης), Großzügigkeit (ἐλευθεριότης) und Anstand (κοσμιότης) der Mäßigung/Besonnenheit.

Die Gottesverehrung betreffe die göttlichen Dinge, die Naturwissenschaft die natürlichen Dinge und die Wohlberatenheit die menschlichen Dinge. Die Frömmigkeit betreffe das Verhältnis zu Gott, die Staatsbürgerlichkeit das Verhältnis zum Gemeinwesen und die Redlichkeit das Verhältnis zu den Privatangelegenheiten. Die Seelenstärke beziehe sich auf den Umgang mit

53 Hier liegt im Griechischen ein Wortspiel bzw. eine Doppeldeutigkeit vor, die das Deutsche nicht nachahmen kann: εὖ πράττειν bedeutet neben „gut (er)gehen“ auch „gut handeln“. Plethon hat diese Vokabeln an dieser Stelle ziemlich sicher absichtlich gewählt, um eben diese Doppeldeutigkeit auszudrücken: Nach dem Tod, insofern wir ein gutes Leben gelebt haben, werden wir uns den „höheren Wesen“ bzw. dem Göttlichen selbst annähern und es wird uns gut gehen (vgl. dasselbe Wortspiel, mit der Ausnahme, dass es dort statt εὖ πράττειν εὖ ζῆν („richtig bzw. gut leben“) heißt, in Platons *Politeia* (354a1)). Vgl. die Erläuterungen zu 354a bei Rufener, Rüdiger: Platon: Der Staat: *Politeia*, Düsseldorf/Zürich 2000, S. 948.

unfreiwilligen Unannehmlichkeiten, der Edelmut auf jenen mit freiwillig gewählten. Die Sanftmut beziehe sich auf die von Menschen zugefügten Unannehmlichkeiten. Die Bescheidenheit beziehe sich auf das Ansehen, die Großzügigkeit auf das Geld und der Anstand auf die Lüste.⁵⁴

Zuletzt fasst Plethon nochmals die Reihenfolge zusammen, in der man die Tugenden erwerben soll: Anstand, Edelmut, Seelenstärke, Bescheidenheit, Großzügigkeit, Sanftmut, Redlichkeit, Wohlberatenheit, Naturwissenschaft, Staatsbürgerlichkeit, Frömmigkeit und Gottesverehrung. Diese Aufzählung wirkt (wie schon die Schilderung in den einzelnen Kapiteln) etwas willkürlich, denn warum man zuerst redlich und danach erst wohlberaten zu sein hat oder warum man zuerst kundig in den Naturwissenschaften sein muss, um sich erst danach Staatsbürgerlichkeit anzueignen, scheint einigermaßen austauschbar. Viel verständlicher ist der finale Erwerb der Gottesverehrung, denn wie Plethon ausführlich darlegt, stelle die Annäherung an die „höheren Wesen“ bzw. an das Göttliche und somit Gute das höchste Ziel dar.

Plethon ist es in der Tugendschrift jedenfalls gelungen, aufzuzeigen, dass nur ein tugendhaftes Leben zu Glückseligkeit führen kann und uns (christlich gesprochen) nach dem Tod die Aufnahme in das Himmelsreich erwartet, wenn wir nur ein tugendhaftes Leben führen. Dass Plethons Ausführungen an einigen Stellen etwas fanatisch wirken, ist natürlich einerseits der Sache selbst und andererseits der sehr christlich-orthodox geprägten Gesellschaft geschuldet, in der Plethon lebte und seine Werke verfasste. Vielleicht würde man Plethon heute als religiösen Hardliner bezeichnen, doch wenn man die Literatur seit der Antike betrachtet (und auch die der Neuplatoniker, zu denen Plethon ja gezählt wird), dann wird deutlich, dass Gott, das Eine, das Gute, das Vollkommene (oder wie man ihn sonst nennen mag) seit jeher eine zentrale Rolle spielt und dessen Huldigung stets voller Inbrunst kundgetan wird. Deshalb überrascht es nicht, dass auch Plethon Gott bzw. dem Göttlichen einen solch wichtigen Stellenwert einräumt.

VI Der Tugendbegriff bei Plethon

Doch welchen Gott meint nun Plethon? Aufgrund seiner antichristlichen Positionierung und des Wunsches, eine Universalreligion zu etablieren, kann es sich kaum um den christlichen Gott handeln. Außerdem möge bedacht werden, dass Plethon im Sinne des Platonismus agierte und somit eine Affinität gegenüber den antiken Göttern hatte.⁵⁵ In den *Gesetzen* zieht Plethon die verschiedenen olympischen Götter heran und schreibt diesen die Tugenden zu: Hera stehe

⁵⁴ Vgl. die sehr brauchbare Übersicht bei Blum/Seitter 2005, S. 34.

⁵⁵ Im Folgenden beziehe ich mich auf den Beitrag *Plethons Abhandlung Über die Tugenden* von Brigitte Tambrun-Krasker, in: Blum/Seitter 2005, S. 101-117.

der Tugend allgemein vor, Apoll gewähre Klugheit und Gerechtigkeit, Artemis sei für die Mäßigung und Kraft zuständig, die auch die Grundlage der Tapferkeit darstellt. Hephaistos, Dionysos und Athena seien zwar nicht für Haupttugenden, jedoch für ebenfalls essenzielle Verhaltensweisen, nämlich für die Beharrlichkeit in der Tugend, das Streben nach dem Besten und das Zurückweisen des Überflüssigen zuständig. Somit sind diese drei Götter ebenfalls eng mit den Haupttugenden verbunden, da Athena aufgrund von Mäßigung (Selbstgenügsamkeit) gewährleistet, Überflüssiges zu meiden, Dionysos aufgrund von Tapferkeit gewährt, nach dem Besten zu streben und Hephaistos allgemein dafür sorgt, dass wir die Tugenden aufrechterhalten und bewahren. Zeus steht schließlich als Göttervater über allem und stellt somit dieses Eine, Beste, das göttliche Überprinzip dar, woran sich der Mensch orientieren soll.⁵⁶ Dass Plethon die menschlichen Tugenden den Göttern zuschreibt, kann beim Verständnis von *De Virtutibus* immens helfen: In A 1 fordert Plethon, wir müssen Gott so gut wir nur können folgen (ἐπόμενοι θεῷ κατὰ τὸ δυνατόν, 4-5) und in A 2, wir müssen Gott so ähnlich wie möglich werden (θεῷ τε ὁμοιότατα, 4). Mit diesem Hintergrundwissen aus den *Gesetzen* kann man schon zu Beginn der Tugendschrift annehmen, dass damit Zeus gemeint ist. Man kann dies jedoch bloß annehmen, da Plethon in seiner gesamten Tugendschrift kein einziges Mal Zeus namentlich erwähnt.

Schon Plotin glich in *Enneade* I, 2, 19 die Tugend dem Göttlichen an. Es ist anzunehmen, dass sich sowohl Plotin als auch Plethon auf *Theaitetos* 176b bezogen, in dem Platon von einer notwendigen Flucht vom Diesseits ins Jenseits spricht: „Deshalb ist es auch nötig, danach zu trachten, auf schnellstem Weg von hier dorthin zu fliehen“ (διὸ καὶ πειρᾶσθαι χρὴ ἐνθένδε ἐκεῖσε φεύγειν ὅτι τάχιστα).

Das bedeutet, dass man auf seinem Weg (bzw. auf seiner Flucht) zu Gott erst die Tugenden erlernen muss, da man sonst das absolut Gute nicht erreichen kann (oder diesem nicht gerecht wird). Im Hier und Jetzt sind wir jedoch mit unserem Körper verbunden und Gott kann nur unsere Seele erreichen. Plotin lehnt diese Verbindung von Körper und Seele drastisch ab: „Nun, weil die Seele böse ist, wenn sie mit dem Körper vermenget und gleichen Affektionen unterworfen ist und überall seinem Wähnen sich anschließt, so würde sie gut sein und Tugend haben, wenn sie weder seinen Irrwahn teilte, sondern allein wirkte – das heißt denken und verständig sein, noch gleichen Affektionen unterworfen wäre – das heißt besonnen sein, noch sich vor der Trennung vom Körper fürchtete – das heißt tapfer sein, sondern Verstand und Vernunft in ihr herrschten und das andere nicht widerstrebte – das wäre Gerechtigkeit. Wenn also jemand einen

⁵⁶ Nom. III, 35, 3, 1 ff.

solchen Zustand der Seele, in dem sie geistige Tätigkeit übt und solchergestalt frei ist von Affektionen, Ähnlichwerden mit Gott nannte, so dürfte er das Rechte treffen.“⁵⁷

Das finale Ziel ist also das Erreichen einer Ähnlichkeit mit Gott. In *De virtutibus* unterstreicht Plethon ja auch kontinuierlich diese höchste Stellung Gottes: Zu Beginn von A 1 meint er beispielsweise, dass „Gott wirklich (τὸ ὄντι) gut“ sei (3-4) und in B 2, dass Gott „das Beste der Wesen“ (τοῦ κρατίστου τῶν ὄντων, 20) sei. Dies könne laut Plotin aber nur nach einer Abtrennung der Seele vom Körper geschehen⁵⁸, was bedeutet, dass die Tugenden kurz vor dem Erreichen des Göttlichen überhaupt nur mehr die Seele betreffen. Diese Annahme Plotins greift auch Plethon an einigen Stellen seiner Tugendschrift auf. Interessant hierbei ist jedoch, dass Plethon an keiner Stelle der Tugendschrift explizit von einer notwendigen Trennung der Seele vom Körper spricht, sondern bloß andeutet, dass der Körper eine schwache Masse sei, die sich beispielsweise von der Lust schwächen lasse oder dass wir von unserem Körper lediglich umhüllt seien.⁵⁹ Deshalb dürfen wir auch nicht negative Einflüsse, die auf unseren Körper wirken, auf unsere Seele beziehen (B 3-4). Wir müssen uns also mit unserem Körper arrangieren und uns, wenn wir ihn schon nicht loswerden können, um seine Gesamtheit, nicht bloß um seine einzelnen Teile, bemühen (B 8).

Plotin beschreibt diese vom Körper losgelösten, Gott zugewandten Tugenden folgendermaßen: Die Gerechtigkeit und Mäßigung seien in ihrer höchsten Form allein auf die Einsicht ausgerichtet, die Tapferkeit sei eine Unempfindlichkeit und die Klugheit bzw. Weisheit seien für die Betrachtung von Wesen zuständig, die von der Einsicht beherrscht werden.⁶⁰ Ein weiterer

57 Enn. I, 2, 3, 11-21: Ἡ ἐπειδὴ κακὴ μὲν ἐστὶν ἡ ψυχὴ συμπεφυρμένη τῷ σώματι καὶ ὁμοπαθὴς γινομένη αὐτῷ καὶ πάντα συνδοξάζουσα, εἴη ἂν ἀγαθὴ καὶ ἀρετὴν ἔχουσα, εἰ μήτε συνδοξάζοι, ἀλλὰ μόνῃ ἐνεργοῖ—ὅπερ ἐστὶ νοεῖν τε καὶ φρονεῖν—μήτε ὁμοπαθὴς εἴη—ὅπερ ἐστὶ σωφρονεῖν—μήτε φοβοῖτο ἀφισταμένη τοῦ σώματος—ὅπερ ἐστὶν ἀνδρίζεσθαι—ἡγοῖτο δὲ λόγος καὶ νοῦς, τὰ δὲ μὴ ἀντιτείνουσι—δικαιοσύνη δ' ἂν εἴη τοῦτο. Τὴν δὲ τοιαύτην διάθεσιν τῆς ψυχῆς καθ' ἣν νοεῖ τε καὶ ἀπαθὴς οὕτως ἐστίν, εἴ τις ὁμοίωσιν λέγοι πρὸς θεόν, οὐκ ἂν ἀμαρτάνοι (übersetzt nach Hermann Friedrich Müller, adap.: Die Enneaden des Plotin (Bd. 1), Berlin 1878, S. 15 (<https://archive.org/details/dieenneadendesp00plotgoog/page/n4/mode/2up>, letzter Zugriff am 01.05.2023)).

58 Plotins Plädoyer für eine Abtrennung des irdischen Körpers von der himmlischen Seele scheint im theologischen Rahmen stringent zu sein. Einigermassen eigenartig erscheint jedoch seine Aufforderung, sich auch von „guten Menschen“ (ἀνθρώπους ἀγαθοὺς, Enn. I, 2, 7, 24) zu separieren. Diese Aussage lässt auf den ersten Blick kaum eine sinnvolle Interpretation zu. Plotin kann dies nur so meinen, dass auch „gute Menschen“ schlichtweg körperlich sind und für das Erreichen des höchsten Ziels keinen Ertrag bieten. Doch diese Interpretation befriedigt (wahrscheinlich) keineswegs, da ja der Umgang mit guten Menschen offenkundig sinnvoller als mit schlechten ist und wir auf der Erde, in unserem irdischen Leben, schlichtweg keine andere Möglichkeit haben, als uns mit Körpern zu umgeben, wenn wir nicht in Einsamkeit vergehen wollen. Ein letzter Argumentationsansatz wäre, dass man statt „gute“ etwas wie „unschuldige“ (im Sinne von „naive“) setzt und aus dem normalerweise durchwegs positiv gebrauchten Adjektiv ein negativ konnotiertes macht.

59 Diese Ablehnung (oder zumindest negative Darstellung) des Körpers wegen des Leides durch Affektionen und Affekte beginnt schon im ersten Kapitel der Tugendschrift. Hier bezieht sich Plethon auf den *Timaios* (42ab, 43a-44b), wo Platon schildert, wie negativ die Seele aufgrund ihrer Verbindung mit dem Körper durch Affekte beeinflusst wird und auf Platons *Gesetze* (V, 733a-d), wo dieser die Lust als „erwünscht und freiwillig“, den Schmerz als „unerwünschte und unfreiwillige“ Affektion bezeichnet.

60 Enn. I, 2, 6, 1-22.

Aspekt, auf den genauer im Rahmen meiner Dissertation eingegangen wird, ist die Frage nach der Beziehung zwischen Ur- und Abbild. Wie schon erwähnt (vgl. Fußnote 34), übernimmt der platonische Demiurg das Chaos und richtet die Welt, auf das Urbild blickend, ein, auf dessen Abbild wir wandeln. Einen ähnlichen Ansatz finden wir bei Plotin, welcher eine „Selbstgerechtigkeit“ (αὐτοδικαιοσύνη) annimmt, die nicht die irdische Gerechtigkeit selbst ist, sondern deren Vorbild darstellt. Es handelt sich um eine Art Schablone, die als Vorlage für jede irdische Form der Gerechtigkeit herangezogen werden kann.⁶¹ Mit dieser Annahme unterstreicht Plotin seinen Gedanken, dass sich die Tugenden erst so richtig entfalten können (bzw. es auch eine Art „Urtugend“ geben muss), wenn sie sich in himmlischen Sphären dem Göttlichen nähern.

Liest man den Anfang der Tugendschrift, scheint sich Plethon im Vergleich zu Plotin als viel gemäßigerer Platoniker zu sehen: Im schon vorhin gebrachten Zitat aus A 1, 4-5 meint Plethon zwar, wir sollen Gott folgen, entschärft diese Aufforderung jedoch durch den Zusatz, dass dies nur im Rahmen des menschlich Möglichen stattfinden könne. Das bedeutet, dass sich Plethon dessen bewusst ist, dass nicht alles möglich ist und dass auch der tugendhafteste Mensch nur versuchen kann, sich Gott anzunähern, jedoch niemals diesem ganz ähnlich sein kann. Dies macht auch die Natur des Menschen aus: das Mensch-Sein. Man könnte dies vielleicht auch von den Subgenera der plethonischen Tugenden ableiten, da sich bei ihm eigentlich nur die Gottesverehrung auf die göttlichen Dinge bezieht (wenn man nicht, so wie Plotin, quasi allen Tugenden die Möglichkeit einräumt, auch transzendent zu sein).

Zurückkehrend zum „Obergott“ Zeus, schildert Plethon in den *Gesetzen*, wie Zeus die erschaffenen Wesen teilt: Er nimmt aus allen Wesen die darin eingeschlossenen Elemente heraus und schafft so neue Wesen. Alle Wesen gehen somit aus ihren Gegensätzen hervor und haben auch keine Mitte.⁶² Das bedeutet, dass in allen Lebewesen etwas Eigenes und Fremdes innewohnt und dass diesen weder Anfang, noch Mitte, noch Ende entspringen, sondern von Zeus „zugeteilt“ werden. Diese Annahme, dass der Mensch an sich selbst und an anderen teilhabe, vertritt Plethon auch zu Beginn von *Über die Tugenden*: Dort meint er, der Mensch sei einerseits „an und für sich“ (καθ’ αὐτόν), andererseits stehe er „in Bezug zum anderen“ (πρὸς ἕτερον) und „dies steht freilich wiederum im Verhältnis zu jedem beliebigen anderen der seienden Dinge oder zu einem der eigenen Dinge“ (τοῦτο δ’ ἤτοι πρὸς ἄλλ’ ὅτιοῦν τῶν ὄντων, ἢ πρὸς τι τῶν αὐτοῦ, A 1, 5-7). Dies beziehe sich auf „das Niedrigere an uns“ (τὸ χεῖρον τῶν παρ’ ἡμῖν, 7). Damit meint Plethon den Körper, den er uns zwar, wie schon ausgeführt, nicht explizit rät, von

61 Enn. I, 2, 6, 12-13.

62 Nom. III, 15, 35-41.

der Seele abzutrennen, jedoch deutlich als Schwachstelle unseres Selbst markiert. Das erste Kapitel der Tugendschrift ist deshalb so interessant, da es alle Informationen, die in den folgenden Kapiteln noch entrollt werden, komprimiert zusammenfasst: Wir Menschen sind nur Teile des Ganzen und können uns zwar aufgrund einer tugendhaften Lebensführung Gott annähern, ihm jedoch niemals gleichen. Auch die Ablehnung (oder zumindest negative Darstellung) des Körpers aufgrund der mit ihm verbundenen Seele hat hier ihren Ursprung.

Man könnte die Tugendschrift aufgrund des eben Gesagten sogar als Ringkomposition betrachten: Schon im ersten Kapitel wird ein Abhängigkeitsverhältnis zu sich selbst und zum anderen aufgestellt. Dasselbe gilt für die Abhängigkeit des Körpers von der Seele und umgekehrt. Tambrun-Krasker schreibt: „Jedes menschliche Individuum befindet sich in der Mitte einer konzentrischen Verschachtelung von zunehmend umfassenderen Gemeinschaften: Familie, Kameraden, Tischgenossen, Freunden, Nachbarn, Reisegefährten und schließlich der Gemeinschaft der Bürger, welche die anderen Gruppierungen umfängt.“⁶³ Das bedeutet, dass jeder Mensch sowohl ein eigenständiges Individuum ist als auch in den Verband des Staates eingebunden ist. Dieser Verband beinhaltet aber nicht nur die Lebenden, sondern auch die verstorbenen Vorfahren, da wir ja festgestellt haben, dass gemäß Plethon Zeus alle Wesen wiederum aus anderen Wesen geschaffen hat. Der Mensch ist aber nicht nur Teil des Staates, sondern auch Teil des Göttlichen aufgrund seiner Bestrebung, sich (so weit als möglich) Gott anzugleichen. Dies wiederum impliziert, dass wir Teil des Universums sind. Da wir gemäß der aristotelischen, platonischen und plethonischen Theologie von Gott stammen und wir mit diesem schon vor unserer Geburt „zusammengelebt“ haben, wurde uns quasi dieses Zusammenleben in der Gesellschaft schon in die Wiege gelegt. Diese Urverbundenheit mit Gott (gemäß Plethon mit Zeus) und die daraus resultierende Notwendigkeit, die Gesellschaft der Götter nachzuahmen, unterstreicht Plethon nochmals in den *Gesetzen*.⁶⁴ Somit nehmen wir auf Erden eine Mittelstellung zwischen Göttlichem und Staatswesen ein. Zeus wiederum ist einerseits der aus sich selbst entstandene (bzw. unentstandene) Ursprung, aus dem der aus ihm entstandene Staat entsteht. In der Trias Sein – Seiendes – Seiendheit stellt er somit ersteres, das εἶναι, dar.⁶⁵ Wir Menschen sind Gottes

63 Tambrun-Krasker (Plethons Abhandlung), in: Blum/Seitter 2005, S. 116.

64 Δεδώκατε (sc. οἱ θεοί) τῇ πολιτικῇ ἀλλήλων κοινωνίᾳ ὑμῖν καὶ ταύτῃ κοινωνεῖν, τῇ πρὸς ὑμᾶς, ὡς οἷόν τε, ὁμοιότητι, οἱ ταῦτοῦ πατρὸς γεγονότες τοῦ βασιλέως Διὸς, αὐτοενὸς ὄντος, καὶ ἀλλήλοις αὐτοὶ πλεῖστον ἠνωσθέτε καὶ κεκοινωνήκατε. („Ihr gestattet uns [sc. die Götter], durch unsere politische Gemeinschaft und durch diese Ähnlichkeit, soweit es möglich ist, euch ähnlich zu werden, die ihr vom Vater selbst, dem selbsteinen König Zeus, gezeugt seid und selbst miteinander am engsten gemeinschaftlich verbunden seid.“, III, 34, 5, 33-37).

65 Es kann an dieser Stelle nur marginal und in aller Kürze auf die komplexe Thematik des Seins eingegangen werden: Das Sein (εἶναι) ist jene Instanz, ohne die nichts Anderes existieren kann. Das Seiende (τὸ ὄν) ist das einzelne Ding, das sich auf Erden durch unsere Sinne wahrnehmen lässt (also z.B. ein Tisch). Die Seiendheit (οὐσία) stellt das Wesen des *on* dar: Im Fall des Tisches wären dies all jene Kriterien, die einen Tisch ausmachen, somit seine „Tischheit“: eine bestimmte Form, seine Breite, Höhe und die Möglichkeit, etwas daraufzustellen.

Diener, wie Plethon unsere Aufgabe auf Erden mit dem Begriff der Liturgie (λειτουργία: eig. „öffentlicher Dienst“)⁶⁶ in den *Gesetzen* bezeichnet.⁶⁷ Somit ist es auch verständlich und unumstößlich, dass wir tugendhaft und gottesfürchtig handeln müssen, wenn wir schon auf solch eine „göttliche Mission“ geschickt werden. All die Tugenden, die Plethon nennt, dienen dieser von Zeus angeordneten Liturgie. Welche Aufgaben sind es aber nun, für die wir all diese Tugenden im Rahmen unserer „göttlichen Mission“ auf Erden aufwenden sollen? Tambrun-Krasker meint diesbezüglich: „Diese Mission besteht im Grunde darin, die menschliche Reproduktion zu vollziehen, sein Land zu bebauen, im Falle der Gefahr auf seinem Posten auszuharren, die Grenzen zu schützen, seinen Rang innerhalb der politischen Gesellschaft zu halten und bei all dem, so weit es geht, sich um die Erkenntnis der Natur und der göttlichen Welt zu bemühen.“⁶⁸ Der erste Teil dieses Zitats wirkt wahrscheinlich nur wenig motivierend, sich in den Dienst des Zeus zu stellen, wenn unsere Hauptaufgabe in der Aufrechterhaltung unserer Art liegen soll. Neben all diesen banalen Aufgaben wirkt die „Erkenntnis der Natur“ schon deutlich philosophischer und spannender. All diese Tätigkeiten sind mehr oder weniger mühevollen Arbeiten, die aus heutiger Sicht keinerlei Freude zulassen. Für *viri religiosi*, wie Plethon und die Gelehrten seiner Zeit es waren, war eine solche Herangehensweise jedoch gang und gäbe und nichts Außergewöhnliches. Das bedeutet aber auch, dass die Wichtigkeit und Akzeptanz der Tugenden somit einigermaßen von ihrer jeweiligen Epoche abhängig sind. Marsilio Ficino spricht von der *copula mundi*⁶⁹, vom „Weltband“: Dieses Bild lässt sich auch auf den plethonischen Menschen umlegen, wie Tambrun-Krasker feststellt: „[...] weil er das Staatswesen an ein Territorium, die Familie an ihr Anwesen, das Individuum an seine Erde bindet.“⁷⁰ Diese Annahme wirkt viel moderater und hoffnungsvoller als jene, der Mensch existiere bloß für die Reproduktion⁷¹ und sei ein Werkzeug Gottes. Der plethonische Mensch ist jedenfalls ein solcher, der aufgrund seiner Beziehung zu sich selbst, zu anderen und zu Gott für seinen eigenen Mikrokosmos, aber auch für den Zusammenhalt des Universums (eben als *copula mundi*) im Allgemeinen essenziell ist.

Zeus ist es nun, der sowohl die einzelnen Dinge, Tiere und Menschen als auch deren Wesenszüge schafft. Ob nun Gott, der Nous, also die göttliche Vernunft, oder das transzendente Eine die höchste Position einnimmt, kann im Rahmen dieser Arbeit nicht behandelt werden.

66 Plethon wählte diesen Begriff sicherlich mit Absicht, da in ihm sowohl der Gottesdienst als auch der vom und für das Volk (λαός) ausgeführte Dienst mitschwingt.

67 III, 31, 38; III, 34, 4, 128; III, 34, 5, 102; III, 34, 5, 154.

68 Tambrun-Krasker (Plethons Abhandlung), in: Blum/Seitter 2005, S. 117.

69 Theologia Platonica. De immortalitate animorum, z.B. III e.

(https://books.google.at/books?id=jUiwRmjQIEYC&printsec=frontcover&hl=de&source=gbs_ge_summary_r&cad=0#v=onepage&q&f=false, S. 45, letzter Zugriff am 23.05.2023).

70 Tambrun-Krasker (Plethons Abhandlung), in: Blum/Seitter 2005, S. 117.

71 Wobei jedoch die Reproduktion immerhin als Streben nach Unsterblichkeit angesehen werden kann, was beispielsweise im platonischen *Symposion* im Rahmen der Diotima-Rede das Wesen des Eros darstellt.

VII Der Tugendbegriff bei Platon

Ausgehend von Plethons Tugendbegriff soll nun auf jenen bei Platon und Aristoteles eingegangen und Gemeinsamkeiten und Unterschiede aufgezeigt werden. Es erscheint eine separate Darstellung der Tugendlehre dieser beiden großen Philosophen deshalb sinnvoll, da sich so die einzelnen Gedankengänge leichter auffinden und nachvollziehen lassen. Würde man die Thesen beider unter einem gemeinsamen Kapitel subsumieren, könnte dies aufgrund des Reichtums an Informationen schnell unübersichtlich werden. Außerdem erlaubt die üppige Quellenlage keine allumfassende Darstellung, weshalb nur auf einige aussagekräftige Stellen von Platons Werken eingegangen wird. Hierbei erscheint es dem Leseverständnis dienlich zu sein, die einzelnen Werke auch knapp zusammenzufassen. Auch die schier unüberblickbare Menge an Forschungsliteratur kann in diese Arbeit nur partiell einfließen.⁷² Die Untertitel in Klammern, welche nicht von Platon stammen, jedoch schon seit der Antike in Verwendung sind, werden in der vorliegenden Arbeit ebenfalls übernommen, da diese meist in prägnanter Weise auf die dem jeweiligen Text zugrundeliegende Tugend verweisen. Die in der Textüberlieferung der Handschriften etablierte Tetralogienordnung wird im Folgenden ignoriert.

VII 1: *Menon* (*De virtute: Über die Tugend*)

Eines von Platons zentralsten Werken, das sich mit Tugend befasst, ist der Dialog *Menon*. In diesem unterhält sich Sokrates mit dem Thessalier Menon von Pharsalos und weiteren Gesprächspartnern über die Frage, ob Tugend erlernt bzw. eingeübt werden könne oder angeboren sei. Äußerst interessant hierbei ist, dass Sokrates behauptet, nicht einmal zu wissen, was Tugend sei: Wenn er nicht einmal wisse, was sie sei (τί ἐστιν), dann könne er schon gar nicht beantworten, wie beschaffen sie sei (ὅποῖόν τι, 71b). Daraufhin wird Menon selbst aufgefordert, zu erörtern, was Tugend sei (71d ff.). Menon meint, dies sei gar nicht schwer zu sagen und zählt die verschiedensten Tugenden (jedenfalls seiner Meinung nach) auf: Die Tugend des Mannes sei die Staatsverwaltung, die Tugend der Frau die Verwaltung des Hauswesens. Sehr abstrakt fällt Menons Beschreibung der „Tugend“ eines Kindes und eines Alten bzw. eines Freien und eines Sklaven aus, denn Menon unterschlägt hier sogar, wofür diese „Tugenden“ sein sollen (71e-72a). Menons darauffolgende Erklärung, dass jede Handlungsweise, jedes Alter und somit

⁷² Es seien explizit das Platon- und das Aristoteles-Handbuch erwähnt, welche mir die Recherchearbeit ungemein erleichtert haben (Horn, Christoph; Müller, Jörn; Söder, Joachim (Hgg.): Platon-Handbuch. Leben – Werk – Wirkung, Stuttgart ²2017; Rapp, Christof; Corcilius, Klaus (Hgg.): Aristoteles-Handbuch. Leben – Werk – Wirkung, Berlin ²2021).

prinzipiell alle Umstände ihre Tugend besitzen, befriedigt Sokrates nur bedingt: Er habe nur nach der „einen (einzigen) Tugend“ (μίαν ἀρετήν) (gemeint ist der Tugendbegriff an sich) gesucht und nun finde er einen ganzen Schwarm (σμήνος, 72a) von Tugenden auf. Sokrates möchte jedoch wissen, ob diesen verschiedenen Einzeltugenden nicht eine gemeinsame Form (εἶδος, im Sinne einer gemeinsamen Begriffsbestimmung und eines gemeinsamen Wesens, 72c) zugrunde liegt. Menon führt aus, dass seiner Meinung nach Tugend bedeutet, über die Menschen zu herrschen (73c-d). Dies treffe jedoch nicht auf alle Menschen zu und außerdem müsse man die Fähigkeit des Herrschens durch das Attribut „gerecht“ ergänzen. Nun folgt eine der zentralen Aussagen des Dialogs: Menon halte die Gerechtigkeit für eine Tugend (ἡ γὰρ δικαιοσύνη [...] ἀρετή ἐστίν, 73d). Doch auch die Tapferkeit, Weisheit, Besonnenheit und andere (ohne diese zu nennen) seien Tugenden (74a). Ein weiteres Mal zeigt sich Sokrates mit Menons Erörterung nicht zufrieden, da wieder viele verschiedene Tugenden genannt wurden und die eine, „die in all diesen ist“ (74a), abermals nicht gefunden wurde. Der nun folgende, etwas monoton anmutende Teil, in dem Sokrates über Farben und Formen spricht, mündet in einen weiteren Definitionsversuch Menons: Tugend sei das Verlangen nach dem Schönen und das Vermögen, es sich verschaffen zu können (καὶ ἐγὼ τοῦτο λέγω ἀρετήν, ἐπιθυμοῦντα τῶν καλῶν δυνατόν εἶναι πορίζεσθαι: „Und so nenne ich dies ‚Tugend‘, dass man, das Schöne erstrebend, fähig ist, es herbeizuschaffen“, 77b). Doch auch dieser Bestimmungsversuch wird von Sokrates widerlegt. Nach dem nun folgenden langen Exkurs über Lernen als Wiedererinnerung, kehrt die Untersuchung wieder zu ihrer Ursprungsfrage, ob die Tugend lehrbar sei, zurück (86c-89c). Sokrates, der lieber der Wesensfrage der Tugend nachgehen würde, will nun anhand eines geometrischen Beispiels die Lehrbarkeit der Tugend überprüfen. Die Grundvoraussetzung dafür, dass Tugend lehrbar ist, stellt die Annahme dar, dass Tugend Erkenntnis/Wissen (ἐπιστήμη, 87b) sei. Die beiden Gesprächspartner kommen überein, dass die Tugend ein nützliches Gut sei. Da es aber wiederum kein Wissen von einem Gut ohne Einsicht (φρόνησις, 88d) geben könne, müsse die Tugend auch Einsicht und somit lehrbar sein (89c).

Wenn Tugend aber lehrbar sei, müsse es auch Lehrer der Tugend geben, worüber Sokrates nun mit Anytos diskutiert (89e-95a): Interessant ist, dass Anytos einer der späteren Ankläger des Sokrates sein sollte, dessen aufoktroiyierter Suizid (aus heutiger Sicht) kaum als tugendhaft angesehen werden kann.⁷³ Sokrates gesteht, dass er keine brauchbaren Lehrer der Tugend nennen könne: Die Sophisten, die zwar vorgeben, dies zu können, kämen nicht in Frage, ebenso wenig

73 Wobei Sokrates' Freitod natürlich auch als tugendhaft angesehen werden kann, wenn man ihn aus jener heroisierenden Perspektive betrachtet, dass Sokrates standhaft blieb, sich durch nichts aus der Ruhe bringen ließ und, obwohl er Athen nur verlassen hätte müssen (denn außerhalb der Polis gab es keine Strafverfolgung), dennoch dem Tod entgegenharrte.

die von Anytos als rechtschaffen bezeichneten athenischen Staatsmänner, da diese nicht einmal ihre eigenen Kinder zur Tugend erziehen konnten (91b-94e). Sokrates endet seine die athenischen Staatsmänner stark anprangernde Rede mit ἀλλὰ γάρ [...] μὴ οὐκ ἢ διδασκτὸν ἀρετὴ („Die Tugend mag wohl nicht lehrbar sein“.). Diese Aussage für sich alleine genommen würde all das Bisherige, die Tugend sei Wissen bzw. Einsicht und folglich lehrbar, ad absurdum führen. Es lässt sich aus dem Text alleine nicht erschließen, ob Sokrates plötzlich seine Meinung revidiert (was bei Sokrates' Unerschütterlichkeit in allen Belangen kaum vorstellbar ist) oder ob diese Aussage bloß an den Umstand geknüpft ist, dass er selbst schlichtweg keine brauchbaren Lehrer der Tugend kenne. Sokrates bringt Menon sogar so weit, dass dieser die Frage stellt, ob es dann überhaupt tugendhafte Männer gebe (96d).

Es stellt sich nun die Frage, wie man Tugend erlangen kann, wenn keiner dazu fähig ist, sie zu lehren. Dies sei durch die gekonnte Anwendung der Meinung (δόξα) möglich. Wenn einer nun also nur eine „richtige Meinung/Vorstellung“ (ὀρθὴν δόξαν, 97b) von etwas habe, könne er auch tugendhaft handeln. Wir würden das heute vielleicht als „gefährliches Halbwissen“ bezeichnen, mit dem man niemanden wirklich hilft, aber auch nicht schadet. Eine Meinung von etwas zu haben, erscheint ja per se als nichts Schlechtes, doch handelt es sich hierbei schlichtweg nicht um Wissen, das ja weiter oben von Sokrates als Grundvoraussetzung für tugendhaftes Handeln angenommen wurde. Zusammenfassen lässt sich dies mit Sokrates' rhetorischer Frage, ob eine richtige Vorstellung also nicht weniger nützlich als Wissen sei, und Menons Antwort, dass der, der Erkenntnis habe, immer das Ziel treffe, der aber, der die richtige Vorstellung habe, das Ziel manchmal treffe und manchmal verfehle (97c). Auch Meinungen müssen jedoch fundiert sein und bedürfen eines stabilen Fundaments, da diese, wenn sie nicht „angebunden“ sind, bald wieder fliehen. An echtes Wissen könne man sich wiedererinnern, an bloße Meinungen jedoch nicht (97d-98a). Diese „richtigen Meinungen“ scheinen jedoch weder angeboren noch erlernbar zu sein, sondern durch „göttliches Geschick“ (θεῖα μοίρα, 100b) uns zugeteilt zu werden. Sokrates schließt das Gespräch mit der Aussage, dass es notwendig sei, zuerst zu klären, was überhaupt Tugend sei, bevor man sich die Frage stellt, wie diese den Menschen zukomme.

Folgende Grundthesen des *Menon* können somit angenommen werden: Es ist schwer bzw. gar nicht zu beantworten, was Tugend überhaupt ist. Wenn man nicht weiß, was genau unter Tugend zu verstehen ist, ist es auch schwierig, Tugend zu lehren und zu lernen (da dies ja auch das Problem impliziert, dass diese niemand sinnvoll lehren kann). Dass tugendhaftes Handeln nicht immer mit Wissen einhergehen muss, sondern auch in den Bereich der Vermutung bzw. Meinung ableiten kann, mag etwas befremdlich wirken, da eine Meinung im Gegensatz zum

Wissen viel unpräziser und wankender ist. Wir alle wissen jedoch, dass man mit Meinungen auch Gutes bewirken kann, wenn wir z.B. zu unserem Partner sagen „Meiner Meinung nach war das heute ein toller Tag.“. Somit ist es wiederum plausibel, in handlungsrelevanten Fällen mit nützlichen Meinungen tugendhaft zu handeln. Überhaupt scheinen Wissen und Meinung im Sinne der Tugend enger beieinanderzuliegen, als man auf den ersten Blick vermutet: Das Wissen darüber, eine Bombe bauen und zünden zu können, erscheint in derselben Weise problematisch, wie die Meinung, diese nun zünden zu müssen. Nicht-Wissen und keine Meinung über etwas zu haben (also Unreflektiertheit) erscheinen ebenso problematisch, da man in diesem Fall die Folgen einer Explosion schlichtweg nicht richtig einschätzen könnte. Tugendhaftes Handeln erscheint somit als *Krasis* von Einsicht und Meinung, sowohl gut handeln zu können als auch zu wollen.

VII 2 Protagoras (*Sophistae: Sophisten*)

Die Frage nach der Erlernbarkeit der Tugend spielt, wie auch im *Menon*, in diesem Dialog eine zentrale Rolle: Sokrates berichtet einem Freund von seinem Zusammentreffen mit dem Sophisten Protagoras, der seit kurzem in Athen weilt und im Haus des Kallias wohnt. Der Freund bittet Sokrates, ihm den Verlauf des Gesprächs zu erzählen. In der Früh des Vortages kommt der junge Hippokrates zu Sokrates und bittet ihn energisch darum, mit ihm Protagoras aufzusuchen, da er sein Schüler werden möchte. Da es für einen Besuch noch zu früh ist, verweilen die beiden im Hof und Sokrates fragt Hippokrates, ob dieser wisse, was ein Sophist sei. Hippokrates möchte bei dem ihm bis dato fremden Lehrer die Weisheit erlernen. Sokrates warnt Hippokrates davor, sich der sophistischen Ausbildung hinzugeben, ohne überhaupt zu wissen, was deren Zweck sei (309a-314c).

Später besuchen die beiden Protagoras und finden eine große Runde Gelehrter vor. Sokrates stellt Hippokrates Protagoras vor und schildert ihm dessen Wunsch, von ihm unterrichtet zu werden. Protagoras erörtert nun der versammelten Gesellschaft, was für ihn das Wesen der Sophistik sei: Die Sophistik lehre, wie man im öffentlichen und privaten Leben erfolgreich sein könne. Durch seinen Unterricht mache er seine Schüler zu tüchtigen Bürgern (317e-319a). Sokrates bezweifelt jedoch, dass Tugend lehrbar sei (οὐχ ἡγοῦμαι διδακτὸν εἶναι ἀρετήν, 320b), denn in der Volksversammlung werde schnell ein jeder als kompetenter Redner angesehen. Außerdem bezieht er sich (wie schon im *Menon*) auf die angesehenen Staatsmänner und Politiker, welche, seiner Auffassung nach, ihre Kinder nicht zur Tugend erziehen können (317e-320c). Protagoras kontert mit einem mythologischen Exkurs: Prometheus habe zwar den

Menschen das Feuer gebracht, ihnen jedoch nicht die für das Zusammenleben notwendigen politischen Tugenden vermittelt. Deshalb habe Zeus durch Hermes nachträglich den Menschen Gerechtigkeitssinn und Scham eingepflanzt, um diese in politischen Angelegenheiten handlungsfähig zu machen. Denn ohne Tugend könne es auch „keine Staaten geben“ (323a). Für Protagoras ist die Tugend jedenfalls lehr- und lernbar, da Menschen, die erkennen, dass andere ungerecht oder gottlos handeln und somit der Gerechtigkeit entgegengesetzt, diesen zürnen (323e-324a). Für Protagoras sind „alle Lehrer der Tugend, jeder, so gut er kann“, doch Sokrates halte aufgrund seiner skeptischen Haltung keinen für einen solchen (327e). Protagoras kommt zu dem Schluss, dass die Tugend sehr wohl lehrbar sei, dass dies jedoch meist an der Unbelehrbarkeit bzw. Schlechtigkeit der Söhne der Staatsmänner scheitere (328c).

Sokrates zeigt sich von Protagoras' Ausführungen beeindruckt und stellt eine weitere essenzielle Frage (wie auch schon im *Menon*): Bezeichnen die verschiedenen Begriffe wie Gerechtigkeit, Besonnenheit und Frömmigkeit ein und dieselbe Sache und handelt es sich somit um eine einzige Tugend oder um verschiedene Einzeltugenden? Protagoras plädiert für Letzteres, Sokrates spricht sich jedoch für die Identität von Frömmigkeit und Gerechtigkeit und Besonnenheit und Weisheit aus (328d-333e). Die Diskussion eskaliert, da Protagoras mit Sokrates' Ausführungen hinsichtlich einer potenziellen Identität von Besonnenheit und Gerechtigkeit nicht zufrieden ist, woraufhin Sokrates das Gespräch abbrechen und gehen will. Durch die Intervention der Gäste wird jedoch das Gespräch schließlich fortgesetzt (333e-338e). Nun ringt Protagoras dem Sokrates die Gesprächsführung ab und zieht ein Gedicht des Simonides heran, in dem sich dieser, so Protagoras, widerspreche: Zuerst sagt Simonides zu Skopas, dem Sohn des Thessaliers Kreon, es sei schwer, ein trefflicher Mann zu werden. Später sei ihm das Wort des Pittakos nicht angemessen genug, der sagte, es sei schwer, tugendlich zu sein (339a-339c).⁷⁴ An diesen beiden Gedichtauszügen wird deutlich, dass es auch dem (jedenfalls seiner Meinung nach) äußerst gebildeten Protagoras schwerfällt, einzuordnen, wie einfach oder schwierig es ist, tugendhaft zu leben. Sokrates widerlegt Protagoras, indem er anhand weiterer Gedichtauszüge festhält, dass viele Menschen oft unberechtigterweise einer gewissen Tadelsucht verfallen. Was Sokrates unter einem guten und tugendhaften Menschen versteht, lässt sich vielleicht am besten anhand des folgenden Simonides-Zitates, womit er die Interpretation des Protagoras widerlegt und die Dichtererklärung endet, veranschaulichen: πάντας δ' ἐπαίνημι καὶ φιλέω ἐκὼν ὅστις ἔρδῃ μηδὲν αἰσχρόν („Ich lobe und liebe aber alle, die nichts Schlechtes vollbringen“, 346e)⁷⁵. Das bedeutet, dass für Sokrates ein mittelguter, durchschnittlicher Mensch, der anderen nicht

⁷⁴ Simonides, Fr. 37, 1, 1; Fr. 37, 1, 11.

⁷⁵ Simonides, Fr. 37, 1, 27 ff.

absichtlich Schaden zufügt, auch ein tugendhafter ist. Daraus lässt sich schließen, dass das Wissen vom eigenen positiven oder negativen Handeln auch schon Tugend ist: Denn wer wissentlich anderen schadet, der handelt, folgt man der Gedichtauslegung des Sokrates, untugendhaft.⁷⁶

Sokrates übernimmt abermals die Gesprächsführung und kehrt zur Beschäftigung mit der Frage zurück, ob es sich um eine einzige oder Einzeltugenden handle. Protagoras akzeptiert die Einheit von Frömmigkeit, Besonnenheit und Gerechtigkeit, lehnt jedoch die Annahme der Identität von Tapferkeit (welche in Dreistheit münden kann) und Weisheit vehement ab, denn (vereinfacht gesprochen) nicht alle tapferen Männer seien weise. Protagoras' Definition von Tapferkeit (im Vergleich zur Dreistheit) fällt folgendermaßen aus: ἀνδρεία δὲ ἀπὸ φύσεως καὶ εὐτροφίας τῶν ψυχῶν γίγνεται („Die Tapferkeit aber entsteht von Natur aus und durch die Wohlgenährtheit der Seelen“, 351b). Sokrates argumentiert nun, dass nur ein Unwissender das Schlechte dem Guten vorziehe. Der Wissende hingegen könne die Dinge richtig einschätzen und ein richtiges Urteil fällen. Da nun dreiste und feige Männer aufgrund ihrer Unwissenheit das Schlechte wählen, müsse dies im Umkehrschluss bedeuten, dass Tapferkeit das Wissen davon sei, richtig zu handeln. Somit sei die Identität von Tapferkeit und Weisheit gegeben (351b-360e).

Das Ende der Diskussion erscheint hinsichtlich der Ausgangsfrage, ob Tugend lehrbar sei, einigermassen skurril: Sokrates, der anfangs davon ausging, dass Tugend nicht lehrbar sei (was auch seine finale Ansicht im *Menon* ist), revidiert seine Meinung, da er Tugend als Wissen annimmt, weshalb sie somit doch lehrbar sei. Protagoras, der die Tugend anfangs als lehrbar annahm, bestreitet plötzlich, dass diese Wissen und somit lehrbar sei. Der Dialog endet ernüchternd: Da niemand das Wesen der Tugend kenne, müsse dieses ein andermal noch genauer untersucht werden (361a-362a).

Vergleicht man nun den *Menon* mit dem *Protagoras*, lassen sich einige auffällige Gemeinsamkeiten erkennen: In beiden Dialogen wird die Erziehungsarbeit der Staatsmänner und Politiker als nicht zielführend bezeichnet. Im *Menon* kämen laut Sokrates die athenischen Staatsmänner dafür zwar infrage, doch seien sie nicht dazu fähig, ihre eigenen Kinder zur Tugend zu erziehen. Im *Protagoras* liege dies am mangelhaften Charakter der Kinder der Staatslenker. Für Protagoras hingegen könne jeder, wenigstens bis zu einem gewissen Ausmaß, Lehrer der Tugend sein. Beide Texte eint wiederum Sokrates' Feststellung, dass die Sophisten als Lehrer der Tugend nicht in Frage kämen. Somit stellt sich die Frage, wer überhaupt Tugend lehren könne. Dies kann der Grund sein, warum Sokrates am Ende des *Menon* plötzlich seine Meinung revidiert und meint, die Tugend sei wohl doch nicht lehrbar. Außerdem spielt im *Menon* die „richtige

⁷⁶ Hierbei drängt sich ein Vergleich mit der *Politeia* auf, der im Anschluss behandelt wird.

Meinung“ eine zentrale Rolle, mit der sich viel echtes Wissen, das ja mit tugendhaftem Handeln einhergeht, „umgehen“ lässt. Den größten (und wohl eigenartigsten) Unterschied hinsichtlich der Lehrbarkeit von Tugend in den beiden Werken stellt sicherlich Sokrates' Sinneswandel dar: Während er im *Menon* anfangs der Meinung ist, Tugend sei lehrbar und schließlich seine Meinung revidiert, hält er im *Protagoras* die Tugend anfangs nicht für lehrbar und revidiert auch hier seine Meinung. In beiden Fällen nimmt er Tugend jedoch als Wissen an, was diesen Sinneswandel noch weniger verständlich macht. Die Unfähigkeit der Staatsmänner und deren nicht erziehbare Kinder scheinen, wie schon angedeutet, kaum einen solchen Sinneswandel einer so standhaften Persönlichkeit zu rechtfertigen.⁷⁷ Sowohl Sokrates' als auch Protagoras' Annahme erscheinen schlüssig. Wahrscheinlich liegt die Wahrheit in der Mitte: Dreiste, skrupellose etc. Menschen können Tugend nicht vermitteln bzw. annehmen, prinzipiell spricht jedoch nichts dagegen, dass Tugend von edlen Menschen gelehrt und gelernt werden kann.

Beide Texte haben die Annahme gemein, dass ein solides Staatsgefüge tugendhafter Menschen bedarf. Es wird auch in beiden Texten die Frage aufgeworfen, ob es sich um Einzeltugenden oder Bezeichnungen einer einzigen Tugend handle: Die Identifikation der Frömmigkeit, Besonnenheit und Gerechtigkeit und der Tapferkeit und Weisheit im *Protagoras* erinnert an die Hierarchie der Tugenden in Plethons Tugendschrift: Dort gehören jedoch Besonnenheit, Gerechtigkeit und Tapferkeit zu den Hauptarten der Tugenden, die Frömmigkeit ist der Gerechtigkeit zugeordnet und anstelle der Weisheit tritt die Einsicht. Die Annahme im *Protagoras*, dass jeder, der wissentlich nichts Schlechtes tut, zu loben und somit tugendhaft sei, kann sicherlich als eine der zentralen Thesen angesehen werden. Dass beide Dialoge ernüchternd mit der Frage enden, was denn eigentlich Tugend sei, zeigt jedoch, wie schwierig es auch für solch angesehene Philosophen ist (und dies hat sich bis heute nicht geändert), das Wesen der Tugend zu erörtern.

VII 3 *Politeia* (Περὶ τοῦ δίκαιου: *Über das Gerechte*)

Das erste Buch der *Politeia* ist deshalb für die vorliegende Arbeit zentral, da es zum Ziel hat, das Wesen der Gerechtigkeit (und somit einer der vier Haupttugenden Plethons) zu bestimmen.

⁷⁷ Hinsichtlich dieser öfters eintretenden Meinungsänderung des Sokrates lohnt sich ein Blick in den Dialog *Euthyphron*: Dort fragt Sokrates Euthyphron, was seiner Ansicht nach das Fromme sei (11b1). Der Dialog endet mit einer Aporie, also mit der Unlösbarkeit dieser Frage. Davon ausgehend lässt sich argumentieren, dass es schlichtweg (bis heute) auf einige Fragen keine (korrekten) Antworten gibt und dass auch solch große Denker wie Sokrates davor nicht gefeit waren, ihre Meinungen aufgrund von Mangel konkreter „Beweise“ revidieren zu müssen (vgl. auch Erler, Michael: Der Sinn der Aporien in den Dialogen Platons. Übungsstücke zur Anleitung im philosophischen Denken, Berlin/New York 1987, S. 159 ff.).

Sokrates möchte herausfinden, „ob die Gerechten besser leben als die Ungerechten und glücklicher sind“, da „die Rede nicht von etwas Belanglosem ist, sondern davon, wie man leben muss.“ (εἰ δὲ καὶ ἄμεινον ζῶσιν οἱ δίκαιοι τῶν ἀδίκων καὶ εὐδαιμονέστεροί εἰσιν [...] οὐ γὰρ περὶ τοῦ ἐπιτυχόντος ὁ λόγος, ἀλλὰ περὶ τοῦ ὄντινα τρόπον χρὴ ζῆν, 352d)⁷⁸. Das Thema der Gerechtigkeit wird erstmals durch den Kaufmann Kephalos aufgegriffen. Dieser bezeichnet einen gerechten Mann als jemanden, der „nicht einmal unabsichtlich jemanden belügt und betrügt und weder einem Gott Opfer noch einem Menschen Geld schuldig bleibt [...]“ (τὸ γὰρ μηδὲ ἄκοντά τινα ἐξαπατῆσαι ἢ ψεύσασθαι, μηδ’ αὖ ὀφείλοντα ἢ θεῷ θυσίας τινὰς ἢ ἀνθρώπων χρήματα, 331b). Somit stellt für Kephalos Gerechtigkeit eine Synthese aus Ehrlichkeit und kaufmännischer Aufrichtigkeit dar. Sokrates bringt ein Beispiel, dass eine solche Aufrichtigkeit nicht immer angemessen sei: Man stelle sich einen Wahnsinnigen vor, für den man Waffen verwahre. Es sei laut Sokrates nicht gerecht, diesem die Waffen zurückzuerstatten, wenn dieser sie fordere. Ebenso wenig sei es gerecht, einem Menschen in diesem Zustand die Wahrheit zu sagen (331c; vgl. Fußnote 35).⁷⁹ Nun übergibt Kephalos das Wort an seinen Sohn Polemarchos.

Interessant ist, dass sich Sokrates’ noble Annahme im *Protagoras*, jeder, der nichts Schlechtes tut, sei gut, nicht mit der „Wie du mir, so ich dir“-These“ in der *Politeia* vereinbaren lässt: Polemarchos meint nun (wie im *Protagoras* wird der Dichter Simonides als Gewährsmann bemüht), es sei jedem seine Schuldigkeit zu erweisen: Gerechtigkeit sei, den Freunden Gutes und den Feinden Schlechtes zu tun (Τὸ τοὺς φίλους ἄρα εὖ ποιεῖν καὶ τοὺς ἐχθροὺς κακῶς δικαιοσύνην λέγει, 332d). Diese Herangehensweise erinnert stark an einen Ehrenkodex wie in der Mafia bzw. an das biblische „Auge um Auge, Zahn um Zahn“-Prinzip und weist nur wenig Tugendhaftes auf. Denn es fehlt hier völlig die moralische Ebene, seinem Feind auch verzeihen zu können. Auch Sokrates sieht diese Haltung als problematisch an, denn man könne sich von Freunden auch täuschen lassen, wenn diese nur wohlgesonnen erscheinen. Polemarchos präzisiert daraufhin seine Definition und meint, dass jemand, der gut erscheint, dies auch sein müsse. Es gebe somit auch keine Unklarheiten über dessen tugendhafte Absichten, da der Gute gut und somit gerecht sei (334c-335a). Alexander Clemens formuliert treffend: „Fraglich bleibt, warum die Möglichkeit einer Täuschung allein hinsichtlich der Freundschaft bestehe, die postulierte

78 Im ersten Buch der *Politeia* werden einige der zentralen Tugend- und Gerechtigkeitsbegriffe vorgestellt, die für die Argumentation im Gesamtwerk von Bedeutung sind. Vgl. hierfür z.B. Schütrumpf, Eckart: Konventionelle Vorstellungen über Gerechtigkeit. Die Perspektive des Thrasymachos und die Erwartungen an eine philosophische Entgegnung, in: Höffe, Otfried (Hg.): Platon: *Politeia*, Berlin ³2011, S. 21-39.

79 Vgl. Henning Ottmann: Er lehnt eine solche Auffassung von Gerechtigkeit ab und bezeichnet sie als „Tauschgerechtigkeit“. Weiters argumentiert er: „Es ist nicht immer gut, jemandem zurückzugeben, was ihm gehört. Einem Verrückten darf man seine Waffe nicht zurückgeben, obwohl sie sein Eigentum ist.“ (Geschichte des politischen Denkens 1/2: Die Griechen: Von Platon bis zum Hellenismus, Stuttgart [u.a.] 2001, S. 26).

Identität des Gerechten und Guten Sokrates und Polemarchos jedoch unproblematisch erscheint und eine Täuschung ausschließt, vor allem [,] da Sokrates hinsichtlich der Erziehung der Wächter im späteren Gesprächsverlauf selbst auf das Freund-Feind-Verhältnis zurückgreift.“⁸⁰ Das Gespräch mit Polemarchos mündet in eine von Sokrates gestellte rhetorische Frage, die aufgrund ihres Wortspiels äußerst gelungen ist: Καὶ περὶ τᾶλλα δὴ πάντα ἡ δικαιοσύνη ἐκάστου ἐν μὲν χρήσει ἄχρηστος, ἐν δὲ ἀχρηστία χρήσιμος; – „Und auch bei allem anderen ist die Gerechtigkeit somit zum Gebrauch eines jeden Dings unbrauchbar, zum Nichtgebrauch aber brauchbar?“, 333d).

Sokrates nimmt diese Annahme natürlich weder hin noch ist es für ihn gerecht, jemandem zu schaden. Er bringt einen Vergleich mit Pferden, auf die man Hunde hetzt: Diese werden aufgrund des erlittenen Schadens in Bezug auf ihre Tüchtigkeit schlechter. Dasselbe gelte für Menschen, denen Schaden zugefügt wird: Diese werden schlechter in Bezug auf die menschliche Tugend (βλαπτομένους εἰς τὴν ἀνθρωπείαν ἀρετὴν χείρους γίνεσθαι, 335c). Da die Gerechtigkeit eine menschliche Tugend sei, müssen auch Menschen, denen geschadet wird, ungerechter werden (335c). Sokrates kommt zu dem Schluss, dass die Gerechtigkeit, die von ihm im bisherigen Gesprächsverlauf als etwas Gutes definiert wurde, somit nichts Schlechtes hervorrufen könne: Es sei „nicht die Sache des Gerechten, zu schaden, weder einem Freund noch irgendeinem anderen, sondern [die Sache] seines Gegenteils, des Ungerechten“ (οὐκ ἄρα τοῦ δικαίου βλάπτειν ἔργον [...] οὔτε φίλον οὔτ’ ἄλλον οὐδένα, ἀλλὰ τοῦ ἐναντίου, τοῦ ἀδίκου, 335d). Sokrates widerlegt somit Polemarchos’ These, man müsse den Freunden Gutes und den Feinden Schlechtes tun.

Thrasymachos, ein Sophist (und somit als Tugendlehrer ohnehin nicht ernst zu nehmen) nimmt das Wort an sich und hält Sokrates’ Beweisführung für unzulänglich. Äußerst interessant an dieser Stelle ist, dass sich Sokrates klar selbst widerspricht, denn einerseits dürfe ein tugendhafter Mensch überhaupt niemandem schaden, andererseits werden die Wächter der Stadt dazu ausgebildet, den Freunden zu helfen und den Feinden zu schaden.

Thrasymachos behauptet indes, „das Gerechte sei nichts Anderes als der Vorteil des Stärkeren“ (εἶναι τὸ δίκαιον οὐκ ἄλλο τι ἢ τὸ τοῦ κρείττονος συμφέρον, 338c). Die Stärkeren seien seiner Ansicht nach die im Staat Regierenden, unabhängig von der jeweiligen Regierungsform. Er

80 Das zweite Buch (376d-377d) behandelt die Erziehung der Wächter, das vierte Buch (423b-427c) die Lebensweise und Aufgaben dieser; vgl. Clemens, Alexander: Der Gerechtigkeitsbegriff in Platons Politeia (philosophische Hausarbeit), Göttingen 2015, S. 2-3. Vgl. auch Ottmann 2001, S. 27: „Die Tugend der Wächter, die bei Platon die Stadt zu verteidigen haben, wird auf einer Freund-Feind-Lehre basieren müssen. Die Wächter müssen den Mitbürgern nützen, den Feinden schaden.“

argumentiert weiter, dass die jeweiligen Gesetze des Staates auf die Regierenden zugeschnitten seien und somit stets deren Vorteil dienen. Somit werden ihre Interessen umgesetzt und es gelte das als gerecht, was ihnen selbst zum Vorteil diene (338e). Dieser Ansatz wirkt nach heutiger Auffassung schlichtweg opportunistisch und korrupt, denn es wird als gerecht nur das angesehen, was im jeweiligen Staat als gerecht festgesetzt wird. Andreas Schubert formuliert dies so: „Er [Thrasymachos] bestimmt das Gerechte als das, was der Stärkere in seiner Gesetzgebung als solches vorgibt. Das Gerechte ist der Vorteil der bestehenden Regierung, gleich welcher Art sie ist (tyrannisch, demokratisch etc.)“⁸¹. Die These des Thrasymachos hängt wahrscheinlich auch mit einem antik gedachten Herrscherpragmatismus zusammen: Der Herrscher wird quasi von Natur aus dazu legitimiert, über andere zu herrschen. Auf einer solchen „Ebene eines Realismus, einer ersten Soziologie der Macht“ stellt sich schlichtweg gar nicht erst die Frage, wie gerechtes Herrschen auszusehen habe.⁸²

Sokrates widerlegt diese These und gibt zu bedenken, dass Regenten, wie alle anderen Menschen, auch unvollkommen seien und so auch Fehler bei der Gesetzgebung unterlaufen können. Somit würden sie auch für sich selbst unvorteilhaft handeln und die Regierten müssten Befehle ausführen, die offenkundig unvorteilhaft sind (339a-d). Thrasymachos wiederum meint, dass „der Regent, insofern er Regent ist, keinen Fehler macht und weil er keinen Fehler macht, befiehlt er das, was für ihn am besten ist und das muss der Regierte ausführen“ (τὸν ἄρχοντα, καθ’ ὅσον ἄρχων ἐστίν, μὴ ἀμαρτάνειν, μὴ ἀμαρτάνοντα δὲ τὸ αὐτῷ βέλτιστον τίθεσθαι, τοῦτο δὲ τῷ ἀρχομένῳ ποιητέον, 340e-341a). Eine solche Art von Willkür ist mit unserem heutigen Verständnis von Gerechtigkeit und Tugend sicherlich nicht vereinbar, da sie sowohl unreflektiert erscheint als auch diktatorische Züge aufweist.⁸³ Da eine solche Annahme kaum mit Platons Verständnis eines „Idealstaats“ vereinbar erscheint, verwundert es kaum, dass Sokrates diese These des Thrasymachos zu widerlegen versucht: Er spricht von verschiedenen Künsten (τέχναι) und kommt zu dem Schluss, dass auch das Regieren eine Kunst sei. Dadurch müsse eine gerechte Regentschaft auch den Regierten, nicht den Regenten zum Vorteil gereichen. An dieser Stelle wird das in der antiken Philosophie essenzielle *Ergon-Argument* eingeführt: Sokrates argumentiert, dass, so wie die Behandlung eines Arztes die Heilung eines Kranken zum

81 Vgl. Schubert, Andreas: Platon: Der Staat. Ein einführender Kommentar, Paderborn/Wien [u.a.] 1995, S. 20-21.

82 Vgl. Ottmann 2001, S. 28.

83 Um diese Annahme in ihren vollen Zügen und die Auswirkungen auf einen potenziellen „Idealstaat“, wie ihn sich Platon vorstellt, nachvollziehen zu können, bedarf es einer eingehenden Beschäftigung mit der vollständigen *Politeia*, die hier nicht gegeben werden kann.

Ziel habe, auch eine gerechte Regentschaft auf das Wohl der Regierten abzielen müsse (341c-343a).⁸⁴

Thrasymachos versucht nun zu belegen, dass der Ungerechte im Vergleich zum Gerechten stets im Nachteil sei, da er zu viele Steuern zahle, die eigenen Angelegenheiten vernachlässige, wenn er ein Amt bekleide und sich bei Freunden und Verwandten unbeliebt mache, wenn er ihnen in unredlicher Weise nicht dienen wolle (343d-344a). Thrasymachos' Polemik spitzt sich in der Aussage zu, dass „die vollendete Ungerechtigkeit vorteilhafter als die vollendete Gerechtigkeit“ sei (τὴν τελέαν ἀδικίαν τελέας οὔσης δικαιοσύνης λυσιτελεστέραν, 348b). Diese These erscheint äußerst zynisch und stellt eine Täter-Opfer-Umkehr dar⁸⁵, oder anders formuliert: Sie lässt sich nicht mit dem platonischen Wertekanon verbinden, wie Henning Ottmann treffend formuliert: „Grundfrage der Politik und Ethik wird für Platon die Gerechtigkeit. Sie wird durch ihn als Thema der politischen Philosophie etabliert und auf ein neues Niveau gestellt. Platon bestimmt die Gerechtigkeit als einen Selbstzweck. Er faßt sie als einen intrinsischen Wert, der durch den Nutzen oder die Meinungen der Menschen nicht zu erfassen ist.“⁸⁶

Gegen Ende des ersten Buches stellt Sokrates die zentrale Frage, die schon zu Beginn dieses Kapitels gestellt wurde: „Ob die Gerechten besser leben als die Ungerechten und glücklicher sind“, da „die Rede nicht von etwas Belanglosem ist, sondern davon, wie man leben muss.“ (352d). Ab 352e wird das *Ergon-Argument* weiter ausgeführt: Dieses hat den Zweck, sowohl Thrasymachos' Annahmen zu widerlegen als auch aufzuzeigen, dass nicht nur der Mensch dazu veranlagt ist, tugendhaft zu sein, sondern dass auch jedem Ding eine bestimmte Aufgabe (ein ἔργον) zukomme, wodurch sich dessen Nützlichkeit von anderen Dingen unterscheide. Diese Aufgabe definiere, „was man nur mit ihm oder am besten mit ihm ausführen kann“ (ὁ ἄν ἡ μόνῳ ἐκείνῳ ποιῇ τις ἢ ἄριστα, 352e). Sokrates führt nun einige Beispiele zur Veranschaulichung an: Man könne nur mittels der Seh- und Hörkraft sehen und hören, weshalb dies die *erga* der Augen und Ohren seien. Außerdem könne man zwar mit verschiedenen Werkzeugen einen Rebensprossling schneiden, jedoch mit keinem so gut wie mit einer Rebschere (352e-

84 Vgl. Ottmann 2001, S. 28. Das *Ergon-Argument* wird mit 352e ff. weitergeführt.

85 Thrasymachos' Annahme wirkt nicht nur zynisch, sondern auch töricht: Jeder ist schuld daran, wenn es ungerechten Herrschern schlecht ergeht, nur sie selbst nicht. In Erasmus von Rotterdams *Moriae encomium* (*Lob der Torheit*) tritt zu Beginn des Werkes Stultitia („Dummheit“) auf und bekennt sich als personifizierte Torheit, die den Menschen viele „Tugenden“ bringt: „Die Torheit tritt auf und spricht: Mögen die Menschen in aller Welt von mir sagen, was sie wollen – weiß ich doch, wie übel von der Torheit auch die ärgsten Toren reden –, es bleibt dabei: mir, ja mir allein und meiner Kraft haben es Götter und Menschen zu danken, wenn sie heiter und frohgemut sind.“ (übersetzt nach Alfred Hartmann: Major, Emil (Hg.): *Das Lob der Torheit*, Basel 1929, S. 13). Vielleicht war es Platons Intention, Thrasymachos eine (augenscheinlich auch schon für die antiken Herrschaftsverhältnisse) absurde These aufzustellen, um diese mittels Sokrates einfacher widerlegen zu können.

86 Ottmann 2001, S. 1.

353a). Sokrates wiederholt den vorigen Gedanken und meint, es sei „die Aufgabe eines jeden Dinges, was es entweder alleine oder besser als alle anderen verrichten kann“ (τοῦτο ἐκάστου εἷη ἔργον ὃ ἂν ἢ μόνον τι ἢ κάλλιστα τῶν ἄλλων ἀπεργάζεται, 353a). Diese Argumentation erscheint schlüssig, denn obwohl einem jeden Ding auch mehrere Aufgaben zuteilwerden können (wie den Ohren der Gleichgewichtssinn oder den Augen der „Blick in die Seele“ eines Menschen), so hat jedes Ding doch eine zentrale Aufgabe, die es von anderen unterscheidet und für bestimmte Tätigkeiten nützlich oder weniger nützlich macht. Tauschte man nun den Begriff „Aufgabe“ bzw. „Qualität“ mit dem Begriff „Tugend“ aus, so bliebe der Sinn gleich. Dies lässt sich auch (bedingt) auf uns Menschen umsetzen: Es ist zwar nicht gezwungenermaßen unser *ergon*, gut zu handeln und tugendhaft zu leben, jedoch werden wir innerhalb unserer Gesellschaft auch nach unseren Taten bemessen: Ein Mensch, der anderen absichtlich und kontinuierlich Schaden zufügt, kann wahrscheinlich unzählige andere *erga* (wie Klugheit, Kraft, Durchhaltevermögen etc.) besitzen und wird dennoch (wenigstens in den meisten Fällen) von der Gesellschaft abgelehnt werden.

Das erste Buch endet, wie schon *Menon* und *Protagoras*, mit der Erkenntnis, dass Sokrates das Wesen der Tugend nicht bestimmen kann. Interessant hierbei ist, dass er meint, er wisse nicht, was das Gerechte sei (354c): Das gesamte erste Buch hindurch versucht er, seine Gesprächspartner davon zu überzeugen, dass ein gerechter Mensch anderen absichtlich keinen Schaden zufüge. Umso eigenartiger und unbefriedigender erscheint nun die Freund-Feind-Lehre der Wächter in Kombination mit der abermaligen Resignation hinsichtlich der Klärung des Wesens der Tugend. Es stellt sich die Frage, ob Platon bei den bisher besprochenen Dialogen stets zum Schluss kam, dass sich das Wesen der Gerechtigkeit und Tugend nicht fassen lassen oder ob uns diese negativen Schlüsse zur Lektüre weiterer Werke anregen sollen.⁸⁷

Das erste Buch der *Politeia* stellt jedenfalls hinsichtlich seiner Einführung in einige der zentralen Begriffe zur Tugend eines der zentralsten Werke der westlichen Philosophiegeschichte dar.

Nun soll noch kurz auf andere Bücher der *Politeia* eingegangen werden, die sich ebenfalls mit Gerechtigkeit und Tugend beschäftigen. Vereinfacht gesprochen, können Erfüllung und Glückseligkeit nur dann erlangt werden, wenn man Gerechtigkeit anstrebe. Nach dem bisher Besprochenen wirkt es alles andere als klar, warum Gerechtigkeit dafür notwendig sei, da ja auch die Schlechten immense Vorteile genießen können. Man dürfe Gerechtigkeit nicht wegen eines potenziellen sozialen Ansehens anstreben, da man sich sonst eine Art Belohnung erwarte (II,

⁸⁷ Vgl. für den „methodischen Fehler“, den sich Sokrates selbst in seiner Untersuchung zuschreibt, Blöbner, Norbert: Zu Platon, 'Politeia' 352d-357d, Hermes 119, 1991, S. 61.

366e; 368b-d). Im Gegenteil, oft würden den Gerechten soziale Nachteile widerfahren (360e ff.). Eine andere Form der „Belohnung“ für einen Tugendhaften wäre das Erlangen der Glückseligkeit nach dem Tod. Diese Form der Belohnung lässt sich eher mit Platons Sichtweisen vereinbaren, denn im *Gorgias* (523a-b) gelange ein Mensch, der tugendhaft gelebt hat, zur „Insel der Seligen“, wo er frei von allen Übeln in vollkommener Glückseligkeit lebt (vgl. auch Pol., X, 608c ff.).

Auch die Lust kann als eine Art der Belohnung und Glückseligkeit verstanden werden: Hierbei stellt sich jedoch die Frage, bei welcher Art von Menschen diese Annahme gelten kann. Denn auch schändliche Menschen können ihre Lüste befriedigen und dadurch Glück verspüren. Gehen wir jedoch davon aus (und dies lässt sich anhand der zahlreichen Stellen in den verschiedenen platonischen Dialogen, die von der Tugend handeln, belegen), dass sich ein gerechter Mensch auch in einer seelischen Ausgeglichenheit befinden muss, dann kann eine seelische Lustempfindung eigentlich nur einem gerechten Menschen widerfahren. In Pol. IV, 444c-e verbindet Platon die Gerechtigkeit der Seele mit der Gesundheit des Körpers. Im neunten Buch der *Politeia* zeigt Platon am deutlichsten den Zusammenhang zwischen Gerechtigkeit und Glück auf: Hier stellt er das vollkommen Gerechte dem vollkommen Ungerechten gegenüber und schildert drei Argumente, weshalb nur dem Gerechten auch Glück widerfahren könne (Pol. IX, 576b-592b). Das zweite und dritte Argument bezieht sich auf das Lustempfinden als Belohnung für ein tugendhaftes Leben des Gerechten bzw. Philosophen. Hier behandelt Platon auch die berühmten drei Seelenteile: das Denkvermögen (λογιστικόν), das Mutartige (θυμοειδές) und das Begehrende (ἐπιθυμητικόν). Durch den ersten lerne der Mensch (im Sinne eines Strebens nach Wissen/Erkenntnis [ὃ μανθάνει ἄνθρωπος]), durch den zweiten sei er mutig (ὃ θυμοῦται) und durch den dritten, „größten und stärksten“ sei er über Maßen begierig (ἐπιθυμητικόν) nach Nahrung und Liebesgenüssen. Dieser Seelenteil werde auch der „geldgierige“ (φιλοχρήματος) genannt, weil durch Geld solcherlei Lüste am einfachsten zu befriedigen seien (Pol. IX, 580d-e). Wie schon die Begriffe vermuten lassen, ist der Mensch, bei dem das Mutartige regiert, mutig, ehrgeizig oder, wenn dieses überbordnet, im negativen Sinne streitsüchtig. Ein Mensch, bei dem das Begehrende dominiert, ist eigennützig bzw. gewinnliebend. Jener Mensch aber, bei dem das Denkvermögen am stärksten ausgeprägt ist, ist weisheitsliebend. Und diese Charaktereigenschaft wird wiederum den Philosophen zuteil, was ja auch der Begriff φιλόσοφος wörtlich bedeutet. Das bedeutet, dass das *logistikon* bei Philosophen am stärksten ausgeprägt ist, wodurch es für sie die höchste Lust darstellt, sich mit der Philosophie zu beschäftigen und stets geistigen Genuss zu erfahren (Pol. IX, 580d-583a). Der Sitz des Denkvermögens befindet sich im Kopf, das Mutartige hat seinen Sitz in der Brust und das Begehrende den seinigen im

Unterleib. Den drei Seelenteilen lassen sich auch drei Tugenden zuschreiben: die Weisheit dem Denkvermögen, die Tapferkeit dem Mutartigen und die Besonnenheit dem Begehrenden.⁸⁸

Interessant ist auch, um wie viel erbaulicher (nämlich in Zahlen ausgedrückt) Platon die Beschäftigung mit der Philosophie als mit anderen Materien bezeichnet: Der Philosoph empfinde „729mal größere Lust“ (ἐννεακαίεικοσικαίεπτακοσιοπλασιάκις ἥδιον, Pol. IX, 587e) als der Nicht-Philosoph. Es lässt sich nur mutmaßen, warum Platon gerade diese Zahl gewählt hat, jedoch liegt die Vermutung nahe, dass er damit ausdrücken wollte, dass die Beschäftigung mit keiner anderen Materie so erfüllend sei wie jene mit der Philosophie. Jedenfalls belegen die beiden Argumente, dass es für Platon außer Frage steht, dass das Philosophieren tugendhaft ist und weise Männer höchste Lust erfahren, wenn sie sich mit der Philosophie beschäftigen. Ein tugendhafter und stoischer Mensch wiederum kann allen von außen auf ihn einwirkenden Nachteilen und Gefahren trotzen, wie es uns ja beispielsweise das Schicksal des Sokrates eindrucksvoll lehrt.

Neben dem Argument der lustvollen Belohnung bringt Sokrates im neunten Buch noch ein weiteres Argument, weshalb dem Gerechten Glück zukomme. Dieses Argument ist etwas komplizierter und hängt mit dem Beginn des zweiten Buches der *Politeia* zusammen: Sokrates stellt fest, dass die Gerechtigkeit nicht bloß wegen der mit ihr verbundenen Folgen, sondern vor allem wegen ihrer selbst willen anzustreben sei. Es gebe auch schlechte Lüste, weshalb die Lust nicht per se etwas Gutes sei. Dies bedeutet, dass jemand, der sich Lust aufgrund einer tugendhaften Lebensführung „erwartet“, im Umkehrschluss nicht tugendhaft handelt, da sich Lust so als reine Belohnung manifestieren würde. Auf den ersten Blick scheint es sich hierbei um einen Widerspruch zu den beiden anderen Argumenten zu handeln, doch dies ist nicht der Fall: Die aufgrund der Beschäftigung mit der Philosophie entstandene Lust kann und soll als lustvoll empfunden werden, jedoch darf dieses der Philosophie gewidmete Leben eben nicht bloß darauf abzielen, Lustempfindungen zu generieren. Oder anders formuliert: Die gewonnene Lust kann bloß als Zugabe zum ohnehin schon tugendhaften Leben gesehen werden. Im Umkehrschluss bedeutet dies für einen tugendlosen Menschen, dass sich dieser eigentlich gar nicht um Lustgewinn zu bemühen braucht, da die Lust, die er zu erlangen strebt, entweder zu den schlechten Lüsten gehört oder er nur wegen des Lustgewinns vortäuscht, ein tugendhaftes Leben zu führen. Somit kann Glück im philosophischen Sinn eigentlich niemals als reine „Belohnung“ angesehen

88 Vgl. z.B. Tim. 69d-76e. Neben den drei Seelenteilen bei Platon kann gemäß Aristoteles auch zwischen vier Seelenvermögen unterschieden werden, denen verschiedene körperliche und geistige Vorgänge unterworfen sind. Diese sind die Nährseele (ψυχὴ θρεπτική), Sinnenseele (ψυχὴ αἰσθητική), Vernunftseele (ψυχὴ νοητική) und Bewegungsseele (ψυχὴ κινητική, vgl. De gen. animal. II, 3, 736a24 ff.).

werden, da man (wenigstens in unserem Verständnis) eine solche oft unabhängig von der eigenen Lebensführung anstrebt oder gar einfordert. Was ist aber nun ein „gerechtes Leben“, das Lustgewinn als Zugabe gestattet? In Pol. IX, 580a-c vergleicht Platon den gerechten und ungerechten Menschen: Der beste und gerechteste Mensch sei auch der glücklichste, der schlechteste und ungerechteste habe jedoch die meisten Anlagen zu einem Tyrannen. An dieser Stelle spricht Sokrates, indem er verschiedene Herrschertypen nennt und diese von seinem Gesprächspartner bewerten lässt, metaphorisch von der Unerschütterlichkeit der Ideen.

Diesbezüglich ist auch ein Blick in das sechste Buch der *Politeia* notwendig: Ohne hier näher auf die komplexe Thematik der Ideenlehre (oder Ideenannahme?) Platons eingehen zu können, sei nur kurz angedeutet, dass für den Philosophen auch die Betrachtung und Nachahmung der Ideen der Ideenwelt (die von der Sinneswelt zu unterscheiden ist) essenziell ist: Im Gegensatz zu den sinnlich wahrnehmbaren Dingen, die einer ständigen Veränderungen unterliegen, sind die Ideen unvergänglich und unveränderlich. Der wahre Philosoph „richtet nun seinen Blick auf dieses Wohlgeordnete und gemäß sich selbst so Verhaltende, das weder Unrecht tut noch voneinander Unrecht erleidet und worin sich alles in Ordnung und vernunftgemäß verhält.“ (ἀλλ’ εἰς τεταγμένα ἅττα καὶ κατὰ ταῦτ’ αἰεὶ ἔχοντα ὁρῶντας καὶ θεωμένους οὐτ’ ἀδικοῦντα οὐτ’ ἀδικούμενα ὑπ’ ἀλλήλων, κόσμῳ δὲ πάντα καὶ κατὰ λόγον ἔχοντα). All dies sei „nachzuahmen und so gut wie möglich [in seinem eigenen Leben] abzubilden“ (μιμεῖσθαί τε καὶ ὅτι μάλιστα ἀφομοιοῦσθαι, Pol. VI, 500c). Das bedeutet, dass gerechtes und tugendhaftes Handeln nur gemäß einer unerschütterlichen, immer gleichbleibenden (Welt-)Ordnung möglich ist. Und genau ein solches Handeln unterscheidet den Philosophen von dem Nicht-Philosophen.⁸⁹

Somit ist das Handeln des Philosophen bzw. Gerechten der Inbegriff von Ordnung auf der Welt, wodurch er auch die Ordnung des Universums in sich abbildet. Spinnt man diesen Gedanken weiter, dann kommt man zu dem Ergebnis, dass viele wissenschaftliche Disziplinen, wie die Astronomie und Mathematik, auf einer solch unerschütterlichen Ordnung basieren. Die sich in unendlicher Bewegung befindenden Gestirne und Sphären und die Zahlen können beispielsweise als unendlich angenommen werden. Da nun Gott bzw. der Demiurg als Inbegriff der Unendlichkeit galt und in vielen Religionen auch heute noch gilt, ist es kein Wunder, dass Platon Disziplinen wie die Astronomie oder Mathematik in den Bereich der Religiosität rückte.⁹⁰

89 Vgl. Kraut, Richard: Plato’s Comparison of Just and Unjust Lives (Book IX 576b–592b), in: Höffe, Otfried (Hg.): Platon: *Politeia*, Berlin ³2011, S. 209–223.

90 Zur Wichtigkeit der Ordnung des Kosmos bzw. der Zahlenlehre für Platon vgl. z.B. Schneider, Gregor: *Mathematischer Platonismus. Beiträge zu Platon und zur Philosophie der Mathematik* (Dissertation; mit unzähligen hilfreichen Verweisen), München 2012, S. 6 ff. Im siebten Buch der *Politeia* wird quasi im Rahmen eines

In den Νόμοι nimmt beispielsweise der Athener zwei Gründe an, warum man an die Götter glaubt: Zum einen aufgrund der unvergänglichen Seele, welche göttlichen Ursprungs sei, und zum anderen aufgrund der Ordnung im Lauf der Gestirne und aller anderen Körper, über welche die Vernunft herrsche. Diese habe das All eingerichtet (νοῦς ἐστὶν τὸ πᾶν διακεκοσμηκῶς). Als Gottesleugner bezeichnet der Athener all jene, die meinen, die Beschäftigung mit der Sternenkunde sei unnütz und dass es zur Einrichtung des Alls keines bewussten und vernunftbegabten Willens bedürfe. Außerdem habe es schon früher Menschen gegeben, welche die Gestirne als unbeseelte (ἄψυχα, XII, 967a) und vernunftlose Körper annahmen und meinten, dass die Vernunft das Weltall eingerichtet habe (νοῦς εἶη ὁ διακεκοσμηκῶς πάνθ' ὅσα κατ' οὐρανόν). Sie verkannten jedoch, dass die Seele „ursprünglicher als die Körper“ (πρεσβύτερον εἶη σωμάτων) sei (Nom. XII, 966e-967b). Es wird deutlich, dass verschiedene Disziplinen, die mit dem Göttlichen, der Seele und dem *nous* zu tun haben, für Platon eng mit Religiosität verbunden sind. Dieser Umstand ist insofern interessant, da heutzutage kaum jemand auf die Idee käme (außer in spirituell angehauchten Kreisen), den Umlauf der Himmelskörper oder die Zahlenlehre mit Göttlichem in Verbindung zu setzen. Somit ist der Philosoph im platonischen Sinn nicht nur belesen, tugendhaft und glücklich, sondern auch religiös.

Im *Timaios* begegnet uns eine ähnliche Annahme: Dort wird gesagt, der Mensch müsse den göttlichen Kreisläufen des Alls folgen, um so „jenes Ziel des Lebens zu erreichen, das den Menschen von den Göttern als das beste vorgegeben ist“ (ὁμοιωσάντα δὲ τέλος ἔχειν τοῦ προτεθέντος ἀνθρώποις ὑπὸ θεῶν ἀρίστου βίου, Tim. 90d). Somit sei all das nachzuahmen, was beständig und unvergänglich ist und was weder Unrecht tut noch Unrecht erleidet (Pol. VI, 500b-c).

Daraus lässt sich schließen, dass tugendhaftes zugleich religiöses und ethisches Handeln bedeutet, da man sein Leben nach dem Beständigen, Unvergänglichen, moralisch Korrekten richten soll. Legt man diese Annahme wiederum auf die potenziellen Regenten in *Politeia* VI und VII um, dann handle es sich beim „perfekten“ Herrscher um einen solchen, der in absolutem Einklang mit dem Kosmos und der platonischen Ideenlehre stünde. Es wird schnell deutlich, dass es sich hierbei um ein Idealbild handelt, dem kaum jemand gerecht werden kann. Man könnte sogar (im Rahmen einer negativen Lesart) meinen, für Platon sei die kosmische Ordnung nur deshalb so bedeutsam, um überhaupt eine Form der Staatslehre legitimieren zu können. Lothar Schäfer beispielsweise sieht in Platons Kosmologie „die Konstruktion eines

„Studienprogramms“ auf die perfekte Ausbildung der Herrscher eingegangen, die sich mit Arithmetik, Astronomie oder Harmonielehre beschäftigen sollen (vgl. Pol. 521c-535a).

Kosmos, der zur naturalistischen Rechtfertigung seiner Staatslehre tauglich sein soll.“⁹¹ Eine solche Kritik ist sicherlich dann nachvollziehbar, wenn man ignoriert, was Platon wahrscheinlich mit der Verbindung zwischen Kosmologie und Regentschaft ausdrücken wollte: So wie das Universum unerschütterlich und vollkommen ist, so muss auch ein potenzieller Herrscher auftreten. Dass es sich hierbei um eine unerreichbare Idealvorstellung handelt, braucht nicht weiter ausgeführt zu werden.

Es ist auch kaum verwunderlich, dass sich aus dem bisher Gesagten Platons These zuspitzt, dass ein gerechter und tugendhafter Mensch, soweit es ihm möglich ist, Gott ähnlich sein müsse (ὁμοιοῦσθαι θεῷ, Pol. X, 613b). Was für uns heute als Hybris erscheint, stellt in der platonischen Teleologie das finale Ziel dar: Denn nur wer gottesähnlich ist, kann absolutes Glück erfahren und dieses ist ja wiederum, wie schon ausgeführt wurde, unzertrennlich mit einem tugendhaften Leben verbunden. Wenn Tugend jedoch die Nachahmung von Weltordnung und Ideen bedeutet, dann kann auf Erden eigentlich (wie es auch getan wird) bloß von einem „Idealstaat“ gesprochen werden, da es schlichtweg auch viele tugendlose Menschen gibt, die selbst weder gut sind noch Gutes nachahmen. Andererseits könnte man argumentieren, dass sich Platon dieses Umstandes sehr wohl bewusst war und hoffte, dass einige (sehr) tugendhafte Menschen und Regenten versuchten, den Staat zu einem besseren zu machen. Es ist wahrscheinlich absurd anzunehmen, Platon hätte wirklich an einen „perfekten Staat“ geglaubt. Viel wahrscheinlicher ist, dass Platon eine Art Optimierungsversuch eines unvollkommenen Staates darstellen wollte, dessen Grundvoraussetzung eben eine (halbwegs) tugendhafte Bevölkerung und Regentschaft darstellt.

VII 4 *Laches* (Der fortitudine: Über die Tapferkeit)

Abermals geht es um die Erziehung der Söhne. Lysimachos und Melesias fragen die beiden Feldherren Nikias und Laches diesbezüglich um Rat. Auch Sokrates soll abermals seine Expertise abgeben. Dieser habe selbst schon im Krieg Leute beobachtet und wisse deshalb, wie man sich im Krieg zu verhalten habe (178a-181b).⁹² Von 189d-194b wird nun die Tapferkeit thematisiert. Eine sinnvolle Erziehung der Söhne sei Nikias und Laches nur dann möglich, wenn sie selbst wissen, was gut sei. Da eine allumfassende Betrachtung der Tugend nicht umsetzbar sei,

91 Schäfer, Lothar: Das Paradigma am Himmel. Platon über Natur und Staat, Freiburg/München 2005, S. 27.

92 Sokrates nahm im Peloponnesischen Krieg (431-404 v. Chr.) als Hoplit an der Belagerung von Potidaia (431-429 v. Chr.) sowie an den Schlachten von Delion (424 v. Chr.) und Amphipolis (422 v. Chr.) teil (vgl. z.B. Patzer, Andreas: Sokrates als Soldat. Geschichtlichkeit und Fiktion in der Sokratesüberlieferung, Antike und Abendland 45, 1999, S. 1-35).

beschränke man sich auf die Untersuchung der Tapferkeit (190b-c). Zunächst definiert Laches die Tapferkeit als Standhaftigkeit vor dem Feind (ἀμύνεσθαι τοὺς πολέμιους καὶ μὴ φεύγειν, 190e). Sokrates widerlegt diese These anhand verschiedener Gegenbeispiele (190e-192b). Danach gibt Laches eine zweite Definition: Tapferkeit sei eine gewisse Beharrlichkeit der Seele (καρτερία τις εἶναι τῆς ψυχῆς, 192b), doch auch diese Definition erscheint Sokrates als mangelhaft (192b-193d). Nach einem längeren Hin und Her ergreift schließlich Nikias das Wort und argumentiert mit der sokratischen These der Weisheit: Jeder sei gut, worin er auch kundig sei, und jeder schlecht, worin er unkundig sei (ὅτι ταῦτα ἀγαθὸς ἕκαστος ἡμῶν ἅπερ σοφός, ἃ δὲ ἀμαθής, ταῦτα δὲ κακός, 194d). Sokrates scheint seinen Standpunkt noch untermauern zu wollen, da Tapferkeit nicht nur eine Weisheit, sondern auch Wissen (ἐπιστήμη) sei (194e). Sokrates fragt nun Nikias, um welche Art von Wissen es sich handle. Nikias antwortet, es handle sich um das Wissen von „Gefährlichem und Unbedenklichem im Krieg“ (τὴν τῶν δεινῶν καὶ θαρραλέων ἐπιστήμην καὶ ἐν πολέμῳ, 194e-195a).⁹³ Sokrates gibt sich mit dieser Begriffsbestimmung jedoch abermals nicht zufrieden und erklärt, dass die Tugend neben der Tapferkeit auch noch „die Besonnenheit, Gerechtigkeit und einige andere dergleichen“ (σωφροσύνην καὶ δικαιοσύνην καὶ ἄλλ’ ἅττα τοιαῦτα, 198a) umfasse. Diese „einigen anderen“ sind gemäß Sokrates eben die eng miteinander verbundene Tapferkeit und Weisheit. Nun geht Sokrates auf das „Gefährliche und Unbedenkliche“ ein, das Nikias augenscheinlich zu ungenau ausgeführt hat: Das Gefährliche seien künftige Übel, das Unbedenkliche sei alles Zukünftige, das entweder nicht übel oder gut sei (ὅτι δεινὰ μὲν τὰ μέλλοντα κακὰ φάμεν εἶναι, θαρραλέα δὲ τὰ μὴ κακὰ ἢ ἀγαθὰ μέλλοντα, 198c).⁹⁴

Es stellt sich nun die Frage, worin nach dieser Argumentation der Unterschied zwischen Tapferkeit und Tugend im Allgemeinen liegt. Denn erstens ließen sich ohne ein gewisses Maß an Tapferkeit ohnehin keine Gefahren ertragen und zweitens stellt die Tapferkeit schlichtweg einen Teilbereich der Tugend dar. Außerdem bedarf es auch der anderen Tugenden, um Unbedenkliches und Gefährliches, also Gutes und Schlechtes, auseinanderhalten zu können. Dass Nikias nach wie vor davon überzeugt ist, dass seine Definition von Tapferkeit nicht ganz falsch sei, kann eventuell dem Umstand geschuldet sein, dass Platon seinen Sokrates als „Sieger“ der Debatte (wie so oft) küren wollte oder dass Nikias schlichtweg nicht in der geistigen Verfassung ist, anzuerkennen, dass seine Definition Mängel aufweist. Der Dialog endet, wie erwartet,

⁹³ Diese These erscheint schlüssig, da bis heute die Tapferkeitsmedaille als militärische Auszeichnung verliehen wird. Die Tapferkeit lässt sich metaphorisch auch auf alle anderen Formen von „Kriegen“ übertragen, die uns im Alltag begegnen, z.B. auf den eigenen inneren Seelenkampf (der ja auch in Form der *Psychomachia* des Prudentius in die Literatur einging).

⁹⁴ Vgl. zu dieser Sichtweise des Indifferenten die *Adiaphora*-Lehre (Fußnote 52).

abermals unbefriedigend: Nikias bitte Sokrates, seinen Sohn zu erziehen, doch dieser gibt zu bedenken, dass nicht nur Nikias und Laches in Erziehungsfragen inkompetent seien, sondern auch er selbst (200d-e).

VII 5 *Charmides* (*De temperantia: Über die Besonnenheit*)

Der Dialog setzt nach Sokrates' Rückkehr von der Schlacht bei Potidaia ein. Zurück in Athen, erkundigt sich Sokrates über die Philosophie und die geistige und körperliche Verfassung der Jugend. Der junge Charmides gilt gleichermaßen als schön und begabt, weshalb Sokrates vom Anblick des Jünglings fasziniert ist. Charmides klagt über Kopfschmerzen und fragt Sokrates um ein Heilmittel. Sokrates erklärt ihm das Konzept der ganzheitlichen Medizin: Man könne nicht nur einzelne Körperteile heilen, sondern man müsse dessen Zusammenhang mit dem ganzen Körper betrachten. Außerdem müsse man gleichzeitig auch die Seele therapieren. Dies geschehe durch „erbauliche Reden [...], die in der Seele Besonnenheit bewirken“ (τοὺς λόγους εἶναι τοὺς καλοὺς [...] ἐν ταῖς ψυχαῖς σωφροσύνην ἐγγίγνεσθαι, 157a).⁹⁵ Sokrates fordert nun Charmides dazu auf, zu sagen, ob er selbst der Meinung sei, im Besitz der Besonnenheit zu sein. Da der verlegene Jüngling diese Frage nicht beantworten kann, entsteht nun ein Gespräch über das Wesen der Besonnenheit (153a-158e).

Charmides bringt nun drei Definitionen für Besonnenheit vor: Zunächst beschreibt er sie als ein geordnetes Handeln und ein bedächtiges Spazierengehen mit Unterredung (σωφροσύνη εἶναι τὸ κοσμίως πάντα πράττειν καὶ ἡσυχῇ, ἔν τε ταῖς ὁδοῖς βαδίζειν καὶ διαλέγεσθαι, 159b). Interessant ist seine zweite Definition, die zwar in keinem krassen Widerspruch zur ersten steht, mit dieser jedoch nicht allzu viel gemein hat: Besonnenheit sei Schamhaftigkeit (εἶναι ὅπερ αἰδῶς ἢ σωφροσύνη, 160e). Es lässt sich argumentieren, dass eine besonnene Person meist auch zurückhaltend ist, wobei Zurückhaltung eher nicht synonym mit Schamhaftigkeit zu verwenden ist. Außerdem zeigt sich Sokrates abermals als unüberwindbarer Gesprächspartner, da er mit einem Homer-Zitat kontert: αἰδῶς δ' οὐκ ἀγαθὴ κεχρημένῳ ἀνδρὶ παρεῖναι („Schamhaftigkeit aber ist dem darbenden Mann nicht gut.“, Od. 17, 347). Es verwundert deshalb kaum, dass

95 Der Begriff λόγος lässt sich kaum ins Deutsche übertragen. Er kann „Wort“, „Sprache“, „Rede“, „Verstand“ oder eben alles Gesprochene bedeuten. Das dazugehörige Verb λέγειν bedeutet neben „sprechen“ auch „sammeln“, weshalb unter dem *logos* meist eine Verbindung mehrerer Wörter gemeint ist (wobei der Begriff im christlichen Kontext auch „das Wort“ Christi bedeuten kann). In diesem Kontext hilft der Plural, da somit klar ist, dass es sich nicht bloß um eine Aneinanderreihung von Wörtern, sondern um zusammenhängende Reden handeln muss. Es sei an dieser Stelle stellvertretend für die Vielzahl an Abhandlungen genannt Aall, Anathon: Der Logos. Geschichte seiner Entwicklung in der griechischen Philosophie und der christlichen Literatur (2 Bd.), Leipzig 1896-1899, Frankfurt/M. 1968 (repr.).

Sokrates diese Definition zurückweist. Eigenartiger verhält es sich mit der Widerlegung der ersten Definition: „Geordnetes Handeln“ erscheint auf den ersten Blick besonnen zu sein. Man könnte sagen, Sokrates sei mit dieser vagen Formulierung und der Ergänzung um das Spazierengehen und Diskutieren nicht zufrieden. Als dritte Definition schlägt Charmides „das Seine tun“ (τὰ ἑαυτοῦ πράττειν, 161b) vor. Sokrates hält Kritias für den Urheber dieser Definition, welcher sich sogleich in das Gespräch einmischt (162c-175a).

Kritias' Begriffsbestimmung erscheint auf den ersten Blick als eine eher belanglose Unterscheidung von Tun und Machen. Schließlich nimmt er die Besonnenheit als „Tun des Guten“ (τὴν τῶν ἀγαθῶν πράξιν, 163e) an. Wichtig ist Kritias' Ergänzung, dass zur Besonnenheit neben guten Handlungen sowohl auch die Kenntnis von anderen Dingen als auch Selbsterkenntnis gehöre (ὅτι μόνη τῶν ἄλλων ἐπιστημῶν αὐτὴ τε αὐτῆς ἐστὶν καὶ τῶν ἄλλων ἐπιστημῶν ἐπιστήμη, 166e). Daraus resultiert, dass (jedenfalls für Kritias) Besonnenheit das Wissen um sich selbst und um anderes bezeichnet. Sokrates gibt sich jedoch auch mit dieser Definition nicht zufrieden und bemängelt den fehlenden Nutzen der Besonnenheit. Beispielsweise könne man mit Besonnenheit nicht prüfen, wofür ein Arzt wirklich qualifiziert sei. Hierfür müsse der Prüfende wiederum selbst medizinische Kenntnisse aufweisen, um solch eine Überprüfung durchzuführen. Somit habe die Besonnenheit alleine für den Menschen keinen Nutzen, wodurch Kritias' Argumentation ins Leere läuft (169e-172c)⁹⁶. Das Problem scheint hierbei für Sokrates das „Wissen um das Wissen“⁹⁷ zu sein. Dieses scheint ihm zu wenig zu sein, da es noch kein gutes Leben ausmacht. An dieser Stelle lässt sich auch wunderbar das berühmte sokratische Zitat „Ich weiß, dass ich nichts weiß“ (vgl. Apol. 22d) heranziehen: Sokrates, der in verschiedenen Disziplinen kundig ist, jedoch keine wirklich beherrscht, weiß selbst, dass er nichts (bzw. nicht alles) weiß. Schon aufgrund dieser Tatsache ist seine Kritik an Kritias' Definition verständlich, da eben das bloße Wissen von unterschiedlichen Dingen nicht genügt, um ein glückliches Leben zu führen. Dies könne nur durch das Wissen vom Guten und Schlechten erlangt werden, wie Sokrates anmerkt (174b-c).

Schon zu Beginn des Dialoges lässt sich abermals ein aporetisches Ende erwarten. In diesem Dialog hat der junge, schöne, jedoch eben (noch) nicht besonnene Charmides keine Chance, den großen Sokrates von seinen Thesen zu überzeugen. Dies kann eben seiner jugendlichen Naivität geschuldet sein oder dem Umstand, dass die Besonnenheit eine nur schwer zu fassende

96 Vgl. Lampert, Laurence: *How Philosophy Became Socratic*, Chicago 2010, S. 208-215; Erler 1987, S. 197-200.

97 Vgl. Halper, Edward: *Is Knowledge of Knowledge Possible?: Charmides 167a-169d*, in: Robinson, Thomas M.; Brisson, Luc (Hgg.): *Plato: Euthydemus, Lysis, Charmides*, Sankt Augustin 2000, S. 309-316.

Tugend darstellt. Am Ende lässt sich Charmides jedoch nicht entmutigen und möchte sich weiterhin Sokrates' Rat einholen. Dieses Verhalten deutet wiederum Kritias als Besonnenheit (175a-176d). Geht man davon aus, dass der ganze Dialog eine Art „Therapie“ des Charmides darstellt, so könnte man Besonnenheit als kontinuierlichen Lernprozess und Durchhaltevermögen, irgendwann das Gute im Leben zu erkennen, annehmen. Jedenfalls handelt es sich beim *Charmides* um einen äußerst interessanten Dialog, der zeigt, dass man als junger Mensch noch am Beginn eines langen Entwicklungsprozesses steht.

VII 6 *Euthyphron* (*De sancto: Über die Frömmigkeit*)

Sokrates, der wegen Asebie (ἀσέβεια: „Gottlosigkeit“) angeklagt wurde, trifft sich mit Euthyphron an der Halle des für Kapitalverbrechen zuständigen Archon Basileus. Euthyphron will seinen Vater wegen Totschlags anklagen. Seine Verwandten tadeln ihn zwar für diese Anklage, doch Euthyphron kontert kühn mit der Aussage, dass diese nicht wüssten, wie es sich mit „dem Göttlichen hinsichtlich des Frommen und Ruchlosen“ verhalte (τὸ θεῖον ὡς ἔχει τοῦ ὁσίου τε περὶ καὶ τοῦ ἀνοσίου, 4e). Der Dialog beginnt schon einigermaßen absurd, denn Euthyphron spricht sich so selbst Kompetenz in juristischen und vor allem religiösen Angelegenheiten zu und Sokrates möchte, dass er seine „Weisheiten“ mit ihm teile, um seinen Anklägern selbstsicher entgegentreten zu können. Diese Bitte des Sokrates kann kaum ernst gemeint sein. Viel eher versucht er abermals seinem Gesprächspartner präzisere Informationen zu entlocken. Somit entsteht eine Diskussion über die Frömmigkeit. Euthyphron bedient sich des Mythos von Zeus' Rache an dessen Vater Kronos und folgert daraus seine erste Definition: „Fromm ist, [...] den Übeltäter zu verfolgen.“ (ὁσίων ἐστὶν [...] τῷ ἀδικοῦντι [...] ἐπεξίέναι, 5d). Sokrates ist diese Bestimmung zu eng gehalten, da vor allem der Bezug zu den Göttern fehlt. Daraufhin versucht es Euthyphron mit folgender Definition: „Fromm ist, was den Göttern lieb ist.“ (ἐστὶ τοίνυν τὸ μὲν τοῖς θεοῖς προσφιλὲς ὅσιον, 6e). Sokrates widerlegt die These, indem er darauf hinweist, dass das Gottgefällige und das Fromme nicht dasselbe sei: „Es müsste ja, wenn das Fromme um des Frommseins willen geliebt wird, auch das Gottgefällige wegen des Gottgefälligseins geliebt werden, wenn aber das Gottgefällige wegen des von den Göttern Geliebtwerdens gottgefällig ist, dann müsste auch das Fromme wegen des Geliebtwerdens fromm sein.“ (τὸ θεοφιλὲς καὶ τὸ ὅσιον, εἰ μὲν διὰ τὸ ὅσιον εἶναι ἐφιλεῖτο τὸ ὅσιον, καὶ διὰ τὸ θεοφιλὲς εἶναι ἐφιλεῖτο ἂν τὸ θεοφιλὲς, εἰ δὲ διὰ τὸ φιλεῖσθαι ὑπὸ θεῶν τὸ θεοφιλὲς θεοφιλὲς ᾗν, καὶ τὸ ὅσιον ἂν διὰ τὸ φιλεῖσθαι ὅσιον ᾗν, 10e-11a). Dies sei jedoch ein Widerspruch und verhalte sich nicht so. Da Euthyphron dieser Bemerkung nichts entgegenzusetzen hat, bringt Sokrates eine dritte

Definition: „Alles Fromme ist gerecht.“ (πᾶν τὸ δίκαιον ὅσιον, 11e). Sokrates suggeriert Euthyphron, dass Frömmigkeit nur ein Teil der Gerechtigkeit darstelle: Das Gottesfürchtige und Fromme sei jener Teil der Gerechtigkeit, der sich auf die „Behandlung der Götter“ beziehe (τὴν τῶν θεῶν θεραπείαν). Was sich jedoch auf die Menschen beziehe, sei der übrige Teil der Gerechtigkeit (12e). Diese Stelle des Dialogs ist eine der aussagekräftigsten der bisher behandelten Werke: Es wird explizit festgestellt, dass die Frömmigkeit nur eine Teiltugend darstelle. Plethon folgt Platons These vollinhaltlich: In *De virtutibus* lesen wir: εἴη ἂν καὶ αὐτῆς ὁσιότης μὲν ἐπὶ τοῖς πρὸς τὸ θεῖον, A 3, 4): „Die Frömmigkeit ist als Teilbereich von ihr (der Gerechtigkeit) für die Beziehung zum Göttlichen zuständig.“

Wenn man so möchte, kann aufgrund des bisher Gesagten Frömmigkeit als „Behandlung“ oder „Dienstleistung“ aufgefasst werden. Dies lässt sich auch anhand des weiteren Gesprächsverlaufs belegen, da Sokrates beispielsweise die Reitkunst als Behandlung der Pferde annimmt (13a). Eine solche Annahme hat auch heutzutage noch ihre Gültigkeit, da unter „Gottesdienst“ eine Zusammenkunft von Menschen zu verstehen ist, die mit Gott in Verbindung treten wollen. Auch hier bezieht sich dieser „Dienst“ ausschließlich auf Gott.⁹⁸ Für Sokrates scheint der göttliche Bezug dennoch zu vage, weshalb er eine letzte Definition gibt: „Frömmigkeit ist also das Wissen von Bitte und Geschenk an die Götter.“ (ἐπιστήμη ἅρα αἰτήσεως καὶ δόσεως θεοῖς ὁσιότης, 14d). Diese These vom Wissen, wie man die Götter anbeten und beschenken soll, nimmt Euthyphron schließlich an. Sokrates argumentiert weiter, dass aufgrund des Wechselspiels von Geben und Nehmen (man „gibt“ ein Gebet, um dafür Hilfe von den Göttern zu bekommen) Frömmigkeit eine „Handelskunst zwischen den Göttern und Menschen“ sei (τέχνη ἡ ὁσιότης θεοῖς καὶ ἀνθρώποις παρ’ ἀλλήλων, 14e). Doch dieser Ansatz bringt ein gewaltiges Problem mit sich: Böte man den Göttern nur deshalb Opfergaben dar, um diese gnädig zu stimmen oder etwas von ihnen zu erhoffen, dann könnte man wohl kaum von tugendhaftem Handeln sprechen. Denn dies würde bedeuten, dass man schon vor der Opferung eine Gegenleistung erwartet, was sicherlich nicht als tugendhaft bezeichnet werden kann.

Anfang und Ende des Dialogs stellen eine Ringkomposition dar, da Sokrates abermals eine schon von ihm selbst widerlegte These aufstellt: Das Fromme sei das den Göttern Liebe (τὸ ὅσιον, τὸ τοῖς θεοῖς φίλον, 15b). Doch genau diese Gleichstellung stellt eben jenen Widerspruch dar, den Sokrates kritisiert. Euthyphron ist mit dem Ausgang des Gesprächs unzufrieden und

98 Vgl. z.B. den rezenten Artikel von Heitsch, Ernst: Frömmigkeit als Hilfe: Bemerkungen zum „Euthyphron“, in: Heitsch, Ernst: *Gesammelte Schriften IV. Zu Homer, Platon, Thukydides und Paulus*, Berlin/Boston 2022, S. 210-220.

zieht von dannen. Auch dieser Dialog endet, wie wir dies wahrscheinlich schon erwarten durften, mit einer Aporie.

Wie schon einleitend erwähnt, konnten aufgrund des Reichtums der platonischen Schriften nur jene beleuchtet werden, die sich explizit mit dem Thema der Tugend befassen. Sichtet man Platons Gesamtwerk, wird man in den übrigen Texten viele weitere Stellen finden, welche die Tugend (oder Teilaspekte davon) zum Inhalt haben. Theoretisch fallen in diesen Bereich auch Werke wie *Hippias maior*, der das Schöne, oder *Gorgias*, der die Rhetorik zum Inhalt hat. Denn es bedarf der Tugend, um sowohl das Schöne und Gute zu sehen als auch um ein guter Rhetor zu sein. Wie wird nun Tugend in den platonischen Dialogen beschrieben? Auffällig ist zunächst, dass alle behandelten Dialoge Aporien aufweisen. Dies kann kein Zufall sein. Es handelt sich offenbar beim Wesen der jeweiligen Tugenden um ein Konzept, das man auch nicht philosophisch vollends fassen kann. Sicherlich spielt auch der Umstand eine Rolle, dass Platon seine Leser dazu anhalten wollte, sich selbst weiterhin Gedanken über dieses komplexe Thema zu machen. Doch dies alleine kann nicht der Grund sein, warum wir am Ende jedes Dialogs (teilweise) nicht mehr wissen als zu Beginn. Tugend scheint ein hochphilosophisches Konstrukt zu sein, das auch kaum lehrbar ist, da entweder die Lehrenden Mängel in ihrer eigenen Tugend aufweisen oder die Lernenden diese schlichtweg nicht fassen können (aus welchen Gründen auch immer). Dieses Definitionsproblem existiert ja auch heute noch: Natürlich kann man Tugend als das „sittlich Gute“ bezeichnen, doch schon bei dieser Definition ergeben sich zwei Probleme: Was ist „sittlich“ und was ist „gut“? Jeder Mensch hat andere Prioritäten, eine unterschiedliche Empathie bzw. allgemeine Sichtweise auf die Dinge.

Deutlich wurde auch, dass sich Plethon in seiner Abhandlung von Platons Thesen leiten ließ, was keiner weiteren Ausführung bedarf. Es ist nun zu fragen, ob sich dies auch so im Falle von Aristoteles' Tugendbegriff verhält. Wenn man davon ausgeht, dass Plethon auf Platons Pfaden wandelt, als Neuplatoniker bezeichnet wurde und in seiner Differenzschrift kontinuierlich Aristoteles attackiert, dann müsste man meinen, dass Plethon den aristotelischen Tugendbegriff strikt ablehnt. Ob sich dies so verhält, wird hoffentlich das folgende Kapitel erhellen.

VIII Der Tugendbegriff bei Aristoteles

Wie schon bei den platonischen Schriften, kann aufgrund der schier endlosen Textproduktion des Aristoteles nur auf einige wenige ausgewählte und aussagekräftige Werke eingegangen werden. Zu Beginn soll anhand eines Zitats des Aristoteles aus der *Nikomachischen Ethik*

gezeigt werden, wie kompliziert eine antike, philosophische Definition der Tugend auf uns heute wirken kann: Ἔστιν ἄρα ἡ ἀρετὴ ἔξις προαιρετική, ἐν μεσότητι οὖσα τῇ πρὸς ἡμᾶς, ὠρισμένη λόγῳ καὶ ᾧ ἂν ὁ φρόνιμος ὀρίσειεν: „Die Tugend ist also ein Verhalten (eine Haltung) der Entscheidung, in der Mitte sich befindend in Bezug auf uns, die durch Vernunft bestimmt wird und danach, wie sie der Verständige bestimmen würde.“ (EN II, 6, 1106b36-1107a2).

Was soll nun dieses aufgrund unzähliger Termini technici kaum ins Deutsche übertragbare Zitat bedeuten? Es lohnt sich, dieses hinsichtlich seiner einzelnen Bestandteile zu untersuchen: Das Problem beginnt schon bei der Frage, was genau unter ἔξις zu verstehen ist: Darunter ist im aristotelischen Sinn eine innere feste Grundhaltung zu verstehen (lat. *habitus*).⁹⁹ Doch was unterscheidet diese wiederum vom Charakter (χαρακτήρ)? Dieser Begriff, der eigentlich etwas Eingeritztes bezeichnet („Prägestempel“), bildet die Voraussetzung für moralisches Verhalten. Und genau hier liegt das Problem: „Verhalten“ und „Haltung“ lassen sich in unserem Sprachgebrauch semantisch kaum differenzieren. Die Tugend ist nun also ein Verhalten bzw. Haltung der Entscheidung. Das Nomen „Entscheidung“ ist jedoch nur eine Hilfsübersetzung, da προαιρετική ein mit *hexis* übereingestimmtes Adjektiv ist und so viel wie „zur Wahl fähig“ bedeutet. Und um welche Mitte handelt es sich? Die *mesotes* (II, 2, 1104a26) ist ein philosophischer Begriff, den Aristoteles in die Ethik¹⁰⁰ einführte und der die Stellung der einzelnen Tugenden zwischen den zwei entgegengesetzten Lastern, Mangel und Übermaß (ἑνδεῖα, ὑπερβολή, II, 2, 1104a12), bezeichnet. Die Tapferkeit steht beispielsweise zwischen Tollkühnheit und Feigheit.¹⁰¹ Dies bedeutet, dass im aristotelischen Sinn ein gutes Leben eine mittlere Lebensform darstellt.¹⁰² Das nächste (und vielleicht größte) Übersetzungsproblem stellt der *logos* dar: Wie schon weiter oben erörtert (vgl. Fußnote 95), handelt es sich hierbei um einen

99 Oft wird der Begriff der *hexis* auch als „Disposition“ übersetzt. Auf eine solche Wiedergabe wird im Folgenden verzichtet, da man sich wahrscheinlich unter „Verhalten“/„Haltung“ mehr vorstellen kann.

100 Während wir im Alltag zwischen den Begriffen „Ethik“, „Moral“ und „Gesetz“ meist nicht präzise unterscheiden, verhält sich dies in der Philosophie deutlich anders. Vereinfacht lässt sich sagen, dass sich die Ethik mit dem menschlich autonomen, im Inneren reflektierten Handeln beschäftigt, während die Moral heteronom ist und die Gesamtheit der gesellschaftlichen Normen darstellt. Das Gesetz ist die schriftlich fixierte Moral (vgl. Wils, Jean-Pierre; Hübenthal, Christoph (Hgg.): Lexikon der Ethik, Paderborn/München [u.a.] 2006, S. 85 ff. (s. v. *Ethik*), S. 92 ff. (s. v. *Ethos*); S. 239 ff. (s. v. *Moral*); S. 121 (s. v. *Gesetz*) [https://digi20.digitale-sammlungen.de/de/fs1/object/display/bsb00107069_00001.html, letzter Zugriff am 19.02.2023]).

101 Vgl. EN II, 2, 1104a11-1104b3. Andere Beispiele wären Verschwendung – Großzügigkeit – Geiz oder Wollust – Mäßigung – Stumpfheit.

102 Auch hier tritt ein Problem in unserem Sprachgebrauch auf: Besser wäre im Deutschen eine Übersetzung wie „mittelmäßiges Leben“, doch dieser Begriff wird von uns meist pejorativ gebraucht. Vgl. für die Mesoteslehre vor allem Hartmann, Nicolai: Ethik, Berlin³1949, S. 439 ff. Diese Mittelstellung bezieht sich jedoch nur auf die einzelnen Tugenden. Die *virtus* selbst gilt vor allem im späteren theologischen Kontext als etwas Vollendetes, wie beispielsweise Thomas von Aquin ausführt: „Ergo virtus non est in medio, sed in extremo.“ („Daher befindet sich die Tugend nicht in der Mitte, sondern in Vollendung.“, Quaestiones disputatae de virtutibus, q. 1, a. 13, arg. 1.)

Begriff mit unzähligen verschiedenen Bedeutungsnuancen: Eine Übersetzung mit „Vernunft“ scheint deshalb angebracht, da ohne Vernunft Denken, Verstehen, Erkennen, Wissen etc. ohnehin nicht möglich ist und diese somit eine Art Überbau bildet und weil der *logos* in den gängigen Übersetzungen schlichtweg meistens mit „Vernunft“ wiedergegeben wird. Und handelt es sich beim *phronimos* um einen klugen, besonnenen oder vernünftigen Mann? Man kann fast darüber froh sein, dass Aristoteles das Partizip *ousa* bloß in dieser Form verwendet hat, in der sie keinen breiten Übersetzungshorizont liefert, was beim Nomen *ousia* definitiv der Fall gewesen wäre. Einigermassen frei lässt sich das Zitat folgendermaßen auffassen: Tugend bedeutet, vernünftige, aus einer gemäßigten Mitte entspringende Entscheidungen zu treffen, wozu nur ein vernünftiger Mensch in der Lage ist. Wir sehen deutlich, dass der Bedeutungsreichtum der verschiedenen Begriffe eine Übersetzung und deren „korrektes“ Verständnis erschweren.¹⁰³

Dieses Beispiel sollte keinesfalls abschrecken, jedoch aufzeigen, dass bei Aristoteles viele Faktoren eine Rolle spielen, um überhaupt ansatzweise verstehen zu können, was er unter Tugend versteht. Nun soll anhand der großen ethischen Schriften, der *Nikomachischen Ethik*, der *Eudemischen Ethik* und der *Magna Moralia* der aristotelische Tugendbegriff beleuchtet werden. Auf die Einhaltung der Chronologie oder Kategorisierung der Schriften wird abermals verzichtet.

VIII 1 *Nikomachische Ethik*

Eine der zentralsten ethischen Schriften des Aristoteles stellt sicherlich die *Nikomachische Ethik* dar, da in dieser die ethischen und dianoetischen Tugenden beschrieben werden. Die Grundfrage lautet, was das höchste Glück (*eudaimonia*) sei.¹⁰⁴ Diese wird in I, 2, 1095a19-20 beantwortet: Ein glückliches Leben richtete sich auf εὖ ζῆν („gut leben“) und εὖ πράττειν („gut handeln“ bzw. „Wohlergehen“)¹⁰⁵ aus. Das bedeutet, dass Glück und eine gute Lebensweise im aristotelischen Sinn eng miteinander verbunden sind.¹⁰⁶ Außerdem sind für Aristoteles nicht kurze Glücksmomente entscheidend. Für ihn stellt ein kontinuierlich glückliches Leben das höchste Gut dar, wie er es mit einer ausdrucksstarken Metapher beschreibt: μία γὰρ χελιδὼν

103 Hierbei sei nur kurz angemerkt, dass viele philosophische Themen ohnehin einen breiten Interpretationsspielraum lassen und es nur selten ein „Richtig“ oder „Falsch“ gibt, wie mir im Rahmen unzähliger sehr erhellender Gespräche mit meinem Betreuer deutlich wurde.

104 Die Eudaimonie (aus εὖ: „gut“ und δαίμων: „Geist“, „Gottheit“, gemeint sind „Untergötter“, die dem Demigurgien unterstehen) beschreibt nicht bloß ein alltägliches, zufälliges Glück. Vielmehr ist darunter die absolute Glückseligkeit zu verstehen, welche die Grundlage für ein gutes Leben darstellt.

105 Vgl. zur Mehrdeutigkeit des *eu pratein* Fußnote 53. Vgl. die *Eudemische Ethik* (EE) II, 1, 1219b1-2.

106 Vgl. z.B. Gorg. 491e; 500c; Pol. 352d.

ἔαρ οὐ ποιεῖ, οὐδὲ μία ἡμέρα· οὕτω δὲ οὐδὲ μακάριον καὶ εὐδαίμονα μία ἡμέρα οὐδ' ὀλίγος χρόνος. („Denn eine Schwalbe macht noch keinen Frühling, und auch nicht ein einziger Tag. So macht auch ein einziger Tag oder eine kurze Zeitspanne keinen selig und glücklich.“, EN I, 6, 1098a18-20). An einer anderen Stelle der *Nikomachischen Ethik* schwärmt Aristoteles davon, dass die Philosophie „Genüsse von wunderbarer Reinheit und Beständigkeit“ biete, sodass „die Wissenden ihre Zeit lustvoller verbringen als die Suchenden.“ (X, 7, 1177a25-27). Hierbei wird schon ein erster gravierender Unterschied zu Platons Aporie-Schlüssen deutlich: Während in jedem der behandelten Dialoge die Frage nach dem Wesen der einzelnen Tugenden unbeantwortet bleibt, scheint Aristoteles eine prägnante und objektive Antwort auf die Frage, was Glück sei, geben zu können. Die Frage nach dem Glück bestimmt die Kapitel 1-5 des ersten Buches.

In den Kapiteln 6-12 wird eine Bestimmung des Glücks gegeben. Wie im ersten Buch der *Politeia*, so findet sich auch in der *Nikomachischen Ethik* das *Ergon-Argument*: Das Gute könne nur durch spezifische menschliche Tätigkeiten erreicht werden. Diese Tätigkeiten sollen jedoch nur gemäß der Tugend ausgeführt werden, weshalb der Mensch, der diese tugendhaften Tätigkeiten ausübt, somit auch ein tugendhaftes Leben führt (I, 6, 1097b24-28). Die nachfolgende, von Aristoteles gegebene Definition von Tugend, lässt sich mit jener Plethons vereinbaren: Für Plethon sind ja Lust, Geld und Ansehen notwendige Bestandteile eines glücklichen Lebens (De virt. A 3). Aristoteles sieht dies ähnlich: Ein tugendhafter Mensch, der kaum über Güter verfüge oder dem permanent Unglück widerfahre, könne laut Aristoteles auch nicht glücklich sein. Daraus folgert er schließlich: „Was also hindert, jenen glücklich zu nennen, der gemäß der vollkommenen Tugend handelt und hinlänglich mit äußeren Gütern versehen ist, nicht eine beliebige Zeit hindurch, sondern durch ein ganzes Leben?“ (τί οὖν κωλύει λέγειν εὐδαίμονα τὸν κατ' ἀρετὴν τελείαν ἐνεργοῦντα καὶ τοῖς ἐκτὸς ἀγαθοῖς ἱκανῶς κεχορηγημένον μὴ τὸν τυχόντα χρόνον ἀλλὰ τέλειον βίον;, I, 11, 1101a14-16). Für Platon verhält sich dies einigermaßen anders: Glück könne nur durch das Erstreben der Idee des Guten und Gerechten erlangt werden. Dieses Streben nach Glück ist auch untrennbar mit den Tugenden verbunden, welche nur guten Menschen oder Philosophen zuteilwerden können.¹⁰⁷

Wie schon eingangs erwähnt, behandelt Aristoteles in der *Nikomachischen Ethik* die ethischen und dianoetischen Tugenden. Diese sollen in vereinfachter Form kurz erläutert werden: Unter den ethischen Tugenden sind jene Tugenden zu verstehen, die mit dem mutartigen Seelenteil

¹⁰⁷ Vgl. z.B. das Höhlengleichnis: Der Gefangene, der an die Oberfläche gezerrt wird, kann bloß Trug- und Schattenbilder wahrnehmen, bevor er das wahre Gute, die Sonne, schauen kann (Pol. VII, 514a ff.).

zusammenhängen. Hier spielt die *mesotes* eine Rolle. Wie schon erörtert, stellt beispielsweise die Tapferkeit das richtige Maß zwischen Feigheit und Tollkühnheit dar. Solche Tugenden lassen sich auch bewerten, da man sie sinnlich wahrnehmen kann. Da diese Tugenden immer mit einer praktischen Handlung verbunden sind, können sie auch als „Charaktertugenden“ bezeichnet werden.

Dianoetische Tugenden werden auch als „Verstandestugenden“ bezeichnet. Innerhalb dieser ist zwischen *techne*, *phronesis*, *sophia*, *episteme* und *nous* zu unterscheiden. Aristoteles trifft wiederum innerhalb dieser Tugenden eine Differenzierung: Die *techne* und die *phronesis* beziehen sich auf Veränderliches (der Tischler muss den Vorgang der Produktion des Tisches an die verschiedenen Gegebenheiten, wie an die verschiedenen Qualitäten des Leimes oder die wechselnden Beschaffenheiten der Hölzer anpassen, um einen tugendhaften Tisch hervorzubringen; die Gesetzgebung muss sich wiederum an die sich verändernden Moden anpassen, um für die Bevölkerung stets etwas Neues und Gutes zu gewährleisten).¹⁰⁸ *Sophia*, *episteme* und *nous* beziehen sich auf Objekte, die unveränderlich sind. Darunter ist all jenes zu verstehen, das sich mit der bloßen Sinneswahrnehmung nicht wahrnehmen lässt, z.B. das Göttliche. Die dianoetischen Tugenden können erlernt werden, die ethischen Tugenden resultieren jedoch aus unserem „Charakter“, also unserer alltäglichen Lebensführung. Wir sind zwar dazu fähig, neue ethische Tugenden auszubilden, jedoch spiegeln unseren wahren Charakter erst unsere Taten wider: Wir können zwar „lernen“, hilfsbereit zu sein, doch bedarf es auch der praktisch gelebten Hilfsbereitschaft, da sonst die theoretische Aneignung der ethischen Tugend „Hilfsbereitschaft“ im Alltag keinen Nutzen (und vor allem Sinn) hätte.¹⁰⁹

Wir halten somit fest, dass für Aristoteles Glück eine tugendhafte Tätigkeit der Seele bedeutet. In II, 2-9 werden die ethischen Tugenden beschrieben. Zuerst stellt sich die Frage, was tugendhaftes Handeln überhaupt sei. Darunter versteht Aristoteles ein Handeln „gemäß der rechten

108 Vgl. Wieland, Wolfgang: Platon und die Formen des Wissens, Göttingen ²1999, S. 147: Wieland spricht vom sogenannten „Gebrauchswissen“. Bei dieser Wissensform, die besonders beim Meister-Lehrling-Verhältnis eine Rolle spielt, besteht das Lernen nicht einfach im Aufnehmen von sprachlich mitgeteilten Inhalten: „Es ist gerade der Gebrauchende, also der Reiter, dem das auf das Zaumzeug bezügliche adäquate Wissen zukommt, nicht aber der Hersteller. Er muß sich bei seiner Tätigkeit stets am Gebrauchenden und an dessen Wissen orientieren. Die Idee ist dasjenige, an dem der Gebrauchende orientiert bleibt, wenn er mit einer Sache bestimmungsgemäß umgeht. Doch er intendiert sie nicht als Gegenstand. Sein Wissen ist ein unthematisches Wissen.“

109 Vgl. z.B. Oehler, Klaus: Die Lehre vom Noetischen und Dianoetischen Denken bei Platon und Aristoteles. Ein Beitrag zur Erforschung der Geschichte des Bewusstseinsproblems in der Antike, München 1962. Die ethischen Tugenden können auch in den Bereich des noetischen Denkens gerückt werden. Oehler beschreibt dieses unter Bezugnahme auf die *Metaphysik* IX folgendermaßen: „Der Vergleich des noetischen Denkens mit der Sinneswahrnehmung ist uns auch schon in früheren Zusammenhängen begegnet. Es ist die haptische und die optische Wahrnehmung, die hier als Vergleich dient: die Berührung als die elementarste Form der Sinneswahrnehmung und das Sehen als diejenige Form der Sinneswahrnehmung, die den Menschen die größte Freude bereitet [...]“. Im Vergleich dazu involviere „der dianoetische Wahrheitsbegriff [...] die Ontologie des komplexen Seins.“, S. 182; S. 186; vgl. auch Aristoteles-Handbuch, S. 148.

Vernunft“ (κατὰ τὸν ὀρθὸν λόγον, II, 2, 1103b32). Abgesehen von der abermals auftretenden Problematik des Begriffs *logos*, scheint für Aristoteles tugendhaftes Handeln „aufrechtes“ bzw. „richtiges“ (ὀρθός) Handeln zu sein. Die ethischen, „praktischen“ Tugenden hängen zunächst mit Lust und Schmerz (ἡδονὰς καὶ λύπας, II, 3, 1104b16) zusammen, welche als „Anzeichen“ (σημεῖον, II, 2, 1104b3) der Tugend bezeichnet werden. Der Tugendhafte erfreue sich an den tugendhaften Handlungen, wobei Lust und Schmerz als Motivation dienen. Diese können sich auf unser Verhalten jedoch auch negativ auswirken und das Gegenteil bewirken. Die ethischen Tugenden sind eng mit „Handlungen und Affekten“ (πράξεις καὶ πάθη, II, 2, 1104b14) verbunden, diese wiederum mit Lust und Schmerz, wie Aristoteles ausführt: „Und wenn sich nun die Tugenden auf Handlungen und Affekte beziehen, jeden Affekt und jeder Handlung aber Lust und Schmerz folgen, dann dürfte sich deshalb auch die Tugend auf Lust und Schmerz beziehen.“ (ἔτι δ' εἰ αἱ ἀρεταὶ εἰσι περὶ πράξεις καὶ πάθη, παντὶ δὲ πάθει καὶ πάσῃ πράξει ἔπεται ἡδονὴ καὶ λύπη, καὶ διὰ τοῦτ' ἂν εἴη ἡ ἀρετὴ περὶ ἡδονὰς καὶ λύπας, II, 2, 1104b13-16). Tugendhafte Handlungen stellen für Aristoteles solche dar, die man bewusst und um ihrer selbst willen tut. Das bedeutet, dass ein hohes Maß an Standhaftigkeit und Unbeirrbarkeit vonnöten ist (II, 3).

Im Folgenden nimmt Aristoteles die ethische Tugend der Gattung nach als *hexis* („Verhalten“/„Haltung“) an, die als richtiges und falsches Verhalten realisiert werden kann (II, 4, 1105b25-26). Tugendhaft könne man nur dann handeln, wenn die Tugenden einer gemäßigten Mitte entspringen (II, 2, 1104a26). Natürlich kann solch eine „gemäßigte Mitte“ manchmal in beide Richtungen ausschlagen: Einmal tendiert der Tapfere eher zur Feigheit, ein anderes Mal eher zur Tollkühnheit.¹¹⁰ Aus all diesen Komponenten kreiert Aristoteles nun seine Definition: „Die Tugend ist also ein Verhalten (eine Haltung) der Entscheidung, in der Mitte sich befindend in Bezug auf uns, die durch Vernunft bestimmt wird und danach, wie sie der Verständige bestimmen würde.“ (EN II, 6, 1106b36-1107a2): Demnach sei Tugend ein Verhalten (eine Haltung), das sich in Entscheidungen äußert (bzw. zu bestimmten Entscheidungen befähigt), das in einer uns angemessenen Mitte liegt, die durch Vernunft bestimmt wird und das ein vernünftiger Mensch an den Tag legt. Das größte Problem liegt für unser heutiges Verständnis

110 Es stellt sich die Frage, ob sich diese Tendenzen messen lassen bzw. ob dies sinnvoll ist. Eine „quantitative“ und „qualitative“ Messung des Mangels und des Übermaßes scheint unmöglich zu sein, denn wann ist jemand „zu feige“ oder „zu tapfer“? Dies hängt von der jeweiligen Situation ab: Es ist wahrscheinlich in kriegerischen Auseinandersetzungen manchmal sinnvoller, feige zu fliehen und dafür zu überleben. Dieses Problem stellt sich für Aristoteles jedoch gar nicht, da eine aus dem Krieg fliehende Person für ihn schlichtweg feige und somit untugendhaft handelt. Somit stellt das größte Problem der Mesoteslehre ihr breiter Handlungsspielraum dar. Sie lässt sich nur nicht auf offenkundig schlechte Handlungen und Affekte, wie Neid und Diebstahl, anwenden (EN II, 6, 1107a8-17).

wahrscheinlich in der Bestimmung des *phronimos*: Wir können uns wahrscheinlich eingestehen, dass ein feiger oder tollkühner Mensch kaum tugendhaft handeln kann, da ihm die Maßhaltung fehlt. Doch was ist ein „vernünftiger“ Mensch? Wenn man Vernunft mit einem gewissen Maß an Wissen und Bildung gleichsetzt (wie wir es heutzutage wahrscheinlich zu tun pflegen), dann stellt sich die Frage, ob nicht auch eine ungebildete Person tugendhaft handeln kann. Nimmt man den *phronimos* jedoch im philosophischen Sinn als eine kluge, vernünftig handelnde Person an, dann muss man Aristoteles’ Definition wohl zustimmen. Mit dem Problem dieser Begriffsbestimmung von Tugend geht auch der Umstand einher, dass Aristoteles gar nicht zu erörtern versucht, was Tugend ist, sondern nur eine Anleitung geben möchte, wie man tugendhaft werden kann (οὐ γὰρ ἵνα εἰδῶμεν τί ἐστὶν ἡ ἀρετὴ σκεπτόμεθα, ἀλλ’ ἵν’ ἀγαθοὶ γινώμεθα, II, 2, 1103b27-28). Diese Herangehensweise unterscheidet sich deutlich von jener Platons und Plethons, die beide wenigstens versuchen, das Konzept der Tugend theoretisch zu erklären. Aufgrund des bisher Gesagten und der augenscheinlichen Wichtigkeit der ethischen Handlungstugenden erscheint es jedoch nicht verwunderlich, dass Aristoteles auf den praktischen Nutzen, also die „Anwendbarkeit“ von Tugenden abzielt.

In III, 9-IV behandelt Aristoteles die einzelnen ethischen Tugenden. Einerseits wird die im zweiten Buch eingeführte Mesoteslehre praktisch angewandt. Aristoteles stellt die Beziehung der einzelnen Tugenden auf verschiedene Affekte und Situationen dar. Die Tapferkeit sei die Mitte zwischen Furcht und Zuversicht (περὶ φόβου καὶ θάρρη, III, 9, 1115a6-7), die Besonnenheit die Mitte in Bezug auf die Lust (περὶ ἡδονᾶς, III, 13, 1117b25) und Freigiebigkeit (ἐλευθεριότητος) stelle die Mitte zwischen Verschwendung und Geiz (ἀσωτία καὶ ἀνελευθερία) dar (IV, 1, 1119b-22-27). Neben dieser (wie schon erwähnt, sehr offen gehaltenen) Mesoteslehre unterscheidet Aristoteles verschiedene Arten ein und derselben Tugend. Beispielsweise lassen sich mehrere Arten der Tapferkeit unterscheiden, wobei jedoch nur jene im Krieg als Tapferkeit im eigentlichen Sinn angesehen werden kann (III, 9, 1115a32-35). Interessant ist auch, dass für Aristoteles „echte“ Besonnenheit nur jene darstellt, die sich auf körperliche Lüste bezieht (III, 13, 1118a1-2; a23-26). Großartigkeit (μεγαλοπρέπεια) sei mit ehrenvollen Aufgaben verbunden (IV, 5, 1122b19-23) und Scham (αἰδώς) stehe eher mit der Jugend als mit dem Alter in Bezug (IV, 15, 1128b15-16).¹¹¹

Aristoteles scheint der Großgesinntheit (μεγαλοψυχία, IV, 7, 1124a1) einen gewissen Sonderstatus einzuräumen. Howard J. Curzer beschreibt sie folgendermaßen: „*Megalopsychoi* (people

¹¹¹ Scham lässt sich wohl nicht als ethische Tugend auffassen, da diese eher einen Affekt als eine Charaktereigenschaft darstellt, wie auch Aristoteles meint (Περὶ δὲ αἰδοῦς ὥς τινος ἀρετῆς οὐ προσήκει λέγειν· πάθει γὰρ μᾶλλον ἔοικεν ἢ ἔξει, IV, 15, 1128b10-11).

possessing *megalopsychia*) are somehow 'larger than life.' They are big, powerful people, aware of their own excellence, moving through life with grandeur, and seemingly destined for greatness.“¹¹² Bei Aristoteles klingt dies ähnlich: Ἡ δὲ μεγαλοψυχία περὶ μέγала μὲν καὶ ἐκ τοῦ ὀνόματος ἔοικεν εἶναι [...]. δοκεῖ δὴ μεγαλόψυχος εἶναι ὁ μέγλων αὐτὸν ἀξίων ἄξιος ὢν („Die Großgesinntheit scheint sich schon dem Namen nach auf Großes zu beziehen. [...] Hochgesinnt scheint zu sein, wer sich selbst großer Dinge würdig hält und deren auch würdig ist.“, IV, 7, 1123a34-1123b2). Dies bedeutet, dass Großgesinntheit nur mit einem hohen Maß an Tugendhaftigkeit einhergehen kann. Aristoteles bezeichnet diese gar als „Schmuck der Tugenden“ (κόσμος τῶν ἀρετῶν, IV, 7, 1124a1-2). Der Hochgesinnte nimmt hinsichtlich der Mitte ebenfalls eine Extremposition ein: Einerseits überbietet er in Bezug auf die würdigen Dinge alle anderen, andererseits handelt er dennoch maßvoll, da er sich stets richtig verhält (IV, 7, 1123b13-14).

Im fünften Buch behandelt Aristoteles die Gerechtigkeit. Eigentlich handelt es sich bei dieser ebenfalls um eine ethische Tugend, da man das Prinzip der Gerechtigkeit „erlernen“ und schließlich auch in die Praxis umsetzen kann. Für Aristoteles scheint die Gerechtigkeit jedoch einen solch wichtigen Stellenwert einzunehmen, dass er sie separiert behandeln wollte. Denn auch diese kann als Verhalten/Haltung aufgefasst werden, die sich in der Mitte von zwei Extrempositionen befindet (worauf noch eingegangen wird).¹¹³ Für Aristoteles bezieht sich Gerechtigkeit auf das Gesetzliche und Gleiche¹¹⁴ (τὸ μὲν δίκαιον ἄρα τὸ νόμιμον καὶ τὸ ἴσον, 2, 1129a34; 5, 1130b9). Wer nicht nur zum Selbstzweck gerecht ist, sondern Gerechtigkeit auch seinen Mitmenschen zuteilwerden lässt, der handle wirklich tugendhaft. Eine solche Gerechtigkeit sei nicht bloß ein Teil (μέρος) der Tugend, sondern die ganze Tugend (3, 1130a8-9). Wenn man, wie Aristoteles, die Gerechtigkeit als ethische und somit auch praktische Tugend annimmt, dann kann sie als „vollkommene Tugend“ (τελεία ἀρετή) bezeichnet werden, „weil sie die Ausübung der vollkommenen Tugend“ (ὅτι τῆς τελείας ἀρετῆς χρῆσις) ist.

112 Curzer, Howard J.: Aristotle and the Virtues, Oxford 2012, S. 122. Vgl. auch Crisp, Roger: Aristotle on Greatness of Soul, in: Kraut, Richard (Hg.): The Blackwell Guide to Aristotle's Nicomachean Ethics, Malden, Mass./Oxford 2006, S. 158-178.

113 Die vorliegende Arbeit kann keine ausgiebige Auseinandersetzung mit dem Gerechtigkeitsbegriff in der *Nikomachischen Ethik* und schon gar nicht in den restlichen Werken des Aristoteles bieten, vgl. dafür z.B. Fritz, Kurt von: Zur Interpretation des fünften Buches von Aristoteles' Nikomachischer Ethik, Archiv für Geschichte der Philosophie 62, 1980, S. 241-275; Williams, Bernard: Gerechtigkeit als Tugend, in: Williams, Bernard: Moralischer Zufall. Philosophische Aufsätze 1973-1980, Königstein 1984, S. 94-104; Aristoteles-Handbuch, S. 253-258.

114 Darunter ist eine ausgleichende Gerechtigkeit zu verstehen. Der antike Ausspruch „Jedem das Seine“ (*suum cuique*) beschreibt das Streben nach Verteilungsgerechtigkeit des Besitzes und Lohns. Dieses im Kern höchst anständig gedachte Credo wurde von den Nationalsozialisten im Zweiten Weltkrieg missbraucht (dass den Juden das ihnen „Gebührende“ zukomme; vgl. dazu Platons und Plethons Annahme des „Gebührenden“). Wir konnotieren die „ausgleichende Gerechtigkeit“ heutzutage meist mit einer Art persönlicher Genugtuung. Platon meint in der *Politeia*, dass Gerechtigkeit dann bestehe, wenn jeder das Seine tue und nicht vielerlei Dinge betreibe (IV, 433a).

Das neunte Kapitel des fünften Buches ist für die aristotelische Definition der Gerechtigkeit essenziell: Hinsichtlich ihrer Mitte meint Aristoteles, sie nehme eine Mittelstellung zwischen Unrecht tun und Unrecht leiden (μέσον ἐστὶ τοῦ ἀδικεῖν καὶ ἀδικεῖσθαι, 1133b30-31) ein. Aristoteles' Erklärung, das eine bedeute zu viel, das andere, zu wenig zu haben, erscheint auf den ersten Blick unverständlich, denn *wovon* habe man zu viel bzw. zu wenig? Eine Auflösung erfolgt in der darauffolgenden Gegenüberstellung von Gerechtigkeit und Ungerechtigkeit: „Die Gerechtigkeit ist eine Art Mitte, aber nicht in der Weise wie die übrigen Tugenden, sondern weil sie zum Mittleren gehört, die Ungerechtigkeit hingegen zu den Extremen.“ (ἡ δὲ δικαιοσύνη μεσότης τίς ἐστιν, οὐ τὸν αὐτὸν δὲ τρόπον ταῖς ἄλλαις ἀρεταῖς, ἀλλ' ὅτι μέσου ἐστίν· ἡ δ' ἀδικία τῶν ἄκρων, 1133b32-1134a1). Dass die Gerechtigkeit „zum Mittleren gehört“ bedeutet, dass Aristoteles die Gerechtigkeit und die Mitte de facto gleichsetzt. Darauf baut auch die schon beschriebene „ausgleichende Gerechtigkeit“ auf: Die Gerechtigkeit sei dafür verantwortlich, dass jeder das „proportional Gleiche“¹¹⁵ (τοῦ ἴσου τοῦ κατ' ἀναλογίαν, 1134a5-6) habe. Die Ungerechtigkeit sei hingegen „ein Übermaß und ein Mangel an Nützlichem oder Schädlichem gegenüber dem proportionalen Verhältnis.“ (ὑπερβολὴ καὶ ἔλλειψις τοῦ ὠφελίμου ἢ βλαβεροῦ παρὰ τὸ ἀνάλογον, 1134a7-8).

Nach dem Bisherigen würde man, vereinfacht ausgedrückt, meinen, dass alles, das sich nicht in einer Mittelposition befindet oder nicht gerecht ist, gleichzeitig falsch und ungerecht sein muss. Im zehnten Kapitel des fünften Buches meint Aristoteles jedoch, dass man ungerecht handeln könne, ohne deswegen ungerecht zu sein. Man könne beispielsweise mit einer verheirateten Frau verkehren, wohl wissend, dass diese verheiratet ist, ohne dass es sich um einen Vorsatz handle, wenn dies aus Leidenschaft geschehe. Diese Unterscheidung zwischen unrechtem und ungerechtem Handeln erscheint aus heutiger Sicht absurd, denn rein juristisch gesehen bleibt ein Ehebrecher ein Ehebrecher und ein Dieb ein Dieb, egal aus welchem Antrieb heraus sie ihre Tat begehen.¹¹⁶ Außerdem macht es für Aristoteles einen Unterschied, ob man mit Vorsatz handelt oder nicht (1135b25 ff.)

Im Sinne des Gesetzlichen nimmt Aristoteles die Gerechtigkeit also als eine vollkommene Tugend an, im Sinne des Gleichen jedoch als einen „Teil“: Der eine Teil betrifft die proportionale

115 Ich habe mich hierbei der Übersetzung von Gernot Krapinger bedient (Aristoteles: Nikomachische Ethik, Ditzingen 2017).

116 Neben der juristischen Auslegung gibt es natürlich auch noch die moralisch-ethische Sichtweise: Denken wir z.B. an Robin Hood, der als Rächer der Armen gegen den tyrannischen Sheriff von Nottingham auftritt. Die Frage lautet, ob Robin Hood Diebstahl begeht, wenn der Antrieb für seine Taten die Hilfe der geknechteten Bevölkerung darstellt. Eine solche Unterscheidung scheint auch Aristoteles zu treffen: Der Akt des Stehlens an sich ist zwar unrecht, der Diebstahl selbst jedoch nicht, wenn er einem positiven Zweck (z.B. der Versorgung eines Bedürftigen mit Nahrung) dient.

Verteilung von Geld, Ehre und anderen Gütern (V, 8).¹¹⁷ Diese müsse gerecht und würdevoll sein. Der andere Teil bezieht sich auf den Handelsverkehr. Hierbei spiele die Gerechtigkeit und Würde keine Rolle, sondern die gerechte gerichtliche Bestrafung bzw. Vergeltung.¹¹⁸ In beiden Fällen kann die Gerechtigkeit insofern zur *mesotes* in Bezug gesetzt werden, da sie die Mitte von zu viel und zu wenig darstellt: In dem einen Fall reguliert sie die Verteilung von verschiedenen Gütern, in dem anderen Fall gewährt sie eine angemessene, weder zu geringe noch übertriebene Bestrafung. Bei einer ungerechten Tat bedeute das Zuwenig Unrecht erleiden und das Zuviel Unrecht tun (V, 9, 1134a9-11).

Nach dieser allgemeinen Darstellung der Gerechtigkeit beschäftigt sich Aristoteles in den folgenden Kapiteln des fünften Buches mit einzelnen Aspekten der Gerechtigkeit: Im zehnten Kapitel behandelt Aristoteles die Gerechtigkeit im Staat, im elften Kapitel die Freiwilligkeit von Unrechttun und Unrechterleiden und im vierzehnten Kapitel die Billigkeit (*ἐπιείκεια*), die aufgrund von Einzelfällen eine Korrektur des Gesetzes nach sich zieht.

Im Anschluss an die Darstellung der ethischen Tugenden und der Gerechtigkeit geht Aristoteles auf die dianoetischen Tugenden ein (VI). Der Aufbau des sechsten Buches der *Nikomachischen Ethik* ist im Gegensatz zu den übrigen Büchern ziemlich komplex und aufgrund der zahlreichen Gedankensprünge oft nur schwer nachvollziehbar.¹¹⁹ Einerseits stellt das sechste Buch eine inhaltliche Weiterführung des ersten Buches (I) dar, in dem die ethischen Tugenden behandelt und die dianoetischen Tugenden angedeutet werden. Andererseits erörtert Aristoteles, dass die Vernunft auch mit den ethischen Tugenden und somit dem richtigen Handeln eng verbunden ist.¹²⁰

Die Bestimmung der dianoetischen Tugenden ist ebenfalls komplex, da sich ein gesamtheitliches Bild nur aus den Aussagen im zweiten, dritten und sechsten Buch ergibt. In VI, 2 wird der vernunftbegabte Seelenteil, also das Denkvermögen, in einen „wissenschaftlichen“ und einen „überlegenden“ (*ἐπιστημονικόν; λογιστικόν*, 1139a12) Teil unterschieden. Die „theoretische

117 Äußerst interessant an dieser Stelle ist der Umstand, dass Aristoteles eine etymologische Beschreibung des Begriffs νόμισμα („Geld“) gibt: Dieses trage den Namen nicht von Natur aus, sondern aufgrund von „Konvention“ (νόμος) (V, 8, 1133a30-31). Wenn nun schon der Name den gesetzlichen Aspekt beinhaltet, dann muss es sich scheinbar um ein Gut handeln, das allein schon aufgrund seines Namens gerecht verteilt werden muss.

118 Der erste Teil bezeichnet die „austeilende Gerechtigkeit“ („geometrische Proportionalität“), der zweite die „ausgleichende Gerechtigkeit“ („arithmetische Proportionalität“), die, wie der Name schon sagt, einem jeden das ihm Gebührende zukommen lässt; vgl. Bien, Günther: Gerechtigkeit bei Aristoteles (V), in: Höffe, Otfried (Hg.): Aristoteles: Nikomachische Ethik, Berlin 32010, S. 145-164.

119 Vgl. z.B. Natali, Carlo: The Book on Wisdom, in: Polansky, Ronald (Hg.): The Cambridge Companion to Aristotle's *Nicomachean Ethics*, Cambridge 2014, S. 180: „But in the case of book 6 there are doubts about its argument and also about its structure.“ (vgl. auch S. 180-202).

120 In I, 13, 1102b30 schildert Aristoteles, dass der begehrende Teil der Seele, auf den sich die ethischen Tugenden beziehen, an der Vernunft „Anteil“ habe (μετέχει).

Vernunft“ (διάνοια θεωρητική, 1139a27), also der überlegende Seelenteil, ist für das Wissen zuständig. Sie erkennt Dinge, die „nicht anders sein können“ (μη [...] ἄλλως ἔχειν, 1139a14). Die „theoretische Vernunft“ bezieht sich somit auf das absolut Wahre. Die „praktische Vernunft“ bzw. der wissenschaftliche Seelenteil (διάνοια πρακτική, 1139a27) hingegen ist für das Berechnen (λογίζεσθαι) bzw. Überlegen (βουλεύεσθαι) zuständig (vgl. III, 5). Sie bezieht sich somit auf Dinge, die sich ständig verändern bzw. verändern können.

Die theoretische und praktische Vernunft stellen zwar separate Teile dar, stehen jedoch deshalb in einer untrennbaren Beziehung zueinander, da beide Wahres und Falsches voneinander unterscheiden können. Wir sind sowohl dazu in der Lage, das wahrhaft Gute vom Schlechten zu unterscheiden, aber auch Überlegungen über die Entwicklungen eines bestimmten Sachverhalts anzustellen. Diesen beiden Vernunft- und Seelenteilen werden wiederum fünf Bereiche zugeschrieben, die zwischen Wahrem und Falschem unterscheiden: Kunst (τέχνη), Wissen (ἐπιστήμη), Klugheit (φρόνησις), Weisheit (σοφία) und Geist (νοῦς) (VI, 3, 1139b16-17; vgl. VI, 3-12). Die Weisheit stellt die Tugend der theoretischen Vernunft dar, durch die wiederum Wissen generiert und angewandt werden kann. Das oberste Prinzip bzw. den höchsten Seelenteil stellt der *nous* dar.¹²¹ Die Tugend der praktischen Vernunft ist die Klugheit. Sie befähigt uns dazu, überhaupt gut zu handeln und zu erkennen, was für uns gut ist. Diese von der Klugheit gesteuerten Taten werden als Einzelhandlungen angesehen, die jedoch wiederum zusammenhängend sind und ein Großes und Ganzes, also eine Lebensweise, ergeben (VI, 12, 1143b4-5).

Zu Beginn des zweitens Buches stellt Aristoteles fest, dass die ethischen Tugenden auf Gewohnheit beruhen. Im weiteren Verlauf führt er aus, dass die verschiedenen Entscheidungen aus den jeweiligen Charakterzügen des Menschen resultieren (vgl. Kap. 3). In Buch III erörtert er, dass eine Entscheidung (προαίρεσις) aus zwei Teilen bestehe: aus einem Streben und einer vernünftigen Abwägung. Markus Riedenauer beschreibt die aristotelische *prohairesis* als „vermittelte Einheit von Begehren und Vernunft“, durch die „etwas als gut begriffen“ wird.¹²² Tugendhaftes Handeln ist somit das Streben nach den richtigen Zielen, um das Gute erkennen zu können. Diese Ziele können nur durch reflektiertes Abwägen erreicht werden. Dies bedeutet, dass jede Handlung im Vorfeld „gut zu überlegen“ (εὖ βουλεύεσθαι) ist. Dies sei die Aufgabe eines Klugen (VI, 8, 1141b9-10). Diese antike Form der Selbstreflexion stellt für Aristoteles in Verbindung mit einem sinnvollen Maßhalten die einzige Möglichkeit (ohne anderen durch

121 Vgl. De an. III, 4, 429a23: Hier beschreibt Aristoteles den *nous* als jenen Seelenteil, „womit die Seele denkt und Annahmen macht“ (ὃ διανοεῖται καὶ ὑπολαμβάνει ἡ ψυχὴ).

122 Riedenauer, Markus: *Orexis und Eupraxia. Ethikbegründung im Streben bei Aristoteles*, Würzburg 2000, S. 218-220.

schändliches Verhalten zu schaden) dar, um seine Ziele zu erreichen (vgl. VI, 2, 1139a22-26; a35-b5).¹²³

In VI, 13 scheint Aristoteles plötzlich alles Bisherige ad absurdum zu führen: Das Kapitel beginnt mit der Frage, wozu die Weisheit nun eigentlich nützlich sei, denn sie „erwägt nichts von dem, was einen Menschen glücklich macht.“ (οὐδὲν θεωρήσει ἐξ ὧν ἔσται εὐδαίμων ἄνθρωπος, 1143b19-20). Aristoteles hinterfragt plötzlich auch die Klugheit, die sich zwar mit gerechten und für den Menschen guten Dingen befasse, „wir aber durch dieses Wissen keineswegs eher zu solchem Handeln bereit sind, wo doch die Tugenden Verhaltensweisen sind?“ (οὐδὲν δὲ πρακτικώτεροι τῷ εἰδέναι αὐτά ἐσμεν, εἴπερ ἔξεις, αἱ ἀρεταί εἰσιν, 1143b24-25). Ein zweites Problem stellt für Aristoteles die tatsächliche Verortung der *phronesis* dar: Nach dem bisher Gesagten müsste ja die Klugheit eine dianoetische Tugend darstellen und der theoretischen Vernunft unterstellt sein, da diese Tugenden für Fertigkeiten und Künste zuständig sind. Aristoteles scheint sich dieses Umstandes plötzlich nicht mehr sicher zu sein, denn „die Tugend gibt das richtige Ziel vor, die Klugheit aber den Weg zu diesem.“ (ἀρετὴ τὸν σκοπὸν ποιεῖ ὀρθόν, ἡ δὲ φρόνησις τὰ πρὸς τοῦτον, 1144a8-9). Im Gegensatz zur Klugheit bezeichnet Aristoteles jedoch die Weisheit als „Teil der ganzen Tugend“ (μέρος τῆς ὅλης ἀρετῆς, 1144a5). Man könnte aufgrund dieser Aussage auch meinen, dass die Klugheit keine eigene Tugend sei und diese bloß als Instrument der Weisheit und der Tugend im Allgemeinen diene. Die Annahme der Klugheit als rein „praktisches Instrument“ und somit als praktische Tugend ist (abgesehen von Aristoteles' plötzlichem Sinneswandel) nur bedingt nachvollziehbar, denn ohne Klugheit ist die Umsetzung keiner Fähigkeit oder Technik möglich. Deshalb erscheint eine vollständige Entkoppelung der Klugheit von den dianoetischen Tugenden nicht schlüssig. Folgt man jedoch dem Inhalt des zweiten Kapitels des ersten Buches, dann wird klar, dass Aristoteles die Klugheit sehr wohl zu den dianoetischen Tugenden zählt. Gegen Ende des sechsten Buches ist es Aristoteles scheinbar wichtig, nochmals zu bekräftigen, dass die ethischen und dianoetischen Tugenden untrennbar miteinander verbunden sind: Jegliche Verhaltenstugenden seien ohne

123 Es soll an dieser Stelle die aristotelische Teleologie kurz umrissen werden: In der *Physik* (II, 3, 194b23-35) beschreibt Aristoteles vier Ursachen (αἰτίαι, *causae*): die Materialursache (ἐξ οὗ, *causa materialis*), die Formursache (εἶδος, ἰδέα, λόγος, *causa formalis*), die Wirkursache (ὅθεν ἡ ἀρχή, *causa efficiens*) und die Zweckursache (τέλος, *causa finalis*). Das Holz ist die Ursache des Tisches (Materialursache), der Tisch entsteht dadurch, dass das Holz in der Form des Tisches gestaltet ist (Formursache), die Bearbeitung des Holzes durch den Tischler bewirkt eine Veränderung des Zustandes des Holzes (Wirkursache) und im Normalfall bearbeitet ein Tischler Holz mit einem Ziel, in dem Fall, dass schlussendlich ein Tisch entsteht (Zielursache). Wenn wir nun annehmen, dass eine potenzielle Schnitzerei in einem Holzstück enthalten ist, dann lässt sich auch argumentieren, dass in diesem Holzstück von Anfang an das *telos* eines fertigen Tisches enthalten ist.

Vernunft schädlich. Ein kräftiger Körper, der sich ohne Sehvermögen bewegt, komme schwer zu Fall (VI, 13, 1144b9-12).

Die restlichen Bücher der *Nikomachischen Ethik* haben Themen zum Inhalt, die mehr oder weniger mit den Tugenden in Verbindung stehen: In Buch VII, 1-11 wird die Unbeherrschtheit (ἀκρασία) behandelt, in VII, 12-15 die Lust, in VIII-IX die Freundschaft, in X, 1-5 wird die Lustlehre weitergeführt, in X, 6-9 folgt die zweite Abhandlung zum Glück und in X, 10 wird zu einer politischen Untersuchung übergeleitet.

Ein ausgiebiges Fazit zum Tugendbegriff bei Aristoteles ohne die Beleuchtung desselben in der *Eudemischen Ethik* und in den *Magna Moralia* kann an dieser Stelle kaum gegeben werden. Zu eng sind die drei Ethiken miteinander verknüpft und eine parallele Lektüre ist notwendig, da beispielsweise die *Nikomachische Ethik* und die *Eudemische Ethik* über weite Strecken denselben Aufbau haben und die dianoetischen Tugenden in der *Eudemischen Ethik* wieder aufgegriffen werden. Deshalb soll ein den Tugendbegriff in diesen drei ethischen Schriften vergleichendes Fazit erst nach der Behandlung der *Magna Moralia* erfolgen. Es sei noch darauf hingewiesen, dass, wie schon bei der *Nikomachischen Ethik*, aufgrund der Komplexität der beiden Schriften der Tugendbegriff nicht in vollem Umfang behandelt werden kann.

VIII 2 *Eudemische Ethik*

Die Eudemische Ethik ist in ihrem Aufbau nicht minder komplex als die *Nikomachische Ethik*. Das größte Problem stellt die Eingliederung der Bücher IV bis VI der *Eudemischen Ethik* dar. Diese sind mit den Büchern V bis VII der *Nikomachischen Ethik* ident. Ein weiteres Problem ergibt sich aus der umstrittenen Chronologie von *Eudemischer* und *Nikomachischer Ethik*. Da diese beiden Fragen ohnehin seit Jahrzehnten intensiv diskutiert werden und in der vorliegenden Arbeit nicht behandelt werden können, sei nur auf die einflussreichen Arbeiten von Werner Jaeger und Anthony Kenny hingewiesen.¹²⁴ Aufgrund der Komplexität der Schrift kann der Tugendbegriff nicht ausführlich behandelt werden. Das Hauptaugenmerk soll auf dem achten und somit letzten Buch liegen. Der folgende Themenüberblick soll als grobe Orientierungshilfe dienen.

¹²⁴ Jaeger, Werner: *Aristoteles. Grundlegung einer Geschichte seiner Entwicklung*, Berlin 1923; Kenny, Anthony: *The Aristotelian Ethics. A Study of the Relationship Between the Eudemian and the Nicomachean Ethics of Aristotle*, Oxford ²2016 (¹1978).

Ab II, 1, 1219b26-1220a37 (vgl. EN I, 13-II, 1) werden die ethischen und dianoetischen Tugenden unterschieden. Danach folgt eine allgemeine Bestimmung der ethischen Tugenden inklusive Mesoteslehre (II, 2-5; vgl. EN II, 2-9), gefolgt von der Untersuchung der Freiwilligkeit von Handlungen und Tugenden in Verbindung mit der *prohairesis* (II, 6-11; vgl. EN III, 1-8). Im Anschluss daran werden die einzelnen ethischen Tugenden (III, 1-7; vgl. EN III, 9-IV) und die Gerechtigkeit behandelt (IV = EN V). Danach folgt die Bestimmung der dianoetischen Tugenden (V = EN VI), gefolgt von der Untersuchung der Unbeherrschtheit (VI, 1-11 = EN VII, 1-11), der Lust (VI, 12-15 = EN VII, 12-15) und der Freundschaft (VII, 1-12; vgl. EN VIII-IX).¹²⁵

Das achte Buch stellt insofern ein Problem dar, da es nur fragmentarisch erhalten ist und in einigen Ausgaben als VII, 13-15 geführt wird. Interessant ist auch der Umstand, dass nach all den Gemeinsamkeiten und Überschneidungen mit der *Nicomachischen Ethik* das achte Buch der *Eudemischen Ethik* als eigenständige Abhandlung angesehen werden kann. Die „korrekte“ Eingliederung der drei fragmentarisch erhaltenen Kapitel ins achte Buch erweist sich ebenfalls als schwierig, da sie semantisch wahrscheinlich auch vor die Abhandlung zur Unbeherrschtheit, zur Lust oder zur Freundschaft gesetzt werden könnten. Die drei Kapitel haben den Zusammenhang von Tugend und Wissen, das Zufallsglück und die „Schön- und Gutheit“ zum Inhalt. Es lässt sich argumentieren, dass besonders die Kenntnis vom Zusammenhang von Tugend und Wissen die theoretische Basis für einen sinnvollen Umgang mit Unbeherrschtheit, Lust und Freundschaft darstellt. Wenn man diesen (hoffentlich logischen) Ansatz annimmt, dann ergebe es schlichtweg keinen Sinn, dieses theoretische Grundgerüst erst nach der Behandlung der Freundschaft anzunehmen. Der praktische und angemessene Umgang mit Glück und Freundschaft lässt sich ja erlernen, ebenso die Steuerung (wenigstens bis zu einem gewissen Maß) der Unbeherrschtheit, doch dazu bedarf es eben eines theoretischen Unterbaus, welcher aufgrund einer solchen Anordnung gegeben wäre.¹²⁶

Wie schon erwähnt, hat das erste Kapitel des achten Buches den Zusammenhang von Tugend und Wissen zum Inhalt. Das Kapitel beginnt gleich mit einer Aporie: Jedes Ding bzw. das Wissen von der Verwendung jedes Dinges könne auch negativ bzw. falsch gebraucht werden: *ὁμοίως δὲ καὶ ἐπιστήμη· καὶ γὰρ ἀληθῶς καὶ ἀμαρτεῖν, οἷον ὅταν ἐκὼν μὴ ὀρθῶς γράψῃ, ὡς ἀγνοία δὲ νῦν χρῆσθαι* („Ähnlich verhält sich eben auch das Wissen: Man kann es sowohl

¹²⁵ Vgl. Aristoteles-Handbuch, S. 155-156.

¹²⁶ Ein weiteres Indiz dafür stellt der Aufbau der *Magna Moralia* dar (II, 7, 1206a36-II, 10, 1208a30; vgl. Aristoteles-Handbuch, S. 156: Der Unterschied zur vorliegenden Annahme besteht darin, dass hier zwar die Möglichkeit/Wahrscheinlichkeit einer Reihung vor der Abhandlung zur Freundschaft, nicht jedoch vor jener zur Unbeherrschtheit oder Lust eingeräumt wird.).

richtig als auch falsch gebrauchen, wenn z.B. jemand absichtlich nicht richtig schreibt, dann gebraucht er [das Wissen] nun eben mit Unwissenheit.“, 1246a31-33). Somit könne man auch „die Gerechtigkeit als Ungerechtigkeit gebrauchen“ (τῇ δικαιοσύνῃ ὡς ἀδικία χρῆσθαι, 1246a36). Dasselbe gelte für die Klugheit (φρόνησις): Da diese ein Wissen sei, könne auch diese dazu missbraucht werden, das Falsche zu tun (ἐπεὶ φρόνησις ἐπιστήμη καὶ ἀληθές τι, τὸ αὐτὸ ποιήσει κακείνη, 1246b4-5). Wenn man dies liest, dann könnte man meinen, alles über die Tugenden (auch von Aristoteles) Gesagte sei plötzlich obsolet. Denn die Annahme, man könne die Gerechtigkeit quasi immer, wenn es beliebt, als Ungerechtigkeit gebrauchen und die Klugheit könne dazu verwendet werden, anderen zu schaden, würde die Tugend als Wegbereiter zum Guten ad absurdum führen. Platon lehnt ja, wie schon ausführlich behandelt, eine solche Annahme strikt ab.

Aristoteles schildert nun zwei (teils abenteuerliche) Möglichkeiten, warum sich dies so verhalte und zieht dafür den begehrenden und vernunftbegabten Seelenteil heran: Einerseits könne die „Unbeherrschtheit des vernunftlosen Seelenteils“ ein zügelloses, unreflektiertes Verhalten verursachen. Dies bedeutet, dass jemand zwar bei Verstand sei, der vernunftlose, begehrende Seelenteil diesen jedoch so beeinflusse, dass er nicht mehr rational handeln könne. Die zweite Möglichkeit klingt noch abenteuerlicher: Es könnte auch der Fall sein, dass „im vernunftlosen Teil Tugend, im vernunftbegabten aber Unwissenheit“ sei. Dies wiederum würde bedeuten, dass die Gerechtigkeit in ungerechter Weise und die Klugheit unklug gebraucht werde (1246b12-18). Aristoteles selbst dürften diese Thesen jedoch so absurd erschienen sein, dass er gleich im Folgenden meint, dass eine potenziell im vernunftlosen Seelenteil angenommene Tugend sehr wohl dazu im Stande sei, die Unwissenheit im vernunftbegabten Teil zu wenden und zur Einsicht zu bekehren. Bei der Klugheit verhält es sich noch komplizierter: Aristoteles wirft die Frage auf, ob Klugheit auch Wissen sei: Es könne sich keinesfalls so verhalten (wenn die Klugheit nun Wissen sein sollte), dass die im vernunftbegabten Seelenteil wohnende Klugheit nichts Aufrechtes zustande brächte, die sich im vernunftlosen Teil befindliche Zügellosigkeit jedoch besonnen handle. Denn dafür sei die Beherrschtheit (ἐγκράτεια) zuständig (1246b19-24). Mit dieser These nimmt Aristoteles eine gänzlich andere Definition der Klugheit (bzw. der Weisheit) als Platon und Plethon an: Bei Aristoteles ist die *phronesis* untrennbar mit der Tugend des vernunftlosen Seelenteils, also mit der Unwissenheit, verbunden. Sie sei eine Tugend, die „in Relation zur Schlechtigkeit“ (πρὸς τὴν κακίαν ἔχουσιν) steht. Da nun die Annahme, man könne gleichzeitig klug und unwissend (und in weiterer Folge somit schlecht) handeln, absurd ist, nimmt Aristoteles die Klugheit als eine Tugend an, die jedoch nicht Wissen, sondern „eine andere Art der Erkenntnis“ (γένος ἄλλο γνώσ<εως>) sei (1246b30-36). Damit hebt sich

Aristoteles, wie gesagt, vollkommen von Platon und Plethon ab. Er nimmt die Klugheit zwar als Tugend an, kreiert jedoch eine solche Definition der *phronesis*, die kaum noch als tugendhaft gewertet werden kann. Interessant ist auch, dass Aristoteles keinen Versuch unternimmt, diese negative Beschreibung nochmals zu überdenken. Er beendet das erste Kapitel auch nicht mit einer Aporie, sondern stellt den Leser vor vollendete Tatsachen. Somit ist die Klugheit für Aristoteles nun aber weder eine rein ethische Tugend, da sie nichts schafft, noch eine rein dianoetische, da sie eben kein Wissen bzw. keine Wissenschaft ist.

Was ist für Aristoteles nun aber die *phronesis*? Erhellung könnte eine Stelle in der *Nikomachischen Ethik* bringen: In VI, 5, 1140b4-6 bezeichnet er diese als eine „wahre und vernünftige Grundhaltung des Handelns, die sich auf das bezieht, was für den Menschen gut oder schlecht“ sei (ἐξὶν ἀληθῇ μετὰ λόγου πρακτικὴν περὶ τὰ ἀνθρώπων ἀγαθὰ καὶ κακά). Diese aufgrund der vielen Fachtermini nur schwierig ins Deutsche transferierbare Passage zeigt, dass für Aristoteles die *phronesis* anscheinend etwas Drittes ist, nämlich eine Art Wahrnehmungsinstrument, um sowohl Gutes und Schlechtes zu erkennen als auch zwischen ihnen zu unterscheiden. Somit kann die Klugheit auch nicht gewährleisten, dass wir stets das Richtige tun, sondern sie lässt uns zwischen zwei oder mehreren Möglichkeiten abwägen. Dies impliziert, dass wir somit auch eine falsche Wahl für unser Handeln treffen können. Da nun die Klugheit laut Aristoteles mit der Unwissenheit verbunden und somit stets äußeren Einflüssen ausgesetzt sei, bedarf es eines Ausgleichs, damit die Klugheit überhaupt noch zwischen Gut und Schlecht abwägen kann. Diesen unterstützenden Ausgleich liefern die ethischen Tugenden wie Tapferkeit oder Besonnenheit.¹²⁷ Die Annahme, dass die Klugheit ohne Unterstützung durch die Charaktertugenden eigentlich „verloren“ ist, erscheint so eigenartig, dass man sich die Frage stellen kann, wie es diese geschafft hat, von Aischylos und Platon zu den vier Kardinaltugenden gezählt zu werden. Ein Lösungsansatz könnte sein, dass sich Aristoteles zwar dessen bewusst war, dass die Klugheit in beide Richtungen ausstrahlt, sie jedoch eben auch (meistens) dazu dient, das moralische Gute wahrzunehmen.

Im zweiten Kapitel des achten Buches behandelt Aristoteles das Zufallsglück (εὐτυχία). Das Thema Glück lässt sich gewiss mit Tugenden in Verbindung bringen, doch da es keine explizite Tugend darstellt und der Text von 1247b28-1248b7 korrupt überliefert ist, möge die Behandlung der *eutychia* an dieser Stelle ausgespart werden.

¹²⁷ Vgl. Höffe, Otfried: Aristoteles' universalistische Tugendethik, in: Rippe, Klaus Peter; Schaber, Peter (Hgg.): Tugendethik, Stuttgart 1998, S. 42.

Viel relevanter ist auch das dritte Kapitel des achten Buches, in dem Aristoteles die *καλοκάγαθία* („Schön- und Gutheit“) behandelt. Dieser sich aus den beiden Adjektiven *καλός* und *ἀγαθός* zusammensetzende Begriff bezeichnet ein körperliches und geistiges Ideal, das die gesamtheitliche Vortrefflichkeit einer Person darstellt. Somit kann die *kalokagathia* auch als Tugend bezeichnet werden¹²⁸ oder, gemäß Aristoteles, als „Teiltugend“ (wörtl. „Tugenden gemäß dem Teil“, τὰς κατὰ μέρος ἀρετάς, 1248b12). Aristoteles definiert die *kalokagathia*, indem er verschiedene Güter und deren Ziele voneinander unterscheidet. Die eine Gruppe stellt jene Güter dar, die sittlich schön und deshalb lobenswert sind. Dies sind die Tugenden wie Gerechtigkeit und Besonnenheit. Die zweite Gruppe beinhaltet die „natürlichen Güter“, wie die Gesundheit und die Kraft. Da diese Güter nicht von sich aus etwas bewirken, sondern einfach da sind und auf uns (positiv) einwirken, sind diese Güter zwar gut, aber nicht lobenswert. Unverständigen, ungerechten oder zügellosen Menschen bringen diese Güter keinen Vor- oder Nachteil, auf den guten Menschen wirken sie sich jedoch positiv aus. Jemand, der jedoch auch über die „Schön- und Gutheit“ verfügt, könne diese Güter nicht nur als gut, sondern auch als schön wahrnehmen. Der „Schön-Wert“ der *kalokagathia* lasse sich auch „trainieren“ und ausbauen und so empfänglicher für das Gute und Schöne machen (1248b8-37). Am Ende dieses Kapitel bezeichnet Aristoteles die *kalokagathia* als „vollendete Tugend“ (ἀρετὴ τέλειος, 1249a16).

Anscheinend hatte für Aristoteles die „Schön- und Gutheit“ denselben Stellenwert wie die Gerechtigkeit für Platon. Dies erscheint jedoch nicht verwunderlich, da diese ja nicht bloß Schönes und Gutes, sondern *das* Schöne und *das* Gute impliziert. Anscheinend handelt es sich bei der *kalokagathia* um ein notwendiges Konzept, das wie die *phronesis* nötig ist, um das höchste Gut zu erkennen. Im Gegensatz zur *phronesis* wird die *kalokagathia* jedoch gänzlich positiv dargestellt, so, als sei sie nicht zwischen den Polen Gut und Schlecht hin- und hergerissen und bedürfe keiner Unterstützung von anderen Tugenden.

Der letzte Abschnitt des dritten Kapitels (1249a21-b25) scheint eine Klimax darzustellen: Aristoteles behandelt die Betrachtung des Göttlichen (τοῦ θεοῦ θεωρίαν, 1249b17). Diese stellt das für einen Menschen höchste erstrebenswerte Ziel dar. In dieser huldigenden Form finden sich in den beiden anderen ethischen Schriften keine Parallelen. Wie es bei vielen anderen Ausführungen in der *Eudemischen Ethik* der Fall ist, gestaltet sich auch die Behandlung des Göttlichen ziemlich komplex, da die Argumentationslinie mehrteilig ist, die jedoch nicht auf den ersten Blick etwas mit dem Göttlichen zu tun haben mag: Zuerst meint Aristoteles, dass der tugendhaft

128 Vgl. z.B. Weiler, Ingomar: Das Kalokagathia-Ideal und der 'hässliche' Athletenkörper, in: Mauritsch, Peter (Hg.): Körper im Kopf. Antike Diskurse zum Körper, Graz 2010, S. 95-119.

handelnde Mensch (z.B. ein Arzt) zwar gut handelt und anderen helfen kann, er sich jedoch an einem bestimmten „Maßstab“ („Grenze“, ὅρος, 1249a21) orientieren muss, um nicht zu viel oder zu wenig zu tun und so mehr Schaden als Vorteil zu bereiten. Dieser „Maßstab“ erinnert sofort an die Maßhaltung der Mesoteslehre: So wie sich die Tugenden als übergeordnetes, theoretisches Konzept der aktiven Handlung in Mangel, Übermaß und gemäßigter Position befinden können, so verhält es sich auch mit den praktischen Taten. Der Maßstab wird vom *logos* (1249b3) bestimmt, wobei in diesem Kontext eine Übersetzung des *logos* äußerst schwierig erscheint: Einerseits ist damit sicherlich gemeint, dass jeder Mensch, der gemäß dem Maßstab agiert, auch vernünftig sein muss. Andererseits kann darunter auch eine wohldurchdachte „Planung“ im Vorfeld einer Handlung gemeint sein.¹²⁹ Mit dieser These in (scheinbarer) Verbindung steht ein eingeschobener, neuer Gedankengang: Man müsse „in Hinblick auf den herrschenden Teil leben“ (πρὸς τὸ ἄρχον ζῆν, 1249b7). Diese Aussage ist einigermaßen schwer zu deuten. Aristoteles meint, auf jedes Wesen wirke eine Herrschaftsinstanz ein, nach der man sich zu orientieren habe. Es scheint wenig verwunderlich, dass er das Beispiel des Sklaven heranzieht. Der dritte Gedankengang hängt mit diesem zusammen: Wenn wir uns nun, da wir immer einer höheren Instanz unterstellt sind, dieser beugen müssen, dann muss es auch eine über all dem stehende Instanz geben, nämlich das Göttliche. Dieses können wir durch unsere „Betrachtung“ (θεωρητικόν¹³⁰, 1249b13) wahrnehmen. Die *phronesis* (hier besser zu übersetzen mit „Einsicht“) „trifft seinetwillen Anordnungen“ (οὗ ἕνεκα ἐπιτάττει, 1249b14-15). Dies bedeutet, dass schlichtweg alles Gott bzw. dem Göttlichen untergeordnet ist, sogar die *phronesis*, die selbst schon hohen Stellenwert besitzt. Der „beste Maßstab“ (ὅρος κάλλιστος, 1249b19) für den Erwerb der natürlichen und aller übrigen Güter sei nun jener, der die Betrachtung des Göttlichen ermöglicht.

Nur kurz soll auf ein interpretatorisches Problem der „Betrachtung“ hingewiesen werden: Während nun das dritte Kapitel des achten Buches der *Eudemischen Ethik* die Betrachtung des Göttlichen zum Inhalt hat, behandelt Aristoteles in der *Nikomachischen Ethik* X, 7 die Theorie des menschlichen Lebens, die zum vollendeten Glück führt. Es drängt sich hier ein Widerspruch auf, denn welche dieser beiden Formen der *theoria* stellt für Aristoteles nun das höchste Glück dar? Vorher hielten wir fest, dass es hinsichtlich der Betrachtung Gottes in den beiden anderen Schriften keine (offensichtliche) Parallele gibt. Diese Frage ist in der Forschung umstritten. Ein

129 Franz Dirlmeier z.B. übersetzt den *logos* an dieser Stelle mit „(rechtlicher) Planung“ (Dirlmeier, Franz: Aristoteles: Eudemische Ethik, in: Grumach, Ernst; Flashar, Hellmut (Hgg.): Aristoteles: Werke in deutscher Übersetzung (Bd. 7), Berlin 41984, S. 105).

130 Dirlmeier schlägt „seelische Schaukraft“ vor. Diese Übersetzung erscheint auch sehr brauchbar, da man das Göttliche nur mit dem *nous* und seiner Seele schauen kann. Außerdem gehen *θεωρία* und *θεός* auf dasselbe Etymon zurück (Dirlmeier 1984, S. 105).

Anhaltspunkt dafür, dass es sich um unterschiedliche Formen der Betrachtung handelt, könnte der Umstand sein, dass in der *Nikomachischen Ethik* verschiedene Einzelaspekte des menschlichen Lebens betrachtet werden, während in der *Eudemischen Ethik* die wichtigste Betrachtung jene des Göttlichen darstellt. Dieser Umstand kann sicherlich als Unterschied angenommen werden, eine Gemeinsamkeit wäre jedoch wiederum die Annahme, dass beide Schriften das Streben nach dem höchsten Glück behandeln. Ein dritter möglicher Ansatz wäre, dass für Aristoteles die Beschäftigung mit einem tugendhaften Leben und mit Gott Hand in Hand gehen und er diese Abhandlungen bloß auf zwei verschiedene Schriften aufgeteilt hat.

Wie dem auch sei, die *Eudemische Ethik* stellt sicherlich eines der zentralsten Werke dar, wenn man sich intensiv mit der Frage nach einem glücklichen und tugendhaften Leben auseinandersetzen möchte. Hervorzuheben sei nochmals die eher negative Beschreibung der *phronesis*, die immer im Konflikt zwischen Gut und Schlecht steht, das Konzept der *kalokagathia* und die (wie zu erwartende) höchste Stellung des Göttlichen.

Nun werden noch die *Magna Moralia* (*Große Ethik*) beleuchtet, da diese zwar viele Gemeinsamkeiten mit den beiden anderen ethischen Schriften, jedoch auch Unterschiede aufweisen.

VIII 3 *Magna Moralia*

Die *Große Ethik* ist von den drei ethischen Schriften die bis dato am wenigsten erforschte. Ihre Echtheit und Datierung sind umstritten und es existieren nur wenige Abhandlungen darüber. Außerdem ist sich die Forschung darüber uneinig, ob die *Magna Moralia* überhaupt Aristoteles zuzurechnen sind oder ob es sich um eine Epitome eines späteren Autors handelt.¹³¹ Die Annahme, dass die *Magna Moralia* nicht von Aristoteles stammen könnten, wird auch dadurch befeuert, dass der Stil im Vergleich zu den anderen beiden ethischen Schriften viel knapper ist. Während Aristoteles in den anderen beiden Schriften teils sehr ausführlich und ausufernd argumentiert (und teils die Gedankengänge unterbrochen und an einer anderen Stelle wiederaufgenommen werden), wirken die *Magna Moralia* teilweise wie eine skizzenhafte Auflistung oder Zusammenfassung. Was wiederum für die Autorschaft des Aristoteles spricht, ist die offenkundige inhaltliche Nähe zur *Nikomachischen* und *Eudemischen Ethik* (wobei die inhaltlichen Gemeinsamkeiten mit der *Eudemischen Ethik* deutlicher sind).

131 Vgl. z.B. Cooper, John M.: *The Magna Moralia and Aristotle's Moral Philosophy*, *American Journal of Philology* 94, 1973, S. 327-349; Inwood, Brad: *Ethics After Aristotle*, Cambridge, Mass. 2014, S. 30-37; zur Frage der Autorschaft vgl. Dirlmeier, Franz: *Aristoteles: Magna Moralia*, Berlin ⁵1983, S. 118-147.

Folgende Bereiche bilden Überschneidungen mit den beiden anderen ethischen Schriften: das Glück als das höchste Ziel (I, 3), die untrennbare Verbindung von tugendhaftem Leben und Glück (I, 4), die Unterscheidung zwischen vernunftbegabtem und vernunftlosem Seelenteil (I, 5), die Behandlung der ethischen Tugenden, die durch Gewöhnung erworben werden können (I, 6), die Mesoteslehre (I, 7), die gegen Sokrates gerichtete These, dass Tugend und Schlechtigkeit nicht von Natur aus gegeben sind, sondern wir für unser Handeln selbst verantwortlich sind (I, 9-15)¹³², die Definition der *prohairesis* als „ein Rat pflegendes, mit Überlegung verbundenes Streben“ (ὁρεξίς τις βουλευτική μετὰ διανοίας, I, 17, 1189a32-33), die Beziehung zwischen den ethischen Tugenden und ihren Zielen (I, 18), die Beschreibung der Mitte der einzelnen Tugenden (I, 20-32), die Unterscheidung von Gerechtigkeit und Recht (I, 33), die Unterscheidung von Weisheit (*sophia*) und Klugheit (*phronesis*), wobei sich, wie schon erwähnt, die *phronesis* auf Veränderliches bezieht (I, 34), die Erörterung der Unbeherrschtheit (II, 6), die Kritik an der Annahme, dass Lust eine Tätigkeit und somit einem Entstehungsprozess unterworfen sei (II, 7), die Unterscheidung der drei (potenziellen) Arten der Freundschaft (mit Gott, mit dem Unbeseelten und mit dem Beseelten, II, 11) und die These von der besonderen Art der Eigenliebe des Tugendhaften (II, 13).

In I, 19 findet sich eine der wahrscheinlich zentralsten Aussagen in den *Magna Moralia*: „Das Ziel der Tugend ist aber freilich das Schöne.“ (Ἀρετῆς δέ γ' ἐστὶ τέλος τὸ καλόν, I, 19, 1190a28). Diese These wird unisono von Aristoteles, Platon und Plethon gestützt. Es ist nicht immer klar, ob unter dem Schönen Gott, das Göttliche als übergeordnetes, rechtliches Konzept oder das glücklichste Leben zu verstehen ist.¹³³ Da diese drei Komponenten für die antike und byzantinische Philosophie jedoch nicht voneinander trennbar sind, lässt sich argumentieren, dass man nur dann glücklich sein kann, wenn man ein gottesfürchtiges und aufrichtiges Leben führt. Auch die Platzierung dieser These ist interessant: Aristoteles setzt sie zwischen die Beschreibung der ethischen Tugenden und die Beschreibung der Mitte der Einzeltugenden. Somit

132 Richard Walzer vertritt ebenso diese Auffassung: „Die Überzeugung, daß der Mensch für die Handlungen, die er auszuführen imstande ist, die Verantwortung in sich selbst trägt, ist Plato und Aristoteles gemeinsam.“ (Walzer, Richard: *Magna Moralia und aristotelische Ethik* [Dissertation], Berlin 1929, S. 18).

133 Es sei wieder auf ein Übersetzungsproblem hingewiesen: William David Ross übersetzt das eben gebrachte Zitat folgendermaßen: „Now the end of virtue is the right.“ (Ross, William David (Hg.): *The Works of Aristotle. Magna Moralia, Ethica Eudemia, De virtutibus et vitiis*, London/Edinburgh [u.a.] 1932 [<https://archive.org/details/magnamoralia00arisuoft/mode/1up?ref=ol&view=theater>, letzter Zugriff am 16.03.2023]). Er übersetzt somit καλόν mit „Recht“. Wir sehen abermals, dass unter dem Guten eine übergeordnete (Geistes-)Instanz zu verstehen ist, die sowohl semantisch, aber auch sprachlich nur schwer wiederzugeben ist. Doch auch bei dieser Übersetzung kann das Göttliche mitgedacht werden, da man ja auch heute noch von „göttlichem Recht“ spricht. Auch die Natur fügt sich diesem universell gültigen Ordnungsprinzip, dem Demiurgen.

kann sie als Kernthese aufgefasst werden, die dem Leser nicht bloß zu Beginn oder am Ende, sondern auch mitten im Werk wieder in Erinnerung gerufen werden soll.

Neben den vielen Gemeinsamkeiten der ethischen Schriften, weisen diese auch deutliche Unterschiede auf, von denen die wichtigsten genannt werden sollen: In der *Nikomachischen* und *Eudemischen Ethik* wird der Frage nachgegangen, was das Glück sei. Ausgehend von der Definition von Glück, behandelt Aristoteles im Anschluss die Tugenden. Die *Magna Moralia* ziehen das Thema von der anderen Seite auf: Zuerst werden Charakter und Tugenden beschrieben (I, 1, 1181a24-1182a10). Danach skizziert Aristoteles die Tugendauffassungen verschiedener großer Denker: Pythagoras war der erste, der sich daranmachte, über Tugenden zu sprechen. Dies tat er jedoch in unbefriedigender Weise, da er die Tugenden auf Zahlen reduzierte. Nach ihm folgte Sokrates, der die Tugenden zwar genauer betrachtete, jedoch auch zu keiner befriedigenden Lösung kam, was diese seien. Er nahm sie als Wissenschaften an, was für Aristoteles unmöglich ist, da jede Wissenschaft mit einem Schlussverfahren verbunden sei. Das Schlussverfahren finde sich jedoch im vernunftbegabten Seelenteil. Somit müssten auch alle Tugenden im vernunftbegabten Seelenteil liegen. Indem Sokrates die Tugenden nur mit der Ratio in Verbindung setzt, spare er den irrationalen Seelenteil völlig aus, was laut Aristoteles nicht möglich ist. Denn so tilge er die verschiedenen auf den Menschen einwirkenden Affekte und Charaktervorzüge. Schließlich habe Platon die Seele in einen vernunftbegabten und vernunftlosen Teil unterteilt und beiden Teilen die entsprechenden Tugenden zugeteilt. Diese Herangehensweise ist laut Aristoteles richtig gewesen, jedoch nicht die Vermischung der Tugenden mit seiner Lehre vom Guten. Beide Themen haben für Aristoteles nichts gemeinsam (1182a10-30). Die im Anschluss daran folgende Erörterung des höchsten menschlichen Gutes ließe vermuten, dass es sich abermals um das Göttliche handelt. Doch Aristoteles stellt klar, dass er an dieser Stelle nicht das „Gut für Götter“, sondern das Gut im gemeinschaftlichen Zusammenleben in der Polis meint. Aristoteles nimmt hier eine Trennung zwischen der Idee des Guten und dem Guten als Gattungsbegriff vor. Während Ersteres als übergeordnetes Konzept angesehen werden kann, stellt Zweiteres jene „Güter“ dar, die ein geordnetes Zusammenleben regeln (1182a30-b6). Nach der Darstellung der verschiedenen Güter kommt Aristoteles zu dem Schluss, dass das Glück das höchste Ziel sei: τῆς δὲ εὐδαιμονίας παραγενομένης οὐδενὸς ἔτι προσδεόμεθα („Ist aber das Glück da, brauchen wir nichts mehr dazu.“). Das Glück sei somit das „vollendete Ziel“ (τέλειον τέλος) und stelle das Ziel der anderen Güter dar (I, 2, 1184a13-14).

Die *Magna Moralia* behandeln ausführlicher als die anderen beiden Ethiken die ethischen Tugenden.¹³⁴ Aristoteles differenziert zwar zwischen dem vernunftbegabten und dem vernunftlosen Seelenteil, nimmt zuerst jedoch nur die Eigenschaften des vernunftlosen Seelenteils als Tugenden an (I, 5, 1185b6-11). In I, 34 scheint Aristoteles abermals einen Sinneswandel zu vollziehen: In diesem Kapitel, das das inhaltliche Äquivalent zu NE VI bzw. EE V darstellt, bezeichnet er plötzlich die *phronesis* als Tugend: ἔστιν δ' ἡ φρόνησις ἀρετή (1197a17). Diese Unschlüssigkeit, ob die *phronesis* nun eine Tugend sei oder nicht, betrifft anfangs auch die *sophia* (1197b3). Kurz darauf äußert Aristoteles jedoch seine Überzeugung, es sei klar, dass die Weisheit eine Tugend sei (1197b11). Ein paar Zeilen später wird es skurril: Aristoteles rechtfertigt sich dafür, warum er hier (wohlgemerkt in einer ethischen Schrift!) überhaupt die Weisheit behandle (1197b28-35). Ein Grund hierfür könnte sein, dass sich die *Magna Moralia* im Gegensatz zu den anderen beiden Ethiken den „vernunftlosen Trieben“ (ὁρμαί [...] ἄνευ λόγου, 1197b40-1198a1) widmen.¹³⁵

Auch in den beiden anderen Ethiken taucht der Begriff der ὁρμή auf, doch in einem völlig anderen Kontext: Aristoteles verwendet ihn dort im Zusammenhang mit unfreiwilligen (vgl. EE II, 8) oder akratischen Handlungen (vgl. EN I, 13, 1102b21).¹³⁶ Die natürlichen Triebe wie Lust oder Zorn fallen in den Bereich der Akrasia, denn es sollte den Menschen klar sein, dass die körperlichen Lüste wie Essen, Trinken oder Sexualität oder die Raserei keine erstrebenswerten Handlungen darstellen. Aristoteles gibt zwar zu, dass man aufgrund seiner natürlichen Triebe auch das Schöne erstreben könne (vgl. v. a. EE VIII, 2), lehnt diese Annahme jedoch prinzipiell ab (vgl. EN VI, 13, 1144b1-17). Interessant ist, dass Aristoteles in den *Magna Moralia* einer solchen Annahme ebenfalls skeptisch gegenübersteht (I, 34, 1197b37-1198a6), die *hormai* bei der Bestimmung der Tugend jedoch eine zentrale Rolle spielen. Generell scheinen die vernunftlosen Eigenschaften der Tugend (zu denen ja die menschlichen Triebe zu rechnen sind) in den *Magna Moralia* eine wichtigere Rolle als in den anderen beiden ethischen Schriften zu spielen: διὸ μᾶλλον ἀρχὴ ἔοικεν πρὸς τὴν ἀρετὴν τὸ πάθος εἴ διακείμενον ἢ ὁ λόγος („Deshalb scheint der (von außen einwirkende) Affekt, wenn er in der richtigen Verfassung ist,

¹³⁴ Vgl. Walzer 1929, S. 177-189.

¹³⁵ Vgl. Aristoteles-Handbuch, S. 158.

¹³⁶ Der von Aristoteles geprägte Begriff „Akrasia“ („Willensschwäche“, „Unbeherrschtheit“) beschreibt die wissentliche Wahl einer für sich selbst ungünstigeren Handlung, obwohl eine alternative Handlung angemessener oder nützlicher wäre. Wenn wir beispielsweise fettige Speisen essen, wissend, dass diese für uns ungesund sind, dann handeln wir willensschwach. Das Problem an dieser Theorie ist, dass viele Dinge im Alltag ungesund oder unangemessen sind, jedoch Freude bereiten. Es fällt schwer, in solchen alltäglichen Fällen immer von irrationalen Handlungen oder gar von Sucht zu sprechen. Für Aristoteles können Wissen und Unbeherrschtheit gleichzeitig nicht existieren. Für Sokrates gebe es gar keine Unbeherrschtheit und wenn jemand unbeherrscht handle, dann aufgrund von Unwissenheit (EN VII, 3, 1145b22-24).

hinsichtlich seines Anfangs eher zur Tugend hin gerichtet zu sein als die Vernunft.“, II, 7, 1206b28-29)¹³⁷.

Es stellt sich nach Betrachtung des Bisherigen die Frage, was Aristoteles damit bezwecken wollte. Warum hat er plötzlich in den *Magna Moralia* damit begonnen, das Irrationale über das Rationale zu stellen, obwohl dieser Tenor in den anderen beiden Ethiken nicht existiert. Wenn man das Konzept eines tugendhaften Lebens heranzieht, kann ein Leben geprägt von Affekten und Trieben für Aristoteles kaum ein Idealbild dargestellt haben. Außerdem würde dies all den Annahmen widersprechen, die bis zu diesem Zeitpunkt behandelt wurden. Die neuerliche Annahme eines Sinneswandels erscheint auch nicht befriedigend.¹³⁸ Wahrscheinlich wollte Aristoteles die Triebe, Affekte und alle Situationen, die unser alltägliches Leben bestimmen, gar nicht so positiv bewerten, wie es den Anschein hat. Es ist eher anzunehmen, dass sich Aristoteles dessen bewusst war, dass Menschen ihr Leben nicht ausschließlich Gott, der Philosophie und den rationalen Tugenden widmen können, sondern eben auch oft die Akrasia eine Rolle spielt. Da Aristoteles die *hormai* in den anderen beiden Ethiken hinsichtlich anderer Aspekte behandelt, könnte man annehmen, dass er in den *Magna Moralia* eine weitere Qualität dieser Triebe einbringen wollte. Während er in der *Nikomachischen* und *Eudemischen Ethik* die Triebe unter dem Gesichtspunkt der Unfreiwilligkeit und Akrasie betrachtet, beschreibt er in den *Magna Moralia* die irrationalen Aspekte der Tugend. Somit ließe sich argumentieren, er wollte dieses komplexe Themenfeld über mehrere Schriften erstrecken, um die verschiedenen Aspekte und Auswirkungen der Triebe umfangreich behandeln zu können. Doch all dies sind Hypothesen, da wir, wie schon angedeutet, gar nicht wissen, ob Aristoteles wirklich selbst der Verfasser dieser Schrift ist.

Abgesehen von der unlösbaren Autorenfrage lässt sich sicherlich festhalten, dass die drei ethischen Schriften des Aristoteles als Meilenstein für die Ethik angesehen werden können. Die Vielzahl an Themen, wie Lust, Freude, Seele, ethische und dianoetische Tugenden, Glückseligkeit etc. wirken noch heute in der Ethik nach. Ohne deren Kenntnis würde wahrscheinlich

137 Dirlmeier übersetzt hier *πάθος* mit „irrationalem Element“ und *λόγος* mit „rationalem Element“ (Dirlmeier 1983, S. 71). Vgl. auch ebd. II, 7, 1206b18-19, wo Aristoteles den Affekt als „Anfang und Führer der Tugend“ bezeichnet.

138 Eine mögliche Erklärung, warum für Aristoteles plötzlich das Irrationale wichtiger als das Rationale zu sein scheint, liefert Dirlmeier: Man müsse an die „Genesis“ des vollständigen Tugendaktes denken: „Das *πάθος* ist die *ἀρχή* der Tugend: hier hat *ἀρχή* seine ganz natürliche Bedeutung und die übliche Übersetzung „Prinzip“ brächte einen falschen Ton herein. Das *πάθος* ist der Anfang, und dann erst [...] kommt der Logos. Es handelt sich also nicht um eine Enthronung des Logos [...].“ (Dirlmeier 1983, S. 416). Das bedeutet, dass für Aristoteles der Logos alleine gar nicht existieren kann und er dies an dieser Stelle anscheinend ausführlicher behandeln wollte. Vgl. z.B. auch Cooper, John M.: *Reason and Emotion. Essays on Ancient Moral Psychology and Ethical Theory*, Princeton, New Jersey 1999, S. 208.

auch ein gewisses Maß an Anarchie in unserer Gesellschaft herrschen. Natürlich reflektieren wir im Alltag meist keine theoretischen Konzepte, doch wir stellen uns allemal oft die Frage, ob wir diese oder jene Handlung ausführen sollen bzw. welche Konsequenzen bestimmte Handlungen mit sich bringen. Außerdem ist die Kenntnis des platonischen und aristotelischen Tugendbegriffs vonnöten, um die sogenannten „Kardinaltugenden“ besser zu verstehen, die im folgenden Kapitel behandelt werden.

IX Die Kardinaltugenden

Zu Beginn der vorliegenden Arbeit wurde gesagt, dass der Tugendbegriff in all seinen Facetten bis in die Moderne nicht nachgezeichnet werden könne. Dies gilt auch für die Kardinaltugenden, doch erscheint hier eine weitläufigere Behandlung deshalb leichter umsetzbar, da sich der Begriff im Gegensatz zum Tugendbegriff im Allgemeinen einfacher abgrenzen lässt. Außerdem soll auch, wie beim Tugendbegriff im Allgemeinen, der Fokus auf einige wenige ausgewählte Autoren liegen.

IX 1 Antike

Wenn wir heute von „Kardinaltugend“ sprechen (was in der gesprochenen Sprache nicht mehr häufig der Fall ist), dann meinen wir landläufig gutes Handeln. Dies ist in den Grundzügen richtig, doch beinhaltet der Begriff ein viel breiteres Bedeutungsspektrum, das sich historisch, geographisch und ethnographisch deutlich unterscheidet. Der Begriff leitet sich vom Lateinischen *cardo* („Türangel“, „Dreh- und Angelpunkt“) ab, „weil in ihnen alle anderen Tugenden verankert sind.“¹³⁹ Sie bezeichnen seit der Antike eine Gruppe von vier Grundtugenden. Diese vier Tugenden sind nicht bei allen Autoren dieselben. Die vier Haupttugenden sind zum ersten Mal bei Aischylos in seinem 467 v. Chr. entstandenen Werk *Sieben gegen Theben* (Ἑπτὰ ἐπὶ Θήβας) belegt. Er bezeichnet den Seher Amphiaraos als „besonnenen, gerechten, guten und frommen Mann“ (σώφρων δίκαιος ἀγαθὸς εὐσεβὴς ἀνὴρ, V. 610). Das Attribut „gut“ ist im Sinne von „tapfer“ (ἀνδρεῖος) zu verstehen.

Platon übernahm in der *Politeia* und in den *Nomoi* die Gerechtigkeit (δικαιοσύνη), die Tapferkeit (ἀνδρεία) und die Besonnenheit (σωφροσύνη), ersetzte jedoch die Frömmigkeit (εὐσέβεια)

¹³⁹ Precht, Peter; Burkard, Franz-Peter (Hgg.): Metzler Philosophie Lexikon, Stuttgart/Weimar ²1999, S. 276 (s. v. *Kardinaltugenden*).

durch die Klugheit (φρόνησις) oder Weisheit (σοφία).¹⁴⁰ Dass somit die Frömmigkeit nicht mehr zu den Haupttugenden zählte, ist äußerst interessant. Ein Grund für die Ersetzung der Frömmigkeit könnte sein, dass für Platon das Konzept der Klugheit bzw. Weisheit prinzipiell das Göttliche beinhaltet und ein kluger und weiser Mensch diese Tugenden ohne Gottesfurcht ohnehin nicht ausführen könnte. Platon schreibt, wie schon erwähnt, den drei Seelenteilen drei Tugenden zu: die Weisheit dem Denkvermögen (λογιστικόν), die Tapferkeit dem Mutartigen (θυμοειδές) und die Besonnenheit dem Begehrenden (ἐπιθυμητικόν¹⁴¹). Die Gerechtigkeit ist keinem der Seelenteile explizit zugewiesen, da sie innerhalb der vier Tugenden die höchste Position einnimmt und als Verbindungsglied für die anderen Tugenden fungiert.

Auch im Judentum waren diese Tugenden bekannt und wurden gelehrt. Durch die Übertragungen des Tanach ins Griechische (*Septuaginta*) wurden die griechischen Begriffe allen Gläubigen des Christentums zugänglich gemacht.¹⁴²

Die lateinischen Begriffe *iustitia* (Gerechtigkeit), *temperantia* (Besonnenheit/Mäßigung), *fortitudo* (manchmal auch *magnitudo animi* bzw. *virtus*, Tapferkeit) und *sapientia* bzw. *prudentia* (Weisheit, Klugheit, die im Kontext der Kardinaltugenden semantisch meist synonym verwendet werden) treten zum ersten Mal in dieser Kombination bei Cicero auf. Er erwähnt diese in seinen Werken *De inventione* und *De officiis* und machte die römische Welt mit dem ursprünglich griechischen Tugendkonzept vertraut.¹⁴³

140 Vgl. Classen, Carl Joachim: *Aretai und Virtutes. Untersuchungen zu den Wertvorstellungen der Griechen und Römer*, Berlin/New York 2010, S. 67-86 für eine äußerst brauchbare Übersicht jener Stellen, an denen Platon die verschiedenen Tugenden behandelt.

141 Vgl. z.B. Tim. 69d-76e.

142 *Buch der Weisheit* (8, 7): καὶ εἰ δικαιοσύνην ἀγαπᾷ τις, οἱ πόνοι ταύτης εἰσὶν ἀρεταί· σωφροσύνην γὰρ καὶ φρόνησιν ἐκδιδάσκει, δικαιοσύνην καὶ ἀνδρείαν, ὧν χρησιμώτερον οὐδὲν ἐστὶν ἐν βίῳ ἀνθρώποις („Wenn jemand Gerechtigkeit liebt, in ihren Mühen findet er die Tugenden. Denn sie lehrt Maß und Klugheit, Gerechtigkeit und Tapferkeit. Nützlicheres als diese gibt es nicht im Leben der Menschen.“, nach der revidierten Einheitsübersetzung 2016); 4. *Buch der Makkabäer* (apokryph) 1, 18: τῆς δὲ σοφίας ἰδέαι καθεστήκασιν φρόνησις καὶ δικαιοσύνη καὶ ἀνδρεία καὶ σωφροσύνη („Die Arten der Weisheit sind Klugheit, Gerechtigkeit, Starkmut und Mäßigung.“).

143 In *De inventione* II, 159-164 beschreibt Cicero die Tugenden folgendermaßen: Nam virtus est animi habitus naturae modo atque rationi consentaneus. Quamobrem omnibus eius partibus cognitis tota vis erit simplicis honestatis considerata. Habet igitur partes quattuor: prudentiam, iustitiam, fortitudinem, temperantiam. Prudentia est rerum bonarum et malarum neutrarumque scientia. [...] Iustitia est habitus animi communi utilitate conservata suam cuique tribuens dignitatem. [...] Fortitudo est considerata periculorum susceptio et laborum perpersio. [...] Temperantia est rationis in libidinem atque in alios non rectos impetus animi firma et moderata dominatio. („Denn die Tugend ist die Haltung des Geistes, die mit dem Maß der Natur und der Vernunft im Einklang steht. Wenn deshalb alle ihre Arten erkannt sind, wird die ganze Bedeutung der einfachen Ehrenhaftigkeit betrachtet sein. Sie enthält also vier Arten: die Klugheit, Gerechtigkeit, Tapferkeit und Besonnenheit. Die Klugheit ist das Wissen von den guten und schlechten Dingen und von denen, die keines von beiden sind. [...] Die Gerechtigkeit ist die Haltung des Geistes, die den gemeinsamen Nutzen unversehrt hält und jedem seine Würde zuteilt. [...] Tapferkeit ist das überlegte Annehmen von Gefahren und das Ertragen von Anstrengungen. [...] Die Besonnenheit ist die feste und gemäßigte Herrschaft der Vernunft über die Leidenschaft und andere nicht richtige Triebe der Seele.“). In *De officiis* I, 15 ff. geht Cicero auf jede dieser Tugenden genauer ein.

Die Bezeichnung „Kardinaltugenden“ (*virtutes cardinales*) wurde erstmals in der spätantiken Patristik vom Kirchenvater Ambrosius von Mailand in der *Expositio evangelii secundum Lucam* (V, 62) verwendet, der offenkundig die lateinischen Begriffe von Cicero übernahm.¹⁴⁴ Neben dem Begriff *virtutes cardinales* verwendet er in seiner Pflichtenlehre *De officiis ministrorum* (*Von den Pflichten der Kirchendiener*, I, 24, 115) häufiger in derselben Bedeutung *virtutes principales*.¹⁴⁵ Auffällig hierbei ist, dass Ambrosius die Tugenden in den beiden Schriften anders reiht: Die Abfolge Mäßigung – Gerechtigkeit – Klugheit – Tapferkeit in der *Expositio evangelii secundum Lucam* ändert er in *De officiis ministrorum* zu Klugheit – Gerechtigkeit – Tapferkeit – Mäßigung. Diese Abfolge entspricht auch jener Ciceros in *De inventione*. Die Mäßigung fällt von der ersten auf die letzte Position, die Gerechtigkeit nimmt in beiden Schriften dieselbe Position ein, die Klugheit einmal die dritte, einmal die erste Position und die Tapferkeit einmal die letzte und einmal die vorletzte. Diese Reihenfolge kann natürlich reiner Zufall und einer willkürlichen Auswahl des Ambrosius geschuldet sein oder Ambrosius wollte mit der veränderten Reihenfolge etwas aussagen. Da die Gerechtigkeit in beiden Abfolgen in der Mitte steht, könnte man argumentieren, Ambrosius wollte die zentrale Stellung dieser zum Ausdruck bringen. Dagegen ließe sich argumentieren, dass man etwas Zentrales eher an den Anfang setzen würde. Doch die beiden großen Schriftsteller scheinen der Klugheit eine mindestens ebenso gewichtige Stellung wie der Gerechtigkeit einzuräumen, wenn Cicero die Tugend als „Haltung des Geistes“ bezeichnet. Dies bedeutet, dass man ohne *nous*, der ja die Basis für *prudentia* darstellt, auch nicht gerecht handeln kann. Da unmittelbar auf die Klugheit ohnehin die Gerechtigkeit folgt, kann ein enger, unauflöslicher Konnex der beiden angenommen werden. Die letzten beiden Positionen, besetzt von Tapferkeit und Mäßigung, scheinen beliebig austauschbar zu sein. Fakt ist jedoch, dass für den Kirchenvater Ambrosius die Tugenden vor allem

144 Et quidem scimus virtutes esse quattuor cardinales, temperantiam iustitiam prudentiam fortitudinem. („Und gewiss wissen wir, dass es vier Kardinaltugenden gibt: Mäßigung, Gerechtigkeit, Klugheit und Tapferkeit.“; Schenkl, Karl; Schenkl, Heinrich (Hgg.): *Sancti Ambrosii Opera* (Bd. 4), Wien 1902, S. 207). Vgl. auch für die Erwähnung des Begriffs der Kardinaltugenden *De excessu fratris Satyri* I, 57, in: Faller, Otto (Hg.): *Sancti Ambrosii Opera* (Bd. 7), Wien 1955, S. 239. Vgl. auch Biermann, Martin: *Die Leichenreden des Ambrosius von Mailand*. Rhetorik, Predigt, Politik, Stuttgart 1995, S. 61–62.

145 Quod his viris principalium virtutum officium defuit? Quarum primo loco constituerunt prudentiam, quae in veri investigatione versatur, et scientiae plenioris infundit cupiditatem: secundo iustitiam, quae suum cuique tribuit, alienum non vindicat, utilitatem propriam negligit, ut communem aequitatem custodiat: tertio fortitudinem, quae et in rebus bellicis excelsi animi magnitudine, et domi eminet, corporisque praestat viribus: quarto temperantiam, quae modum, ordinemque servat omnium, quae vel agenda, vel dicenda arbitramur. („Welche Beschäftigung mit den Haupttugenden fehlte diesen Männern? An die erste Stelle dieser setzten sie die Klugheit, welche sich mit der Erforschung des Wahren befasst und die Begierde nach gründlicherem Wissen einflößt; an zweite Stelle die Gerechtigkeit, die jedem das Seinige zuteilt, kein fremdes Gut beansprucht, vom eigenen Nutzen absieht, um die gemeinschaftliche Gleichheit zu wahren; an dritte Stelle die Tapferkeit, die sich sowohl in Kriegsangelegenheiten als auch zuhause durch Seelengröße hervortut und sich durch Körperkraft auszeichnet; an vierte Stelle die Mäßigung, die Maß und Ordnung in allem hält, was wir tun oder sprechen zu sollen glauben.“) Thomas von Aquin verwendet beispielsweise auch diese Begrifflichkeit (vgl. z.B. *De virt. q. 1 a. 12 arg. 24*).

im religiösen, transzendenten Sinne eine gewichtige Rolle spielen, um ein seliges (und gar ewiges) Leben führen zu können: „Das Ziel alles sittlichen Strebens aber, das ‚höchste Gut‘, das die stoische Moralphilosophie ins Irdische, in die Tugend verlegt, ist bei Ambrosius wiederum ein wesentlich transzendentes, ein durchaus religiöses Gut. Es ist die Seligkeit des ewigen Lebens [...]“. ¹⁴⁶

Philon von Alexandria zog die vier Kardinaltugenden in seinem ersten Buch der *Legum allegoriarum libri* für eine Allegorie des Alten Testaments heran: Zuerst deutet er, sich auf Gen. 2, 9 beziehend, die Bäume des Paradieses als Bäume der Tugend (I, 56) und den „Baum des Lebens“ als Ursprung der Tugenden (ἡ γενικωτάτη ἀρετή, 59, 1). Diese „ursprünglichste und allgemeinste Tugend“ kann auch mit der später erwähnten „Gutheit“ (ἀγαθότης, 63, 11) identifiziert werden. Im Anschluss daran, Gen. 2, 10-14 erörternd, spricht er eben von der einen, allgemeinen und ursprünglichen Tugend, die auch „Gutheit“ genannt wird. Aus dieser seien die „Teiltugenden“ (τὰς κατὰ μέρος ἀρετὰς, 63, 8) entsprungen. Es lässt sich nur mutmaßen, ob Plethon Philons Werke kannte, vorstellbar ist dies jedoch allemal. Es kann sich auch kaum um einen Zufall handeln, dass dieselbe Formulierung bei Aristoteles auftritt.

Die These des Entspringens aus einer „Obertugend“ deutet Philon nun allegorisch: Diese „Gutheit“ stelle den „größten Fluss“ (μέγιστος ποταμός, 63, 10) dar, aus dem die anderen vier Paradiesflüsse entspringen. Er schreibt jedem der vier Paradiesflüsse jeweils eine Tugend zu: dem Pischon (Ganges) die Einsicht, dem Hiddekel (Tigris) die Tapferkeit, dem Gihon (Nil/Indus) die Mäßigung und dem Perat (Euphrat) die Gerechtigkeit (63-87). Die Gerechtigkeit bezeichnet er als die „fruchttragende“ und den Sinn „wohlgesonnen“ machende Tugend (εὐφραίνουσα, 72, 3). Diese Abfolge scheint Philon nicht beliebig gewählt zu haben, da er sie mit der platonischen Dreiteilung der Seele erklärt. Die prominente Stellung der Gerechtigkeit erörtert er ebenfalls mit platonischem Gedankengut (70-71; 79, 11-80, 5). In *De opificio mundi* (Über die Welterschöpfung) 50 ff. geht Philon noch einen Schritt weiter und nimmt die Vierzahl der Tugenden als „Ableitungen des Guten“ an. ¹⁴⁷ Somit ersetzt Philon eine rein geographische Beschreibung durch Allegorie. Das Besondere an Philons allegorischer Exegese besteht darin, dass er versuchte, in den Erzählungen der Heiligen Schrift das *Tertium Comparationis* ¹⁴⁸ zu finden. Die

146 Niederhuber, Johannes: Des heiligen Kirchenlehrers Ambrosius von Mailand Pflichtenlehre und ausgewählte kleinere Schriften, Kempten/München 1917, S. 5.

147 Keseling, Paul: Die vier Kardinaltugenden. Ein Beitrag zu dem Thema Antike und Christentum, Philosophisches Jahrbuch 58, S. 285.

148 Das „Dritte des Vergleichs“ bezeichnet die metaphorische oder allegorische Deutung von Gemeinsamkeiten zweier verschiedener, zu vergleichender Gegenstände. Dies bedeutet z.B., dass für Philon anscheinend die größtenteils mythischen, sehr engmaschigen Erzählungen in der Bibel nicht aussagekräftig oder alltagstauglich genug waren, weshalb er diese heranzog, um der Bevölkerung die Bedeutung der Tugenden aufzuzeigen. Oder anders

praktische Anwendung der Tugenden war Philon also wichtig. Dies ist insofern nachvollziehbar und schlüssig, da ja beispielsweise auch die Nächstenliebe aktiv praktiziert werden soll, wie in Lev. 19, 18 zu lesen ist.

Philon schreibt auch, ganz im Stile Platons, die drei Seelenteile bzw. deren Tugenden den Körperbereichen zu: das Denkvermögen dem Kopf, das Mutartige der Brust und das Begehrende dem Unterleib. Die Tugend im Allgemeinen wohne jedem dieser Teile inne, die Einsicht und das Wissen seien mit dem Denkvermögen, die Tapferkeit mit dem Mutartigen und die Mäßigung mit dem Begehrenden verbunden (Leg. alleg. I, 70). Philon scheint auf die explizite Nennung des Sitzes der Gerechtigkeit deshalb zu verzichten, da diese (neben der „Gutheit“) ohnehin für die Existenz der übrigen Tugenden notwendig ist.

Philon von Alexandria wählte offenkundig wieder eine andere Abfolge der Tugenden: Einsicht – Tapferkeit – Mäßigung – Gerechtigkeit. In seinem Fall scheint die Abfolge aussagekräftiger als die (scheinbar) willkürliche Reihenfolge bei Cicero oder Ambrosius: Die übrigen Tugenden stehen sozusagen in Parenthese zwischen Einsicht und Gerechtigkeit. Die Gerechtigkeit fungiert bei Platon als Scharnier für alle anderen Tugenden. Der „Baum des Lebens“ bei Philon kann wahrscheinlich als eine Art „Übertugend“ mit der Gerechtigkeit identifiziert werden. Der Euphrat, dem Philon die Gerechtigkeit zuschreibt, ist der größte Strom Vorderasiens. Die Wurzel des altpersischen Namens *Ufrat* bedeutet „gut“. Aus diesen beiden Begebenheiten lässt sich folgern, dass der Euphrat sowohl geographisch als auch allegorisch von großer Bedeutung war/ist, weshalb anzunehmen ist, dass Philon bewusst diesem Fluss die Gerechtigkeit zuschrieb. Die Einsicht wiederum ist notwendig, um sich überhaupt in der Welt zurechtzufinden. Das bedeutet, dass weder Tapferkeit noch Mäßigung ohne Einsicht existieren kann und all diese Tugenden unterstehen der Gerechtigkeit.

Ambrosius übernahm wiederum von Philon die Deutung der vier Paradiesflüsse als die vier Tugenden in *De Paradiso* (3, 13 ff.)¹⁴⁹. Er spricht von den „Ursprüngen der Tugenden“. Die Gerechtigkeit steht im Vergleich zu den anderen beiden erwähnten Schriften abermals an anderer Position, nämlich an der prominenten letzten Stelle. Dieser Passus ist auch deshalb wichtig, da Ambrosius explizit Platons viertes Buch der *Politeia* erwähnt (3, 14). Vielleicht ist auch

formuliert: Er wollte das Allgemeine und Alltagstaugliche in der Bibel finden: „Das ‚Allgemeine‘ zu erkennen, das sich im ‚Besonderen‘ der heiligen Schrift offenbart, ist das systematische Ziel Philons von Alexandrien bei seinen Erklärungen des Alten Testaments“ (Christiansen, Irmgard: Die Technik der allegorischen Auslegungswissenschaft bei Philon von Alexandrien, Tübingen 1969, S. 42; S. 44).

149 Migne, Jacques-Paul (Hg.): Patrologia Latina (Bd. 14), Paris 1845, S. 279-280

(https://books.google.at/books?id=iwYRAAAAYAAJ&printsec=frontcover&hl=de&source=gbs_ge_summary_r&cad=0#v=onepage&q&f=false, letzter Zugriff am 28.03.2023).

dies ein Grund für die die anderen Tugenden verbindende Endstellung der Gerechtigkeit in *De Paradiso*, da das vierte Buch der *Politeia* größtenteils von der Gerechtigkeit handelt.

Es lässt sich für keinen der drei Autoren mit Sicherheit belegen, dass die Abfolge der erwähnten Tugenden einem bestimmten Konzept folgt, jedoch ist dies vor allem bei Philon aufgrund der prominenten Stellung der Einsicht und Gerechtigkeit anzunehmen. Klar ist jedoch, dass alle die griechischen Begriffe übernahmen. Auch dieser Umstand erscheint aussagekräftig zu sein, da sie ja auch unzählige andere Begriffe, die in den Kontext der Tugend passen, wie „Treue“, „Vertrauen“, „Hoffnung“ etc., hätten heranziehen können. Sie wollten aber anscheinend die seit Platon etablierten Tugenden beibehalten, da diese ohnehin alle anderen potenziellen Subgenera inkludieren, wie wir schon bei Plethon gesehen haben.

IX 2 Mittelalter

Im Mittelalter wurde die Tugendlehre vor allem durch Bibelexegese von christlichen Theologen wie Ambrosius, Hieronymus, Augustinus, Beda Venerabilis oder Hrabanus Maurus tradiert. Im vierten Jahrhundert verfasste, wie gesagt, Ambrosius die *Expositio evangelii secundum Lucam* und seine Pflichtenlehre (*De officiis ministrorum*), in der er Ciceros Behandlung der Kardinaltugenden aufgreift und zum ersten Mal den Begriff *virtutes cardinales* bzw. *virtutes principales* verwendet. Bis dato wurden die Tugenden hoch philosophisch oder eben allegorisch behandelt. Thomas von Aquin war der Erste, der eine Art systematische Erklärung zur Begrifflichkeit der Kardinaltugenden in seinen *Quaestiones disputatae de virtutibus* (q. 1 a. 12 ad 24) gab: „Virtus aliqua dicitur cardinalis, quasi principalis, quia super eam aliae virtutes firmanantur sicut ostium in cardine.“ („Eine Tugend heißt Kardinal- bzw. Haupttugend, weil an ihr die anderen Tugenden befestigt sind wie die Tür in der Angel.“). Diese Begriffsbestimmung verdeutlicht sehr gelungen, was seit der Antike unter den vier Haupttugenden zu verstehen ist: Sie dienen als Scharniere zwischen all den von Plethon erwähnten Untergenera der Tugenden.

IX 3 Aufklärung

Die Epoche der Aufklärung wird von der Vernunft dominiert, die das bisher starre, von Traditionen und Gewohnheiten geprägte System aufbrechen soll. Damit geht auch die Bedeutung der Naturwissenschaften einher, da sich ein aufgeklärter Mensch am Naturrecht orientieren muss. Das Naturrecht, also die Natur des Menschen, stellt die Grundlage eines geregelten und guten

Zusammenlebens dar. Dieses etwas romantisch anmutende Konzept weist besonders aus heutiger Sicht diverse Mängel auf, da viele Menschen (wie uns auch die aktuellen Geschehnisse zeigen) eben nicht nur einen auf das Schöne und Gute ausgerichteten Wertekanon vertreten. Immanuel Kant glaubte jedoch an ein potenziell tugendhaftes Leben und nahm in seiner *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* den freien Willen als Grundlage tugendhaften Handelns an: „Es ist überall nichts in der Welt, ja überhaupt auch ausser derselben zu denken möglich, was ohne Einschränkung für gut könnte gehalten werden, als allein ein guter Wille.“ Fehle dieser freie Wille und sei somit der Charakter des Menschen schlecht, dann können die Tugenden „auch äusserst böse und schädlich werden“.¹⁵⁰ Diese Annahme des freien Willens quasi als Primärtugend und die Gleichsetzung oder mindestens Verbindung des freien Willens mit dem Charakter wurde in der Form von Kant in die Philosophie neu eingeführt. Der Grundgedanke ist jedoch antik, da ja schon Aristoteles der Meinung war, dass unsere Handlungen nicht von Natur aus bestimmt sind, sondern wir für diese verantwortlich sind. Somit räumt Kant auch innerhalb dieser vernunftbetonten Epoche die Möglichkeit ein, unvernünftig und somit schlecht handeln zu können.

Der deutsche Philosoph Johann Friedrich Herbart (1776-1841) adaptierte das klassische System der Kardinaltugenden und nahm neben der Tapferkeit und Gerechtigkeit, die Freiheit und Güte an.¹⁵¹ Dass Herbart die Freiheit und die Güte zu den vier wichtigsten Tugenden zählt, ist sicherlich auch dem Zeitgeist der Aufklärung geschuldet. Während eben der freie Wille für Kant die Basis für jede (gute) Handlung darstellt, ist die Güte hinsichtlich ihrer Etymologie spannend: Die althochdeutsche Form *guoti* bedeutet wörtlich „Gutheit“ und diese hat ja eben schon bei Aristoteles oder Philon große Bedeutung.

IX 4 Moderne (mit allegorischen Darstellungen)

In der oft christlich geprägten Moderne orientierte man sich wieder vermehrt an den antiken Vorbildern der Kardinaltugenden. So nahm beispielsweise der deutsche Philosoph Josef Pieper (1904-1997) „klassisch“ die Klugheit, Gerechtigkeit, Tapferkeit und Mäßigung als die christlichen Kardinaltugenden an. Pieper räumt der Klugheit den ersten Rang ein, aus der alle anderen Tugenden entspringen. Er bezieht sich augenscheinlich unter anderem auf Thomas von Aquin,

150 Kirchmann, Julius Hermann von (Hg.): Immanuel Kant's Grundlegung zur Metaphysik der Sitten, Berlin 1870, S. 10

(<https://archive.org/details/immanuelkantsgru00kant/page/n3/mode/2up>, letzter Zugriff am 29.03.2023).

151 Meyers Konversations-Lexikon (Bd. 9), Leipzig/Wien 41885-1892, S. 507 (s. v. *Kardinaltugenden*) (<https://www.retrobibliothek.de/retrobib/seite.html?id=109093>, letzter Zugriff am 06.04.2023).

der eben diese Abfolge annimmt.¹⁵² Außerdem bezeichnet Thomas von Aquin die Klugheit, so wie Aristoteles, als dianoetische Tugend (*virtutes intellectuales*¹⁵³). Ohne Klugheit gebe es kein Gut (und schon gar nicht das höchste Gut, also das Göttliche): „Die Klugheit sucht nach Wegen, durch die dieses Gut sowohl vollendet als auch bewahrt wird.“ („*prudentia perquirat vias per quas hoc bonum et perficiatur et conservetur*“)¹⁵⁴. Die Tugend wiederum ist für Thomas von Aquin das „was ein gutes Werk vollbringt.“ („*virtus enim est quae opus bonum reddit*“)¹⁵⁵. Es kann sich somit kaum um einen Zufall handeln, dass Pieper seinen christlichen Kardinaltugenden die Klugheit voransetzt, wie sich auch aus einem Zitat entnehmen lässt: „Keinen Satz der klassisch-christlichen Lebenslehre gibt es, der dem Ohr des heutigen Menschen, auch des Christen, so unvertraut, ja so fremd und verwunderlich klingt wie dieser: daß die Tugend der Klugheit die ‚Gebälerin‘ und der Formgrund aller übrigen Kardinaltugenden sei, der Gerechtigkeit, der Tapferkeit und der Mäßigung; daß also nur, wer klug sei, auch gerecht, tapfer und maßvoll sein könne; und daß der gute Mensch gut sei kraft seiner Klugheit.“¹⁵⁶ Dieses Zitat zeigt die Orientierungs- und teilweise Gottlosigkeit der Menschen in der Nachkriegszeit eindrucksvoll auf. Für Pieper scheint es außer Frage gestanden zu sein, dass Werte, Sitte, Moral, Tugenden etc. seit der Antike einem Verfall ausgesetzt waren, der in den Wirren seiner Zeit seinen Höhepunkt fand.

Die (christlichen) Kardinaltugenden wurden weltweit teils übernommen, teils adaptiert. So sind beispielsweise die fünf konfuzianischen Kardinaltugenden Menschlichkeit, Gerechtigkeit, Sitte, Wissen und Wahrhaftigkeit.¹⁵⁷ Wie wir sehen, blieb von den antiken vier Tugenden nur die Gerechtigkeit und das Wissen (wenn wir „Wissen“ und „Weisheit“ synonym verwenden) erhalten.

Eine deutliche Aufstockung erfuhr hingegen der Tugendkatalog des Yoga und Hinduismus: Der Raja Yoga („königlicher Yoga“) besteht, vereinfacht formuliert, aus zehn Tugendstufen:

152 De virt. q. 1 a. 12 arg. 27.

153 Vgl. De virt., z.B. q. 1 a. 6 ad 6.

154 Ebd., q. 1 a. 7 co.

155 Ebd., q. 1 a. 7 arg. 1.

156 Pieper, Josef: Traktat über die Klugheit, München 1949, S. 11.

157 Ich bediene mich hier und im Folgenden der gängigen deutschen Übersetzungen. Das Auffinden dieser Tugenden stellt sich als komplex dar, da man sie aus den vier kanonischen Büchern der konfuzianischen Lehre zusammentragen muss. Außerdem ist es wahrscheinlich bis zu einem gewissen Grad Ermessenssache, welche Verhaltensweisen man als Grundlage der Tugenden annimmt und welche als ausgeprägte Tugenden. In 7, 5 der *Schulgespräche* meint Konfuzius: „Wenn der Edle den schlechten Weg nicht gründlich haßte, so würde er auch den guten Weg nicht von Grund auf lieben. Wenn er aber den guten Weg nicht von Grund auf liebte, so würde das Volk seinem Fürsten auch nicht von Grund auf zugetan sein.“ (zitiert nach Wilhelm, Richard: *Kungfutse: Schulgespräche* (Gia Yü), Düsseldorf/Köln 1961, S. 28-29). Es stellt sich z.B. eben hier die Frage, ob Edelmut als Grundvoraussetzung für Menschlichkeit, Gerechtigkeit etc. oder als eigene (Unter-)Tugend angenommen wird. Die konfuzianische Tugendlehre ist auch deshalb nur schwer zu überblicken, da schon Mengzi, der wichtigste Nachfolger des Konfuzius, dessen Tugenden so sehr adaptierte, dass nur noch die Wahrhaftigkeit übrigblieb.

Gewaltlosigkeit, Wahrhaftigkeit, Nicht-Stehlen, Enthaltbarkeit, Nicht-Zugreifen, Reinheit, Genügsamkeit, Opfer und Buße, Studium und Reflexion und Hinwendung zu Gott.¹⁵⁸ Auffällig hierbei ist, dass sich nur die Wahrhaftigkeit auch im Konfuzianismus wiederfindet und dass die höchste Stufe, die Hinwendung zu Gott, in diesem fehlt. Dies kann natürlich auch daraus resultieren, dass der Raja Yoga viel ausdifferenzierter ist als der Konfuzianismus und dass die *Wahrhaftigkeit* des Konfuzianismus ohnehin ausdrücken soll, dass sich der Mensch nur dem Wahrhaften, also Gott, zuwenden soll. Es ist jedoch augenscheinlich, dass all diese Tugenden auf den antiken Vorbildern aufbauen. Außerdem ist anzunehmen, dass Konfuzius die aristotelische und platonische Lehre kannte, da er etwa zur selben Zeit wie Sokrates lebte.

Dass die allegorische Darstellung der Kardinaltugenden besonders seit Philon von Alexandria eine wichtige Rolle einnahm, wurde schon ausgeführt. Vor allem in der Renaissance und im Barock waren diese Darstellungen beliebt, um solch abstrakte Sachverhalte wie die Tugenden einem breiten Publikum veranschaulichen zu können. Als Beispiel sei hier die ikonographische Darstellung der Tugenden an der barocken Fassade der Kirche Santa Maria del Rosario („Gesuati-Kirche“) in Venedig gebracht.¹⁵⁹



Abb. 1: Weisheit von Gaetano Susali



Abb. 2: Gerechtigkeit von Francesco Bonazza

¹⁵⁸ Vgl. Kobs, Alexander: Die zehn Lebensempfehlungen des Yoga, Oberstdorf 2012, S. 31-115; S. 118-192.

¹⁵⁹ Bildquelle: <https://de.wikipedia.org/wiki/Kardinaltugend>, letzter Zugriff am 20.04.2023.



Abb. 3: Tapferkeit von Giuseppe Torretto



Abb. 4: Mäßigung von Alvise Tagliapietra

Wir sehen, dass die allegorischen Darstellungen stets weiblich sind, was aus dem Genus der lateinischen Begriffe resultiert. Die Allegorien werden stets auch von bestimmten Attributen begleitet, die dem Betrachter eine Zuordnung der jeweiligen Tugenden erleichtern sollen. Diese Attribute können innerhalb der verschiedenen Darstellungen leicht divergieren, weisen jedoch meist Gemeinsamkeiten auf.¹⁶⁰ Die obigen weltlichen Darstellungen weisen folgende Attribute auf:

- Weisheit: Sie hält wahrscheinlich einen Spiegel in ihrer Hand. Die Schlange symbolisiert die Klugheit/Listigkeit, die heute noch in Redewendungen wie „Klug/Listig wie eine Schlange“ weiterlebt. Schon in der Bibel gibt Jesus seinen Aposteln, die er mit seiner Lehre unter die Menschen entsendet, den Rat, „klug wie die Schlangen“ zu sein (Mt. 10, 16). Es fehlen weitere typische Symbole wie Buch oder Schriftrolle bzw. der Januskopf.
- Gerechtigkeit: Sie hält ein Schwert in ihrer rechten Hand und trägt eine Krone am Haupt (symbolisiert die Vorrangstellung der Gerechtigkeit über die anderen Tugenden). In ihrer linken Hand hält sie die Waage, das Symbol für Gleichheit. Das oftmals auftretende Symbol der Augenbinde, also der Ausdruck der Unparteilichkeit, fehlt hier.
- Tapferkeit: Sie trägt eine mächtige Rüstung, welche eben Tapferkeit in jeglichen Auseinandersetzungen symbolisiert. Dasselbe gilt für den Schild. Weitere Symbole wie Fahne, Schwert, Löwe oder (Simson-)Säule fehlen.

¹⁶⁰ Vgl. z.B. Battistini, Matilde: Symbole und Allegorien (Bd. 3), Berlin 2003, S. 294-309.

- Mäßigung: Die beiden Gefäße stellen das korrekte Mischverhältnis von Wasser und Wein dar, da ein zu intensiver Weinkonsum die Sinne benebeln und ein überproportionaler Anteil an Wasser den Wein verwässern würde. Die Darstellung der Mäßigung ist oft sehr komplex: Einige Elemente wie eine brennende Fackel und ein Krug zum Löschen, ein Kamel bzw. Elefant, auf dem sie reitet, ein Schwert in der Scheide oder Zügel fehlen.

Die Tugenden können sowohl weltlich, wie eben beschrieben, als auch christlich geprägt dargestellt werden. Der Apostel Paulus erwähnt in 1 Kor. 13, 13 folgende drei göttliche Tugenden: *Fides* (Glaube: dargestellt mit den Attributen Kreuz, Kelch, Gesetzestafel und Kerze), *Spes* (Hoffnung: meist geflügelt dargestellt mit Taube, Anker, Krone, Schiff und zum Himmel gewandten Augen) und *Caritas* (Liebe: begleitet von Mutter mit Kindern, Fackel, brennendem Herz, Bettler und Pelikan).¹⁶¹ Die Darstellungen der christlichen Tugenden variieren, so wie auch die der weltlichen, oftmals sehr stark.



Abb. 5: Die christlichen Tugenden eingerahmt von biblischen Szenen (1577) von Johann Dittmar (Braunschweig, Herzog Anton Ulrich-Museum)¹⁶²

¹⁶¹ Vgl. z.B. Hawel, Peter: Lexikon zur Kunst und Geschichte abendländischer Kultur, München 2005, S. 690 (s. v. *Sieben Tugenden und Laster*). Siehe auch für eine sehr brauchbare Gesamtübersicht zu den göttlichen Tugenden Bars, Henry: Die göttlichen Tugenden. Glaube – Liebe – Hoffnung, Aschaffenburg 1960.

¹⁶² Bildquelle: <https://nat.museum-digital.de/object/858838>, letzter Zugriff am 03.07.2023.

Wie auch schon bei den weltlichen Tugenden gibt es auch bei den christlichen Tugenden Abweichungen in der Darstellung. Berühmt sind beispielsweise die Darstellungen des Michaelertrakts im ersten Wiener Gemeindebezirk. Dort kann man in den Nischen Skulpturen bewundern, die ausdrücken, welche Werte im späten 19. Jahrhundert Volk und Kaiser zugeschrieben wurden: Die vier Skulpturen symbolisieren die „Fürsorge des Kaisers“ („Providentia Augusti“), die „Hoffnung des Vaterlandes“ („Spes Publica“), die „Frömmigkeit des Kaisers“ („Pietas Augusti“) und die „Treue des Volkes“ („Fides Publica“). Daneben existieren noch zwei Skulpturen, die zwar nicht explizit Tugenden darstellen, jedoch ebenfalls Macht und Ansehen demonstrieren sollen: der „Auszug des Herrschers (in den Krieg)“ („Profectio Augusti“) und die „Heimkehr des Herrschers (vom Krieg)“ („Adventus Augusti“). An der Seite des an den Inneren Burghof grenzenden Durchgangs findet man weitere vier Skulpturen mit den Wahlsprüchen jener Regenten, die am Bau des Michaelertrakts mitgewirkt haben: „Constantia et Fortitudine“ („mit Beständigkeit und Tapferkeit“) war der Wahlspruch Kaiser Karls VI. (regierte 1711-1740), „Iustitia et Clementia“ („mit Gerechtigkeit und Milde“) jener seiner Tochter und Nachfolgerin Maria Theresia (regierte 1740-1780), „Virtute et Exemplo“ („mit Tugend und Beispiel“) lautete das Motto von Kaiser Joseph II. (regierte 1765-1790) und „Viribus Unitis“ („mit vereinten Kräften“) von Kaiser Franz Joseph I. (regierte 1848-1916).¹⁶³

Wir sehen also, dass das „klassische“ System der drei christlichen Tugenden keineswegs starr ist und sich durch andere Tugenden wie *Pietas*, *Constantia* oder *Clementia* ergänzen lässt. Dies scheint jedoch nicht weiter verwunderlich, da Regenten neben Glauben, Hoffnung und Liebe eben noch eine breite Palette an anderen Tugenden aufbieten müssen, um beim Volk ein positives Ansehen zu genießen.

Diese drei theologischen bzw. göttlichen Tugenden können den vier antiken Tugenden angegliedert werden. Weisheit/Klugheit, Gerechtigkeit, Tapferkeit, Besonnenheit/Mäßigung, Glaube, Hoffnung und Liebe. Diese Siebenzahl wird in der katholischen Kirche den sieben Todsünden gegenübergestellt: *Superbia* (Hochmut), *Avaritia* (Habgier), *Luxuria* (Wollust), *Ira* (Zorn), *Gula* (Völlerei), *Invidia* (Neid) und *Acedia* (Trägheit). Eine deckungsgleiche Gegenüberstellung erscheint schwierig, da sich nicht (oder nur schwer) für jede Tugend und für jede Todsünde der passende Gegenpol finden lässt. Der Liebe lässt sich beispielsweise die Wollust gegenüberstellen oder der Mäßigung die Trägheit. Schwieriger verhält es sich z.B. bei der Weisheit: Hochmut als Gegensatz scheint nicht ganz zu passen und eigentlich müsste hier eine neue Todsünde wie „Dummheit“ kreiert werden. Dasselbe gilt auch für das Gegensatzpaar Liebe –

¹⁶³ Vgl. z.B. Kühnel, Harry: Die Hofburg (Bd. 5), Wien/Hamburg 1971, S. 103-105.

Wollust: Hier erscheint wohl Keuschheit – Wollust eher den Kern zu treffen. Über Umwege ließen sich de facto alle sieben Todsünden als Gegenpaare zur Weisheit heranziehen, denn wer beispielsweise zornig oder habgierig ist, kann gleichzeitig nicht weise sein. Die Todsünden lassen sich auch den Bereichen der platonischen Dreiteilung der Seele zuschreiben: die Völlerei, Wollust und Habgier und Trägheit dem *epithymetikon*, der Zorn dem *thymoeides* und der Hochmut und Neid dem *logistikon*.¹⁶⁴

Wir sehen, dass die Allegorie sowohl der weltlichen als auch der christlichen Tugenden bis heute einen wichtigen Stellenwert einnimmt und auch deren Attribute heute noch allgegenwärtig sind und uns an bestimmte Verhaltensmuster denken lassen. Dass die christlichen Tugenden mit ihren antiken Vorbildern mehr oder weniger in enger Verbindung stehen (da eben beispielsweise die Gerechtigkeit über allem steht), wurde ebenfalls deutlich. Dies ist auch sicherlich einer der wichtigsten Gründe dafür, warum sich Plethon, der sich einerseits als Platoniker sah und andererseits eine auf verschiedenen (christlichen) Tugenden und Werten basierende „Universalreligion“ installieren wollte, intensiv mit den Tugenden auseinandersetzte.

X Synopse des platonischen, aristotelischen und plethonischen Tugendbegriffs

Dieses finale Kapitel versucht, eine vergleichende Gegenüberstellung des Tugendbegriffs dieser drei großen Denker darzustellen. Prinzipiell lässt sich festhalten, dass für alle drei das höchste Gut nur durch ein tugendhaftes Leben zu erreichen ist. Für diese Annahme ist es auch nicht wirklich relevant, ob dieses Gut Gott bzw. das Göttliche, die Eudaimonie oder das absolut Schöne und Gute darstellt: Alle drei Philosophen vertreten die Meinung, dass Gutes tun gut und Schlechtes tun schlecht sei. Dass bei Plethon die Gottesverehrung die höchste Stelle einnimmt, ergibt sich aus dem bisher Gesagten und aus Plethons Vita. Plethon scheint jedoch hinsichtlich der Rangordnung des Guten etwas gemäßigter als viele Neuplatoniker zu sein, da er zwischen Gott, dem Guten, dem Einen etc. keinen (offenkundigen) Unterschied macht, sondern schlichtweg die Notwendigkeit eines tugendhaften Lebens betont. Das bedeutet, dass es gemäß der plethonischen Theologie auch nichts Höheres als Gott geben kann, was Plethon an mehreren Stellen in *De virtutibus* unmissverständlich ausdrückt. Im Vergleich zu Aristoteles und Platon arbeitet Plethon die unterschiedlichen Haupt- und Untertugenden am deutlichsten heraus, da er auch am Ende eine Zusammenfassung bringt.

¹⁶⁴ Vgl. Bucher, Anton: Geiz, Trägheit, Neid & Co. in Therapie und Seelsorge. Psychologie der 7 Todsünden, Berlin/Heidelberg 2012, S. 5.

Plethons Gottesbild ist auch äußerst spannend. Während klar ist, dass Aristoteles und Platon in antiker Tradition dem Demiurgen huldigen, könnte man meinen, dass sich Plethon als religionsaffiner byzantinischer Gelehrter des 15. Jahrhunderts ganz klar zum christlichen Gott bekennt. Für ihn stellt jedoch Zeus, eben in antiker Tradition seiner Vorbilder, den höchsten Gott dar. Wie schon erwähnt, nennt er diesen jedoch kein einziges Mal namentlich in seiner Tugend-schrift, jedoch kontinuierlich in den *Gesetzen*. Dieser Gedanke, dass für Plethon Zeus diese anzustrebende Gottheit darstellt, wäre zu Beginn der vorliegenden Arbeit noch kaum denkbar gewesen. Doch aufgrund seiner antichristlichen Position, seines gelebten Platonismus und dem Wunsch, eine Universalreligion zu etablieren, wird der plethonische Polytheismus und Zeus-Kult nachvollziehbar. Dass er die christliche Religion tilgen oder zumindest in seine propagierte Universalreligion integrieren wollte, lässt sich auch deutlich an den *Nomoi* erkennen. Er agierte jedoch hinsichtlich einer Verbindung der Religionen auch äußerst geschickt, da er mit Zeus den einen Göttervater annahm und es im Christentum ebenfalls den einen Gott gibt. Plethon war sich dessen auch bewusst, dass die christlichen Tugenden auf den antiken basieren. Außerdem finden sich in seinen Schriften auch offenkundig pythagoreische und zoroastrische Prinzipien. Doch all diese Religionen und Strömungen weisen eine Gemeinsamkeit auf: Nur, wer tugendhaft lebt, kann das Göttliche erfahren. Und aufgrund dieser Annahme kann er sowohl seinem Vorbild Platon, als auch seinem Feindbild Aristoteles (versöhnlich) die Hand reichen.

XI Schlusswort

Zusammenfassend lässt sich festhalten, dass Plethons Tugendbegriff sicherlich bis in unsere Zeit fortwirkt. Auch heute noch ist ein völlig tugendloses Leben meist mit privater und gesellschaftlicher Ablehnung verbunden. Seine Gottesverehrung ist wahrscheinlich heutzutage nur mehr in gewissen Kreisen in der Form nachvollziehbar, da diese an einigen Stellen fanatische Tendenzen aufweist. Wir haben auch gesehen, dass der Tugendbegriff ein sehr komplexer ist, über den es zahlreiche Abhandlungen gibt, die nur in Bruchteilen in die vorliegende Arbeit aufgenommen werden konnten. Alle behandelten Autoren verbindet jedoch ein gemeinsamer Leitsatz: Wer Gutes tut, dem widerfährt Gutes.

Eine Einarbeitung weiterer Schriften Plethons, wie der *Gesetze* oder der *Unterschiede zwischen Aristoteles und Platon*, die teils offenkundig, teils subtil das Gute behandeln, hätte den Rahmen der vorliegenden Arbeit deutlich überschritten. Eine weitere Beschäftigung mit diesen und anderen Schriften böte sich jedenfalls an, um noch mehr über Plethons Tugendbegriff zu erfahren.

Außerdem wäre es interessant, der Frage nachzugehen, welche Vergleichstexte der Moderne Bezüge zu Plethons Tugendbegriff aufweisen.

Ich bin jedenfalls meinem Betreuer Dr. Dunshirn dafür äußerst dankbar, dass er mich mit Plethons Philosophie und Theologie vertraut gemacht hat. Die Beschäftigung mit diesem Thema hat sicherlich auch dazu beigetragen, dass ich den Tugendbegriff mit anderen, wissenschaftlicheren Augen sehe. Das hier eröffnete Feld soll jedenfalls dazu anregen, sich mit dem „Vollen“ weiter zu beschäftigen, da bis heute sein Nachwirken offenkundig ist. Blums Feststellung, „Plethon war ein Polyhistor, nicht anders als Aristoteles oder Leibniz“¹⁶⁵, als auch Woodhouse’ Bezeichnung Plethons als „legend“¹⁶⁶, können jedenfalls unterstrichen werden.

¹⁶⁵ Blum 1988, S. 17.

¹⁶⁶ Woodhouse 1986, ix.

Literaturverzeichnis

Primärliteratur:

Ambrosius von Mailand:

Faller, Otto (Hg.): Sancti Ambrosii Opera (Bd. 7), Wien 1955.

Migne, Jacques-Paul (Hg.):

- Expositio evangelii secundum Lucam, Patrologia Latina (Bd. 16), Paris 1845
([https://la.wikisource.org/wiki/Expositio_Evangelii_secundum_Lucam_\(Ambrosius\)/5](https://la.wikisource.org/wiki/Expositio_Evangelii_secundum_Lucam_(Ambrosius)/5), letzter Zugriff am 30.05.2023).
- De Paradiso liber unus, Patrologia Latina (Bd. 14), Paris 1845
(https://books.google.at/books?id=iwYRAAAAYAAJ&printsec=frontcover&hl=de&source=gbs_ge_summary_r&cad=0#v=onepage&q&f=false, letzter Zugriff am 28.03.2023).

Schenkl, Karl; Schenkl, Heinrich (Hgg.): Sancti Ambrosii Opera (Bd. 4), Wien 1902.

Aristoteles:

Bywater, Ingram (Hg.): Aristotelis ethica Nicomachea, Oxford 1894 (repr. 1962).

Dirlmeier, Franz (Hg.):

- Aristoteles: Magna Moralia (Aristoteles: Werke in deutscher Übersetzung, Bd. 8), Berlin ⁵1983.
- Aristoteles: Eudemische Ethik (Aristoteles: Werke in deutscher Übersetzung, Bd. 7), Berlin ⁴1984.

Drossaart Lulofs, Hendrik J. (Hg.): Aristotelis de generatione animalium, Oxford 1965 (repr. 1972).

Krapinger, Gernot (Hg.): Aristoteles: Nikomachische Ethik, Ditzingen 2017.

Ross, William David (Hg.):

- Aristotle's metaphysics (2 Bände), Oxford 1924 (repr. 1970).
- The Works of Aristotle. Magna Moralia, Ethica Eudemia, De virtutibus et vitiis, London/Edinburgh [u.a.] 1932.

(<https://archive.org/details/magnamoralia00arisuoft/mode/1up?ref=ol&view=theater>, letzter Zugriff am 16.03.2023).

- Aristotelis physica, Oxford 1950 (repr. 1966).
- Aristotelis politica, Oxford 1957 (repr. 1964).
- Aristotle: De anima, Oxford 1961 (repr. 1967).

Susemihl, Franz (Hg.): Aristotelis ethica Eudemia, Leipzig 1884 (repr. 1967).

Augustinus:

Walsh, Patrick G. (Hg.): De civitate Dei (The city of God) (6 Bd.), Oxford 2005-2014.

Cicero:

Gigon, Olof (Hg.): Gespräche in Tusculum/Tusculanae Disputationes, Düsseldorf/Zürich 1998.

Nickel, Rainer (Hg.): Vom pflichtgemäßen Handeln (De officiis), Berlin 2011.

Nüßlein, Theodor (Hg.): De inventione (Über die Auffindung des Stoffes)/De optimo genere oratorum (Über die beste Gattung von Rednern), Düsseldorf/Zürich 1998.

Demetrios Kydones:

Tinnefeld, Franz (Hg.): Demetrios Kydones: Briefe, Stuttgart 1981.

Epikur:

Arrighetti, Graziano (Hg.): Epicuro: Opere, Turin 1973.

Erasmus von Rotterdam:

Major, Emil (Hg.): Das Lob der Torheit, Basel 1929.

Soter, Johannes (Hg.): Moriae encomium, Köln 1523

(<https://www.digitale-sammlungen.de/de/view/bsb00017271?page=,1>, letzter Zugriff am 23.05.2023).

Ficino, Marsilio:

Gourbin, Gilles (Hg.): Theologia Platonica. De immortalitate animorum, Paris 1559
(https://books.google.at/books?id=jUiwRmjQIEYC&printsec=frontcover&hl=de&source=gbs_ge_summary_r&cad=0#v=onepage&q&f=false, letzter Zugriff am 23.05.2023).

Homer:

Allen, Thomas William (Hg.): Homeri Ilias, Oxford 1931.

Mühlh, Peter von der (Hg.): Homeri Odyssea, Basel 1962.

Hölderlin, Friedrich:

Schmidt, Jochen (Hg.): Friedrich Hölderlin: Sämtliche Werke und Briefe in drei Bänden: Die Briefe. Briefe an Hölderlin. Dokumente (Bd. 3), Frankfurt/M. 1992.

Konfuzius:

Wilhelm, Richard (Hg.): Kungfutse: Schulgespräche (Gia Yü), Düsseldorf/Köln 1961.

Philon von Alexandria:

Cohn, Leopold (Hg.): Philonis Alexandrini opera quae supersunt (Bd. 1), Berlin 1896 (repr. 1962).

Platon:

Burnet, John (Hg.): Platonis opera (5 Bd.), Oxford 1972-1975 (repr.).

Slings, Simon R. (Hg.): Platonis Rempublicam, Oxford 2003.

Plethon:

Brague, Rémi (Hg.): Pléthon: Traité des lois, Paris 1982.

Charles, Alexandre (Hg.): Traité des lois, ou recueil des fragments, Paris 1858
(https://books.google.it/books?id=z4JZAAAcAAJ&pg=PA387&hl=de&source=gbs_toc_r&cad=3#v=onepage&q&f=false, letzter Zugriff am 28.10.2022).

Lagarde, Bernadette: Le 'De differentiis' de Pléthon d'après l'autographe de la Marcienne, Byzantion 43, 1973, S. 321-343.

Maltese, Enrico V. (Hg.): Georgii Gemisti Plethonis contra Scholarii pro Aristotele obiectiones, Leipzig 1988.

Tambrun-Krasker, Brigitte (Hg.): Γεωργίου Γεμιστοῦ Πλήθωνος: Περὶ ἀρετῶν (Georges Gémiste Pléthon: Traité des vertus. Édition critique avec introduction, traduction et commentaire, Leiden/New York [u.a.] 1987.

Plotin:

Henry, Paul; Hans-Rudolph Schwyzer (Hgg.): Plotini opera (3 Bd.), Leiden 1951-1973.

Müller, Hermann Friedrich: Die Enneaden des Plotin (Bd. 1), Berlin 1878

(<https://archive.org/details/dieenneadendesp00plotgoog/page/n4/mode/2up>, letzter Zugriff am 01.05.2023).

Prudentius:

Bergman, Johannes (Hg.): Aurelii Prudentii Clementis carmina, Wien [u.a.] 1926.

Simonides von Keos:

Page, Denys L. (Hg.): Poetae melici Graeci, Oxford 1962 (repr. 1967).

Thomas von Aquin:

- Quaestiones disputatae de virtutibus (Corpus Thomisticum
[<https://www.corpusthomisticum.org/qdw103.html>, letzter Zugriff am 19.04.2023]).
- Summa theologiae, Textum Leoninum Romae 1888
(<https://bkv.unifr.ch/de/works/sth/versions/summa-theologiae>, letzter Zugriff am 22.05.2023).

Vatnsdœla saga:

Vogt, Walther Heinrich (Hg.): Vatnsdœla saga, in: Cederschiöld, Gustaf; Gering, Hugo;

Mogk, Eugen (Hg.): Altnordische Saga-Bibliothek (Heft 16), Halle a. d. Saale 1921, S. 49 ff.

(<https://archive.org/details/vatnsdoelasaga00vogtuoft/page/124/mode/2up>).

Sekundärliteratur:

Aall, Anathon: Der Logos. Geschichte seiner Entwicklung in der griechischen Philosophie und der christlichen Literatur (2 Bd.), Leipzig 1896-1899, Frankfurt/M. 1968 (repr.).

Baloglou, Christos P.:

- Georgios Gemistos-Plethon und Sphairos von Borysthenes. Eine vergleichende Analyse ihrer Reformvorschläge, Zeitsprünge. Forschungen zur Frühen Zeit 2/1, 1998, S. 125-139.
- Γεώργιος Πλήθων-Γεμιστός ἐπὶ τῶν Πελοποννησιακῶν πραγμάτων, Athen 2002.

Bars, Henry: Die göttlichen Tugenden. Glaube – Liebe – Hoffnung, Aschaffenburg 1960.

Battistini, Matilde: Symbole und Allegorien (Bd. 3), Berlin 2003.

Benakis, Linos: Zum gegenwärtigen Forschungsstand in der Byzantinischen Philosophie, in: Proceedings of the XVth World Congress of Philosophy (Bd. 5), 1975, S. 627-629.

Bien, Günther: Gerechtigkeit bei Aristoteles (V), in: Höffe, Otfried (Hg.): Aristoteles: Nikomachische Ethik, Berlin ³2010, S. 135-164.

Biermann, Martin: Die Leichenreden des Ambrosius von Mailand. Rhetorik, Predigt, Politik, Stuttgart 1995.

Blum, Wilhelm:

- Georgios Gemistos Plethon. Politik, Philosophie und Rhetorik im spätbyzantinischen Reich (1355-1452), Stuttgart 1988, S. 1-6.
- Sigismondo Pandolfo Malatesta (1417-1468): Stadtherr von Rimini, Neuheide und Verehrer Plethons, in: Matula, Jozef; Blum, Paul Richard (Hgg.): Georgios Gemistos Plethon. The Byzantine and the Latin Renaissance, Olmütz 2014, S. 11-38.

Blößner, Norbert: Zu Platon, 'Politeia' 352d-357d, Hermes 119, 1991, S. 61-73.

Blum, Wilhelm; Seitter, Walter (Hgg.): Georgios Gemistos Plethon (1355-1452). Reformpolitiker, Philosoph, Verehrer der alten Götter, Zürich/Berlin 2005.

Bollnow, Otto Friedrich: Wesen und Wandel der Tugenden, Frankfurt/M. 1958.

Bucher, Anton: Geiz, Trägheit, Neid & Co. in Therapie und Seelsorge. Psychologie der 7 Todsünden, Berlin/Heidelberg 2012.

Christiansen, Irmgard: Die Technik der allegorischen Auslegungswissenschaft bei Philon von Alexandrien, Tübingen 1969.

Classen, Carl Joachim: Aretai und Virtutes. Untersuchungen zu den Wertvorstellungen der Griechen und Römer, Berlin/New York 2010.

Clemens, Alexander: Der Gerechtigkeitsbegriff in Platons Politeia (philosophische Hausarbeit), Göttingen 2015.

Codoñer, Juan Signes: Die plethonische »Religion«, in: Blum/Seitter 2005, S. 91-100.

Cooper, John M.:

- The Magna Moralia and Aristotle's Moral Philosophy, American Journal of Philology 94, 1973, S. 327-349.
- Reason and Emotion. Essays on Ancient Moral Psychology and Ethical Theory, Princeton, New Jersey 1999.

Crisp, Roger: Aristotle on Greatness of Soul, in: Kraut, Richard (Hg.): The Blackwell Guide to Aristotle's Nicomachean Ethics, Malden, Mass./Oxford 2006, S. 158-178.

Curzer, Howard J.: Aristotle and the Virtues, Oxford 2012.

Dedes, Demetrios: Die Handschriften und das Werk des Georgios Gemistos (Plethon) (Forschungen und Funde in Venedig), Hellenika 33, 1981, S. 66-81.

Demetracopoulos, John A.: Georgios Scholarios, in: Cesalli, Laurent; Hartung, Gerald (Hgg.): Grundriss der Geschichte der Philosophie. Die Philosophie des Mittelalters: Byzanz, Judentum (Bd. 1), Basel 2019, S. 224-239.

Dölger, Franz: Der Anteil des mittelalterlichen Griechentums an der geistigen Wende zwischen Mittelalter und Neuzeit, Historisches Jahrbuch 74, 1955, S. 150-163.

Erler, Michael: Der Sinn der Aporien in den Dialogen Platons. Übungsstücke zur Anleitung im philosophischen Denken, Berlin/New York 1987.

Fritz, Kurt von: Zur Interpretation des fünften Buches von Aristoteles' Nikomachischer Ethik, Archiv für Geschichte der Philosophie 62, 1980, S. 241-275.

Halper, Edward: Is Knowledge of Knowledge Possible?: Charmides 167a-169d, in: Robinson, Thomas M.; Brisson, Luc (Hgg.): Plato: Euthydemus, Lysis, Charmides, Sankt Augustin 2000, S. 309-316.

Hartmann, Nicolai: Ethik, Berlin ³1949.

Heitsch, Ernst: Frömmigkeit als Hilfe: Bemerkungen zum „Euthyphron“, in: Heitsch, Ernst: Gesammelte Schriften IV. Zu Homer, Platon, Thukydides und Paulus, Berlin/Boston 2022, S. 210-220.

Höffe, Otfried: Aristoteles' universalistische Tugendethik, in: Rippe, Klaus Peter; Schaber, Peter (Hgg.): Tugendethik, Stuttgart 1998, S. 42-68.

Inwood, Brad: Ethics After Aristotle, Cambridge, Mass. 2014.

Jaeger, Werner: Aristoteles. Grundlegung einer Geschichte seiner Entwicklung, Berlin 1923.

Kazazis, Neoklis: Γεώργιος Γεμιστός Πλήθων καὶ ὁ κοινωνισμὸς κατὰ τὴν ἀναγέννησιν, Ἐπιστημονικὴ Ἐπετηρὶς τοῦ Ἐθνικοῦ Πανεπιστημίου 1, 1902-1903, S. 5-48.

Kenny, Anthony: The Aristotelian Ethics. A Study of the Relationship Between the Eudemian and the Nicomachean Ethics of Aristotle, Oxford ²2016 (¹1978).

Keseling, Paul: Die vier Kardinaltugenden. Ein Beitrag zu dem Thema Antike und Christentum, Philosophisches Jahrbuch 58, 1948, S. 283-288.

Kirchmann, Julius Hermann von (Hg.): Immanuel Kant's Grundlegung zur Metaphysik der Sitten, Berlin 1870 (<https://archive.org/details/immanuelkantsgru00kant/page/n3/mode/2up>, letzter Zugriff am 29.03.2023).

Klein-Franke, Felix: Die Geschichte des frühen Islam in einer Schrift des Georgios Gemistos Pletho, Byzantinische Zeitschrift 65, 1972, S. 1-18.

Knös, Börje: Encore Gémiste Pléthon, Bulletin de l'Association Guillaume Budé 3, 1954, S. 60-65.

Kobs, Alexander: Die zehn Lebensempfehlungen des Yoga, Oberstdorf 2012.

Kraut, Richard: Plato's Comparism of Just and Unjust Lives (Book IX 576b–592b), in: Höffe, Otfried (Hg.): Platon: Politeia, Berlin ³2011, S. 209-223.

Kristeller, Paul Oskar: Platonismo bizantino e fiorentino e la controversia su Platone e Aristotele, in: Pertusi, Agostino (Hg.): Venezia e l'Oriente fra Tardo Medioevo e Rinascimento, Venedig 1966, S. 103-116.

Kühnel, Harry: Die Hofburg (Bd. 5), Wien/Hamburg 1971.

Lampert, Laurence: How Philosophy Became Socratic, Chicago 2010.

Mamalakis, Joannis P.: Γεώργιος Γεμιστός-Πλήθων, Athen 1939.

Masai, François:

- Pléthon et le platonisme de Mistra, Paris 1956.

- Platonisme et christianisme au XVe siècle, *Revue de l'Université de Bruxelles* 10, 1958, S. 392-412.

Mattiello, Andrea: Visual antiquarianism in Mystras, *Mitteilungen des Kunsthistorischen Institutes in Florenz* 60/1, 2018, S. 9-32.

Medvedev, Igor P.:

- Vizantijskij Gumanizm, *Voprosy Istorii* 4, 1972, S. 214-217.
- Mistra: očerki istorii i kul'tury pozdnevizantijskogo goroda, Leningrad 1973.

Mieth, Dietmar: Die neuen Tugenden: ein ethischer Entwurf, Düsseldorf 1984.

Möbius, Hans: Die griechischen Landschaften in Goethes Faust, *Antike und Abendland* 4/1, 1954, S. 204-215.

Natali, Carlo: The Book on Wisdom, in: Polansky, Ronald (Hg.): *The Cambridge Companion to Aristotle's Nicomachean Ethics*, Cambridge 2014, S. 180-202.

Niederhuber, Johannes: Des heiligen Kirchenlehrers Ambrosius von Mailand Pflichtenlehre und ausgewählte kleinere Schriften, Kempten/München 1917.

Oehler, Klaus: Die Lehre vom Noetischen und Dianoetischen Denken bei Platon und Aristoteles. Ein Beitrag zur Erforschung der Geschichte des Bewusstseinsproblems in der Antike, München 1962.

Ostrogorsky, Georg: Geschichte des byzantinischen Staates (Bd. 12/1, 2), München ³1963.

Ottmann, Henning: Geschichte des politischen Denkens 1/2: Die Griechen: Von Platon bis zum Hellenismus, Stuttgart [u.a.] 2001.

Patzer, Andreas: Sokrates als Soldat. Geschichtlichkeit und Fiktion in der Sokratesüberlieferung, *Antike und Abendland* 45, 1999, S. 1-35.

Pertusi, Agostino: In margine alla questione dell'umanesimo bizantino: il pensiero politico del Cardinal Bessarione e i suoi rapporti con il pensiero di Giorgio Gemisto Pletone, *Rivista di Studi Bizantini e Neoellenici* 5, 1968, S. 95-104.

Pieper, Josef: Traktat über die Klugheit, München 1949.

Ricci, Corrado: Il Tempio Malatestiano, Rimini 1974.

Riedenauer, Markus: Orexis und Eupraxia. Ethikbegründung im Streben bei Aristoteles, Würzburg 2000.

Rosenqvist, Jan O.: Die byzantinische Literatur. Vom 6. Jahrhundert bis zum Fall Konstantinopels 1453, Berlin/New York 2007.

Rufener, Rüdiger: Platon: Der Staat: Politeia, Düsseldorf/Zürich 2000.

Runciman, Steven: Mistra: Byzantine Capital of the Peloponnese, London 1980.

Sabbopoulos, Euangelos G.: Ὁ Γεώργιος Γεμιστὸς Πλήθων. Ἡ ἐποχὴ του καὶ ἡ ἐποχὴ μας, Piräus 1961.

Schäfer, Lothar: Das Paradigma am Himmel. Platon über Natur und Staat, Freiburg/München 2005.

Schmidt, Johanna: Sparta-Mistra. Forschungen über Goethes Faustburg, Goethe. Neue Folge des Jahrbuchs der Goethe-Gesellschaft 18, 1956, S. 132-157.

Schneider, Gregor: Mathematischer Platonismus. Beiträge zu Platon und zur Philosophie der Mathematik (Dissertation), München 2012.

Schubert, Andreas: Platon: Der Staat. Ein einführender Kommentar, Paderborn/Wien [u.a.] 1995.

Schultze, Fritz: Geschichte der Philosophie der Renaissance: Georgios Gemistos Plethon und seine reformatorischen Bestrebungen (Bd. 1), Jena 1874 (<https://www.digitale-sammlungen.de/de/view/bsb11172470?page=,1>, letzter Zugriff am 25.10.2022).

Schütrumpf, Eckart: Konventionelle Vorstellungen über Gerechtigkeit. Die Perspektive des Thrasymachos und die Erwartungen an eine philosophische Entgegnung, in: Höffe, Otfried (Hg.): Platon: Politeia, Berlin ³2011, S. 21-39.

Soldatos, Christos: Γεώργιος Γεμιστὸς Πλήθων. Συμβολὴ εἰς τὸ ἐθνικὸν ἔργον τοῦ φιλοσόφου εἰς τὸν Μυστράν καὶ τὴν θεμελίωσιν ὑπ' αὐτοῦ τῶν πλατωνικῶν σπουδῶν εἰς τὴν Φλωρεντίαν, Athen 1973.

Stanford Friedman, Susan: Warum nicht vergleichen?, in: Epple, Angelika; Erhart, Walter (Hgg.): Die Welt beobachten. Praktiken des Vergleichens, Frankfurt/M./New York 2015, S. 63-83.

Tambrun-Krasker, Brigitte: Über die Tugenden, in: Blum/Seitter 2005, S. 101-117.

Walzer, Richard: *Magna Moralia und aristotelische Ethik* (Dissertation), Berlin 1929.

Weiler, Ingomar: Das Kalokagathia-Ideal und der 'hässliche' Athletenkörper, in: Mauritsch, Peter (Hg.): *Körper im Kopf. Antike Diskurse zum Körper*, Graz 2010, S. 95-119.

Wieland, Wolfgang: *Platon und die Formen des Wissens*, Göttingen ²1999.

Williams, Bernard: Gerechtigkeit als Tugend, in: Williams, Bernard: *Moralischer Zufall. Philosophische Aufsätze 1973-1980*, Königstein 1984, S. 94-104.

Woodhouse, Christopher Montague: *Gemistos Plethon. The Last of the Hellenes*, Oxford 1986.

Zakythinos, Dionysios A.:

- Ἰδεολογικαὶ συγκρούσεις εἰς τὴν πολιορκουμένην Κωνσταντινούπολιν, *Νέα Ἑστία* 47, 1950, S. 794-799.
- *Le despotat grec de Morée: Vie et institutions* (Bd. 2), Athen 1953.

Lexika und andere Nachschlagewerke:

Bautz, Friedrich Wilhelm (Hg.): *Biographisch-Bibliographisches Kirchenlexikon* (Bd. 2), Hamm 1990.

Bächli, Andreas; Graeser, Andreas: *Grundbegriffe der antiken Philosophie*, Ditzingen 2021 (repr.).

Forschner, Maximilian: *Adiaphora*, in: Kasper, Walter (Hg.): *Lexikon für Theologie und Kirche* (Bd. 1: A-Barcelona), Freiburg im Breisgau/Basel [u.a.] ³1993, S. 157-158.

Hawel, Peter: *Lexikon zur Kunst und Geschichte abendländischer Kultur*, München 2005.

Horn, Christoph; Müller, Jörn; Söder, Joachim (Hgg.): *Platon-Handbuch. Leben – Werk – Wirkung*, Stuttgart ²2017.

Meyers *Konversations-Lexikon* (Bd. 9), Leipzig/Wien ⁴1885-1892

(<https://www.retrobibliothek.de/retrobib/seite.html?id=109093>, letzter Zugriff am 06.04.2023).

Müller, Gerhard; Krause, Gerhard (Hgg.): *Theologische Realenzyklopädie* (Bd. 5), Berlin [u.a.] 1980.

Precht, Peter; Burkard, Franz-Peter (Hgg.): Metzler Philosophie Lexikon, Stuttgart/Weimar 2019.

Rapp, Christof; Corcilius, Klaus (Hgg.): Aristoteles-Handbuch. Leben – Werk – Wirkung, Berlin 2021.

Savvides, Alexios G.; Hendrickx, Benjamin (Hgg.): Encyclopaedic Prosopographical Lexicon of Byzantine History and Civilisation (Bd. 3), Turnhout 2012.

Schäfer, Joachim: Ökumenisches Heiligenlexikon
(https://www.heiligenlexikon.de/Glossar/Konzil_von_Ferrara-Florenz.html, letzter Zugriff am 26.10.2022).

Trapp, Erich: Prosopographisches Lexikon der Palaiologenzeit (2. Faszikel), Wien 1977.

Wils, Jean-Pierre; Hübenthal, Christoph (Hgg.): Lexikon der Ethik, Paderborn/München [u.a.] 2006 (https://digi20.digitale-sammlungen.de/de/fs1/object/display/bsb00107069_00001.html, letzter Zugriff am 19.02.2023).

Weitere Onlinequellen:

Dokumente zum Konzil von Basel-Ferrara-Florenz:

[http://www.documentacatholicaomnia.eu/01_10_1431-1431-_Concilium_Basiliense_\(Basilea-_Ferrara-_Firenze-_Roma\).html](http://www.documentacatholicaomnia.eu/01_10_1431-1431-_Concilium_Basiliense_(Basilea-_Ferrara-_Firenze-_Roma).html) (letzter Zugriff am 11.05.2023).

Thesaurus Linguae Graecae (<https://stephanus-tlg-uci-edu.uaccess.univie.ac.at/index.php>).

Abbildungsverzeichnis

| | |
|--|-------|
| Abbildung 1: Weisheit von Gaetano Susali (Venedig, Kirche Santa Maria del Rosario) | |
| | S. 91 |
| Abbildung 2: Gerechtigkeit von Francesco Bonazza (Venedig, Kirche Santa Maria del Rosario) | |
| | S. 91 |
| Abbildung 3: Tapferkeit von Giuseppe Torretto (Venedig, Kirche Santa Maria del Rosario) | |
| | S. 92 |
| Abbildung 4: Mäßigung von Alvise Tagliapietra (Venedig, Kirche Santa Maria del Rosario) | |
| | S. 92 |
| (Abbildungen 1-4: wikipedia.org/wiki/Kardinaltugend , letzter Zugriff am 20.04.2023) | |
| Abbildung 5: Die christlichen Tugenden eingerahmt von biblischen Szenen (1577) von Johann Ditmar (Braunschweig, Herzog Anton Ulrich-Museum) | |
| | S. 93 |
| (https://nat.museum-digital.de/object/858838, letzter Zugriff am 03.07.2023). | |

Abstract

Was ist ein tugendhaftes Leben? Diese Frage ist nur schwer zu beantworten, da wir alle einen anderen Tugendbegriff haben: Für den einen kann dies schlichtweg bedeuten, keine Verbrechen zu begehen, für den anderen, sich in den Dienst der Gesellschaft zu stellen, verschiedene wohltätige Organisation zu unterstützen etc. Umso wichtiger ist es, den Blick in die Antike und zum Ursprung der philosophischen Behandlung dieses Themas zu richten, denn der Tugendbegriff hat sich in den letzten Jahrhunderten sehr gewandelt. Dabei kann aufgrund der schier nicht enden wollenden Literatur zu diesem Thema kein Gesamtüberblick bis in die Moderne gegeben werden.

Das Hauptaugenmerk der vorliegenden Arbeit liegt auf den Tugendkonzepten Aristoteles', Platons und Plethons. Letzterer (dessen Namen leider immer mehr in Vergessenheit gerät) wandelte als Neuplatoniker auf Platons Pfaden, weshalb ein Vergleich mit seinem Idol äußerst spannend und ertragreich ist. So sehr er Platon huldigte, so sehr lehnte er die Lehre des Aristoteles ab. Doch nicht nur deshalb ist Plethon eine solch interessante Persönlichkeit, sondern auch wegen seines Plans, eine „Universalreligion“ zu etablieren. Dieser Wunsch war im byzantinischen Reich des 15. Jahrhunderts keinesfalls Usus und brachte Plethon nicht nur viel Anerkennung, sondern auch Schimpf und Schande ein. Für Plethon bilden die verschiedenen Tugenden die Grundlage, um sich Gott (interessanterweise Zeus!) zu nähern. Plethons Schrift *Über die Tugenden* stellt den Ausgangspunkt der Recherche dar. Diese wird in Form einer sich nahe am Originaltext orientierenden Zusammenfassung wiedergegeben, um dem Leser die parallele Lektüre von Original und Übersetzung zu erleichtern. Ausgehend von dieser bis heute relevanten Schrift werden die antiken, die weltlichen und christlichen Kardinaltugenden (mit kurzen Ausblicken auf verschiedene Epochen und Religionen) behandelt.

Um nicht in einer Flut von Namen den Überblick zu verlieren, beziehe ich mich neben den drei eben genannten großen Denkern lediglich auf einige weitere Autoren. Anhand ausgewählter Werke wird der Tugendbegriff beleuchtet und daraus schlussendlich der Versuch generiert werden, eine Synopse dieser Tugendkonzepte zu bilden. Dass auch die ausgewählten Werke nur einen kleinen Eindruck dieses äußerst umfangreichen Themas vermitteln können, liegt ebenfalls auf der Hand. Die vorliegende Arbeit soll jedoch dazu anregen, sich weiter mit den verschiedenen Tugendkonzepten zu beschäftigen und vielleicht auch im Alltag etwas die Sinne hinsichtlich unseres zwischenmenschlichen Umgangs miteinander zu schärfen. Doch was ist

nun unter Tugend zu verstehen? Tugend lässt sich vielleicht am besten unter Bezugnahme auf Platons *Politeia* so zusammenfassen: Wer anderen hilft (oder diesen zumindest nicht schadet), macht schon viel richtig.