JOHANNA SCHMIDT
Καθηγητρίας ἐν τῷ Ἱνστιτούτῳ Πολιτισμοῦ
τοῦ Δυτικοῦ Βερολίνου

METPON APIΣTON - MASS UND HARMONIE*

Hellenischer Ursprung einer abendländischen Ideologie.

Μέτρον ἄριστον, das vollkommene Maß des Guten, Schönen, Wahren, die Symmetrie aller Kardinaltugenden, die Harmonie des Mikro- und Makrokosmos darf als weltanschaulicher Kristallisationskern menschlicher Bestrebungen und Wertsetzungen mit ihren unzähligen Spannungen zwischen Idee und Wirklichkeit, Individuum und Gesellschaft, Sein und Sollen gelten. Für das Ideal des Maßes in höchster Potenz, das sich im ethischen ebenso wie im ästhetischen, religiösen, politischen, physischen und psychischen Bereich widerspiegelt und das der qualitativen Vollendung des Menschen im Sinne einer vorbildhaften, bestmöglichen Charaktersymphonie und harmonischen Lebensordnung als Kompaß dient, bedeutet das Postulat der eignen Wesenserkenntnis die empirische Grundlage und Voraussetzung. Γνῶθι σεαυτόν und μηδὲν ἄγαν 'Erkenne dich selbst!' und 'Nichts zuviel!', die lapidaren Weisheitsregeln am delphischen Apollontempel bilden von vornherein ein bewußtes Korrelat. Vor dem Übermaß sterblicher Menschen sich zu hüten, lautet das göttliche Gebot gleich bei der Gründung des international ausstrahlenden hellenischen Heiligtums an die dortigen kretischen Tempelhüter. Apollons ethische Weisung deckt sich mit der normativen Funktion, die er selbst nach Homers Epen ausübt; denn wo immer Achill, Hektor, Agamemnon oder ein anderer archaischer Held die rechten Grenzen seiner heroischen Kraft und Macht überschreitet, wo eine unbesonnene Tat geschieht, ein Verstoß gegen die Ehrfurcht vor den Göttern oder eine Nichtachtung der gesetzlichen Gemeinschaftsordnung erfolgt, pflegt Apollon 'maß'regelnd einzugreifen. Am heiligen Feste des Gottes vollzieht Odysseus bezeichnen-

---

* Διάλεξις γενομένη ἐν τῷ ἀμφιθεάτρῳ τῆς Φιλοσοφικῆς Σχολῆς τὴν 15ην Μαΐου 1965.

der Weise den gerechten Sühnemord an den übermütigen Freiern. Im Hinblick auf die überragende, aber unbeherrschte Tapferkeit Achills spielt Apollon erstmalig auf die καλοκἀγαθία an, auf das griechische Ideal menschlicher Vollkommenheit als Wertmesser[1].

Als die Hellenen seit dem Verfall der Adelsordnung wieder nach einer wesensgemäßen Lebensform suchten, schien ihnen das erstrebte klassische Bildungsideal am ehesten in Sparta verwirklicht zu sein, während es Athen noch nicht erreicht, die überreife Kultur Ioniens aber überschritten hatte. Eine gewisse antike Idealisierung hat die Dorer und speziell Sparta als Muster des Maßes für alle Zeiten hingestellt. «Die dorische Lebenssitte befiehlt Maßhaltung in jeglichem Tun; darin besteht die σωφροσύνη... Das Streben ins Schrankenlose, Endlose wird möglichst abgeschnitten: Der dorische Sinn will überall eine reine und klare Harmonie»[2].

Kanonischen Leitgedanken und Zielsetzungen gleich standen am Apollontempel in Delphi die goldenen Sprüche der 7 Weisen[3], deren Quintessenz für den hellenischen Menschen auf der Erkenntnis seines Wesens und dementsprechenden Beachtung seines Maßes beruhte: «γνῶθι σεαυτόν» und «μηδὲν ἄγαν». Die antike Moralweisheit «μέτρον ἄριστον» sollte sich nicht auf ein mittelmäßiges Durchschnittsniveau beziehen und kein deprimierendes Minderwertigkeitsgefühl bei den Menschen vor den Göttern auslösen. Die delphische Grußformel «σωφρόνει» galt nicht dem primitiven Versuch, gewisse allgemeinmenschliche Fehler der Leichtfertigkeit, des Überschwangs, der Habsucht einzuschränken. Kommt doch schon in der zentralen Lokalisation der Sentenzen unmittelbar am delphischen Heiligtum das Hochgefühl und Wertempfinden des altgriechiechen Menschentums zum Ausdruck, das sich nicht allein mit dem Lobpreis des 'goldenen Mittelwegs' begnügte, sondern an der Gottheit als mustergültiger Norm orientierte.

Symbolisch verbindet Apollon die Vorzüge athletischer Stärke und musischer Weisheit, und mit der Heilkraft des bogenbewehrten Pythiers vereint sich aufs beste der Sühne- und Rechtsgedanke sowie das Streben nach gesunder Besonnenheit. Daß Apollon polymorphe Züge und heterogene Tugenden in sinnvoller Harmonie auszeichnen,

---

1. Hom. Il. XXIV 39 ff.; 52.
2. K. O. Müller, Die Dorier², 1844, II, S. 395 f.
3. Vgl. Barkowski in Pauly-Wissowas RE Bd. II A, Sp. 2256; 2260. — M. P. Nilsson, Gesch. d. griech. Religion², 1955, I, S. 650 f. — W. Windelband, Gesch. d. abendländ. Philos. im Altertum⁴, 1923, S. 13.

darin offenbart sich die einzigartige Gehaltfülle der religiös verbrämten mediterranen Lebensform. Die zahlreichen Thesen der lokal und nominell differierenden 7 Weisen gipfeln übereinstimmend in guten Ratschlägen zur rechten Maßhaltung, in philosophisch-pädagogischen Richtlinien für den qualitativen Typ eines Edelmannes, d.h. nach Pittakos eines völlig vortrefflichen Mannes, vollkommen an geistiger und körperlicher Kraft, tadellos und ebenmäßig. Wer sich Göttern und Menschen, Eltern und Erziehern gegenüber, in Krieg und Frieden, im häuslichen Kreis und im Staatsleben stets seiner Werte wie auch seiner Grenzen bewußt bleibt, vermag eine angemessene Wesensharmonie zu erreichen. Im Besitz aller Kardinaltugenden dürfte solch ein menschlicher Mustertyp an Tapferkeit und Besonnenheit, Rechtsempfinden und frommer Ehrfurcht dem von Aischylos vorgeführten ehrwürdigen Seher Apollons, Amphiaraos, gleichen: σώφρων, δίκαιος, ἀγαθός, εὐσεβὴς ἀνήρ[1]. Auf dieses in rechter Selbsterkenntnis gewonnene und durch edle Tüchtigkeit bewährte vollkommene Charaktermaß zielt die weltanschauliche Maxime am hellenischen Apollontempel in Delphi: Μέτρον ἄριστον.

Die Ursprungs- und Entwicklungsgeschichte der antiken Ethik, die Definition der Kardinaltugenden, die geistigen Konzeptionen der Natur- und Moralphilosophen vermögen trotz aller Variationen der Wertsysteme das ununterbrochene Ringen um ein menschliches Höchstmaß zu erhellen. Von den realen Gegebenheiten und Anlagen der Individuen und Völker, den jeweiligen persönlichen, staatlichen, kulturellen, wirtschaftlichen und sittlichen Zuständen und Verhältnissen nimmt das Streben nach Harmonie und Symponie seinen Ausgang. So verschieden die menschlichen Gestaltungen und Wesensstrukturen im Verlauf des geschichtlichen Werdens und räumlichen Wandels ausfallen mögen, so mannigfach die Physiognomie der individuellen und ethnischen Typen je nach der geographischen Lage, historischen Vergangenheit und dem kulturellen Niveau geprägt sein mag, bleibt dennoch das Ziel der griechischen Ethik und der römischen Moral eine klassische Norm höchster menschenmöglicher Tüchtigkeit und konformer Vollendung, die nicht minder der deutschen Sittlichkeit oder den Wertsetzungen anderer europäischer Kulturnationen immanent ist: Das edle Ebenmaß der Vollkommenheit[2].

---

1. Aischyl. Sept. 610.

2. Vgl. J. G. Herder, Ideen z. Philos. d. Gesch. d. Menschh., Bd. XIV, S. 227 f. Süph. — Joh. Schmidt, Heimat u. Kultur, 1955, S. 135 f.

Wiederholt lassen sich geistesgeschichtliche Wenden erkennen, wo eine Selbstbesinnung und Neuorientierung des Menschen nach Maßstäben, Satzungen und Grenzen erfolgt, die er bald über, bald unter sich erspäht, oft überschreitet und manchmal sogar vergißt. Je nachdem werden zeitweilig für das Wertstreben Kosmos und Natur, göttlicher Absolutismus oder menschlicher Subjektivismus als Norm betrachtet, wird ein relativierender Homo-mensura-Satz aufgestellt, überwiegen menschliche Beschränkung und Bedingtheit, gilt einzig der philosophische Mustertyp als Kanon oder zählt Gott als das Maß aller Dinge. Dabei verleugnen sich auch im ethischen Wirken, transzendenten Denken und künstlerischen Gestalten nie gewisse völkerpsychologische Nüancierungen, sodaß die ästhetisch eingestellten Hellenen bezeichnender Weise das Gute mit dem Schönen gleichsetzen, die politisch aktiven Römer dagegen den Inbegriff des Guten mit dem Ehrenvollen vereinen: Das hellenische Ideal der καλοκἀγαθία erhält im römischen Vorbild des bonum atque honestum ein angemessenes Äquivalent[1]; beiden Nationalwerten jedoch eignet die qualitative Identifikation mit dem Postulat des Maßes und der Harmonie, der Symmetrie und Symphonie als Sympton humanistischer Weltanschauung.

Den Sinn für Maß und Gesetz, Ordnung und Harmonie nannte Theobald Ziegler in seiner 'Ethik der Griechen und Römer' das spezifische Merkmal der hellenischen Sittlichkeit, wovon er die Kennzeichen der römischen Moral abhob, nämlich die Vervollkommnung des Rechts und die rechtlich-juridische Form der römischen Sitte gegenüber der freien Sittlichkeit der schönen Persönlichkeit und Individualität des Griechentums. Über dieser typisch gewordenen Charakterisierung der griechischen und römischen Eigenart, derzufolge die moralischen Impulse der beiden antiken Völker ihre besondere ethnische Schattierung erhalten, sollte das Postulat des Maßes — mag es auch vorzugsweise mit dem Hellenentum als Prototyp europäischer Hochkultur verbunden bleiben — nicht seine allgemeinmenschliche, bis zur Gegenwart gültig gebliebene Bedeutung einbüßen. «Das Maß in allen Dingen zu beobachten», bemerkt Erwin Rohde[2], «ist höchste sittliche Forderung, die Maßhaltung (σωφροσύνη) die oberste Tugend, der frommen Gottesverehrung (εὐσέβεια) nächstverwandt, die echt griechische Tugend». Als ethnische Wesenseigentümlichkeit und völker-

1. Vgl. Joh. Schmidt, Ethos, 1941, S. 71 f.; 170.
2. Kl. Schriften II, 1901, S. 329 f.

psychologischen Akzent faßte E. Rohde das Maß auf, wodurch sich die Griechen von den Barbaren qualitativ unterschieden hätten. Es wäre aber ein Trugschluß, darin ein ausschließlich auf das Griechentum beschränkt gebliebenes Ethos zu erblicken, weil in Hellas die Zielsetzung μέτρον ἄριστον als Lebensweisheit elementar erkannt und zuerst proklamiert wurde oder weil sie vielleicht aus den hellenischen Kunst- uud Literaturdenkmälern noch sinnfälliger und unmittelbarer zu uns sprach als aus der stoischen Charakterhaltung und der disziplinierten Staatsordnung der Römer. « Apollon als ethische Gottheit fordert von den Seinigen das Maß und — um es einhalten zu können — Selbsterkenntnis. So läuft neben der ästhetischen Notwendigkeit der Schönheit die Forderung des 'Erkenne dich selbst' und des 'Nichts zuviel' her, während Selbstüberhebung und Übermaß als die eigentlich feindseligen Dämonen der nicht-apollinischen Zeit, des Titanenzeitalters und der außerapollinischen Welt, d.h. der Barbarenwelt, erachtet wurden »[1]. Wo immer es sich um die Abwehr derjenigen ungezügelten Entartungserscheinungen handelt, die Friedrich Nietzsche, Erwin Rohde, Theobold Ziegler, Ernst Curtius u.a. zuweilen mit dem Schlagwort 'Orientalismus' belehnen, wo es um den Kampf gegen alle sogenannte 'barbarische' Maßlosigkeit, Üppigkeit und Unfreiheit, Willkür, Unvernunft und Einseitigkeit geht, darf das von den Griechen und Römern je nach ihrem Vermögen und Wesenseinschlag erstrebte und erreichte Maß edlen Menschentums gleicherweise auch für die nachfolgenden abendländischen Kulturvölker als ein vorbildlich erachtetes sittliches Axiom gelten. Stets wird jene humanistische Sinngebung der sittlichen Werte und Wertungen dort offenbar, wo sich im Wechsel der geistes- und kulturgeschichtlichen Strömungen des griechisch-römischen Altertums — sei es bei Einzelpersönlichkeiten oder staatlichen Institutionen, in Spekulation oder Wirklichkeit, Gesinnung oder Handlungsweise — eine solche Identität der Maß-Idee mit menschlicher Vollkommenheit und Hochwertigkeit ergibt. Die klassische Richtschnur des Maßes und der Harmonie im Gegensatz zur Hybris und Dissonanz ist oft in den philosophischen Theorien der Antike und Moderne aufgezeigt, seltener in der Praxis erfüllt worden; sie gipfelt weder in allzu starker Beschränkung noch im allzu freien Entfalten, sondern im qualifizierten Ebenmaß. Vom hellenischen Ursprung bis zur abendländischen Gegenwart und sicher nicht minder für die glo-

1. Fr. Nietzsche, Sokrates u. d. griech. Tragödie, hrsg. v. H. Mette, Münch. 1955, S. 23 f. — E. R. Curtius, Altertum u. Gegenwart, II³, 1903, S. 7.

bale Zukunftssituation manifestiert sich die Maxime humanistischer Weltanschauung μέτρον ἄριστον als Ewigkeitswert.

Das Kaleidoskop der antiken Ideengeschichte des 'Maßes und der Harmonie' reicht vom adligen Sittenkodex Homers, der Göttern und Helden, Sterblichen und Unsterblichen die gebührenden Normen zubilligt, bis zu den Charaktertypen Theophrasts und Menanders, der Rhetorik und Physiognomik, deren menschlich-allzumenschliche Schattenbilder das positive Ideal der Bildung, Menschenfreundlichkeit und Angemessenheit (ἐπιπρέπεια) umso glänzender hervortreten lassen, von der naturphilosophischen Erforschung der harmonischen Ordnung des Makrokosmos bis zum stoischen Spiegelbild des politischen Mikrokosmos Marc Aurels, vom ästhetisch-künstlerischen Symmetriegedanken Polyklets bis zum humanistischen Vollkommenheitsbegriff des Scipionenkreises (καθῆκον)[1]. Und nicht genug der mannigfaltigen Beispiel-, Gestalten- und Themenfülle Griechenlands und Roms, lebt das sprachlich-etymologisch an unzähligen Synonymen und ethnisch nüancierten Varianten faßbare Postulat μέτρον ἄριστον[2] in der abendländischen Wertwelt weiter, um in Renaissance, Humanismus und Klassik zu gipfeln, im Kulturzenit des europäischen Völkerreigens.

Das Ethos des Masses als Bildungselement in der griechischen Philosophie.

Ἐρεχθεΐδαι τὸ παλαιὸν ὄλβιοι καὶ θεῶν παῖδες μακάρων, ἱερᾶς χώρας ἀπορθήτου τ' ἄπο, φερβόμενοι κλεινοτάταν σοφίαν, αἰεὶ διὰ λαμπροτάτου βαίνοντες ἁβρῶς αἰθέρος, ἔνθα ποθ' ἁγνὰς ἐννέα Πιερίδας Μούσας λέγουσι ξανθὰν Ἁρμονίαν φυτεῦσαι· τοῦ καλλινάου τ' ἀπὸ Κηφισοῦ ῥοὰς τὰν Κύπριν κλήζουσιν ἁφυσσαμέναν χώραν καταπνεῦσαι μετρίας ἀνέμων ἡδυπνόους αὔρας· αἰεὶ δ' ἐπιβαλλομέναν χαίταισιν εὐώδη ῥοδέων πλόκον ἀνθέων τᾷ Σοφίᾳ παρέδρους πέμπειν Ἔρωτας, παντοίας ἀρετᾶς ξυνεργούς.

Die göttliche Stadt Athen, das von Pindar gepriesene ruhmreiche Bollwerk der Freiheit, wo Euripides die Gaben der Musen, Kunst

---

1. Vgl. Joh. Schmidt, Ethos, S. 73 ff.

2. Aus meinem gleichnamigen Zyklenwerk wurde im Mai 1965 als Gastvorlesung in Griechenland außer obiger Einleitung der folgende — sozusagen dem genius loci et universitatis Athens und Thessalonikis gewidmete — philosophisch-pädagogische Extrakt vorgetragen,

und Weisheit in seltener Harmonie vereint fand[1], galt seit dem perikleischen Zeitalter als Bildungszentrum der Hellenen. Hatten bis zum 5. Jhdt. die Dichter das Privileg der Erziehung in Anspruch genommen, so wurden sie mit der Jahrhundertwende von den Philosophen abgelöst, deren Programm nach Platons 'Phaidros' in Erweiterung und Ergänzung der bisher gepflegten Körper- und Geisteskraft besagte, daß es für Menschen und Götter nichts Wertvolleres gäbe als die Bildung der Seele[2]. Die griechische Metropole Athen war ein Spiegelbild des geographisch-klimatisch begünstigten Mittelmeerraums, der Schöngeistigkeit des hellenischen Landes und Volkes der maßhaltenden Mitte zwischen Nord und Süd, das — nach Euripides — ruhmvolle Weisheit unter dem leuchtenden Himmelsäther erntet. Goldene Harmonie habe dorthin einst die neun pierischen Musen verpflanzt, vom schönströmenden Kephissos fächele die rosenbekränzte Kypris mäßigen Lufthauch über die Landschaft und geselle zur Weisheit das Streben nach mannigfaltiger Tugend. Athen besitzt demzufolge den edlen Eros, der zu Maß und Tüchtigkeit führt, und solche besonnene, sinnvolle Liebe zur Weisheit, die φιλοσοφία, ist für die Hellenen die beste Erziehungsmethode zum Höchstmaß menschlicher Vollkommenheit.

Mit der Medizin vergleicht Demokrit einmal die Philosophie, mit der Kunst der Ärzte, die Krankheiten des Körpers ebenso heile wie die Weisheit die Seele von Leidenschaften befreie. Die Liebe zu dieser Weisheit, jenen lobenswerten Wissensdurst, der von der niedrigen Lebensart wilder Tiere emporlenke, die Menschen im Leid erhebe und für die Jugend die beste Bildungsgrundlage darstelle, setzt Euripides mit dem — vom sinnlichen Begehren exakt unterschiedenen — seelischen Eros gleich[3]. Dem überheblichen, gottlosen, sophistischen Wissensdünkel wird nunmehr das sittliche Streben nach der Erkenntnis der wahren Werte und Maßstäbe, die φιλοσοφία, wirksam entgegengesetzt. Gewisse gemeinsame Berührungspunkte, die sich trotz aller methodischen Verschiedenheit für die Philosophie und die mit ihr pädagogisch konkurrierende Rhetorik ergeben, hat Platon[4] eindeutig

---

1. Eurip. Med. 824 ff. — Pind. frg. 76; 77. — Vgl. Joh. Schmidt, Probleme u. Werte einer Kulturgeographie Griechenlands (Ztschr. F. Erdkunde), 1942, S. 99.

2. Plat. Phaidr. 241 C.

3. Demokr. frg. 31 D. — Eurip. frg. 671; 889.

4. Plat. Phaidr. 258; 277 f.; Lach. 188 C f. Vgl. Joh. Schmidt, Ethos, S. 152 ff.

festgelegt: Gleich den Rednern, Dichtern und Staatsmännern muß der Philosoph als Seelenbildner seiner Zeit Psychagog sein. In die Seele möchte der philologisch ausgerüstete Philosoph seine einleuchtenden, dem Ernst des Gegenstandes würdig angepaßten belehrenden Reden über das Gerechte, Schöne und Gute schreiben, damit der durch seine dialektische Kunst ausgestreute Samen innerlich weiterwirken kann. Das sokratisch-platonische Bildungsziel erfordert einen in der Tugend erprobten harmonischen Einklang von Worten und Werken.

Liebe zum Schönen in wohlabgewogenem Maße und Weisheitsstreben verbunden mit körperlicher Abhärtung — dies hat Perikles bei Thukydides[1] die Eigengesetzlichkeit der Athener genannt. Unter Bezugnahme auf jene berühmte Gefallenenrede wird in dem unter Platons Namen überlieferten Epitaph 'Menexenos' die Ionierin Aspasia als rhetorisch begabte Lehrerin des Sokrates eingeführt. Auf die einleitenden Gedanken über die edle Abkunft der autochthonen Athener und ihre von den Göttern geleitete Erziehung folgt ein Lobpreis der aus Thukydides' Geschichtswerk bekannten politischen Ethik des Perikles, die eine vortreffliche Verfassung garantiert und die Vorfahren und Zeitgenossen in guter Zucht gehalten hat. Denn die von Solon und Euripides ebenfalls vertretene aristokratische Politik der maßvollen Mitte, die sich die Grundsätze der Gleichheit und Freiheit nach Geburt und vor Gesetz einerseits und die je nach Verdienst bemessene Würdigung anderseits zu eigen macht, vermeidet die Auswüchse der Tyrannis und Oligarchie, nämlich Knechtschaft und herrisches Auftreten. Wie die Erinnerung an das ethisch-politische Fundament der kulturellen Blütezeit Athens im 'Menexenos' wachgerufen wird, so greift der Schluß-appell, der Reichtum und körperliche Schönheit ohne mannhafte Tüchtigkeit verurteilt und Wissen ohne Gerechtigkeit und die übrigen Tugenden nicht als wirkliche Weisheit gelten läßt, das für den hellenischen Nationalcharakter wesentliche Fazit der perikleischen Gefallenenrede auf: φιλοκαλοῦμέν τε γὰρ μετ' εὐτελείας καὶ φιλοσοφοῦμεν ἄνευ μαλακίας.

Das Gebot der Maßhaltung, die altgriechische Moralweisheit μηδὲν ἄγαν mag bei einem jeden Nachruf naheliegen, sodaß sich daraus gewisse übereinstimmende Äußerungen in Platons 'Menexenos' und Perikles 'Epitaphios' leicht erklären, wie etwa die mahnende Bitte an die Hinterbliebenen der Gefallenen, ihr Mißgeschick mit Mäßigung

1. Thukyd. II 40, 1.

zu ertragen, oder die Warnung vor jeglichem Übermaß in Trauer und Siegestaumel, Freude und Leid. Dennoch findet sich in der fingierten Rede Aspasias ein bemerkenswerter Zusatz, der sich erst aus der philosophischen Παιδεία verstehen läßt, die auf die individuelle Charakterformung einzuwirken trachtet. Maßvoll, tapfer und verständig, im Besitz der Kardinaltugenden ist nach der moralischen Quintessenz des 'Menexenos'[1] allein eine innerlich gefestigte, auf sich selbst vertrauende Natur, die unabhängig von der Außenwelt in ihrem Wesensinnern diese Qualitäten vereint und daher jeder Situation gewachsen das gebührende Maß einzuhalten weiß.

Anstelle der gebildeten Gefährtin Aspasia wählt Platon die hoheitsvolle Priesterin Diotima zur Dolmetscherin seiner ureignen philosophischen Ideenlehre, gleichsam als ob er damit gegenüber einem zeitweilig stark anthropozentrischen Einschlag dokumentieren wollte, daß sich sein klassisches Bildungsprojekt am Göttlichen als dem Maß aller Dinge orientiere. Wem sollte es eher geziemen, das innere Sehnen und Streben nach dem Guten, den edlen Eros der menschlichen Seele nach göttlicher Schönheit und Güte zu lehren, als der reinen Priesterin, die selbst diese Liebe zur Tugend in sich trägt? Auf den naturphilosophisch-orphischen Kosmogonien baut Platon zunächst weiter auf, als er im 'Symposion' den Ursprung des ἔρως τοῦ ἀγαθοῦ aus dem ehemaligen Angriff der Giganten auf die Götter herleitet[2]. Für ihren Frevel müssen die übermütigen Menschen büßen und können ihre ursprüngliche Vollkommenheit nur wiedererlangen, wenn ihrer liebenden Sehnsucht nach der ergänzenden Wesenshälfte, die mit dem Guten identifiziert wird, Erfüllung beschieden ist. Die Erwägung, wie als höchstes Ziel der dauernde Besitz des Guten zu erreichen sei, führt zur näheren Bestimmung der Funktion des 'dämonischen' Eros. Dieser erstrebt als Mittelwesen zwischen den Göttern und Menschen die vollkommene Tugend der καλοκἀγαθία und vermag durch den göttlichen Akt der körperlichen und geistigen Zeugung Anteil an der Unsterblichkeit zu gewinnen. Da das Göttliche, das Unsterbliche und Gute sich nicht mit dem Körperlichen und Schlechten vereint, sondern nur mit dem Schönen, ist es für Leib und Seele, Natur und Kosmos entscheidend, ob die besonnene himmlische Liebe 'Urania' oder die gemeine zügellose Begierde 'Pandemos' vorherrscht[3]. Denn Zwie-

1. Plat. Menex. 247 f.

2. Plat. Symp. 205 f.; 203 D ff.

3. Vgl. Joh. Schmidt, Paphos u. d. Kypris Urania - Pandemos, im Anzeiger d. Akad. d. Wiss. Wien, phil.-hist. Kl. 1941, S. 58 ff.

spalt und Mißwachs bringt der unbeherrschte, frevelhafte Eros mit sich, während der edle Eros das Schöne in harmonischer Eintracht zusammenführt, um Weisheit, Mäßigung, Gerechtigkeit und alle übrigen Tugenden hervorzurufen. Platons[1] feinsinnige Schlußfolgerungen spielen auf Empedokles' Verherrlichung der im Goldenen Zeitalter friedlich-harmonisch waltenden Göttin der Liebe (Φιλότης) an, wodurch Sokrates' philosophische Maieutik, sein vorwiegend den schöpferischen Eros der Seele pflegendes Erziehertum auch unter geistes- und kulturgeschichtlicher Perspektive eine glänzende Rechtfertigung erhält.

Mit der Verkündigung der Mysterien des philosophischen Eros, die Diotima im 'Symposion' als höchsten Weihegrad der tugendhaften Menschenseele verheißt, erhebt sich Platon bewußt über die intellektuelle Basis der sokratischen Erziehungslehre, um dafür das ästhetische Äquivalent des Guten, die Idee der Schönheit, zu schildern. Wer Stufe auf Stufe emporklimmend von der Liebe zu den schönen Körpern weiterschreitet zur Liebe zu den schönen Seelen, wer in den Gesetzen und Wissenschaften das Schöne wahrnimmt und in unermeßlichem Weisheitsstreben viele großartige schöne Reden und gute Gedanken erzeugt, wird endlich das nimmer werdende und vergehende Ewig-Schöne erblicken. Dieses normative göttliche Urbild der καλοκἀγαθία befähigt den Menschen, als gottgeliebter schöpferischer Erzieher zur wahren Tugend unsterblich zu werden. Sozusagen ausgehend von jenem 'maß' gebenden typisch hellenischen Wertideal wenden sich die wahren Bildner der Seele nach Platons 'Symposion' an alle 'schön und gut' (καλοκἀγαθοί) veranlagten Menschen[2]. Nicht nur die Griechen, sondern auch die Barbaren vermögen demzufolge Zeugnis abzulegen von der unsterblichen Wirkung des maßvollen, edlen Eros, so daß künftig allen Menschen und Völkern ein übernationales Streben nach Tüchtigkeit und Vollkommenheit offensteht. Das allgemein erreichbare klassische Bildungsethos beruht auf der philosophischen Erziehungstendenz, die im Dreigestirn Sokrates, Platon und Aristoteles bis auf unsere Tage weiterleuchtet als Symbol humanistischer Weltanschauung: Μέτρον ἄριστον.

---

1. Plat. Symp. 187 f.; 204; 206; 209; 210 - 212.
2. Plat. 209 D f.

1. Sokrates als pädagogisches Vorbild der massgebenden Kardinaltugenden.

In Athen, der Hochburg der Weisheit, spornt zur Zeit des Peloponnesischen Krieges Sokrates alt und jung zur Tugend (ἀρετή) an, die über der Hochschätzung äußerer Güter vernachlässigt werde. Zwar mochte der Sophist Protagoras als Ziel seiner Kunst die Erziehung zur καλοκἀγαθία bezeichnet haben, aber Sokrates sieht dieses Höchstmaß an Tüchtigkeit so wenig unter den Athenern verwirklicht, daß sein fragendes Innehalten und Nachforschen, ob die Tugend lehrbar sei, wie es die als Tausendkünstler auftretenden sophistischen Weisheitspädagogen behaupten, berechtigt ist[1]. In einem Kulturentstehungsmythos entwickelt Protagoras bei Platon die Auffassung, daß speziell die politische Tugend, δικαιοσύνη vereint mit σωφροσύνη, allen Menschen zugänglich wäre. Zu solcher Gerechtigkeit und Mäßigung, die durch Belehrung und Übung zu gewinnen seien, verspricht Protagoras verhelfen zu können, wobei er unter Bezugnahme auf die Erziehungsweise der Vorfahren seine Beweisgründe für die Lehrbarkeit der Tugend darlegt. Allerdings muß Protagoras selbst seine anspruchsvollen Behauptungen einschränken, da sich ohne entsprechende Naturanlagen die Kardinaltugenden Besonnenheit, Tapferkeit, Gerechtigkeit, Frömmigkeit und Weisheit nicht anerziehen lassen und somit auch der Sophist jenes Erziehungsideal nur in bedingtem Grade bewerkstelligen kann, das die Vorfahren vor allem mit Hilfe der Musik, Dichtkunst und Gymnastik zu erreichen suchten: Maß und Harmonie im menschlichen Leben. Πᾶς γὰρ ὁ βίος τοῦ ἀνθρώπου εὐρυθμίας τε καὶ εὐαρμοστίας δεῖται[2].

Die von Theognis zuerst aufgeworfene Zweifelsfrage, ob sich Maß und Tugend lehren ließen, glaubten die Sophisten und Rhetoren durch ihre überhebliche Vorgabe, die Bürger bessern zu können, bejahend entscheiden zu dürfen. Als Gegengewicht gegen die anthropozentrische Anmaßung läßt Platon im Dialog 'Protagoras' Sokrates den Beweis führen, daß allein die Gottheit vollendete Tüchtigkeit auszeichne, um die sich der Mensch ständig bemühen müsse; da niemand freiwillig und wissentlich unrecht tun würde, sei vorerst die Erkenntnis des

---

1. Plat. Prot. 337, vgl. 310; 328 B; 394 A; Apol. 29 f.; 38 A. — Xenoph. men. I 1.

2. Plat. Prot. 322 f.; 318 E; 319 A; 327 B f.; 349 B; 359 A; 326 B.

Guten erstrebenswert[1]. Übereinstimmend mit den Sophisten betont Sokrates die Zusammengehörigkeit der intellektuellen Fähigkeit und der moralischen Tüchtigkeit, aber sein Verhältnis zu Wissen und Tugend hebt sich durch seine kluge Mäßigung sympathisch von der dünkelhaften Haltung der Weisheitslehrer ab[2]. Letztere scheuen sich nicht, für Lohn ihre wohlberatende Kunst feilzubieten, während sich Sokrates solcher εὐβουλία und Scheinweisheit nicht rühmt, vielmehr seine Ratlosigkeit und sein Nichtwissen zugibt. Niemand sei weiser als Sokrates, soll das Urteil der Pythia in Delphi gelautet haben, demzufolge dieser eine Prüfung der verschiedenen Berufsstände, der Staatsmänner, Dichter, Handwerker vornahm und feststellte, daß die meisten Menschen gleich den Sophisten vermeinen, im Besitz von Weisheit und Tugend zu sein[3]. Degegen ist Sokrates von seinem Nichtwissen überzeugt und desto mehr von edlem Streben nach Vervollkommnung beseelt; als echter 'Philosoph' mitten auf dem Wege vom Bösen zum Guten ringt er nach wahrer Erkenntnis und fordert seine Mitmenschen zum gleichen Tugendagon auf. Sokrates' Mittelstellung zwischen der Tugend und der Schlechtigkeit bestimmt Alkibiades in Platons 'Symposion' genauer[4], indem er seinen Lehrer mit den dämonischen Begleitern des Dionysos, den Satyrn und Silenen, vergleicht. Der äußeren Erscheinung nach wirkt Sokrates silenenhaft, treibt ein übermütiges, spöttisches Spiel mit den Menschen, versetzt sie — wie der Satyr Marsyas durch seine Flötenkunst — in einen korybantischen Taumel und verhüllt den goldenen Schatz im Innern voll wunderbarer göttlicher Schönheit[5]. Immer stellt Sokrates silenenhaft-lüstern den schönen Jünglingen nach, aber den hölzernen Silenenstatuetten gleich birgt er in sich maßvolle Besonnenheit. Ein 'Philosoph' im ethischen Ursinn des Wortes, emig von liebender Sehnsucht nach der Weisheit getrieben, steht Sokrates als Mittler zwischen den Göttern und Menschen, ein 'dämonisches' Wesen wie die Satyrn, Silene und Eros selbst; denn wer die sinnliche Freude an der Schöngestalt

---

1. Plat. Men. 95 f.; Gorg. 519 C f.; Prot. 339 A f.; 245; Apol. 23; 25 f.; 37 A; Krit. 49.

2. Xenoph. mem. III 9; I 2; 6; Symp. 1. — Plat. Men. 87 C f.; Euthyd. 280; Apol. 19.

3. Plat. Apol. 21 A f.; Men. 80 C f.; Charm. 176 A; Hipp. min. 372 B f.; Xenoph. Apol. 14 f.; mem. IV 2.

4. Plat. Lys. 218; 220; Gorg. 526 D f.; Symp. 221 C f. — Xenoph. Symp. 5, 1 ff.

5. Plat. Symp. 216 C ff.

durch die geistige Liebe zum Adel der Seele überwindet, löst von selbst die in Platons 'Symposion' sicher beabsichtigte Reminiszenz an das Bild des 'dämonischen' Eros aus, der die Kardinaltugenden nicht besitzt und sich daher stets auf der Jagd nach der καλοκἀγαθία befindet[1]. Im Gegensatz zu den Naturphilosophen befaßt sich Sokrates nicht nur mit der Erforschung des 'schöngeordneten' Kosmos[2], da es ihm notwendiger und angenehmer dünkt, dem Delphischen Gebot der eignen Wesenserkenntnis zu gehorchen und zu prüfen, ob der Mensch gleich dem Typhon vermessen und tierhaft sei oder von Natur etwas Göttliches und Maßvolles an sich habe. Daß diese von Sokrates betriebene und angeregte Erforschung der menschlichen Eigengesetzlichkeit keineswegs Minderwertigkeitsgefühle erzeugen sollte, hat Platon im 'Symposion' durch die Parallelisierung der 'Philosophen' Eros und Sokrates verdeutlicht: Alle nach Tugend und Weisheit strebenden, um die höchste Stufe der Erkenntnis und Tüchtigkeit ringenden Philosophen erheben sich über das tierhafte Niveau und bilden den Dämonen gleich ehrwürdige Mittler zwischen den Göttern und den Menschen[3].

Σώφρων ἔρως, der von Euripides verherrlichte maßvolle Eros beflügelt Sokrates, öffentlich in Athen seinen religiös gerechtfertigten, von der Gottheit übertragenen Pädagogenberuf auszuüben. Während jedoch seine Schüler Kritias und Alkibiades die σωφροσύνη, die von Sokrates geübte und geforderte Selbsterkenntnis und Maßhaltung, als ein τὰ ἑαυτοῦ πράττειν auffassen, im Sinne einer eigenmächtigen, nicht einer angemessenen Handlungsweise, hat Platon dem vom sophistischen Wissensdünkel bewußt unterschiedenen philosophischen Eros seines Lehrers Sokrates eine Zentralstellung in seinen Schriften und Lehren eingeräumt. Seither erfährt die hellenische Philosophie eine weitgehende Verinnerlichung: Das sokratische δαιμόνιον, der persönliche Glaube an die innere Stimme der selbstverantwortlichen Einsicht trägt zwar den Hauptvorwurf der Ankläger ein, neue Götter eingeführt zu haben, aber auf diesen vor Göttern und Menschen sich rechtfertigenden Gewissen beruht die Erkenntnis des Guten und Bösen, das Bewußtsein der menschlichen Macht und Grenze alles erzieherischen Wirkens, dessen Ausmaß Sokrates als Lehrer der Tugend und Weisheit in vorbildlicher Weise bestimmt hat.

---

1. Plat. Symp. 203 E; Lys. 218 A.
2. Xenoph. mem. I 1; IV 7.
3. Plat. Phaid. 96 ff.

In seinen 'Erinnerungen' stellt Xenophon Sokrates nicht nur als Vermittler, sondern vor allem als Muster der Tugend hin[1], dem keine Schuld an dem verderblichen Treiben eines Kritias oder Alkibiades beizumessen sei, da er bei seinen Schülern und Freunden lediglich die Hoffnung und Möglichkeit erweckte, die καλοκἀγαθία zu erlangen, wenn sie ihm als Vorbild nacheiferten. Jene vollendete Wesensharmonie, die in dem platonischen Dialog 'Protagoras' als traditionelles und von der sophistischen 'Techne' vergebens in Angriff genommenes Erziehungsziel genannt wird, zeichnet Sokrates selbst aus, der alle Kardinaltugenden (ἀνδρεία, σωφροσύνη, δικαιοσύνη, εὐσέβεια, σοφία) verkörpert und eine Übereinstimmung in Worten und Werken zeigt, die mit der Symphonie der dorischen oder — im Gegensatz zur überströmenden ionischen, lydischen und phrygischen Tonart — echt hellenischen Melodie vergleichbar ist[2]. Daß Sokrates, der in den Schlachten von Potidaia, Delion und Amphipolis mitkämpfte, an Tapferkeit hervorragte[3], kann der Feldherr Laches aus eigner Erfahrung bezeugen. Ebenso schildert in Platons 'Symposion' Alkibiabes den Mut und die Ausdauer seines Lebensretters; diese heldenmütige, standhafte Art stellt Sokrates sogar über den mit Nestor und Antenor vergleichbaren athenischen Staatsmann Perikles und über den mit Achill verglichenen spartanischen Staatsmann Brasidas. Perikles' Sohn, mit dem Sokrates einmal die Möglichkeiten erwägt, die ehren- und ruhmvolle Sitte der athenischen Vorfahren oder auch die tapfere Art und Zucht der spartanischen Rivalen als ermunterndes Beispiel aufzustellen, gehört zu den bei den Arginusen siegreichen Feldherren. Als letztere zu Unrecht zu Tode verurteilt werden, widersetzt sich Sokrates als einziger dieser Willkür und beweist damit seinen hohen Gerechtigkeitssinn. In derselben Kardinaltugend bewährt sich Sokrates ferner nicht nur durch seinen Widerstand gegen die ungesetzlichen Forderungen der 30 Tyrannen, sondern auch durch seine unerschütterliche, aufrechte Haltung, als er selbst zum Tode verurteilt wird. Der Siebzigjährige verweigert trotz freundschaftlicher Hilfsangebote die Flucht aus dem Gefängnis, weil es unrecht sei, die an sich guten und lediglich von den Athenern falsch angewandten Gesetze des Vaterlands zu mißachten, und weil es für ihn als Erzieher zu Recht und Tugend beschämend wäre, den von den Ahnen überkom-

1. Xenoph. mem. I 2, 2 f.; 12; 17.
2. Plat. Lach. 188 C; 188 E f.; Symp. 219 E ff.
3. Plat. Symp. 221 C f. — Xenoph. Hell. I 7, 12.

menen Gesetzen zuwiderzuhandeln[1]. Die in Sokrates' Verhalten nach seiner Verurteilung und während seiner Verteidigung gegen die Anklage wegen Götterverachtung zum Ausdruck gebrachte enge Verbindung von Gerechtigkeit und gebührender Götterverehrung hat Platon besonders im 'Euthyphron' hervorgehoben, wo er Sokrates das 'Fromme' (ὅσιον) als einen Teil des 'Gerechten' (δίκαιον) definieren läßt. Nach dem Spruche der delphischen Pythia, daß die Frömmigkeit gleichbedeutend mit einer den Gesetzen der Polis gemäßen Handlungsweise sei, richtet sich Sokrates in seinen kultischen Verrichtungen für die Götter, die er nur schlicht um das Gute bittet; denn diese wüßten am besten, was gut wäre[2]. Um selbst nach Menschenmöglichkeit das Gute erkennen zu können, glaubt Sokrates in dem wunderbaren δαιμόνιον, in seinem kritisch-moralischen Bewußtsein, im Gewissen, ein göttliches Hilfsmittel erhalten zu haben. Vom überzeugten eignen Nichtwissen und vom Bestreben, aus dieser 'Narkose' zu erwachen, nimmt alle Selbsterkenntnis ihren Ausgang: Wer sich um die eine Einheit bildenden Kardinaltugenden bemüht und das Gute erforscht, erfüllt das Delphische Gebot der Selbtserkenntnis und angemessenen Lebenshaltung am besten[3]. Den für Sokrates selbstverständlichen Zusammenhang zwischen dem Wissen um die καλοκἀγαθία und deren Verwirklichung vermag die bei Xenophon angeführte Gleichsetzung der Weisheit (σοφία) und Maßhaltung (σωφροσύνη) zu kennzeichnen: Die in der engeren Wortbedeutung auf die Affekte und Begierden bezogene Kardinaltugend 'Mäßigung' muß der Erzieher der Seele als Grundlage aller Tüchtigkeit am meisten berücksichtigen. Wie sehr Sokrates als Seelenarzt diese über jegliche tierische Triebhaftigkeit erhebende, maßvolle Selbstbeherrschung nicht nur seinen Zeitgenossen nahelegte, sondern auch selbst besaß, ergibt sich aus seinen in Platons 'Symposion' geschilderten Verhältnis zu dem jungen Alkibiades und aus seinem Gespräch über die Mäßigung (σωφροσύνη) mit dem schönen Jüngling Charmides. Statt sinnlicher Begierde lebt in Sokrates der mehr auf die innere Schönheit des Geistes und der Seele als auf die äußere Wohlgestalt ausgerichtete maßvolle Eros[4].

---

1. Plat. Apol. 32 B f.; Krit. 50 C ff.; 54 B f. — Xenoph. mem. II 4, 2 f.; IV 4, 4.

2. Plat. Eutyphr. 12 E; Phaidr. 279 B f. — Xenoph. mem. I 3, 1 ff., vgl. I 1, 2 ff., IV 3, 16 f.

3. Plat. Men. 80 A ff. — Xenoph. mem. IV 2, 24 ff.

4. Xenoph. mem. III 9, 4 ff.; IV 5, 11; I 2, 1 f.; 5, 1 ff.; IV 5, 1 ff.; 7; III 8, 5. — Plat. Charm. 154 C f.; Symp. 219.

Platon läßt im Dialog 'Phaidon', der den standhaften Tod seines Lehrers verherrlicht, diesen einen Apollon-Hymnus verfassen und Fabeln des Apollonlieblings Aisopos übesetzen, um die lange Frist zwischen der Urteilsverkündigung und -vollstreckung zu überbrücken, die infolge des heiligen Zugs nach Delos zu Ehren des hellenischen Gottes geboten war. Hinter diesem sinnigen Bericht von Sokrates' letzten Lebenstagen verbirgt sich ein persönliches Bekenntnis zur Philosophie als einer musischen, 'apollonischen' Kunst. Dem göttlichen Symbol der Selbsterkenntnis und Maßhaltung, dem delphischen Gotte geweiht wie dessen heilige Schwäne, besitzt Sokrates die Sehergabe und singt sein schönstes Lied, sein 'Schwanenlied', vor dem Tode über die Unsterblichkeit der Seele Die innige Todesverbundenheit seines greisen Lehrers möchte Platon aus dessen hoher Auffassung von seinen Pädagogen- und Philosophenberuf herleiten; denn sein ganzes Leben war eine Tugendübung und eine sich innerlich läuternde Vorbereitung auf den Tod und das künftige selige Dasein, wo er bei den Göttern wohnen wird, ein zu den wenigen Bakchen, nicht zu den vielen Thyrsosträgern gehörender entsühnter und geweihter Mensch[1].

Sühnen, Reinigungsgrade, Läuterungsstufen bedeuten die Kardinaltugenden Mäßigung, Gerechtigkeit, Tapferkeit, Frömmigkeit und Weisheit, und wenn — nach der pythagoreischen Seelenwanderungslehre — schon denjenigen Menschen, die sich der 'politischen' Tugend, der Mäßigkeit und Gerechtigkeit, befleißigen, ein glückseliges Los zuteil wird, um wieviel höhere Seligkeit wird die das vollendete Tugendmaß verkörpernden Philosophen erwarten: Sie allein gelangen kraft ihres musterhaften, reinen Lebenswandels zu den Reihen der geistesverwandten ewigen Götter[2].

Sokrates hat selbst nichts Schriftliches über sein Bildungsethos hinterlassen; fortdauernder und fernwirkender als alle literarischen Aufzeichnungen gewesen wären, ist sein mit seiner Lehre harmonierendes Leben, in dessen Verlauf er durch die Bewährung in allen Kardinaltugenden jenes Höchstmaß der menschlichen Vollendung erreicht hat, das ihn Platon im 'Gorgias' gegenüber dem eine überhebliche Herrenmoral vertretenden Sophisten Kallikles preisen läßt. Sicher folgert U. v. Wilamowitz mit Recht, Platon habe die Dialoge 'Laches' (περὶ ἀνδρείας), 'Charmides' (περὶ σωφροσύνης), 'Euthyphron' (περὶ εὐσεβείας) und den im 'Staat' verarbeiteten geplanten Dialog 'Thrasy-

1. Plat. Phaid. 61 A ff; 69.
2. Phaid. 82 f.

machos' (περὶ δικαιοσύνης) geschrieben, « um Sokrates als Träger aller Kardinaltugenden » — eben der Tapferkeit, Mäßigkeit, Frömmigkeit und Gerechtigkeit — « zu zeigen; denn die Weisheit gehört zu jeder, da die Tugend ein Wissen ist »[1]. Jedoch würde Sokrates auch ohne die Überlieferung dieser charakteristischen Dokumente so ehrfurchtgebietend, edel und vollkommen wie er den unvoreingenommenen Zeitgenossen erschien und wie ihn außer Platon insbesondere Xenophon geschildert hat, bei der Nachwelt fortleben als vorbildlicher Sittenspiegel für die maßgebenden physischen, geistigen und seelischen Kardinaltugenden, die sich in seiner Erzieherpersönlichkeit harmonisch vereint fanden.

2. Mass und Harmonie im Zentrum der idealistischen Philosophie Platons.

a) Absolute Wertmaßstäbe und philosophische Tugendnormen: Das hellenische Ideal der καλοκἀγαθία.

Der heilige Tag des delphischen Gottes Apollon (7. Thargelion) soll Platons Geburtstag gewesen sein. In der Tat könnte der heilende Hüter der körperlichen und geistig-seelischen Gesundheit, Reinheit und Maßhaltung als göttlicher Wegweiser für den philosophischen Künder klassischer Wertmaßstäbe gelten. Die im Dialog 'Gorgias'[2] gezogene Parallele zwischen der idealen ebenmäßigen Konstitution des Leibes und der Seele benutzt Platon nicht zu dem naheliegenden pythagoreischen Vergleich, daß die Seele eine Mischung und Harmonie sei[3], weil sich dies nicht mit der von ihm vorgetragenen Unsterblichkeitslehre vereinen würde. Dagegen fügt sich der orphisch-pythagoreische Seelenwanderungsgedanke besser zu Platons Ideenschau des Schönen, Guten, Wahren und der übrigen Tugenden. Die im 'Phaidros' endgültig begründete metaphysische Verankerung der Philosophie nimmt im 'Menon' und 'Phaidon' mit der sog. Anamnesislehre ihren Anfang: Was die Seelen auf ihrer überirdischen Wanderung an unvergänglichen Werten geschaut haben, bleibt in ihrer Erinnerung

---

1. Plat. Gorg. 507 C, vgl. U. v. Wilamowitz-Moellendorff, Platon, Bd. I, S. 184; 206.
2. Plat. Gorg. 520 ff.
3. Plat. Phaid. 86 A ff.

mehr oder minder haften, sodaß darauf alles menschliche Wissen um die Tugend beruht[1]. Sokrates' todesmutige Haltung stärkt Platons Überzeugung, daß die Seele des Philosophen, der den Begierden und Äußerlichkeiten des sterblichen Leibes entsagt, der sich ständig um die Erkenntnis des Guten bemüht und durch seine Mäßigung, Gerechtigkeit, Tapferkeit und derartige Kardinaltugenden hervorragt, nach dem Tode des irdischen Gefängnis des Körpers entrinnt, wenn sie die genügende innere Reinheit erlangt hat. Die schlechten Seelen irren lange umher und müssen sich wegen ihrer Vergehen durch sühnende Strafen und Bußen reinigen, während die guten Seelen, die einen maßvollen, lauteren Lebenswandel geführt haben, von den Dämonen zu den Gefilden der edlen Götter geleitet werden[2]. Dort schauen sie — befreit von den die Erkenntnis der echten Werte behindernden Schlacken des Leibes — die Idee des Guten, Schönen, Wahren, Gerechten und Heiligen, das ewig Seiende, den sonst in voller Erkenntnis nur der Gottheit zugänglichen absoluten Wertmaßstab[3].

Als Platon sich im 'Phaidros' mit einer rhetorischen Übung des Logographen Lysias über den Eros auseinandersetzt, führt er die im 'Symposion' begonnene Ethisierung der hellenischen Erotik, die einen Eckpfeiler seiner idealistischen Lehre von der Unsterblichkeit und dem Tugendagon der philosophischen Seele bildet, gedanklich zum Abschluß. Scheinbar stimmt Platon zunächst Lysias' Ablehnung des Eros zu, weil die von ihm betroffenen Menschen selbst ihren krankhaften, unbesonnenen Gemütszustand eingestehen müssen und sich trotzdem nicht zu beherrschen vermögen[4]. Die aus Euripides' Tragödien sowie Xenophons und Platons 'Symposion' bekannte Unterscheidung einer irdischen sinnlichen und einer himmlischen seelischen Liebe (Pandemos-Urania) wird aufrechterhalten und erfährt eine charakteristische Definition: Die beiden Arten des Eros lassen sich in ein angeborenes, von Natur eingepflanztes Begehren nach Lust und Vergnügen und in eine erworbene, auf das Gute gerichtete Denkart gliedern. Die von der Vernunft auf die besten Bestrebungen hingelenkte Sinnesweise heißt Maßhaltung (σωφροσύνη), die unbesonnene, zum Genuß antreibende Begierde hingegen Übermaß (ὕβρις), Letztere ist vielnamig und vielartig, je nachdem sie Schlemmerei, Trunksucht oder

---

1. Plat. Men. 81; Phaid. 72 f.
2. Plat. Phaid. 64 f.; 82 f.; 114; 113 f.; 108; 81 f.; 80; 66 f. 63.
3. Plat. Phaid. 75; Parm. 134 B ff.
4. Plat. Phaid. 231 D; 237 D ff.

sonstige Begierden betrifft; trachtet sie unbeherrscht nach dem Genuß leiblicher Schönheit, so wird diese Triebkraft, die von der zur höchsten Einsicht führenden Philosophie ablenkt, Eros schlechthin genannt. So verderblich dieser körperlich-sinnliche Eros für die Tugenderziehung der menschlichen Seele ist[1], so förderlich erweist sich dagegen der geistig beherrschte und gleichsam von den Göttern inspirierte philosophische Eros für die Bildung der Seele. Demzufolge läßt Platon im 'Phaidros' Sokrates auf jenen θεὸν ἤ τι θεῖον Ἔρωτα eine Palinodie anstimmen[2], welche eine Art reinigende Sühne für die zuvor ausgesprochene, gegen die Götter sich verfehlende völlige Ablehnung des Eros darstellt. War zuerst die menschliche σωφροσύνη gewürdigt worden, so erhält jetzt die göttliche μανία ihr Enkomion, weil auf dieser inspiratorischen Göttergabe die Prophetie, religiös-kathartische Weihen die Dichtkunst und die echte Philosophie beruhen. Höher als die menschliche Selbstbeherrschung steht die irrationale Kraft des Enthusiasmus, die von den Göttern gesandte heilige Begeisterung[3]. In einem allegorischen Mythos möchte Platon jenen verzückten Rausch der philosophischen Seele, die vom göttlichen Eros erfüllt ist, miterleben lassen und vergleicht deshalb die unsterblichen Seelen mit gefiederten Gespannen. Gut sind ihrem Wesen wie ihrer Abkunft nach allein die Seelen der Götter, während die der sterblichen und mit körperlicher Unvollkommenheit behafteten Menschen aus guten und schlechten Elementen gemischt sind und die harmonische Vollkommenheit der καλοκἀγαθία nur in beschränktem Umfange besitzen. Nach dem Tode schwingen sich die gefiederten Seelen zum Himmel empor, wo das ewige Göttergeschlecht wohnt, und gesellen sich je nach ihrer besonderen Sinnesart einer der olympischen Gottheiten zu. Symmetrisch, im rechten Gleichgewicht und wohlgezügelt bewegen sich im Himmelsraum die Gespanne der glückseligen Götter, von denen ein jeder nach der angemessenen Ordnung sein Werk verrichtet. Auf ihrer Fahrt gelangen die Seelen zum transzendenten Gefilde der Wahrheit, wo der als Wagenlenker fungierende Vernunftgeist die ewigen Ideen des Schönen, Weisen und Guten schaut, wo die von lauterem Geist und Wissen sich nährende göttliche Seele und eine jede ihr willig und aufnahmefreudig folgende menschliche Seele die Gerechtigkeit, Mäßigung und die unwandelbare Wahrheit erkennen kann. Dabei ist es

1. Plat. Phaid. 238 B f.; 239 A f.; 241 C.
2. Plat. Phaid. 242 E.
3. Plat. 244 A ff.; 245 B.

ein Schicksalsgebot Adrasteias, daß diejenigen Seelen, die als Gefährten ihrem Gotte zu folgen und das wahre Sein zu schauen imstande sind, unversehrt bleiben, während die übrigen unvermögenden Seelen unbefiedert wieder zur Erde herabsinken, um eine Jahrtausende währende Sühnewanderung aufzunehmen[1]. Am meisten Aussicht, sich rasch wieder zu befiedern und in den göttlichen Zustand der Vollkommenheit zu gelangen, hat die Seele des Philosophen, weil sich in ihm die Wiedererinnerung an die einst zusammen mit seinem Gotte geschauten ewigen Ideen am stärksten regt. Wer der vollkommenen Weihe teilhaftig bei der Erinnerung an die göttlichen Urwerte verweilt, ist von einem erhabenen Enthusiasmus erfüllt. Diese der großen Masse unverständliche edelste Form der göttlich-heiligen μανία überwältigt den vom Eros zum Schönen ergriffenen Menschen, dessen hellstem und schärfstem Sinnesorgan, dem sonnenhaften Auge, allein das Abbild der Schönheit zugänglich ist; denn von den übrigen Kardinaltugenden, der Gerechtigkeit, Mäßigung und vernünftigen Einsicht, wohnt den irdischen Abbildern kein entsprechend heller Lichtglanz inne, sodaß sie die Erinnerung an deren Urbilder auszulösen vermöchten, die sie einst schauten, als die reinen und nicht mehr im Körper eingekerkerten Seelen im Reigen der olympischen Götter ihre selige Weihe der Vollendung erhielten. Jenes Ebenmaß der καλοκἀγαθία empfindet nach Platon nur die gute, unverdorbene, unentweihte Seele, die nicht voller Vermessenheit (ὕβρις) dem tierischen Genusse frönt; sie ergreift ein verehrender Schauer und ein leidenschaftliches Sehnen, sobald sie auf Erden gottähnliche Abbilder des Schönen erblickt[2]. Die auf diese Weise vom Eros gefesselten verwandten Seelenpaare suchen mit Hilfe der Wiedererinnerung an die einstmals geschaute Idee des Ewig-Schönen begeistert ihrem jeweiligen Urbild — Zeus, Athene, Apollon usw. — nachzueifern und nach Menschenmöglichkeit am Göttlichen als absolutem Wertmaßstab teilzuhaben. Eine heilige, glücklich-vollkommene Weihe nennt Platon dieses erotische Ethos der Seelenfreundschaft, die neidlos nach größter Verähnlichung mit Gott strebt. Freilich wird diese höchste Zielsetzung und philosophische Norm nicht ohne schwere, mit den olympischen Agonen verglichene moralische Konflikte erreicht, die Platon bildlich durch die Dreigliederung des Seelengespanns andeutet. Edel, besonnen, schamhaft, auf wahren Ruhm bedacht, schön und gut (καλοκἀγαθός) und damit an

1. Plat. Phaid. 246 A ff.; 248 A ff.
2. Plat. Phaid. 249 A ff.; 250 A ff.; 251 A ff.

Gestalt und Wesen dem harmonischen Vollkommenheitsideal gleich ist das weiße Roß, das den mutvollen (θυμοειδής) Seelenteil verkörpert; schlecht, voller Trotz und Übermut ist das schwarze Roß, das den begehrenden (ἐπιθυμητικός) Seelenteil versinnbildlicht. Beide führt und zügelt der die Geisteskraft symbolisierende Wagenlenker, dem der Schimmel willig folgt, während der Rappe sich aufbäumt, wenn die Erinnerung an die ewige Idee der Schönheit wiederkehrt, die einst auf dem unentweihten Gefilde der Wahrheit mit gesunder Besonnenheit (σωφροσύνη) gepaart war[1]. Nur wo straffes Lenken des Gespannes bewirkt, daß sich Schönheit und Selbstbeherrschung zueinander gesellen, entsteht die beflügelnde Macht des maßvollen Eros. Sobald die einsichtsvollen, besonnenen Seelenkräfte obsiegen, die zu einem wohlgeordneten und philosophischen Lebenswandel leiten, führen die innerlich gleichgestimmten Freunde schon auf Erden ein glückseliges, selbstbeherrschtes, maßvolles Dasein, bändigen die Schlechtigkeit und pflegen in freier Entfaltung die Tugend der Seele. Nach dem Tode aber erheben sich leicht befiedert die einander in edlem Eros verbundenen Seelenpaare, die Sieger im olympischen Wettkampf um die Tugend geblieben sind und das höchste Gut erlangt haben, das die menschliche σωφροσύνη und die göttliche μανία verschaffen kann. So wirken gleichsam sterbliches Maß und ewiges Übermaß als Bildungselemente am Tugendideal der καλοκἀγαθία[2].

Heilige Heroen unter den Menschen heißen nach Pindars Seelenwanderungslehre künftig die herrlichen Könige, die kraftvollen, behenden Athleten und die größten Weisen, worunter der frühgriechische Sänger noch die Dichter verstand: An ihre Stelle ist bei Platon der Philosoph getreten, der sich nach der Idee des Schönen, Guten, Wahren als Wertmesser richtet. Von seiner ethischen Warte der absoluten Wertideen und Tugendnormen aus schaut der Philosoph auf das vergängliche Getriebe unter sich und überprüft gleich den Göttern im homerischen Epos der Menschen Überschwang und Wohlgesetzlichkeit, Übermut und Gleichmaß, ὕβρεις τε καὶ εὐνομίας τῶν ἀνθρώπων[3].

---

1. Plat. Phaid. 253 A ff.
2. Plat. Phaid. 256 A f; vgl. 249 A; 265 f.
3. Plat. Soph. 216 A ff.; vgl. Hom. Od. XVII 485 ff.

b) Das ethisch-politische Beispiel des Musterstaats der Καλλίπολις.

Die schon von Thukydides, Aristophanes und Euripides gegeißelten Schwächen der mit den unangemessenen Prädikaten 'Isonomia' und 'Eunomia' bedachten traditionellen Verfassungsform konnten Platon nicht entgehen. Seine Altersbriefe geben Aufschluß über die Motive seines vorwiegend auf die philosophische Staatstheorie konzentrierten politischen Wirkens, das dennoch eine praktische Verwirklichung anstrebte; denn das wahre Heil der Politik erwartete Platon in dem Augenblick, wo entweder die Philosophen die staatliche Macht erhalten oder die Staatsmänner sich dem Studium der Philosophie eingehend widmen würden. Dann erst mochte statt der vorgeblichen gesetzlichen Ordnung, der 'Isonomia' oder 'Eunomia', jenes von den Göttern sanktionierte geometrische Gleichmaß herrschen, das im Dialog 'Gorgias' gegen die sophistische Herrenmoral geltend gemacht wurde und während einer Sizilienreise in die Tat umgesetzt werden sollte. Wegen der weithinstrahlenden Tapferkeit, Wohlgesetzlichkeit, Maßhaltung und Frömmigkeit hatten Pindar und Bakchylides die nach dorischem Richtmaß gegründeten Kolonien auf Sizilien in ihren Siegesliedern verherrlicht. Platon fand einen weniger idealen Zustand Siziliens vor, das nach längerer Demokratisierung unter der Gewaltherrschaft Dionysios' I. stand und einem sprichwörtlich gewordenen Genußleben frönte, sodaß die dort ehemals vereinten vier Kardinaltugenden nicht mehr anzutreffen waren. Daraus erklären sich für Platon die bald eine Tyrannis, Plutokratie oder Ochlokratie mit sich bringenden verderblichen Revolutionen und das Fehlen einer rechtlich begründeten Freiheit und gesetzlichen Gleichheit nach Art jener aristokratischen Verfassung der maßvollen Mitte, wie sie Phokylides, Theognis, Pindar und Euripides rühmten und in Athen Solon und Perikles praktisch zu verwirklichen suchten. Dem Rufe Dions, des Schwagers Dionysios' I., war Platon in der Hoffnung gefolgt, das er auf Sizilien seine philosophischen Reformpläne realisieren könnte. War nur erst einer der führenden Staatsmänner von der Richtigkeit und Notwendigkeit seiner ethisch-politischen Grundsätze überzeugt, so würden sich diese bald weiterhin in der Welt durchsetzen, wie Platon meinte, als er Dion, der im Gegensatz zu der am sizilischen Herrscherhofe üblichen Üppigkeit und Völlerei ein tugendsames Leben führte, für sein staatsethisches Programm gewonnen hatte. Aber Dionysios I. und sein

Nachfolger Dionysios II. gaben nichts auf eine philosphische Bildung und Anleitung; sie verschlossen sich allen Bestrebungen, die ihre ungerechte Gewaltpolitik hätten unterbinden können. Eitle Scheinweise blieben die Tyrannen, die edle Liebe zur Weisheit ließ sich nicht in ihnen entzünden. Nur wer einen der wahren Philosophie würdigen göttlichen Geist besitzt, vermag Platon als ethisch-politischem Wegweiser zu folgen und findet schon auf einen leisen Wink hin den Weg zum Tugendziel. Wem der Sinn für die Philosophie, das größte Gut und Göttergeschenk, und ein verwandtes Empfinden für Gerechtigkeit und höheres Streben nicht angeboren ist, wer vielmehr schlechte Anlagen wie die große Masse besitzt, wird das wahre Wesen der Tugend und ihres Gegenteils nie begreifen. Platons und Dions Seelenfreundschaft schien eine Verwirklichung des ethisch-politischen Ideals zu ermöglichen, daß Philosoph und Herrscher gemeinsam zum Heile der Menschheit wirken; denn Dion würde statt der Tyrannis eine nach sittlichen Prinzipien auf der Gerechtigkeit und vernünftigen Einsicht aufgebaute maßvolle Staatsführung durchgesetzt haben. Doch ein grausames Geschick, die meuchlerische Ermordung Dions, zerschlug die praktische Verwirklichung und verhoffte harmonische Verbindung der philosophischen Ideale mit einer Musterpolitik.

In seinem staatsphilosophischen Hauptwerk, der 'Politeia', konnte Platon die in den Dialogen 'Euthyphron' 'Laches' und 'Charmides' begonnene Behandlung der Kardinaltugenden abschließen, weil die Gerechtigkeit (δικαιοσύνη) von jeher als das sittliche Fundament der politischen Gemeinschaftsordung erkannt worden war. In einer kurzen Rekapitulierung geht Platon auf die traditionellen Betrachtungen über die Gerechtigkeit und Ungerechtigkeit ein, die je nachdem Lohn oder Strafe zur Folge haben sollen: Homer und Hesiod verheißen demjenigen Land, wo gerechte Menschen wohnen und ein untadeliger, gottesfürchtiger König gerecht waltet, eine Fülle fruchtbaren Segens; die Orphiker malen die Freuden und Bußen aus, die für Recht und Unrecht nach dem Tode in der Unterwelt ausgesetzt sind, und die Dichter stimmen in rühmenden Vorzug des steilen Weges zur Tugend, zur Maßhaltung (σωφροσύνη) und Gerechtigkeit (δικαιοσύνη) überein. Bezeichnend für die sich inzwischen anbahnende und steigernde Verinnerlichung des Wertempfindens ist Platons Polemik gegen das bei Homer noch rein äußerlich in der Form von Bitten und Weihgeschenken an die Götter bewirkte Wiedergutmachen der Überschreitungen und Verfehlungen. Im Anschluß an die orphisch-pythagoreische Seelenwanderungslehre wird im letzten Buch der 'Politeia'

das Problem der Selbstschuld des Menschen entschieden. Zur Veranschaulichung dient die feierliche Wahl des Lebensloses der einzelnen Seelen in der Unterwelt, wo die Schicksalsgöttin Ananke mit den drei Nornen herrscht. Auf die weit schwerer als der schwache Zufall wiegende eigne Verantwortung werden die Eintagsseelen durch einen Propheten vor der Wahl hingewiesen. Die Tugend untersteht keinem Despoten, jeder kann daran mehr oder weniger teilhaben, je nachdem, ob er die Tüchtigkeit höher oder niedriger einschätzt. Der Ursprung der verschiedenen Lebensformen liegt allein bei dem Wähler, Gott ist unschuldig und darf dafür nicht verantwortlich gemacht werden. Gleich an der Wahl der ersten Seele, die sich die größte Tyrannis heraussucht, ohne deren unglückselige Begleiterscheinungen zu beachten, läßt sich freilich die Unbesonnenheit der meisten Wähler aufzeigen, welche die zuvor ergangene Warnung des Propheten nicht beherzigen und die Schuld an dem durch ihre eigne Maßlosigkeit verursachten Unglück widerrechtlich der 'Tyche' oder gar den Göttern beimessen[1]. Damit rechtfertigt Platon als Bildungsziel die verantwortungsbewußte Erkenntnis der Werte und Untugenden, damit die Menschen eine schlechtere oder bessere Existenz gleich bei der Wahl selbst richtig unterscheiden können. Einzig die Lebensform der rechten Mitte (ὁ μέσος βίος), die jedes Übermaß, Tyrannis, Reichtum und andere Exzesse meidet[2], hält Platon für das vollendet glückliche Dasein im Dies- und Jenseits.

In der psychologisch fundamentierten Staatsethik Platons hat die Gerechtigkeit als Kardinaltugend der Seele im Gemeinschaftsleben der Polis eine analoge Funktion wie im Dasein des Individuums. Ein jeder der aus dem 'Phaidros' bekannten drei Seelenteile, der vernünftige, mutvolle und begehrende, « hat seine besondere Tugend; der Begierde kommt die Maßhaltung zu, dem Willen die Tapferkeit, der Vernunft die Weisheit; bei allen aber muß Gerechtigkeit vorhanden sein, damit sie sich miteinander vertragen. Dann besitzt die Seele die ganze Tugend ». So hat U. v. Wilamowitz die ethischen Nüancen charakterisiert, die für Platons Vergleich der Seelenteile und ihrer speziellen Kardinaltugenden mit den drei Ständen in der Polis und ihren jeweiligen Vorzügen grundlegend waren. Vernünftige Weisheit zeichnet den pädagogischen 'Lehrstand' der herrschenden Philosophen aus, Tapferkeit den militärischen 'Wehrstand' der verteidigenden Krieger, und

1. Plat. Polit. 617 E; 620 B.
2. Plat. 619 A.

für die erwerbenden Schichten des wirtschaftlichen 'Nährstandes' ist die Mäßigung notwendig, die aber auch bei den ersten beiden Ständen ebensowenig wie die einem jeden Beruf das Seine zubilligende Gerechtigkeit fehlen darf. Haben schon bei der Einzelseele die vernünftigen und mutvollen Kräfte über die Begierden zu herrschen, um Tüchtigkeit zu erzielen, so müssen auch im Staat die dementsprechenden Stände der philosophischen Wächter und tapferen Verteidiger führend sein, wenn eine vollkommene Eintracht herrschen soll, wie in dem weisen, mannhaften, mäßigen und gerechten Musterstaat, den Sokrates in Platons 'Politeia' konstruiert[1]. Συμφωνία und κόσμος, maßvolle Ordnung, Zähmung der Begierden und Selbstbeherrschung zeichnen die individuelle Seele ebenso wie das Kommunalwesen der Polis aus, sobald die besseren Kräfte über die schlechteren und die gemäßigten Elemente über die begehrliche Masse herrschen; dann zeigt sich die Psyche genauso wie die Polis ohne Zügellosigkeit im harmonischen Zustand der einmütigen Gesinnung. Solche Eintracht (ὁμόνοια) garantiert die Kardinaltugend Gerechtigkeit (δικαιοσύνη), die verhindert, daß wahl- und sinnlose Betriebsamkeit oder vielgeschäftige Willkür an die Stelle eines angemessenen Wirkens tritt[2]. Nicht anders als bei dem idealen Körperbau bewirkt jene der Naturveranlagung und -begabung konforme Regelung, die Naturgemäßheit (κατὰ φύσιν), Schönheit, Wohlbefinden und Gesundheit der Seele, und dieser besten Form der individuellen Tugend entspricht im Staatsleben die von den Tüchtigsten geleitete Verfassung, die Monarchie oder die Aristokratie[3]. In Fortführung seines Vergleichs des Innenlebens mit der äußeren Körperkonstitution schildert Platon außer der durch vollkommene Tüchtigkeit ausgezeichneten gesunden Seele und außer dem entworfenen Musterstaat noch vier krankhafte Abarten; zuerst befaßt er sich mit der lakedämonisch-kretischen Verfassung und dem entsprechenden von der tüchtigen und gerechten Psyche abweichenden, ehrgeizigen und timokratischen Menschentyp[4]. In der Mitte zwischen der Aristokratie und der Oligarchie steht jene Timokratie, wo die Gymnastik höher als die Musik und die wahre Musenkunst der Philosophie eingeschätzt wird und der kriegerische, mutvolle Draufgänger (θυμοειδής) die Herrschaft innehat[5]. In der plutokratischen Oligarchie, wo Reichtum schwerer

1. Plat. Polit. 427 E.
2. Plat. Polit. 351 D; 432 B ff.
3. Plat. Polit. 444 D.
4. Plat. 544 A ff.
5. Plat. Polit. 549 A ff.; 547 C; 548 B ff.

wiegt als Tugend, herrschen Erwerbsucht und vielgeschäftige Betriebsamkeit, weil in den Seelen dieses Menschenschlags die begehrlichen Kräfte über die vernünftigen und willensmäßigen dominieren und lediglich die äußerlich gewahrte Form des Anstandes (εὐσχημοσύνη) den inneren Zwiespalt und die seelische Disharmonie verbirgt [1]. Unersättliche Begierde nach Reichtum, die keine Mäßigung kennt und die Jugend ausschweifend und zügellos leben läßt, verwandelt die Oligarchie in eine negative Demokratie: Vorherrschaft der Armen, eine buntscheckige Verfassung und eine gewisse arithmetische Gleichheit ohne qualitative Unterschiede (ἰσότης) sind ihre Kennzeichen [2]. Das frei schaltende Denken und Handeln nach dem Grundsatz der allgemeinen Gleichheit läuft Gefahr, in eine Relativierung aller Werte auszuarten, da die wetterwendischen, willkürlich entscheidenden Menschen sich nicht an die notwendige Ordnung binden [3]. Wenn die schönen, wahren Erkenntnisse und Vorsätze, die besten Hüter und Gesinnungswächter gottbefreundeter Menschen, vor den falschen, hoffärtigen Meinungen weichen, entsteht jene entartete Form der Demokratie, die Platon fast wörtlich wie Thukydides schmäht: Die verblendenden Prahlreden und nutzlosen Begierden vertreiben aus der menschlichen Seele die als Einfalt abgetane Scham, die als Feigheit beschimpfte Besonnenheit und die als bäurische Unfreiheit getadelte Mäßigung und Ordnung. Statt dessen halten Übermut, Ungehorsam, Schwelgerei und Unverschämtheit ihren Einzug, verherrlicht und gepriesen in trügerischen Schmeichelreden, welche Übermaß (ὕβρις) als gute Zucht (εὐπαίδευσις) hinstellen, die Unordnung als Freiheit, die Schwelgerei als großartige Lebensweise und die Unverschämtheit als Tapferkeit ausgeben. Eine übergroße Freiheit in der Demokratie führt zur Knechtschaft der Tyrannis, die von der königlichen oder aristokratischen Idealverfassung am meisten absticht; denn jegliches Übermaß pflegt bei den Staatsverfassungen nicht weniger als bei den allgemeinen Naturvorgängen in den gegenteiligen schlimmen und negativen Zustand umzuschlagen [4]. In einer tyrannischen Seele lebt der niedrige, unbesonnene Eros und unterscheidet den Gewaltherrscher unvorteilhaft von seinem Gegentyp, dem wahrhaft königlich herrschenden Philosophen, der die edle Liebe zur Weisheit (σώφρων

1. Plat. Polit. 554 E f.
2. Plat. Polit. 555 B ff.; 558 C.
3. Plat. Polit. 561 A ff.
4. Plat. Polit. 560 B ff.; 560 E; 562 A f.; 563 E.

ἔρως) in seiner maßvollen und gerechten Seele hegt und an reinem Lustempfinden, Wohlverhalten, Schönheit und Tüchtigkeit (καλοκἀγαθία) das Leben des Tyrannen und der großen Masse übertrifft, die wie die Tiere ihren unersättlichen Lüsten frönen, ohne sich darüber hinaus zu einem wahrhaft göttlichen und der menschlichen Natur angemessenen Sein zu erheben[1].

Im Verfehlen des richtigen, für die Erzeugung passenden Zeitpunktes (καιρός) bei den im besten Staat geschlossenen heiligen Hochzeiten hat Platon den ursächlichen Anstoß zum Kreislauf der entarteten Verfassungen sehen wollen. Die vorgeschlagene Änderung, durch die der ursprüngliche musterhafte Zustand wiederhergestellt werden könnte, deckt sich mit dem persönlichen Wunsch und Ziel, daß die Philosophen die Herrschaft im Staat ausüben oder doch wenigstens die augenblicklichen Könige sich gründlich mit der Philosophie befassen sollen[2]. Im Olymp ist das Musterbild dieses Idealstaates aufgestellt, das für den Philosophen maßgebend ist, der kraft seiner Seelenharmonie physische Kraft und äußeren Besitz in angemessenen Einklang bringt und sich am irdischen Staatsleben seiner Vaterstadt nur auf göttliche Weisung hin beteiligt[3]. Sobald göttliche Inspiration zur wahren Philosophie begeistert und sich diese edle Musenkunst der Herrschaft in der Polis bemächtigt, werden Staat und Verfassung sowie der zugehörige Menschentyp vollkomen sein[4]. Erzieher und Bildner zur Besonnenheit, Gerechtigkeit und jeder sonstigen politischen Tugend ist der göttlich maßvolle Philosoph, der keine Muße für das neidische und zwieträchtige Getriebe der Menschen hat, sondern der auf die Wertordnung des göttlichen Seins schaut und nach diesen unsterblichen Ideen und vorbildlichen Normen die Polis und die Sitten (ἤθη) der Menschen reinigt. Im Hinblick auf das von Natur Gerechte, Schöne, Mäßige und alle derartigen klassischen Werte zeichnen die königlich-philosophischen Wächter ihre Staatsverfassung, fügen die von Homer göttergleich genannte Tapferkeit hinzu und formen das menschliche Wesensbild möglichst gottgefällig, so daß allein diese nach dem göttlichen Maßstab entworfene beste Polis glücklich heißen darf[5].

---

1. Plat. Polit. 580 B; 576 E; 588 A; 485 A f.; 573 B ff.; 586 A ff.; 587 A f.; 588 A; 591 B ff.
2. Plat. Polit. 473 D.
3. Plat. Polit. 591 C ff.; vgl. 540 B.
4. Plat. Polit. 499 B ff.
5. Plat. Polit. 500 B ff.

Wer die höchste Stufe der Erkenntnis, die Idee des Guten, die als symmetrische Einheit den einzelnen Kardinaltugenden der Gerechtigkeit, Besonnenheit, Weisheit und Tapferkeit übergeordnet ist, erklommen hat, gehört zum Wächterstand. Der Auswahl und Erziehung dieser philosophischen Staatshüter und -hüterinnen widmet Platon eine eingehende Darstellung; sein Entwurf einer Gemeinschaftskür und -zucht der Wächterelite, die nur ihr selbstlos dienendes, maßvolles Leben für trefflich und glücklich erachtet, bildet den Höhepunkt der 'Politeia'[1]. In seinem Gesetzeswerk (Νόμοι) entwickelt Platon die praktischen Erziehungsnormen für seinen Staatsentwurf, den er als schönstes Drama und wahrhafte Tragödiendichtung bezeichnet hat, weil dieser ethisch-politische Musterstaat die beste und schönste Lebensweise nachahme. Epos, Tragödie und auswahlsweise die Poesie, soweit die den Wächtern allein geziemenden Darstellungen und Nachahmungen tapferer, besonnener und frommer Sinnesart in Betracht kommen, bilden einen Teil der musischen Kunst, die neben der Gymnastik vollkommene Harmonie und rhythmischen Gleichklang im Menschen auszulösen vermag[2]. Von Kindheit an muß zu gesetztem Betragen, tüchtigem Streben, ehrfurchtsvoller Scheu und zu der besonders durch die Musik bewirkten Gesetzmäßigkeit (εὐνομία) erzogen werden. Auf das charakterbildende Ethos der Musik greift Platon[3] zurück und sucht die dorisch-phrygische Tonweise nebst den für eine mäßige und tapfere Lebensart passenden Rhythmen als geeignet für die Staatswächter heraus; denn in den philosophischen Seelen sollen sich Besonnenheit und Tapferkeit harmonisch vereinen. Dies ist der Fall, wenn der weisheitsliebende und der mutvolle Seelenteil die gemeinsame Führung über die unmäßige, unbesonnene Lust, Vermessenheit und Zügellosigkeit, die sich dem echten maßvollen Eros nicht beigesellen, davontragen[4]. Zum Übergewicht der besseren Seelenkräfte verhilft ferner die den Mut stählende Gymnastik, die nicht nur Gesundheit des Körpers gewährleistet — ähnlich wie die Musik die maßhaltende 'Gesundsinnigkeit' (σωφροσύνη) der Seele bewirkt —, sondern die zugleich die Willenskräfte stärken soll[5]. Da Rhythmus, Wohlklang, schöne Haltung und Gemessenheit zu den Vorbedigungen

1. Plat. Polit. 458 D ff.; 540 C; 504 A ff.; 465 E ff.
2. Plat. Leg. 817 B; Polit. 395 C; 412 A ff.
3. Plat. Polit. 424 E ff., vgl. 522 A; 398 ff.
4. Polit. 410 C ff.; 402 C ff.
5. Plat. Polit. 404 E.

einer vollkommenen tüchtigen Gesinnung gehören, ist es die vornehmste Aufgabe der Dichter, Künstler und sonstigen Seelenbildner, in ihren Werken treffliche Charaktere darzustellen, um die Jugend zum gleichen harmonischen Ethos (καλοκἀγαθία) zu erziehen[1]. Gymnastik und Musik sind eine Art moralische Propädeutik, an die sich die verstandesmäßigen, über bloße Meinungen und Vermutungen regelnd und ordnend hinausführenden Zahlen- und Rechenkünste, Arithmetik, Geometrie und Astronomie anschließen und zur inneren Reinigung der Seele beitragen[2], bis mit Hilfe der philosophischen Dialektik die Erkenntnis des ewigen Seins und der göttlichen Idee, das wahre Wissen um das Gute an sich als Richtmaß gewonnen wird[3].

Platon läßt Sokrates den allein maßgebenden absoluten Wert des Guten nicht ebenso wie die zuvor erörterten Einzeltugenden der Seele bei der Konstruktion seinen Musterstaates direkt darstellen: In der sich weise beschränkenden Wahl eines symbolischen Vergleichs der Idee des Guten mit der Sonne und der von edlem Streben nach der Erkenntnis des Guten erfüllten Seele mit dem sonnenhaften Auge zeigt sich Platons philosophisch-pädagogische Meisterschaft[4]. Die in einer spärlich erhellten unterirdischen Höhle gefangenen Menschen erblicken nur Schattenbilder, solange sie nicht entfesselt zu dem alle Dinge erhellenden Sonnenlicht gelangen. Ähnlich muß erst die Erziehung eine läuternde Umlenkung der Seele bewirken, ehe diese sich aus der nächtlichen Finsternis des Werdens zur Tageshelle des Seins aufschwingt und ihre die wahre Philosophie verbildlichende Auffahrt zur Erkenntnis der göttlichen Idee des Guten antritt[5]. Weisheit und Wahrheitsliebe, Großmut und Gleichmaß, Gerechtigkeit, Tapferkeit und Besonnenheit alle Kardinaltugenden besitzen die zu Herrschern und Wächtern erzogenen und schon von Geburt zur Tugendharmonie (καλοκἀγαθία) veranlagten trefflichen Menschen, die ein reines Paradeigma des Guten, Gerechten und Schönen in ihrer Seele tragen[6]. Edelgeboren nennt Platon die von Natur zur höchsten Tüchtigkeit befähigten und angemessen ausgebildeten Wächter im Gegensatz zu den sophistischen Bastarden, die das Staatsleben und die Philosophie

1. Plat. Polit. 400 D ff.; 402 A.
2. Plat. Polit. 521 E ff.; 511 B ff.; 522 C ff.; 527 D.
3. Plat. Polit. 484 A f.; 533 C ff.; 532 B f.; 534 E; 537 C ff.
4. Plat. Polit. 506 D; 508 A ff.; 518 D; 521 C.
5. Plat. Polit. 514 A ff.; 517 A ff.; 521 C ff.
6. Plat. Polit. 489 E ff.; 484 C; 485 A ff.; 519 C.

in Verruf gebracht haben[1]. Das Wohl des Staatsganzen erfordert von der philosophischen Elite, nicht unablässig in der erkennenden Schau der göttlichen Ideen zu verweilen, sondern wieder zu den gefangenen Höhlenmenschen zurückzukehren und nach dem harmonischen Urbild des Guten selbst den irdischen Staatskosmos zu schaffen und zu erhalten, ehe sie nach den Inseln der Seligen scheiden[2]. Als Halbgötter empfangen diese philosophischen Herrscher und Herrscherinnen später öffentlich Opfer und Denkmäler und werden dankbar geehrt von der καλλίπολις, wie Platon echt hellenisch seinen nach der ästhetisch erfaßten Idee des Guten entworfenen Musterstaat bezeichnet[3].

c) Gott als Maß aller Dinge: θεὸς παντῶν χρημάτων μέτρον.

Für Athen und die übrigen hellenischen Stadtstaaten, inbesondere für Sparta und Theben, war nicht weniger als für Sizilien die von Platon theoretisch vertretene ethisch-politische Forderung eine angemessenen, qualitativ bestimmten Gleichheit zur praktischen Notwendigkeit geworden[4]: dies bedeutete im Prinzip eine aristokratisch ausgerichtete Verfassung der maßvollen Mitte. Die Willkür und Zügellosigkeit der Tyrannis und entarteten Demokratie, knechtischen Sinn und übermäßige Freiheit, hält Platon für ein großes Unheil in der Politik. Beide Extreme müssen auf einen harmonischen Ausgleich gebracht werden. Dieses rechte Maß beachtet nicht, wer sich vor Menschen knechtisch beugt, sondern wer Gott dient; denn für unbesonnene Menschen ist die sinnliche Lust (ἡδονή) das oberste maßgebende Gesetz, für die sich selbst beherrschenden Menschen aber Gott[5]. Wer beispielsweise wie der Sophist Kallikles nach Bereicherung trachtet, hat die Geltung und Hochachtung vergessen, in der bei den Göttern und Menschen die überall das gebührende Maß billigende und einhaltende geometrische Gleichheit steht. Angemessene Ordnung und Regelrechtigkeit bestimmt die Tugend eines jeglichen Dinges und Lebewesens, seien es äußere Güter oder Leibes- und Seelenkräfte. Wie die Handwerker, Baumeister und Künstler ihr Werk harmonisch

---

1. Plat. Polit. 535 A ff.
2. Plat. Polit. 519 E; 520 D; 540 A ff.
3. Plat. Polit. 527 C.
4. Plat. epist. VIII 355.
5. Plat. epist. VIII 354 f.

fügen und passend gestalten, wie die Gymnastiklehrer und Ärzte auf die gesunde Ordnung des Körpers hinarbeiten, so müssen die Erzieher der Seele, zu denen die Redelehrer, Sophisten und Staatsmänner gehören möchten [1], auf Mäßigung und gerechte Gesetzlichkeit Bedacht nehmen. Jenes geordnete Ebenmaß, das den besonnenen, gerechten, frommen, tapferen, vollkommen tüchtigen und glückseligen Menschen eignet, im Einzel- und Staatsleben zu erzielen, heißt seit Sokrates und Platon das Bildungsethos der Philosophie [2]. Von der Gemeinschaft mit den Göttern und Menschen ist ausgestoßen, wer ein zuchtloses Räuberdasein führt oder ständig mehr Gewinn erjagen will; denn es ist die Überzeugung der Weisen daß Himmel und Erde, Götter und Menschen eine gemeinsame maßvoll besonnene und gerechte Ordnung verbindet und daß deshalb das Weltall den sinnigen Namen 'Kosmos' führt: φασὶ δ' οἱ σοφοί, καὶ οὐρανὸν καὶ γῆν καὶ θεοὺς καὶ ἀνθρώπους τὴν κοινωνίαν συνέχειν καὶ φιλίαν καὶ κοσμιότητα καὶ σωφροσύνην καὶ δικαιότητα καὶ τὸ ὅλον τοῦτο διὰ ταῦτα κόσμον καλοῦσιν, οὐ ἀκοσμίαν οὐδὲ ἀκολασίαν.

Dem relativierenden trügerischen Tugendbild der Sophisten und ihrer Subjektivität — die Protagoras' Lehrsatz, 'der Mensch sei das Maß aller Dinge' bekräftigte — setzt Platon die Meßkunst als Unterscheidungsmittel für das rechte Maß und als Kriterium für Gut und Böse entgegen [3]. Hat Platon schon im 'Politikos' nach diesem grundsätzlichen Prinzip des Ebenmaßes durch die Verbindung der entgegengesetzten Tugendbestandteile Tapferkeit und Mäßigung eine einträchtige harmonische Lebensordnung zu erzielen versucht [4], so laufen auch seine postum erschienenen 'Gesetze' auf das gleiche ethische Postulat des rechten Maßes hinaus, das sich am Göttlichen als der ewiggültigen Norm orientiert. Die darauf zusteuernde erzieherische Aufgabe des Gesetzgebers ist in den 'Nomoi' im einzelnen aufgezeigt, wobei mancher bereits erörterte Grundsatz wiederholt wird, beispielsweise die lobende Hervorhebung der für Männer und Frauen angemessenen, Tapferkeit und Mäßigung zugleich erzeugenden Gymnastik und Musik [5], der mathematischen Wissenschaften sowie des maßvollen, auf die geistig-seelischen Vorzüge gerichteten Eros [6]. Die dem Gesetz-

1. Plat. Gorg. 507 E f.; 506; 520.
2. Plat. Gorg. 507/508.
3. Plat. Prot. 355 f.; Politik. 283 E ff.; 284 E.
4. Politikos 306 ff.; 311 B f.
5. Plat. Leg. 802 E f.; 791 C; 942 D; 795 D f.; 802 A ff.
6. Leg. 835 C ff., 804 A; 841 C; 747 A ff.; 817 E ff.

geber obliegende, unter den menschlichen Gütern an erster Stelle stehende Erziehung (παιδεία) definiert Platon als eine von Kindheit an fortgesetzte Bildung zur Tugend (ἀρετή), erfüllt von dem Bestreben, ein vollkommen tüchtiger Staatsbürger zu werden, gerecht herrschen und gehorchen zu können, während seines ganzen Lebens sich zu bewähren und das gottähnlichste aller Wesen auf Erden zu sein. Da die ἀρετή in vier Kardinaltugenden zerfällt, die sich in der Idee des Guten gemeinsam berühren[1], liegt der Gedanke an eine Rangordnung dieser positiven menschlichen Wesenskräfte nahe. In Auseinandersetzung mit Tyrtaios, für den die Tapferkeit vorrangierte, und mit Theognis, der die Gerechtigkeit auserkor, weist Platon der Vernunft eine bevorzugte Position zu[2]. Wo es nämlich an der rechten Einsicht gebricht und bei den Herrschern wie Untertanen Übermut und Ungerechtigkeit die Eintracht im Staatsleben stören, treten Aufruhr und Verfall ein: Die Tyrannis hat den dorisch-peloponnesischen Bund zerstört, das in Persien unter Dareios und Kyros bestehende ideale Königtum wurde durch Kambyses' und Xerxes' Despotie aufgehoben, und die in Athen während der Freiheitskriege geübte beschränkte Demokratie entartete später, sobald die den maßvollen Einklang (συμφωνία) in der Polis bewirkende Kardinaltugend der vernünftigen Einsicht (φρόνησις) nicht mehr vorherrschte[3]. Werden die beiden Urtypen der Staatsverfassungen, despotische Gewalt und demokratische Freiheit, auf ein gewisses Mittelmaß gebracht, dann entsteht jene vorzügliche Verfassung der in der Praxis am meisten die spartanische Staatsform zu entsprechen scheint[4]; denn dort ist die Königsgewalt durch das Prinzip der Doppelherrschaft, den besonnenen Rat der Gerusie und die der kühnen Kraft beigesellte zügelnde Macht der Ephoren beschränkt, so daß eine auf das richtige Maß abgestimmte gemischte Verfassung (πολιτεία μικτή) zustande kommt[5]. Eine solche Idealverfassung dürfte nach Platon dann am ehesten entstehen, wenn ein junger, begabter, hochgesinnter, tapferer und mäßiger Herrscher mit einem trefflichen Gesetzgeber zusammentrifft und durch sein eignes musterhaftes Verhalten die Bürger zum gleichen Tugendstreben anhält. Nur ein in den Machthabern sich entfaltender und zur besonne-

1. Leg. 643 B ff.; 770 C f.; 822 E f.; 963 A ff.; 766 A.
2. Leg. 688 A f.; 629 A ff.; 630 A ff.; 710 A.
3. Leg. 688 C ff.; 689 A ff.; 690 D ff.; 693 D ff.; 697 C ff.; 698 A ff.; 689 D; 663 B f.
4. Leg. 701 E; 756 E.
5. Leg. 691 D ff.

nen, gerechten Lebensweise beflügelnder göttlicher Eros, nur die Vereinigung von Macht und Weisheit vermag die beste Staatsform und einen glückseligen Zustand auf Erden herbeizuführen[1]. Das Vorbild einer derartigen Herrscherpersönlichkeit erblickt der greise Platon bezeichnenderweise in der ehrwürdigen Gestalt Nestors, der sich unter allen Helden vor Troja durch seine kluge Reife und maßvolle Einsicht auszeichnet.

Um das die Staaten vor einer Disharmonie bewahrende rechte Mischungsverhältnis, die richtige Proportion, zwischen der extremen monarchischen und extremen demokratischen Verfassung festzulegen, hat Platon für die verschiedensten Lebensgebiete Gesetzesvorschriften gegeben. Neben der wiederholten Erinnerung an das oft ausgesprochene Postulat, jegliches Übermaß angesichts der Wechselfälle des Schicksals, in Freude und Leid zu vermeiden, werden neuartige Anweisungen für die Eheschließungen gegeben, bei denen sich die entgegengesetzten Temperamente harmonisch vereinen sollen, was im 'Politikos' durch den Vergleich der Staatskunst mit der Webekunst, und in den 'Nomoi' durch das Bild des Mischkrugs veranschaulicht wird[2]. Zur Verwirklichung der besten Staatsform und für eine auf Tüchtigkeit abgezweckte Gesetzgebung ist die harmonische Verbindung feuriger und nüchterner Wesensart bei den Eheschließungen erstrebenswerter als eine plutokratische Ungleichheit des Besitzes[3]. Die an die Sterblichen gerichtete Mahnung, sich mit all ihrer Habe als Teil des Staatsganzen zu erkennen, und die moralischen Gebote, ihre Triebe und Begierden in Zucht zu halten, äußeren Aufwand und Bereicherung zu unterlassen und sich gemeinsam in neidlosem Wetteifer um Tugend zu bemühen, entsprechen der Platonischen Gütertafel, die der Seele den unbedingten Vorrang vor dem Körper gibt. Gesundheit, Schönheit, Körperstärke und rechtmäßiger Reichtum werden zwar als menschliche Güter aufgeführt, aber ihnen sind die seelischen Tugenden der Weisheit, Besonnenheit, Gerechtigkeit und Tapferkeit als göttliche Werte übergeordnet[4]. Die Garanten für eine Erziehung zur besten maßvollen, tapferen, weisen und gesunden Lebensform sind die Götter selbst; durch ihre Fügung erwacht in den Machthabern der philosophische Eros, durch ihre Vorsehung ist Spartas vorbildliche

---

1. Leg. 709 E; 710 C f.; 711 B; 711 D f.
2. Leg. 756 E; 732; 792 C ff.; 773 A ff.
3. Leg. 782 E ff.; 717 D ff.; 870 A ff.; 831 C ff.; 731 A f.; 923 A.
4. Leg. 631 B f.; 631 C; 661 A ff.; 696 B ff.; 697 B; 727 D; 728 D ff.

gemischte Verfassung entstanden[1]. Durch die Gunst Athenes, die kriegerische Kraft und besonnene Weisheit gleichermaßen symbolisiert, ist Platons Heimatstadt an einer günstigen klimatisch gemäßigten Stätte gegründet worden[2]. Über den die rechte Mitte einhaltenden Urzustand Athens und die anfänglich nicht minder ideale mythehafte Poseidongründung 'Atlantis' unterrichten Platons 'Timaios' und 'Kritias'; je mehr die einstigen gottentstammten Geschlechter durch ihre Vermischung mit den Sterblichen die ursprüngliche vernünftige, selbstbeherrschte Tüchtigkeit einbüßten, desto mehr neigten sie zu Unrecht und Bereicherung, sodaß Gott sie züchtigen mußte, um sie zur Maßhaltung zurückzuführen: Gott vermag als normativer Lenker des Alls die für das Staatsleben notwendige, von den Menschen nur schwer gefundene, angemessene Gleichheit (Isonomie) wieder herzustellen. Nicht die Bezeichnung Demokratie, Tyrannis oder Monarchie müßte daher die von Platon entworfene und in Sparta annähernd verwirklichte harmonisch gemischte Verfassung führen, sondern den Namen Theokratie; denn nicht eher wird sich der Idealstaat und seine musterhafte Mischverfassung verwirklichen lassen, als bis wieder wie in Kronos' Goldenem Zeitalter ein besseres Geschlecht als der jetzige Menschenschlag die Herrschaft übernimmt und durch göttliche Fürsorge wieder Frieden, Recht und sittliche Scheu den Frevel und das Unrecht der Menschen ablösen[3]. In seinem nicht für solche Göttersöhne geschaffenen, sondern den irdischen Bedingtheiten und beschränkten menschlichen Verhältnissen angepaßten 'Nomoi' hat Platon oft unerbittlich harte Strafgesetze für alle frevelhaften Menschen erlassen, die sich seinem Mahnruf zur Nachahmung des einstigen sittlichen Lebens verschließen. Allerdings haben die Götter dem mühseligen Menschengeschlecht diese Aufgabe, den rechten Bildungsweg und Tugendpfad einzuschlagen, erleichtert. Apollon und Dionysos sind nach Platons optimistischer Ausgestaltung orphischen Gedankenguts die Erzieher der Menschen zu Rhythmus und Harmonie, zu körperlicher Gesundheit und seelischer Gesittung[4]. Gott umfaßt nach altem orphisch-pythagoreischen Spruch Anfang, Mitte und Ende aller Dinge; immer wandelt er gemäß seiner Natur den geraden Weg, begleitet von der Gerechtigkeit, die alle gegen das göttliche Gesetz verstoßenden

1. Leg. 793 E; 711 D; 691 D.
2. Plat. Tim. 18 A; 24 C; Leg. 747 E.
3. Leg. 709 B; 737 A ff.; 712 D ff.; 691 D ff.; 713 C ff.
4. Leg. 853 C ff.; 874 E ff.; 713 E f., 653 C ff.; 665 A; 666 A ff.; 672 C f.

Frevler bestraft. Glückselig, wer der Dike in bescheidener Demut folgt; wer sich jedoch hoffärtig überhebt, stolz auf Reichtum und Körperschönheit oder in jugendlichem Übermut und Unverstand, führt ein von Gott verlassenes zügelloses Leben, verfällt der gebührenden Strafe und richtet sich selbst, sein Geschlecht und die Polis zugrunde. Verwandte moralische Motive aus Sophokles' klassischer Tragödie nehmen Platons 'Gesetze' wieder auf und setzen der relativierenden politischen Tugendlehre des Sophisten Protagoras, daß der Mensch das Maß aller Dinge wäre, in entschiedener innerer Überzeugung den ethisch-religiösen Grundsatz entgegen: Gott ist das Maß aller Dinge[1].

Μηδεὶς ἀγεωμέτρητος εἰσίτω — Platons angebliches Verbot, daß jemand ohne 'geometrische' Vorbildung, d.h. ohne Kenntnis der Erdmeßkunst und Raumperspektive, zu seiner philosophischen Schule Zutritt habe, ist symptomatisch für seine idealistische Projektion des antiken geozentrischen Weltbildes. Unter verschiedenen Begriffen und Symbolen trägt Platon vom 'Protagoras' und 'Gorgias' an über die Briefe und den 'Politikos' bis zum 'Staat' und den 'Gesetzen' für das individuelle wie staatliche Leben seine philosophische Problemlösung vor, die — nach den letzten Dialogen 'Timaios' und 'Philebos' — für den Mikro- und Makrokosmos geltende Maxime: Μέτρον ἄριστον. Ist es doch die harmonisch ordnende Leitung und weise regelnde Vorsehung des Weltschöpfers gewesen, die das All nach seinem maßgebenden ewigen Urbild als schönstes Werk des besten Urhebers zum 'Kosmos' gestaltet hat[2]. Die Proportion der einzelnen Kräfte und die Symmetrie der Elemente ließen das volkommene Weltgebilde entstehen, das in der naturverwandten Gestalt der Kugel seine angemessene äußere Form gefunden hat. Nach gleichen festen Maßen kreisen die feurig-kugeligen Sternengötter, die in Nachahmung des göttlichen Demiurgos die Menschen aus einer sterblich-unsterblichen Mischung erschufen und im kugelförmigen Kopf den gottähnlichen verstandesmäßigen Seelenteil lokalisierten[3]. Mit Hilfe der Sinnesorgane, welche die Harmonie der Musik aufnehmen oder in der geistigen Betrachtung des Makrokosmos verweilen, soll den Krankheiten des Körpers und der Seele, die auf falschen Mischungsverhältnissen beruhen, vorgebeugt werden. Als Schutzgeist des Menschen fungiert die gottverwandte vernünftige Seele, die mit dem Körper in Einklang stehen muß[4]. Die

1. Leg. 716 C f.
2. Plat. Tim. 30 C; 28 A ff.; 69 B; ep. VIII 2 p. 354.
3. Plat. Tim. 31 C; 69 B; 53 A; 33 B; 40 A ff.; 41 C f.; 44 D.
4. Tim. 47 B ff.; 86 A ff., vgl. 46 D f.; 90 A ff.

vollkommene Tugendharmonie (καλοκἀγαθία) ist durch das Gesundheit und Krankheit, Tugend und Laster bestimmende Maß bedingt, das der glückselige, tugendhafte Mensch entsprechend seiner mit dem Göttlichen geistig verwandten Natur an der Harmonie des Alls abnimmt. Daß nicht die Zufälligkeit (Tyche), sondern Zeus' königlicher Verstand[1] die Welt zum Kosmos gestaltete, ist ein bezeichnendes sittliches Axion der idealistischen Weltanschauung, die im reinen, von Lust und Schmerz unberührten Denken die beste, göttliche Lebensweise erblickt. An der dem Guten und der vollkommenen Autarkie vorbehaltenen vernünftigen Harmonie der Gedankenwelt und des ewigen Seins[2] hat die menschliche Seele nur beschränkt Anteil, weil sie eine sterbliche, durch Lust- und Verstandesgefühle bewegte gemischte Lebensform besitzt. Die im 'Staat' aufgeworfene Frage nach der Rangordnung der φρόνησις und der ἡδονή auf der Gütertafel hat Platon — vermutlich nach dem Tode des für den Vorrang der Lust vor der Tugend eintretenden Mathematikers Eudoxos — in seinem späten Dialog 'Philebos' zu lösen versucht. Mit der Urkraft des ordnenden Verstandes, der sich in der Weltseele des Makrokosmos wundersam widerspiegelt und Gott allein lauter und unverfälscht zu eigen ist, lassen sich nur die wahren Lustgefühle der gerechten, frommen, gottgefälligen und guten Menschen vereinen[3]. Μηδὲν ἄγαν — Maßhaltung ist der Leitstern dieser besonnenen Sterblichen, die sich nicht ausschweifenden Lüsten hingeben und die den Sinn des Delphischen Gebotes der Selbsterkenntnis — sei es in Bezug auf die inneren Tugenden der Seele oder auf die äußeren Güter des Reichtums oder auf die leiblichen Genüsse — an ihrer Umwelt wie ihrer eignen Person richtig erfassen[4]. Das Maß das die für den menschlichen Mikrokosmos notwendige rechte Mischung von φρόνησις und echter ἡδονή bewirkt, ist als Kriterium für die im 'Philebos' behandelte Streitfrage über den Vorrang der Vernunft oder Lust entscheidend. Maß und Angemessenheit sind für Platon die Sittlichen Grundfaktoren der Schönheit und Tugend, der hellenischen καλοκἀγαθία, die das mit der Weisheit und Wahrheit verbundene höchste Gut in ewiger Vollendung umfaßt[5]. Aus den im 'Timaios' entwickelten Gedankengängen über die Schöpfung

1. Tim. 87 C; 90 C f.; 28 D ff.; 30 D; Leg. 897 A ff.
2. Tim. 33 A f.; 36 E f.
3. Plat. Polit. 505 B ff.; Leg. 896 f.; 898; Tim. 47 B; Phileb. 30 D; 39 F ff.
4. Plat. Phileb. 45 D f.; 48 C ff.
5. Phileb. 64 B ff.; 65 A f.; 64 E; 65 D; 66 A ff.; Leg. 730.

des Makro- und Mikrokosmos als Abbilder des ewigen Maßes, das auf Platons Gütertafel im 'Philebos' den ersten Rang behauptet, ergibt sich für den Menschen eine in den 'Gesetzen' angedeutete ethisch-teleologische Aufgabe[1]: Gleichwie ein jeder verständige Künstler mit seinem Teilwerk auf die Vollkommenheit des Ganzen hinarbeitet, muß auch der sterbliche Mensch als ein Glied im Organismus des Weltalls zur Erhaltung der göttlichen Harmonie des Kosmos beitragen. Mit diesem Postulat greift Platon noch über den individuellen und staatlichen, menschlichen und irdischen Lebenskreis hinaus und rührt an die metaphysische Wertsphäre, wo das bald unter dem Namen des Wahren, Schönen und Guten, bald unter der Idee des ewigen Seins, bald unter der Vorstellung des weise wirkenden, göttlichen Demiurgos begriffene und für die menschliche Sittenwelt absolut gültige Urmaß aller Dinge ruht.

3. Aristoteles' praktisch-realistische Philosophie — ein System der Proportion und Symmetrie.

a) Angemessene Kombination von Politik und Ethik.

Den reichen Problemkomplex der Ethik, den Platon im Rahmen seines klassischen Idealismus unermüdlich bis zu seiner letzten Vorlesung über 'das Gute' darzustellen versuchte und der ihm als unbestrittenes, vor der Logik uud Physik rangierendes Zentralgebiet galt, brachte sein Schüler Aristoteles zuerst in ein gewaltiges, regulär aufgebautes System, das den theoretischen Spekulationen wie den praktischen Bedingungen, den sittlichen Maßstäben der Vergangenheit wie der weltanschaulichen Zukunftsgestaltung Rechnung tragen sollte. Der dabei neu aufkommende, von den geistigen Seelenkräften, den sog. dianoetischen Tugenden, scharf abgegrenzte Begriff der ethischen Tugend führt zu einer Erweiterung der sokratisch-platonischen Definition der Tugend als Wissen: Vorsätzliches gutes Handeln bestimmt das Wesen der sittlichen Tugend, die — nach Aristoteles' etymologischer Herleitung — durch Gewöhnung (ἔθος) und entsprechend tüchtige Praxis erwächst, womit sich ein stark aktiver und realistischer Zug anstatt der bisher in der griechischen Philosophie betonten intellektuellen Orientierung und theoretischen Einstel-

1. Leg. 903 C.

lung Bahn bricht. Nicht im begrifflichen Besitz, sondern im angewandten Tun bewährt sich das höchste Gut; denn wie bei den olympischen Spielen nicht einfach die schönsten und stärksten Vertreter, sondern nur die wirklichen Kämpfer und Sieger bekränzt werden, so zeichnen sich auch im Leben allein die recht handelnden Menschen durch das vollkommene Tugendmaß (καλοκἀγαθία) aus[1]. Weil der Staat diese normative Zielsetzung verfolgt und mittels seiner Gesetzgebung die Menschen zur Tugend erziehen und an eine freiwillig ausgeübte tüchtige Tätigkeit gewöhnen soll, stehen Politik und Ethik für Aristoteles in engem Kontakt. Stets darf die beste Sinnesart auch als Ursache einer vortrefflichen Verfassung gelten[2]. Das Unterscheidungsvermögen für Gut und Böse, Recht und Unrecht erhebt den Menschen über die anderen Lebewesen und bildet die gemeinschaftliche sittliche Grundlage des Staates. Ohne Gesetz und Recht, Tugend und Gesittung ist der Mensch das wildeste Geschöpf; am edelsten entfaltet er sich in einer auf Gerechtigkeit als Ordnungsprinzip aufgebauten staatlichen Gemeinschaft[3], wo er jene ihm in der Isolierung fehlende Autarkie der vollendeten Tüchtigkeit gewinnt. Die auf das Gemeinwohl bedachte, gleichmäßig gerechte Ausrichtung der Politik ermöglicht ein glückliches Dasein und tugendgemäßes Leben.

Die Frage nach dem Wesen des besten Staates führt Aristoteles zu einer Revision der bisher wegen ihrer 'Wohlgesetzlichkeit' (εὐνομία) als vorbildlich gepriesenen, praktisch bestehenden Verfassungen sowie der theoretischen Vorschläge für Musterformen der Polis. Demzufolge werden die einander nahestehenden lakedämonischen, kretischen und karthagischen Einrichtungen, die Verhältnisse Athens unter Solon, Milets unter Hippodamos, Thebens unter Philolaos und viele andere Polis-Typen ebenso wie die sokratisch-platonische Staatsutopie einer kritischen Betrachtung unterzogen[4]. Es zeugt für Aristoteles' realen auf den historischen Erfahrungstatsachen basierenden Sinn, wenn er sich anders als Platon nicht mit dem konstruierten Ideal einer καλλίπολις begnügt. Letztere bildet die wohl stets erstrebte, aber selten erfüllte Krönung der untersuchten Spielarten mehr oder weniger guter Staatsverfassungen[5]. Da die Menschen die bewährte vollkommene

---

1. Aristot. Nik. Eth. I 9 p. 1099 A 1 ff.
2. Nik. Eth. X 10 p. 1180 a 14 ff.; Polit. II 1 p. 1103 b 5 ff.; VIII 1 p. 1337 a 17 ff.
3. Polit. I 2 p. 1253 a 13 ff.
4. Polit. II 1 p. 1260 b 26 ff.; 1261 a 5 ff.
5. Polit. VII 7 p. 1328 a 30 ff.

Tugendenergie als Höchstmaß des Guten je nach ihrer Anlage und ihrem Vermögen auf verschiedene Weise erreichen, ist die Vorführung aller nur denkbarer Staatsformen einschließlich der relativ besten Verfassungen zweckdienlicher als ein ausschließliches Verweilen bei den absolut besten politischen Mustertypen, wo die tüchtigsten Männer die Herrschaft innehaben und der gute Mensch und der gute Bürger miteinander identifiziert werden dürfen. Zwar wird dieses 'aristokratische' Bildungsziel das Ideal eines jeden Gesetzgebers sein, der zu edlen, ihre Tüchtigkeit durch die Tat bewährenden Bürgern erziehen möchte[1], aber die Erkenntnis, daß solch eine vollkommen angemessene ethisch-politische Kombination zu den Ausnahmezuständen zählt und keineswegs für jedes Volk und zu allen Zeiten realisierbar ist, führt Aristoteles zum Unterschied von anderen Staatsmännern und -philosophen dazu, hauptsächlich die Möglichkeiten der durchschnittlich oder verhältnismäßig besten Verfassung zu erörtern. Bei einer objektiv abwägenden historischen Perspektive, wo die monarchische bzw. aristokratische Herrschaft eines einzigen oder auch mehrerer lebenslänglich bewährter Tugendhelden als außergewöhnliche Konstellation erscheint, nimmt es nicht wunder, daß die Definition der relativ idealen, bestmöglichen Verfassung auf politische Realisierungen in der Vergangenheit Bezug nimmt. Aristoteles' Vorliebe für die von überspannten Extremen abstrahierende Politik der Mitte und des Mittelstandes, die u.a. auf Lykurg und Solon zurückgreifen kann, und seine an Perikles' staatsethische Normen erinnernde Erklärung, daß allein die nach der Würdigkeit bestimmte Isonomie eine konstante Verfassung verbürge[2], zeigen die klassische Tradition und realistische Tendenz seiner ethisch-politischen Proportionslehre.

Gemäß der Zweiteilung des menschlichen Seelenvermögens in eine praktische und eine theoretische Geistesrichtung lassen sich auch im Leben Krieg und Friede, Arbeit und Muße, notwendige, nützliche Tätigkeiten einerseits und schöne Bestrebungen anderseits unterscheiden. Der Staatsmann und Gesetzgeber muß besonders die Verwirklichung der edleren und höheren Impulse berücksichtigen, und wenn es auch Krieg zu führen und nützliche oder notwendige Angelegenheiten zu verrichten gibt, so haben dennoch schöne Handlungen den Vorzug. Beispielsweise ist die einseitige Pflege der kriegerischen

---

1. Polit. III 18 p. 1288 a 38 f.; Nik. Eth. I 10 p. 1099 b 31 ff.; I 13 p. 1102 a 8 ff.; Polit. III 9 p. 1280 b 5 ff.

2. Polit. V 5 p. 1307 a 26 ff.

Tugend im spartanischen Staat nicht ohne weiteres zu billigen. Mut, Ausdauer und Tapferkeit sind für das schaffende, Philosophie für das beschauliche Leben nötig; Mäßigkeit und Gerechtigkeit bedarf es unter beiden Umständen, insbesondere während des Friedens und in der Muße, da der Krieg schon von selbst gerechtes und maßvolles Verhalten erfordert, während der Wohlstand und die friedliche Muße geeignet sind, die Menschen zum Übermut zu verleiten. Deshalb kann ein von edlem Streben erfüllter, glücklicher Bürger (σπουδαῖος) jene Tugenden nicht entbehren, ja nicht einmal die Bewohner der Inseln der Seligen werden ohne Philosophie, Gerechtigkeit und Maßhalten auskommen[1]. Die den Körper, die Seele und den Verstand ausbildende und an tugendsame Handlungen gewöhnende 'ethische' Erziehung hat die notwendigen, nützlichen Gegenstände zu lehren, soweit sie eines freien Menschen würdig sind, um ihrer selbst und um eines guten Zweckes willen betrieben werden, die physischen, seelischen und geistigen Fähigkeiten nicht an tugendhafter Betätigung hindern oder gar wie banausische Lohnarbeiten eine niedrige Gesinnung erzeugen[2]. Geziemt es sich doch für einen hochgesinnten, freien Menschen, ausschließlich nach dem Guten, nicht nach dem Nützlichen zu fragen, nach qualitativen, nicht nach utilitaristischen Gesichtspunkten zu wählen. Von den üblichen hellenischen Unterrichtsfächern erweisen sich Grammatik und Zeichenkunst als lebensnützliche, vielverwendbare Gebiete, während die Gymnastik zur Tapferkeit anspornt. Die Musik aber dient zur edlen und schönen Ausfüllung der Muße und wirkt ähnlich harmonisch wie der sittliche Einfluß der Malerei und Plastik auf das Ethos der Seele[3].

Würde die von Aristoteles vorgenommene Zweiteilung in ein friedliches und kriegerisches, nützliches und schönes, banausisches und freies, praktisches und theoretisches Wirken konsequent durchgeführt, dann ließe sich sagen, daß die politische Praxis auf die menschliche Tugend und deren edelste Betätigung abgezweckt sei, die philosophische Theorie hingegen auf eine übermenschliche höchste Vollkommenheit hinstrebt. Mag dabei auch über jenes im besten Staat erzielte relativ Gute und über die menschliche Sittlichkeit das absolut Gute als göttlicher Wertmaßstab dominieren, so bleibt doch das gemeinsame Kennzeichen für beide Lebensformen, das staatliche wie das phi-

1. Polit. VII 13 p. 1333 a 30 ff.
2. Polit. VIII 1 p. 1337 a 20 ff.; VII 13 p. 1334 b 6 ff.; VIII 2 p. 1337 b 4 ff.
3. Polit. VIII 3 p. 1338 b 2 f.: VIII 5 p. 1340 a 5 ff.; 7 p. 1340 a 29 ff.

losophische Wirken (βίος πρακτικὸς καὶ βίος θεωρητικός) ihre ethische Orientierung. Wie die philosophische Erkenntnis und theoretische Wissenschaft der göttlichen 'Metaphysik' allein das Gute und Beste am Einzelwesen sowie in der gesamten Natur zur Zielsetzung hat, so ist die sittliche Tüchtigkeit das Grundprinzip der Staatsordnung und politischen Praxis, weshalb für Aristoteles eine folgerichtige Bindung und natürliche Harmonie zwischen der Politik und Ethik besteht.

Im beseligenden Anblick der ewigen Naturordnung, fern vom menschlichen Getriebe, Leid und unrechten Tun, fühlten sich der Dichterdenker Euripides und der Freigeist Anaxagoras verbunden: An diese Höchstbewertung der philosophisch-theoretischen Tätigkeit schließt Aristoteles' Schau der göttlichen Werke des schöngeordneten Kosmos an in seinem Dialog περὶ φιλοσοφίας[1], wo er den realen Wunderbau der Natur als göttliche Manifestation bewußt der platonischen Ideenwelt gegenüberstellt. Damit bahnt sich eine angemessene Kombination der bisherigen beiden parallel erwachsenen staats- und naturphilosophischen, idealistischen und realistischen Weltanschauungen an. Aristoteles gelangt in seiner 'Ethik' und 'Politik' zu dem Ergebnis, daß Staatskunst und Lebensklugheit zwar für den Menschen als dem besten aller Lebewesen nützlich sind, aber Weisheit und Philosophie die von Natur hervorragendste Wissenschaft darstellt; denn gerade der Anblick des Kosmos lehrt, daß es noch bessere Wesen als die Menschen gibt, und mit diesen wunderbaren, ungewöhnlichen und göttlichen Dingen befaßten sich Anaxagoras, Thales und andere Weise, ohne nach den Nutzen gewährenden menschlichen Gütern zu fragen. Entweder die Staatskunst oder die Philosophie wählten gewöhnlich die tugendbeflissenen Menschen der Vorzeit und Gegenwart als eine ihnen konforme Lebensweise, wobei sich streiten läßt, ob die politisch-praktische oder die philosophisch-theoretische Tätigkeit den Vorzug verdient[2]. Sofern die Vernunft das leitende, absolut gute und göttliche Element in uns darstellt, räumt Aristoteles dem tugendgemäßen theoretischen Wirken des autarken Weisen den Vorzug ein. Während der Gerechte, Tapfere, Mäßige und der Inhaber sonstiger sittlicher Vorzüge nicht völlig selbstgenugsam sein kann und nicht ohne äußeren Effekt handelt, wird das ernste und würdige Studium der Weisheit um seiner selbst willen gepflogen. Diese in sich selbst ruhende, freie, unermüdliche und nur mit der friedlich-glückseligen

1. Frg. 12 R.
2. Polit. VII 2 p. 1324 a. Zum folgenden vgl. unten Anmenkung 2., S. 560.

Muße vereinbare Vernunftbetrachtung übertrifft deshalb sogar die unter allen tüchtigen Handlungen an Schönheit und Größe voranstehenden, jedoch auf äußere praktisch-nützliche Ziele gerichteten Staatsdienste. Menschliche Vorzüge sind Gerechtigkeit, Tapferkeit, Mäßigung und überhaupt die mit Klugheit gepaarte, vielfach den Affekt regulierende Sittlichkeit, eine geradezu göttliche Tugend verkörpert dagegen die vernunftgemäße philosophische Lebensform. Diese göttliche Vernunft ist der beste und edelste Teil des Menschen, der ihn als höchster Eigenwert mit den Göttern verbindet. Jene exakte physiologische Gliederung der geistigen und leiblich-seelischen Kräfte des Menschen gestattet Aristoteles, eine über das durchschnittliche Menschenmaß hinausgehende Annäherung an die göttliche Dimension zu postulieren. Gerade die konkrete naturwissenschaftlich unterbaute Beweisführung mildert die an sich revolutionäre Schlußfolgerung, die erstmals das über die allgemeinmenschlichen politischen Tugenden hinausführende individuelle ethische Streben rechtfertigt und zur Um- und Überwelt in die rechte Proportion bringt. Höher als die staatsmännische Tätigkeit steht das der göttlichen Vernunft gewidmete philosophische Leben, sodaß wir unser Sinnen und Trachten als Menschen nicht auf Sterbliches beschränken, sondern uns bemühen sollen, möglichst tugendhaft zu wirken gemäß unserer unsterblichen besten Veranlagung. In Antithese zur nivellierenden Homo-mensura-Proklamation der Sophisten und in Konkurrenz mit dem abstrahierenden Deus-mensura-Ideal Platons entwickelt sich somit seit Aristoteles das menschliche Bildungsethos als qualitative Norm.

Mit der bekannten Definition, daß der Mensch von Natur ein 'Gemeinschaftswesen' sei[1], da er isoliert und apolitisch entweder schlechter oder besser als zukommend, nämlich entweder ein Tier oder ein Gott wäre, huldigt Aristoteles dem die Grenzen des Menschen nach oben und unten symmetrisch absteckenden Proportionsprinzip. Der Vergleich der patriarchalischen, ehelichen und brüderlichen Gemeinschaftsverhältnisse mit den drei Staatsformen der Monarchie, Aristokratie und Timokratie[2] unterstreicht die durchgehend festgehaltene Parallelisierung der persönlichen und politischen Freundschaft. Die staatliche Gemeinschaft erscheint als ein großes offizielles Abbild des privaten Bundes gleichgesinnter, einander wohlwollender Menschen, die sich gegenseitig Gutes tun. Vollkommen und beständig ist nur

1. Polit. I 2 p. 1253 a 2 ff.
2. Nik. Eth. VIII 12 p. 1160 a 31 ff.

die als Tugend aufgefaßte Freundschaft zwischen guten und ähnlich tüchtigen Menschen. Ebenso läßt sich die den Staat erhaltende harmonische Eintracht nur unter tugendhaften, sich gleichbleibenden und gerechte, zuträgliche Ziele verfolgenden Bürgern verwirklichen[1]. Als ein von Natur geselliges Wesen[2] wird sogar der glückselige und gewissermaßen autarke Mensch nicht ohne tüchtige Freunde leben wollen, zumal da die wahre Tugend nicht ohne Wohltun denkbar ist. Pyramidenförmig vom Individuum bis zur Polis baut Aristoteles das menschliche Leben auf dem Gemeinschaftsgedanken der egozentrischen, altruistischen und politischen Freundschaft auf. Erfüllt von der Selbstliebe, die in vernunftentsprechender, menschenwürdiger Weise nach den Tugenden und tüchtigen Werken, der Gerechtigkeit, Mäßigung und überhaupt nach den schönsten und besten Zielen trachtet, wird der einzelne für seine Freunde und sein Vaterland zugleich die größten und würdigsten Taten, viele aufopfernde und ehrenvolle Handlungen verrichten[3]. Wie die individuelle Persönlichkeit wäre die Polis-Gemeinschaft im Besitz der notwendigen und größten Güter, wenn alle Menschen an Tüchtigkeit und edler Werktätigkeit wetteifern und die Tugend als 'maß'gebenden Höchstwert einschätzen würden.

b) Die Tugend als Mitte und Maß: ἡ ἀρετὴ μεσότης καὶ μέτρον.

Drei Lebensformen sieht Aristoteles vornehmlich vertreten: Dem Genuß und der sinnlichen Lust frönt die sklavische Menge; edle, tatenfrohe Menschen dagegen ziehen ein ehrenvolles politisches Dasein vor, und die Philosophen schließlich wählen das 'beschauliche' Denken als die der besten und vollkommenen Tugend angemessene Tätigkeit[4]. Zu der auch in Platons 'Philebos' erörterten Streitfrage, ob die Lust als ein Gut zu betrachten sei, nimmt Aristoteles einen seiner Proportionslehre entsprechenden Standpunkt ein: Maßstab für die wahren Freuden und reinen Lustempfindungen ist die Tugend, die das speziell dem Menschen eigentümliche Betätigungsfeld bildet, während die Tiere wilde Rohheit charakterisiert und die Götter eine außergewöhnliche Vollkommenheit auszeichnet. Sinnvoll fügt sich zu jener menschli-

1. Nik. Eth. VIII 4 p. 1156 b 7 ff.; 1155 a; IX p. 1167.
2. Nik. Eth. IX 9 p. 1169 b 18 f.
3. Nik. Eth. IX 8 p. 1168 b; 1169 a.
4. Nik. Eth. I 3; 6 p. 1095 b; 1097 b.

chen 'Tugendenergie', die zwischen der göttlichen Erhabenheit und dem tierischen Dahinvegetieren gleichsam die Mitte hält, die Definition der Tugend als einer maßvollen Mitte[1]. Die große Menge glaubt schon kraft hochtönender Worte und Reden philosophisch tüchtig (σπουδαῖοι) sein zu können, obwohl erst die wissentlich, vorsätzlich, freiwillig, fest und ohne Schwanken ausgeübten Handlungen wirklich die Gerechtigkeit, Mäßigung und anderen Tugenden ausmachen. Als Verhaltensweise, die sich auf Affekte und Leistungen erstreckt, zielt die sittliche Tugend (ἠθική) nach der rechten, gleichbleibenden Mitte und dem uns jeweils angemessenen Verhältnis, sodaß tadelnswerter Mangel oder Überschwang infolge solcher Proportion und Symmetrie vermieden werden kann. Zaghaftigkeit, Trotz, Begierden, Zorn, Mitleid und alle Lust- und Unlustempfindungen lassen nämlich die Möglichkeit für ein Zuviel oder Zuwenig offen, was beides verfehlt ist. Es gilt vielmehr einesteils zwischen der fehlsamen Haltung einer Überspanntheit oder Mangelhaftigkeit den mittleren Standpunkt einzunehmen und anderseits bei allen Leidenschaften und Handlungsweisen eine mittlere und gemäßigte Haltung zu wählen anstatt in den Fehler zu verfallen, das rechte Maß zu überschreiten oder nicht zu erreichen. Insofern ist die Tugend ihrer Wesensstruktur nach ein proportionelles Maß der Mitte, ihrem Wertgehalt nach ein Höchstmaß.

Tugendhaftigkeit ist für den Menschen deshalb erschwert, weil sich die vernünftige Mitte und das den zeitlichen, persönlichen und zweckdienlichen Umständen geziemende Maß nicht leicht finden läßt, sodaß die Verwirklichung des Guten selten ist. Um die Treffsicherheit des einzelnen im tüchtigen Handeln zu stärken, rät Aristoteles, sich je nach der individuellen Veranlagung möglichst weit von demjenigen Extrem fernzuhalten, für das die größere Neigung besteht. Die Wahl der Mitte bedeutet demnach nicht immer ein auf das arithmetische Mittel hinauslaufendes Rechenexempel, sondern ab und zu gilt es, nach der Seite des Zuviel oder des Zuwenig hin abzuweichen, damit die rechte Mitte wirklich getroffen wird[2]. Weiterhin brauchen die einzelnen Tugenden und Vorzüge selbst nicht genau mitten zwischen den beiden fehlsamen Extremen zu liegen. Vielmehr kann bald der Mangel, bald das Übermaß den größeren Gegensatz zur Mitte bilden, wie etwa bei der Tapferkeit das Manko der Feigheit konträrer als die übergroße Tollkühnheit erscheint oder bei der Maßhaltung die über-

1. Nik. Eth. II 5 p. 1106 b; 1107 a; III 2 p. 1110.
2. Nik. Eth. II 9 p. 1109 a; 1109 b.

steigerte Zuchtlosigkeit extremer wirkt als der Defekt des Stumpfsinns. Im einzelnen läßt sich an den verschiedenen Tugenden ohne weiteres verfolgen, inwiefern sie jeweils im genauen Abstand und in der richtigen Proportion zu den gegensätzlichen Extremen stehen, und wieso die Maxime gültig ist, daß eine jede Tugend Maß und Mitte wahrt. Solches rechte, die extremen Untugenden meidende, Verhalten stellt die Tapferkeit gegenüber der Tollkühnheit und Feigheit dar, oder die Mäßigung gegenüber der Zügellosigkeit und Apathie, oder die Freigebigkeit bezüglich Verschwendung und Geiz, oder die Wahrhaftigkeit hinsichtlich Prahlerei und Selbstverleugnung. Da die Tapferkeit zwischen den Affekten der Furcht und des Wagemutes die vernunftgemäße Mitte hält, die dem Bildungsziel zur Tugend entspricht, wird sich ein tapferer Mensch in Armut, Krankheit, Krieg, Gefahren und angesichts des Todes nach Gebühr wacker verhalten[1]. Gleich der Tapferheit wohnt die Mäßigung, welche die leiblichseelischen Begierden und Lüste reguliert, dem an sich unvernünftigen, sinnlichen Willensvermögen inne[2]. Aber in Übereinstimmung mit der Vernunft strebt der maßvolle Mensch zur rechten Zeit und in angemessener Weise ohne Ausschweifungen nach dem Tugendmuster der καλοκἀγαθία[3]. Zum Unterschied von den beiden vorgenannten Kardinaltugenden, die grenzbestimmend für Affekte und Lustgefühle sind, erstreckt sich die Gerechtigkeit vor allem auf soziale Handlungen und beachtet speziell im familiären und staatlichen Gemeinschaftsleben die proportionale geometrische und arithmetische Gleichheit[4]. Zeigt schon die Gerechtigkeit als konformes altruistisches Wirken das Gepräge einer relativ vollkommenen Tugend[5], so kommt dieses Prädikat verstärkt und fast uneingeschränkt den Verstandestugenden zu, die Übermaß und Mangel, Grenze und Mitte richtig erkennen und bestimmen helfen. Sittliche und geistige, körperliche und seelische Kräfte müssen sich sinnvoll ergänzen und harmonisch vereinen, um bei Leidenschaften, Begierden und Handlungen, im Privat- und Staatsleben das Prinzip der rechten Mitte und des edlen Maßes zu erfüllen.

Als praktisch denkender und mit der Wirklichkeit rechnender Philosoph, der brauchbare ethische Grundsätze und nicht nur ideale

---

1. Nik. Eth. II 7 p. 1107 b f.; 1127 a; 1115 b.
2. Nik. Eth. III 13 p. 1117 b; 1118 a.
3. Nik. Eth. III 9 1115 a; 1119 a.
4. Nik. Eth. V 10 p. 1134 a.
5. Nik. Eth. V 3 p. 1129 b; VI 1 p. 1138 b ff.

Programme aufstellen möchte, beschränkt sich Aristoteles bezeichnenderweise nicht auf die Definition der herkömmlichen Kardinaltugenden Tapferkeit, Mäßigung, Gerechtigkeit und Weisheit. Bedarf es doch neben der Betätigung dieser kanonischen körperlich-geistigen Vorzüge auch noch einer Berücksichtigung äußerer Güter sowie weiterer bisher kaum gewürdigter Willens- und Seelenkräfte, um das erstrebte Ziel vollkommener Tüchtigkeit und Tugendausübung gewährleisten zu können. Infolgedessen schaltet Aristoteles in die bekannte Reihe der Kardinaltugenden, zwischen die Tapferkeit und Mäßigung einerseits und die Gerechtigkeit und Vernünftigkeit anderseits, noch eine Anzahl sittlicher Verhaltensweisen ein, die sich auf den äußeren Umgang wie auf die innere Seelenhaltung des Menschen beziehen. Unter diesen neu hinzutretenden und teilweise ergänzenden Tugenden — Freigebigkeit, Hochherzigkeit, Sanftmut usw. — ragt die Gesinnungsgröße (μεγαλοψυχία) hervor, die den großmütigen, sich weder anmaßend noch kleinmütig gebenden Menschen auszeichnet. Jene trotz ihres Höhenflugs die erforderliche Mitte findende und ihre edle Würde maßvoll bewahrende μεγαλοψυχία ist die Zierde der übrigen Tugenden; denn mit ihr ist das hellenische Wertideal, die καλοκἀγαθία, verbunden.

Die philosophische Bildung und musische Erziehung zur Sittlichkeit muß — in konsequenter Anlehnung an Aristoteles' Maxime, daß die Tugend Mitte und Maß sei, auch eine ethisierende Tonart bevorzugen, die den Menschen in eine mittlere, geziemende Stimmung versetzt. Dies trifft allein für die als echt hellenische Musik geltende dorische Weise zu[1]; denn während die mixolydische Tonart traurig und niedergeschlagen, die phrygische weichlich, ausgelassen und enthusiastisch wirkt, hält sich die dorische Melodie in der Mitte zwischen den beiden Extremen und eignet sich wegen ihres gesetzten und männlichen musikalischen Charakters für die Jugenderziehung am besten. Mitte und Maß, Angemessenheit und Symmetrie sind die Kennzeichen der individuellen und politischen Tüchtigkeit, die nach Aristoteles dem besten Menschen und Staat zu eigen sind[2] und sich sogar im kulturgeschichtlichen und — geographischen Bild des Völkerlebens widerspiegeln, wo die Hellenen den ersten Rang in der ethisch-politischen Hierarchie einnehmen. Die Völker der kalten Landstriche Europas sind zwar voller Mut, stehen aber an geistig — künstlerischer

1. Polit. VIII 5 f. p. 1340 b; p. 1342 b.
2. Polit. II 3 p. 1261 b.

Anlage zurück, weshalb sie wohl ihre Freiheit zu behaupten, jedoch keine Staatsformen zu bilden oder Nachbarländer zu beherrschen vermögen. Die Völkerschaften Asiens wiederum sind vernunft- und kunstbegabt, zeigen aber keinen Mut, weshalb sie sich ständig beherrschen und versklaven lassen. Doch das Geschlecht der Hellenen besitzt für Aristoteles (ebenso wie für andere berühmte griechische und römische Kronzeugen, darunter Ptolemaios) die auf eine glückliche mittlere Linie gebrachte und ein vorzügliches Tugendmaß versprechende Mischung der beiden Extreme; denn wie Griechenland räumlich und klimatisch die Mitte zwischen Europa und Asien zwischen dem kalten Norden und warmen Süden innehält, so hat es auch an den positiven Charaktereigenschaften beider Völkertypen Anteil: Mutig und verständig zugleich wahrt Hellas stets seine Freiheit und erfreut sich der besten politischen Verfassung[1] kraft seiner Wesensharmonie.

c) Die kanonische Geltung der sittlichen Persönlichkeit.

Aristoteles vertritt in seiner 'Metaphysik' den über das mittelmäßige Durchschnittsdenken hinausführenden Standpunkt, daß auch der Mensch nach dem höchsten und besten Wissen streben dürfe und dieses nicht nur der Gottheit als Ehrenprivileg vorbehalten sei[2]. In Übereinstimmung damit steht der in der 'Nikomachischen Ethik' entwickelte Grundsatz, daß man sich nicht auf sein sterbliches Niveau beschränken, sondern nach Möglichkeit unserem besten, unsterblichen Wesenselement, der göttlichen Vernunft und einem dementsprechenden tugendsamen Leben, Rechnung tragen müsse. Der wegen seiner Geistesverwandtschaft mit den Göttern am meisten geliebte Weise, der die besten Werke verrichtet und maßvoll lebt, ist imstande, das erhabene ethische Postulat auch ohne Überfluß an leiblichen und äußeren Gütern zu verwirklichen. Tugendgemäß handeln läßt es sich selbst mit bescheidenen Mitteln und ohne weitreichende Herrschaft über Land und Meer[3]. Wenn Aristoteles in seiner 'Eudemischen Ethik'[4] als Grenze und Maßstab für das Zuviel und Zuwenig an Tugend alle Einflüsse bezeichnet, die den tüchtigen Menschen von

---

1. Polit. VII 6 p. 1327 b. Vgl. Joh. Schmidt, Volk der Mitte (Mitteilungen d. Geograph. Ges. Wien, Bd. 83.), 1940, S. 238 ff.
2. Arist. Metaph. p. 992 b - 983 a; Nik. Eth. X p. 1177 b - 1178 b.
3. Nik. Eth. X p. 1179 a.
4. Eud. Eth. VII 15 p. 1249 b.

der Gotteserkenntnis abhalten, so bewegt er sich damit noch auf Platons idealphilosophischen Spuren, der bis zu seinem Alterswerk, den 'Gesetzen', nie verfehlt hat, seiner ethischen Weltanschauung eine religiöse Weihe und absolute göttliche Norm zu geben: Gott gilt für Platon uneingeschränkt als das Maß aller Dinge. Dieses theokratische Prinzip modifiziert Aristoteles später in einer für sein realphilosophisches System kennzeichnenden Weise, ohne deswegen in das andere Extrem zu verfallen und — nach dem Vorgange der Sophisten — den Menschen als das Maß aller Dinge zu bezeichnen. Vielmehr erfährt nun Protagoras' vieldiskutierte Homo-mensura-These in der 'Metaphysik' eine zu Aristoteles' wirklichkeitsnaher Gelehrsamkeit passende Deutung, nämlich daß allein der denkende Mensch als Maßstab in Betracht käme und daß die geistige Wahrnehmung und Wissenschaft das Maß aller Dinge sei: ἡ ἐπιστήμη πάντων τῶν πραγμάτων μέτρον[1].

Jene Interpretation erscheint noch verständlicher und überzeugender, sobald sie im weitgespannten Rahmen der 'Nikomachischen Ethik' betrachtet und mit der dort gebotenen Definition der ἀρετή verglichen wird: Darnach ist die Tugend ein vorsätzliches Verhalten, das die rechte, angemessene und vernünftige Mitte innehält, so wie sie der vernünftig denkende Mensch richtig abgrenzt. Die nach und nach erfolgende Überwindung der früheren intellektualistisch fundamentierten Ethik, die nach Sokrates die Tugend als Wissen auffaßte, führt bei Aristoteles zu einer auf die praktische Bewährung hinzielenden Gleichsetzung des verständigen und tüchtigen Charakters, da man nicht schon kraft seines Wissens, sondern erst durch die dementsprechend edle Leistung klug und sittlich gut würde. Ein tüchtiger Mensch befindet sich im harmonischen Einklang mit sich selbst, er wünscht das Gute um seiner selbst willen und setzt es in die Praxis um. Die durch das persönliche Streben des tugendbeflissenen Menschen angebahnte Annäherung und Angleichung an die göttliche Norm garantiert bei Aristoteles eine nicht minder stabile weltanschauliche Basis als das bisherige philosophische Fundament Platons, Gott sei das Maß aller Dinge. Neben der glückseligen Autarkie der Gottheit, die sich ewig in Besitz des Guten befindet, gewinnt mehr und mehr das individuelle Ethos des Menschen sein Eigenrecht, bis Aristoteles in seiner 'Nikomachischen Ethik' bewußt die kanonische Geltung der sittlichen Persönlichkeit und qualitativen Leistung verkündet und die Tugend ebenso wie den tugendbewährten Menschen als das Richt-

1. Metaph. p. 1053 a f.

maß aller Dinge erklärt: ἡ ἀρετὴ καὶ ὁ σπουδαῖος κανὼν καὶ μέτρον[1].

Ob Platon zufolge seiner idealistischen, deduktiven Methode Gott als das Maß aller Dinge ehrte oder ob später Aristoteles auf empirischem, induktivem Wege eine symmetrische Steigerung des individuellen Wertbewußtseins anbahnte und den verständigen, tüchtigen Menschen — der gleich Goethes 'Faust' immer strebend sich bemüht — zum kanonischen Wertmesser aller Dinge erhob - diese verschiedenartigen weltanschaulichen Perspektiven ändern nichts an dem übereinstimmenden Bildungsziel der hellenischen Philosophie zu einer klassischen Persönlichkeitsharmonie, für die (nach Aristoteles)[2] das Gute das allerexakteste Maß ist: πάντων γὰρ ἀκριβέστατον μέτρον τ' ἀγαθόν ἐστιν.

ΜΕΤΡΟΝ ΑΡΙΣΤΟΝ

Τὸ θέμα πραγματεύεται διὰ πρώτην φορὰν ἐκτενῶς τὴν ἑλληνικὴν προέλευσιν καὶ ἱστορικὴν ἐξέλιξιν μιᾶς ἐν τῇ Δύσει διαδεδομένης ἰδεολογίας. Ἐν τῇ εἰσαγωγῇ περιλαμβάνεται ἐπισκόπησις περὶ τοῦ γλωσσικοῦ καὶ σημασιολογικοῦ περιεχομένου τοῦ ἀξιώματος ἐκείνου, τοῦ ὁποίου ἡ ἰσχὺς ἐκτείνεται εἰς πᾶσαν ἐκδήλωσιν τοῦ ἀνθρωπίνου βίου (αἰσθητικήν, θρησκευτικήν, ἠθικήν, πολιτικήν, φυσικὴν καὶ ψυχικήν). Ἡ ἐξακολουθητικὴ ἐπίδρασις τοῦ ἀρχαίου αἰτήματος ἐπὶ τὰ νεώτερα πολιτισμένα ἔθνη ἀπὸ τῆς Ἀναγεννήσεως μέχρι τῆς νεοανθρωπιστικῆς περιόδου καὶ ἡ ἀθάνατος αὐτοῦ ἀξία διὰ τὴν παροῦσαν καὶ μελλοντικὴν ἀνθρωπιστικὴν κοσμοθεωρίαν τυγχάνουν ἰδιαιτέρας προσοχῆς.

Ἐκ τοῦ ἰδεολογικο-ἱστορικοῦ ἔργου — τοῦ ὁποίου τὸ πλάτος ἐκτείνεται ἀπὸ τοῦ Ὁμήρου μέχρι τοῦ Μάρκου Αὐρηλίου — ἐξελέγη ὡς κλασσικὸν παράδειγμα ἓν ἐκ τῶν κυριωτέρων κεφαλαίων ὑπὸ τὸν τίτλον: «Τὸ ἦθος τοῦ μέτρου ὡς στοιχεῖον παιδείας ἐν τῇ ἑλληνικῇ φιλοσοφίᾳ».

Ὁ Σωκράτης ὡς παιδαγωγικὸν πρότυπον τῶν πρωταρχικῶν ἀρετῶν καὶ τῆς ἁρμονίας τῆς προσωπικότητος, ἡ ὑπὸ τοῦ Πλάτωνος ἱδρυθεῖσα ἰδεαλιστικὴ φιλοσοφία τοῦ μέτρου καὶ τῆς συμφωνίας καὶ τὸ Ἀριστοτελικὸν πραγματιστικὸν φιλοσοφικὸν σύστημα τῆς συμμετρίας εὑρίσκονται εἰς τὸ κέντρον τῆς ἐπὶ τῇ βάσει τῶν πηγῶν γενομένης ἐρεύνης. Ἡ οὐσία τῆς ἑλληνικῆς καλοκἀγαθίας καὶ τοῦ σώφρονος ἔρωτος, ἡ παραίνεσις πρὸς αὐτογνωσίαν καὶ τήρησιν τοῦ μέτρου (γνῶθι σεαυτόν, μηδὲν ἄγαν) ἐν ἀντιθέσει

1. Nik. Eth. III 6 p. 1113 a, vgl. X p. 1176 a.
2. Frg. 798 R.

πρὸς τὴν ὕβριν, ἡ προτίμησις πολιτείας μικτῆς καὶ μέσου βίου, ἡ ἁρμονία μικροκόσμου καὶ μακροκόσμου ἐξετάζονται ἐν τῇ πολιτιστικῇ αὐτῶν ἐξελίξει.

Ὁ ἰσχυρισμὸς τῶν σοφιστῶν, ὅτι ὁ ἄνθρωπος εἶναι τὸ μέτρον πάντων τῶν πραγμάτων, προσλαμβάνει εἰς τὴν Πλατωνικὴν θέσιν, ὅτι ὁ θεὸς εἶναι τὸ μέτρον πάντων τῶν πραγμάτων, ἐξίσου μίαν σταθμιστικὴν ἀντιρρόπησιν ὅπως καὶ εἰς τὸν Ἀριστοτελικὸν χαρακτηρισμὸν τοῦ ἐπιστήμονος καὶ σπουδαίου ἀνθρώπου ὡς κανόνος καὶ τῆς ἀρετῆς ὡς μεσότητος καὶ μέτρου.

JOHANNA SCHMIDT