

ASPEKTE DER MEGALOPSYCHIA BEI ARISTOTELES (EN 4,3)

Nachdem Aristoteles im zweiten Buch der *Nikomachischen Ethik* die die ethische Tugend (ἀρετή) kennzeichnenden Eigenschaften umschrieben und ihre Definition näher bestimmt hat, befaßt er sich von Buch 3, Kapitel 6 an bis zum Ende des 5. Buches mit dem Auffächern verschiedener einzelner Tugenden, die zur Erhellung seiner Tugendlehre dienen. Diese beziehen sich grundsätzlich auf andere Menschen, sie sind also strikt soziale Tugenden, so z. B. die Tapferkeit (ἀνδρεία), die Großzügigkeit (ἐλευθεριότης beziehungsweise μεγαλοπρέπεια), die Gerechtigkeit (δικαιοσύνη), die Milde (πραότης) etc.¹ Die Megalopsychia besitzt innerhalb dieser Reihe von Tugenden in vielerlei Hinsicht einen Sonderstatus: 1) Sie bildet in erster Linie einen Bezug zu ihrem Träger selbst, nicht zu anderen, sie ist also eine eher ‚individuelle‘ Tugend. 2) Sie ist nicht eine ganz konkrete, einzelne Tugend, nach der man direkt streben kann, wie das z. B. bei der Tapferkeit der Fall ist. 3) Sie wird in *EN* von Aristoteles – mit Ausnahme der Gerechtigkeit – am ausführlichsten von allen Tugenden dargestellt. 4) Sie wurde in der Forschung am häufigsten stiefmütterlich behandelt, beziehungsweise mißverstanden.

Viele Interpreten haben die Megalopsychia nicht wirklich ernst nehmen wollen oder einfach unterbewertet beziehungsweise als etwas hinsichtlich der Ethik Beiläufiges betrachtet.² Manche sahen in ihr eine versteckte Ironie des Aristoteles und humorvolle

1) Einen besonderen Fall bildet die „reziproke“ Tugend der Freundschaft (φιλία). Siehe dazu M. Liatsi, *Philia bei Aristoteles: Ethische Tugend oder äußeres Gut?*, in: J. Althoff (Hrsg.), *Philosophie und Dichtung im antiken Griechenland*, Stuttgart 2007, 121–130.

2) Vgl. z. B. F. Dirlmeier, *Nikomachische Ethik* (= Aristoteles, Werke in deutscher Übersetzung, begründet v. E. Grumach, hrsg. v. H. Flashar, Bd. 6), 10., gegenüber der 6. durchgesehene, unveränderte Auflage, Berlin 1999 (1956), 370 ff., der jedoch mehrere treffliche Bemerkungen beziehungsweise Erläuterungen an einzelnen Stellen von Buch 4,3 macht. Vgl. auch U. Wolf, *Aristoteles' ‚Nikomachische Ethik‘*, Darmstadt 2002, 89 f., die sehr skeptisch gegenüber der Megalopsychia bleibt, da sie den Eindruck hat, daß „die Empfehlung der Tätigkeit gemäß dieser *arete* mehr den Vorstellungen damaliger Bürger gehobener Abstammung entnommen ist und weniger der philosophischen Konzeption der Realisierung des *kalon* in ethischen Tätigkeiten“.

Wendungen oder karikaturistische Züge des Megalopsychos.³ Andere glaubten voller Abneigung, eine egoistische, eigentlich unmoralische, unangenehme Charaktereigenschaft, die mit Hochnäsigkeit und Arroganz zusammenfällt, erkannt zu haben.⁴ Wieder andere versuchten scharfsinnig zu zeigen, daß der Megalopsychos als ein Vertreter des βίος θεωρητικός zu verstehen sei (z. B. Sokrates),⁵ während andere im Gegenteil für die Identität mit einem Vertreter des βίος πολιτικός argumentiert haben.⁶ Manche Interpreten sahen in ihm eine Art Kompromiß zwischen einem Vertreter der *vita activa* und einem solchen der *vita contemplativa*.⁷

Zweck der vorliegenden Arbeit ist nicht, allerlei Kritik zu revidieren und insofern die Megalopsychia zu rehabilitieren. Das ist zum Teil bereits mit Erfolg geschehen.⁸ Inzwischen liegen klare, einsichtsvolle Interpretationen vor, die eine neue Deutung des Textes vorschlagen⁹ oder auch neue Gesichtspunkte im Rahmen der Diskussion in Erwägung ziehen, wie z. B. den Aspekt der Ähnlichkeit des Aristotelischen Megalopsychos mit dem Platonischen Philosophos und deren systematische Bedeutung.¹⁰

3) So z. B. J. Burnet, *The Ethics of Aristotle*, London 1900, ad loc. Vgl. H. H. Joachim, *Aristotle. The Nicomachean Ethics*, Oxford 1951, 125.

4) Vgl. z. B. bereits J. A. Stewart, *Notes on the Nicomachean Ethics of Aristotle*, Vol. I, Oxford 1892, 335. Zuletzt aber auch D. Bostock, *Aristotle's Ethics*, Oxford 2000, 50. Hierzu siehe ausführlich W. F. R. Hardie, „Magnanimity“ in *Aristotle's Ethics*, *Phronesis* 23, 1978, 63–79, bes. 65–67.

5) R.-A. Gauthier, *Magnanimité. L'idéal de la grandeur dans la philosophie païenne et dans la théologie chrétienne*, Paris 1951, bes. 114 ff. Vgl. R.-A. Gauthier / J. Y. Jolif, *L'Éthique à Nicomaque. Introduction, traduction et commentaire*, Louvain / Paris ²1970, Bd. II, 272–298.

6) Vgl. Hardie (wie Anm. 4), bes. 70–73.

7) Vgl. L. Arnhart, *Statesmanship as Magnanimity: Classical, Christian and Modern*, *Polity* 16, 1983, 263–283, bes. 267: „Aristotelian magnanimity has two faces, one political and one philosophic.“ A. Tessitore, *Reading Aristotle's Ethics. Virtue, Rhetoric, and Political Philosophy*, New York 1996, 28–35, bes. 33, führt diesbezüglich vorsichtig aus, daß „there is merit, although unequal, in both of these views and Aristotle's account is deliberately open ended“.

8) Vgl. H. J. Curzer, *Aristotle's Much Maligned Megalopsychos*, *Australasian Journal of Philosophy* 69, 1991, 131–151.

9) Vgl. z. B. die philosophische Einführung von S. Broadie in: S. Broadie / C. Rowe, *Aristotle, Nicomachean Ethics*, Oxford 2002, 29–32. Vgl. zuletzt die einfühlsame Deutung von M. Pakaluk, *The Meaning of Aristotelian Magnanimity*, *Oxford Studies in Ancient Philosophy* 26, 2004, 241–275, der die Megalopsychia als „an attitude of aspiration“ interpretiert.

10) Vgl. E. Schütrumpf, *Magnanimity, Μεγαλοψυχία, and the System of Aristotle's Nicomachean Ethics*, *Archiv für Geschichte der Philosophie* 71, 1989, 10–22.

Es ist hier auch nicht unsere Absicht, alle relevanten Passagen, wie z. B. Buch 4,3, erneut zu interpretieren und einzelne Stellen, die einer weiteren Erläuterung bedürfen, ausführlich zu behandeln. Unsere einzige Intention ist, anhand des uns überlieferten Textes den wesentlichen Sinn der Megalopsychia zu erhellen und ihre Funktion im Gesamtkonzept der Aristotelischen Ethik angemessen zu bestimmen.

I

Die Megalopsychia ist gemäß der Aristotelischen Tugendlehre die Mesotes, also die richtige Mitte zwischen den Extremen des Zuviel (ὑπερβολή) der χαυνότης und des Zuwenig (ἐλλειψις) der Mikropsychia.¹¹ Χαῦνος (dummstolz) ist derjenige, der sich selbst hoher Dinge für wert hält, ohne es aber wirklich zu sein (1123b8 f.: ὁ δὲ μεγάλων ἑαυτὸν ἀξιῶν ἀνάξιος ὢν χαῦνος). Mikropsychos (kleingesinnt) ist dagegen der, der sich selbst geringerer Dinge für wert hält als ihm in Wirklichkeit zukommen (1123b9 f.: ὁ δ' ἐλαττόνων [scil. ἑαυτὸν ἀξιῶν] ἢ ἄξιος μικρόψυχος). Das richtige Maß vertritt nun der Megalopsychos, der sich hoher Dinge für wert hält und auf den das auch wirklich zutrifft (1123b2: δοκεῖ δὴ μεγαλόψυχος εἶναι ὁ μεγάλων αὐτὸν ἀξιῶν ἄξιος ὢν). Dies scheint die allgemein gültige Meinung zu sein (δοκεῖ), die auch Aristoteles axiomatisch annimmt.

Folgen wir nun der Aristotelischen Argumentation: Zur Megalopsychia gehört, wie schon der Name sagt, das große Format beziehungsweise das Große (1123b6: ἐν μεγέθει γὰρ ἡ μεγαλόψυχία, vgl. 1123a34 f.). Davon wird ausgegangen: Megalopsychos ist, wer nach dem Großen strebt, das Große verlangt und beansprucht, vorausgesetzt, daß er es auch verdient (vgl. 1123b15 f.). Mehr noch: Der Megalopsychos erachtet das Große für angemessen und fordert nicht nur das Große, sondern das Größte (1123b16: ἀξιοί [...] καὶ μάλιστα τῶν μεγίστων). Das tut er „nach

11) Wir beschränken uns hier auf die Aristotelische Behandlung der Megalopsychia im Rahmen der *Nikomachischen Ethik*. Zu einem Vergleich des Megalopsychia-Konzepts zwischen der *Nikomachischen Ethik* (4,3) und der *Eudemischen Ethik* (3,5) siehe D. A. Rees, 'Magnanimity' in the Eudemian and Nicomachean Ethics, in: P. Moraux / D. Harlfinger (Hrsgg.), *Untersuchungen zur Eudemischen Ethik*. Akten des 5. Symposium Aristotelicum, Berlin 1971, 231–243.

Verdienst“ (1123b14: κατ' ἀξίαν). Als seine zweite Prämisse dient die allgemein akzeptierte und weit verbreitete Auffassung, daß die ἀξία in Hinsicht auf die äußeren Güter¹² ausgesprochen wird (1123b17: ἡ δ' ἀξία λέγεται πρὸς τὰ ἐκτὸς ἀγαθά). Da das Größte unter den äußeren Gütern die Ehre (ἡ τιμή) ist (1123b20 f.: μέγιστον γὰρ δὴ τοῦτο τῶν ἐκτὸς ἀγαθῶν), ist es folgerichtig die Ehre, und zwar die große Ehre, wonach der Megalopsychos verlangt und die er für sich in Anspruch nimmt.¹³

Die Ehre sei – ihrer Bestimmung entsprechend – das Gut, das die Menschen den Göttern zusprechen, das Gut, das am meisten die Mächtigen begehren, und das Gut, das die Belohnung und den Preis der besten Taten darstellt (vgl. 1123b18 ff.). In diesem einen Satz läßt Aristoteles die außerordentliche Bedeutung der Ehre im ganzen antiken griechischen Bewußtsein widerspiegeln: von Homer¹⁴ bis zu seiner Zeit. Selbst Macht und Reichtum, wie Aristoteles feststellt, sind um der Ehre willen erstrebenswert (1124a17 f.: αἱ γὰρ δυναστεῖαι καὶ ὁ πλοῦτος διὰ τὴν τιμὴν ἔστιν αἰρετά). Hingegen ist die Ehre, wie er an anderer Stelle ausführt, um ihrer selbst willen begehrenswert, wie auch ferner natürlich um der Eudaimonia willen. Denn sie ist ein unentbehrlicher Bestandteil der Eudaimonia (1097b2–5).

Die Argumentation des Aristoteles wird fortgeführt: Wenn es gilt, daß der Megalopsychos der größten Dinge (τῶν μεγίστων) würdig ist, und wenn nur dem „Besten“ die „größten Dinge“ gebühren, dann muß der Megalopsychos der „Beste“ (ἄριστος) sein (vgl. 1123b27 f.). Die Logik ist klar: Nur der Beste verdient das Beste, nur dem Größten eignet das Größte. Und jetzt kommt die für Aristoteles ganz wichtige Gleichsetzung: Der ἄριστος ist der ἀγαθός. Der ἄξιος τῶν μεγίστων kann nur der ἀγαθός sein. Wenn

12) Die Güter (ἀγαθά) werden nach Aristoteles, der Platonischen Aufteilung folgend, in die körperlichen, die seelischen und die sogenannten ‚äußeren‘ eingeteilt (vgl. 1098b12 ff.). Zu diesen letzteren gehört die gute Abstammung (εὐγένεια), der Reichtum (πλοῦτος), die politische Macht (πολιτικὴ δύναμις) beziehungsweise der soziale Status, die Freunde (φίλοι), die guten Kinder (εὐτεκνία) und die Ehre (τιμή).

13) Siehe bereits 1107b21 ff., wo im Rahmen der Darstellung einer Tugenden-Liste ausgeführt wird, daß es bei der Megalopsychia περὶ δὲ τιμὴν καὶ ἀτιμίαν geht, und zwar περὶ τιμὴν μεγάλην.

14) Vgl. z. B. A. W. H. Adkins, 'Honour' and 'Punishment' in the Homeric Poems, BICS 7, 1960, 23–32; ders., Homeric Values and Homeric Society, JHS 91, 1971, 1–14; D. L. Cairns, Aidos. The Psychology and Ethics of Honour and Shame in Ancient Greek Literature, Oxford 1993.

jemand also ein richtiger, wahrer, also in Wirklichkeit (ὡς ἀληθῶς) Megalopsychos sein will, dann muß er ein ἀγαθός sein (vgl. 1123b29). Das bedeutet konkret für Aristoteles: Nur der Träger aller Tugenden kann über die Megalopsychia verfügen. Denn ohne diese Bedingung bliebe die Megalopsychia keine echte Tugend und würde dann unter Umständen ganz lächerlich wirken (vgl. 1123b33 f.). Der schlechte Mensch (φάυλος) verdient nach Aristoteles nicht Ehre, geschweige denn die größte Ehre. Denn die Ehre sei, wie er treffend formuliert, der Preis der Tugend und sie komme nur den guten Menschen zu (1123b35 f.: τῆς ἀρετῆς γὰρ ἄθλον ἢ τιμὴ, καὶ ἀπονέμεται τοῖς ἀγαθοῖς). Wir stellen dabei fest, daß die inneren, ethisch-moralischen Werte (Inhalt der Tugend) in Beziehung gesetzt werden zu einem äußeren Gut, nämlich der Ehre. Das heißt: Die seelischen Güter finden ihre Anerkennung und Bestätigung in Form eines äußeren Gutes. Die Relation ist dabei proportional: je größer die inneren Werte, desto größer auch die ihnen zukommende äußere Belohnung. Wer diese Proportion, diese Verhältnismäßigkeit, nicht einhält (z. B. der Mikropsychos oder der χαῖνος), ist, wenn nicht κακός beziehungsweise κακοποιός, so doch auf jeden Fall ἡμαρτημένος (vgl. 1125a18 f.). Überflüssig zu sagen, daß die christliche Tugend der *humilitas* hier nicht im Spiel ist. Vielmehr wird diese unter dem Namen der Mikropsychia als ein fehlerhaftes Extrem, als eine Unzulänglichkeit (ἔλλειψις) getadelt.

Der Megalopsychos nimmt nur große Ehre an und empfängt sie nur von bedeutenden Menschen (ὑπὸ τῶν σπουδαίων), nicht von irgendwelchen (παρὰ τῶν τυχόντων) und nicht wegen unwichtiger Angelegenheiten (1124a6–10).¹⁵ Seine Haltung selbst der Ehre gegenüber, geschweige denn gegenüber dem Reichtum und der politischen Macht, die ja wegen der Ehre erstrebt werden, und gegenüber allen möglichen angenehmen Ereignissen und Erfolgen oder unglücklichen Ereignissen und Mißerfolgen ist angemessen und läßt ihn weder maßlos erfreut noch maßlos traurig sein (1124a13 ff.).

15) Siehe auch 1095b22 ff., wo ausgeführt wird, daß die edlen und aktiven Menschen (οἱ δὲ χαριέντες καὶ πρακτικοί) sich für die Ehre als Endziel in ihrem Leben entscheiden beziehungsweise für die politische Lebensform (βίος πολιτικός). Diese Menschen suchen von den φρόνιμοι geehrt zu werden und zwar von denen, die sie kennen, und aufgrund der Tugend (1095b28 f.: ζητοῦσι γοῦν ὑπὸ τῶν φρονίμων τιμάσθαι, καὶ παρ' οἷς γινώσκονται, καὶ ἐπ' ἀρετῆ). Die φρόνιμοι fungieren also hier als Synonym für die σπουδαῖοι beziehungsweise auch für die ἀγαθοί und auf jeden Fall als Gegensatz zu den τυχόντες.

Das bedeutet nicht, daß die äußeren Güter (vornehme Abstammung, Macht, Reichtum) für die Realisation der Megalopsychia bei Aristoteles ohne Belang sind. Im Gegenteil, die günstigen Umstände (εὐτυχήματα) tragen offensichtlich zu der Megalopsychia bei (συμβάλλεσθαι), und die Überlegenheit (ὑπεροχή), die man durch die Gunst der äußeren Umstände erlangt, fördert diese Haltung, da sie von vornherein Anlaß zur Ehre in Aussicht stellt (vgl. 1124a20–24). Wichtigste Voraussetzung ist, daß man ἀγαθός ist und zusätzlich über die äußeren Güter verfügt. Denn ohne Tugend ist es nicht leicht, die glücklichen Umstände beziehungsweise die äußeren Güter maßvoll und angemessen (ἐμμελῶς) zu verwalten (1124a30 f.). Aristoteles beweist hier erneut seinen realistischen, pragmatischen Sinn für das menschliche Leben. Er ist kein moralischer Rigorist. Auch die äußeren Güter sind von Bedeutung, denn sie bringen ihrem Besitzer Ansehen, vereinfachen sein Werk und den Aufweis seiner Tugenden und berechtigen ihn, noch mehr Anspruch auf Ehre zu haben beziehungsweise noch mehr Ehre zu verdienen (vgl. 1124a25 f.: ᾧ δ' ἄμφω [scil. ἀρετὴ καὶ τὰ ἐκτὸς ἀγαθά] ὑπάρχει, μᾶλλον ἀξιοῦται τιμῆς).

Diese Ausführungen des Aristoteles über die Megalopsychia haben, wie wir feststellen können, ihr Pendant in seinen Ausführungen über die Eudaimonia (vgl. bes. 1099a31–b8). Denn auch die Eudaimonia, diese ἀρίστη ἐνέργεια ψυχῆς κατ' ἀρετὴν τελείαν (vgl. 1099a29 f.; 1102a5 f.), bedarf zusätzlich (προσδεῖται) der äußeren Güter, wie Aristoteles sagt, da es nicht leicht ist, wenn nicht sogar unmöglich, das Gute ohne Hilfsmittel zu tun. Vieles läßt sich doch nur mit Hilfe von Freunden, von Wohlstand und von politischer Macht erreichen, wie Aristoteles richtig beobachtet. Und ein Mensch, der häßlich ist, eine niedrige Abstammung oder schlechte Kinder und schlechte Freunde oder gar keine hat und allein im Leben steht, kann nur schwer „glücklich“ heißen (1099b3: οὐ πάνυ γὰρ εὐδαιμονικός). Es scheint also so zu sein, daß man im Leben auch eine solche εὐημερία, auch solche günstigen äußeren Umstände, zusätzlich braucht.¹⁶ Das ist auch der Grund, weshalb manche Menschen den „glücklichen Zufall“ (εὐτυχία) mit der Eudaimonia verwechseln und dabei denken, daß diese beiden identisch sind. Die Hauptvoraussetzung jedoch für Aristoteles, wenn

16) Vgl. auch 1098b26: ἕτεροι δὲ καὶ τὴν ἐκτὸς εὐετηρίαν συμπαλαμβάνουσιν.

er von Eudaimonia redet, ist das Handeln gemäß der Tugend (1100b10: κύριαι δ' εἰσὶν αἱ κατ' ἀρετὴν ἐνέργειαι τῆς εὐδαιμονίας). Alles andere ist sekundär. Das heißt: Der εὐδαιμονικός ist der ὡς ἀληθῶς ἀγαθός (vgl. 1100b21).

Die Analogie zwischen dem Aristotelischen Konzept der Eudaimonia und jenem der Megalopsychia ist, wie es den Anschein hat, evident: So wie das wesentliche Merkmal der Eudaimonia die ἀρετὴ τελεία ist und die äußeren Güter nur κατὰ συμβεβηκός fungieren, so ähnlich verhält es sich im Fall der Megalopsychia, da die παντελῆς ἀρετὴ (vgl. 1124a8.28 f.) beziehungsweise die καλοκαγαθία¹⁷ (1124a4) die *conditio sine qua non* der Megalopsychia ist und ihre Substanz bildet, und die äußeren Güter bloße, wenn auch unentbehrliche, συμβεβηκότα sind. Der Megalopsychos muß also εὐδαιμῶν par excellence sein und der εὐδαιμῶν muß natürlich auch Megalopsychos sein. So schwer es ist, wirklich εὐδαιμῶν, also wirklich ἀγαθός, zu sein, genauso schwer ist es, ein ὡς ἀληθῶς Megalopsychos zu sein. Denn der wirkliche Megalopsychos muß wirklich ἀγαθός sein.¹⁸ Die altbewährten äußeren Güter werden in beiden Fällen zwar anerkannt und berücksichtigt, aber sie fungieren als sekundäre Elemente, während sie bis zur Zeit des Aristoteles im öffentlichen Bewußtsein den wesentlichen Inhalt der beiden Begriffe (Eudaimonia – Megalopsychia) bestimmten.¹⁹ Dies geschah im Fall der Megalopsychia indirekt, mittelbar, insofern die äußeren Güter den Begriffen ἄξιος / ἄξια, die Grundbestandteile der Definition der Megalopsychia sind, eine konkrete, eben auf sie bezogene Bedeutung verliehen. Bei Aristoteles gewinnen ja die Begriffe ἄξιος / ἄξια einen neuen, ethischen Inhalt.

Es ist nun unangebracht und nur ein Mißverständnis der Aristotelischen Gedanken zur Megalopsychia, zu behaupten, daß diese Tugend mit der philosophischen Konzeption des Aristoteles in ethi-

17) Vgl. EE 8,15, 1248b8–1249a17, wo ausgeführt wird, daß die Kalokagathia ἀρετὴ τελείος ἐστίν.

18) Vgl. 1123b29: τὸν ὡς ἀληθῶς ἄρα μεγαλόψυχον δεῖ ἀγαθὸν εἶναι. Vgl. auch 1124a3 f.: διὰ τοῦτο χαλεπὸν τῇ ἀληθείᾳ μεγαλόψυχον εἶναι: οὐ γὰρ οἷόν τε ἄνευ καλοκαγαθίας. Siehe ferner 1124a25: κατ' ἀλήθειαν δ' ὁ ἀγαθός μόνος τιμητός.

19) Zur geläufigen Identifikation der Eudaimonia mit äußeren Gütern vgl. z. B. 1095a20 ff. Zur Megalopsychia siehe 1124a26–28: οἱ δ' ἄνευ ἀρετῆς τὰ τοιαῦτα ἀγαθὰ ἔχοντες [...] οὕτε ὀρθῶς μεγαλόψυχοι λέγονται. Diese Formulierung impliziert deutlich, daß es allgemein üblich war, die Besitzer von äußeren Gütern als Megalopsychoi zu bezeichnen, auch wenn sie über keine Tugend im Aristotelischen Sinne verfügten.

cis wenig zu tun habe beziehungsweise daß sie „peripheral to ethics“²⁰ sei, oder daß sie in Wirklichkeit gar keine Tugend sei. Der Megalopsychos erscheint wie ein ‚Superman‘, wie eine quasi mythische Gestalt, wie ein Held im vollen Sinne des Wortes.²¹ Das wurde häufig moniert. Gegen diesen Einwand, nämlich daß der Aristotelische Megalopsychos eine übertriebene, utopische Figur darstellt, die in der Realität gar nicht existiert haben kann, läßt sich erwidern, daß jedes Ideal – und der Megalopsychos bildet ja tatsächlich ein solches Ideal, ein ‚Äußerstes‘ – unrealistische Charakteristika aufweist. Auch der εὐδαιμόνων βίος ist ein Ideal, wonach man strebt und streben soll. Das bedeutet nicht, daß man es vollständig erreichen kann. Man versucht jedoch, sich ihm immer mehr anzunähern, was der Sinn eines jeden Ideals ist: dauerhaft zur Verwirklichung dieses ‚Äußersten‘ beziehungsweise dieses idealen ἄκρον²² zu motivieren.

Daß die vornehme Abstammung, daß Reichtum oder politische Macht, kurzum die traditionellen, archaischen Werte, nicht mehr genügen, um die Haltung (ἔξις) der Megalopsychia zu rechtfertigen, sondern man nur, solange man das ἀγαθόν beziehungsweise das ethische καλόν realisiert, über die Megalopsychia wirklich verfügen kann, wird durch die Aristotelischen Ausführungen deutlich. Es wird auch deutlich, daß die Megalopsychia das richtige Verhältnis des ἀγαθός der Ehre gegenüber konstituiert, die von seinen Tugenden her stammt.

II

Eine der berühmtesten und am meisten mißinterpretierten Textpassagen im Buch 4,3 der *Nikomachischen Ethik* ist die Stelle, wo die Megalopsychia als eine Art „Schmuck der Tugenden“ bestimmt wird, da sie sie „größer“ macht und ohne sie nicht zustande kommt (1124a1–3: εἴκει μὲν οὖν ἡ μεγαλοψυχία οἶον κόσμος τις

20) Pakaluk (wie Anm. 9) 243.

21) Vgl. W. K. C. Guthrie, *A History of Greek Philosophy*, vol. 6: Aristotle – an Encounter, Oxford 1981, 369, der ihn als „the perfect gentleman“ bezeichnet.

22) Der Megalopsychos ist ἄκρος hinsichtlich seiner Größe (1123b13 f.) beziehungsweise seines Wertes, der bei Aristoteles, wie wir sahen, anhand der Tugend bemessen wird. Er hat also den höchsten Wert und verdient beziehungsweise verlangt für sich das Entsprechende. Auch die Eudaimonia wird als τὸ ἀκρότατον τῶν πρακτῶν ἀγαθῶν charakterisiert (1095a16 f.), also als das höchste Gut, wonach man streben kann.

εἶναι τῶν ἀρετῶν· μείζους γὰρ αὐτὰς ποιεῖ, καὶ οὐ γίνεται ἄνευ ἐκείνων).

Soviel hat sich bereits ergeben: Die wahrhafte Megalopsychia setzt die anderen ethischen Tugenden voraus und enthält sie in einem bestimmten Sinne. Andernfalls handelt es sich dabei gar nicht um eine echte Tugend, sondern um eine ἕξις, die man zwar ‚Megalopsychia‘ nennen mag, was aber unzutreffend ist (vgl. 1124a27 f.). Wenn daher Leute die Haltung des Megalopsychos nachahmen, ohne ἀγαθοί zu sein, erscheinen sie lächerlich (1123b33 f.) oder hochmütig und arrogant (1124a29 ff.): Das sind die Vielen (1124b6: οἱ πολλοί), die ohnehin nicht wahrhafte ἀγαθοί beziehungsweise nicht wahrhafte Megalopsychoi sein können. Denn das ist zugegebenermaßen schwierig (χαλεπόν, 1124a3).

Aber in welchem Sinn ist die Megalopsychia wie ein Schmuck für die Tugenden? Warum wird von Aristoteles diese Metapher gebraucht? Die Antwort kommt gleich danach im Text: weil die Megalopsychia sie größer macht. Wenn man die Stelle wörtlich übersetzt, versteht man sie kaum. Wieso „verleiht (die Megalopsychia) einer jeden (Tugend) die größere Form“²³ Wieso „macht es sie größer“²⁴ oder „erweitert sie“²⁵? Sie würde deswegen nicht wie ein κόσμος für die Tugenden funktionieren. Eine Halskette, die ein Schmuck für den Hals ist, macht ihn nicht größer, aber sie läßt ihn besser zum Vorschein kommen. Durch sie zeichnet sich der Hals besser aus. Auch eine Krone läßt einen König nicht größer erscheinen, aber sie unterstreicht sein Königsein, sie drückt seine Eigenschaft besser aus. Die Krone macht den echten König nicht aus, denn er muß über die entsprechenden Qualitäten und Fähigkeiten bereits verfügen. Er muß aber auch wie ein König erscheinen. Jemand, der kein wirklicher König ist und trotzdem auf einer Krone besteht, kann leicht lächerlich wirken. Ähnliches gilt für die Megalopsychia: Sie bringt die Tugenden besser zur Geltung, macht sie besser sichtbar. Denn wenn man sie hat, muß man sie auch zeigen, sie hervorheben, insofern sie größer machen, den anderen die Größe offenbaren, und man wird dafür mit dem wichtigsten äußeren Gut, der Ehre, gepriesen werden. Die Megalopsychia krönt die

23) Dirlmeier (wie Anm. 2) 81.

24) W.D. Ross, *Nicomachean Ethics*, revised by J. O. Urmsen, in: J. Barnes (Hrsg.), *The Complete Works of Aristotle*, Princeton 1984, ad loc.

25) Broadie/Rowe (wie Anm. 9) 148.

τελεία ἀρετή, die eigentlich ohne die Megalopsychia gar nicht τελεία, im strengen Sinne des Wortes, sein kann. Das bedeutet: Ohne die Tugend der Megalopsychia kann man die Eudaimonia nicht wirklich erreichen. Wenn man diese Relation verstanden hat, wird man auch leichter einsehen, daß diese von manchen Interpreten falsch eingeschätzte Tugend sogar von zentraler Bedeutung für das ethische System des Aristoteles ist. Kein Wunder, daß Aristoteles sie so ausführlich behandelt.

III

Die wahrhaftige Megalopsychia verlangt und verdient, wie wir bereits ausgeführt haben, die größte Ehre, da sie eben dem wahrhaften ἀγαθός zukommt. Der wichtigste, größte Wert, also für Aristoteles die Tugend und zwar die vollkommene Tugend, wird mit dem wichtigsten, größten äußeren Gut, der Ehre, belohnt. Es ist zu beachten: Die inneren Werte suchen ihr Äquivalent (wenigstens annähernd) in den äußeren Werten. Mit anderen Worten: Die seelischen, inneren Güter (ψυχικὰ ἀγαθὰ) werden an den äußeren Gütern bemessen, und vor allem eben an der Ehre. Warum suchen nun alle Menschen danach? Wenn man genauer die Bedeutung dieses Strebens nach Ehre analysiert, zu welchem ja der Megalopsychos eine ganz spezifische Beziehung hat, wird man erneut feststellen können, wie nah das Eudaimonia-Konzept dem Megalopsychia-Konzept steht beziehungsweise wie fest und substantiell integriert diese Tugend im ethischen System des Aristoteles ist.

Unter Ehre ist im wesentlichen das Ansehen, der Ruhm, die Anerkennung zu verstehen. Die Ehre ist ein unentbehrlicher Bestandteil der Eudaimonia. Sie darf zwar nicht mit der Eudaimonia identifiziert werden, wie viele Menschen das tun, wenn sie sich für den βίος πολιτικός entscheiden und fälschlicherweise glauben, die τιμή sei das Ziel dieser Lebensform (vgl. 1095b22 f.). Die Ehre ist ein bedeutendes Mittel zu dem Endzweck der Eudaimonia, das auch für sich wünschenswert und erstrebenswert ist,²⁶ obwohl sie

26) Siehe 1097b2–5: τιμή δὲ καὶ ἡδονὴν καὶ νοῦν καὶ πᾶσαν ἀρετὴν αἰρούμεθα μὲν δι' αὐτὰ [...], αἰρούμεθα δὲ καὶ τῆς εὐδαιμονίας χάριν, διὰ τούτων ὑπολαμβάνοντες εὐδαιμονήσειν. Vgl. 1096a7–9: διὸ μᾶλλον τὰ πρότερον λεχθέντα τέλη [scil. ἡδονή, τιμή] τις ἂν ὑπολάβοι· δι' αὐτὰ γὰρ ἀγαπᾶται.

nach Aristoteles kein vollständiges Gut (τέλειον ἀγαθόν) ist (vgl. 1097a33 f.). Sie gilt als das größte Gut, weil sie das ist, was man den Göttern zuteilt (vgl. 1123b18: μέγιστον δὲ [scil. ἀγαθόν] τοῦτ' ἂν θεΐμεν ὁ τοῖς θεοῖς ἀπονέμομεν). Denn die Götter sind uns im Hinblick auf alle Güter überlegen (1158b36: πλείστον γὰρ οὗτοι [scil. οἱ θεοί] πᾶσι τοῖς ἀγαθοῖς ὑπερέχουσιν) und, wie die allgemeine Meinung lautet, „aus den Menschen werden Götter²⁷ infolge des höchsten Grades der Tugend“ (1145a23 f.: καθάπερ φασίν, ἐξ ἀνθρώπων γίνονται θεοὶ δι' ἀρετῆς ὑπερβολῆν). Die Ansicht, daß die Götter mehr Tugend und mehr Ehre als die Menschen haben, war in der Zeit des Aristoteles keineswegs unbekannt, sondern sie entsprach einem traditionellen Gemeingut.²⁸ Menschen und Götter wurden analog behandelt. Sie verfügten beide über dieselben Eigenschaften und Merkmale. Die Unterschiede zwischen ihnen waren nur graduelle und nicht kategoriale Unterschiede.²⁹

Das Leben der Götter war also eine ins Ideale übersetzte Vorstellung vom Leben der Menschen. Insofern verwundert es nicht, wenn Aristoteles bei seinen Ausführungen über die Eudaimonia Vergleiche zwischen Mensch und Gott beziehungsweise zwischen der menschlichen und der göttlichen Eudaimonia zieht, die natürlich größer als die menschliche ist,³⁰ aber nicht eine völlig andere.³¹ Das bedeutet, daß der Mensch, wenn er nach Eudaimonia strebt, in Wirklichkeit danach strebt, ein Leben zu führen, das bis zu einem gewissen Grad dem göttlichen Leben, das ein völlig seliges Leben ist, nahe kommt.³² Das göttliche Leben vertritt das Ganze, das Absolute, eben das Ideale (vgl. 1178b8 f.: τοὺς θεοὺς μάλιστα εὐδαίμονας). Für den Menschen liegt das beste Leben darin, daß er

27) Die Rede ist hier von der Heroisierung hoch verdienter Menschen, die zu den Halbgöttern gezählt wurden, wie z. B. Herakles.

28) Vgl. z. B. Homer, *Ilias* 1,497 f.: στρεπτοὶ δέ τε καὶ θεοὶ αὐτοί, / τῶν περ καὶ μείζων ἀρετῆ τιμῆ τε βῆ τε.

29) Zu dieser Thematik vgl. J. M. Redfield, *Nature and Culture in The Iliad: The Tragedy of Hector*, Chicago 1975; A. W. H. Adkins, *Homeric Gods and the Values of Homeric Society*, JHS 92, 1972, 1. Vgl. auch H. Lloyd-Jones, *The Justice of Zeus*, California 1971, 175.

30) Vgl. z. B. 1178b8 f.: τοὺς θεοὺς γὰρ μάλιστα ὑπελήφραμεν μακαρίους καὶ εὐδαίμονας εἶναι.

31) Vgl. hierzu auch R. Kraut, *Aristotle on the Human Good*, Princeton 1991, 273.

32) Vgl. 1178b25–27: τοῖς μὲν γὰρ θεοῖς ἅπας ὁ βίος μακάριος, τοῖς δ' ἀνθρώποις, ἐφ' ὅσον ὁμοίωμα τι τῆς τοιαύτης ἐνεργείας ὑπάρχει.

einen Anteil – nach Möglichkeit einen großen – an dem göttlichen Lebensmodus hat.³³ Da die Menschen die größten Ehrungen den Göttern darbieten, rückt ein Mensch in die Nähe der Götter und lebt sozusagen ein götterähnliches Leben, wenn er sehr große Ehre empfängt.³⁴ Die Voraussetzung dafür ist, daß man wirklich ἀγαθός ist; denn κατ' ἀλήθειαν δ' ὁ ἀγαθὸς μόνος τιμητός (1124a25). Daher muß ein Mensch Megalopsychos sein, wenn er den Wunsch hat, den Göttern irgendwie ähnlich zu sein.

Nach Aristoteles sollte der Mensch sich nicht nur mit den menschlichen beziehungsweise sterblichen Angelegenheiten befassen, sondern, soweit es ihm möglich ist, sich unsterblich machen (ἐφ' ὅσον ἐνδέχεται ἀθανατίζειν) und alles tun, um ein solches Leben zu haben, das gemäß dem in sich Höchsten beziehungsweise Besten geführt wird (vgl. 1177b31–34). Das Verlangen nach verdienter großer Ehre, d. h. die Megalopsychia, ist also gemäß den obigen Ausführungen eine Form des Strebens nach Unsterblichkeit.

IV

Die Megalopsychia erscheint auf den ersten Blick als eine hoch individuelle Tugend, da sie eben eine Selbst-Einschätzung, eine Selbst-Erkenntnis, eine Selbst-Bewertung, ein Selbst-Bewußtsein, kurzum eine bestimmte Art der Selbst-Beziehung konstituiert. Gleichzeitig ist sie, wie wir zeigen wollen, eine bestimmte Form von Gerechtigkeit: eine Gerechtigkeit gegenüber sich selbst.

Die Gerechtigkeit ist die Tugend der angemessenen Verteilung im weitesten Sinne, mithin eine soziale Tugend. Sie bildet deswegen ein sogenanntes „fremdes Gut“ (1130a3 f.: ἀλλότριον ἀγαθὸν δοκεῖ εἶναι ἡ δικαιοσύνη, vgl. 1134b5 f.), ein Gut, das sich vor allem auf andere bezieht und als Maßstab für ein geregeltes Zusammenleben dient.

33) Da der Gott also nach Aristoteles durch seine θεωρητικὴ ἐνέργεια gekennzeichnet wird (1178b21 f.), muß die vorzüglichste Lebensform beziehungsweise die vollkommene Eudaimonia (ἡ τελεία εὐδαιμονία) eine Art θεωρητικὴ ἐνέργεια sein (1178b7 f.). Daher hierarchisiert er den βίος θεωρητικός als die höchstmögliche Lebensform.

34) Zu dieser Einstellung vgl. bereits Homer, *Ilias* 9,155: οὔ κέ ἐ δωτίῃσι θεὸν ὡς τιμήσουσι. Auch *Odyssee* 11,484: ἐτίομεν ἴσα θεοῖσιν.

Gerechtigkeit kann nach Aristoteles verschiedene Bedeutungen haben,³⁵ und entsprechend wird sie in zwei große Kategorien eingeteilt: in die „allgemeine“ (καθ' ὅλον) und in die „partikulare“ (κατὰ μέρος) Gerechtigkeit (vgl. 1130b6–29). Die zweite wird wiederum in zwei Subkategorien unterteilt: in das διανεμητικὸν δίκαιον („austeilende“ oder „distributive Gerechtigkeit“) und in das διορθωτικὸν δίκαιον („korrektive Gerechtigkeit“) (1130b31–1131a1: τὸ ἐν ταῖς διανομαῖς τιμῆς ἢ χρημάτων ἢ τῶν ἄλλων ὅσα μεριστὰ τοῖς κοινωνοῦσι τῆς πολιτείας und τὸ ἐν τοῖς συναλλαγμασι διορθωτικόν). Es gibt nach Aristoteles auch eine dritte Art von Gerechtigkeit, τὸ ἐν ταῖς κοινωνίαις ταῖς ἀλλακτικαῖς [scil. δίκαιον] (1132b31 f.), die den Tausch von Waren betrifft, die man „ausgleichende Gerechtigkeit“ nennen kann.

Hier wollen wir uns auf die „austeilende Gerechtigkeit“ beschränken. Maßstab und normatives Leitprinzip für diese, also für das διανεμητικὸν δίκαιον, ist: jedem κατ' ἀξίαν, also jedem nach seinem Wert und nicht jedem das Gleiche (1131a25–27: τὸ γὰρ δίκαιον ἐν ταῖς νομαῖς ὁμολογοῦσι πάντες κατ' ἀξίαν τινὰ δεῖν εἶναι, τὴν μέντοι ἀξίαν οὐ τὴν αὐτὴν λέγουσι πάντες). Das Verhältnis von Gütern und Wert bei der Person A muß dem Verhältnis von Gütern und Wert bei der Person B entsprechen, und zwar in Abhängigkeit des jeweiligen Wertes (ἀξία) von A und B. Das διανεμητικὸν δίκαιον wird richtig angewendet, wenn bei der Verteilung der Güter eine solche Analogie, d. h. Proportionalität (die sogenannte γεωμετρικὴ ἀναλογία, 1131b12 f.) besteht, die keinem mehr oder weniger gibt, als er tatsächlich verdient. Denn das Gerechte ist etwas Analoges, also Proportionales (1131a29: ἔστιν ἄρα τὸ δίκαιον ἀνάλογόν τι)³⁶ und liegt in der Mitte zwischen dem ἀδικεῖν (Unrecht tun) und dem ἀδικεῖσθαι (Unrecht leiden). Beide diese

35) Zu dem Gerechtigkeitsbegriff bei Aristoteles vgl. z. B. W.F.R. Hardie, *Aristotle's Ethical Theory*, Oxford 1968, ²1980, 189–198; T.H. Irwin, *Aristotle's First Principles*, Oxford 1988, 427–429; G. Bien, *Gerechtigkeit bei Aristoteles*, in: O. Höffe (Hrsg.), *Aristoteles, Die Nikomachische Ethik*, Berlin 1995, 135–164; M. Pakaluk, *Aristotle's Nicomachean Ethics*, Cambridge 2005, 181–205.

36) Zu einer impliziten Anwendung des διανεμητικὸν δίκαιον bei der Aristotelischen Behandlung der *Philia* siehe 1165a14–18: ὅτι μὲν οὖν οὐ ταῦτά πᾶσιν ἀποδοτέον, οὐδὲ τῷ πατρὶ πάντα, καθάπερ οὐδὲ τῷ Διὶ θύεται, οὐκ ἄδηλον· ἐπεὶ δ' ἕτερα γονεῦσι καὶ ἀδελφοῖς καὶ ἐταίροις καὶ εὐεργέταις, ἐκάστοις τὰ οἰκεία καὶ τὰ ἄρμόττοντα ἀπονεμητέον. Vgl. auch 1165a30–32: καὶ συγγενέσι δὲ καὶ φυλέταις καὶ πολίταις καὶ τοῖς λοιποῖς ἅπασιν αἰεὶ πειρατέον τὸ οἰκείον ἀπονέμειν.

Extreme sind Formen der Ungerechtigkeit (ἀδικία).³⁷ Wer sich zu viel vom Guten aneignet, ohne es wirklich zu verdienen, der tut Unrecht, während derjenige, der zu wenig davon bekommt, obwohl er es verdienen würde, Unrecht leidet. Der Gerechte (δίκαιος) verteilt, ob er selber involviert ist oder nicht, das proportional Gleiche (διανεμητικός τοῦ ἴσου τοῦ κατ' ἀναλογίαν, vgl. 1134a3–6).³⁸

Es wird deutlich, auch wenn Aristoteles keine Ausführungen darüber macht, daß die Megalopsychia eine spezifische Art des διανεμητικὸν δίκαιον konstituiert. Sie liegt, wie bereits ausgeführt, in der richtigen Mitte zwischen der χαννότης (einen zu hohen Anspruch haben, der dem objektiven Wert der Person nicht entspricht) und der Mikropsychia (zu niedrige Ansprüche, trotz hohen Wertes, haben). Die χαννότης bildet also eine Form des ἀδικεῖν und die Mikropsychia eine Form des ἀδικεῖσθαι. Die dazwischen liegende δικαιοπραγία ist die Tugend der Megalopsychia. Daher sollte es nicht verwundern und nicht als arrogant erscheinen, daß der Megalopsychos sich nicht allzu sehr über die Ehrungen, die ihm erwiesen werden, freut. Denn er denkt ja, daß er sie verdient beziehungsweise daß es gerecht ist, daß er sie empfängt. Und so wie die Gerechtigkeit gemäß Aristoteles eine τελεία ἀρετή ist (1129b25 f.), so muß man auch die vollkommene Tugend besitzen, wie verlangt, um Megalopsychos sein zu können (1124a28 f.). Nur mit dem Unterschied, daß die Megalopsychia unmittelbar weder die Beziehung der Bürger untereinander, also das Verhältnis zwischen verschiedenen Individuen, regelt noch die Haltung der Gesellschaft als Institution ihren Mitgliedern gegenüber betrifft, sondern ursprünglich das Verhältnis, d. h. die Lebenshaltung des Individuums zu sich selbst, bestimmt. Wenn jedoch eine so verstandene, ursprünglich personale Gerechtigkeit in der Form der „egoistischen“ Megalopsychia später auch bei mehreren Individuen

37) Vgl. 1133b30–34: ἡ δικαιοπραγία μέσον ἐστὶ τοῦ ἀδικεῖν καὶ ἀδικεῖσθαι· τὸ μὲν γὰρ πλεόν ἔχειν τὸ δ' ἔλαττόν ἐστιν. ἡ δὲ δικαιοσύνη μεσότης τίς ἐστιν, οὐ τὸν αὐτὸν δὲ τρόπον ταῖς ἄλλαις ἀρεταῖς, ἀλλ' ὅτι μέσου ἐστὶν· ἡ δ' ἀδικία τῶν ἄκρων.

38) Das Prinzip der „austeilenden Gerechtigkeit“ existiert im wesentlichen längst, wenn auch nicht als Terminus technicus, und wird zur Anwendung gebracht in der griechischen Gesellschaft, so z. B. bereits in der *Ilias* bei dem δίκη-Begriff. Vgl. dazu E. A. Havelock, *The Greek Concept of Justice from its Shadow in Homer to its Substance in Plato*, Harvard 1978. Vgl. auch Platon, *Politeia* 1, 332c1–2: ὁ Σιμωνίδης [...] διανοεῖτο μὲν γὰρ, ὡς φαίνεται, ὅτι τοῦτ' εἶη δίκαιον, τὸ προσηκόν ἐκάστῳ ἀποδιδόναι.

beziehungsweise Bürgern erfolgen würde, dann würde man ja auch von einem perfekt gerechten, sittlich idealen Staat sprechen können. Es wird deutlich, daß die viel mißachtete beziehungsweise verachtete Megalopsychia in Wirklichkeit eng verbunden ist mit der hochgepriesenen Kardinaltugend der Gerechtigkeit.

V

In Anal. Post. 2,13, 97b15 ff. führt Aristoteles bei seinem Versuch, die Definition des Begriffes der Megalopsychia zu formulieren, unter anderem zwei Beispiele aus der Homerischen Welt an: den Achilleus und den Aias. Denn beide haben nach Aristoteles etwas gemeinsam: Sie ertragen es nicht, daß ihre Ehre beleidigt und beschädigt wird (97b19: τὸ μὴ ἀνέχεσθαι ὑβριζόμενοι). Es ist natürlich kein Zufall, daß Aristoteles diese wohlbekanntesten Helden als charakteristische Paradigmen für die Megalopsychia verwendet. Wenn es um Ehre geht, geschweige denn, wenn es um verletzte Ehre geht, dann sind Achilleus und Aias in der griechischen Tradition Beispiele par excellence: Der eine droht voller Wut, das gesamte griechische Heer in die Vernichtung zu führen, weil Agamemnon durch das Wegnehmen der Briseis seine Ehre herabgesetzt beziehungsweise seinen Status nicht angemessen anerkannt hat. Der andere entscheidet und versucht, die Atriden, Agamemnon und Menelaos, zu töten, weil sie ihm die Waffen des Achilleus nicht gegeben, d. h. ebenfalls seine Ehre verletzt und seinen hohen Wert nicht entsprechend respektiert haben. Als er sein Ziel verfehlt, tötet er sich selbst. Warum tauchen sie nicht in den ethischen Schriften des Aristoteles im Kontext der Megalopsychia-Besprechung auf?

Achilleus und Aias sind charakterisiert durch eine „radikale Individualität“³⁹ und durch ein extremes Verhalten, ein Übertreiben. Es mag sein, daß diese Helden durch ein monomanisches, maßloses Verhalten ihre heroische Identität bewahren beziehungsweise dem ethischen Kodex und Wertesystem ihrer Zeit entsprechen. Sonst erschiene ihr Leben wohl nicht mehr ‚gut‘ und nicht mehr lebenswert.⁴⁰ Sonst würden sie sich selbst verlieren, sich

39) H. Weinstock, Sophokles, Wuppertal ³1948, 60.

40) Vgl. z. B. Sophokles, Aias 479–480: ἀλλ' ἢ καλῶς ζῆν ἢ καλῶς τεθνηκέναι / τὸν εὐγενῆ χρῆ.

selbst und ihr Wertebewußtsein aufgeben. Es mag auch sein, daß sie in ihrem Sinne genau das Richtige tun, selbst wenn dies egoistisch und maßlos erscheint, da sie sich ja durch ihre Taten praktisch gegen die Gemeinschaft richten. Das wäre ein anderes Thema. Sicher ist jedoch: Das Übertriebene, Exaltierte ihres Verhaltens wäre im Rahmen des Aristotelischen Wertesystems tadelnswert. Beide Helden verfügen über die Homerische Tugend und sind zwar ἀγαθοί und ἄριστοι⁴¹ aufgrund der Werte ihrer Zeit,⁴² aber sie sind nicht ὡς ἀληθῶς ἀγαθοί, also nicht ἀγαθοί im Aristotelischen Sinne. Achilleus' und Aias' Handlungen beziehen sich vor allem auf ihre persönliche Ehre beziehungsweise auf ihr persönliches Interesse, nicht auf das Gemeinwohl. Aber genau dieses, das angemessene Verhalten im Hinblick auf die Gemeinschaft und die Teilnahme daran, sind bei Aristoteles notwendige Voraussetzungen des ἀγαθός.⁴³

Auch die Phronesis, diese zentrale dianoetische Tugend, die nach Aristoteles immer jede ethische Tugend begleiten soll, um wie eine Lampe den richtig gewählten Weg zu beleuchten,⁴⁴ ist bei diesen Helden in eklatanter Weise abwesend. Und es steht außer Zweifel: ἀγαθός zu sein, ohne über Phronesis zu verfügen, ist nach Aristoteles nicht möglich. Es gilt aber auch das Umgekehrte.⁴⁵ Diese Helden sind nicht „unbeherrscht“ (ἀκρατεῖς) im Aristotelischen Sinne,⁴⁶ freilich auch nicht „beherrscht“ (ἐγκρατεῖς), aber sie sind auch nicht „schlecht“ (φαῦλοι – ἀκόλαστοι). Sie stehen außerhalb dieser ethischen Kategorien des Aristoteles und sind von daher gesehen ein Anachronismus.

41) Vgl. z. B. Ilias 2,768–770: ἀνδρῶν αὖ μέγ' ἄριστος ἔην Τελαμώνιος Αἴας, / ὄφρ' Ἀχιλεὺς μήνιεν· ὁ γὰρ πολὺ φέρτατος ἦεν. / ἵπποι θ', οἱ φορέεσκον ἀμύνονα Πηλείωνα.

42) Vgl. hierzu auch Broadie / Rowe (wie Anm. 9) 29.

43) Vgl. 1163b6–8: οὐ γὰρ τιμᾶται ὁ μηδὲν ἀγαθὸν τῷ κοινῷ πορίζων· τὸ κοινὸν γὰρ δίδοται τῷ τὸ κοινὸν εὐεργετοῦντι, ἢ τιμῇ δὲ κοινόν.

44) Vgl. 1144a6–9: τὸ ἔργον ἀποτελεῖται κατὰ τὴν φρόνησιν καὶ τὴν ἠθικὴν ἀρετὴν· ἢ μὲν γὰρ ἀρετὴ τὸν σκοπὸν ποιεῖ ὀρθόν, ἢ δὲ φρόνησις τὰ πρὸς τοῦτον.

45) Vgl. 1144b31 f.: οὐχ οἶόν τε ἀγαθὸν εἶναι κυρίως ἄνευ φρονήσεως, οὐδὲ φρόνιμον ἄνευ τῆς ἠθικῆς ἀρετῆς.

46) ‚Unbeherrscht‘ bei Aristoteles ist derjenige, der wohl weiß, was richtig ist, dem es aber nicht gelingt, seine πάθη durch seine Vernunft zu kontrollieren beziehungsweise zu beherrschen. Das heißt, es besteht ein Konflikt zwischen seinen Trieben und Wünschen einerseits und seiner Vernunft andererseits, die am Schluß doch der ‚Verlierer‘ ist. Vgl. 1111b13 f.: καὶ ὁ ἀκρατῆς ἐπιθυμῶν μὲν πράττει, προαιρούμενος δ' οὐ; 1112a15 f.: ἢ γὰρ προαίρεσις μετὰ λόγου καὶ διανοίας.

Es wird nun klar, warum Achilles und Aias nicht Megalopsychoi im streng ethischen beziehungsweise moralischen Sinne des Aristotelischen Wertekanons sind. Denn sie besitzen nicht alle anderen ethischen Tugenden. Im ethischen Kontext der Aristotelischen Ausführungen würden sie, wenn sie vorkämen, als Gegenbeispiele fungieren müssen, d. h. sie hätten eine antiparadigmatische Funktion: Sie würden zitiert werden als solche, die eben nicht wahrhaft Megalopsychoi sind.

Man könnte also nicht ohne Skepsis dem Achilleus und dem Aias diejenigen Eigenschaften zuschreiben, die Aristoteles dem Megalopsychos in der *Nikomachischen Ethik* zuschreibt,⁴⁷ und ebensowenig umgekehrt versuchen, den Megalopsychos der *Nikomachischen Ethik* mit diesen heroischen Figuren zu identifizieren.

Schlußbemerkung

Aristoteles orientiert sich bei seiner Behandlung der ethischen Tugend der Megalopsychia in der *Nikomachischen Ethik* nur bis zu einem gewissen Grad an der Meinung der Vielen. Er korrigiert die oberflächliche, allgemein verbreitete Ansicht, daß die Ehre das Endziel des politischen Lebens ist, aber er nimmt sie als das größte der äußeren Güter an. Er akzeptiert, daß der ἄριστος sich, berechtigterweise, gemäß seiner ἀξία der größten Ehre für wert hält, aber er gibt der ἀξία, und somit auch den Begriffen der Tugend und des ἀγαθός beziehungsweise des ἄριστος, einen neuen, ethischen Inhalt. Megalopsychos ist und kann nur der ὡς ἀληθῶς ἀγαθός sein. Megalopsychia ist eine zutiefst griechische Tugend und repräsentativ für die gesamte antike griechische Denkweise. Die christlich geprägte Mentalität kann sie nur schwer begreifen und noch schwerer akzeptieren. Anders das bei den Griechen verbreitete Denken: Wenn man der Beste ist, muß man sich dessen auch bewußt sein, muß man es vor allem zeigen und sich entsprechend verhalten. Die Megalopsychia ist insoweit auch eine Form des Selbstbewußtseins und der Selbsterkenntnis. Daher erscheint es natürlich und gerecht, das Beste und werthaltigste Gut, nämlich die Ehre, für sich in Anspruch zu nehmen, wenn die Voraussetzungen

47) So wie z. B. O. Hellmann, Aristoteles und Achilleus: Der poetische Held aus der Sicht des Philosophen, in: Althoff (wie Anm. 1) 27–41, bes. 35–38.

dafür, die Aristoteles alle ausdrücklich benennt, bei einem Menschen gegeben sind. Nur auf diese Weise, nur wenn man Megalopsychos ist, kann man wirklich und vollkommen εὐδαίμων werden. Bescheidenheit wäre hier also fehl am Platz und würde der Pflicht, die der Mensch gegenüber sich selbst hat, widersprechen und damit auch der Selbstverwirklichung, die Aristoteles ‚Eudaimonia‘ nennt.⁴⁸

Ioannina

Maria Liatsi

48) Aristoteles formuliert mit diesem Gedanken eine Auffassung und nimmt mit diesem Punkt seiner Ethik eine Lehre vorweg, die erst im Zuge der europäischen Aufklärung, nämlich von Kant, zu einer grundlegenden Bestimmung der Moralphilosophie gemacht worden ist, nämlich daß der Mensch nicht nur Pflichten gegen andere, sondern auch Pflichten gegen sich selbst hat, und daß er auch in diesem Sinne, das heißt durch Verletzung derselben, schuldig werden kann: gegenüber und an sich selbst. Aristoteles hat mit seinem Begriff des Megalopsychos und der Megalopsychia diese Unterscheidung Kants auf geniale Weise vorweggenommen. Vgl. Immanuel Kant, *Metaphysik der Sitten*. Zweiter Teil: *Metaphysische Anfangsgründe der Tugendlehre*. I. Ethische Elementarlehre. 1. Teil: Von den Pflichten gegen sich selbst, 261–302. 2. Teil: Von den Tugendpflichten gegen andere, 303–337. Hrsg. von Karl Vorländer, *Philosophische Bibliothek* Bd. 42, Hamburg 1922.