

390  
LIEBERG, G.  
1969  
— Die Stellung der griechischen Philosophie zur Lust von den Pythagoreern  
bis auf Aristoteles: Gymnasium LXVI 1959 128-137. | Bref aperçu de l'évolu-  
tion et de la continuité de la notion de plaisir pendant la période envisagée.

GODO LIEBERG · TORINO

## Die Stellung der griechischen Philosophie zur Lust<sup>1</sup>

von den Pythagoreern bis auf Aristoteles

Innerhalb der vorsokratischen Philosophie wird der Lust erst bei den Pythagoreern, sowie bei Heraklit und Empedokles Beachtung geschenkt.

Dem ethischen Charakter der pythagoreischen Schule<sup>2</sup> entsprechend, tritt die Lust dort ausschließlich unter den Gesichtspunkt, ob sie als Zweck (= σκοπός) des Handelns in Betracht komme. Diese Möglichkeit stößt auf radikale Ablehnung: Nach der Seelenwanderungslehre gilt die Periode jeweiliger Inkorporation der Seele wesentlich als Gelegenheit zur Sühne für frühere Verfehlungen. Die Lust zu bejahen, würde bedeuten, daß man der Sühne aus dem Wege gehen wollte. Weiter unterwirft die Bejahung der Lust den Menschen seinen Leidenschaften und macht ihn so zu einem asozialen und überhaupt moralisch skrupellosen Wesen<sup>3</sup>.

Schließlich ist Lust, als dem Körper verhaftet, Gegenprinzip des Geistes im Menschen und also auch daher scharf abzulehnen. Mit der Konfrontierung Lust-Geist ist ein Gesichtspunkt eingeführt, der später, bei Platon und Aristoteles besonders, aufgenommen wird<sup>4</sup>.

Bei Heraklit tritt der ethische Aspekt merklich zurück, wenngleich körperlich-sinnliche Lust als der Natur des Menschen nicht gemäß verurteilt wird, und andererseits bestimmte, nicht näher bezeichnete Lustformen für den Menschen passen sollen<sup>5</sup>.

<sup>1</sup> Für das Bedeutungsfeld der Lust und die darauf bezügliche griechische Terminologie ist eine Stelle bei Aristoteles (Topik B 6, 112 b, 22) aufschlußreich. Hier verurteilt A. das Verfahren, im Grunde identische Dinge nur wegen ihrer verschiedenen sprachlichen Benennung als wesentlich geschieden zu betrachten. Dementsprechend muß er die Ansicht des Prodikos ablehnen, nach der ἡδονή sich in χαρά, τέρεψις und εὐφροσύνη aufspalte; für ihn handelt es sich dabei nur um verschiedene Namen ein und desselben, der ἡδονή. Alexander von Aphrodisias vergleicht im Kommentar zur Topik-Stelle (181, 2) Prodikos mit der stoischen Schule, welche χαρά als vernunftgemäße Erquickung (ἐκτασις), ἡδονή als unvernünftige, τέρεψις als die durch das Gehör vermittelte ἡδονή und εὐφροσύνη als die aus dem Gespräch fließende ἡδονή definierte. Alexander hält diese Begriffsspaltung für willkürlich und logisch „ungesund“.

<sup>2</sup> vgl. Platon R 600 a/b und Magna Moralia 1182 a 11.

<sup>3</sup> Diels<sup>6</sup> I, S. 464, 34–35; Aristoteles fr. 60 (Rose); Porphyrios, V. P. 42; Diels<sup>6</sup> I, S. 474, 32–40.

<sup>4</sup> Diels<sup>6</sup> I, S. 424, 1f. und Cicero, Cato m. 12, 39.

<sup>5</sup> Diels<sup>6</sup> fr. 4, fr. 9, fr. 13.

Eigentlich wichtig wird für Heraklit die Lust erst als Bestätigung seines Prinzips vom Zusammenfall der Gegensätze. Es zeigt sich nämlich, daß der positive Charakter eines psycho-physischen Zustandes als solcher erst erfahren, d. h. lustvoll erlebt werden kann, wenn geistige Präsenz des komplementären Gegensatzzustandes vorliegt<sup>6</sup>. Ferner wird die Identität der ὁδὸς ἄνω und der ὁδὸς κάτω durch die Lust bestätigt, insofern letztere auf beiden Wegen auftritt. Dafür ist der Gedanke beispielhaft, daß die Seele ihr Sterben und Entstehen gleichermaßen als lustvoll wahrnimmt. Damit verknüpft Heraklit die Lust mit der Kategorie des Werdens: Plato nimmt diese Verbindung auf, um sie zu verfeinern und in bestimmter Richtung zu verwerten<sup>7</sup>.

Für Heraklit bleibt festzuhalten, daß er die Lust erstmalig objektiv in ihrem Wesen zu erfassen sucht. Dabei werden philosophische Kategorien benutzt und psycho-physische Zusammenhänge beachtet, welche beide in der Folgezeit weiterwirken.

Bei Empedokles verfeinert sich die Lustbetrachtung weiter. Das Phänomen rückt in den Zusammenhang der Wahrnehmungslehre unter Zugrundelegung der Elemententheorie<sup>8</sup>: Lust entsteht bei Berührung gleicher Elemente oder Elementenmischungen. Physiologisch bedeutet dies, daß Lust beim Mangelleidenden in Hinsicht auf die Auffüllung erzeugt wird<sup>9</sup>. Heraklit hat offensichtlich den gleichen Vorgang im Auge, wenn er z. B. Sättigung erst auf Grund des Hungers als lustvoll gelten läßt. Während er aber dabei die gegenseitige Bedingtheit der Gegensätze hervorheben will, sieht Empedokles, von seiner Elementenlehre her, eine Berührung von ‚Gleich‘ und ‚Gleich‘<sup>10</sup>.

Die empedokleische Formel von der an eine physiologische Auffüllung gebundenen Lust wird von Platon im Philebos<sup>11</sup> aufgenommen, entwickelt und zur ethischen Beurteilung der Lust verwandt. Demgegenüber kann ein wertmäßiger Gesichtspunkt für Empedokles nur erschlossen werden. Die Lust läßt sich nämlich als die gefühlsmäßige Wahrnehmung der durch die Philia begründeten Verbundenheit der Dinge untereinander erweisen. Da so die Lust der positiven Weltkraft innig verbunden erscheint, muß sie selbst auch als eminent wertvoll aufgefaßt sein<sup>12</sup>.

Rückblickend zeigt sich trotz starker Unterschiede im Einzelnen das für Pythagoras, Heraklit und Empedokles Gemeinsame: Die Lust wird meistens beiläufig und in Verbindung mit thematisch andersartigen Zusammenhängen behandelt. Für ihre Beurteilung und Erkenntnis sind über den menschlichen Bereich hinausgehende philosophische Konzeptionen maßgebend.

<sup>6</sup> Diels<sup>6</sup> fr. 111.

<sup>7</sup> Diels<sup>6</sup> fr. 77, fr. 76, fr. 12, fr. 36, fr. 117, fr. 118.

<sup>8</sup> Diels<sup>6</sup> fr. 105.

<sup>9</sup> Diels<sup>6</sup> A 86 § 9.

<sup>10</sup> Diels<sup>6</sup> A 95.

<sup>11</sup> vgl. besonders 32.

<sup>12</sup> Dies ergibt sich bei Hinzuziehung von Diels<sup>6</sup> fr. 20, 21, 27–30, 71, wo Empedokles von „Liebe“ und „Haß“ handelt. Zu Empedokles vgl. meinen Aufsatz „Il ruolo del piacere nella filosofia di Empedocle“, der für Heft 3, 1958, der Zeitschrift „Sophia“ vorgesehen ist.

Bei Demokrit dagegen wird die Lustbetrachtung thematisch. Der Grund dafür liegt in der erstmaligen Herausarbeitung der Ethik aus dem Gesamtbereich der Philosophie. Philosophie gilt von nun an auch immer als Weg zur Eudämonie, dem ethischen Zentralbegriff der Griechen. Die Ethik bekommt jetzt die feste Aufgabe, das Wesen der Eudämonie zu entwickeln. Dadurch erhält auch die Lust erhöhte Bedeutung, weil man die Frage beantworten muß, ob und inwieweit sie Bestandteil der Eudämonie sei.

Demokrit versteht die Eudämonie als Euthymie<sup>13</sup>. Diese wird gewährleistet durch maßvolle Zulassung der Lust im Leben<sup>14</sup>. Damit ist die Lust mit einem Begriff verbunden — dem des Maßes also —, der ihre ethische Beurteilung wesentlich erleichtert: Bei Platon und Aristoteles ist er nicht fortzudenken.

Maßvolle Lust — wahrscheinlich nur geistiger Art — kann von Demokrit geradezu zum Kriterium des Zutraglichen, Guten erhoben werden<sup>15</sup>. Sie entspringt aus dem Bewußtsein sittlichen Verhaltens und aus den Bereichen, wo sich das Göttliche im Menschen kundtut: Dem rechten Reden, Denken und Handeln<sup>16</sup>.

Genaue Selbstbeobachtung führt zur Aufdeckung bisher unbeachteter Lustquellen. Als solche nennt Demokrit das Seltene, den unter Anstrengung errungenen Erfolg, die Betrachtung von Kunstwerken und den Logos in seiner Aktualität als Denken<sup>17</sup>.

Gegenüber dem Positiven übersieht Demokrit nicht die negativen Züge an der Lust: Alles Unmaß in der Lust muß mit einem Überwiegen der Unlust bezahlt werden. Die sinnliche, aus der Erfüllung verwerflicher Leidenschaft kommende Lust ist relativ auf den jeweiligen Träger der Lustempfindung bezogen. Sie hat deshalb mit dem Wahren und Guten, die allgemein sind, nichts zu tun<sup>18</sup>.

Demokrits Lustbetrachtung bezeichnet einen Wendepunkt in der Geschichte des griechischen Lustdenkens. Er zuerst führt mit Erfolg und Energie die Aufspaltung der bis dahin wesentlich einförmig gesehenen Lust in sehr unterschiedliche Einzelformen durch. Auf diese Weise macht er die Einfachheit einer absoluten Lustverneinung oder Lustbejahung unmöglich. Wer nach Demokrit die Lust untersucht, muß das Aufspaltungsverfahren übernehmen, um ernstgenommen zu werden.

Ferner spricht Demokrit die für die Folgezeit entscheidende These aus, daß das sittliche Leben mehr Lust gewährt als die moralisch verwerfliche Seinsweise. Die im Grunde positive Bewertung der Lust hat sich mit Demokrit in der griechischen Philosophie durchgesetzt.

In der mit Demokrit gleichzeitigen Bewegung der Sophistik gewinnt nun das ethische Denken die Oberhand über die physikalische Komponente

<sup>13</sup> Diels<sup>8</sup> fr. 4.

<sup>14</sup> Diels<sup>8</sup> fr. 191.

<sup>15</sup> fr. 188.

<sup>16</sup> fr. 174, 182, 189; vgl. dazu R. PHILIPPSON, *Hermes* 1924, 397.

<sup>17</sup> fr. 232, 243, 194, 146.

<sup>18</sup> fr. 191, 71, 235.

der Philosophie. Es entsteht das Dreierschema „Lust, Tugend und Eudämonie“. Die ethische Hauptfrage geht fortan nach dem Verhältnis von Lust und Tugend und deren Bedeutung für die Eudämonie. Für die Betrachtung der Lust entwickelt sich der von da regelmäßig wiederkehrende Schrifttypus „*Ἐπὶ Ἡδονῆς*“.

Die ältere Sophistik, vertreten durch Protagoras und Prodikos, geht über die Substanz der demokriteischen Anschauung nicht hinaus. Protagoras läßt nur dasjenige Leben als ein *ἀγαθόν* gelten, welches nicht von beliebiger Lust, sondern von der Lust am sittlich Schönen erfüllt ist. Eine wesensmäßige Identität von „Gut“ und „Lustvoll“ bzw. „Schlecht“ und „Schmerzvoll“ lehnt er ab<sup>19</sup>.

Prodikos bringt einen neuen Gesichtspunkt in die Lustbetrachtung, indem er die Synonyma der griechischen Sprache für die Lust voneinander abzuheben sucht. Allerdings hat sich dieses Verfahren, wie die Kritik des Aristoteles zeigt, nicht durchsetzen können<sup>20</sup>. Ferner kleidet Prodikos in neuer Weise die Beurteilung der Lust in die Form des Mythos: Herakles am Scheidewege in den „Horen“<sup>21</sup>. Darin wird der demokriteische Gedanke noch schärfer gefaßt, nach dem auch in der Lust das sittliche Leben den Vorrang verdient<sup>22</sup>.

Eine radikale Veränderung des Standpunktes zeigt dann der im geistigen Raum der Jungsophistik stehende Kallikles: Unter Berufung auf den sophistischen Begriff des Naturgemäßen identifiziert er das Gute mit dem Lustvollen, das sich für ihn in der Erfüllung der Leidenschaft erschöpft<sup>23</sup>.

Der Sokrates der Memorabilien stimmt mit den älteren Sophisten und Demokrit darin überein, daß erst aus der in der Selbstbeherrschung verwirklichten Tugend das Höchstmaß an Lust zu gewinnen ist. Damit hängt zusammen, daß Lust immer nur als unbeabsichtigte Folge ethisch richtigen Verhaltens zu bejahren ist<sup>24</sup>.

<sup>19</sup> Über die Lustanschauung des historischen Protagoras kann mit Sicherheit kaum etwas ausgemacht werden, weil er sich in den wenigen Fragmenten, die wir von ihm besitzen, nicht über sie ausspricht. Daß er es getan hat, ist aus dem Umstand zu vermuten, daß er, wie Diogenes Laertios IX, 55 mitteilt, ein Buch „Über die Tugenden“ geschrieben hat. Unsere Aussagen stützen sich auf den nach dem Sophisten benannten platonischen Dialog (351 b–d), in welchem NESTLE — Kommentar S. 28f. und „Myth. und Logos“ S. 229 u. 301 — und GIGON — *Phyllobolia* für v. D. MÜHL, S. 91ff. — einen historischen Kern ansetzen. Ein Problem bleibt jedoch, ob sich die von uns zugrundegelegte Dialogstelle mit dem sicher bezeugten erkenntnistheoretischen Relativismus des historischen Protagoras vereinbaren läßt; im Dialog nämlich werden Protagoras allgemeingeltende Begriffe wie „sittlich schön“, „gut“ und „schlecht“ in den Mund gelegt, die sich bei einem Relativisten merkwürdig ausnehmen.

<sup>20</sup> vgl. o. Anm. 1.

<sup>21</sup> Bei Xenophon, *Mem.* II, 1, 21–34 und dem Scholion zu Aristophanes *Nub.* 361.

<sup>22</sup> Überraschend ähnlich äußert sich Platon im Lustkapitel der *Nomoi*, 732 d — 734 e. Nimmt man noch Demokrit fr. 211 und bei Aristoteles etwa E. N. 1176 a 17–19 hinzu, darf man folgern, daß hier ein Gemeingut griechischer Reflexion über das wahre Wesen der Lust vorliegt.

<sup>23</sup> vgl. Platons *Gorgias* 495 d.

<sup>24</sup> Xenophon, *Mem.* IV, c. 5.

Der letzte Gesichtspunkt kehrt bei dem Haupt der kynischen Schule, Antisthenes, wieder, der im übrigen als radikaler Lustgegner gelten muß. Seine Lustfeindschaft entspringt der Überzeugung, daß Lust als Motiv des Handelns die absolute Autarkie des Sittlichen gefährdet, in der sich für ihn die menschliche Glückseligkeit erschöpft. Die Bejahung der Lust erscheint Antisthenes mit der inneren Freiheit des Menschen nicht vereinbar<sup>25</sup>.

Eben dies bestreitet Aristipp der Ältere. Er glaubt, daß der Mensch durch die Ausscheidung der Lust sich der Möglichkeit beraubt, seine innere Selbständigkeit und Freiheit zu erproben und zu bewahren. Die Lust abzulehnen, geht außerdem gegen den evidenten Wertcharakter dieses Phänomens. Freilich ist Maßlosigkeit im Genuß körperlicher Lust tierisch, mithin verächtlich. Die Abstempelung Aristipps als eines radikalen Hedonisten widerspricht also der historischen Wirklichkeit. Aristipp hat die Lust nicht als Telos betrachtet und kein System des Hedonismus entwickelt. Dieses geht erst auf seinen Enkel, den jüngeren Aristipp, zurück. Er wagt auch eine Definition der Lust: Sie soll eine sanfte Bewegung sein, vergleichbar einem günstigen Fahrtwinde<sup>26</sup>.

Aufs ganze gesehen, läßt sich nicht verkennen, daß die Lustbetrachtung bei Antisthenes wie bei Aristipp im Vergleich zu Demokrit in gefährlicher Weise verarmt und vereinsamt erscheint. Beide Denker gelangen, paradoxerweise vom gleichen Begriff der *ἐλευθερία* ausgehend, zu Extremen, mit denen sich nur ein Geist zufriedengeben kann, der nicht mehr umfassend und subtil zu sehen vermag.

Eine ähnliche Einseitigkeit finden wir bei Eudoxos, dem berühmten Mathematiker und Zeitgenossen Platons. Seine Lustanschauung, die bei Platon und Aristoteles einen gleich starken Eindruck hervorgerufen hat, ist ein Gebäude von imponierender Geschlossenheit. Das Sein zieht sich für Eudoxos zum sinnlich wahrnehmbaren Bereich der *Physis* zusammen. Die Ziele der dieser *Physis* eingepflanzten Neigungen und Strebungen sind zugleich die ethisch richtigen Ziele. Unter dieser Voraussetzung vermag Eudoxos in logischer Folgerung die Lust als höchstes Gut darzustellen. Die Lust erfüllt die Bedingungen, die an das Wesen des höchsten Gutes zu stellen sind. Sie ist einmal das am meisten und überall Erstrebte und ebenso das als reiner Zweck Gewollte<sup>27</sup>. In einem weiteren Gedankenschritt entwickelt er den

<sup>25</sup> vgl. praep. evang. Eusebii XV, 13; Clem. Alex. Strom. II, 20; sowie Dion Chrysostomus, oratio VIII, 20, der nach K. v. FRITZ, Quellenuntersuchungen zu Leben und Lehre des Diog. von Sinope, Philologus, Suppl. Bd. 18, 2, 1926, 82f. und 84f., für Antisthenes selbst in Anspruch genommen werden darf.

<sup>26</sup> vgl. dazu die am ehesten auf den älteren Aristipp zu beziehenden Stellen bei Xen. Mem. II, 1, 9, und 11, Horaz, ep. I, 1, 18/9 sowie I, 17, 23f. und die Anekdotensammlung bei Diogenes Laertios, II, c. 8. Die wichtigsten neueren Arbeiten zu Aristipp sind die Dissertationen von E. ANTONIADES, Aristipp und die Kyrenaiker, Gött. 1916, A. MAUERSBERGER, Cyrenaica, Lpz. 1922 und E. MANNEBACH, Aristippi et Cyrenaicorum fragmenta, Bonn 1948; siehe ferner meinen Artikel „Aristippo e la scuola cirenaica“ in: „Rivista critica di Storia della Filosofia“, fasc. I, 1958.

<sup>27</sup> vgl. Aristoteles' Referat E. N. 1172b, 9–26.

Charakter Gottes als Verkörperung des Lustprinzips: Indem alles Belebte einerseits nach Lust trachtet, andererseits in Gott der letzte Zielpunkt alles Strebens liegt, müssen diese beiden Prinzipien in einer Wesenheit zusammenliegen. Da alles Belebte zu Gott strebt, muß er Quellpunkt aller Lust sein<sup>28</sup>. Unter den wenigen radikalen Hedonisten der griechischen Philosophie hat Eudoxos den beeindruckendsten Versuch unternommen, die Lust als höchstes Gut zu erweisen. Das konnte ihm nur gelingen im Zusammenwirken dreier Elemente: In ihm verbanden sich logische Denkschärfe, ethisch-biologisches Naturverständnis und eine natur-immanente Gottesauffassung. Da es dabei um Dinge geht, die dem griechischen Geist in besonderer Weise eignen, wäre es kurzsichtig, Eudoxos nur als genialen Außenseiter griechischer Ethik verstehen zu wollen.

Ich bemerkte schon, daß Eudoxos bei Platon und Aristoteles die stärksten Wirkungen hinterlassen hat. Daneben tritt noch Speusipp in einen engen, wenn auch polemischen Bezug zu Eudoxos. Eudoxos hatte behauptet, der phänomenologische Gegensatz zu einem Unwert müsse notwendig ein Gut sein: Da Schmerz anerkanntermaßen der Unwert schlechthin sei, müsse sein genauer Gegensatz, die Lust, der Wert schlechthin sein. Demgegenüber vertritt Speusipp die These, daß zwei Unwerte einander phänomenologisch durchaus entgegengesetzt sein können. Also können Lust und Schmerz, obwohl entgegengesetzt, doch beide ethische Unwerte sein. Sie stehen gemeinsam einem Dritten gegenüber, dem Guten<sup>29</sup>. Damit hat Speusipp die genaue Vorform der aristotelischen Mesotes-Lehre entwickelt.

In Platon erscheint nun nach Demokrit der zweite Gipfel griechischen Lustdenkens. Er hat dieses Phänomen sein ganzes Leben hindurch immer von neuem durchdacht. Den Höhepunkt erreicht seine Lustbetrachtung im Spätdialog Philebos. Sie steht, so diffizil und weit ausgreifend sie auch sein mag, doch nur unter einem Gesichtspunkt: Wie verhält sich die Lust zum Guten?

In der Zeit vor dem Philebos kehrt Platon vorwiegend die negativen Züge an der Lust hervor<sup>30</sup>. Unter Aufnahme pythagoreischer Gedanken betrachtet er sie unter der Voraussetzung der leib-seelischen Geschiedenheit des Menschen<sup>31</sup>. Sie erscheint ihm als Fessel, mit der der Körper die Seele an sich bindet, um sie so aus der Bahn eines Denkens zu werfen, dem sich die wahren Wirklichkeiten enthüllen.

Im Philebos dagegen versucht der Philosoph, dem Phänomen in seiner Vielschichtigkeit gerecht zu werden. Von der ethischen Grundfrage ausgehend, ob Lust, Vernunft oder ein Drittes das Glückseligkeit gewährende höchste Gut sei, gelangt er zu der Erkenntnis, daß nur ein aus Lust und Vernunft gemischtes Leben dafür in Frage kommen könne<sup>32</sup>.

<sup>28</sup> vgl. Aristoteles' Referat E. N. 1101b, 27–31.

<sup>29</sup> vgl. Aristoteles' Referat E. N. 1153b, 4–7.

<sup>30</sup> Bes. im Gorgias, Phaidon u. Phaidros.

<sup>31</sup> Besonders im Phaidon: 60a, 9–c, 7; 65c; 69a; 83b, c, d; 114c.

<sup>32</sup> vgl. etwa 27d.

Die richtige Mischung, die die Eudämonie ausmacht, vereinigt sämtliche Erkenntnisformen mit wenigen, streng ausgewählten Lustformen, den wahren und reinen Lüsten. Diese stehen in der umfassenden Wertordnung des Seienden hinter der Vernunft auf dem fünften Platz<sup>32</sup>. Die unreinen, unwahren Lüste gehören überhaupt nicht in den Bereich des Guten.

Die Lösung Platons gibt dem Prinzip des erkennenden und ordnenden Geistes den eindeutigen Vorrang gegenüber der Lust. Trotzdem aber ergibt sich auch für ihn, daß die menschliche Glückseligkeit ohne edle Lust undenkbar ist. Damit kehrt, in der Substanz des Gedankens jedenfalls, die demokriteische Lustanschauung wieder.

In den Einzelheiten der Lehre treten bei Platon ebenfalls Gedanken wieder auf, die uns bereits früher begegnet sind; so besonders die empedokleische Vorstellung, daß die Lust mit physiologischen Auffüllungsprozessen verbunden sei. Platon nimmt diese Bestimmung umformend in seine Konzeption hinein: Lust ist Wiederherstellung in die Natur<sup>34</sup>. Doch ist sein Blick schärfer: Er sieht, daß damit nur körpergebundene Lustformen gefaßt werden können. Daneben gibt es rein geistige Lustarten, die in die Seinsgattung des Maßhaltigen gehören<sup>35</sup>.

Gegenüber der Ausformung oder Aufnahme von Vorstellungen, die im griechischen Lustdenken traditionell sind, darf das spezifisch Platonische nicht übersehen werden. Es bezieht sich hauptsächlich auf Methode und Begrifflichkeit. Platon versucht den Wert der Lust auf dem Wege der Seinsanalytik zu ermitteln. Er stellt die Gattungen des Seienden zusammen, die für ihn wertmäßig abgestuft sind, und sieht dann zu, welcher Gattung die Lust zuzuordnen ist. So fügt er die Körperlust zur Gattung des wertleeren Apeiron<sup>36</sup>; die reine, wahre Lust, wie schon bemerkt, zum Eidos des Maßhaltigen<sup>37</sup>. Oder er postuliert als Komponenten der Idee des Guten Schönheit, Wahrheit und Symmetrie<sup>38</sup>, um dann zu fragen, ob Vernunft oder Lust diesen Komponenten näherstünden.

Die Entscheidungskriterien also, an Hand welcher Platon den Wert der Lust ermittelt, liegen über der Empirie. Die Lust wird eingestuft, je nachdem, ob sie einen Bezug oder keinen Bezug zu den ideellen Gestalten des Seins schlechthin besitzt.

Eine letzte Stufe platonischen Lustdenkens stellt die Lustabhandlung der 'Gesetze' dar<sup>39</sup>. Eine deutliche Milderung des Standpunktes ist spürbar. Der sittlich höchsten Lebensform des Philosophen wird das Höchstmaß wahrer Lust zugesprochen. Auch die anderen Lebensformen haben je ihre eigentümliche Lust, deren Maß und Wert aber niedriger sind. An dieser Anschauung

<sup>32</sup> 66 c.

<sup>34</sup> 31/2.

<sup>35</sup> vgl. 52 c.

<sup>36</sup> ebenfalls 52 c.

<sup>37</sup> siehe Anm. 35.

<sup>38</sup> 65 a.

<sup>39</sup> 732 d — 734 c.

fällt die Parallele zu Demokrit und der älteren Sophistik auf, wo auch der Vorrang der Lust im sittlich höchsten Leben betont wurde.

Damit ist die Stellung platonischen Lustdenkens zum vorangehenden soweit angedeutet, daß versucht werden kann, eine prägnante Formel für dieses Verhältnis zu finden. Mir scheinen drei Elemente wichtig:

1) In der Fragerichtung hält sich Platon an das in der Sophistik entwickelte Dreierschema von Eudämonie, Lust und Tugend, wobei freilich an die Stelle der Tugend die Vernunft tritt.

2) In der Methode der Urteilsfindung lebt die Denkweise der vorsokratischen Philosophen auf, insofern Grundkategorien des Denkens und Seins der Untersuchung eines Einzelphänomens zugute kommen.

3) In der Beurteilung des Gegenstandes setzt sich schließlich der traditionelle griechische Standpunkt durch, daß die sittlich höchste Lebensform den Primat der Lust auf ihrer Seite hat<sup>40</sup>.

Wenn man von Platon kommend der Lustanschauung seines Schülers Xenokrates begegnet, ist man erstaunt, wie wenig Spuren platonischer Subtilität und Energie des Denkens dort noch zu finden sind. Es erinnert an den Standpunkt eines Antisthenes, wenn von Xenokrates die Eudämonie ganz und gar nur auf die Tugend begründet wird. Ihr gegenüber tritt alles andere weit in den Schatten. Die Beimengung der Lust zur Eudämonie bedeutet eine Entwürdigung der Tugend, die autark sein soll. Diese Ablehnung der Lust speist sich aus der jetzt schon zur Genüge bekanntgewordenen Überordnung des Geistes über den leidenschaftsdurchsetzten Körper, dessen Gier nach lustvoller Triebbefriedigung die Herrschaft des Geistes im Menschen gefährdet<sup>41</sup>.

Eine neuartige Form der Lustbetrachtung tritt bei Herakleides Pontikos auf. Herakleides sieht die Lust als Grundelement einer soziologisch fixierten Lebensform, deren Charakter durch die *τηνότης* bestimmt wird. In der Form kleiner Anekdoten und an Hand von Beispielen aus der Geschichte sucht er darzulegen, daß zügelloses Genußleben zum Ruin ebenso des individuellen wie des politischen Lebens werden kann. Dazu tritt noch der Gesichtspunkt, daß Lust in der Illusion des Wahnsinns ihren Gipfel erreicht. Das Neuartige bei Herakleides besteht darin, daß er nicht das Wesen der Lust analysiert, um ihren Wert zu bestimmen, sondern daß er an der Erfahrungswelt von Geschichte und Einzelleben die Folgen beobachtet, zu denen eine Preisgabe an den Genuß führt<sup>42</sup>.

Bei Aristoteles<sup>43</sup> erreicht die griechische Reflexion über die Lust eine

<sup>40</sup> Zur Lust bei Platon vergleiche H. G. GADAMER, Das Wesen der Lust nach den platonischen Dialogen, Diss., Marburg 1922.

<sup>41</sup> vgl. die fr. 77, 78, 86 bei R. HEINZE, Xenokrates, Darstell. der Lehre u. Sammlung der Fragmente, Lpz. 1892.

<sup>42</sup> Meine Darstellung geht von F. WEHRLI, Die Schule des Aristoteles, Heft 7: Herakleides Ponticus. Text und Kommentar, aus.

<sup>43</sup> vgl. meine Dissertation, Über die Lehre von der Lust in den Ethiken des Aristoteles, Tübingen, 1953, und ihre Neufassung mit dem Titel: Die Lehre von der Lust in den Ethiken des Aristoteles, Zetemata 19. München (Beck) 1958.

neue Stufe, ja, ich möchte hinzufügen, eine Art systematischer Abrundung. Die Behandlung der Lust wird integrierender Bestandteil des umfassenden Gebäudes einer empirisch-philosophischen Ethik. Das bisher herrschende Denkschema der Alternative Lust oder Tugend wird aufgegeben. Stattdessen geht es nun darum, die Lust als Wesenselement der ἀρετή aufzuweisen. Die früher getrennten Begriffe sind in die Einheit eines umgreifenden Ganzen aufgegangen. Lust ist jetzt sozusagen der ungebärdige Stoff, in dessen energischer und umsichtiger Formung sich der auf das Gute gerichtete Mensch ständig zu bewähren hat.

Mit Aristoteles wird die Reflexion über die Lust aber auch bewußt historisch. Wohl hatte sich auch Platon häufig mit fremden Ansichten auseinandergesetzt. Aber dies geschah meist in einer im Wesen seiner dialektischen Denk- und Darstellungsweise wurzelnden Zurückhaltung. Das fremde Gedankengut wurde in den Prozeß der dialogischen Bewegung eingeschmolzen. Aristoteles hingegen setzt mit schroffer Markierung das Eigene vom Fremden ab, indem er die λέγουμεν mit Hinzufügung der sie stützenden Argumente an den Anfang der jeweiligen Lustbetrachtung stellt. Die eigene Argumentation verläuft am Faden der fremden Ansichten; erst aus der sorgfältigen Prüfung, die zu Ablehnung ebenso wie zu Annahme führen kann, geht der eigene Standpunkt hervor.

Der Gehalt aristotelischer Reflexion über die Lust stellt sich uns in drei Phasen eines immer subtiler die Sache aus ihren Verhüllungen herauschälenden Denkens dar: 1) Rhetorik<sup>44</sup>, 2) Siebentes Buch der Nikomachischen Ethik<sup>45</sup> (wahrscheinlich einmal der Eudemischen Ethik zugehörig) und 3) Zehntes Buch der Nikomachischen Ethik<sup>46</sup>. Diese Linie beinhaltet eine zunehmende Verselbständigung gegenüber Platon. Während Aristoteles in der Rhetorik die platonische Denkbewegung gleichsam mit dem Mittel der exakten Definition zum Stehen bringt, geht er in der 1. Abhandlung der E. N. zur Kritik gegen die Lustgegner, insbesondere Platon<sup>47</sup>, über. Die früher angenommene Definition Platons — Lust wahrnehmbares Werden in die Natur — gilt nicht mehr. Jetzt wird die Lust als ungehinderte Aktualisierung naturgemäßen Verhaltens gefaßt. Damit soll sie auch als ἀγαθόν erwiesen sein; ja, die Möglichkeit wird betont, daß eine bestimmte Lustform das höchste Gut sei. Und doch bleibt die Argumentation des 7. Buches noch widerspruchsvoll und unsicher. Die Abwehrstellung gegen die lustfeindliche Philosophie macht die Polemik überzeugender als den eigenen Standpunkt. Demgegenüber spricht im 10. Buch der ans Ziel langer Bemühung gekommene Denker. Die Darlegung der eigenen Anschauung kann sich frei entfalten, nachdem die Argumente der Gegner mit leichter Hand entkräftet sind. Die Auseinandersetzung mit Platon erscheint auf einer neuen und letzten Stufe: Die Lust wird endgültig aus jeder Bewegung, jedem Werden herausgenommen; ihr Eidos steht außerhalb der Zeit; es ist in einem Nu vollendet. Die Lustdefinition führt die im

<sup>44</sup> 1369 b, 33—72 a, 3. <sup>45</sup> 1152 a, 36—1154 b, 31. <sup>46</sup> 1172 a, 15—1176 a, 29.

<sup>47</sup> Platon kann, wie schon hervorgehoben, nur bedingt als Gegner der Lust gelten; hier erscheint er nur der Vereinfachung halber als solcher.

7. Buch gewonnene Formulierung über sich hinaus: Lust ist jetzt „zusätzliche Vollendung der Energeia“. Ihre Identität mit der Energeia wird als Irrtum zurückgewiesen. Schließlich findet Aristoteles ein klares Kriterium für den Wert der verschiedenen Lustformen: Der Wert jeder Lust richtet sich nach dem Wert der zugehörigen Tätigkeit (ἐνέργεια).

Diese neuen Bestimmungen ergeben eine wesentliche Milderung des Standpunktes im Vergleich zum 7. Buch: Die Lust ist weder höchstes Gut, noch immer erstrebenswert; sie kann nur Bestandteil, niemals Grundlage der Glückseligkeit sein. Damit ist eine Anschauung ausgesprochen, die Aristoteles in die Reihe der Denker stellt, bei denen sich die traditionelle Richtung griechischen Lustdenkens besonders klar ausgeprägt hat — Demokrit, Sokrates und Platon. Die Kontinuität griechischen Lustdenkens beruht auf der jeweiligen Neubegründung der gleichen Grundanschauung.

Bemerkung: Eine Untersuchung zur Lust bei den griechischen Dichtern und Prosaschriftstellern fehlt meines Wissens bisher.