

Dagmar Kiesel und Cleophea Ferrari (Hrsg.)

TUGEND



KLOSTERMANN

Erlanger Philosophie-Kolloquium
ORIENT UND OKZIDENT
herausgegeben von Dagmar Kiesel und Cleophea Ferrari
BAND 1

Bibliographische Information der Deutschen Nationalbibliothek
Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der
Deutschen Nationalbibliographie; detaillierte bibliographische Daten
sind im Internet über <http://dnb.dnb.de> abrufbar.

© Vittorio Klostermann GmbH · Frankfurt am Main 2016

Alle Rechte vorbehalten, insbesondere die des Nachdrucks und der Übersetzung.
Ohne Genehmigung des Verlages ist es nicht gestattet, dieses Werk oder Teile in
einem photomechanischen oder sonstigen Reproduktionsverfahren zu verarbeiten,
zu vervielfältigen und zu verbreiten.

Gedruckt auf Alster Werkdruck der Firma Geese, Hamburg,
alterungsbeständig nach ISO 9706 und PEFC-zertifiziert.

Druck und Bindung: bonitasprint gmbh, Würzburg

Printed in Germany

ISBN 978-3-465-04212-9

INHALT

Vorwort	7
BRUNO LANGMEIER: Hochmut als Tugend? Die <i>megalopsychia</i> bei Aristoteles und die theologische Wende der <i>magnanimitas</i> bei Thomas von Aquin	11
ROLF GEIGER: Aristoteles über die Tugend von Bürgern	37
DAGMAR KIESEL: <i>Virtus, amor, voluntas</i> . Zur Eigenart des augustinischen Tugendkonzepts	59
SUSANNE TALABARDON: Tugenden im spätantiken rabbinischen Judentum	87
CLEOPHEA FERRARI: Antike Tugendethik in der mittel- alterlichen Philosophie der islamischen Welt	109
GEORGES TAMER: Ist Gewalt eine Tugend im Koran?	131
CHRISTOPH HORN: Zeitgenössische Tugendethiken	153
STEFAN LORENZ SORGNER: Förderung von Leistungs- fähigkeit als elterliche Tugend? Nietzsche, Sandel und das genetische Enhancement	179
Register	201

Vorwort

Der vorliegende Band eröffnet die Reihe *Erlanger Philosophie-Kolloquium Orient und Okzident* des Arbeitsbereichs *Philosophie der Antiken und Arabischen Welt* am Institut für Philosophie der Friedrich-Alexander-Universität Erlangen-Nürnberg. Intention der Reihe ist die Darstellung und Analyse der vielfältig vernetzten Beziehungen beider Kulturräume von der Antike bis in die Gegenwart anhand zentraler philosophischer Fragestellungen und Themen.

Dass die Philosophie der Antike hierbei in besonderem Maße berücksichtigt wird, liegt nicht nur am Forschungs- und Interessenschwerpunkt des Arbeitsbereichs, sondern hat primär sachliche Gründe. Die wesentlichen Themen und Leitfragen der antiken Philosophie haben ihren Weg ins lateinische Mittelalter bis in die Gegenwart vor allem durch die Vermittlung über die (früh-)mittelalterliche arabische Diskussion gefunden; insofern sind die intellektuelle und kulturelle Welt des Orients und des Okzidents durch wechselseitige Inspiration miteinander verflochten und tragen beide ihr geistiges Erbe in die zeitgenössische Diskussion hinein.

Die philosophischen Debatten des Mittelalters und eine Vielzahl der aktuellen ethischen und politischen Fragen der Gegenwart wiederum sind mit den drei monotheistischen Religionen verknüpft. Ihr gemeinsamer Ursprung im Glauben des Stammvaters Abraham verbindet sie einerseits und produziert andererseits das Bedürfnis nach Abgrenzung; Orient und Okzident teilen sowohl gemeinsame als auch kontroverse religiöse Traditionen und Anschauungen. Die philosophische Perspektive der Reihe wird folglich durch einen Blick auf die jüdische, christliche und islamische Position ergänzt.

Die Frage nach der ‚Tugend‘ bietet sich als Thema des ersten Bandes aus mehreren Gründen an: Antike Ethiken sind Tugendethiken und leisten als eigenständiger Ethiktypus einen wichtigen Beitrag zur Moralphilosophie sowie zum Motiv der Philosophie als Lebensform und Lebenskunst. Tugendethiken erleben darüber hinaus eine Renaissance in der zeitgenössischen Philosophie, die hier an die antike Tradition anknüpft – wenngleich mit veränderten anthropologischen und kosmologischen Prämissen.

Die folgenden Beiträge zur ‚Tugend‘ können und wollen nicht den Anspruch auf Vollständigkeit erheben. Kriterium der Auswahl sind thematische Vielfalt sowie die Relevanz für die Debatten und Prob-

lemfelder der Gegenwart. Je nach Forschungsinteresse der Autoren sind sie teils historisch, teils systematisch konzipiert; die Sammlung insgesamt ist interdisziplinär. Philosophie, Philologie (Gräzistik und Arabistik), Judaistik, christliche Theologie und Islamwissenschaft kommen gleichermaßen zu Wort.

Bruno Langmeier befasst sich mit der *megalopsychia* und diskutiert damit eine herausragende ethische Tugend bei Aristoteles und deren Christianisierung bei Thomas von Aquin. Der politischen Perspektive der antiken Tugendlehre widmet sich der Aufsatz von Rolf Geiger zu den Tugenden der Bürger bei Aristoteles. Die platonische Tradition sowie die christliche Reformulierung und Umdeutung der platonischen Tugendlehre untersucht Dagmar Kiesel anhand der Tugendlehre des spätantiken Kirchenvaters Augustin. Anders als die Kirchenlehrer adaptieren weder das spätantike Judentum noch die islamische Theologie explizit den antiken Tugendbegriff. Susanne Talabardon spürt den Vorstellungen des spätantiken Judentums nach, die am ehesten unter dem Begriff der ‚Tugend‘ gefasst werden könnten. Die Komplexität der Analysen der mittelalterlichen arabischen Philosophie zur Tugend, die einerseits den antik-philosophischen Tugendbegriff aufnehmen, andererseits mit der islamischen Terminologie und Dogmatik in Einklang gebracht werden müssen, wird von Cleophea Ferrari aufgezeigt. Georges Tamer stellt die Frage, ob Gewalt eine koranische Tugend ist, und greift damit das Problem der (fehlenden) koranischen Legitimierung islamistischer Gewaltbereitschaft in der Gegenwart auf. Christoph Horn erörtert die Charakteristika sowie die Stärken und Schwächen der zeitgenössischen Tugendethiken und grenzt sie von ihren antiken Vorläufern ab. Der Artikel von Stefan Lorenz Sorgner schließlich diskutiert mit Rückgriff auf normative Überlegungen Friedrich Nietzsches die Ablehnung des genetischen Enhancements durch Michael Sandel vor dem Horizont elterlicher Tugenden. Die hierbei eingenommene transhumanistische Perspektive ist die progressivste unter allen Beiträgen.

Die Entscheidung für die alte bzw. neue deutsche Rechtschreibung wurde den einzelnen Autoren überlassen. Griechische Begriffe bzw. Zitate werden transliteriert. Das griechische ω wird als \hat{o} und das η als \hat{e} wiedergegeben; der spiritus asper wird als h notiert. Ansonsten wird auf die Notation griechischer Akzente verzichtet.

Wir bedanken uns für die gute Zusammenarbeit bei allen Autoren sowie beim Verlag Vittorio Klostermann, insbesondere bei Anastasia Urban sowie bei Marion Juhas für die sehr engagierte, kompetente und freundliche Begleitung der Formatierung des Bandes und bei

Arfa Tohidi für die gelungene Gestaltung des Signets der Reihe *Erlanger Philosophie-Kolloquium Orient und Okzident*.

Der Sammelband ist eine Frucht des Kolloquiums ‚Tugend‘ im Wintersemester 2013/14 an der FAU Erlangen-Nürnberg.

Cleophea Ferrari und Dagmar Kiesel

Erlangen, August 2015

Bruno Langmeier

Hochmut als Tugend?

Die *megalopsychia* bei Aristoteles und die theologische Wende der *magnanimitas* bei Thomas von Aquin

Wer die Charakteristika der Großgesinntheit zunächst anhand der Figur des *megalopsychos* untersucht, stößt rasch auf einige prima facie unverständlich oder gar anstößig scheinende Merkmale. Daher widme ich mich im zweiten Schritt der Aufklärung mancher Missverständnisse. Ansonsten schiene die aristotelische Ethik aufgrund der systematischen Bedeutung der *megalopsychia* ab ovo eine wenig attraktive Option. Nichtsdestotrotz – und dies ist das dritte und letzte Thema dieses Artikels – stellt sich die berechtigte Frage, ob Thomas von Aquin die Großgesinntheit nicht ablehnen müsste, denn widerspricht sie nicht der christlichen Tugend der Demut? Oder gibt es zwar eine christianisierte *magnanimitas*, die sich jedoch beträchtlich von der heidnischen *megalopsychia* des Aristoteles unterscheidet?¹

1. Die Tugend der *megalopsychia* bei Aristoteles

1.1. Grundcharakteristika der *megalopsychia*

In der Tugendlehre des Aristoteles ist die *megalopsychia* ein wichtiges Thema. So betont Aristoteles ihre Relevanz etwa dadurch, dass er sie als Schmuck der (anderen) Tugenden bezeichnet, welcher diese vergrößere.² Entsprechend viele Interpreten des Aristoteles haben sich folglich dieser wichtigen Tugend intensiv gewidmet, wobei wir bereits im Mittelalter³ recht unterschiedliche Auslegungen erhalten. Häufig zentrieren sich die Auseinandersetzungen auf die Frage, ob

¹ Für hilfreiche Anmerkungen zu diesem Text danke ich herzlich Jörn Müller.

² Vgl. EN IV 7, 1124a1 f. Zum Sinn dieser häufig falsch verstandenen Passage vorzüglich Liatsi (2011), S. 50 ff.

³ Wenig verwunderlich konzentrieren sich die meisten mittelalterlichen Interpreten auf die naheliegende Frage, ob die aristotelische Großgesinntheit überhaupt mit der christlichen Demut vereinbar sei (vgl. Flüeler (2008), 284 f.).

die *megalopsychia* nicht als Hochmut zu interpretieren und daher zu verwerfen sei.

Woran liegt dies? Schon die Etymologie des Begriffs scheint für manche Interpreten derartige Vorbehalte zu befördern, denn in der *megalopsychia* steckt durch das *megalo* der Ausdruck der Größe und auch ein erster Blick in den Text zeigt, dass es um eine – freilich noch näher zu bestimmende – Seelengröße geht. Unabhängig von der interpretatorisch erst zu lösenden Frage, ob es sich bei dieser Größe um Hochmut handelt, scheinen wir also gut beraten, den Hinweis des Aristoteles, dass die *megalopsychia* schon dem Namen nach auf Großes gehe,⁴ in der Übersetzung nachzubilden. Tatsächlich versuchen dies die meisten Übersetzungen auch zu leisten, sei es das lateinische *magnanimitas*, das englische „magnanimity“ oder deutsche Übersetzungen wie etwa „Großgesinntheit“ (Gigon). Allerdings stellt sich natürlich bereits im ersten Schritt die Frage, was denn in dieser Tugend groß sein soll. Darauf antwortet uns Aristoteles, dass sich der *megalopsychos* großer Dinge für würdig halte und es auch sei.⁵ Schon allein diese erste Definition legt für viele Interpreten nahe, dass die *megalopsychia* eine unerträgliche Arroganz darstelle.

Jedoch würde sich Aristoteles selbst gegen diesen Vorwurf verwahren, denn er unterscheidet terminologisch scharf zwischen dem tatsächlich großer Dinge würdigen *megalopsychos* und dem aufschneiderischen Prahler (der daher im Altgriechischen mit dem entsprechenden Ausdruck *chaunos* versehen wird).⁶ Auf der anderen Seite der verfehlten Haltungen in Bezug auf eigene Leistung und Würdigkeit und damit das Gegenteil zum aufgeblasenen Prahler ist der verzagte Kleinmütige, der sich des entgegengesetzten Lasters der *mikropsychia* schuldig macht und sich geringer einschätzt, als er tatsächlich ist.⁷ Bereits zu einer anderen Tugend gehört derjenige, der sich selbst nur kleiner Dinge für würdig hält und mit dieser Einschätzung auch richtig liegt, in diesem Fall sprechen wir davon, dass die betreffende Person besonnen (*sôphrôn*) ist.⁸

In einem zweiten Schritt erfahren wir nun, was diese großen Dinge denn sind, derer der *megalopsychos* würdig sein soll: Da wir von Wert und Würdigkeit laut Aristoteles bei äußeren Gütern sprechen,

⁴ Vgl. EN IV 7, 1123a34 f.

⁵ Vgl. EN IV 7, 1123b1 f.

⁶ Vgl. EN IV 7, 1123b8 f.

⁷ Vgl. EN IV 7, 1123b9 – 13.

⁸ Vgl. EN IV 7, 1123b5.

handelt es sich bei den größten Dingen entsprechend um das größte äußere Gut, also um die Ehre.⁹ Somit kommen wir auch zur endgültigen Definition des *megalopsychos*, nämlich dass er sich zu Ehre und Unehre so verhält, wie man soll.¹⁰ Natürlich ist mit dieser Formel „wie man soll“ nicht gemeint „wie es sich landläufig gehört“; Aristoteles spricht sich also nicht für einen Anschluss an die zufälligerweise in einer Polis dominierenden Sitten aus.¹¹ Stattdessen geht es ihm um ein Verhalten zur Ehre, wie es vernünftig ist.¹² Daher kann es sich beim *megalopsychos* auch nur um den (moralisch) besten Menschen handeln, den wir innerhalb der aristotelischen Ethik bekanntlich als Tugendhaften ansprechen. So verfügt der *megalopsychos* über alle Tugenden und ist umgekehrt die *megalopsychia* die Krone aller Tugenden und vergrößert diese, da die Ehre der Würdigungspreis der Tugend ist.¹³ Wenn aber die Tugend der *megalopsychia* nur den wahrhaft Tugendhaften vorbehalten ist, erstaunt nicht weiter, dass Aristoteles es für schwer hält, die *megalopsychia* zu besitzen.¹⁴

Worin besteht nun das vernünftige Verhalten des *megalopsychos* zu Ehre und Unehre? Entgegen einer beliebten Tendenz, Aristoteles als unkritischen Vertreter zeitgenössischer Werte zu betrachten und seine Ethik mit Alasdair MacIntyre gar als bloße Widerspiegelung eines Adelskodex zu denunzieren,¹⁵ möchte ich den revisionären Charakter der aristotelischen *megalopsychia*-Lehre hervorheben: Einerseits betrifft dies die Stellung der Ehre in der Güterhierarchie, andererseits die Frage, welche Güter denn überhaupt für ehrenwert gehalten werden. Während die Ehre im Alten Griechenland bekanntlich einen hohen Stellenwert eingenommen hat, relativiert Aristote-

⁹ Vgl. EN IV 7, 1123b15 – 21.

¹⁰ Vgl. EN IV 7, 1123b21 f.

¹¹ Zur Frage nach dem Verhältnis von gutem Menschen und gutem Bürger siehe den Artikel von Rolf Geiger in diesem Band.

¹² Für die Verknüpfung des *hōs dei* mit dem *orthos logos* siehe EE III 4, 1231b32 f.

¹³ Für diesen Abschnitt vgl. EN IV 7, 1123b26 – 1124a3. So ist der *megalopsychos* etwa in richtiger Weise tapfer (vgl. EN IV 8, 1124b6 – 9): Er bringt sich nicht gerne und nicht wegen Kleinigkeiten in Gefahr, da er nur wenige Dinge schätzt; in großen Angelegenheiten hingegen schont er sein Leben nicht. Damit niemand die große Tat des Tyrannenmordes vollbringt, achten die Tyrannen meist darauf, dass ihre Untertanen *mikropsychoi* sind (vgl. Pol. V 11, 1314a15 ff.).

¹⁴ Vgl. EN IV 7, 1124a3 f.

¹⁵ Vgl. MacIntyre (1995), S. 68 f.

les ihren Wert entscheidend. Zwar hält er sie – wie erwähnt – für das größte äußere Gut, aber einerseits stuft Aristoteles bekanntlich die äußeren Güter geringer als die seelischen Güter ein, und andererseits sprechen für ihn auch folgende Gründe dagegen, das eigene Leben auf die Ehre hin auszurichten: Gemäß EN I 3 liegt die Ehre mehr in den Ehrenden als in dem Geehrten, und wegen des daraus folgenden immer möglichen Ehrenentzugs scheint sie nicht das höchste Gut sein zu können. Schließlich nehmen wir vom höchsten Gut an, dass es dem betreffenden Menschen selbst eigen ist und nicht leicht verloren gehen sollte. Überdies scheint man die Ehre als Bestätigung der eigenen Tugend zu suchen, womit die Tugend als höheres Gut erwiesen ist.¹⁶ Wenn wir diese Abwertung der äußeren Güter bedenken, ist die auf den ersten Blick erstaunliche Aussage, dass es für den mit großen Ehren befassten *megalopsychos* nichts Großes gibt,¹⁷ nicht wirklich verwunderlich. Entgegen der Kritik von Jaffa und Keys ist die Lesart von Thomas von Aquin nämlich sicherlich richtig, dass Aristoteles nur nichts Äußeres für groß hält.¹⁸ Dabei ist natürlich impliziert, dass der *logos* über die Anerkennung als „groß“ entscheidet.¹⁹ Entsprechend abgeklärt reagiert der vernünftige *megalopsychos* auf große Ehrungen durch andere Tugendhafte, indem er sich nur maßvoll freut. Schließlich weiß er, dass es für seine vollkommene Tugend letztlich keine ausreichende Ehrung gibt.²⁰ Wenn er hingegen durch

¹⁶ Vgl. EN I 3, 1095b22 – 30. Wie wir sehen werden, ist die Tugend entsprechend auch der einzige wahre Grund für Ehrungen. Holloway (1999), S. 592 zeigt anhand der Tapferkeit, dass Tugenden um des Schönen/Guten willen ausgeübt werden sollen und nicht in eigentlicher Weise vorhanden sind, wenn entsprechende Taten nur um der Ehre willen gesetzt werden.

¹⁷ Vgl. EN IV 7, 1123b32 sowie EN IV 8, 1125a3 und 1125a15.

¹⁸ Vgl. Jaffa (1952), S. 134 – 138 und Keys (2003), S. 44 f. Keys leitet aus ihrer These gar ab, dass der *megalopsychos* deswegen an einer Sinnleere leide. Kirsche (1952), S. 20 sieht „die Höhe des Ethos mit seiner Enge erkaufte“ und charakterisiert dies als innere Armut.

¹⁹ Dies zeigt EE III 5, 1232a39 f.

²⁰ Vgl. EN IV 7, 1124a5 – 9. Dennoch sicherlich zu weitgehend die Charakterisierung durch Gauthier (1951), S. 86: „il [le magnanime; B.L.] sait qu'il possède en soi la vertu et il sait que l'univers tout entier avec tous les biens qu'il renferme, n'est pas assez pour payer sa vertu. Il a conscience de valoir plus, de mériter mieux. La conscience de la vertu s'épanouit en une domination du monde.“

Dass der *megalopsychos* der *Eudemischen Ethik* sich sehr über Ehren durch Gleichrangige freut (vgl. EE III 5, 1232b13 f.), ist tatsächlich eine gewisse Differenz zur *Nikomachischen Ethik*. Allerdings sollte man die beiden Ethikbü-

beliebige Leute geehrt wird oder wegen Kleinigkeiten, schätzt dies der *megalopsychos* gering, denn dies ist seiner nicht wert; ebenso ignoriert er auch Beschimpfungen und Entehrungen, da sie ihn nicht mit Recht treffen.²¹

Daher kann Aristoteles resümieren, dass sich der *megalopsychos* über Wechselfälle im Bereich der Ehre nicht sehr betrübe und die Ehre für etwas Geringes halte.²² Wenn aber sogar die Ehre als größtes äußeres Gut vom *megalopsychos* geringgeschätzt wird, bedeuten ihm auch die übrigen äußeren Güter wie Macht, Reichtum oder Glücks- und Unglücks(zu)fälle nicht besonders viel.²³ Zur Einordnung dieser Haltung ist ein Blick auf die Lehren des Aristoteles zum guten Leben hilfreich: Wie insbesondere die Passagen zu den verschiedenen Lebensweisen in der *Nikomachischen Ethik* zeigen, setzt sich der *megalopsychos* mit seinen Werten in einen wichtigen Gegensatz zum weit- aus überwiegenden Teil der Bevölkerung, der die erwähnten Werte von Reichtum, Macht oder Ehre besonders hoch schätzt. Daher gelten die *megalopsychoi* als eingebildet.²⁴

cher in ihren Lehren nicht allzu weit trennen (wie dies etwa Schmidt (1967) tut), dazu vorzüglich Schütrumpf (1989), S. 20 ff. Die *Eudemische Ethik* unterscheidet übrigens große und kleine Ehren (vgl. EE III 5, 1232b17 – 23).

²¹ Vgl. EN IV 7, 1124a10 ff. Das Verhältnis des aristotelischen *megalopsychos* zur Atimie verstößt somit ganz zentral gegen die homerische Standesethik, wie Kirsche (1952), S. 13 zu Recht hervorhebt.

²² Vgl. EN IV 7, 1124a16 f. und a19. Somit kann die Ehre sicherlich nicht die von Kirsche (1952), S. 9 f. behauptete moralische Kraft darstellen und gar Vorbedingung und Erfordernis sittlichen Handelns sein. Ebenso problematisch ist es, wenn Schütrumpf (1989), S. 16 und 18 zur „perfect morality“ die „love of honour“ rechnet. Folgerichtig entdeckt er in seinem Resümee einen Widerspruch darin, dass der *megalopsychos*, „whose life is concerned with the achievement of the highest honour“, die Ehre plötzlich für verhältnismäßig wertlos erachte (vgl. ebd., S. 20).

²³ Vgl. EN IV 7, 1124a12 – 19. Darin unterscheidet sich der *megalopsychia*-Gedanke bei Aristoteles stark von demjenigen eines Machtmenschen wie Demosthenes, der sich selber in der *Kranzrede* als *megalopsychos* feiert (vgl. Gauthier (1951), S. 29 und Dirlmeier (1983), S. 373). Zwar drängt es den *megalopsychos* sicherlich nicht in politische Ämter (vgl. Gauthier (1951), S. 109), jedoch folgt aus der Distanz des Tugendhaften zu den Ämtern keineswegs eine Ablehnung der Praxis und eine radikal intellektualistische Haltung (zu dieser Frage vgl. die differenzierte Studie von Mulgan (1990)).

²⁴ Vgl. EN IV 7, 1124a20. Den Gegensatz zur Meinung der Vielen betont auch EE III 5, 1232b4 ff. Sicherlich vor diesem Hintergrund gelesen werden muss auch EN IV 8, 1124b23 f. (der *megalopsychos* soll nicht nach Gegenständen allgemeiner Wertschätzung streben).

Sicherlich verstärkt wird dieser Eindruck, wenn wir uns mit der Frage nach der Legitimität der Ehrung bestimmter Güter dem zweiten Punkt zuwenden, hinsichtlich dessen die aristotelische Lehre der *megalopsychia* revisionär ist. Wie wir gerade gesehen haben, relativiert Aristoteles das Ziel der Ehre und bringt damit den *megalopsychos* in einen Gegensatz zum Rest der Bevölkerung. Fast noch radikaler ist jedoch der zweite Schritt, der die Frage thematisiert, wofür wir geehrt werden sollen. Während die meisten Menschen letztlich vor allem Macht und Reichtum oder Glücksgüter ehren, behält Aristoteles die Ehre allein der Tugend vor: „In Wahrheit ist aber nur der Tugendhafte der Ehre würdig.“²⁵ Hier zeigt sich sehr deutlich ein aristokratisch-elitärer Grundzug bei Aristoteles, der allerdings noch genauer gefasst werden muss. Wenn ich ihm eine aristokratische Tendenz zuschreibe, sollte dies bei Aristoteles ganz wörtlich als Herrschaft der (moralisch) Besten verstanden werden.²⁶ Indem er allein auf die Tugend abzielt, wendet sich Aristoteles nicht nur antidemokratisch gegen die angeblich tugendlose breite Bevölkerungsmasse und nicht nur anti-oligarchisch gegen die bloß Reichen, sondern auch ausdrücklich gegen einen bloßen Geburtsadel.²⁷ Wer die genannten Güter nämlich ohne Tugend besitzt, kann nicht mit Fug und Recht den Status eines *megalopsychos* für sich beanspruchen.²⁸

Woran liegt dies? Letztlich daran, dass man ohne Tugend nicht angemessen mit den Glücksgütern umgehen kann. Solche vom Glück Begünstigten werden ohne die Tugend eingebildet und verfallen der *hybris*.²⁹ Fälschlicherweise glauben sie besser als die anderen zu sein und verachten sie. Tatsächlich jedoch sind solche Figuren dem *megalopsychos* nicht ähnlich, obwohl sie sich ebenso wie dieser elitär abgrenzen. Schließlich handeln sie ohne Tugend und tun daher, was ihnen gefällt. Somit setzen sie sich also in einen deutlichen Gegensatz

²⁵ EN IV 8, 1124a25 (in der Übersetzung von Gigon).

²⁶ Gauthier hingegen setzt Aristoteles in einen Gegensatz zur Stoa, deren Aristokratieverständnis strikt moralisch sei (vgl. Gauthier (1951), S. 162).

²⁷ Vgl. EN IV 8, 1124a21 – 25.

²⁸ Vgl. EN IV 8, 1124a26 – 29.

²⁹ Vgl. EN IV 8, 1124a26 – b2. Dies setzt ein Fragezeichen hinter die These von Hardie (1978), S. 74, dass der aristotelische *megalopsychos* hochmütig den Faktor (Zufalls-)Glück verkenne: „But, if he ignores the contribution of luck and nature to his achievement, if he thinks of it as all his own doing, he falls into fatuity below the level of common sense, and far below the level of Aristotle’s critical reflection and unanswered questions about the human situation.“

zum tugendhaften *megalopsychos*, der ja *hôs dei* handelt, also wie es die rechte Vernunft anordnet.³⁰ Während der *megalopsychos* mit Recht gering achtet, weil er tatsächlich über einen bemerkenswerten Tugendvorsprung verfügt, sind die Tugendlosen den übrigen Menschen nur in sekundären Gütern überlegen, und daher ist ihr verachtender Hochmut nicht gerechtfertigt.

Hier lässt sich natürlich die berechtigte Frage stellen, warum ich dasselbe Verb, nämlich *kataphronein*, im Falle der *megalopsychoi* mit „gering schätzen“ und bei den Tugendlosen mit „verachten“ übersetzt habe. Dies hat folgenden sachlichen Hintergrund:³¹ Aristoteles bezeichnet in 1124a29 die Tugendlosen als *hybristai*, wozu uns Rhet. II 2, 1378b22 – 28 eine interessante Hintergrundinformation gibt: Unter *hybris* versteht Aristoteles nämlich eine der drei Arten der Geringschätzung, und zwar diejenige, die dem Opfer mit Vergnügen Schande antut. Letztlich wird dieses Verhalten des *hybristês* dadurch motiviert, sich selbst durch Demütigung des anderen überlegener fühlen zu können.³² Dagegen hebt sich der *megalopsychos* wohltuend ab, da er nur im Umgang mit Angesehenen und Reichen seine Größe zeigt, Mittelmäßigen gegenüber ist er jedoch einfach. Schließlich sei es leicht, letztgenannten betont würdevoll gegenüber zu treten und ihnen überlegen zu sein, aber ebenso ungebührlich, wie seine Stärke gegen Schwache zu gebrauchen.³³

³⁰ Vgl. EN IV 8, 1124b2 – b6.

³¹ Dirlmeier (1983), S. 377 f. charakterisiert den *megalopsychos* zwar treffend als „nur“ distanziert-ablehnend und verwahrt sich dagegen, ihm eine zynische Menschenverachtung zu unterstellen, übersieht aber die für die Erläuterung dieser These wichtige Abgrenzung, die sich aus der *hybristai*-Stelle in Rhet. II. ergibt.

³² Interessanterweise ist die *hybris* bei Aristoteles vor allem säkular konnotiert, da die meisten Stellen Ehrbeleidigungen im Bereich des mitbürgerlichen Umgangs betreffen. Daher kommt dieser Begriff häufig in der *Politik* vor und wird meist auf verderbte oligarchische Herrschaften bezogen.

³³ Vgl. EN IV 8, 1124b18 – 23. Etwas zu weitgehend Curzer (2012), S. 127, wonach das Verhältnis des *megalopsychos* zu Niederen angeblich von „sympathy“ und „noblesse oblige“ geprägt sei. Kirsche (1952), S. 16 ff. dagegen diagnostiziert eine Menschenfeindlichkeit, die aus dem Drang nach Selbstbestätigung der eigentlichen sittlichen Überlegenheit resultiere.