

„einen Kreis z. B. kann jeder ziehen, aber nun auch dessen Mittelpunkt zu bestimmen, das ist schwer“ (Übersetzung Dirlmeier); ähnlich EN 1109 a 24—26: „den Mittelpunkt des Kreises findet nicht unterschiedslos ein jeder, sondern nur der Wissende“. Das Auffinden des Kreismittelpunktes ist also schon für den Leser bzw. Hörer des Aristoteles eine Leistung, die einen Fachmann erfordert. Nimmt man noch hinzu EE 1226 a 22—30, wo die Kreisquadratur als Gegenstand hingestellt wird, über den man nicht berät, erkennt man, daß Aristoteles sich mit Rücksicht auf seine Hörer nur auf einfache mathematische Beispiele stützen kann, eine Tatsache die auch bestätigt wird etwa durch die vielen mathematischen Kundgebungen der Physik. Anders dagegen Platon, der in mathematische Tiefenschichten eindringt und sie seiner Philosophie einbaut. Das oben erwähnte delische Problem führt zum Vergleich auf die bekannte Menonstelle 86 e — 87 b, wo Platon sich mit einer kubischen Aufgabe beschäftigt, die uns an das Problem von Zirkel und Lineal erinnert. Auch im Philebos tritt die eben erwähnte euklidische Proportionenlehre auf; es sei nur an die wichtigste Stelle 23 c — 31 a erinnert. Mit ihrer Hilfe wird zur Problembehandlung ein neues Untersuchungsmittel bereitgestellt. Diese Eigenform platonischer Problembehandlung im Philebos wird man berücksichtigen müssen, wenn man Philebos heranzieht zum Verständnis der aristotelischen Lustabhandlungen im MM II 7, EN VII 12—15, EN X 1—5, Rhet. I 11 (395; vgl. auch Lieberg, *Die Lehre von der Lust in den Ethiken des Aristoteles*, 1958). Viele andere Begriffe in MM erinnern an den gerade bei Platon genannten mathematischen Problembereich, z. B. 211, 14, 13: *συμμέτρων*; 214, 16, 1: *ἔχειν πρὸς*; 216, 16, 11: *μεσότης* und 218, 17, 2 (Bd. 6, 304, 80, 2): *ὑπερβολή-ἔλλειψις*; 317, 36, 1: *τὸ τῷ ἀνάλογον ἴσον*, usf. (vgl. O. Toeplitz, *Das Verhältnis von Mathematik und Ideenlehre bei Plato*, 1929; A. D. Steele, *Über die Rolle von Zirkel und Lineal in der griechischen Mathematik*, 1936, hier weitere Literatur; Rezension: Schol 30 (1955) 421—424 und 241—244). In der Ergründung des Verhältnisses von Mathematik und Philosophie steht die Forschung noch vor einem langen Weg, aber eines steht schon jetzt fest: für das Verständnis Platons ist dies Verhältnis wesentlich. K. ENNEN S. J.

Lieberg, G., *Die Lehre von der Lust in den Ethiken des Aristoteles* (Zetemata, 19). gr. 8^o (130 S.) München 1958, Beck. 15.— DM.

Aristoteles hat der Lust drei große Untersuchungen gewidmet: 1. Rhetorik 1369 b 30—1372 a 3; 2. Nik. Eth. 1152 a 36—54 b 31; 3. Nik. Eth. 1172 a 16—1176 a 29.

Vorliegende Arbeit aus der Schadewaldt-Schule, die Überarbeitung einer Dissertation aus dem Jahre 1953, untersucht diese drei aristotelischen Lustabhandlungen im Geiste der Jaegerschen Aristotelesforschung und möchte die Entwicklung des aristotelischen Lustdenkens klar legen, seinen historischen Quellbereich bestimmen und den Einfluß fremden Denkens auf Aristoteles herausheben (23). Das Ergebnis der Untersuchung ist kurz dieses:

1. In der Definition Rhetorik 1369 b 33—35 (23—42) bestimmt Aristoteles die Lust *physiologisch* als „totale und wahrnehmbare Wiederherstellung in die zukommende Natur“ (28). Das grundlegende Gedankengut dieser Wesensbestimmung entnahm er dem platonischen Philebos, die Eigenleistung des Aristoteles bestand darin, die platonische Beschreibung der Phänomene definitorisch zusammenzufassen (91 38). Selbst das begriffliche Gehäus der Definition besteht aus platonischem Wortmaterial (91); nur einzelne Ausdrücke, wie z. B. *ὑπάρχειν* (zukommen), ein grundlegender Begriff aristotelischer Seinslogik (29), weisen hin auf eine dem Aristoteles eigentümliche Seinsbewältigung (91). Aristoteles bildet aber das platonische Gedankengut weiter, in dem er einmal *unterscheidet* zwischen Lust und Lustvollem, d. h. der die Lust bewirkenden Ursache; dann *erweitert* Aristoteles die obige physiologische Bestimmung des Philebos durch die Höchstform der Lust, wenn die „wiederhergestellte Natur tätig ist“ (32), d. h. wenn die Lust in der wiederhergestellten Natur nachwirkt (32). Ihre Beschreibung weist hin auf die spätere Anschauung der Lust als „Tätigkeit“ (91).

Neben die physiologische Bestimmung der Lust tritt bei Aristoteles auch die Untersuchung der *psychischen* Zustände, bei denen Lustempfindungen auftreten; dabei werden drei Arten lustverbundener psychischer Zustände sichtbar: „Wahr-

nehmung des Gegenwärtigen, Erinnerung an das Gewesene, Erwartung des Kommen- den“ (34 — Rhet. 1370 a 27—b 10). Ein Vergleich mit dem platonischen Philebos hinsichtlich des Zusammenhanges von Lust und Wahrnehmung (34 a, 36 a, b, 41 c, 42 d—43 a) ergibt, daß die Eigenleistung des Aristoteles „in der definitorsch- gerafften Zusammenfassung der gedanklich von Platon bewältigten Zusammenhänge liegt“ (36). Ebenso geht Aristoteles nicht über Platon hinaus in dem Gedanken, daß Lust in der Erinnerung und in der Erwartung liegen kann (36). Aristoteles stellt die Gedanken nur übersichtlicher zusammen (37).

In der Rhetorik kommt es Aristoteles weniger darauf an, den sittlichen Wert der Lust herauszustellen, als vielmehr eine möglichst vollständige Tafel ihrer physischen und psychischen Erscheinungsformen darzustellen, um die Motive un- rechten Handelns klarzulegen. Hierbei erkennt man, wie die Lustbestimmung sich zu einer Phänomenologie entwickelt, die später Voraussetzung sein wird für eine umfassendere Einordnung der Lust in die Lebensformen. Dabei ist ausschlaggebend der Begriff *ἐνέργεια*, der in der Rhetorik fehlt, aber ansatzweise vorhanden ist. Ebenso ist das Bestreben erkennbar, die Lust mehr im Sein als im Werden zu ver- ankern (41). Bei der phänomenologischen Erfassung traten einige Lustarten ohne Zusammenhang mit dem Begehren auf, die man also kaum als Werden charakteri- sieren kann (91).

2. Im 7. Buche der Nik. Ethik (1152 a 36—54 b 31) philosophiert Aristoteles polemisch über die Lust aus einer umfassenden Kenntnis fremder Anschauungen heraus (42—94). Dabei beschäftigen ihn: Pythagoreisches, Antisthenes, Speusipp, Xenokrates und vor allem Platon, also Hedoniker und Antihedoniker (48—85).

Wer dieses von Aristoteles benutzte Quellenmaterial sichtet, muß auch die Ar- beitsweise des Aristoteles kennen. Stilistische Prägung, Charakter und Anordnung des größtenteils anonymen Gedankenmaterials weisen darauf hin, daß die histo- rische Vielfalt äußerst zusammengedrängt geboten wird (45), schon „durch den Filter der Methodik“ (vgl. Aristoteles, Nikomachische Ethik, übersetzt von Franz Dirlmeier, 1956, 497) gegangen ist und strenge Sachgebundenheit des Aristoteles offenkundig (44—48).

Inhaltlich hebt sich im Vergleich zu Platon die Eigenart und Richtung aristotelischen Denkens ab (85—94). Durch die Unterscheidung von schlechthinniger, relativer und scheinbarer Lust trennt er die einzelnen Lustformen (86 93). Mit dieser Un- terscheidung will er vor allem jenen Lustformen den Lustcharakter nehmen, gegen die sich die Antihedoniker wenden (86). Ferner bestimmt Platon (Philebos 42 d) die Lust, welche er der Gattung des Unbegrenzten zuzählt, „undifferenziert“ als Wie- derherstellung in die Natur, d. h. in die jedem Lebewesen zukommende, individuelle Natur (30 86 87 92), dagegen spricht Aristoteles „genauer“ von der Vollendung der Natur. Endlich wendet Aristoteles sich mit der aus der Wertlehre bekannten Un- terscheidung von *ἕξις* und *ἐνέργεια* gegen die platonische Auffassung von der Lust als Werden. Aristoteles ersetzt also das platonische „Werden“ durch die *ἐνέργεια* (vgl. Dirlmeier a. a. O. 501) und stellt somit die Lust in einen teleolo- gischen Prozeß, in dem *ἐνέργεια* „genau so ein Telos ist wie jener Endzustand, der sich über das Tätigsein hinaus ergibt“ (Dirlmeier a. a. O. 501).

Zusammenfassend kann man also von der Lustabhandlung des 7. Buches sagen, daß Aristoteles in der polemischen Auseinandersetzung mit Platon die eigene Auf- fassung in selbständiger Denkbemühung erwarb (94 110).

3. Eine ungehinderte Entfaltung der eigenen Lustlehre legt uns nun Aristoteles im 10. Buche der Nik. Ethik vor (94—115). Hier geht er direkt ohne Umwege auf das Phänomen los. Jede Lust erklärt er für zielhaft und ganzheitlich (74 a 13—74 b 13). Dies geschieht zunächst wiederum in Auseinandersetzung mit Platon, aber dabei die eigene Meinung in der Ablehnung entfaltend. Um zu zeigen, daß die Lust im Gegensatz zu Platon nicht zur Bewegung gehöre, geht Aristoteles von der Zeit, einem grundlegenden Wesenszug des Werdens, aus und entwickelt, daß Lust wesentlich außer der Zeit existiert. In 74 b 14—75 a 21 gibt Aristoteles die end- gültige Definition: Lust ist Vollendung der Tätigkeit. Damit ist ihr Wert bzw. Unwert mit dem der betreffenden Tätigkeit verbunden. Im Gegensatz zu Buch 7 ist die Lust aus der Gleichsetzung mit der Tätigkeit herausgenommen und als ihre zusätzliche Vollendung gefaßt (vgl. auch Dirlmeier a. a. O. 565—568, 586).

Dirlmeier hat die Liebergsche Dissertation aus dem Jahre 1953 „eine erstaunlich reife Leistung“ genannt (a. a. O. 494, Anm. 161, 7). Der ergänzten Fassung dürfte man auch eine ähnliche Anerkennung nachsagen. Leider konnte L. (vgl. 23, Anm. 1) die durchkommentierte Übersetzung der Nik. Ethik Dirlmeiers nicht mehr in seine Arbeit einbauen. So wird man zur weiteren Ergänzung und Vertiefung das Werk Dirlmeiers hinzuziehen müssen, das sich durch eine umfassende Kenntnis Platons wie Aristoteles' auszeichnet und deshalb das Einzelne vom Ganzen her deuten kann. Für das hier behandelte Lustproblem und die Eigenart seiner Behandlung bei Platon und Aristoteles hätten sowohl Dirlmeier wie auch Lieberg ihre Aufmerksamkeit auf Philebos 23 c—31 a richten können. Hier stellt Platon für die Behandlung seines Problems ein neues Untersuchungsmittel bereit, indem er die aus Euklid bekannte Proportionenlehre in die Philebosuntersuchung einführt. Das gibt doch dem ganzen Denken Platons ein besonderes charakteristisches Gepräge. Wichtig ist auch das andere Werk von Fr. Dirlmeier: *Aristoteles, Magna Moralia*; übersetzt von Fr. Dirlmeier, 1958 (siehe die vorhergehende Besprechung).

K. Ennen S. J.

Wolff, K., *Psychologie und Sittlichkeit*. Mit einem Beitrag von W. Furrer. kl. 8° (274 S.) Stuttgart 1958, Klett, 15.50 DM.

Zwar ist es heutiger Psychotherapie nicht neu, daß es an der Wurzel von Neurosen nicht nur Triebverdrängen allein, sondern auch Gewissenskonflikte geben kann. Dennoch bietet das gedankenreiche und selbständig durchdachte Buch von W. (der sich keiner tiefenpsychologischen Schule einseitig unterwirft) ein neues und eindrucksvolles Bild von dem weiten Entwicklungsweg, den Tiefenpsychologie und -therapie seit ihren Anfangszeiten des Ur-Freudismus (und seiner oberflächlichen Ausdeutungen) bis heute gegangen sind, und von dem Weg aus positivistisch-mechanistischer „Psychologie ohne Seele“ bis zum Erfassen der Personalität des Menschen in ihrer Bedeutung. W. geht davon aus, daß auf den ersten Blick hin keine Beziehungen zu bestehen scheinen zwischen Psychologie als Wissenschaft vom Seelischen, wie es „ist“, und Ethik als der Lehre vom Seelenleben, wie es wesensgemäß sein „soll“. Die Formalobjekte scheinen zu verschieden. Erst recht lassen sich, was eingehend begründet wird, ethische Grundprinzipien nicht aus Psychologie ableiten. Jedoch, eine Psychotherapie, die nicht nur Mechanik der Komplexe erforscht, sondern heilendes Gespräch zwischen der Person des Therapeuten und seines Schützlings sein will, stößt immer wieder auf tiefste Probleme der Person, Fragen der Sittlichkeit, der Schuld (nicht nur des Schuldgefühls), auf Gut und Böse, wenigstens sofern sie zum Personkern vordringt. Sehr nachdrücklich wird die Unvergleichbarkeit sittlicher absoluter Forderungen mit allen nur bedingten Forderungen und Normen z. B. der Kunst, des Kulturschaffens usw. herausgearbeitet. Diese Absolutheitsforderungen lassen sich nicht aus psychologischen Entwicklungen herleiten, sondern weisen auf ihren Ursprung in jenseits des Erlebens liegenden, „jenseitigen“ Regionen. (Von den Ausführungen des Verf. darüber wäre es nur ein kleiner Schritt bis zur mehr ausdrücklichen und ausführlicheren Lehre vom göttlichen Urgrund des Sittlichen. Der Verf. deutet es wohl merklich an für den Leser, der es verstehen will.) Der Therapeut kann diesen Tiefenproblemen von Gut und Böse nicht ausweichen, auch wenn er nicht den Seelsorger spielen will. So kann der Vorgang der Therapie geradezu zum „sittlichen Prozeß“ werden. Die „Macht des Sittlichen“ wird der Libido als der großen „Kraft von unten“ entgegengestellt. Das eine läßt sich nicht als „Sublimierung“ des anderen auffassen; solche Sublimierung der Triebkraft zur geistigen Macht wäre logischer Widerspruch. Das Sittliche ist ein wesentlich zum Menschsein gehörendes und das rein Psychologische transzendierendes Prinzip, von dem aus die Wirrnis zu lösen ist, in dem eine sich selbst überlassene Libidokraft sonst mündet. Ausführliche Analysen befassen sich mit dem „Bösen“: seinem „anthropologischen“ und „sozialen“ Aspekt (Reue, Versuchung, analytische Freilegung der Schuld, Neurose als „Nicht-sittlich-sein-Wollen“, Überwindung der Komplexverflechtung vom Sollen her, Sinn der „Annahme des Schattens“ usw.). Das Schlußkapitel gilt neuer Beleuchtung von Problemen des Traumes und des Vorsatzes.

Daß der Verf. mit C. G. Jung die bekannte augustinische Fassung des „Malum“ als „Privatio“ ablehnt, dürfte wohl auf ein Mißverstehen zurückgehen, da ja mit der