Ethik und Medizin : zur Vorgeschichte der aristotelischen Mesonlehre

Autor(en): **Wehrli, Fritz**

Objekttyp: **Article**

Zeitschrift: **Museum Helveticum : schweizerische Zeitschrift für klassische Altertumswissenschaft = Revue suisse pour l'étude de l'antiquité classique = Rivista svizzera di filologia classica**

Band (Jahr): **8 (1951)**

Heft 1

PDF erstellt am: **04.06.2024**

Persistenter Link: https://doi.org/10.5169/seals-9845

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Inhalten der Zeitschriften. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern.
Die auf der Plattform e-periodica veröffentlichten Dokumente stehen für nicht-kommerzielle Zwecke in Lehre und Forschung sowie für die private Nutzung frei zur Verfügung. Einzelne Dateien oder Ausdrucke aus diesem Angebot können zusammen mit diesen Nutzungsbedingungen und den korrekten Herkunftsbezeichnungen weitergegeben werden.
Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Die systematische Speicherung von Teilen des elektronischen Angebots auf anderen Servern bedarf ebenfalls des schriftlichen Einverständnisses der Rechteinhaber.

Haftungsausschluss

Alle Angaben erfolgen ohne Gewähr für Vollständigkeit oder Richtigkeit. Es wird keine Haftung übernommen für Schäden durch die Verwendung von Informationen aus diesem Online-Angebot oder durch das Fehlen von Informationen. Dies gilt auch für Inhalte Dritter, die über dieses Angebot zugänglich sind.

Ein Dienst der *ETH-Bibliothek*
ETH Zürich, Rämistrasse 101, 8092 Zürich, Schweiz, www.library.ethz.ch

http://www.e-periodica.ch

Ethik und Medizin

Zur Vorgeschichte der aristotelischen Mesonlehre

Von *Fritz Wehrli*, Zürich

Die in den Pragmatien des Aristoteles erhaltene Ethik stellt trotz der Einheitlichkeit ihres Grundgedankens kein System dar, und ein solches ließ sich auf den Trümmern der platonischen Philosophie auch nicht errichten. Die am Eingang der *Nikomachischen Ethik* (1095 b 17 ff., cf. *EE* 1215 a 36) unterschiedenen Lebensformen des *ἀπολαυστικός*, *πολιτικός* und *θεωρητικὸς βίος* setzen, von vorphilosophischen Diskussionen abgesehen, Platons dreigegliederte Seelenlehre von *Phaidros* und *Politeia* voraus[1]. Das Dispositionsschema, welches damit gegeben ist, wird im folgenden aber nicht befolgt, denn die *ἠθικὴ ἀρετή* als faktisch ausschließlicher Inhalt der Lehrschrift[2] ist die Tugend, welche sich im Handeln bewährt, und darum prinzipiell identisch mit derjenigen des *πολιτικὸς βίος*; die beiden anderen *βίοι* werden nicht oder doch nur ganz beiläufig behandelt; ihre Erwähnung ist Reminiszenz an frühere umfassendere Behandlung der richtigen Lebensführung durch Platon und Aristoteles selbst (Anm. 1; Jaeger, *Aristoteles* 246, 2).

Von Platon weicht Aristoteles darin ab, daß er die drei Lebensformen als sich gegenseitig ausschließende Möglichkeiten konfrontiert, während jener das Ideal eines von philosophischer Einsicht gelenkten Lebens der Tat aufstellt. Die hierarchische Ordnung der drei sich ergänzenden Stände in der Politeia symbolisiert ja die Einheit der drei Seelenteile oder -kräfte im Einzelmenschen. Aristoteles' Rückkehr zum vorsokratischen Gedanken einer *αἵρεσις βίων*[3] kommt allerdings keineswegs einem Abfall von Platon gleich, ist sie doch vorbereitet durch die Inbrunst, mit welcher dieser das Glück der philosophischen Kontemplation überall dort preist[4], wo er seiner dualistischen Grundstimmung unmittelbar Ausdruck gibt; selbst in der *Politeia* drängt sich der Weise nicht zur Lenkung des Staates, ist diese vielmehr ein Opfer, das er den andern in der Bedrängnis bringt (489 b).

---

[1] In der *Politeia* werden die einzelnen Typen in der makrokosmischen Projektion des Staates erst sichtbar beim Zerfall der idealen Ordnung, darum ihre Schilderung im 8. Buch. Die bündigste Form im 9. Buch 581 c *ἀνθρώπων ... τὰ πρῶτα τριττὰ γένη ...*, *φιλόσοφον*, *φιλόνικον*, *φιλοκερδές*. Aristoteles konfrontiert die drei *βίοι* schon im *Protreptikos* (*χαίρειν*, *ἀρετή*, *φρόνησις* fr. 6 Walzer), der nach dem Nachweis von W. Jaeger, *Aristoteles* (1923) 245 ff. in den *EE* verwendet ist.

[2] Was in der *NE* über die Kontemplation gesagt wird, beschränkt sich auf einige beiläufige Sätze 1178 b ff., mit denen die Ankündigung von 1096 a 4 nicht eingelöst ist. Auch in *EE* 1249 b 13 ff. erscheint *θεοῦ θεωρία* als eigentliche Lebenserfüllung, der *φρόνησις* dient, erst im abschließenden Ausblick.

[3] Franz Boll, *Vita contemplativa* (Heidelberg 1922); Le R. P. Festugière, *La révélation d'Hermes Trismégiste*, vol. II *Le dieu cosmique* (1949) 168 ff.

[4] Vor allem *Theaetet* 172 c ff., dann *Phaidros* 249 c ff. usw.

So ist für Aristoteles schon in seinem noch platonischen *Protreptikos* die zweckfreie Erkenntnis höchste Lebenserfüllung (fr. 6 und 9 W), obwohl er die Orientierung des Handelns an der Idee in dieser Jugendschrift noch nicht preisgibt (fr. 13 W *τῷ δὲ φιλοσόφῳ μόνῳ τῶν ἄλλων ἀπ' αὐτῶν τῶν ἀκριβῶν ἡ μίμησίς ἐστιν*, dazu Jaeger a. O. 91f.); die Begründung anderseits erfolgt schon wie in den berühmten Eingangssätzen der *Metaphysik* (Jaeger a. O. 69). Die Verselbständigung des theoretischen Lebensideals beim alten Platon wurde auch durch das wachsende kosmische Interesse gefördert. Die Deutung der Gestirnswelt als Manifestation des Göttlichen ist mit dem platonischen Grundgedanken gegeben, daß sich in allem Sichtbaren das Unsichtbar-vergängliche darstelle; dieser Gedanke beherrscht schon die Eroslehre. In der *Politeia* (529b) erhält die Astronomie, hier noch mit allem Vorbehalt, ihre Stellung als Vorschule rein noetischer Erkenntnis, im *Timaios* (28a) verschwindet dann die Idee hinter der ihr nachgebildeten Schöpfung des Demiurgen, und ebensowenig wird sie sichtbar gemacht für die Astraltheologie im 10. Buch der *Gesetze*. Damit ist der Kosmos zum Gegenstand religiöser Verehrung erhoben, und als solchen halten ihn die nach Platon kommenden Generationen mit allem Überschwang des Gefühls fest[5]. Diese Andacht vermag sich zwar ihrem Wesen nach in noch höherem Maße selbst zu genügen als die Ideenschau – als Repräsentanten des *βίος θεωρητικός* gelten der Überlieferung ja Naturphilosophen wie Thales oder Anaxagoras –, nach Platons Meinung soll aber auch von ihr ein sittlicher Impuls auf die praktische Lebensführung ausgehen. Seine Forderung lautet, im eigenen Inneren die Vollkommenheit der regelmäßigen Gestirnsbewegung nachzuahmen (*Timaios* 47c und 90c, cf. *Gesetze* 967e), womit die Vernunftherrschaft über die unsteten Triebe gemeint ist. Nach ihrem ursprünglichen Sinn ist diese Forderung mehr als eine dichterische Metapher, denn letzten Endes beruht sie auf der Beziehung zwischen Makrokosmos und Mikrokosmos[6]. Die Gestirne, ja der Himmel als Ganzes sind ja beseelt wie der Mensch (Platon, *Gesetze* 898c ff.) und damit im Großen und Erhabenen ihm ähnliche Lebewesen. Diese Ähnlichkeit ist gegeben mit der astralen Natur und Herkunft der Seele, an welche die Griechen, wie es scheint, hauptsächlich durch Vermittlung der Pythagoreer vom Osten zu glauben lernten[7]. Platon selbst gibt diesem Astralglauben in seinen Dialogen keine dogmatisch feste Form; als Symbol für die Göttlichkeit der menschlichen Seele im allerweitesten Sinne drückt er ihn gewöhnlich im mythischen Bilde aus, doch greift er gelegentlich auch zu älteren Spekulationen über die materielle Identität zwi-

[5] Die Geschichte dieser Frömmigkeit stellt Festugière in dem in Anm. 3 zitierten Werke eindrucksvoll dar.

[6] Cf. *Περὶ διαίτης* 10, *Corpus Hippocr.* VI 484 L; *Περὶ ἑβδομάδων* 6, ib. VIII 637 L; R. Reitzenstein und H. H. Schaeder, *Studien zum antiken Synkretismus* (Leipzig/Berlin 1926) 1ff.; W. Kranz, Gött. Nachr. 1938, Fachgruppe I 121 ff. und Philologus 93 (1938) 435; H. Hommel, Rh. M. 92 (1943) 56; Le R. P. Festugière a. O. 254.

[7] F. Cumont, *Recherches sur le symbolisme funéraire des Romains* (Paris 1942), und *Lux perpetua* (Paris 1949) 142ff. Was der pythagoreische Arzt Alkmeon über die Ähnlichkeit der Seele mit den Gestirnen und ihre Bewegung lehrt (24 A 12 *Vorsokr.* D.-K.), enthält alle Voraussetzungen für Platons astrale Ethik (cf. M. Wellmann, Archeion 11 [1929] 160 Anm. 9, und O. Gigon, *Der Ursprung der griech. Philosophie* [Basel 1945] 149).

schen kosmischem Nus und menschlicher Vernunftseele[8], an welche dann die stoische Seelenlehre anknüpft[9].

Die aristotelischen Frühschriften erweisen ihren platonischen Charakter u. a. auch durch ein gewisses Schwanken zwischen Ideenlehre und Kosmosverehrung. Für den *Protreptikos* ist jene am zuverlässigsten gesichert durch die oben herangezogene Stelle aus fr. 13 W, dagegen wird in fr. 11 p. 50 W nach dem Beweis, daß Kontemplation die höchste Lebensform sei, die Frage nach ihrem Objekt offen gelassen: *ἀλλὰ τοῦτο τὸ γνωστὸν πότερον ὁ κόσμος ἐστὶν ἤ τις ἑτέρα φύσις, σκεπτέον ἴσως ὕστερον*, und in gleichem Sinne heißt es in fr. 5a p. 29 W: *εἴτε γὰρ πῦρ εἴτ' ἀὴρ εἴτε ἀριθμὸς εἴτε ἄλλαι τινὲς φύσεις αἰτίαι καὶ πρῶται τῶν ἄλλων, ἀδύνατον τῶν ἄλλων τι γιγνώσκειν ἐκείνας ἀγνοοῦντας*, dazu W. Jaeger a. O. 96. Für den Platoniker ist die Beantwortung dieser Frage allerdings von geringer Tragweite, weil es die Idee ist, welche sich in allem Kosmischen darstellt. In dieser Hinsicht bedeutet ihre Preisgabe in *Περὶ φιλοσοφίας* keine Umwälzung, sondern nur den letzten Schritt auf einem längst eingeschlagenen Weg, sofern das Göttliche von nun an ausschließlich im sichtbaren Objekt gesucht wird[10].

Durch die Verselbständigung der Kontemplation, die wir schon den jungen Aristoteles unter dem Einfluß platonischer Tendenzen vollziehen sehen, wird nun auch das aktive Dasein auf sich selbst gestellt, weil ihm die transzendente Orientierung verloren geht, und damit gilt erneut die Alternative zwischen zwei Lebensformen, welche Platon durch das Ideal des philosophischen Staatsmannes zu überwinden versucht hat[11].

---

[8] So im *Phaidros* 270 ab, wo Sokrates ausführt, daß der Rhetor die menschliche Seele kennen müsse, wenn er sie beherrschen wolle. Die folgende Behauptung, dies sei Perikles dem Anaxagoras-Schüler durch *μετεωρολογία* über das Wesen von *νοῦς* und *διάνοια* gelungen, setzt voraus, daß die menschliche Seele Teil dieses kosmischen Nus ist. Das Ganze muß als ironischer Scherz verstanden werden, denn tatsächlich geht es darum, die Leidenschaft zu wecken. Eine ähnliche Spekulation im *Timaios* 41de.

[9] Jos. Moreau, *L'âme du monde de Platon aux Stoïciens* (Paris 1939); le R. P. Festugière a. O. 153ff.

[10] Dies gilt allerdings mit einer Einschränkung, denn nach der berühmten Umgestaltung des platonischen Höhlengleichnisses, die W. Jaeger a. O. 167 mit überzeugenden Argumenten der Schrift *Περὶ φιλοσοφίας* zuweist, zeugt der Kosmos in seiner Herrlichkeit nun als Werk für die Gottheit (fr. 13 W *haec tanta opera deorum*, cf. 12b und 14 W über Demiurg), womit der Weltschöpfungsgedanke des Timaios aufgenommen zu sein scheint. In Wahrheit ist hier aber schon der unbewegte Beweger der späteren aristotelischen Theologie gemeint (cf. fr. 18 W über die Ewigkeit der Welt), in welchem die Idee Platons neue Gestalt annimmt (*Metaphysik Λ* 7 1072a 23ff. u. a., cf. W. Jaeger a. O. 250; zum Problem Weltseele und Gottheit F. Solmsen, *Platos Theology* (Ithaca New York 1942) 98ff.

[11] Die Ablösung des sittlichen Handelns von der kontemplativen Einsicht ist in der *EE* genau so Tatsache wie in der *NE*, denn isolierte Sätze wie *EE* 1248a 26ff. *κινεῖ γάρ πως πάντα τὸ ἐν ἡμῖν θεῖον. λόγου δ' ἀρχὴ οὐ λόγος, ἀλλά τι κρεῖττον· τί οὖν ἂν κρεῖττον καὶ ἐπιστήμης εἴη καὶ νοῦ πλὴν θεός;* fügen sich nicht in die tragenden Gedanken der Schrift. So ist auch ihr Schluß ein Bekenntnis zur Kontemplation als höchstem Lebenswert, der die sittliche Tugend dient, statt von ihr gelenkt zu werden: 1249b 13 *οὕτω δ' ἔχει κατὰ τὸ θεωρητικόν. οὐ γὰρ ἐπιτακτικῶς ἄρχων ὁ θεός, ἀλλ' οὗ ἕνεκα ἡ φρόνησις ἐπιτάττει ..., ἐπεὶ ἐκεῖνός γε οὐδενὸς δεῖται* gibt dem gleichen Gedanken Ausdruck wie *MM* 1198 b 12 der bekannte Vergleich von *φρόνησις* und *σοφία* mit Hausverwalter und Herrn. Dabei wird *φρόνησις* hier in derselben unplatonischen Bedeutung gebraucht wie sie *NE* 1140a 28ff. umschrieben wird und wie das Wort in *NE* überhaupt gemeint ist. An keine theoretische Einsicht gebundene Vernunft ist *φρόνησις* ferner u. a. auch *EE* 1246b 34ff. *καὶ ὀρθῶς τὸ*

Für das menschliche Verhalten in der konkreten Situation vermochten freilich ohnehin weder Idee noch kosmische Ordnung sachlich maßgebend zu werden, denn ihre Bedeutung beschränkt sich wesensnotwendig darauf, die ethische Willensrichtung im allgemeinen zu bestimmen. So mußte eine Ethik als Wissenschaft, wie Aristoteles sie begründete, auch unerachtet der geschilderten Entwicklung ihre eigenen Gesetze suchen. Dies ist – wenigstens im Hinblick auf unser Thema – der Sinn jener Kritik an der Ideenlehre im ersten Buch der *NE* 1096 a 11 (cf. *EE* 1217 b 16ff.), wo Aristoteles ausführt, das Gute bestehe nicht schlechthin, sondern in so vielfacher Hinsicht wie das Sein (1096 a 23 *ἐπεὶ τἀγαθὸν ἰσαχῶς λέγεται τῷ ὄντι*). Für das sittliche Handeln ergibt sich daraus nämlich, daß auch hier kein absoluter Maßstab bestehe, daß vielmehr jede Situation ihre besondere Aufgabe stelle, die es jeweils zu erfassen gelte. Eine solche Ethik ist aber empirisch-phänomenologisch, und so eröffnete sich für Aristoteles in ihr eine Fülle der moralischen Erscheinungen, die es zunächst in ähnlicher Weise zu registrieren und zu ordnen galt wie den Reichtum, welchen der Forscher in der Natur antraf. Die Beziehungen zur Typologie im zweiten Buche der *Rhetorik* oder zu den *Charakteren* Theophrasts lassen erkennen, wie groß dabei die Gefahr war, über bloßer Beschreibung alle Normsetzung zu vergessen. Aristoteles ist jedenfalls der einzige antike Autor, welcher das Gleichgewicht zwischen beidem zu halten vermochte.

Seine Ethik läßt sich als Kodifizierung überlieferter Wertungen verstehen und entbehrt darum schon notwendig der inneren Geschlossenheit eines Systems. Der Begriff der richtigen Mitte zwischen zwei Extremen, das *μέσον*, welches er als gemeinsames Merkmal der einzelnen Tugenden herausarbeitet (*NE* 1106 a 26ff., cf. *EE* 1222 b 21ff.), ist nicht viel mehr als ein notdürftiges Ordnungsschema. Dieses versagt bei der Analyse einer so wichtigen Tugend, wie die Gerechtigkeit ist (*NE* 1129 a ff.), denn die Gleichheit, auf welche sie reduziert wird, bezieht sich auf soziale und politische Verhältnisse statt auf eine seelische Verfassung und läßt sich auch sonst nicht ohne Gewalt auf den Begriff der Mitte zurückführen. Auf andere Schwierigkeiten weist Aristoteles selbst hin, nämlich daß sich viele Fehler wie *ἐπιχαιρεκακία*, *ἀναισχυντία*, *φθόνος* nicht als Extrem einer im richtigen Maße positiven Eigenschaft erklären lassen, sondern an und für sich verwerflich seien (*NE* 1107 a 8ff.), oder daß andere, z. B. *θρασύτης* und *ἀσωτία* der richtigen Mitte, *ἀνδρεία* und *ἐλευθεριότης*, näher liegen als ihr Gegenteil (*NE* 1108 b 31ff.). Schließlich liegt in der gelegentlichen Bemerkung, eine vom Dreierschema geforderte Eigenschaft sei namenlos (*NE* 1107 b 1, b 30, 1115 b 24,

---

Σωκρατικόν, ὅτι οὐδὲν ἰσχυρότερον φρονήσεως. ἀλλ' ὅτι ἐπιστήμην ἔφη, οὐκ ὀρθόν. Cf. ib. 1218b 13 über *πολιτικὴ καὶ οἰκονομικὴ* (sc. *ἀρετή*) *καὶ φρόνησις*, als eng zusammengehörig. Transzendente Schau ist *φρόνησις* dagegen *EE* 1214a 32 und 1215 a 34, wo das ihr geweihte Leben demjenigen von *ἀρετή* und *ἡδονή* gegenüber gestellt wird (dazu Ernst Kapp, *Das Verhältnis der eudemischen zur nikomachischen Ethik* [Diss. Freiburg i. Br. 1912] 48ff., und W. Jaeger a. O. 82ff. und 246ff.). Die Terminologie ist also in *EE* uneinheitlich, vor allem aber sagt die platonische Nachwirkung in derselben, die E. Kapp und W. Jaeger a. O. feststellen, nichts über das Gedankliche aus. Anders in Ausführung von W. Jaegers Grundgedanken R. Walzer, *Magna Moralia und aristotelische Ethik* (Berlin 1929) 177ff.

1125 b 17, b 29, 1127 a 7 u. a.), das Eingeständnis einer Diskrepanz zwischen gebräuchlicher Wertetafel und Ordnungsschema. Die empfindlichste Schwäche desselben liegt aber darin, daß es bloß einzelne Eigenschaften erfaßt und gegenüber der Gesamtperson versagt. Hier führt Aristoteles nicht über die gelegentlichen Ansätze Platons hinaus, das gegenseitige Verhältnis von Tugenden wie Tapferkeit einerseits und Sophrosyne oder Gerechtigkeit anderseits zu erörtern (Platon, *Politeia* 410 b ff., 503 c; *Politikos* 306b, *Nomoi* 630 b), und daß das peripatetische Verständnis des Menschen in einer Typologie stecken geblieben ist, bestätigen die Charaktere Theophrasts.

Trotz alledem erweist sich das *μέσον* als fruchtbares heuristisches Prinzip. Es ist einer Fülle ethischer Wertungen der Griechen angemessen, weil es dem zentralen Maßgedanken entspricht[12]. Aristoteles erinnert selbst an die Kennzeichnung des Vollkommenen durch die Redensart, es lasse sich ihm nichts beifügen und nichts wegnehmen (*NE* 1106 b 10), und in der *Politik* 1295 b 34 zitiert er den Spruch des Phokylides *Πολλὰ μέσοισιν ἄριστα· μέσος θέλω ἐν πόλει εἶναι* (fr. 12 D). Zur Sentenz prägt den Gedanken Aischylos in den *Eumeniden* 529 *παντὶ μέσῳ τὸ κράτος θεὸς ὤπασεν*, und auf politischem Gebiet setzen die Bekenntnisse zu Mittelmaß und Mitte mit Solon ein (fr. 5; 24, 22 D, cf. *Theognis* 331 D). Die entscheidende Anregung verdankt Aristoteles indessen der ärztlichen Wissenschaft, deren Betrachtungsweise er sich überhaupt in einem solchen Maß aneignet, daß seine Ethik zu einer «Art Seelenmedizin» wird, «die es mit den Normen der gesunden und heilen Seele zu tun hat» (W. Jaeger, *Diokles von Karystos* [Berlin 1938] 46). Eingeständnis dieser Verpflichtung ist der physiologische Vergleich, nach welchem Tapferkeit und Sophrosyne sowie die übrigen Tugenden durch Mißachtung des richtigen Maßes ebenso verdorben werden wie die körperliche Gesundheit durch übertriebene und ungenügende Gymnastik oder durch ein Zuviel und Zuwenig an Nahrung (*NE* 1104 a 11ff.). Ein zusätzliches Element der Übereinstimmung mit ärztlichem Denken bringt ib. 1106 a 32ff. die Darlegung, der Maßstab sei im Bereich des Moralischen individuell so verschieden wie für das Gesundheitliche, wo einem Athleten von der Größe Milons die für einen Anfänger zu große Nahrungsmenge nicht genüge. Es handelt sich hier um den für die ganze Ethik des Aristoteles grundlegenden Gedanken, daß die allgemeinen Normen nur den Wert einer Rahmenbestimmung haben, und im konkreten Falle stets nach Person und Umständen entschieden werden müsse[13]. Die Herkunft dieses Prinzips

---

[12] Reiches Material, welches die Verankerung der aristotelischen Ethik in überlieferten Wertungen belegt, bei Herm. Kalchreuter, *Die Μεσότης bei und vor Aristoteles* (Diss. Tübingen 1911).

[13] *NE* 1107 a 29 *ἐν γὰρ τοῖς περὶ τὰς πράξεις λόγοις οἱ μὲν καθόλου κενώτεροί εἰσιν, οἱ δ' ἐπὶ μέρους ἀληθινώτεροι. NE* 1104 3 ... *κατὰ τὴν ὕλην οἱ λόγοι ἀπαιτητέοι· τὰ δ' ἐν ταῖς πράξεσιν καὶ τὰ συμφέροντα οὐδὲν ἑστηκὸς ἔχει, ὥσπερ οὐδὲ τὰ ὑγιεινά* (!). *NE* 1109 a 22 wegen der mit jeder Situation wechselnden Anforderungen ist *ἀρετή ... στοχαστικὴ τοῦ μέσου ... τοῦ ἐν τοῖς πάθεσι καὶ ταῖς πράξεσι.*

Die Gesichtspunkte des kasuistischen Entscheidens sind formelhaft fest: *NE* 1126 b 5 *ὅτι ἡ μὲν μέση ἕξις ἐπαινετή, καθ' ἣν οὗ δεῖ ὀργιζόμεθα καὶ ἐφ' οἷς καὶ ὡς δεῖ καὶ πάντα τὰ τοιαῦτα.* cf. 1106 b 19 *καὶ ὅλως ἡσθῆναι καὶ λυπηθῆναι ἔστιν καὶ μᾶλλον καὶ ἧττον, καὶ ἀμφό-*

aus der wissenschaftlichen Medizin hat W. Jaeger[14] durch den Vergleich von *NE* 1106 b 5 (cf. auch 1126 a 32ff.) und *Περὶ ἀρχαίης ἰητρικῆς* 9 p. 41, 19 (ähnlich 5 p. 39, 6ff.) Heiberg zur Evidenz erhoben: Hier wie dort wird nicht nur die Modifizierung der richtigen Mitte nach Person und Umständen gelehrt – die medizinische Schrift handelt vom Quantum der Nahrung, wie Aristoteles an der oben herangezogenen Stelle *NE* 1104 a 11 –, sondern zugleich die subjektive Empfindung, *αἴσθησις*, als Kriterium angerufen[15].

Für die medizinische Therapie ist das Prinzip der richtigen Mitte mit dem physiologischen Grundgedanken gegeben, daß die Gesundheit auf einem Gleichgewicht zwischen gegensätzlichen Kräften oder Eigenschaften beruhe. Wenn der Sprachgebrauch auch nicht zuläßt, diesen Zustand als *μέσον* zu bezeichnen, so ist er darum doch nicht weniger das genaue Gegenstück zur moralischen Gesundheit des aristotelischen *μέσον*, da dieses ja in Wahrheit auf dem Ausgleich zwischen entgegengesetzten seelischen Kräften beruht – Galen *Περὶ κράσεων* gebraucht denn auch *μέσον* und *εὐκρασία* in engstem Zusammenhang I p. 568f, 575 K. In der Medizin läßt sich dieses Gleichgewichtsprinzip bis auf Alkmeon von Kroton zurückführen[16], wo es sich als Anwendung einer umfassenden Seinsdeutung aus Gegensatzpaaren erweist.

Die jüngeren Ärzte greifen Alkmeons Gesundheitstheorie je nach ihrer naturphilosophischen Richtung in verschiedenen Formen auf. So läßt der Verfasser von *Περὶ τόπων τῶν κατὰ ἄνθρωπον* 42 (VI 334 L) die körperlichen Leiden durch ein Übergewicht des Kalten, Warmen, Trockenen oder Feuchten entstehen und sucht die Heilung in der Stärkung der jeweils bedrängten Qualitäten. Diese Theorie, welcher sich Platon im *Timaios* 81 e–82 b und 86 a anschließt, ist für Philistion belegt (fr. 4 p. 110 Wellmann, cf. Diller, RE XIX 2406f); sie richtet den Gedanken Alkmeons auf die Elementenlehre des Empedokles aus, denn bei Philistion sowohl als bei Platon werden die vier Qualitäten ausdrücklich je einem Grundstoff zugeordnet. Der Autor von *Περὶ διαίτης ὑγιεινῆς* (VI 72 L) präzisiert die Lehre in dem Sinne, daß im Winter die eigene Trockenheit und Wärme des

---

τερα οὐκ' εὖ, τὸ δὲ ὅτε δεῖ καὶ ἐφ' οἷς καὶ πρὸς οὓς καὶ οὗ ἕνεκα καὶ ὡς δεῖ, μέσον καὶ ἄριστον, ὅπερ ἐστὶ τῆς ἀρετῆς. 1109 a 28 *τὸ δὲ ᾧ καὶ ὅσον καὶ ὅτε καὶ οὗ ἕνεκα καὶ ὥς* (sc. *δοῦναι ἀργύριον*) *οὐκέτι παντὸς οὐδὲ ῥᾴδιον* (cf. 1120 a 25). 1126 a 13 *οἱ μὲν οὖν ὀργίλοι ταχέως μὲν ὀργίζονται καὶ οἷς οὐ δεῖ καὶ ἐφ' οἷς οὐ δεῖ καὶ μᾶλλον ἢ δεῖ.* 1115 b 15 *γίνεται δὴ τῶν ἁμαρτιῶν* (sc. *τοῦ φοβεῖσθαι*) *ἢ μὲν ὅτι ὃ οὐ δεῖ, ἢ δὲ ὅτι οὐχ ὡς δεῖ, ἡ δὲ ὅτι οὐχ ὅτε ἢ τὸ τῶν τοιούτων.* 1122 a 22 *βαναυσία καὶ ἀπειροκαλία* (die der *μεγαλοπρέπεια* zugeordneten Fehler) *οὐχ ὑπερβάλλουσαι τῷ μεγέθει περὶ ἃ δεῖ, ἀλλ' ἐν οἷς οὐ δεῖ καὶ ὡς οὐ δεῖ λαμπρυνόμεναι.*

[14] *Diokles von Karystos* 46. Vorausgegangen ist ihm H. Kalchreuter a. O. (Anm. 12) 49.

[15] Die textkritische Änderung K. Deichgräbers (Hermes 68 [1933] 357) von *αἴσθησις* zu *διάθεσις* bedarf wohl keiner Widerlegung mehr, cf. W. Müri, Hermes 71 (1936) 467ff., W. Jäger, *Diokles* 39, 1, H. Wanner, *Studien zu Περὶ ἀρχαίης ἰητρικῆς*, Diss. Zürich (1939) 64. A.-J. Festugière, *Hippocrate, L'ancienne médecine* (Paris 1948) 59/60 bestreitet den individualistischen Sinn von *Περὶ ἀρχαίης ἰητρικῆς* 9, ohne m. E. zu überzeugen.

[16] 24 B 4 *Vorsokr.* D.-K. *τῆς ὑγιείας εἶναι συνεκτικὴν τὴν ἰσονομίαν τῶν δυνάμεων ὑγροῦ ξηροῦ ψυχροῦ θερμοῦ πικροῦ γλυκέος καὶ τῶν λοιπῶν, τὴν δ' ἐν αὐτοῖς μοναρχίαν νόσου ποιητικήν.* Die Anschauung ist hier vom Politischen her bestimmt (cf. O. Gigon a. O. 151), so wie auch Anaximander, Heraklit u. a. in der Natur Gesetze der moralisch-politischen Welt wirksam sehen. Über den Ausgleichgedanken auch F. Heinimann, *Nomos und Physis* (Basel 1945) 173ff.

Körpers und im Sommer seine Feuchtigkeit und Kälte durch entsprechende Nahrung unterstützt werden müssen. Kritisch setzt sich mit der Doktrin von den vier Qualitäten der Autor von *Περὶ ἀρχαίης ἰητρικῆς* 13–15 und 19 auseinander, weil sie zu abstrakt sei, dagegen nimmt er den Gleichgewichtsgedanken selbst in der allgemeinen Form des Alkmeon auf, indem er viel mit dem Begriff Mischung arbeitet (besonders 19). Und da die Verfassung des Körpers von der Nahrung abhängig ist, verlangt er folgerichtig auch für diese das – mit dem Gesundheitszustand wechselnde – richtige Maß zwischen dem Zuviel und dem Zuwenig[17]. Die Berühmtheit der Theorie erweist das Spiel, welches im platonischen *Symposion* 186 d der Arzt Eryximachos mit ihr treibt, indem er sie mit Gewalt in seine Lobrede zieht und *ἔρως* und *ἁρμονία* zwischen den Gegensätzen Warm-Kalt, Bitter-Süß und Trocken-Feucht fordert, einen Ausgleich also, auf den sich schon Asklepios als Begründer der ärztlichen Kunst verstanden habe. Von den gleichen Voraussetzungen geht der Verfasser von *Περὶ ἀέρων ὑδάτων τόπων* aus, welcher statt der Nahrung das Klima als Faktor der Gesundheit untersucht und dazu gelangt, der geographischen Mittellage zwischen Wärme und Kälte den Vorzug zu geben[18]. Abgesehen vom ausgleichenden Einfluß auf den Volkscharakter (darüber p. 55) rühmt er von ihr, sie mache die Städte *ὑγιεινοτέρας τῶν πρὸς τὰς ἄρκτους ἐστραμμένων καὶ τῶν πρὸς τὰ θερμά* (5 p. 59, 11 Heiberg). Der Gleichgewichtsgedanke war so überzeugend, daß er auch von den Vertretern der Säftelehre übernommen wurde[19], wie dem Verfasser von *Περὶ φύσιος ἀνθρώπου*, der cap. 4 erklärt, der Körper sei gesund bei der richtigen Mischung von Blut, Phlegma, gelber und schwarzer Galle und leide, wenn einer dieser vier Säfte das Gleichgewicht durch Zu- oder Abnahme störe[20]. Von hier aus geht der Verfasser von *Περὶ ἱερῆς νούσου* 5, wenn er die Gesundheit des Gehirns an den Abfluß von Phlegma im richtigen Maße bindet (VI 368 L). Noch allgemeiner wird das Prinzip vom Autor *Περὶ φυσῶν* gefaßt, der cap. 1 die ärztliche Tätigkeit kurzweg als Beifügen des Mangelnden und Beseitigen des Übermäßigen definiert[21]; konkret handelt es sich für ihn hauptsächlich um das richtige Verhältnis zwischen Nahrung und Anstrengung (cap. 7) als Grundlage einer wissenschaftlichen Diätetik[22].

---

[17] Cf. außer den auf p. 41. behandelten Stellen *Π. ἀ. ἰ.* 5 p. 39, 25 Heiberg *πόματα μήτε πλείω τῶν δεόντων μήτε ἀκρητέστερα προσφερόμενοι μήτε ἐνδεέστερα.* Cf. ib. 9 p. 41, 10 Heiberg.

[18] *Π. ἀ. ὑ. τ.* 12 p. 60, 22 Heiberg *κρᾶσις τῶν ὡρέων*, ib. 24 *ὅταν μηδὲν ᾖ ἐπικρατοῦν βιαίως, ἀλλὰ παντὸς ἰσομοιρίη δυναστεύῃ.* Das Lob des gemäßigten Klimas auch bei Herodot 3, 106, Aristoteles *Politik* 1327 b 18ff., Vergil *Georg.* 2, 149, Vitruv VI 1, 9–10.

[19] H.-L. Dittmer, *Konstitutionstypen im Corpus Hippocraticum* (Diss. Jena 1940) 27.

[20] *τὸ δὲ σῶμα τοῦ ἀνθρώπου ἔχει ἐν ἑωυτῷ αἷμα καὶ φλέγμα καὶ χολὴν ξανθήν τε καὶ μέλαιναν, καὶ ταῦτ' ἐστὶν αὐτέῳ ἡ φύσις τοῦ σώματος, καὶ διὰ ταῦτα ἀλγέει καὶ ὑγιαίνει. ὑγιαίνει μὲν οὖν μάλιστα, ὁκόταν μετρίως ἔχῃ ταῦτα τῆς πρὸς ἄλληλα κρήσιος καὶ δυνάμιος καὶ τοῦ πλήθεος καὶ μάλιστα μεμιγμένα ᾖ· ἀλγέει δὲ ὁκόταν τι τουτέων ἔλασσον ἢ πλέον ᾖ ἢ χωρισθῇ ἐν τῷ σώματι καὶ μὴ κεκρημένον ᾖ τοῖσι ξύμπασιν,* VI 38 L.

[21] *ἑνὶ δὲ συντόμῳ λόγῳ τὰ ἐναντία τῶν ἐναντίων ἐστὶν ἰήματα· ἰητρικὴ γάρ ἐστι πρόσθεσις καὶ ἀφαίρεσις, ἀφαίρεσις μὲν τῶν ὑπερβαλλόντων, πρόσθεσις δὲ τῶν ἐλλειπόντων,* VI 92 L.

[22] Zu dieser C. Fredrich, *Hippokratische Untersuchungen* (Berlin 1899) 84f.; W. Jaeger, *Paideia* II (Berlin 1944) 42ff.; Der Gedanke von *Περὶ φυσῶν* 7 auch *Περὶ διαίτης* I 2 (VI 468 L) und III 1 (VI 592 L).

Die individualistisch-kasuistische Fassung des Gleichgewichts- (oder *μέσον*-)Prinzips beherrscht die Medizin vom 5. Jahrhundert v. Chr. an in einem solchen Maße, daß noch Celsus diese im Prooemium seines Abrisses der Ärztekunst eine *ars coniecturalis* nennen kann. Es gibt danach statt schlechthin gültiger Gesetze für den Arzt nur allgemeine Richtlinien, und so bewährt sich sein eigentliches Können darin, daß er in jedem einzelnen Fall die individuelle Konstitution, das Lebensalter sowie alle übrigen Umstände in Rechnung setzt[23]. Als solcher ist der Gedanke der Mitte zwischen zwei Extremen auch in der absoluten Form möglich, welche die Rücksicht auf den einzelnen Fall ausschließt[24]. Für die Ethik setzt sich mit derselben Aristoteles so nachdrücklich auseinander, daß man spürt, welche aktuelle Bedeutung sie in der damaligen Diskussion hatte; ihr Wortführer ist natürliche vor allem Platon. Für Aristoteles handelt es sich um die Begründung der *μέσον*-Lehre durch die Abgrenzung des *μέσον ... πρὸς ἡμᾶς* von einem *μέσον τοῦ πράγματος* oder *κατὰ τὴν ἀριθμητικὴν ἀναλογίαν*[25], welches durch die Stellung der Zahl Sechs in der Mitte zwischen Zwei und Zehn erläutert wird *NE* 1106 a 26ff. Es handelt sich für Aristoteles darum, durch Nachweis der Besonderheit eines jeden Falles der Ethik die von Platon behauptete Wissenschaftlichkeit im mathematischen Sinne zu bestreiten, die er selber noch im *Politikos* (fr. 78 R) verfochten hat; jetzt geht er wiederholt polemisch auf sie ein (*NE* 1094 b 11; 1096 a 11; 1102 a 23, dazu W. Jaeger, *Aristoteles* 86). Den Widerspruch zwischen den beiden Denkweisen beleuchtet aufs schärfste der platonische *Philebos* 24/6. Hier werden die uns nun wohlvertrauten Gegensatzpaare Warm-Kalt und Feucht-Trocken (24 d, 25 c) neben korrelative Begriffe wie Mehr-Weniger, Schneller-Langsamer, Größer-Kleiner (25 c) eingereiht und gemeinsam mit diesen als Spielformen des Unbestimmt-unbegrenzten, *ἄπειρον*, verstanden. Diesem wird das Gleiche, Doppelte, Zahl und

---

[23] Cf. p. 41 über *Περὶ ἀρχαίης ἰητρικῆς*. Diese Schrift läßt die ärztliche Kunst auch historisch mit der Fähigkeit erwachsen, die Besonderheit des einzelnen Falles zu erfassen: 7f. p. 40, 12 Heiberg. *Περὶ διαίτης* I 2 (VI 470 L) macht das richtige Verhältnis zwischen *πόνος* und Nahrung (Anm. 22) abhängig von Konstitution, Lebensalter, Jahreszeit, Winden, Klima und Beschaffenheit des jeweiligen Jahres. Nach *Περὶ διαίτης* III 1 (VI 592 L) lassen sich für *διαίτη* keine genauen Vorschriften geben (*εἰς ἀκριβείην*), weil Konstitution, Klima, Winde, Jahreszeit und Beschaffenheit des Jahres (*τοῦ ἐνιαυτοῦ αἱ καταστάσιες*), ja sogar die gleichen Nahrungsmittel von Mal zu Mal verschieden sind. *Περὶ νούσων* I 22 (VI 182 L) läßt die Heilung verschieden leicht erfolgen bei Mann und Frau, nach Lebensalter und Jahreszeit sowie den Krankheiten, die der Patient früher durchgemacht hat; ähnlich *Aphorismen* I 2 (IV 458 L) über die Rücksicht auf Ort, Zeit, Lebensalter und Krankheitsumstände. Zur Sache L. Edelstein, *Περὶ ἀέρων und die Sammlung der hippokratischen Schriften* (1931) 113ff.; K. Deichgräber, *Die Epidemien und das Corpus Hippocraticum* (Abh. Preuß. Akad. Wiss. 1933) 35ff. u. a.; W. Jaeger, *Diokles von Karystos* 46 und *Paideia* II 35 (sowie 365 Anm. 57). – Für *καιρός* als typisches Stichwort der differenzierenden Betrachtungsweise seien folgende Stellen notiert: *Παραγγέλματα* 1 p. 30, 2–3 Heiberg; *Περὶ νούσων* I 5 (VI 146 L); *Aphorismen* I 1 (IV 458 L); *Περὶ τόπων τῶν κατὰ ἄνθρωπον* 41 (VI 330 L).

[24] So zutreffend Kalchreuter a. O. 48, der auch schon die unten zu diskutierende Beziehung zwischen Hippokratik und Sophistik erkennt.

[25] Man vergleiche damit Platon *Gorgias* 508 a über *ἰσότης γεωμετρική*, die als kosmische Ordnung Himmel und Erde beherrscht und sich in *φιλία κοσμιότης σωφροσύνη* und *δικαιοσύνη* des menschlichen Lebens darstellt. Auch dies weist auf Zahlenverhältnisse als ethische Norm wie in der Astronomie der platonischen Spätlehre (p. 37).

Maß unter dem Begriff des *πέρας* gegenübergestellt, und die Gemeinschaft, welche darauf *ἄπειρον* und *πέρας* eingehen, im Gebiete des Physiologischen als Gesundheit, in demjenigen der Töne als Musik und in der Meteorologie als die Ordnung der Jahreszeiten erkannt (25e–26b). Von den Tausenden anderer Ordnungen, die *πέρας* im *ἄπειρον* erziele, nennt Platon neben Gesundheit auch Schönheit und Kraft (26b), und geheimnisvoll für das Seelisch-Moralische (*ἐν ψυχαῖς*) *πάμπολλα ἕτερα καὶ πάγκαλα* (ib.). Es ist evident, daß er hier Anschauungen, die mindestens für das Medizinische und Meteorologische durch die hippokratischen Schriften belegt sind (p. 41ff.), im eigenen – pythagoreischen – Sinne umwertet, denn das Gleichgewicht, auf welchem Gesundheit und gutes Klima beruhen, läßt sich dort nicht zahlenmäßig fassen. Was Platon meint, ist die pythagoreische *ἁρμονία*, die aller kosmischen Ordnung zugrunde liegenden Zahlenverhältnisse, auf welche *πέρας-ἄπειρον* bezogen sind[26]. Der gleichen mathematischen Auslegung des Gleichgewichtsgedankens werden wir in der Seelenlehre begegnen (p. 52f.). Im *Philebos* treffen sich also zwei unvereinbare Denkweisen, denn Zahl und Maß stellen jenes Prinzip der Unveränderlichkeit und Objektivität dar, um welches sich die ganze platonische Philosophie bemüht (p. 37. 43), während es den Hippokratikern gerade auf die Differenzierung von Fall zu Fall ankommt: der gleiche Gegensatz, auf das Ethische beschränkt, enthüllt sich in der aristotelischen Polemik gegen das *μέσον κατὰ τὴν ἀριθμητικὴν ἀναλογίαν* (p. 43).

Was Aristoteles in Übereinstimmung mit Subjektivismus und Kasuistik der Mediziner in seiner Ethik entwickelt, ist nun ein allgemeines Merkmal des wissenschaftlichen Denkens im 5. und 4. Jahrhundert v. Chr., insbesondere der Sophistik. Wir treffen es in der Auflockerung des Rechts, wo das Prinzip der Billigkeit, des *ἐπιεικές*, als Berücksichtigung der besonderen Umstände eines jeden Falles die starre Gesetzlichkeit der alten Praxis lockert[27]. Zur Überzeugung, daß Bindung an eine Kodifikation wahre Gerechtigkeit beeinträchtige, bekennt sich auch Platon, indem er die Regenten seiner *Politeia* mit unbeschränkter Verfügungsgewalt ausstattet, und in den *Nomoi* die Gesetze auf bloße Rahmenbestimmungen beschränkt, um das Einzelne den Nomophylakes, Exegeten und anderen Beamten zu überlassen (*Nomoi* 816 c, 823 c, 828 b und passim). Daß ihm dabei der oben behauptete Zusammenhang bewußt war, geht aus seinem Vergleich zwischen der Handhabung des Rechts und ärztlichen Kenntnissen in den *Nomoi* 720ab hervor.

Als besonders wichtigen Gesichtspunkt kasuistischen Denkens hat die Medizin mit dem Recht gemeinsam den *καιρός*, d. h. die jeweilige Situation in ihrer Einmaligkeit (cf. Anm. 23). Die Bedeutung des Begriffs im vor- und außerwissen-

---

[26] Ob der *ἁρμονία*-Gedanke selbst, der mit der Zahl als Wesen der Dinge noch nicht gegeben ist, geschichtlich auf das allgemeinere Gleichgewichtsprinzip zurückzuführen sei, bleibt ein weiteres Problem. Jedenfalls verbietet der kompilatorische Charakter unserer Philebos-Stelle, aus ihr die aristotelische *μέσον*-Ethik abzuleiten (A. E. Taylor, *Platon*[5] [London 1948] 415).

[27] Gorgias, *Vorsokr.* D.-K. 82 B 6 *πρᾶον ἐπιεικές*, cf. Joh. Stroux, *Summum ius summa iniuria* (*Römische Rechtswissenschaft und Rhetorik* [Potsdam 1949]) 9ff.

schaftlichen Denken läßt sich in der Dichtung ablesen[28], in der Gerichtspraxis gilt seine Beobachtung als Erfordernis der rednerischen Psychagogie[29].

Was die einzelne Situation an besonderem Verhalten erfordert, heißt *πρέπον*[30]. Die Bedeutung dieses Schicklichkeitsbegriffs in der gesellschaftlichen Wertetafel des 4. Jahrhunderts v. Chr. wird aus den von M. Pohlenz a. O. (Anm. 30) 53 zitierten Stellen platonischer Gespräche ersichtlich, wo mit der Selbstverständlichkeit des Beiläufigen das dem einzelnen Lebensalter (*Apologie* 17c, *Charmides* 158c, *Gorgias* 485b, *Parmenides* 136d), Geschlecht (*Menon* 71e) oder Stand (*Protagoras* 312b) Angemessene berührt wird. Von der Rücksicht auf den Stand ist es nicht weit zur Unterscheidung des besonderen Verhaltens, das jede Lebenslage im weiteren Sinne erfordert, das Glück (Aischylos, *Agam.* 941) oder die Abhängigkeit des Landesfremden (Aischylos, *Hiket.* 195); solche vom individuellen Schicksal geschaffenen Umstände sind im engen Sinne des Wortes *καιροί*[31]. Den Gesichtspunkt des *πρέπον* scheint von den Sophisten besonders Gorgias in seine Ethik aufgenommen zu haben. Auf diese zielt nämlich Platon im *Menon* 71e ff. als Gegenpol zur eigenen Bemühung um eine alles umfassende, unveränderliche *ἀρετή*[32]. Der Gesprächspartner des Sokrates, nach dem der Dialog heißt, unterscheidet, nach dem Wesen der *ἀρετή* gefragt, eine solche des Mannes und der Frau, die sich nach Staat und Häuslichkeit als den Wirkungsbereichen der beiden Geschlechter unterscheiden. Ferner zählt er die Tugend des Kindes, des Bejahrten, des Freien und des Sklaven auf im Sinne weiterer Beispiele aus der unbegrenzten Zahl der sich nach Umständen unterscheidenden Tugenden: *καὶ ἄλλαι πάμπολλαι ἀρεταί εἰσιν, ὥστε οὐκ ἀπορία εἰπεῖν ἀρετῆς πέρι ὅτι ἐστίν· καθ' ἑκάστην γὰρ τῶν πράξεων καὶ τῶν ἡλικιῶν πρὸς ἕκαστον ἔργον ἑκάστῳ ἡμῶν ἡ ἀρετή ἐστιν, ὡσαύτως δε οἶμαι, ὦ Σώκρατες, καὶ ἡ κακία* (72a). Es leuchtet ein, daß hier eine Systematisierung des vorwissenschaftlichen *πρέπον*-Gedankens vorliegt, die sich der medizinischen Differenzierung der Krankheiten und ihrer Behandlung unmittelbar zur Seite stellen läßt. Damit ist aber zugleich die Frage nach der Vorgeschichte der aristotelischen Ethik präjudiziert, und tatsächlich nimmt der Stagirite zur Auseinandersetzung zwischen Sokrates und dem Gorgiasschüler im *Menon* direkt Stellung in der *Politik* 1259 b 18ff. Die hier aufgeworfene Frage, ob Sklave, Frau und Kind neben ihrer begrenzten funktionellen *ἀρετή* noch jene von Platon postulierte umfassende haben, wird im gorgianischen Sinne mit der Feststellung entschieden, *φανερὸν ὅτι ... οὐχ ἡ αὐτὴ σωφροσύνη γυναικὸς καὶ ἀνδρός, οὐδ' ἀνδρεία καὶ δικαιοσύνη, καθάπερ ᾤετο Σωκράτης, ἀλλ' ἡ μὲν ἀρχικὴ ἀνδρεία ἡ δ' ὑπηρετική, ὁμοίως δ' ἔχει καὶ περὶ τὰς ἄλλας* (1260 a 2ff.). Auf die ironische Bemerkung des Sokrates, Menon habe statt der einen *ἀρετή* gleich ein

[28] Einige Belege im Kommentar zu *Demetrios von Phaleron* fr. 84 ed. Wehrli (1949). Besonders reich an solchen ist Pindar; wenigstens dem Sinn nach gehört auch die Priamel von *Ol.* 11 zu seinen Beispielen.
[29] W. Süss, *Ethos, Studien zur älteren griechischen Rhetorik* (1910) 18ff.
[30] M. Pohlenz, *Τὸ πρέπον* (Gött. Nachr. 1933). Synonym ist oft *προσῆκον*.
[31] W. Jaeger, *Paideia* II 14 zeigt, daß der Begriff des Passenden schon Solon geläufig ist.
[32] Menon wird gleich einleitend 70 b als Schüler des Gorgias vorgestellt.

ganzes *σμῆνος ἀρετῶν* zu Tage gefördert (*Menon* 72 a 7), könnten folgende Worte des Aristoteles direkt Bezug nehmen: *πολὺ γὰρ ἄμεινον λέγουσιν οἱ ἐξαριθμοῦντες τὰς ἀρετὰς ὥσπερ Γοργίας τῶν οὕτως* (sc. wie der platonische Sokrates) *ὁριζομένων. διὸ δεῖ, ὥσπερ ὁ ποιητὴς εἴρηκε περὶ γυναικός, οὕτω νομίζειν ἔχειν περὶ πάντων· «γυναικὶ κόσμον ἡ σιγὴ φέρει»* (Sophokles, *Aias* 293), *ἀλλ' ἀνδρὶ οὐκέτι τοῦτο* 1260 a ff. Jedenfalls bedeuten diese Ausführungen sachlich ein eindeutiges Bekenntnis zu gorgianisch-sophistischer Denkweise[33].

Daß Gorgias einer umfassenden Tendenz seiner Zeit, ethische Normen zu differenzieren, folgt, darf auch aus dem Subjektivismus des Protagoras geschlossen werden. Dessen Satz vom Menschen als dem Maß aller Dinge (80 A 13–14, B 1 *Vorsokr.* D.-K.) ist von Platon (*Theaetet* 151 e, 152 a, 166 d) und Aristoteles (*Metaphysik* 1062 b 12) als berufensten Interpreten im individualistischen Sinne ausgelegt worden und wird auch heute mit Recht gewöhnlich so verstanden. Zunächst ist er erkenntnistheoretisch gemeint, aber sofern die Objekte der Einsicht Lebenswerte sind, wird er für das ethische Handeln maßgebend. Zugunsten seiner praktischen Bedeutung sprechen zudem die allgemeinen erzieherischen Interessen des Protagoras sowie Platons Kampf gegen die Lehre: Sie ist nichts anderes als die schlagkräftigste Formulierung jenes allgemeinen sophistischen Relativismus, von dem Platon die Auflösung aller sittlichen Normen fürchtet. Eine Brücke zur gorgianischen Typologie der Lebensalter schlägt im – zweifellos sachgetreuen – Bericht des Sextus (80 A 14 *Vorsokr.* D.-K.) über Protagoras der Wechsel des Urteils mit den Lebensaltern (*τὰς αἰσθήσεις μετακοσμεῖσθαί τι καὶ ἀλλοιοῦσθαι παρά τε τὰς ἡλικίας κτλ.*), und ins Zentrum der ethischen Problematik führen die Ausführungen im platonischen *Theaetet* 166 d ff. Hier macht sich Sokrates zum Anwalt der protagoreischen Lehre mit der Erklärung, um Wahrheitserkenntnis könne es sich in der Erziehung angesichts des persönlichen Charakters aller Maßstäbe nicht handeln, sondern bloß darum, in der Richtung auf die förderlichsten Überzeugungen zu beeinflussen, so wie ein Arzt beim Anreizen des Appetits auf den Geschmack seines Patienten einwirke, ohne sich darum zu kümmern, ob die Nahrung an sich süß oder bitter sei; wenn der Arzt die *ἕξις* des Kranken mit Medikamenten verändere, so der Sophist die seines Schülers mit *λόγοι* (167 a). Hier liegt, in einer allerdings extremen Form, jener ethische Subjektivismus vor, dem Aristoteles gegenüber Platon das Wort redet (p. 40 ff). Dabei ist es kein Zufall, daß auch Aristoteles von *δόξα*, bloßer Überzeugung, statt von Wissen als der Bedingung des richtigen Handelns spricht[34], bedeutet doch für ihn die Erziehung nichts

[33] Das Schicksal dieser differenzierenden Ethik in nacharistotelischer Zeit verdiente eine selbständige Untersuchung. Diese würde allerdings zu geringen positiven Ergebnissen führen, weil das dominierende Sicherungsbedürfnis der hellenistischen Zeit auf absolute Postulate im Sinne Platons und der Stoa drängte. Abgesehen von den Epikureern nimmt Panaitios eine Ausnahmestellung ein, nach dessen Vorbild Cicero *De officiis* I 31, 112–113 am Beispiel von Aias und Odysseus (sowie an demjenigen Catos und der eigenen Person) die Abhängigkeit der sittlichen Anforderungen vom individuellen Charakter zeigt.

[34] *NE* 1140 b 25 *δυοῖν δ' ὄντοιν μεροῖν τῆς ψυχῆς τῶν λόγον ἐχόντων, θατέρου ἂν εἴη ἀρετή, τοῦ δοξαστικοῦ. ἥ τε γὰρ δόξα περὶ τὸ ἐνδεχόμενον ἄλλως ἔχειν κτλ.* Im *Theaetet* wiederholt sich in diesem Sinne das Verb *δοξάζειν* 167 a 2, a 7, b 1–2, cf. c 4 usw. Zu den

anderes als eine Formung der irrationalen Seelenkräfte zu *ἕξις ἐπαινετή* (*NE* 1103 a 9, cf. 1104 b 11 *διὸ δεῖ ἤχθαί πως εὐθὺς ἐκ νέων, ὡς ὁ Πλάτων φησίν*)[35]; *ἕξις* ist bezeichnenderweise der Ausdruck, der im Theaetet für das Gesundheitliche gebraucht wird. Diese terminologische Übereinstimmung folgt aus der gesamten Orientierung an medizinischem Denken, auf die es uns ankommt. Die Formulierung im Arztvergleich des Theaetet gehört zwar natürlich Platon, aber das darin ausgesprochene subjektivistische Prinzip entspricht so ganz und gar der wohlbekannten gegnerischen Denkweise, daß wir die Ausführungen des Sokrates bedenkenlos als Indiz für direkte Beziehungen zwischen der protagoreischen, ja überhaupt der sophistischen Ethik und der hippokratischen Medizin nehmen dürfen[36]. Eine weitere Stütze liefert der platonische *Protagoras*, wo der Titelheld seinen Relativismus umständlich an physiologischen Beispielen darlegt, indem er zeigt, wie die gleiche Ernährung für Mensch, Tier und Pflanze usw. verschieden bekömmlich sei, und wie die Ärzte den Kranken eine andere Kost verschreiben als den Gesunden (334)[37].

Als allgemeines Ergebnis der bisherigen Ausführungen halten wir fest, daß Aristoteles seine Konzeption des richtigen Verhaltens als Mitte zwischen zwei Extremen dem medizinisch-physiologischen Ausgleichgedanken verdankt, der sich bis auf Alkmeon zurückführen läßt. Das kasuistische Element seiner Ethik, welches ebenfalls einem Grundgedanken wenigstens der hippokratischen Medizin entspricht, steht in der umfassenderen Tradition des seinerseits moralisch interessierten Relativismus der Sophistik, und diesem wird auch die Medizin die allgemeinsten Anregungen verdanken. Das hindert nicht, daß in der konkreten Durchführung des Gedankens die sophistische Ethik zu Beispiel und Vorbild des Arztes greift, wie es in der medizinischen Metaphorik des Protagoras der Fall ist (s. oben). Ein gegenseitiges Geben und Nehmen ist verständlich angesichts der medizinischen Interessen, welche die Philosophen von alters her haben, und besonders auch angesichts der Rolle, welche die Ärztekunst in der sophistischen Bildung spielt[38].

Anlehnungen an sophistisch-rhetorische Denkweise in der ersten Sokratesrede des *Phaidros* gehört dort 237 d die Gegenüberstellung von *ἔμφυτος ... ἐπιθυμία ἡδονῶν* und *ἐπίκτητος δόξα ἐφιεμένη τοῦ ἀρίστου*. Die sophistische *δόξα*-Lehre bekämpft Sokrates im *Menon* 97 b ff., es verteidigt sie gegen Platon Isokrates *Περὶ ἀντιδόσεως* 23, 119; cf. *Panathenaikos* 11, 30.

[35] Die scheinbare Paradoxie, daß die aristotelische Erziehungslehre Platon verpflichtet ist, löst sich dadurch auf, daß Platon die philosophische Bildung, gegen welche Aristoteles polemisiert, auf die Staatslenker der Politeia beschränkt, die allgemeine Erziehung in Politeia und Nomoi dagegen nach Gesichtspunkten älterer Pädagogik ordnet.

[36] W. Nestle, *Griechische Studien* (1948) 536 sieht in Platons *Theaetet* 166 d–167 d direkt einen Auszug aus der *Ἀλήθεια* des Protagoras.

[37] Über diese Stelle W. Nestle, *Vom Mythos zum Logos* 275, der ib. Anm. 39 eine Abhängigkeit des Autors von Protagoras annimmt. Gorgias stellt *λόγοι* neben *φάρμακα* in *Ἑλένης ἐγκώμιον* 14 (82 B 11 *Vorsokr.* D.-K.), seinem Thema entsprechend allerdings nicht als Erziehung, sondern im Sinn der psychagogischen Verführung: *τὸν αὐτὸν δὲ λόγον ἔχει ἥ τε τοῦ λόγου δύναμις πρὸς τὴν τῆς ψυχῆς τάξιν ἥ τε τῶν φαρμάκων τάξις πρὸς τὴν τῶν σωμάτων φύσιν. ὥσπερ γὰρ τῶν φαρμάκων ἄλλους ἄλλα χυμοὺς ἐκ τοῦ σώματος ἐξάγει καὶ τὰ μὲν νόσου τὰ δὲ βίου παύει, οὕτω καὶ τῶν λόγων οἱ μὲν ἐλύπησαν οἱ δὲ ἔτερψαν οἱ δὲ ἐρόβησαν* usw.

[38] Über Philosophie und Medizin cf. W. Jaeger, *Paideia* II 16; W. Nestle, *Griechische Studien* 517ff.; A.-J. Festugière, *Hippocrate, L'ancienne médecine* IXff.

Für Aristoteles folgt aus dem Gesagten, daß er auf unmittelbare Anregungen von hippokratischer Seite nicht angewiesen war, obwohl er als Naturforscher und Sohn eines Arztes der medizinischen Wissenschaft nahe stand.

Unsere nächste Frage ist nun, ob die wahrgenommene Bedeutung medizinischer Gesichtspunkte für die sophistische und aristotelische Ethik nur auf einer allgemeinen Analogie zwischen Physischem und Geistigem beruht, oder ob – vor allem in ärztlichen Kreisen – eine umfassende Betrachtung des Menschen bestand, für welche Körper und Seele zwei Aspekte des einen Wesens darstellen und darum auch einheitliche Gesichtspunkte der Erklärung erfordern[39]. Ist, mit andern Worten, die aristotelische Ethik selbständig gewordener Teil einer ursprünglich physiologisch begründeten Anthropologie? Damit wären die tiefsten Wurzeln ihres Gegensatzes zur platonischen Ethik freigelegt, für welche das Seelische ein völlig selbständiges Prinzip und darum eigenen Gesetzen unterstellt ist.

Daß ein derartiger Gegensatz zweier Betrachtungsweisen dem antiken Denken überhaupt bewußt war, beweist die Schrift Galens *Ὅτι ταῖς τοῦ σώματος κρίσεσιν αἱ τῆς ψυχῆς δυνάμεις ἕπονται*, welche mit dem Problem der seelisch-körperlichen Beziehungen folgerichtig die Frage nach der Autonomie der Ethik verknüpft. Galen stellt dabei zutreffend fest, daß auch Verfechter der Unsterblichkeit der Seele, wie vor allem Platon, ihre Beeinträchtigung durch körperliche Vorgänge nicht leugnen können[40]. Wie jene sich aus der Verlegenheit helfen konnten, welche ihnen die Monisten schufen, zeigt die angebliche Antwort des Sokrates auf die physiognomische Deutung seiner Gesichtszüge, er sei wohl von Natur sinnlich, bezwinge diese Anlage aber durch den Willen (Belege bei R. Foerster, *Scriptores Physiognomonici* [Teubner 1893] I, VIIff.)[41].

Für die Autoren des hippokratischen Corpus hat das Problem in dieser Form keine Bedeutung, weil sie ethisch wenig interessiert sind. Für sie alle gilt aber, und zwar unbeschadet der Lehrunterschiede im besonderen, die Einheit des Physischen und Seelischen als Axiom[42]. So soll Hippokrates die Physiognomik, welche die moralischen Eigenschaften eines Menschen vom Äußeren ablesen will, als für den Arzt unerläßlich erklärt haben (Galen *Prognost. de decubitu* 1 XIX 530 K, cf. *Epidemien* II 5, 1 und II 6, 1 [V 128 und 132 L]); sie wird sogar, allerdings in Widerspruch zu einer anderen Überlieferung (p. 58), als seine Erfindung ausgegeben (Galen, *Quod animi mores corporis temperamenta sequentur* 7, IV 798 K). Umgekehrt gehört es zur ärztlichen Diagnose, Erkrankungen auch an

[39] W. Müri, *Der Maßgedanke bei griechischen Ärzten*, Gymnasium 57 (1950) 185 stellt die berechtigte Frage nach der Zusammengehörigkeit des Maßgedankens in der Ethik und Diätetik besonders Demokrits, dazu p. 55.

[40] Cf. p. 58 über Platons *Timaios* 86ff.

[41] Eine Rücksichtsnahme auf physiologische Deutung des Charakters bei Cicero *Tusc.* I 33, 80 *et ipsi animi magni refert quali in corpore locati sint. multa enim e corpore existunt, quae acuant mentem, multa quae obtundant. Aristoteles quidem ait omnis ingeniosos melancholicos esse etc.* (cf. p. 50).

[42] Walter Müri, *Bemerkungen zur hippokratischen Psychologie*, Festschrift für Ed. Tièche (Bern 1947) 71.

seelischen Veränderungen abzulesen. Obwohl sich auch hier fast zwangsläufig der Aspekt des Seelischen als einer bloßen Funktion des physischen Organismus ergibt[43], fehlt es doch nicht an Feststellungen von umgekehrten Wirkungen, mit welchen die Ärzte älteste Beobachtungen körperlicher Manifestation des Geistigen in der Dichtung aufnehmen[44]. So erinnert der Autor von *Περὶ χυμῶν* 9 (V 490 L) an das Zähneknirschen, welches das Geräusch leerlaufender Mühlsteine auslöst, an das Schwindelgefühl über einem Abgrund, an das Zittern der Hände beim unrechtmäßigen Ergreifen eines Gegenstandes und an das Erblassen beim plötzlichen Anblick einer Schlange als Beispiele dafür, daß *οἱ φόβοι αἰσχύνη λύπη ἡδονὴ ὀργὴ τἄλλα τοιαῦτα οὕτως ὑπακούει ἑκάστῳ τὸ προσῆκον τοῦ σώματος τῇ πρήξει, ἐν τούτοισιν ἱδρῶτες καρδίης παλμὸς καὶ τὰ τοιαῦτα τῶν δυναμίων*. In gleichem Sinne notiert der Arzt von *Epidemien* VI 5, 5 (V 316 L) *ὀξυθυμίη ἀνασπᾷ καρδίην καὶ πλεύμονα ἐς ἑωυτὰ καὶ ἐς κεφαλὴν τὰ θερμὰ καὶ τὸ ὑγρόν. ἡ δ' εὐθυμίη ἀφίει καρδίην*. Einen Grenzfall stellt *Περὶ διαίτης* 60 (VI 574 L) dar, wo mit *ῥαθυμίη* als Gegensatz von *πόνος* schon die körperliche Ruhe gemeint ist, die, eine Folge der seelischen Disposition, ihrerseits physiologische Wirkungen ausübt. Außerdem wird hier die Beobachtung mit Hilfe der Qualitätenlehre erläutert: *ῥαθυμίη ὑγραίνει καὶ ἀσθενὲς τὸ σῶμα ποιέει· ἀτρεμίζουσα γὰρ ἡ ψυχὴ οὐκ ἀναλίσκει τὸ ὑγρὸν ἐκ τοῦ σώματος. πόνος δὲ ξηραίνει καὶ τὸ σῶμα ἰσχυρὸν ποιέει.*

Welchen Traditionen die hippokratische Wissenschaft diese Einsicht in die funktionelle Wechselwirkung zwischen Körper und Seele verdankt, bleibt weiter unten zu erörtern. Als vorläufiger Hinweis auf ihren hochaltertümlichen Ursprung sei hier jene Stelle des platonischen *Charmides* angeführt, wo Sokrates behauptet, den thrakischen Ärzten werde von ihrem göttlichen König Zalmoxis verboten, den Körper ohne die Seele zu behandeln, denn alles Gute und alles Böse habe dort seinen Ursprung (156de). Die *ἐπῳδαί* dieser Ärzte, mit denen es Sokrates nun an Charmides versuchen will, erweisen sich bei ihm natürlich als Zuspruch seiner bekannten Art, aber diese bloß der seelischen Gesundheit geltende Therapie soll dadurch scherzhaft legitimiert werden, daß sie an die geheimnisvollen Praktiken barbarischer Medizinmänner angeknüpft wird (p. 60).

Mit den Naturphilosophen erklären die alten Ärzte die diskutierten Beziehungen zwischen körperlichen und seelischen Vorgängen mit der materiellen Natur der Seele oder ihrer Bindung an ein körperliches Substrat. Von den durchaus nicht einheitlichen Vorstellungen stammen viele wie vor allem die pneumatische Deu-

---

[43] *Aphorismen* II 33 (IV 480 L) über *διάνοια* als Anzeichen des Gesundheitszustandes. *Περὶ διαίτης* I 35 (VI 518 L): bei gesundem Körper ist *τῆς ψυχῆς φρόνιμος ἡ σύγκρησις*. ib. IV 86 (VI 640 L) über Träume als Reflex körperlicher Vorgänge (dazu A. Palm, *Studien zur hippokratischen Schrift Περὶ διαίτης*, [Diss. Tübingen 1933] 43ff.). *Epidemien* III 14 (III 98 L) *εἶδος τῶν φθινωδέων* ... neben körperlichen Symptomen *μελαγχολικόν τε καὶ ὕφαιμον, οἱ καῦσοι καὶ τὰ φρενιτικά. Περὶ διαίτης ὀξέων* 7 (II 424 L) *ῥιπτασμὸν τοῦ σώματος διὰ τὴν ἔνδον ταραχὴν καὶ μετεωρισμὸν γνώμης καὶ ἀλγήματα. Aphorismen* III 20 (IV 494 L) im Frühjahr treten auf *τὰ μανικὰ καὶ τὰ μελαγχολικὰ καὶ τὰ ἐπιληπτικὰ καὶ αἵματος ῥύσιες καὶ κυνάγχαι κτλ.* ib. III 16 (IV 492 L) Krankheiten bei Regen: *πυρετοὶ ... μακροὶ καὶ κοιλίης ῥύσιες καὶ σηπεδόνες καὶ ἐπίληπτοι καὶ ἀπόπληκτοι καὶ κυνάγχαι.*

[44] Sappho fr. 2 D, weitere Belege bei Foerster, *Scriptores Physiognomonici* II 237ff.

tung (Orphik I B 11, Pythagoreer 58 B 1, Xenophanes 21 A 1, Anaximenes 13 B 2, Diogenes 64 A 19, B 5 *Vorsokr.* D.-K.) oder die Lokalisierung der Seele im Blute (Empedokles 31 B 105, cf. A 86, 10 *Vorsokr.* D.-K., *Περὶ νούσων* I 30 VI 200 L) aus vorwissenschaftlicher Überlieferung. Das gleiche gilt für die Leber als Sitz der Empfindung oder für die Auslösung des Zornes durch die Galle[45]. Daß die schwarze Galle Wahnsinn schaffe, ist dem 4. Jahrhundert v. Chr. geläufige Vorstellung, so daß *μελαγχολᾷς* als Beschimpfung gebraucht wird (Platon, *Phaidros* 268e); beachtenswert ist als Ausdruck der Empörung bei Aischylos *Choeph.* 413 *σπλάγχνα δέ μοι κελαινοῦται πρὸς ἔπος κλυούσᾳ.* Um Popularisierung einer wissenschaftlichen Theorie kann es sich nicht handeln, schon ganz einfach darum, weil die Galle nicht schwarz ist; welche Schwierigkeiten der Begriff *μέλαινα χολή* der Medizin bereitet, zeigen Galens Anstrengungen, ihn der Kritik zu Trotz zu retten (*Περὶ μελαίνης χολῆς* V 104ff. K). Zu seiner Entstehung mag die symbolische Bedeutung der schwarzen Farbe beigetragen haben (cf. Homer *B* 834 *μέλανος θανάτοιο*, ib. 859 *κῆρα μέλαιναν*, Aischylos *Hiket.* 89 *μελαίνᾳ ξὺν τύχᾳ*), vielleicht, worauf mich P. Von der Mühll weist, im Verein mit Beobachtungen von Verfärbung des Antlitzes im Zorn, die an der oben zitierten Choephorenstelle auf die inneren Organe übertragen ist. In den hippokratischen Schriften ist der Begriff der *μελαγχολία* (oder *μελαγχολικὰ νουσήματα*) rezipiert, wobei sowohl an rein körperliche wie an seelische Auswirkungen des Leidens gedacht wird. Von der Geisteskrankheit, die wie andere Erkrankungen durch klimatologische Faktoren ausgelöst werde, redet der Verfasser von *Aphorismen* III 20 (Anm. 43), nach *Aphorismen* VI 56 (IV 576 L) führen *μελαγχολικὰ νουσήματα* leicht zu anderen, geistigen oder körperlichen Leiden, wie *ἀπόπληξις τοῦ σώματος σπασμὸς μανίη τύφλωσις*, und in *Epidemien* II 6, 1 (V 132 L) ist Melancholie in eine Geistiges und Physisches umfassende Typologie einbezogen: *ἢν ἡ κεφαλὴ μεγάλη καὶ οἱ ὀφθαλμοὶ σμικροί, τραυλοὶ ὀξύθυμοι. οἱ μακρόβιοι πλείους ὀδόντας ἔχουσιν. οἱ τραυλοὶ ταχύγλωσσοι μελαγχολικοὶ κατακορέες ἀσκαρδαμύκται ὀξύθυμοι.* Als Konstitution mit ihren körperlichen und seelischen Merkmalen wird Melancholie von Aristoteles *NE* 1154 b 11 behandelt (cf. ib. 1150 b 25; 1152 a 19), die klassische Stelle für das melancholische Temperament ist aber *Problemata* XXX 1, p. 953a, welche wohl Cicero, *Tusculanen* I 33, 80 und *De divinatione* I 38, 81 im Auge hat. Mit der volkstümlichen Herkunft der Vorstellung ist es vielleicht zu erklären, daß die schwarze Galle in der knidischen Säftetheorie keinen festen Platz hat, diese vielmehr oft mit der Dreiheit Blut–Galle–Schleim arbeitet, ohne schwarze und gelbe Galle zu unterscheiden[46]. So geschieht es in *Περὶ νούσων* I 30 (VI 200 L), und ib.

[45] Aischylos *Agam.* 432 *πολλὰ γοῦν θιγγάνει πρὸς ἧπαρ.* ib. 792 *Ἰῆγμα ... λύπης οὐδὲν ἐφ' ἧπαρ προσικνεῖται. Choeph.* 272 *ἄτας ὑφ' ἧπαρ θερμὸν ἐξαυδώμενος. Eumen.* 135 *ἄλγησον ἧπαρ ἐνδίκοις ὀνείδεσιν.* Über die Doppelbedeutung von *χόλος* Galle und Zorn Joh. Irmscher, *Götterzorn bei Homer* (Leipzig 1950) 8; über die Galle im Volksglauben Bargheer, *Handwörterbuch des Deutschen Aberglaubens* III (1930) 271ff., ferner derselbe, *Eingeweide, Lebens- und Seelenkräfte des Leibesinnern im deutschen Glauben und Brauch* (De Gruyter, Berlin 1931) 92ff.; hier auch über das Blut als Träger des Seelischen (57ff.).

[46] Cf. Jos. Schumacher, *Antike Medizin* I (Berlin 1940) 194, H. Diller, Gnomon 18 (1942) 78.

IV 32 (VII 542 L) sowie in *Περὶ γονῆς* 3 (VII 474 L) wird sogar das durch die Elementenlehre kanonische Viererschema durch Einbeziehung des Wassers statt durch Differenzierung der Galle aufgefüllt. Dagegen rechnet mit vier Säften, zu welchen schwarze und gelbe Galle gehören, der Autor *Περὶ φύσιος ἀνθρώπου* 4 (VI 40 L).

Unter den physiologischen Erklärungen des Seelischen sind für uns diejenigen die wichtigsten, welche eine Mehrzahl von Stoffen oder Kräften ansetzen und dadurch die Möglichkeit geben, den Gleichgewichtsgedanken Alkmeons vom Körperlichen aufs Geistige zu übertragen; wir stellten uns ja die Frage, ob der aristotelische Begriff der moralischen Gesundheit letzten Endes nicht auf den Monismus der Physiologie zurückgehe. Auch hier haben die Hippokratiker ältere Gedanken entwickelt, so diejenigen des Parmenides, welcher das alles bestimmende Verhältnis zwischen Licht und Dunkel (28 B 9 *Vorsokr.* D.-K.) wenigstens für seine Erkenntnistheorie fruchtbar machte (28 B 16 ib.); Theophrast interpretiert dies im Sinne des seinerzeit geläufigen Qualitätenpaars Warm und Kalt (28 A 46 ib.), cf. K. Reinhardt, *Parmenides* (Bonn 1916) 21 und 77. Den mit dieser Lehre gegebenen Gedanken, daß Gleiches durch Gleiches erkannt werde, bezieht dann Empedokles auf seine vier Grundstoffe (31 B 107; 109 *Vorsokr.* D.-K.), und der gleichzeitig präjudizierte Determinismus des Denkens (*φρονεῖν*, wir würden sagen des Seelischen überhaupt) ist von ihm ebenfalls als Konsequenz erkannt (B 108 a. O.). Da ferner das materielle Substrat des Psychischen für Empedokles durch die wechselnden Verbindungen der vier Grundstoffe gebildet wird, konnte ihn Aristoteles unter diejenigen Denker stellen, welche in der Seele nichts anderes als ein körperliches Gleichgewichtsverhältnis sehen: *De anima* 408 a 13 *ἄτοπον καὶ τὸν λόγον τῆς μίξεως* (sc. *τῶν τοῦ σώματος μερῶν*) *εἶναι τὴν ψυχήν*, cf. ib. 17 *ὁ δὲ τῆς μίξεως λόγος ἁρμονία καὶ ψυχή*. Aristoteles denkt hier an die Lehre, welche Platon im *Phaidon* 85e ff. den Simmias vortragen läßt, nach welcher die Seele eine bloße *ἁρμονία* darstellt. Dies bedeutet, sie verfüge über keine eigene Substanz, sondern werde dargestellt durch die Kräfte- oder Mischungsverhältnisse des physischen Substrates. Es kann kein Zufall sein, daß Simmias als Grundlage die vier durch die empedokleischen Grundstoffe sanktionierten Qualitäten des Warmen, Kalten, Trockenen und Feuchten nennt 86 b (*τοιοῦτόν τι μάλιστα ὑπολαμβάνομεν τὴν ψυχὴν εἶναι, ὥσπερ ἐντεταμένου τοῦ σώματος ἡμῶν καὶ συνεχομένου ὑπὸ θερμοῦ καὶ ψυχροῦ καὶ ξηροῦ καὶ ὑγροῦ καὶ τοιούτων τινῶν, κρᾶσιν εἶναι καὶ ἁρμονίαν αὐτῶν τούτων τὴν ψυχὴν ἡμῶν*), obwohl sein Wortlaut darüber hinaus noch eine beliebige Mehrzahl von Gegensatzpaaren im Sinne des Alkmeon zuläßt. Anderseits darf der Begriff *ἁρμονία* nicht von der pythagoreischen Zahlen- und Musiktheorie getrennt werden (58 B 4, 15 u. a. *Vorsokr.* D.-K.), und zwar um so weniger, als Philolaos, welcher dem ganzen Sein mathematische *ἁρμονία* zugrunde legt (44 B 6. 7. 10 usw. a. O.), nach doxographischem Bericht auch in der Seele eine solche *ἁρμονία* sieht (A 23 a. O.). Außerdem führt Platon den Simmias als seinen Schüler vor (Phaidon 61 de) und läßt er ihn die Seele auch mit der auf der Leier gespielten

ἁρμονία vergleichen (86 a). Die Vieldeutigkeit in den Worten des Simmias spricht dafür, daß seine Seelenlehre in verschiedenen Spielarten vorkam; vermutlich hat Philolaos Anregungen des Empedokles aufgegriffen und im Sinne der pythagoreischen Zahlenlehre entwickelt. Durch gewisse monistische Traditionen der Schule (p. 56ff.) war der Boden für sie vorbereitet, aber mit dem Seelenwanderungsglauben ließen sie sich nicht ausgleichen[47].

Für unseren Zusammenhang ist besonders wichtig, daß die von Simmias vorgebrachte Lehre auch in ethischer Richtung entwickelt worden sein muß. Aus Platons Darstellung ergibt sich nämlich, daß nicht nur die Seele selbst als Mischung oder Gleichgewichtsverhältnis des körperlichen Substrats verstanden, sondern daß daraus abgeleitet wurde, die einzelne Tugend sei ein Ausgleich zwischen gegensätzlichen Tendenzen im Sinne des aristotelischen *μέσον*. So weist Sokrates auf die logische Schwierigkeit hin, die sich ergebe, wenn *ἀρετή* und *κακία* als *ἁρμονία* und *ἀναρμοστία* innerhalb der Seele zu verstehen seien, deren Existenz als solche auf eben dieser *ἁρμονία* beruhe (93 a–e)[48]. Die Aporie wird so zu lösen sein, daß das körperliche Kräfteverhältnis in jedem Individuum verschieden gedacht wird und durch seine Besonderheit auch den geistigen Habitus bestimmen soll: dies ist jedenfalls, bezogen auf Feuer und Wasser, die Meinung des Autors *Περὶ διαίτης* I 7 (p. 53) und überhaupt die Grundlage jeder physiologisch unterbauten Typologie der Antike. – Die Andeutungen des platonischen *Phaidon* lassen sich ergänzen durch die Notiz bei Diogenes Laertius *Pythagoras* 33 *τήν τ' ἀρετὴν ἁρμονίαν εἶναι καὶ τὴν ὑγίειαν καὶ τὸ ἀγαθὸν ἅπαν καὶ τὸν θεόν*, dagegen hält man vom physiologischen Ausgleichgedanken wohl besser fern, was Jamblich, *Vita Pythagorae* 27, 131, in ganz peripatetischer Terminologie von *μετριοπάθεια* und *μεσότητες* als pythagoreischen Forderungen berichtet[49].

Zusammen mit der empedokleischen Elementenlehre setzten sich die vier körperlichen und geistigen Konstitutionstypen, die durch das Warme, Kalte, Trockene und Feuchte bestimmt werden, allmählich durch. Galen, unser wichtigster Gewährsmann, setzt sich in *Περὶ κράσεων* I 509ff. K hauptsächlich mit der physischen Seite der Lehre auseinander, doch ist ihm die charakterologische nicht weniger geläufig (p. 576; 626ff. und passim). Im Rahmen der stoischen Ethik spricht Seneca *De ira* II 19 von *locorum et animalium et corporum et morum varietates* im Gefolge wechselnder Stärkeverhältnisse zwischen den vier Qualitäten, und was ihn dabei hauptsächlich interessiert, ist eine auf dem Viererschema

---

[47] Über Widersprüche in der Schule, besonders was den Seelenglauben betrifft, F. M. Cornford, *Mysticism and science in Pythagorean tradition*, CQ XVI (1922) 137ff., der aber teilweise zu anderen Ergebnissen gelangt als wir. Zu vergleichen ist auch J. Burnet, *Early Greek philosophy*[4] (1945) 295.

[48] 93 c *τῶν οὖν θεμένων ψυχὴν ἁρμονίαν εἶναι τί τις φήσει ταῦτα ὄντα εἶναι ἐν ταῖς ψυχαῖς, τήν τε ἀρετὴν καὶ τὴν κακίαν; πότερον ἁρμονίαν αὖ τινα ἄλλην καὶ ἀναρμοστίαν; καὶ τὴν μὲν ἡρμόσθαι, τὴν ἀγαθήν, καὶ ἔχειν ἐν αὑτῇ ἁρμονίᾳ οὖσῃ ἄλλην ἁρμονίαν, τὴν δὲ ἀνάρμοστον αὐτήν τε εἶναι καὶ οὐκ ἔχειν ἐν αὑτῇ ἄλλην;*.

[49] Auch das pythagoreische Postulat der Eintracht in Politik und Haus gehört nicht notwendigerweise in unseren Zusammenhang; über dasselbe A. Delatte, *Essai sur la politique Pythagoricienne* (Bibl. Fac. lettres Université de Liège 1922) 40. 83. 160.

ruhende menschliche Typologie nach Lebensaltern und Geschlechtern; für die Epikureer ist diese durch Lukrez III 288ff. belegt.

Statt mit allen vier Elementen operiert in seiner Psychologie bloß mit Feuer und Wasser der Autor *Περὶ διαίτης* I 7 (VI 480 L), weil er auch den Körper des Menschen wie den des Tieres aus diesen einzigen Stoffen aufgebaut sein läßt (auf diese verteilen sich aber nach seiner Meinung die vier Qualitäten): *ἐσέρπει δὲ ἐς ἄνθρωπον ψυχή, πυρὸς καὶ ὕδατος σύγκρησιν ἔχουσα, μοῖραν σώματος ἀνθρώπου*[50].

Folgerichtig stellt sich ihm die seelische Gesundheit entsprechend der physischen als Gleichgewichtszustand der Qualitäten innerhalb der beiden Stoffe dar I 35 (VI 512 L): *περὶ δὲ φρονήσιος ψυχῆς καὶ ἀφροσύνης ὀνομαζομένης ὧδε ἔχει· πυρὸς τὸ ὑγρότατον καὶ ὕδατος τὸ ξηρότατον κρῆσιν λαβόντα ἐν τῷ σώματι φρονιμώτατον, διότι τὸ μὲν πῦρ ἔχει ἀπὸ τοῦ ὕδατος τὸ ὑγρόν, τὸ δὲ ὕδωρ ἀπὸ τοῦ πυρὸς τὸ ξηρόν. ἑκάτερον δὲ οὕτως αὐταρκέστατον· οὔτε τὸ πῦρ τῆς τροφῆς ἐνδεέστερον ἐπὶ πουλὺ φοιτᾷ, οὔτε τὸ ὕδωρ τῆς κινήσιος ἐπὶ πουλὺ δεόμενον κωφοῦται· αὐτό τε οὖν ἑκάτερον οὕτως αὐταρκέστατόν ἐστι πρὸς ἄλληλά τε κρηθέντα.* Im Anschluß hieran wird dann auf dem Kräfteverhältnis zwischen Feuer und Wasser eine Typologie der menschlichen Intelligenzen entworfen: I 35 (VI 516 L) *εἰ δέ τινι ἐνδεεστέρην τὴν δύναμιν τὸ πῦρ λάβοι τοῦ ὕδατος, βραδυτέρην ἀνάγκη ταύτην* (sc. *ψυχήν*) *εἶναι, καὶ καλέονται οἱ τοιοῦτοι ἠλίθιοι.* I 35 (VI 518 L) *εἰ δὲ κρατηθείη ἐπὶ πλεῖον τὸ πῦρ ὑπὸ τοῦ ἐόντος ὕδατος, τούτους ἤδη οἱ μὲν ἄφρονας ὀνομάζουσιν, οἱ δὲ ἐμβροντήτους.* I 35 (VI 520 L) *εἰ δέ τινι πλέον ἐπικρατηθείη τὸ ὕδωρ ὑπὸ τοῦ πυρός, ὀξείη ἡ τοιαύτη ψυχὴ ἄγαν, καὶ τούτους ὀνειρώσσειν ἀνάγκη· καλέουσι δὲ αὐτοὺς ὑπομαινομένους.* Diese Typologie ist, abgesehen von der Beschränkung auf intellektuelle Eigenschaften, ein Gegenstück zu der oben behandelten Senecas, die auf den vier Grundstoffen beruht; weil sie nur mit zweien von diesen arbeitet, kann sie auf der andern Seite das Gleichgewichtsprinzip reiner entwickeln, wodurch eine Brücke zur aristotelischen Ethik der richtigen Mitte geschlagen wird. Dort ist allerdings die Beziehung zum Körperlichen auf eine bloße Analogie beschränkt, was beliebig viele Gegensatzpaare mit ihrem *μέσον* ermöglicht.

In einer anderen Hinsicht als *Περὶ διαίτης* läßt sich als historisches Bindeglied zwischen Empedokles und der durch Galen und Seneca belegten kaiserzeitlichen Typologie die Schrift *Περὶ φύσιος ἀνθρώπου* betrachten. Die hier vorgetragene Doktrin, daß die körperliche Gesundheit auf dem Gleichgewicht von vier Säften beruhe (4, VI 40 L, cf. p. 51), verrät sich nämlich als Anpassung von Alkmeons Grundgedanken in der humoralen Form an das empedokleische Viererschema: nicht nur ist die Vierzahl von Säften sachlich nicht ohne weiteres gegeben (cf. p. 51), vor allem geht ihrer Aufzählung – es sind Blut, Phlegma, schwarze und gelbe Galle – eine solche der bekannten vier Qualitäten voraus, und in cap. 2 (VI 36 L) werden die Krankheiten sogar ausdrücklich von der Störung des Gleich-

[50] Im folgenden spricht er dann unter Anlehnung an Heraklit allein vom Feuer: I 10 (VI 486 L) *πῦρ ..., ἐν τούτῳ ψυχὴ νόος φρόνησις αὔξησις κίνησις μείωσις διάλλαξις ὕπνος ἐγρήγορσις.* Eine wieder ganz andere Deutung des Psychischen, nämlich mittels der Poren, durch welche sich die Seele bewege, erscheint dann I 36 (VI 522 L).

gewichts unter diesen abgeleitet. Den Widerspruch zwischen den beiden Ätiologien überwindet dann cap. 7 (VI 46 L) durch Schaffung einer Beziehung zwischen Säften und Qualitäten[51]. Für geistige Konstitutionstypen, welche sich aus dem Verhältnis der Säfte zueinander ableiten ließen und die sich im wesentlichen mit denjenigen der stoischen Temperamentenlehre decken müßten, interessiert sich unser Autor allerdings nicht, so wenig wie die anderen hippokratischen Vertreter der Humorallehre ein typologisches System ausgebaut haben[52]. Allein den Begriff der Melancholie hat die voraristotelische Wissenschaft von der Krankheit zur geistigen Disposition entwickelt, von den übrigen Typen vermissen wir dagegen bei den alten Medizinern sogar denjenigen des Phlegmatikers im Sinne eines Temperamentes. Dafür ist hier die hellenistische Wissenschaft weiter gegangen, jedenfalls spricht Galen als ihr Erbe sowohl vom phlegmatischen als auch vom melancholischen Charakter. Die Unterscheidung von vier geistigen Typen auf Grund der Humorallehre, zu denen auch der Sanguiniker und Choleriker gehören, ist nachantik, aber nahegelegt durch das auch Galen geläufige Schema, welches auf den vier Qualitäten beruht: die Verknüpfung zwischen diesen und den Säften liegt ja schon beim Autor *Περὶ φύσιος ἀνθρώπου* vor (p. 53), freilich ohne Rücksicht auf das Geistige. Über die Araber als die Schöpfer der humoralen Temperamentenlehre, welche das Mittelalter beherrscht, cf. J. van Wageningen, *De quattuor elementis*, Mnemosyne NS 46 (1918) 374ff., ferner E. Panofsky und F. Saxl, *Dürers Melancolia I, eine quellen- und typengeschichtliche Untersuchung* (Studien der Bibliothek Warburg II, Teubner 1923).

Die enge funktionelle Verknüpfung von Körper und Seele, welche in den vorgeführten Theorien gelehrt wird, führt zwangsläufig zum Versuch, bei Erkrankung auch mit der Heilung beide zugleich zu erfassen. Praktisch handelt es sich hauptsächlich darum, von der körperlichen Seite her seelischen Leiden beizukommen, doch steht prinzipiell auch die Behandlung physischer Krankheiten von der anderen Seite her zur Diskussion. Das erstgenannte Vorgehen bezeugen die pseudoaristotelischen *Physiognomonica* II 35 (808 b 21ff.) für alle Formen des Wahnsinns, dessen körperliche Verursachung sich besonders aufdrängt: *μανία γὰρ δοκεῖ εἶναι περὶ ψυχήν, καὶ οἱ ἰατροὶ φαρμάκοις καθαίροντες τὸ σῶμα καὶ διαίταις τισὶ πρὸι αὐτοῖς χρησάμενοι ἀπαλλάττουσι τὴν ψυχὴν τῆς μανίας.* An Belegen für solche Therapie fehlt es nicht in den hippokratischen Schriften. So empfehlen sie gegen Geisteskrankheiten Nieswurz (*ἐλλέβορος*: *Περὶ διαίτης* I 35, VI 518 L; *Epidemien* VII 45, V 414 L), die ein altes Hausmittel zu sein scheint (Aristophanes *Wespen* 1489) und noch in der hellenistischen Diatribe sprichwörtliche Geltung hat (Horaz *Sat.* II 3, 82; *Epist.* II 2, 137). Ein besonders lehrreiches Beispiel liefert *Περὶ*

[51] Der Ausgleich zwischen der Säfte- und Qualitätenlehre behauptet sich in der Form, daß den einzelnen Säften bestimmte Qualitäten zugeordnet werden (ähnlich wie den Elementen), gewöhnlich dem Blut die Wärme und der schwarzen Galle sowie dem Phlegma die Kälte (Galen, *Περὶ κράσεων* 679 K); daß Origanon die Melancholie heilt, wird mit seinem Wärmegehalt erklärt (Galen a. O. 682 K). Zum Ganzen C. Fredrich, *Hippokratische Untersuchungen* 33ff., besonders 49.

[52] Über Ansätze C. Fredrich a. O. 45. 49f.

διαίτης I 35 (VI 514 L) im Zusammenhang jener durch die Kräfterelation zwischen Feuer und Wasser bestimmten Typologie (p. 53), wo die theoretische Grundlage auch das Vorgehen bei der Heilung bestimmt. Dem krankhaften Überwiegen von Feuer oder Wasser soll nämlich durch entsprechende Lebensweise entgegengewirkt werden, bis das gesunde Gleichgewicht wieder hergestellt ist: *εἰ δὲ ὀρθῶς διαιτῶντο, καὶ φρονιμώτεροι καὶ ὀξύτεροι γένοιντο παρὰ τὴν φύσιν. ξυμφέρει δὲ τοῖσι τοιούτοισι τοῖσι πρὸς πυρὸς διαιτήμασι μᾶλλον χρέεσθαι καὶ μὴ πλησμονῇσι μήτε σιτίων μήτε πομάτων. δρόμοισιν οὖν χρέεσθαι ὀξέσιν, ὅκως τοῦ τε ὑγροῦ κενῶται τὸ σῶμα καὶ τὸ ὑγρὸν ἐφιστῆται θᾶσσον.* ib. (VI 516 L): *εἰ δὲ ὀρθῶς διαιτῶντο, βελτίους γίνοιντο ἂν καὶ οὗτοι* (sc. *οἱ ἡλίθιοι*). *ξυμφέρει δὲ τὰ διαιτήματα ἅπερ τῷ προτέρῳ, ξηροτέροισι δὲ χρῆσθαι καὶ ἐλάσσοσι τοῖσι σιτίοισι, τοῖσι δὲ πόνοισι πλείοσι καὶ ὀξυτέροισι· συμφέρει δὲ καὶ πυριῆσθαι καὶ ἐμέτοισι χρέεσθαι ἐκ τῶν πυριησίων καὶ προσαγωγῇσιν ἐκ τῶν ἐμέτων ἐκ πλείονος χρόνου ἢ τὸ πρότερον, καὶ ταῦτα ποιέων ὑγιεινότερος ἂν καὶ φρονιμώτερος εἴη.* Abschließend 36 (VI 522 L): *περὶ μὲν οὖν φρονίμου καὶ ἄφρονος ψυχῆς ἡ σύγκρησις αὕτη αἰτίη ἐστὶν ὥσπερ μοι καὶ γέγραπται. καὶ δύναται ἐκ τῆς διαίτης καὶ βελτίων καὶ χείρων γίνεσθαι. δρόμοισι δὲ πυρὸς ἐπικρατέοντος τῷ ὕδατι προστιθέναι δυνατὸν ἂν ἴσως, καὶ τοῦ ὕδατος ἐπικρατέοντος ἐν τῇ συγκρήσει τὸ πῦρ αὐξῆσαι.*

Daß die Autoren des hippokratischen Corpus ihr Interesse auf die Geisteskrankheiten im engen Wortsinne konzentrieren, ist mit der Beschränkung ihrer ärztlichen Aufgaben gegeben und bedeutet keineswegs, daß nach ihrer Meinung das Moralische von der physischen Konstitution weniger bedingt sei. Der Autor *Περὶ ἀέρων ὑδάτων τόπων* könnte sonst nicht die klimabedingten Unterschiede der Volkscharaktere gerade an der für antike Ethik so zentralen Tugend der Tapferkeit erläutern[53], ebenso wie nur eine prinzipiell einheitliche Vorstellung vom ganzen Seelenleben es später den Stoikern erlaubt, alle moralischen Fehler als Wahnsinn zu beurteilen. Das von uns gesuchte therapeutische Interesse im ethischen Sinne läßt sich nur in solchen Ärztekreisen erwarten, die ihren Beruf noch nicht wie die Hippokratiker in professionellem Sinne abgegrenzt haben, oder dann bei Philosophen mit ärztlichen Interessen. Ein solcher ist Demokrit, dessen Fragmente eine gegenseitige Durchdringung physiologischer und ethischer Betrachtungsweise belegen. Daß seinem Vergleich zwischen Medizin und Weisheit (68 B 31 *Vorsokr.* D.-K)[54] eine realere Bedeutung innewohnt als der ärztlichen Metaphorik bei Platon oder Aristoteles, läßt sich z. B. daran sehen, daß er in fr. 212 für Tagesschlaf eine physische und seelische Erklärung zur Wahl stellt[55], denn darin

[53] Cap. 12 (p. 68, 8 Heiberg) über *ἀνδρεῖον ἀταλαίπωρον θυμοειδές*. Deren Gegensatz, das *ἤπιον* und *εὐόργητον* (ib. p. 67, 21) oder *ἥμερον* (p. 70, 13) kommt der Sophrosyne als einer anderen Haupttugend nahe. Der alternative Charakter der beiden skizzierten Volkstypen entspricht der Spannung, welche Platon und Aristoteles zwischen Tapferkeit und Sophrosyne feststellen (p. 40). Damit ist eine Brücke zwischen Medizin und Sokratik geschlagen; nicht zufällig läßt Platon im *Timaios* 87 a *θρασύτης* und *δειλία* von Galle und Schleim determiniert werden.

[54] *ἰατρικὴ μὲν γὰρ κατὰ Δημόκριτον σώματος νόσους ἀκέεται, σοφίη δὲ ψυχὴν παθῶν ἀφαιρεῖται.*

[55] *ἡμερήσιοι ὕπνοι σώματος ὄχλησιν ἢ ψυχῆς ἀδημοσύνην ἢ ἀργίην ἢ ἀπαιδευσίην σημαίνουσι.*

liegt die Anerkennung einer Wechselwirkung zwischen Leib und Seele. An Belegen für ärztliche Behandlung des Psychischen fehlt es in Demokrits Fragmenten, dagegen bewahren sie den Gedanken, daß die Gesundheit von moralischen Faktoren abhängig sei. Der Hinweis auf die schädlichen Auswirkungen der Maßlosigkeit (B 159 und 234) führt zu einer ethisch orientierten Diätetik, wie sie die Pythagoreer entwickelt haben (p. 57ff., cf. B 26c *Περὶ διαίτης ἢ Διαιτητικόν*), und die sozusagen die praktische Anwendung einer umfassenden Ethik des Maßes (B 191, A 167) darstellt[56]. Zweifellos ist für sie letzten Endes das allgemeine ärztliche Prinzip des Kräfteausgleichs maßgebend (so Kalchreuter a. O. 47).

Mit zwingender Evidenz treten uns Wechselbeziehungen zwischen Ethik und Medizin bei den Pythagoreern entgegen, denen Demokrit hier verpflichtet sein wird. Die Anregungen seitens der pythagoreischen Medizin sind ja allgemein, und Demokrits Interesse für die Schule bezeugt seine Schrift *Πυθαγόρης* (A 33; cf. O. Gigon a. O. 128). Wir haben also zu fragen, ob etwa hier der platonisch-aristotelische Vergleich zwischen Erzieher und Arzt auf eine ursprüngliche Identität beider in dem Sinne führt, daß sowohl pädagogische als medizinische Mittel für die Behandlung des ganzen Menschen eingesetzt werden[57].

Die Rekonstruktion der altpythagoreischen Therapeutik ist nun allerdings eine heikle Aufgabe, denn die zeitlich nächsten Zeugnisse, auch diejenigen Platons, reichen inhaltlich nicht aus. Die ausführliche Tradition der römischen Kaiserzeit ist natürlich vom späten Pythagoreertum bestimmt, und Aristoxenos, bis zu welchem sie sich teilweise zurückführen läßt, färbt seine Informationen platonisch. Trotzdem scheint aber selbst die jüngste Schulüberlieferung ihrem religiös-konservativen Charakter gemäß ältestes Gut treu bewahrt zu haben, so daß sie mit Vorsicht ausgewertet werden kann, wo innere Evidenz und Übereinstimmung mit älteren Zeugnissen für Echtheit sprechen.

Zunächst fällt auf, wie in den Pythagoras-Viten von Porphyrios und Iamblichos die Parallelisierung von Leib und Seele ein fast gedankenlos angewandtes Schema ist. Dabei erscheinen beide als einander ebenbürtig, während Platon und Aristoteles bei solchen Vergleichen allein das Seelische meinen und das Körperliche ihnen bloß zur Verdeutlichung dient. Als Beleg mögen folgende Beispiele dienen: nach Porph. 22 und Iambl. 7, 34 mahnte Pythagoras, aus dem Körper Krankheit und der Seele Unwissenheit zu vertreiben; Porph. 35 rühmt an ihm selbst das Gleichmaß der körperlichen und seelischen Verfassung, welches nach Iambl. 31, 96 auch Ziel seiner Schüler war: Diogenes Laert. *Pythagoras* 13 berichtet, dieses sei durch einfache Lebensweise erreicht worden, denn eine solche bewirke Gesundheit des Leibes und *ὀξύτης* der Seele. Nach Porph. 33 pflegte Pythagoras die kör-

[56] Darüber gute Bemerkungen bei W. Müri, *Der Maßgedanke bei griechischen Ärzten*, Gymnasium 57 (1950) 185.

[57] Cf. E. Howald, Hermes 54 (1919) 203: «Medizin und Musik waren ihre (d. h. der Pythagoreer) wissenschaftlichen Hauptinteressen, und die Parallelisierung zwischen Musik und Seele einerseits und Arzneikunde und Körper anderseits war ihnen geläufig – beide Wissenschaften haben das gestörte Gleichgewicht wieder zu heben, wieder die Symmetrie herzustellen.» Wichtig auch A. Rostagni, Stud. It. N. S. 2 (1922) 55ff.

perlich Kranken und gab er den seelisch Kranken Zuspruch, und Iambl. 8, 41 läßt ihn erklären, daß allein Sophrosyne alle leiblichen und seelischen Güter umfasse. Für Aristoxenos ist diese Zusammenstellung von Leib und Seele durch fr. 26 Wehrli belegt: *οἱ Πυθαγορικοί, ὡς ἔφη Ἀριστόξενος, καθάρσει ἐχρῶντο τοῦ μὲν σώματος διὰ τῆς ἰατρικῆς, τῆς δὲ ψυχῆς διὰ τῆς μουσικῆς*, und einen realen Hintergrund erhält dieses Zeugnis durch die Verbindung von musikalischer und gymnastischer, diätetisch geregelter Erziehung in Platons *Politeia* 404e, wo pythagoreische Tradition vorliegt: *οὐκοῦν ἐκεῖ* (sc. in *μελοποιία*) *μὲν ἀκολασίαν ἡ ποικιλία ἐνέτικτεν, ἐνταῦθα δὲ* (sc. in *σίτησις* und *δίαιτα*) *νόσον. ἡ δὲ ἁπλότης κατὰ μὲν μουσικὴν ἐν ψυχαῖς σωφροσύνην, κατὰ δὲ γυμναστικὴν ἐν σώμασιν ὑγίειαν.* Vom Vergleich zur Behauptung funktioneller Beziehung leitet der Preis der Musik bei Iamblich 15, 64 über, wonach diese sowohl physische als seelische Leiden lindert (*σωματικῶν τε καὶ ψυχικῶν νοσημάτων καταστολαί*). Neben ihn gehört der sehr altertümlich anmutende Bericht Iambl. 25, 110 (cf. Schol. Townl. Homer *X* 391) über die sogenannte *διὰ τῆς μουσικῆς ἰατρεία* des Inhalts, die Pythagoreer hätten im Frühjahr zum Kreise versammelt Päane gesungen. Iamblichos weiß allerdings bloß von seelischen Wirkungen dieser Begehungen zu berichten[58], offensichtlich versteht er aber ihren ursprünglich umfassenden magischen Zweck nicht mehr ganz. Doch schimmert dieser auch im anschließenden Bericht durch, die Pythagoreer hätten Musik zu allen Jahreszeiten ärztlich verwendet und mit einzelnen Liedern auch seelische Leiden geheilt: *χρῆσθαι δ' αὐτοὺς καὶ κατὰ τὸν ἄλλον χρόνον τῇ μουσικῇ ἐν ἰατρείας τάξει καὶ εἶναί τινα μέλη πρὸς τὰ ψυχῆς πεποιημένα πάθη* (25, 111 = 32, 224). Hier liegt das oben belegte Schema Leib-Seele vor und ist *ἰατρεία* folglich im eigentlichen Wortsinn zu verstehen, das gleiche gilt dann aber auch für das einleitende *διὰ τῆς μουσικῆς ἰατρεία*, auch wenn Iamblich dem Sinne seiner Vorlage nicht mehr gerecht wird. Im übrigen genügt es, daran zu erinnern, daß der Päan überhaupt gegen Krankheiten angestimmt werden kann[59], oder auf die Behandlung von Ischias und Epilepsie oder anderen geistigen Leiden hinzuweisen; in diesen Zusammenhang gehört auch, was im platonischen *Charmides* 156de Sokrates über die Therapie der thrakischen Ärzte sagt (p. 49).

Der Einwirkung auf den Körper vom Psychischen her steht gegenüber die erzieherische Wirkung richtigen diätetischen Verhaltens, an welche die Pythagoreer geglaubt haben sollen. Galen *Ὅτι ταῖς τοῦ σώματος κράσεσιν αἱ τῆς ψυχῆς δυνάμεις ἕπονται* I 768 berichtet von ihnen wie von Platon, durch *εὐκρασία* in Essen und Trinken hätten sie *εἰς ἀρετὴν τῇ ψυχῇ* beigetragen. Ähnlich erzählt Iamblich 3, 13, Pythagoras habe durch Enthaltung von Wein und Fleisch sowie überhaupt

---

[58] *ἰατρεία* ist dafür ja auch nach altem und jungem Sprachgebrauch angemessener Ausdruck, cf. Platon *Phaidros* 231 d über *σωφρονεῖν* und *νοσεῖν* als Gegensätze, wo die Liebe als Krankheit gilt. Dies führt bis hinab zur Metaphorik der römischen Elegiker.

[59] L. Deubner, N. Jb. 22 (1919) 388, wo auch der Bericht Iamblichs gewürdigt wird; P. Boyancé, *Le culte des Muses chez les philosophes Grecs* (Paris 1937) 120ff. Theophrast *Περὶ ἐνθουσιασμοῦ* fr. 87/8 W.

durch Beschränkung auf leichte Nahrung sein Schlafbedürfnis vermindert und sei zu *ψυχῆς καθαρότης* und *ὑγίεια ἀκριβεστάτη* gelangt. Wir sind dem Prinzip dieser diätetischen Methode, auf Geisteskrankheiten beschränkt, beim Autor *Περὶ διαίτης* begegnet. Daß ihr bei den Pythagoreern der gleiche Monismus zugrunde liegt, lehrt die Überlieferung, nach der die Physiognomik als auf dieser Grundanschauung beruhende Kunst altpythagoreischen Ursprungs sei: Sie heißt Erfindung des Pythagoras, der mit ihrer Hilfe Bewerber auf ihre Eignung für seinen Unterricht geprüft habe[60]. Pythagoreisch beeinflußt sind ferner zweifellos[61] die pädagogischen Folgerungen, welche Platon im *Timaios* 86 b ff. aus der funktionellen Verknüpfung des Seelischen mit dem Körperlichen zieht. Was er über die seelischen Auswirkungen des gestörten Säftehaushaltes ausführt (*τῶν ὀξέων καὶ τῶν ἁλυκῶν φλεγμάτων, καὶ ὅσοι πικροὶ καὶ χολώδεις χυμοὶ κατὰ τὸ σῶμα πλανηθέντες ... τὴν ἀφ' αὑτῶν ἀτμίδα τῇ τῆς ψυχῆς φορᾷ συμμείξαντες ἀνακερασθῶσι* (86e), ist zwar gegenständlich von den Anschauungen des hippokratischen Corpus bestimmt, aber mit der ethischen Problematik, die sich für ihn daraus ergibt, läßt er jene weit hinter sich. Platon bespricht hier nämlich anschließend an die körperlichen Krankheiten die der Seele, *ἄνοια* in beiden Formen der *μανία* und *ἀμαθία*, und dabei ergibt sich ihm, daß zu Unrecht ihre Träger als verantwortlich getadelt werden, da die Schuld Eltern und Erzieher treffe (*φυτεύσαντες, τρέφοντες* 87b). Diese hätten nämlich die Kinder entweder durch schlechte *λόγοι* und *μαθήματα* (87b) oder von der physischen Seite her durch *πονηρὰ ἕξις τις τοῦ σώματος* und *ἀπαίδευτος τροφή* (86e) verdorben. Aus dieser Feststellung ergibt sich von selbst die Folgerung, daß die Ausbildung des Körpers von der gleichen pädagogischen Bedeutung sei wie die unmittelbare Beeinflussung des Geistes: *προθυμητέον μήν, ὅπῃ τις δύναται, καὶ διὰ τροφῆς καὶ ἐπιτηδευμάτων μαθημάτων τε φυγεῖν μὲν κακίαν, τοὐναντίον δὲ ἑλεῖν* (87b). Der folgende Entwurf einer Erziehungsmethode, die Gymnastik mit Musik verbindet, deckt sich im wesentlichen mit dem pädagogischen System von *Politeia* und *Nomoi* (cf. p. 57 *Politeia* 404e) und muß wie jenes pythagoreisch inspiriert sein. Die Charakterbildung von der physischen Seite aus bildet den Ausweg aus dem ethischen Determinismus, von dem eine monistische Auffassung des Menschen bedroht ist.

Es fügt sich in die dargelegten Zusammenhänge, daß nach pythagoreischer Auffassung der wichtigste Teil der ärztlichen Kunst in der Diätetik besteht (Iambl. 34, 244 = 29, 163; cf. 35, 264), sofern diese nicht bloß einen medizinischen Zweck erfüllt, sondern als Gehilfin oder gar Konkurrentin neben die ethische Erziehung durch den Philosophen tritt. Dies ist aber der Fall, und so erscheint hier jene innere Zusammengehörigkeit von ärztlicher Kunst und Ethik verwirklicht, die wir als

---

[60] Gellius, *N. A.* 1, 9, 2; Porphyrius 13; 54; Iambl. 17, 71. Über die Unvereinbarkeit dieses Monismus mit der pythagoreischen Seelenwanderungslehre p. 52. Sie ist vielleicht ein Indiz für die östliche Herkunft derselben sowie überhaupt des Glaubens an himmlische Herkunft der Seele, in dem Sinne nämlich, daß sich dieser Glaube über altererbte monistische Vorstellungen gelegt hätte; cf. p. 59ff.

[61] E. Howald, Hermes 54 (1919) 200.

historische Voraussetzung des aristotelischen Ärztevergleichs postuliert haben. Keimzelle der pythagoreischen Diätetik sind jene berühmten Speiseverbote, die man zwar nachträglich mit bloß gesundheitlichen Begründungen zu rationalisieren versucht hat[62], die aber tief im altertümlichsten magischen Denken wurzeln und dann einen Teil jener allseitigen Reglementierung des Lebens bilden, welche Platon als *Πυθαγόρειος τρόπος τοῦ βίου* kennt (*Politeia* 600b) und in denen sich superstitiöse Anliegen mit solchen ethischer Natur gegenseitig durchdringen. Durch allmähliche Läuterung alter Taburücksichten ist die Schule zu jener Lebensführung einer strengen Selbstkontrolle gelangt, welche den Einzelnen zu täglicher Rechenschaft über sein ganzes Tun und Lassen anhielt[63] und wohl mit christlicher Heiligung des Lebens verglichen werden darf. Auf dieser Stufe kann die Beobachtung der alten Speiseverbote zur symbolischen Bewährung allgemeiner Selbstbeherrschung umgedeutet werden, oder man gelangt, sofern maßvolle Ernährung Voraussetzung der Gesundheit ist, zu jener ethisch orientierten Diätetik, welche auch Demokrit vertritt und in welcher sich Geistiges und Physisches in der postulierten Weise verbinden (p. 56f.). Eine völlige Säkularisierung ist dann erreicht mit der bloßen Rücksicht auf die Gesundheit, welche in *Περὶ διαίτης* übrigbleibt. Skizzieren wir diesen Vorgang richtig, so gibt er eine Teilansicht der Herauslösung einer selbständigen wissenschaftlichen Medizin aus ursprünglich magischer Therapie mit viel umfassenderer Zielsetzung. Daß es pythagoreische Praxis ist, aus welcher die spätere Diätetik erwächst, machen die zahlreichen anderen Anregungen einleuchtend, welche die Wissenschaft des 5. und 4. Jahrhunderts der unteritalischen Schule verdankt.

Die altertümliche Denkweise, aus der wir die diätetischen Maßregeln der Pythagoreer erwachsen sehen, scheint nun ihrerseits schon auch die Verkoppelung des Geistigen und Physischen vorzuzeichnen. Ihren Monismus fassen wir vor allem im sakralen Reinheitsbegriff, der in der Schule eine Sublimierung bis zur seelischen Reinheit im christlichen Sinne erfährt[64]. Unsere Pythagoras-Biographien liefern für diesen reiche Belege. So spricht Iamblich 16, 68 von *κάθαρσις τῆς διανοίας ἅμα καὶ τῆς ὅλης ψυχῆς διὰ παντοδαπῶν ἐπιτηδευμάτων*, ib. 3, 13 über *ψυχῆς καθαρότης*, 6, 31 über Kenntnisse als *ὀμματοποιὰ τῆς ψυχῆς* und *καθαρτικὰ τῆς τοῦ νοῦ τυφλώσεως*, ib. 15, 65 über Pythagoras, der *διεκάθαιρε ... συγκεκλυδασμένον τὸ νοητικόν*, dazu ib. 17, 75 ein angeblicher Brief des Lysis mit dem Verbot, die pythagoreische Lehre den *οὐδ' ὄναρ τὰν ψυχὰν κεκαθαρμένοι* mitzuteilen. Das Alter dieser Metaphorik sichert ihr häufiges Vorkommen bei Platon, der unbeschadet aller Bedeutungsnuancierungen offensichtlich schon in fester Tradition steht. So unterscheidet er in der dichotomischen Aussonderung von *εἴδη καθάρσεως*

[62] Iambl. 31, 207/8 nach Aristoxenos; ferner *Aristoxenos* ed. Wehrli Kommentar zu fr. 26–32.

[63] Iambl. 29, 165; 35, 256; Diogenes Laert. *Pythagoras* 22; *Carmen aureum* 40ff.; Seneca, *De ira* III 36.

[64] Über Kathartik im allgemeinen und bei den Pythagoreern cf. E. Rohde, *Psyche*[8] (1921) II 71ff.; E. Howald, Hermes 54 (1919) 197ff.; M. P. Nilsson, *Geschichte der griechischen Religion* (1941) 80ff.

im *Sophistes* dasjenige *περὶ τὴν ψυχήν* von dem *περὶ τὸ σῶμα*, wobei sich die Erziehung als *καθαρμός* der Seele erweist, weil sie alles Schlechte (*πονηρία, φλαῦρον* 227d) aus ihr entferne (227cd). Dies wird darauf (230c–d) dahin präzisiert, die Elenktik müsse die Seele durch Beseitigung dünkelhafter Meinungen reinigen, um für wirkliche Erkenntnisse Platz zu schaffen. Unter etwas anderer Färbung des Gedankens wird im *Phaidon* die Philosophie schlechthin zur reinigenden Macht, denn hier besteht dem Dualismus des Dialoges entsprechend die Reinigung der Seele in ihrer Befreiung vom Körper: *οὐ δέον ἐναντίον τῇ φιλοσοφίᾳ πράττειν καὶ τῇ ἐκείνης λύσει τε καὶ καθαρμῷ* 82d. *κάθαρσις τὸ χωρίζειν ... ἀπὸ τοῦ σώματος τὴν ψυχήν* 67c. *καθαρεύωμεν ἀπ' αὐτοῦ* (sc. *σώματος*) ... *καὶ οὕτω μὲν καθαροὶ ἀπαλλαττόμενοι τῆς τοῦ σώματος ἀφροσύνης ... γνωσόμεθα ... πᾶν τὸ εἰλικρινές. μὴ καθαρῷ γὰρ καθαροῦ ἐφάπτεσθαι μὴ οὐ θεμιτὸν ᾖ* 67a. Konkret handelt es sich um die Befreiung von Leidenschaften durch die Tugend; *μὴ ... τῷ ὄντι ἦ κάθαρσίς τις τῶν τοιούτων πάντων* (sc. *ἡδονῶν, λυπῶν, φόβων*) *καὶ ἡ σωφροσύνη καὶ ἡ δικαιοσύνη καὶ ἀνδρεία, καὶ αὐτὴ ἡ φρόνησις μὴ καθαρμός τις ᾖ* (69bc). Im Bereich erwiesenermaßen pythagoreischer Vorstellungen sind wir, wo dieselbe Reinigung durch Musik oder Dichtung erfolgt, denn daß die aristotelische Katharsislehre dorther stammt, bedarf keines Beweises mehr[65]. Hier ist aber zugleich der ursprünglich sakrale Charakter des Reinheitsbegriffs deutlich, spricht doch Aristoteles *Politik* 1342 a 7 von der Heilung und Reinigung Besessener oder sonst geistig Leidender durch rituelle Gesänge: *ἐκ δὲ τῶν ἱερῶν μελῶν ὁρῶμεν τούτους* (sc. *τοὺς κατακωχίμους*) *ὅταν χρήσωνται τοῖς ἐξοργιάζουσι τὴν ψυχὴν μέλεσι καθισταμένους ὥσπερ ἰατρείας τυχόντας καὶ καθάρσεως*. Der gleiche Vorgang vollzieht sich bei den *ἐλεήμονες, φοβητικοί, ὅλως παθητικοί*, nämlich *κάθαρσις* und *κουφίζεσθαι μεθ' ἡδονῆς*. Für die Pythagoreer ist solche magisch-kathartische Verwendung der Musik gegen *ψυχῆς πάθη* wie bei physischer Krankheit durch den auf p. 57 besprochenen Bericht bei Iamblich 25, 110 (cf. ib. 25, 114) bezeugt, wo nicht einmal der Ausdruck *κάθαρσις* fehlt; der Übergang zur rein erzieherischen Beeinflussung ist hier so fließend wie bei den *λύσεις τε καὶ καθαρμοὶ ἀδικημάτων διὰ θυσιῶν καὶ παιδιᾶς ἡδονῶν*, von denen Platon *Politeia* 364e spricht[66].

Der gleiche Ursprung aus religiös-kathartischem Denken gilt für den ärztlichen wie für den sittlichen Reinheitsbegriff, so häufig dieser zunächst durch rein medizinische Vorstellungen legitimiert scheint. Dies ist der Fall, wo Krankheiten auf schädliche Stoffe zurückgeführt werden, deren Beseitigung als Reinigung verstanden wird[67]. Am zwangslosesten geschieht dies in der Säftelehre, z. B. *Περὶ*

---

[65] E. Howald, Hermes 54 (1919) 198ff.; Taylor zu Platon, *Timaios* 47 c 4–e 2.

[66] In den Zusammenhang der Reinheitsmetaphorik gehört auch der Vergleich philosophischer Belehrung mit der Einweihung in Mysterien bei Platon, cf. P. Louis, *Les métaphores de Platon* (Paris 1945) 127. Als Beispiel diene die Erklärung des Sokrates im *Phaidon* 69c, nach seiner Meinung seien die Bakchoi der Mysterien, die dank ihrer Reinigung zu einem Leben im Kreise der Götter aufsteigen, niemand anders als *οἱ πεφιλοσοφηκότες καλῶς*.

[67] Zahlreiche Einzelbelege im Index des *Corpus Hippocraticum* von Littré Bd. X. Allgemeine Formulierungen bei Platon *Politeia* 567c *οἱ ἰατροὶ τὰ σώματα* (sc. *καθαίροντες*) *τὸ*

ἱερῆς νούσου 5 (VI 368 L), wo der Abfluß von Schleim aus dem Gehirn als Krankheit verhindernde Reinigung bewertet wird. Auffälliger ist es schon, daß auch die Gymnastik als Einzelgebiet ärztlicher Diätetik in unseren Vorstellungsbereich einbezogen wird. So rühmt Platon von ihr im *Timaios* 89a, es sei *τῶν καθάρσεων καὶ συστάσεων τοῦ σώματος ἡ μὲν διὰ τῶν γυμνασίων ἀρίστη*, und ebenso redet er von gymnastischer Reinigung im *Sophistes* 226e (*ὅσα ἐντὸς σωμάτων ὑπὸ γυμναστικῆς ἰατρικῆς τε ὀρθῶς διακρινόμενα καθαίρεται*). Daß sich dieser Sprachgebrauch bei den hippokratischen Autoren nicht belegen läßt, ist kein Zufall, denn Platon steht der pythagoreischen Denkweise und ihren magisch-kathartischen Ursprüngen näher als sie. Wie lebendig in seinem Bewußtsein die sakrale Komponente der ärztlichen Kunst noch war, verrät z. B. folgende Stelle des *Kratylos*, an der auch die Zusammengehörigkeit körperlicher und seelischer Therapie Ausdruck findet (405 a) *ἡ κάθαρσις καὶ οἱ καθαρμοὶ καὶ κατὰ τὴν ἰατρικὴν καὶ κατὰ τὴν μαντικὴν καὶ αἱ τοῖς ἰατρικοῖς φαρμάκοις καὶ αἱ τοῖς μαντικοῖς περιθειώσεις ... πάντα ἕν τι ταῦτα δύναιτ' ἂν καθαρὸν παρέχειν τὸν ἄνθρωπον καὶ κατὰ τὸ σῶμα καὶ κατὰ τὴν ψυχήν*, ebenso *Phaidros* 244de über *νόσων ... καὶ πόνων ... ἀπαλλαγή* durch *θεῶν εὐχαί* und *λατρεῖαι*, zu welchen *καθαρμοί* und *τελεταί* gehören. Daß vollends für die Pythagoreer die Behandlung von Krankheiten keine profane Kunst war, bedarf keines Beweises mehr, es ergibt sich zur Evidenz allein schon aus der Verwendung musikalischer Mittel (p. 57ff.)[68].

Wenn sich der Reinheitsbegriff in der dargelegten Weise mit der Differenzierung der Lebensgebiete aufspaltete und z. T. sublimierte, so treffen wir ihn in der ursprünglichsten Gegenständlichkeit und auf eine ungeschiedene Einheit von Leib und Seele bezogen im gesamtgriechischen kathartischen Ritual, wie es besonders von Delphi ausgebildet worden ist; von den hier wirksamen Vorstellungen hat auch die pythagoreische Entwicklung ihren Ausgang genommen. Wenn sie für den durchschnittlichen Gläubigen des 5. Jahrhunderts schon vieles von ihrer ursprünglichen Macht eingebüßt haben müssen, so leben sie dafür ungeschwächt in der dichterischen Metaphorik weiter; einen Einblick in urtümlichstes kathartisches Denken gewährt vor allem die aischyleische *Orestie*. Die Tat Orests ist für den Dichter zwar ein sittliches Problem, aber ihre Ahndung durch die Erinyen als Hüterinnen einer geheiligten Ordnung verschlingt sich in der Trilogie mit den Folgen, welche die Verunreinigung durch vergossenes Blut ganz gegenständlich nach sich zieht. Schuld und Befleckung sind sozusagen der innere und äußere Aspekt des gleichen Tatbestandes. Was aus ihm erwächst, läßt sich als Krankheit verstehen: von der *νόσος* des *χερομυσής* (das Wort zwingend wieder hergestellt von Porson) singt der Chor in den *Choephoren* 70ff.; mit *δεινὰς νόσους σαρκῶν ἐπαμβατῆρας* bedroht ebenda 279ff. Apollon denjenigen, der seine Rachepflicht

---

χείριστον ἀφαιροῦντες, λείπουσι τὸ βέλτιστον, und Aristoteles *Περὶ ζῴων γενέσεως* 738 a 27 *αὗται αἱ ἀποκρίσεις τῶν περιττωμάτων τὰ σώματα σώζουσιν ἅτε γιγνομένης καθάρσεως τῶν περιττωμάτων ἃ τοῦ νοσεῖν αἴτια τοῖς σώμασιν.*

[68] Cf. P. Boyancé a. O. 104ff. 107; für magische Krankenbehandlung überhaupt 36. Ferner Pfister RE Suppl. IV 331.

versäumt, und umgekehrt verheißen die versöhnten Erinyen in den *Eumeniden* 937ff. Gedeihen für Fluren, Tiere und Menschen, weil Fluch und Segen in ihrer Hand vereinigt sind. Orest wird für seine Tat mit Wahnsinn geschlagen, und auch dieser kann als unmittelbare Folge der Blutbefleckung gedeutet werden (*Choeph.* 1055 a. u.), statt daß die Erinyen es als ihr Amt beanspruchen, dem Mörder den Sinn zu verwirren (*Eumeniden* 328ff.). Wo in dieser Weise geistiges und physisches Leiden dämonischen Ursprung hat, läßt sich beides auch nur mit sakralen Mitteln heilen. Von den magisch-rituellen Ursprüngen der Ärztekunst war die Rede (p. 57. 61); daß die delphischen Reinigungen ihre Wirkung an Orest verfehlen, liegt nur an Aischylos' Rücksicht auf die Areopag-Legende (*Eumeniden* 276ff.), denn kathartische Behandlung von Wahnsinn ist so allgemeine Praxis wie diejenige physischer Leiden (z. B. Schol. Aristophanes *Frieden* 1071 und *Wespen* 119). Reinigungen im buchstäblichen Sinn treten neben musikalische Mittel (p. 61). Die Einbeziehung des Moralischen ist mit dem weiten Umfang des Begriffes Reinheit gegeben, und daß die kultische Reinigung Orests auch seine Schuld im ethischen Sinne tilgen muß, verlangt Sinn und Wesen der Kathartik. Eine Vergeistigung, durch welche die sakrale Handlung zum Symbol eines inneren Vorganges herabsinkt, erfährt der Reinheitsbegriff unter den Pythagoreern (p. 59ff.), sie läßt sich aber im 6. Jahrhundert v. Chr. weit über ihre Kreise hinaus beobachten[69]. Parallel damit verläuft die Einschränkung des Begriffs der geistigen Gesundheit auf ein sittliches Verhalten, wofür sich ebenfalls bei Aischylos einige Belege finden: *ὑγίεια φρενῶν*, aus welcher der Chor in den *Eumeniden* 535 *ὄλβος* erwachsen läßt, ist gewissermaßen dichterische Verdeutlichung des alltäglichen Begriffes *Sophrosyne*, und so nennt Darius in den *Persern* 750 die Unersättlichkeit nach Herrschaft *νόσος φρενῶν*. Der Sprachgebrauch anderer Dichter liefert weitere Parallelen, von denen Simonides fr. 4, 25 D *εἰδώς γ' ὀνησίπολιν δίκαν ὑγιὴς ἀνήρ* genannt sei. All dies ist von den Ursprüngen schon weit entfernt und nähert sich dadurch um so mehr der medizinischen Metaphorik des Aristoteles, von welcher wir ausgegangen sind. Daß diese Metaphorik durch eine Anschauungsweise vorbereitet sei, welche die Einheit des menschlichen Seins noch nicht nach Körper und Seele trennte, sollte der Ausblick auf die Kathartik bekräftigen.

---

[69] K. Latte, *Schuld und Sünde in der griechischen Religion*, Arch. Rel. 20 (1920) 254ff.