

EINIGE GRUNDSÄTZLICHE BETRACHTUNGEN ZUR AFFEKTENTHEORIE DES ARISTOTELES (HAUPTSÄCHLICH IN DER RHETORIK)*

I. Was bedeutet die *Rhetorik* für Aristoteles (im Allgemeinen):

1. Die *Rhetorik* ist das korrespondierende Gegenstück zur *Dialektik*. Beide beschäftigen sich mit Gegenständen, deren Erkenntnis auf eine gewisse Weise allen Wissenschaften gemeinsam ist (1354 a1 - 6).

2. Aristoteles hält die *Rhetorik* für τέχνη und nicht für ἐπιστήμη. Episteme vermittelt Wissen durch Beweis, d.h. aus schon bekannten, in ihrem Wahrheitsgehalt nicht angezweifelten, evidenten Prämissen. Der Unterschied zwischen *Techne* und Episteme betrifft vor allem die Gegenstände der Erkenntnis: die der Episteme sind ewig, unveränderlich, notwendig; die der *Techne* veränderlich, im Bereich des Werdens. Da *Rhetorik* und *Dialektik* sich auf den Komplex des Meinens beziehen, ist es korrekt von Aristoteles, beide Disziplinen einerseits nicht als Episteme zu bezeichnen, andererseits aber ihre Beziehung zu allen Epistemai herauszustellen, insofern sie eben keinen speziellen Wissensgegenstand haben, sondern methodische auf die Epistemai Anwendung finden können¹.

3. Die bisherigen Verfasser einer *Rhetotik* —sagt Aristoteles 1354 a 11 - 1355 a 18— haben nur einen kleinen Teil der *Rhetorik* ausfindig gemacht,

* Die wichtigsten herangezogenen Werke zur Sekundärliteratur sind: J. L. ACKRILL, *Aristotle the Philosopher*, Oxford University Press, Oxford, 1981. Aristoteles, von Jacoby KLAUS, in: *Klassiker des philosophischen Denkens*, Band 1, (DTV 4386), München, 1985, S. 53-108. Articles on Aristotle, 2. Ethics & Politics, edited by J. BARNES, M. SCHOFIELD, R. SORABJI, Duckworth, London, 1977. J. BARNES, *Aristotle*, Oxford University Press, Oxford, 1986. St. R. L. CLARK, *Aristotle's Man. Speculations upon Aristotelian Anthropology*, Clarendon Press, Oxford, 1983. A. DIHLE, *Die Vorstellung vom Willen in der Antike*, Vandenhoeck, Göttingen, 1985. I. DÜRING, *Aristoteles. Darstellung und Interpretation seines Denkens*, Carl Winter Universitätsverlag, Heidelberg, 1966. A. HELLWIG, «Untersuchungen zur Theorie der *Rhetorik* bei Platon und Aristoteles» *Hypomnemata* 38, Göttingen, 1973. O. HÖFFE, *Ethik und Politik*, Suhrkamp, Frankfurt, 1979. W. JÄGER, *Aristoteles. Grundlegung einer Geschichte seiner Entwicklung*, 2. Aufl. Berlin 1955. F. RICKEN, *Allgemeine Ethik*, Kohlhammer, Stuttgart, 1983.

1. *Aristoteles, Rhetorik. Übersetzt, mit einer Bibliographie, Erläuterungen und einem Nachwort* von F. G. SIEVEKE, (UTB 159) München, 1980, Anm. 2, 227 ff.



weil sie sich nicht mit ihrem wichtigsten Element (den Überzeugungsmitteln) befaßt haben.

4. Die Rhetorik ist nützlich (1355 a 19 - 1355 b 7): Sie soll dem Redner das Vermögen vermitteln, bei jedem Gegenstand das möglicherweise Glaubenerweckende zu erkennen (1355 b 25).

II. Die Zeiträume, die Zwecke und das Ziel der Rede:

Für Aristoteles gibt es drei Sphären, auf die sich eine Rede beziehen kann:

- 1) die politische Sphäre
- 2) die moralische Sphäre
- 3) die gerichtliche Sphäre

In der politischen Sphäre (συμβουλευτικὸν γένος) kann man mit einer Rede abraten oder zuraten und ihre Zwecke sind folglich das Schaden oder das Nützen. Eine politische Rede bezieht sich auf die Zukunft. In der moralischen Sphäre (ἐπιδεικτικὸν γένος) kann man mit einer Rede loben oder tadeln. Ihre Zwecke sind also das Ehrenhafte und das Unehrenhafte. Eine moralische Rede bezieht sich auf die Gegenwart.

In der gerichtlichen Sphäre schließlich (δικανικὸν γένος) kann man mit einer Rede anklagen oder verteidigen. Zwecke dieser Redegattung sind das Ungerechte oder das Gerechte. Eine gerichtliche Rede bezieht sich auf die Vergangenheit.

Gattungen der Rede:

Gattungen:	beratende	gerichtliche	moralische
1358 b 6	= politische		= prunkrede
Aufgabe:	zu-/abraten	anklagen/verteidigen	loben/tadeln
1358 b 9			
Zeiträume:	Zukunft	Vergangenheit	Gegenwart
1358 b 13			
Zwecke:	Nützen/Shaden	Un-/Gerechtes	Un-/Ehrenhaftes
1358 b 20			

Das Ziel der Rede:

Das Ziel der Rede ist für Aristoteles die Überredung oder die Überzeugung (1377 b 18). Das Publikum muß überzeugt werden, um ein (bestimmtes) Urteil fällen zu können. Um selbst überzeugt zu werden und das Publikum überzeugen zu können braucht man Überzeugungsmittel. Für

Aristoteles gibt es drei Arten von Überzeugungsmitteln (1356 a 1-28). Sie betreffen erstens den Redner (selbst), zweitens die Rede und drittens das Publikum.

Der Redner muß folgende drei Eigenschaften haben, oder zu haben den Eindruck erwecken, um überzeugungsfähig zu sein oder zu werden: Einsicht (φρόνησις), Tugend (ἀρετή) und Wohlwollen (εὐνοία) (1378 a 7-17).

Die Rede muß logische Schlüsse und Beweise haben (1356 a 20-21). Die Erregung von Affekten bei Publikum ist für Aristoteles ein äußerst wichtiges Überzeugungsmittel². Ziel der Affekterregung ist es, den Zuhörer emotional für die vom Redner vertretene Sache einzunehmen.

III. Warum gibt es eine Affektentheorie in der aristotelischen *Rhetorik*? Aristoteles gibt uns die Antwort selbst: 1356 a 15-17 und 1377 b 30-31 und 1378 a 1-6 — «ein und dasselbe erscheint nicht in gleicher Weise den Liebenden und Hassenden bzw. den Zornigen und denen in sanfter Gemütslage...».

Kurzum: Der Redner muß über die Struktur der Affekte (eigener und der des Publikums) Bescheid wissen, um sie hervorrufen zu können, d.h. um Einfluß auf das Urteil des Publikums gewinnen zu können. Deswegen bietet Aristoteles dem Redner seine *Rhetorik* an. Der Redner muß also bei jedem Affekt nach Aristoteles in dreifacher Hinsicht eine Unterscheidung treffen: Zum Beispiel beim Zorn (1378 a 25-32) muß er wissen (1) in welcher Verfassung (Disposition) sich die Zornigen befinden (2) gegenüber wem man für gewöhnlich zürnt und (3) über welche Dinge (1. πῶς τε διακείμενοι ὀργίλοι εἰσὶ· 2. καὶ τίσιν εἰώθασι ὀργίζεσθαι· 3. καὶ ἐπὶ ποίοις).

IV. Die Begriffe «Disposition», «Verfassung» und «Affekt» in der *Rhetorik* des Aristoteles:

Um den Begriff des Affektes besser verstehen zu können, müssen wir zunächst die Zusammenhänge dieses Begriffes mit den Begriffen Disposition (disponiert) und Verfassung der Seele erklären.

In dem altgriechischen Text steht für Disposition «διάκεισθαι», für Verfassung steht «καὶ τὸν κριτὴν κατασκευάζειν· φαίνεσθαι... τότε ποιόν τινα φαίνεσθαι τὸν λέγοντα» (1377 b 24-25).... daß der Redner in einer bestimmten Verfassung erscheine... «ἀλλὰ καὶ αὐτὸν ποιόν τινα καὶ τὸν κριτὴν κατασκευάζειν» (1377 b 22-23)... sondern auch sich selbst und den Urteilenden in eine bestimmte Verfassung versetzen... «καὶ τὸ πρὸς αὐτοὺς ὑπολαμβάνειν πῶς διακεῖσθαι αὐτόν, πρὸς δὲ τούτοις ἔαν καὶ αὐτοὶ

2. Vgl. Punkt I.3.

διακείμενοι πως τυγχάνωσιν» (1377 b 26-27)... er selbst sei in einer bestimmten Weise gegen sie disponiert und schließlich, daß auch diese (Zuhörer) sich in einer bestimmten Disposition befinden... «πῶς τε διακείμενοι ὀργίλοι εἰσὶ...» (1378 a 26)... in welcher Verfassung sich die Zornigen befinden...

Nun versuchen wir zu erklären (1) wie sich Disposition und Verfassung voneinander unterscheiden und (2) wie sich der Begriff «Affekt» von den Begriffen «Disposition» und «Verfassung» unterscheidet; zu (1): wie wir aus dem altgriechischen Text entnommen haben, hält Aristoteles selbst eine strenge Trennung zwischen Disposition und Verfassung nicht ein. Daher kommt es vielleicht, daß der Übersetzer dasselbe altgriechische Wort «διάκεισθαι», einmal mit Disposition (1377 b 26-27) und ein anderes Mal mit Verfassung (1378 a 26) übersetzt hat.

Unsere Meinung zu diesem Problem ist folgende: sowohl die Disposition als auch die Verfassung sind Zustände der Seele. Soweit die Gemeinsamkeit. Doch nun zur entscheidenden Frage, worin sich diese beiden Zustände der Seele unterscheiden. Bevor wir diese Frage beantworten, möchten wir noch folgenden Satz von Aristoteles kurz unter die Lupe nehmen: «... sondern auch sich selbst und den Urteilenden in eine bestimmte Verfassung versetzen» (1377 b 22-23).

In eine bestimmte Verfassung versetzen heißt, einen Affekt hervorrufen. Wenn diese bestimmte Verfassung da ist, ist auch der Affekt da. Der Unterschied zwischen Disposition und Verfassung läßt sich u. M. nach in folgenden Punkten zusammenfassen: (1) Die Disposition ist ein erworbener (der Redner ruft sie mit Hilfe bestimmter Vorstellungen hervor), zeitweiliger Zustand der Seele. Die Verfassung ist auch ein erworbener Zustand der Seele, der die gleichen Eigenschaften, aber nicht die gleiche Stärke, wie die Disposition hat. (2) Die Disposition ist eine *nicht beobachtbare Eigenschaft* der Seele; die Verfassung ist eine *beobachtbare Eigenschaft der Seele*. zu (2): Wie unterscheidet sich der Affekt von Disposition und Verfassung? Der Affekt ist für Aristoteles eine *Regung* (Bewegung) *des Gemütes* (der Seele) — im Unterschied zu *Disposition* und *Verfassung* als Zustände der Seele. Jeder Affekt setzt eine Disposition voraus.

V. Die Definition der Affekte in der *Rhetorik* II. Buch: Sie lautet: «Affekte aber sind alle solche Regungen des Gemütes, durch die Menschen sich entsprechend ihrem Wechsel hinsichtlich der Urteile unterscheiden und denen Schmerz bzw. Lust folgen (1378 a 22-25) Diese Definition setzt sich aus drei Elementen zusammen, die wir im folgenden einzeln behandeln wollen.

1) Die Affekte sind Regungen (Bewegungen, Veränderungen) des Gemütes (der Seele).

Das griechische Wort für Affekt lautet πάθος. Das Verb, woraus sich das Substantiv πάθος herleitet, lautet πάσχω. Die deutsche Übersetzung für das Verb ist «erleiden». Also: Der Mensch *erleidet* die Affekte.

Als nächstes gilt es festzustellen, aufgrund welchen Vermögens der Seele der Mensch die Affekte erleidet.

Nach Friedo Ricken ist der Affekt ein Erleiden des Strebevermögens.

Hier müssen wir anmerken: Nach Aristoteles gibt es drei Entitäten (Wesenheiten) in der Seele: (1) Affekte (2) Vermögen (hierher gehört das Strebevermögen) und (3) Verfassungen und Zustände. Von den drei Entitäten interessiert uns hier das «Vermögen: Nach *De anima* unterscheidet Aristoteles drei Seelenvermögen:

(a) das Vermögen der Ernährung, des Wachstums und der Zeugung.

(b) das Vermögen der Unterscheidung: es umfaßt Wahrnehmung, Vorstellung (φαντασία) und Denken (427 a 19 f.; 432 a 16).

(c) das Vermögen der Fortbewegung oder Strebevermögen (ὄρεξις): es umfaßt Begierde (ἐπιθυμία) Zorn (θυμός) und Wünschen (βούλησις) (414 b 2). *De motu anima* trifft die Unterscheidung entsprechend der von *De anima*. Im Gegensatz dazu unterscheiden *EE* und *EN* nur zwei Seelenvermögen:

(a) einen vernünftigen und

(b) einen nicht vernünftigen Seelenteil (*EN* I 13; *EE* II 1).

Der nicht vernünftige Seelenteil umfaßt das Vermögen der Ernährung und das Strebevermögen. Das Strebevermögen ist (wie auch in *De anima* und *De motu anima*) auch hier unterteilt in Begierde, Zorn und Wünschen. (*EN* 1111 b 11 und *EE* 1223 a 26)³.

Daß die Affekte ein Erleiden des Strebevermögens sind, ist jedoch keine hinreichende Bestimmung, weil nach *De anima* III 10 auch Begehren (Begierde) und Wünschen ein Erleiden des Strebevermögens ist. Für die von Aristoteles in der *Rhetorik* II 2-11 einzeln aufgeführten Affekte gibt es keinen gemeinsamen Oberbegriff. Um also eine hinreichende Bestimmung des Begriffes «Affekt» zu erhalten, müssen wir die genannten Affekte klassifizieren und sie von Begehren und Wünschen (als Erleiden des Strebevermögens) abgrenzen⁴.

3. F. RICKEN, «Der Lustbegriff in der Nikomachischen Ethik des Aristoteles», *Hypomnemata* 46, Göttingen, 1976, 51 ff.

4. Wir stützen uns hauptsächlich auf die Darstellungen der aristotelischen Affektentheorie von F. RICKEN, *Der Lustbegriff*, Kap. IV und V und M. FORSCHNER, *Die stoische Ethik*, Klett, Stuttgart, 1981, Kap. VI.

In *Rhetorik* II 2-11 gibt es:

(1) Zorn, (ὄργή) für ihn wird als generischer Begriff Streben (ὄρεξις) angegeben (1378 a 30).

(2) Furcht (φόβος), Scham (αἰσχύνη), Mitgefühl (ἔλεος), Empörung (νέμεσις), Mißgunst (φθόνος) und Ehrgeiz (ζήλος): für sie ist Schmerz (λύπη) als Genus genannt; sie werden daher im folgenden als Schmerzaffekte bezeichnet.

(3) Liebe (φιλία) und Haß; (ἔχθρα) sie fallen unter den Begriff des Wünschens (βούλεσθαι) (1380 b 36).

(4) die Dankbarkeit (χάρις); das betreffende Kapitel (*Rhet.* II 7) behandelt nicht den Affekt, sondern die Handlung, die aus dem Affekt hervorgeht und ihn in anderen hervorruft — sie ist deshalb aus der Behandlung ausgeklammert.

Nicht aufgenommen in diese Aufzählung sind die Affekte, die Aristoteles als Gegenteil zu Zorn, Furcht, Scham behandelt. Ebenso fehlt die Schadenfreude, die Aristoteles in *Rhet.* II 9 zwar erwähnt, aber nicht eigens behandelt; ebenfalls nicht berücksichtigt sind die in *Rhet.* II 9 (1386 b 8 ff.) erwähnten anonymen Affekte⁵.

Es bleibt im vorliegenden Zusammenhang daher zu fragen, wie sich:

- (1) Schmerz von Begehren
- (2) Zorn von Begehren
- (3) Zorn- und Schmerz-Affekte von Wünschen und
- (4) Wünschen von Begehren unterscheiden

zu (1): Die Schmerzaffekte sind im Unterschied zum Begehren kein Streben (Erstreben von etwas). Schmerzaffekte sind unmittelbare Handlungsantriebe, d.h. bei einem solchen Affekt geht der Handlung keine Überlegung voraus. Schmerzaffekte haben mit Streben nur insofern zu tun, als auch ein Antrieb des Meidens eine Tätigkeit des Strebevermögens ist.

zu (2): Zorn und Begehren sind beide ein mit Schmerz verbundenes Streben. Gemeinsam ist beiden außerdem, daß sie gleichermaßen ein unmittelbarer Handlungsantrieb sind. Diese beiden Strebungen begleiten den Schmerzen und haben unterschiedliche Bedeutung.

(a) Bei der Begierde ist Schmerz ein empfundener Mangelzustand. Der Schmerz des Zornes beruht auf der Annahme (Interpretation) eines Sachverhaltes als unangenehm.

(b) Der Zorn hat einen gewissen Vernunftcharakter: Er beruht zwar nicht auf einer Überlegung (er ist eine spontane Reaktion) — jedoch ist diese spontane Reaktion der Vernunft entsprechend. Vernunftmäßig also inso-

5. F. RICKEN, *ebd.*, 135 ff. Amn. 15.

fern, als Streben nach Genugtuung eine vernünftige Folge einer nicht gerechtfertigten Geringschätzung ist.

(c) Im Zorn geht es um ein Gut (Ansehen). Nicht so bei der Begierde: Sie strebt nach Tast- und Geschmacksempfindungen, die als solche kein Gut sind. Sie sind ein Gut nur, insofern sie der Erhaltung dienen. Zur Erhaltung als solcher aber hat die Begierde keinerlei Verhältnis. Sie wird nur durch bestimmte Empfindungen bewegt.

zu (3): (a) Der Zorn und der Schmerz-Affekt bezieht sich auf etwas (einen Sachverhalt), von dem man annimmt, es sei der Fall gewesen, oder es könne der Fall sein. Wünschen kann man nur etwas, das (noch) nicht der Fall ist. Dabei kann sich ein Wunsch auch auf Unmögliches richten. Man wünscht, daß morgen schönes Wetter sei, oder daß ein bestimmter Sportler siegt (*EN* 1111 b 24); oder man wünscht, unsterblich zu sein (1111 b 23).

(b) Lust/Schmerz beim Wünschen treten ein, wenn das Gewünschte eintritt bzw. nicht eintritt. Lust/Schmerz beim Wünschen setzen voraus, daß wir ein Gut erstreben, bzw. etwas, das wir für ein Gut halten. Man wünscht nicht etwas, weil es angenehm ist, aber wenn man etwas wünscht, ist das, was gewünscht wird, für den Wünschenden angenehm. Vom Schmerz des Wünschens spricht man, wenn das Gewünschte sich als Unmögliches herausgestellt hat. Sobald man sich mit der Unmöglichkeit eines Wunsches abgefunden hat, kann man nicht mehr von Schmerz (des Wünschens) sprechen.

Lust und Schmerz der Affekte haben nicht das Erstreben eines Gutes zur Voraussetzung. Der Sachverhalt (als solcher) ruft sie (Lust/Schmerz) hervor. Der Sachverhalt ist angenehm bzw. unangenehm, d.h. daß die den Sachverhalt betreffenden Vorstellungen einen Antrieb des Erstrebens bzw. Meidens hervorrufen. Wir sehen auch hier: Vorgängig zu Lust und Schmerz erstrebt man nichts, d.h. vorgängig zur Vorstellung des Angenehmen bzw. Unangenehmen. Lust und Schmerz der Affekte beruhen also, aristotelisch gesprochen, nicht wie Lust und Schmerz des Wünschens auf einem aktuellen Streben, sondern auf einer Beschaffenheit (Affizierbarkeit) des Strebevermögens⁶.

(c) Man wünscht, was man für ein Gut hält. Lust/Unlust beim Wünschen sind Anzeichen dafür, daß man das Gewünschte erreicht bzw. verfehlt hat. Auch die für einen Affekt kennzeichnenden Sachverhalte sind ein Gut/Übel für den Betroffenen.

(d) Der Zorn ist ein unmittelbarer Handlungsantrieb; das Wünschen kann nur aufgrund einer Überlegung zu einer Handlung veranlassen. Wie

6. F. RICKEN, *ebd.*, 58 f.



schon vorne gesagt, sind auch die Schmerzaffekte unmittelbare Handlungsantriebe.

Worin unterscheidet sich der Zorn aber von den Schmerzaffekten? Während der Zorn zu einer zwar unüberlegten, aber doch zielgerichteten Handlung antreibt (1382 a 8), bewegt der Schmerzaffekt nur dazu, einem drohenden Übel auszuweichen, ohne daß er eine Richtung weist, wie man dem Übel tatsächlich entgehen kann.

zu (4): Sowohl die Begierde (ἐπιθυμία) als auch das Wünschen (βούλησις) sind Strebungen. Die Begierde ist eine Strebung, die durch eine Empfindung als solche verursacht wird; das Wünschen ist eine Strebung, die auf der Vorstellung eines Gutes als solchen beruht.

Zusammenfassung: Kennzeichnend für den Begriff des Affektes und die ihn begleitende Lust/Schmerz ist folgendes, wie sich aus der vorangegangenen Abgrenzung ergibt:

1) Affekt beruht auf der Annahme, etwas ist (sei) der Fall. Nur bewußtseinsfähige Wesen (Menschen) können Affekte empfinden.

2) Da eine Annahme wahr oder falsch sein kann, regt der Affekt sich auch auf den bloßen Schein hin, daß etwas der Fall sei.

3) Lust und Schmerz der Affekte bedeutet, daß der Sachverhalt, der die Affekte hervorgerufen hat, angenehm/unangenehm ist. Ein Sachverhalt, der als angenehm empfunden wird, wird erstrebt, ein unangenehm empfundener Sachverhalt wird gemieden.

4) Bei Lust und Schmerz des Wünschens ist der gewünschte (erstrebte) Sachverhalt angenehm, (auch!) vorgängig zu seinem Eintreten, d.h. daß der erstrebte Sachverhalt auch angenehm sein kann, bevor er eintritt.

Bei Lust und Schmerz der Affekte strebt man nach etwas (z.B. Genugtuung), (zeitlich) *nach* der Annahme eines angenehmen oder unangenehmen Sachverhaltes. D.h. man strebt nach etwas, nachdem ein Sachverhalt eingetreten ist. Lust und Schmerz des Affektes beruhen also nicht auf einem aktuellen Streben (z.B. einem Wünschen oder einer Absicht), sondern auf einer Disposition des Strebevermögens.

Kommen wir zum zweiten Element der Affekt-Definition.

2)... durch die Menschen sich entsprechend ihrem Wechsel hinsichtlich der Urteile unterscheiden...

Die κρίσις ist das abschließende Urteil⁷, oder anders «die Entschei-

7. Zu Terminus κρίσις (κρίνειν) siehe G. MANOLIDIS, *Die Rolle der Physiologie in der Philosophie Epikurs*, Athenäum, Frankfurt, 1987, 24 ff. und EBERT, Th. Aristotle on what is done in perceiving, *Zeitschrift f. philos. Forschung* 37, 1983, 181-198.

dung», die der Zuhörer, oder das Publikum treffen muß. Jede Entscheidung ist für Aristoteles abhängig von der Affekt-Situation in der sich der Beurteilende befindet. Kurzum: Dieselbe Person, der gleiche Mensch kann verschiedene Entscheidungen treffen, je nach der Affekt-Situation, in der er sich gerade befindet (in die er vom Redner versetzt wird). Das Phänomen, das sich in den Menschen ändert ist der Affekt — und die Entscheidung ist abhängig davon. Einen bestimmten Affekt haben heißt, eine bestimmte Entscheidung treffen. Ändert sich der Affekt, ändert, sich auch die Entscheidung: «... denn ein und dasselbe erscheint nicht in gleicher Weise den Liebenden und Hassenden bzw. den Zornigen und denen in sanfter Gemütslage, sondern die Ansichten sind entweder ganz und gar oder hinsichtlich ihrer Gewichtigkeit verschieden: dem Liebenden nämlich erscheint der, über den er ein Urteil zu fällen hat, entweder gar nicht schuldhaft oder nur in geringem Maße, dem Hassenden dagegen umgekehrt. Ebenso erscheint demjenigen, der von Verlangen und Hoffnung erfüllt ist, das, was kommen soll, sofern es angenehm ist, als etwas, das wirklich kommt, und als etwas Gutes; bei dem aber, der gleichgültig und in verdrießlicher Stimmung ist, ist das Gegenteil der Fall» (1377 b 30-31 und 1378 a 1-6).

Und damit zum letzten Element.

3) ... und denen Lust und Schmerz folgen.

Über Lust und Schmerz der Affekte haben wir schon anlässlich der Abgrenzung der Affekte von Begierde und Wünschen gesprochen.

(a) Unterschiede zwischen dem Schmerz der Affekte und dem körperlichen Schmerz:

1. Der Schmerz der Affekte entsteht aufgrund der Interpretation einer Situation (Sachverhalt). Dabei kommt es nicht darauf an, ob etwas tatsächlich der Fall ist, sondern allein darauf, ob etwas der Fall zu sein scheint. Je nach der zugrundeliegenden Interpretation ist ein und dasselbe Ereignis (Situation) schmerzhaft oder nicht (Furcht: 1383 a 27, Scham: 1383 b 13).

2. Für den Schmerz der Affekte bedarf es neben der physischen auch einer bewußtseinsmäßigen Disposition. Z.B. man schämt sich nur dann, wenn man sich von einer bestimmten Klasse von Menschen beobachtet glaubt (1384 b 27).

3. Der Schmerz des Affektes schließt eine Beziehung auf andere Menschen ein; ganz im Gegensatz zum körperlichen Schmerz, der sich allein auf eine körperliche Empfindung bezieht. Man kann deshalb beim Affekt immer fragen, wen er gilt (1378 a 23).

4. Die Furcht und die Scham bezeichnet Aristoteles als Schmerz oder

Verwirrung (1382 a 21 und 1383 b 13). Der Schmerz dieser Affekte bewirkt, daß die vernünftige Überlegung behindert ist und demzufolge kein situationsgerechtes Handeln möglich ist. Beim körperlichen Schmerz kann man das nur in Extremfällen sagen.

Von der durch den Affekt-Schmerz verursachten Verwirrung ist aber der durch Affekte verursachte «Einfluß auf das Urteil» zu unterscheiden⁸.

(b) Die Bedeutung der Lust und des Schmerzes der Affekte für das menschliche Sein:

Die körperliche Lust erweist sich als teleologisches Phänomen, insofern sie einem Endzweck (der körperlichen Erhaltung) dient. D.h. daß zwischen der körperlichen Lust und dem Sein des Tieres ein Zusammenhang besteht.

Auch für die Affekte kann man sagen, daß sie nach aristotelischer Auffassung teleologische Phänomene sind. Diese Auffassung wird gestützt durch eine Definition des Zornes in *De anima* I 1: Nach ihr ist der Zorn eine Bewegung, die einem Zweck dient.

Georgios MANOLIDIS
(Thessaloniki)

8. F. RICKEN, *ebd.*, 137 f., Anm. 19.

ΑΝΑΛΥΤΙΚΕΣ ΠΑΡΑΤΗΡΗΣΕΙΣ ΓΙΑ ΤΗΝ ΕΝΝΟΙΑ ΠΑΘΟΣ ΣΤΟΝ ΑΡΙΣΤΟΤΕΛΗ

Περίληψη

Ἡ ἐργασία αὐτὴ περιλαμβάνει μερικὲς ἀναλυτικὲς παρατηρήσεις γιὰ τὴν ἔννοια «πάθος» (πάσχειν) στὸν Ἀριστοτέλη καὶ κύρια στὴ *Ρητορική* του. Γιὰ νὰ γίνῃ κατανοητὴ ἡ σημασία καὶ ὁ ρόλος τῆς ἔννοιας «πάθος» στὴ *Ρητορική* (Ἠθικὴ καὶ Ψυχολογία) κρίνεται ἐπιβεβλημένη ἡ συσχέτιση τῆς ἔννοιας αὐτῆς μὲ τὶς ἐπίσης θεμελιακὲς ἔννοιες «διάθεσις» (διάκεισθαι) καὶ «ἔξις» καὶ τὰ συμφραζομενὰ της στὴ *Ρητορική*: (τὸν κριτὴν) κατασκευάζειν, (ποιόν τινα) φαίνεσθαι.

Ἀρχικὰ διαπιστώνεται ἡ διαφοροποίηση τῆς «διαθέσεως» ἀπὸ τὴν «ἔξιν», καὶ τοῦ «πάθους» ἀπὸ τὴν «διάθεσιν» καὶ τὴν «ἔξιν», ἐνῶ γίνεται ἀναφορὰ καὶ στὰ κοινὰ τῆς σχέσης τους.

Ὁ ὅρισμός τῆς ἔννοιας «πάθος» στὸ 2^ο βιβλίο τῆς *Ρητορικῆς* συντίθεται ἀπὸ τρία στοιχεῖα, τὰ ὁποῖα ἀναλύονται διεξοδικά: 1. Τὰ πάθη εἶναι κινήσεις τῆς ψυχῆς. 2. Οἱ ἄνθρωποι ἐπηρεάζονται ἀπὸ τὰ πάθη (τους). 3. Τὰ πάθη συνοδεύονται ἀπὸ λύπη ἢ ἡδονή. Μετὰ τὶς διαπιστώσεις, ὅτι α) τὸ ὁρεκτικὸν περιλαμβάνει τὶς ἔννοιες «πάθος», «ἐπιθυμία» καὶ «βούλησις» καὶ τὰ περιεχόμενά τους, ὅτι β) στὴ *Ρητορική* II, 2-11, ὅπου γίνεται ξεχωριστὴ ἐκθεση τῶν παθῶν, δὲν δίνεται ἡ γενικὴ (περιληπτικὴ) ἔννοια τοῦ καθενὸς χωριστά, ἐπιβάλλεται μία ταξινόμηση καὶ ὀριοθέτηση τῶν ἐπιμέρους παθῶν γιὰ νὰ φανεῖ ἡ διαφοροποίησή τους ἀπὸ τὴν «ἐπιθυμίαν» καὶ τὴν «βούλησιν». Ἡ ὀργὴ λοιπὸν εἶναι «ὄρεξις», ὁ φόβος, ἡ αἰσχύνῃ, τὸ ἔλεος, ἡ νέμεσις, ὁ φθόνος καὶ ὁ ζῆλος εἶναι τὸ καθένα μία «λύπη». Φιλία καὶ ἔχθρα ἔχουν σὰν γενικὴ ἔννοια τὴν «βούλησιν». Μένει νὰ ἀσχοληθοῦμε μὲ τὸ θέμα, πῶς διαφοροποιοῦνται τὰ πάθη «τῆς λύπης» ἀπὸ τὴν «ἐπιθυμία», ὁ θυμὸς ἀπὸ τὴν «ἐπιθυμία», τὰ πάθη «τῆς λύπης» ἀπὸ αὐτὰ «τῆς βουλήσεως» καὶ τὰ «τῆς βουλήσεως» ἀπὸ τὴν «ἐπιθυμία».

Ἡ ἐργασία κλείνει μὲ τὴν ἀνάλυση τοῦ τρίτου στοιχείου τοῦ ὁρισμοῦ καὶ τὴν ἀνάπτυξη τῆς διαφοροποίησης τῶν παθῶν «τῆς λύπης» ἀπὸ τὸν σωματικὸ πόνον.

Γ. ΜΑΝΩΛΙΔΗΣ
(Θεσσαλονίκη)

