

IV. Aristoteles: Poetik der Polis

1. Anthropologie

Nach Aristoteles (384–322 v. Chr.), einem Schüler Platons, ist der Mensch nicht wie bei diesem auf das ewige Reich und die eigentliche Wirklichkeit der Ideen bezogen, sondern ist *zoon politikon*, »von Natur für die staatliche Gemeinschaft bestimmt« (EN 1097 b11; vgl. 1169 b20).¹ Wenn Dichtung und besonders die Tragödie auch bei ihm auf das Wesen des Menschen gerichtet ist, kann ihr Zweck deshalb nicht sein, allenfalls den Weg zu den Ideen zu eröffnen, sondern sie muss das Leben und Handeln in der Gemeinschaft betreffen und diese ins Lot zu bringen suchen. Eine Skizze der Anthropologie des Aristoteles soll zunächst den Stellenwert des auf die Polis bezogenen Handelns und Zusammenlebens sichtbar machen; im zweiten Abschnitt bespreche ich die menschlichen Fähigkeiten, ihre Integration und zur Tragik führende Mängel; im dritten Abschnitt ergeben sich daraus die Elemente der anthropologisch und politisch funktionierenden Poetik des Philosophen.

Mit den Pflanzen und Tieren hat der Mensch gemeinsam das Leben im Sinne von Ernährung und Wachstum, mit den Tieren das Leben im Sinne der Sinnesempfindung. Was dem Menschen als eigentümliche Leistung bleibt, ist »ein nach dem vernunftbegabten Seelenteile tätiges Leben« (EN 1098 a3–4), genauer gesagt besteht es »in vernünftiger oder der Vernunft nicht entbehrender Tätigkeit« (EN 1098 a7 f.). Leben, durchgängige Kategorie dieser gestuften Existenzformen, ist eine Tätigkeit (*energeia*) und wird als solche vom Menschen wahrgenommen (EE 1244 b26–34)²; auch der göttliche Geist, an dem der Mensch Teil hat, ist »dem Wesen nach Betätigung« (*De an* 430 a18); der alles durchwaltende Lebensatem (*pneuma*) oder die Lebenswärme sind bewegende Prinzipien (*De motu an* 703 a10) und befähigen auch den Menschen zur körperlichen Bewegung und zu seelisch-geistiger Tätigkeit. Der Mensch befindet sich so in einem energischen Kosmos; er ist eine Stelle, an der sich die verschiedenen genannten Kräfte bündeln und spezifisch gestalten.

Seine eigentümliche Leistung, die intellektuelle (noëtische) Tätigkeit, hat zwei Anwendungsbereiche: Die Seele kann sich entweder ausschließlich dieser geistigen Tätigkeit widmen oder sie mit andern vermischen. Ausschließlich betrieben, heißt sie *episte-*

1 Aristoteles: *Nikomachische Ethik*, nach der Übersetzung von Eugen Rolfes bearb. von Günther Bien. Darmstadt 1995 [EN]. – Pierre Pellegrin: *Aristotle's Politics*; in: *The Oxford Handbook of Aristotle*, ed. by Christopher Shields. London, New York 2012, 558–585; 565 macht mit Recht darauf aufmerksam, dass der Mensch nicht ein »von Natur aus politisches Tier« ist, sondern dass der Mensch nur in der *polis* seine natürlichen Fähigkeiten entfalten kann.

2 EE verweist im Folgenden auf die Eudemische Ethik, *De an* auf die Abhandlung über die Seele, usw. nach den üblichen Abkürzungen. Bei häufig zitierten Werken gebe ich die benutzten Übersetzungen an.

me, betrachtende Erkenntnis jenes Seins, »dessen Prinzipien sich nicht anders verhalten können«, also das Notwendige und Ewige (EN 1139 a8). Während die Gottheit rein betrachtend tätig ist (EN 1178 b22f), ist für den Menschen ein solches göttliches Leben übermenschlich, »denn so kann er nicht leben, insofern er Mensch ist« (EN 1177 b27f). Der Mensch mit seiner zusammengesetzten Natur und seinem gemeinschaftsbezogenen Handeln besitzt gegenüber der *episteme* eine zwar zweitrangige, aber seiner Komplexität entsprechende geistige *logos*-Tätigkeit; gegenüber dem höchsten Glück in der Betrachtung (EN 1178 a2–8) steht die der komplexen Menschennatur entsprechende Form des Glücks und obersten Gutes (EN 1178 9 ff.).

Zusammengesetzt ist die menschliche Natur gemäß den in ihr wohnenden Lebensformen aus Körper, Seele und Geist; die Seele ist »Werkzeug der Werkzeuge«, Vermittlungsinstanz aller Kräfte, Funktionen und Aspekte (*De an* 431 b20 ff.), die für die Einheit des Vielen sorgt (*De an* 412 b8 f.; 427 a3–14). Wenn der Mensch seiner Natur nach zusammengesetzt ist, erfüllt sich sein Dasein, wo er dieser Natur gemäß lebt; hier erfährt er Lust (*hedone*), die als »reichliche wahrnehmbare Versetzung in den zugrunde liegenden Naturzustand« definiert wird (*Rhet* 1369 b33–35).³ Das menschliche Dasein erfüllt sich in einem Handeln, in dem sich die Funktionen des zusammengesetzten Wesens, jede in ihrer Vollkommenheit, im harmonischen und zweckmäßigen Zusammenspiel befinden: »Der Mann der Tugend steht mit sich selbst in Übereinstimmung und begehrt seiner ganzen Seele nach ein und dasselbe.« (EN 1166 a13–15) Diese Ganzheit verlängert sich nach außen in die Gemeinschaft; der Einzelmensch ist nicht im modernen Sinne abgeschlossenes Subjekt, sondern in all seinen Elementen, Kräften und Funktionen durchlässig auf die Wechselwirkung mit der Gemeinschaft; er ist ein Ort, an dem sich das Ganze manifestiert und handelnd aktualisiert.

Der Umriss der Anthropologie des Aristoteles lässt schon den Stellenwert der Dichtung erkennen. Sofern es in ihr, z.B. in der Tragödie, um scheiterndes Handeln geht, steht für Aristoteles nicht ein eingeschränkter Misserfolg, das Versagen einer Seelenkraft (etwa des Intellekts) auf dem Spiel, sondern der Mensch, der in und mit der Gemeinschaft als ganzer scheitert. Mitleiden und Furcht werden sich als Affekte zeigen, die, wenn sie »rein« sind, den ganzen Menschen meinen; Katharsis wird sich von hier aus als ein Gesamtvorgang beschreiben lassen, der einige Fehden in der Forschung versöhnen kann; künstlerische *mimesis*, sofern sie die Lust an der Darstellung zur Vollkommenheit führt, muss den Zuschauer als ganzen erfassen und ihm einen Moment glückhaften Einsseins mit sich und der Polis ermöglichen, der für sein intellektuelles, sittliches und politisches Leben einen Maßstab setzt.

2. Psychologie und Handlungstheorie

Eingehende Untersuchung dieser beiden Teilbereiche der Anthropologie des Aristoteles ist in einigen Arbeiten geleistet⁴, auf die ich mich dankbar stütze. Nachdem deutlich

3 Aristoteles: *Rhetorik*, übersetzt, mit einer Bibliographie, Erläuterungen und Nachwort von Franz G. Sieveke. München ³1989.

4 In chronologischer Reihe: Friedrich Solmsen: Aristotle and Cicero on the Orator's Playing on the Feelings. In: *Class. Phil.* 33, 1938, 390–404. – Ders.: The Aristotelian Tradition in Ancient Rhetoric. In: *Am. Journ. of Phil.* 62, 1941, 35–50, 169–190. – William M. A. Grimaldi: Rhetoric and the Philosophy of Aristotle. In: *Class. Journ.* 53, 1957/58, 367–375. – Klaus Oehler: *Die Lehre vom noetischen und dianoetischen Denken bei Platon und Aristoteles*. München 1962, ²Hamburg 1985.

wurde, dass der Mensch im guten Handeln seine Erfüllung als Gattungswesen findet, soll nun gezeigt werden, dass und wie gutes und verfehltes Handeln an dieser Konzeption eines anthropologischen Integrals orientiert sind. Zunächst bespreche ich die »noëtischen« und die »orektischen« Funktionen, um dann ihr gelingendes und ihr fehlerhaftes Zusammenwirken bestimmen zu können. Diese Trennung der Funktionen nehme ich nur der Darstellbarkeit wegen vor; für Aristoteles wirken diese Vermögen immer schon zusammen.⁵

2.1 Noëtische Funktionen: Stufen des Erkennens

(2.1.1) Grundlegendes Erkenntnisvermögen ist die Sinnesempfindung oder *Wahrnehmung* (*aisthesis*). Sie hat sich der Sinnesorgane und damit des Körpers zu bedienen; jede Sinneserregung, die zu einer Wahrnehmung führt, wird mit dem auslösenden Gegenstand zusammen auch vom Körper wahrgenommen.⁶ Aristoteles arbeitet einige Aspekte der sinnlichen Wahrnehmung besonders heraus: Damit etwas wahrgenommen wird, muss ein Anstoß von außen kommen; dann wird das Sinnesorgan tätig (*energeia*), es stellt aber zuvor seine Wahrnehmungsfähigkeit bereit (*dynamis*). Auch der Gegenstand ist fähig wahrgenommen zu werden und tritt, indem er die Wahrnehmung anstößt, in Tätigkeit (*De an* 416 b34–417 a15). Die Fähigkeit bringt die Eigenschaftstypen ihrer wahrzunehmenden Gegenstände angeboren mit, z.B. Rot und seine Schattierungen zu sehen, zu vergleichen und an einem Mittelwert als Abweichungen in helleres und dunkleres Rot zu messen (*De an* 424 a2–7). Indem der Sinn »allem Wahrnehmen zuvor die Topographie seiner Region schon beherrscht«⁷, ist er logos-artig (*De an* 426 b2). Bei der Tätigkeit der Wahrnehmung rückt die dem Sinn vorgegebene Eigenschaftsart und die Beschaffenheit des Gegenstandes zu der Wahrnehmung seiner bestimmten Eigenschaft zusammen (*De an* 425 b27 f.) und kann die Genauigkeit der Vollendung erreichen (*De an* 431 a7), wenn die Tätigkeit nicht behindert wird. Für unsere Frage sind zwei der erörterten Elemente besonders bedeutsam: Erstens die Logosartigkeit der Wahrneh-

– William W. Fortenbaugh: Aristotle's Rhetoric on Emotions. In: *Archiv f. d. Geschichte der Philosophie* 52, 1970, 40–70. – William M. A. Grimaldi: *Studies in the Philosophy of Aristotle's Rhetoric*. Wiesbaden 1972. – Dramentheorie – Handlungstheorie. In: *Poetica* 8, 1976, 321–450. – Friedo Ricken: *Der Lustbegriff in der Nikomachischen Ethik des Aristoteles*. Göttingen 1976. – Jürgen Sprute: *Die Enthymemtheorie der aristotelischen Rhetorik*. Göttingen 1982. – Ekkehard Eggs: *Die Rhetorik des Aristoteles. Ein Beitrag zur Theorie der Alltagsargumentation und zur Syntax von komplexen Sätzen*. Frankfurt a. M. u. a. 1984. – Karen Gloy: Aristoteles' Konzeption der Seele in *De anima*. In: *Zs. f. philos. Forschung* 38, 1984, 381–411. – Viviana Cessi: *Erkennen und Handeln in der Theorie des Tragischen bei Aristoteles*. Frankfurt a. M. 1987. – Wolfgang Welsch: *Aisthesis. Grundzüge und Perspektiven der Aristotelischen Sinneslehre*. Stuttgart 1987. – Oivind Andersen, Jon Haarberg (Hrsg.): *Making Sense of Aristotle. Essays in Poetics*. London 2001. – G. M. Sifakis: *Aristotle on the Function of Tragic Poetry*. Herakleion 2001. – Jörg Schöner, Ulrike Zeuch (Hrsg.): *Mimesis – Repräsentation – Imagination. Literaturtheoretische Positionen von Aristoteles bis zum Ende des 18. Jahrhunderts*. Berlin, New York 2004. – Klaus Corcilius, Christof Rapp (Hrsg.): *Beiträge zur Aristotelischen Handlungstheorie*. Stuttgart 2008.

5 Vgl. Cessi (wie Anm. 4), 255.

6 Gloy (wie Anm. 4), 410. Fred D. Miller: Aristotle on the Separability of Mind. In: *Oxford Handbook* (wie Anm. 1), 306–339; 326.

7 Welsch (wie Anm. 4), 117. Vgl. Walter Bröcker: *Aristoteles*. Frankfurt a. M. ³1964, 134: »Dem Wahrnehmen geht vorher ein Wahrnehmenkönnen als ein vorgängiges Verfügen über den Gesamtbereich alles Wahrnehmbaren überhaupt.«

mung, die sie von den höheren Erkenntnisfunktionen unabtrennbar macht und wie die andern als noëtisches Vermögen mit bestimmter Funktion, Leistungsfähigkeit und Beschränkung ausgestattet zeigt; zweitens die in ihrer Betätigung mögliche Vollendung, die damit einem leibgebundenen Vermögen in seiner einfachen mitgebrachten Ausübung zugesprochen wird: zum vollendeten Handeln bedarf es der Vollendung aller beteiligten Einzelfunktionen.

Was ein einzelner Sinn jeweils wahrnimmt – Rotschattierung, leiseres Geräusch – ist sein Eigentümliches (*De an* 418 a24 f.) und »immer wahr« (*De an* 427 b11–13); auch das ist ein Moment der Vollendung wegen der unmittelbaren reinen Betätigung des Organs.⁸ Fehler und Irrtümer entstehen durch »Zusammensetzung« (*De an* 430 b2). Mehrere Sinne müssen zusammenwirken, wo es um Bewegung, Ruhe, Zahl, Gestalt, Ausdehnung geht; diese Kombinationen sind anfällig für Täuschung (*De an* 423 b24 f.), noch mehr, wenn gespeicherte Vorstellungen zur Wahrnehmung hinzugezogen werden wie etwa »Honig« zu den Wahrnehmungen »gelb« und »süß«. Dieses Zusammenwirken mit höheren Erkenntnisformen nähert die Wahrnehmung der Meinung⁹ und sogar dem Urteil, wenn z.B. eine Gestalt aufgrund ihrer Kleidung als ein bestimmter Bekannter identifiziert wird (*De an* 418 a21). Dass man sich damit täuschen kann, ist klar.

(2.1.2) Die *Vorstellung* (*phantasia*) wird nach dem Modell des Nachbilds im Auge erklärt als »Bewegung, die von der verwirklichten Wahrnehmung ausgeht« (*De an* 429 a1). Sie ist ablösbar von Wahrnehmung (kann geträumt werden), wird im Gedächtnis gespeichert und kann von da mit Wahrnehmungen neu verbunden werden (»Honig«), kann frühere Wahrnehmungen vergegenwärtigen, zukünftig zu Erwartendes vor Augen stellen und ist jederzeit verfügbar (*De an* 427 b17 f.). Vorstellungen sind nach Aristoteles zunächst meist falsch (*De an* 428 a12), weil sie sich an die zusammengesetzten Wahrnehmungen von Größe, Zahl, Bewegung, von Gegenständen in ihrer sinnlichen Gesamtschaffenheit und ihren lebensweltlichen Konnotationen¹⁰, Zu- und Abneigungen anschließen. Aristoteles sieht in der Phantasie zwar nicht ein schöpferisches Vermögen¹¹, wohl aber weit mehr als eine bloße Reproduktion von Sinneseindrücken. So gibt es ohne Vorstellung kein Vermuten, Meinen, Wissen, Einsehen (*De an* 427 b14–26), weil sie das Material bereitstellt, aus denen diese Denktätigkeiten allgemeine Formen (*eide*) abstrahieren¹² und präzisierend entwickeln. Diese vom Denken korrigierten und verallgemeinerten Vorstellungsbilder werden von der Phantasie wieder an die zusammengesetzten Wahrnehmungen mit ihren lebensweltlichen Nebenbegriffen, Zu- und Abneigungen zurückgeleitet: Man weiß dann, was man eigentlich wahrnimmt, woher es kommt, was darauf folgen wird, ob es gut oder schlecht ist (*De an* 431 b6–8). Dieser Vermittlungsfunktion nach »oben« und nach »unten« gemäß unterscheidet Aristoteles eine *phantasia aisthetike* von einer *phantasia bouleutike* oder *logistike* (*De an* 434 a5–7). Die Phantasie vermittelt also zwischen Wahrnehmung und Denken, zwischen Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft, zwischen Erfahrung, Begehren und Einsicht. In dieser Schlüsselfunktion muss sie so weit wie möglich von Täuschung befreit, gegenüber der unmittelbaren Wahrnehmungstätigkeit frei beweglich gemacht, insgesamt gestärkt, intensiviert und

8 Cessi (wie Anm. 4), 66 Anm. 46.

9 Cessi (wie Anm. 4), 92.

10 Welsch (wie Anm. 4), 303.

11 Ebd. 385.

12 Ebd. 386.

geübt werden, um dem Denken und sittlichen Handeln die richtigen Bilder früherer und künftiger Situationen vor Augen führen zu können.

Die poetologische Bedeutung der Phantasie liegt auf der Hand: mit ihr ist die Kompetenz zum Aufbau imaginärer Bildwelten gegeben, in denen die Folgen vernünftigen und unvernünftigen Denkens, guter und schlechter Gewohnheiten und die Notwendigkeit der Kultivierung und Übung der Phantasie selbst vorgeführt werden können. Redner und Dichter sind hier gefordert.

(2.1.3) Von den »logischen« Fähigkeiten ist das *Meinen* (*dokein*) die unterste, wie die Vorstellung kann die Meinung (*doxa*) wahr oder falsch sein (*De an* 428 a18 f.). Dem Abstraktionsgrad nach sind sich Vorstellung und Meinung nahe; beide scheinen eng ans Bildhafte gebunden, wie auch »ohne Vorstellung keine Vermutung« möglich ist (*De an* 427 b16). Vermutung (*hypolepsis*) wird mit der Meinung oft synonym gebraucht, steht aber als »gegründete Annahme« etwas höher. Vorstellung und Meinung oder Vermutung unterscheiden sich hinsichtlich der Aktualität: »Wenn wir etwas Schreckliches oder Furchtbares meinen (vermuten), werden wir sofort innerlich ergriffen, ebenso beim Verwegenen. Bei der Vorstellung aber verhalten wir uns, wie wenn wir auf einem Bild das Schreckliche oder Verwegene beschauen.« (*De an* 427 b20–24) Am Schluss der Tragödien wurde die Katastrophe sozusagen noch einmal als plötzliches Schreckbild auf die Bühne gerollt (*ekkyklema*), z.B. Klytaimestra mit bluttriefendem Schwert über den Leichen von Agamemnon und Cassandra im *Agamemnon*, Orest über Klytaimestra und Aigisth in den *Choephoren*. Solche Bilder sollten sich in die Phantasie einbrennen.¹³ Meinen dagegen hängt nicht wie die Vorstellung von uns ab, es bedarf der Überzeugung (*pistis*, 428 a20), dass das Vermutete der Fall oder wahr oder wahrscheinlich ist: Die aktuelle Meinung über einen vermuteten Sachverhalt bildet sich aufgrund von apodiktischen logischen Schlüssen oder aufgrund von Vormeinungen (*endoxa*) über das, was wahrscheinlich, regulär, erwartbar, möglich ist oder nicht. Wie sich das Vorstellen mit dem Gedächtnis einen permanenten Fundus von erinnerbaren und oft maßgebenden Vorstellungsbildern schafft, so vertraut das Meinen die bewährten Vermutungen dem Schatz der Vormeinungen, Vorurteile, des Erfahrungs- und Regelwissens an, lernt sie aus Weisheitssprüchen der Alten, Bewährten, Weisen und Dichter, reicht sie an Kinder und Enkel weiter. Der Philosoph hält außerordentlich viel von der »Weisheit auf der Gasse«. Am Beginn der *Topik* unterscheidet er apodiktische, mit Notwendigkeit folgende Schlüsse aus Sätzen, die durch sich selbst gewiss sind, von Schlüssen in belehrender Rede (wissenschaftlicher Abhandlungen und rhetorischer Darlegungen), die aus anerkannten Meinungen (*endoxa*) gezogen sind. Als wahrscheinlich anerkannt in diesem Sinne seien Sätze, »die Allen oder den Meisten oder den Weisen« einleuchten (*Top* 100 b18, vgl. *Pol* 1281 a42–b7). Was in dem Schatzhaus des *endoxon* seit alters Bestand hat, kommt für Aristoteles bei den Dingen, »die auch anders sein können« (*Rhet* 1357 a 34–b1), der Natur nahe und gilt als wirklich (*Rhet* 1387 a16 f., 26). Wer sich in der Polis mit den andern in diesen Meinungen eins weiß, mit ihnen zu einem Großmenschen oder tierischen Organismus oder Klangkörper wird (so die Bildvorstellungen des Philosophen), befreit sich in seine Natur als Gemeinschaftswesen. Aristoteles weiß jedoch, dass die im Volk kursierenden Meinungen keineswegs einheitlich sind (*Rhet* 1402 a34). Damit die Gemeinschaft handlungsfähig bleibt oder wird, muss auf solche Vielstimmigkeit eingewirkt werden. Dafür sind öffentlich zuständig der Staatsmann mit seiner sittlichen Einsicht

13 Für den Hinweis danke ich Klaus Furthmüller.

(*Pol* 1277 b25), der Redner mit seiner Aufgabe, die widersprüchlichen Meinungen zu vereinheitlichen¹⁴, und der Dichter mit der Aufgabe, nicht nur die Affekte, sondern auch das *endoxon* zu reinigen.

(2.1.4) Im Bereich des *Rationalen* unterscheidet Aristoteles die Befassung mit dem Unvergänglichen, Unveränderlichen, Ewigen (*episteme*) und die abwägende Reflexion über das Veränderliche (*logistikon, bouleutikon*, *EN* 1139 a6–16). Die intuitive Betrachtung in der *episteme* entspricht der Erkenntnisform der Götter, muss aber durch die diskursive wissenschaftliche Erkenntnis (*nous*) in gesicherte Aussagen für den Einzelfall weiter entwickelt werden (*EN* 1141 a17–20). Das Verfahren der Ableitung solcher gültigen Aussagen ist der Syllogismus. Beispiel: Alle Menschen sind sterblich. Sokrates ist ein Mensch. Also ist Sokrates sterblich.

Im Bereich der abwägend reflektierenden Erkenntnis gibt es nicht jenes gesicherte Wissen über die Winkelsumme im Dreieck oder den unbewegten Beweger aller Dinge. Hier kann alles auch anders sein als es sich gerade zeigt; es ist das Feld der Kontingenz des allgemeinen menschlichen Lebens, in der nur mehr oder weniger begründete Vermutung möglich ist, die sich auf Wissen (*episteme*), Meinung (*doxa*), sittliche Einsicht (*phronesis*) und ihr Gegenteil stützen kann (*De an* 427 b24 f.). Das ist der Ort, an dem die *doxa* korrigiert, von ihren Widersprüchen befreit, die öffentliche Meinung beeinflusst werden kann, wie eine Gerichtsrede oder eine Ratsrede es ja gelegentlich leisten müssen. Den Richter – im Idealfall die Polis-Gemeinschaft – durch begründete Meinung zu überzeugen, das Hin und Her des sachlichen und sittlichen Abwägens (*dianoia*) zur Ruhe und Eintracht einer Entscheidung zu führen, ist die Aufgabe des Redners.

Wie der Wissenschaftler führt der Redner Denkmöglichkeiten kritisch gegeneinander, um den Hörer an der Entwicklung eines optimalen Gedankens teilhaben zu lassen (*Rhet* 1355 a17 f.). Verschieden sind die sachlichen Grundlagen: das sind beim Theoretiker die Prinzipien, das Ewige, Notwendige, die erhabenen Formen des Seins, beim Redner »einesteils das Notwendige, andernteils aber – und zwar in der Mehrzahl der Fälle – das, was sich meistens so verhält« (*Rhet* 1357 a30–32). Der Redner argumentiert deshalb nicht in der Form des logischen Syllogismus, sondern in der Form des Enthymems.¹⁵ Der Grundanlage nach besteht dieses rhetorische Schlussverfahren wie das syllogistische aus (allgemeinem) Obersatz, (speziellem fallbezogenem) Untersatz und Schlussfolgerung. Der Obersatz müsste, da es sich meist um bloß wahrscheinliche Sachverhalte handelt, auf das rekurren, »was allgemeine Übereinstimmung und gewöhnliche Meinung (*endoxon*) ist« (*Rhet* 1357 a12 f.); wenn das der Fall ist, lässt ihn der Redner weg (ebd. a18) – da jeder weiß, was er weglässt, wird das Argument um so selbstverständlicher. Beispiel: Sokrates ist ja ein Mensch. Also ist er sterblich. Wenn widersprüchliche Meinungen herrschen, kann der Obersatz nicht wegleiben; der Redner benutzt dann gern Sprichwörter, Redensarten, Sentenzen dafür (*Rhet* Kap. 21), weil auch sie aus dem Schatz des *endoxon* stammen. Ob das Vor-urteil des *endoxon* im gegebenen Fall tatsächlich stimmt und sich

14 Vgl. Eggs (wie Anm. 4), 72. Christof Rapp: Aristotle on the Moral Psychology of Persuasion. In: *Oxford Handbook* (wie Anm. 1), 589–611; 595.

15 Ausführlich dazu Eggs (wie Anm. 4), 249–267. Grimaldi (wie Anm. 4), 136–144 fokussiert »the whole man« zu sehr auf das Enthymem. Der Redner hat noch sein Ansehen und die Affekte der Zuhörer als Wirkungsmittel. Rapp (wie Anm. 14), 598 weist mit Recht auf den Charakter des Enthymems als »rhetorical proof« hin, der sich nicht mit dem Notwendigen befasst, sondern mit Dingen, die »auch anders« sein können und deshalb Gegenstände praktischer Beratung sind.

Wozu braucht der Mensch Dichtung?
Anthropologie und Poetik von Platon bis Musil
Gaier, U.
2017, VII, 300 S., Hardcover
ISBN: 978-3-476-02508-1