

Die Wahrhaftigkeit in der aristotelischen Ethik.

Von Paul Wilpert.

Die Bewertung der Wahrhaftigkeit in der neueren Ethik ist nicht einheitlich. Kant¹⁾ und Fichte²⁾ hatten sie als absoluten Wert betrachtet. E. v. Hartmann³⁾ dagegen sie nur als Voraussetzung des Vertrauens, der Grundlage des gesellschaftlichen Verkehrs gefordert, während Nietzsche⁴⁾ sie aus der Reihe der Werte strich. Die Denker der Gegenwart beurteilen die Wahrhaftigkeit als Persönlichkeits- oder als Gesellschaftswert und danach richtet sich ihre Eingliederung in die Reihe der Werte⁵⁾. Bei der starken Betonung der Gemeinschaftsbindung des einzelmenschlichen Handelns gerade in der unmittelbaren Gegenwart müssen sich dabei von selbst Gedanken ergeben, die ähnlich im griechischen Altertum lebendig waren. Wir besitzen allerdings keine geschichtliche Darstellung der Idee der Wahrhaftigkeit und auch die großen Werke über griechische Ethik schenken dieser Arete wenig Beachtung⁶⁾. Im folgenden soll nun versucht werden, die Einordnung und die Behandlung des Wahrhaftigkeitsproblems in einem wichtigen Zeitpunkt der griechischen Geistesentwicklung bei Aristoteles kurz darzustellen.

Die Behandlung der Wahrhaftigkeit erfolgt im Rahmen der Ethik. Die drei unter dem Namen des Aristoteles überlieferten Kompendien weisen ihr übereinstimmend ihre Stellung unter den natürlichen

¹⁾ *Grundlegung der Metaphysik der Sitten. Metaphysik der Sitten. Über ein vermeintliches Recht, aus Menschenliebe zu lügen.*

²⁾ *System der Sittenlehre* § 23 II.

³⁾ *Phaenomenologie des sittlichen Bewußtseins* S. 349 ff.

⁴⁾ *Jenseits von Gut und Böse* S. 7. *Genealogie der Moral* S. 150 ff.

⁵⁾ Eine Übersicht s. bei K. Häusser, *Die Lüge in der neueren Ethik*, Erlangen 1912; J. Jakobovits, *Die Lüge im Urteil der neuesten deutschen Ethiker*, Paderborn 1914.

⁶⁾ M. Wundt, *Geschichte der griechischen Ethik*, Leipzig 1908-11; O. Ditt- rich, *Die Systeme der Moral*, I Leipzig 1923. Zusammenhängend handelt nur L. Schmidt, *Die Ethik der alten Griechen*, Berlin 1882 S. 398 ff.

(ethischen) Tugenden zu⁷⁾. Halten wir uns zunächst an die ausführliche Darstellung der Nikomachischen Ethik, so wird dort die Wahrhaftigkeit noch genauer unter die Tugenden des Umgangs eingereiht⁸⁾. Sie betrifft das Verhalten beim geselligen Verkehr der Menschen untereinander in Wort und Tat⁹⁾. Das Zusammenleben der Menschen soll angenehm sein, man darf darum den andern nicht verletzen, ihm aber auch nicht übertrieben schmeicheln. Das verlangt die *μεσότης*, welche der *φιλία* gleicht¹⁰⁾. Selbst in Scherz und Spiel muß man sich zu geben wissen, weder der Possenreißer (*βωμόλοχος*) noch der Spielverderber (*ἄγριος, σκληρός*) verstehen in heiterer Geselligkeit das Maß zu halten (*εὐτραπέλεια*)¹¹⁾. Neben diese *ἀρεταί*, welche die angenehme Form des geselligen Verkehrs wahren, stellt Aristoteles eine dritte, für die er in der NE ein entsprechendes Wort vermißt¹²⁾.

Zwar steht ihm zur Bezeichnung der gemeinten ethischen Eigenschaft das Wort *ἀληθής* zur Verfügung, das mindestens seit Hesiod auch die Bedeutung des Offenen, Wahrhaftigen angenommen hat¹³⁾. Doch wird es in der EE ergänzt durch *ἀπλοῦς* (schlicht, einfach) und *ἀνθέκαστος* als für die gemeinte Haltung übliche Bezeichnung erwähnt¹⁴⁾. Auch in der NE erscheint nochmals dieses Synonymon¹⁵⁾, freilich in einer Form, die zeigt, daß diese Benennung dem Philosophen nicht recht entspricht¹⁶⁾. Auch *φιλαλήθης*, das platonische Kennzeichen philosophischer Veranlagung, wird zur Bezeichnung der gemeinten Charaktereigenschaft verwendet¹⁷⁾. Die NE zieht es vor, diese offenbar unbefriedigenden Benennungen durch die Neubildung

⁷⁾ EE Γ 7 1233 b 38—1234 a 3; EN Δ 13 1127 a 13—b 32; MM A 32 1193 a 28—35.

⁸⁾ Δ 12—14; vgl. bes. 1128 b 5—9 u. 1127 a 18—20, 1108 a 9—14.

⁹⁾ *λόγων καὶ πράξεων κοινωνία* 1108 a 11; 1126 b 16; 1127 a 18 ff.; 1128 b 6.

¹⁰⁾ 1126 b 20.

¹¹⁾ Δ 14.

¹²⁾ Δ 13 1127 a 14.

¹³⁾ Vgl. darüber W. Luther, *Wahrheit und Lüge im ältesten Griechentum*, Leipzig 1935 S. 128 f.

¹⁴⁾ 1234 b 38.

¹⁵⁾ 1127 a 23 *ἀνθέκαστός τις ὤν*.

¹⁶⁾ Die Bedeutung des Adj. *ἀνθέκαστος* „einer in seinem Selbst“ erlaubt zwar eine Gegenüberstellung gegen den *εἶρων*, wie in dem Frgm. des Komödiendichters Philemon (fr. 89 Kock) und kann bei Kleantes als Attribut des *ἀγαθόν* aufgezählt werden (Stoic. frgm. I 557), aber seine Bedeutung kann sich bis zur Bezeichnung der Eigenwilligkeit erstrecken. (Menand. Sam. 205; Lucian Phal. 1,2; Plut. Mor. II, 11 e).

¹⁷⁾ EE 1234 a 3; EN 1127 b 4.

ἀληθευτικός zu ersetzen, die vom Verbum *ἀληθεύειν* abgeleitet, schärfer die gemeinte Bedeutung wiederzugeben vermag¹⁸⁾. Doch scheint sich diese Benennung nicht eingebürgert zu haben, denn die MM verwenden wieder das Adjektiv *ἀληθής*¹⁹⁾.

Während die eingehende Behandlung im vierten Buch der NE ein bezeichnendes Substantiv vermißt, wagt Aristoteles in der kurzen Überschau im zweiten Buch eine Benennung und wählt dafür das Wort *ἀλήθεια*²⁰⁾. Diese Bezeichnung ist dann in den MM fest²¹⁾, ein Zeichen dafür, daß die Schultradition dem Wort die neue Bedeutung gesichert hat²²⁾, ebenso kennt die Übersicht bei Stob. II 146,12 (Wachsmuth) die *ἀρετή* der *ἀλήθεια*²³⁾.

Die gesuchte *ἀρετή* läßt sich als Mitte zwischen der Großsprecherei (*ἀλαζονεία*) und der verkleinernden Ironie²⁴⁾ bestimmen und betrifft die Wahrhaftigkeit in Wort, Tat und Gebaren²⁵⁾. Die beiden Extreme erscheinen dem Aristoteles als eine Art des *ψεῦδος*, während nur die Mitte dem Begriff des *ἀληθές* entspricht. Wie für die An-

¹⁸⁾ 1127 a 24; 30; 32; b 32; 1124 b 30.

¹⁹⁾ 1193 a 33.

²⁰⁾ *περὶ μὲν οὖν τὸ ἀληθές ὁ μὲν μέσος ἀληθής τις καὶ ἡ μεσότης ἀλήθεια λεγέσθω* 1108 a 19 f. Doch hat das Subst. auch schon früher verschiedentlich diese Bedeutung. Zum ersten Mal begegnet sie m. W. bei Mimnermos (fr. 8 Diehl): *ἀληθείη δὲ παρέστω σοι καὶ ἐμοὶ πάντων χρῆμα δικαιοτάτον* und auch die akad. *Ἵεροὶ* definieren *Ἀλήθεια* · *ἔξις ἐν καταφάσει καὶ ἀποφάσει* · *ἐπιστήμη ἀληθῶν* 413 C 6, wobei die ethische Bedeutung freilich nur mitklingt, wie bei der *φιλαλήθεια* des platonischen Philosophen (Politeia 480 A), die das Streben nach Erkenntnis, also das Meiden des Irrtums, aber auch der Lüge meint.

²¹⁾ 1193 a 28. Nachdem R. Walzer, *Magna Moralia und aristotelische Ethik*, Berlin 1929 die große Ethik als Zeugnis des theophrastischen Peripatos erwiesen hatte, weist sie nun F. Dirlmeier, *Die Zeit der Großen Ethik*, Rhein. Mus. 88,3 1939 S. 214–43 der zweiten Hälfte des zweiten Jahrhunderts zu.

²²⁾ Ebenso wie für die *ἀλήθεια* werden im B der NE noch für andere *μεσότητες* Benennungen eingeführt, welche das vierte Buch nicht kennt. Sollte das Schlüsse auf das zeitliche Verhältnis der Bücher zulassen? Doch enthält schon die Tafel der *πάθη* in der EE die *ἀλήθεια* 1221 a 6. Anscheinend hat schon die Akademie das Wort in der Bedeutung der Tugend der Wahrhaftigkeit verwendet, doch war die Bedeutung nicht fest.

²³⁾ Es ist eine längst beobachtete Tatsache, daß die MM keine *ἀνώνυμα* mehr kennen und ebensowenig die Ethik des Areios Didymos bei Stob. II, 145, 21 ff.

²⁴⁾ Diese beiden Begriffe haben eine wechselvolle Bedeutungsgeschichte, die O. Ribbeck im Anschluß an die beiden Charakterbilder Theophrasts (Char. 1 und 23) in zwei Monographien dargestellt hat. *Über den Begriff des εἰρων*, Rhein. Mus. 31 1876 S. 381–400; Alazon, Leipzig 1882.

²⁵⁾ *περὶ δὲ τῶν ἀληθεύόντων τε καὶ ψευδομένων . . . ὁμοίως ἐν λόγοις καὶ πράξεσιν καὶ τῷ προσοιῆματι* 1127 a 20.

wendung dieser beiden Begriffe in der Logik das Sein den Vergleichspunkt abgibt, nach dem das Urteil wahr oder falsch genannt werden muß, so ist das Sein auch Richtpunkt für die ethische Anwendung dieses Begriffspaares. Es geht dabei freilich nicht um Dasein oder Nichtdasein eines behaupteten Sachverhaltes, sondern um eine eigentümliche Wendung des alten Gegensatzes von *δόξα* und *ἀλήθεια*. Dieser meint ja ursprünglich nicht den Gegensatz von vagem Meinen und Vermuten gegenüber dem sicheren Wissen, der vielmehr selbst erst erwachsen ist aus dem ursprünglichen des äußeren Scheines und der eigentlichen Wirklichkeit. Den verschiedenen metaphysischen Systemen entsprechend wandelt sich dabei die *ἀλήθεια*, es bleibt ihr der Sinn des eigentlich Seienden, das bei Platon die Idee, bei Aristoteles die empirische Wirklichkeit²⁶⁾, im Neuplatonismus und in der Mystik die Gottheit ist. Die *δόξα* kann, braucht aber nicht zu dieser Wirklichkeit in Gegensatz zu stehen, sie vermag alle Stufen zu durchlaufen von der *ἀληθῆς δόξα*, in der die Wirklichkeit erscheint, wie sie ist, bis zum bloßen Schein und dem ihm entsprechenden haltlosen Meinen.

An diesen ontologischen Sinn des Wahrheitsbegriffes knüpft Aristoteles bei der Übertragung auf das ethische Gebiet an²⁷⁾. In den Verhaltensweisen der *ἀλαζονεία*, *εἰρωνεία*, *ἀλήθεια* findet er die möglichen Beziehungen zwischen dem wirklichen Sein einer Person und dem Schein, den sie, im ethischen Bereich des freien Willens selbstverständlich geflissentlich, absichtlich²⁸⁾, erweckt. In der Spannung zwischen Sein und Sein-(Scheinen-)wollen, zwischen wirklichem Wert und Geltenwollen liegt der Bereich der aristotelischen Arete der *ἀλήθεια*.

Dieses Spannungsverhältnis läßt eine Diskrepanz nach oben und unten zu. Neben dem wirklichen Persönlichkeitswert steht der geflissentlich erregte falsche Schein, der diesen Persönlichkeitswert übersteigernd oder verringernd verfälscht. Der Alazon will mehr scheinen als er ist, der Eiron weniger²⁹⁾. Dabei sind verschiedene Abstufungen denkbar, von denen Aristoteles einige ausführt. Ihre Stufenordnung bestimmt sich nach der Rangordnung der Werte, die sie in einseitiger Weise bejahen. Die Extreme der aristotelischen

²⁶⁾ P. Wilpert, *Zum aristotelischen Wahrheitsbegriff*, Phil. Jahrb. 53, 1, 1940, S. 3—16.

²⁷⁾ Daß für Aristoteles wirklich dieser Zusammenhang lebendig ist, zeigt die Schilderung des *μεγαλόψυχος*: καὶ μέλει τῆς ἀληθείας μᾶλλον ἢ τῆς δόξης 1124 b 28.

²⁸⁾ *ψευδόμενος μὴ ἀγνοῶν* EE 1234 a 1.

²⁹⁾ EN A 13 1127 a 21—23.

μεσότητες sind nicht einfach auf Unwerte gerichtet, sondern sind einseitige Wertantworten. „Jeder Wert“, so sagt N. Hartmann⁸⁰⁾, „hat — wenn er einmal Macht gewonnen hat über eine Person — die Tendenz, sich zum Tyrannen des ganzen menschlichen Ethos aufzuwerfen.“ Die aristotelische *μεσότης* ist gerade nicht einseitige Bejahung eines Wertes, sondern Wertsynthese⁸¹⁾. Die Extreme sind schlecht, nicht weil sie einen Unwert bejahen, sondern „einseitig und tyrannisch durch ein einzelnes Wertelement beherrscht sind“⁸²⁾.

Am harmlosesten unter den Verstößen gegen die rechte Mitte der *ἀλήθεια* erscheint Aristoteles darum eine Form des Sich-geringergebens, die beherrscht ist von der Furcht, ja nicht in das Gegenteil zu verfallen, nicht mehr aus sich zu machen, als man ist⁸³⁾. Sie dünkt ihm eine recht angenehme Charaktereigenschaft, die er selbst mit dem Bilde des *μεγαλόψυχος* nicht für unvereinbar hält. Ja er fordert sie für ihn geradezu in gewissen Fällen. Es gehört zur Autarkie des Hochgemuten, daß er nicht leicht jemanden um etwas bittet, während er selbst gern zu Gefälligkeiten bereit ist⁸⁴⁾. So wird er gegen Hochgestellte und Reiche eine vornehme Gemessenheit an den Tag legen, während er sich einfachen Menschen gegenüber auch einfach gibt. Er wird sich also auf der einen Seite nichts vergeben, auf der anderen Seite sich aber hüten, mit seiner Würde vor einfachen Menschen groß zu tun, was ebenso unschön ist, wie gegen Schwache seine Stärke zu zeigen⁸⁵⁾. Hier, wo er billige Erfolge sammeln könnte, wird der Hochgemute lieber von der *ἀλήθεια*, die er sich sonst zur Pflicht macht, abweichen und sich geringer darstellen als er ist⁸⁶⁾. Von Bescheidenheit darf man dabei freilich nicht reden. Der seines Wertes bewußte Hochgemute übt Herablassung gegenüber der Menge und verschmäht es, sich von ihr beweihräuchern zu lassen. So verbirgt er seinen Wert ein wenig vor ihr und vermeidet die eitle Prahlerei, die gerade da groß tut, wo sie es leicht hat, dort aber kleinlaut wird, wo ihr Leute entgegengetreten, die wirklichen Wert besitzen. Das Motiv solchen Ver-

⁸⁰⁾ *Ethik*² S. 524.

⁸¹⁾ Dies ist der durchgehende Gedanke bei H. Schilling, *Das Ethos der Mesotes*, Tübingen 1930.

⁸²⁾ H. Schilling a. a. O. S. 46.

⁸³⁾ *φενύγοντες τὸ ἀγκηρόν* 1127 b 24.

⁸⁴⁾ 1124 b 17 f.

⁸⁵⁾ 1124 b 18—23.

⁸⁶⁾ 1124 b 30 f.: *διὸ καὶ ἀληθευτικός, πλὴν ὅσα μὴ δι' εἰρωνειῶν εἰρωνῶν δὲ πρὸς τοὺς πολλούς.*

haltens ist kein unedles. Als Symbol dieser Haltung führt Aristoteles den Sokrates an, der also bereits bei ihm als Typus des *εἰρων* erscheint³⁷⁾. Es ist wichtig und zu wenig beachtet, daß Aristoteles auch den Grund für diese Bezeichnung des sokratischen Verhaltens genau angibt. Er bemerkt nämlich, daß die *εἰρωνες*³⁸⁾ besonders gerne die Züge an sich verleugnen, die ihnen große Ehre machen³⁹⁾. Und tatsächlich hat Sokrates seine dialektischen Fähigkeiten stets als geringfügig hingestellt, sich die Rolle des Unwissenden gegeben, während er in Wirklichkeit nicht nur fragte, sondern das Gespräch leitete. Auf die einem solchen Verhalten zugrunde liegenden pädagogischen Einsichten und Absichten kommt es Aristoteles nicht an, er ordnet lediglich das Verhalten des Sokrates, das dabei zu Tage tretende Verhältnis zwischen Persönlichkeitswert und Wertanspruch ein in seine Klassifizierung der Verhaltensweisen.

Eine andere Art von Ironie ist wesentlich geringer einzuschätzen. Wenn nicht große und bedeutende Dinge, die aber der Menge leicht entgehen, in Abrede gestellt werden, sondern Kleinigkeiten, deren Vorhandensein obendrein jedermann weiß. Ein solches Verhalten belegt Aristoteles mit dem Vorwurf der Geziertheit (*βανκοπανουργοί*) und findet es lächerlich. Hier liegt nicht die Absicht zugrunde, die Prahlerie zu meiden, die Selbstverkleinerung wird vielmehr zum bewußten Werkzeug der Großtuerie. Solche Heuchler sind in Wahrheit nicht hescheiden, sondern anmaßend. Die allzuweit getriebene Selbstverkleinerung kann in Prahlerie umschlagen, wie die übertriebene Einfachheit in der Kleidung, die nicht mehr dem Willen zur Einfachheit, sondern dem Streben aufzufallen entspringt⁴⁰⁾.

Wie im allgemeinen Übertreibungen schlimmer sind als Zurückhaltung, so steht die Prahlerie unter der Selbstverkleinerung. Der Prahler sucht mehr zu scheinen, als er ist. Das kann geschehen ohne weitere sonstige Absicht aus reiner Freude am Aufschneiden. Das ist freilich keine lobenswerte Haltung, setzt sie doch gering entwickelten Wahrheitssinn, ja Freude an der Lüge voraus, aber sie

³⁷⁾ Über die sokratische Ironie ist viel geschrieben worden. Er selbst gebraucht diese Bezeichnung niemals für sein Verhalten, dagegen läßt Platon es seine Gegner mit diesem Wort bemängeln. Wenn Aristoteles diese Bezeichnung wiederholt, so ist dem Wort jedenfalls alles Schimpfliche genommen. Zuletzt handelt über die sokratische Ironie R. Schaerer, *La question Platonicienne*, Paris 1938, S. 54 ff.

³⁸⁾ Das deutsche Wort Ironie entspricht nicht dem Bedeutungsgehalt des griechischen.

³⁹⁾ 1127 b 24—26.

⁴⁰⁾ 1127 b 26—29.

ist mehr töricht als eigentlich schlecht zu nennen. Wir denken dabei an das Jägerlatein⁴¹⁾.

Anders wird es, wenn das eigentliche Motiv der Aufschneiderei Ehrsucht oder gar Gewinn gier bilden. Mag das erste noch angehen, so ist das andere durchaus verwerflich. Der Ehrstüchtige wird sich Eigenschaften beilegen, die ihn im Urteil der Menge steigen lassen, der Gewinnsüchtige aber wird Fähigkeiten heucheln, deren die Mitmenschen bedürfen und die man doch nicht so leicht auf ihr Vorhandensein prüfen kann. Als Beispiel bringt Aristoteles die Wahrsager, die Tausendkünstler und die Quacksalber⁴²⁾. Steht bei der reinen Prahlerei immerhin noch der Wert des Ansehens bei den Mitmenschen im Vordergrund und ist die Triebfeder des Ehrgeizigen das Streben nach Ruhm, das er auf normalem Wege durch wirkliche Leistungen nicht befriedigen kann, so leitet den Gewinnsüchtigen die nackte Geldgier. Er steht nicht nur der gesuchten *μεσότης* am fernsten, sondern auch unter den möglichen Verfehlungen der Mitte am tiefsten.

Allen diesen Abweichungen von der gesuchten Mitte liegt ein einseitig gesehener „tyrannischer“ Wert zugrunde. Dieser Wert ist beim *ἀλαζών* die Geltung bei den Mitmenschen, über die sich der *εἴρων* hinwegsetzt, der dafür die Selbständigkeit stärker betont, während sich der *ἀλαζών* mit seiner Bewertung der öffentlichen Meinung in ein gewisses Abhängigkeitsverhältnis zu dieser begibt. Die *Mesotes* soll sich nun nach H. Schilling durch die Vereinigung dieser beiden Werte auszeichnen⁴³⁾. Doch entspricht dieser Gesichtspunkt nicht ganz der Meinung des Aristoteles. Mag auch die rückschauende kritische Betrachtung die beiden Momente der Unabhängigkeit und der Rücksicht gegenüber fremder Einschätzung der eigenen Person in der Haltung des *ἀληθευτικός* vereinigt finden, das Wesentliche dieser Haltung liegt für Aristoteles nicht in dieser Vereinigung, sondern in der Bejahung des echten Wertes der Wahrheit. Der Stagirite betont ausdrücklich, daß die Wahrheit einen Wert an sich, das *ψεῦδος*⁴⁴⁾ einen Unwert darstellt⁴⁵⁾. Echte Wertantwort ist nur die Haltung des *ἀληθευτικός*, während die Hyperbole wie die Elleipsis

⁴¹⁾ 1127 b 9—11.

⁴²⁾ 1127 b 17—22.

⁴³⁾ a. a. O. S. 75.

⁴⁴⁾ Ich lasse das griechische Wort, das immer Lüge und Irrtum bezeichnen kann, absichtlich unübersetzt.

⁴⁵⁾ καὶ αὐτὸ δὲ τὸ μὲν ψεῦδος φαῦλον καὶ πεκτόν, τὸ δὲ ἀληθές καλὸν καὶ ἐπαινετόν 1127 a 28—30.

diesen Wert verfehlen⁴⁶). Aus dieser Wertbejahung heraus ergibt sich die Umgangstugend der ἀλήθεια von selbst. Wolle scheinen, der du bist, so mahnt schon Pindar⁴⁷) und die Deckung von Sein und Scheinen ist auch die Forderung, die der Wert der ἀλήθεια für Aristoteles in sich trägt⁴⁸).

Der Wahrhaftige gibt sich, wie er ist, er will nicht etwas scheinen, das er nicht ist, verbirgt aber andererseits auch nicht seine Gesinnung, seine Meinung, seinen Wert. Gewiß setzt diese Haltung Unabhängigkeit gegenüber der Kritik der Mitmenschen voraus, sie ist der Ausdruck der in sich ruhenden, ihrer selbst gewissen Persönlichkeit. So bildet sie ein hervorragendes Merkmal des Hochgemuten, der Liebe und Haß offen zu zeigen wagt, da er die Furcht nicht kennt⁴⁹). In Wort und Tat scheut er die Öffentlichkeit nicht, und seine Verachtung der öffentlichen Meinung zeigt sein Freimut⁵⁰). Nur die Scheu vor billigen Erfolgen und die Absicht, die einfachen Menschen nicht zu bedrücken, veranlassen ihn zuweilen zur Zurückhaltung (Ironie). Zeigt Aristoteles auch im Bilde des Hochgemuten die Wurzel auf, aus der sich die Haltung der Wahrhaftigkeit erst entfalten kann, so liegt der Kern dieser Haltung doch in der Anerkennung des Wertes der Wahrheit.

II.

Wir werden den Inhalt, den Aristoteles der Tugend der Wahrhaftigkeit gibt, noch besser zu würdigen verstehen, wenn wir seine Äußerungen in ihrem entwicklungsgeschichtlichen Zusammenhang betrachten.

Die φιλαλήθεια, die Platon als ethische Grundhaltung des Philosophen fordert, schließt die Liebe zur Wahrheit in jeder Beziehung ein. Zunächst bedeutet sie Liebe zur Erkenntnis, und zwar zu echter Erkenntnis, die nicht am Schein haften bleibt⁵¹). Sie ist der Eros des Wahrheitssuchers, der ihn auf dem mühsamen Weg der dialektischen Jagd nach dem wahren Sein ausharren läßt. Diese Wahrheitsliebe schließt den Haß gegen das ψεῦδος in jeder Form ein.

⁴⁶) ὡς γὰρ αἰσχυρὸν τὸ ψεῦδος εὐλαβήσεται, ὃ γὰρ καὶ καθ' αὐτὸ ἠύλαβετο. ὁ δὲ τοιοῦτος ἐπαινετός 1127 b 5—7.

⁴⁷) *Pyth.* I, 86.

⁴⁸) τὰ ὑπέροχοντα ὁμολογῶν εἶναι περὶ αὐτὸν καὶ οὔτε μείζω οὔτε ἐλάττω, 1127 a 25.

⁴⁹) *EN* I 8 1124 b 26 f.

⁵⁰) 1124 b 28 f.

⁵¹) Vgl. φιλαλήθης und φιλόδοξος *Politeia* 480 ff. Über den platonischen Wahrheitsbegriff s. O. Apelt, *Platonische Aufsätze*, Leipzig 1912 S. 31—50.

⁵²) *Nomoi* 730 BC.

Sie verabscheut den Irrtum, die Unwissenheit, und sie meidet auch die wissentliche Unwahrheit, die Lüge⁵³⁾. Beides, das Streben nach Erkenntnis wie die Liebe zur Wahrhaftigkeit sind im Bereiche des Platonismus ethische Forderungen. Platon weiß zwar die beiden Gebiete, die sich in den griechischen Worten des *ψεῦδος* und der *ἀλήθεια* verbergen, wohl auseinanderzuhalten. Das Merkmal der Freiwilligkeit scheidet für ihn die Lüge vom Irrtum⁵³⁾. Für die ethische Bewertung bedeutet das indes keine wesentliche Trennungslinie; zwischen beiden besteht nur ein gradueller Unterschied. Noch beim alten Platon sind die Gedankengänge des ethischen Intellektualismus so stark, daß ihm das unwissentliche *ψεῦδος* des Irrtums als das schlimmere erscheint und erscheinen muß, denn wenn keiner freiwillig das Böse tut, so ist mangelnde Erkenntnis des Guten und Bösen, also Unkenntnis und Irrtum, das Grundlaster. Das Streben der Seele geht nach Wahrheit und das Verfehlen dieses Zieles ist seelische Krankheit, *κακία* schlechthin, *παραφροσύνη*⁵⁴⁾; ein Zustand unter dem die Voraussetzungen des sittlichen Handelns fehlen.

Anders liegt die Sache für Aristoteles. Er erkennt, daß von sittlichem Handeln erst die Rede sein kann, wo ein bewußtes Tun vorliegt. „Die unbewußte schlechte oder gute Handlung verdient nicht Tadel oder Lob, sondern nur die bewußte“⁵⁵⁾. Diese grundlegende Erkenntnis trennt die aristotelische Ethik von der platonischen und eröffnet erst die Bahn für eine wissenschaftliche Theorie des sittlichen Handelns. Damit ist aber der Einschnitt zwischen wissentlichem und unwissentlichem *ψεῦδος* wesentlich geworden. Er sondert das Gebiet des sittlich relevanten Fehlens von dem aus der Ethik auszuschheidenden intellektuellen Defekt. Zwar umspannt die *φιλαλήθεια* immer noch beides, die Liebe zur objektiven, in der Erkenntnis sich eröffnenden Wahrheit und die Bereitschaft zur Eröffnung des eigenen Selbst⁵⁶⁾, die wir im Deutschen als Wahrhaftigkeit vom Wahrheitsstreben unterscheiden; ebenso umfaßt *ἀληθείης* und *ψευδής* die Wahrheit und Falschheit der Erkenntnisse und Sachen und die Haltung des Wahrhaftigen bzw. Verlogenen, aber das Bewußtsein der Verschiedenheit der beiden Gebiete ist klar genug, um durch die Gleichheit der sprachlichen Bezeichnung nicht mehr in Ver-

⁵³⁾ *Nomoi* 730 BC. *Politeia* 382 B-E lautet die Unterscheidung: τὸ τῷ ὄντι ψεῦδος — τὸ ἐν τοῖς λόγοις ψεῦδος.

⁵⁴⁾ Soph. 228 CD.

⁵⁵⁾ τὰ γὰρ ἀκούσια αἰσχρὰ καὶ κακὰ οὐ ψήγεται οὐδὲ τὰ ἀγαθὰ ἐπαινεῖται, ἀλλὰ τὰ ἐκούσια EE B 11 1228 a 10 f.

⁵⁶⁾ *φιλαλήθης* als Bezeichnung des *ἀληθηντικός* EE 1234 a 3; NE 1127 b 4.

wirrung zu geraten⁵⁷⁾. Übrigens tragen bereits die akademischen (*Ὀροὶ*⁵⁸⁾ dieser Trennung der Gebiete Rechnung, wenn sie definieren: *Ἀληθεία · ἕξις ἐν καταφάσει καὶ ἀποφάσει · ἐπιστήμη ἀληθῶν*⁵⁹⁾.

Mit der Entwicklung der aristotelischen „Gesinnungsethik“ ist dann die Wahrhaftigkeit von einer bloßen *ἕξις* zu einer selbständigen *ἀρετή* aufgerückt. Das ergab sich zwangsläufig im Rahmen einer Verselbständigung der *φυσικὰ ἀρεταί*⁶⁰⁾. Bei Platon stehen die vier Kardinaltugenden im Vordergrund, die ja selbst eigentlich nur Sonderfälle der *φρόνησις* sind. In der Akademie hatte die Diskussion dann verschiedene Einzelgebiete als niedrigere *ἕξεις* diesen Tugenden zugeordnet. Die *Ὀροὶ* zählen eine große Menge solcher *ἕξεις* auf, die für sich genommen keine *ἀρεταί*, ihre Extreme keine *κακίαι* sind. Sie werden darum auch nicht in der Aufzählung der Tugenden behandelt, sondern unter die *πάθη* eingereiht⁶¹⁾. Genauer handelt es sich um natürliche Anlagen (*φυσικὰ πάθη*). Es ist bekannt, daß Platon in den späteren Dialogen der natürlichen Veranlagung eine ziemliche Bedeutung zuerkannt hat. Die *φιλαλήθεια*, die er für den Philosophen fordert, gehört dazu. Aber sittlich relevant werden diese *ἕξεις* erst durch die Verbindung mit der *φρόνησις* oder der sie im Bereich der bürgerlichen Tugenden ersetzenden *ἀληθῆς δόξα*. Hier erfahren die naturgegebenen Anlagen erst ihre Hinordnung auf das höchste Ziel und damit die aus ihnen fließenden Handlungen ihren Wertcharakter. Es ist darum begreiflich, daß die *φυσικὰ πάθη* den einzelnen Tugenden zugeordnet werden. Wie das geschah, zeigt noch eine Andeutung in der EE⁶²⁾. Der Wahrhaftige, so heißt es dort, ist *ἔμψρων*, der Unwahrhaftige aber *ἄψρων*⁶³⁾. Die Wahrheitsliebe ist also der *φρόνησις* selbst zugeordnet. Das versteht sich im Rahmen der platonischen Ethik ohne weiteres. Wenn der Irrtum *παραφροσύνη* ist, so ist der Irrende selbstverständlich *ἄψρων*. Der Irrende und der Lügner aber verstoßen beide gegen die *φιλαλήθεια*.

⁵⁷⁾ Vgl. *Met. A* 29 über die Bedeutungen von *ψευδής*.

⁵⁸⁾ Über die *Ὀροὶ* s. R. Adam, *Philol.* 80 (1925) S. 366 ff.

⁵⁹⁾ 413 C 6.

⁶⁰⁾ Den Stufen dieser Entwicklung ist R. Walzer nachgegangen. A. a. O. S. 210 f. Die Darstellung im Text folgt seinen Ergebnissen.

⁶¹⁾ *ἐν ταῖς τῶν παθημάτων διαίρεσιν* sagt EE 1234 a 26. Dem wie R. Walzer gezeigt hat, sicher als Zeugnis der späten Akademie zu wertenden Abschnitt 1234 a 24–33 (vgl. *δρῖζονται* 1234 a 32) folgt die Darstellung im Text.

⁶²⁾ 1234 a 30–33.

⁶³⁾ Vgl. auch die Bezeichnung der Irrenden als *ἄνοοι* *Nomoi* 730 C.

Nicht so selbstverständlich ist die Bezeichnung des ἀληθείας als ἐμφρων im Zusammenhang der aristotelischen Ethik⁶⁴). Der Irrtum ist aus der ethischen Betrachtung ausgeschlossen. Für die φιλαλήθεια, die allein noch in Frage steht, ist es aber nicht ohne weiteres selbstverständlich, sie als die Haltung eines ἐμφρων zu bezeichnen. Aristoteles benutzt hier offensichtlich ein akademisches Schema, das nicht mehr ganz der eigenen Gedankenentwicklung entspricht. Immerhin gilt auch für die EE noch, daß die ἐξίς der Wahrhaftigkeit keine ἀρετή ist, dazu fehlt ihr die προαίρεσις, die bewußte Willenswahl⁶⁵).

In der NE ist die Wahrhaftigkeit ebenso wie die anderen φυσικαὶ ἀρεταὶ „stillschweigend unter die mit προαίρεσις verbundenen echten ἀρεταὶ aufgenommen, getreu der Tendenz der NE, die Analyse der Sittlichkeit stetig zu verfeinern und zu vertiefen und dabei die systematische Strenge der Urethik aufzulockern“⁶⁶). Selbstverständlich setzt die Wahrhaftigkeit eine entsprechende εὐφροσύνη voraus, aber die Trennung der beiden Elemente der Anlage und der Willenswahl wird nicht mehr so wichtig genommen. Der sittliche Wert der Wahrhaftigkeit hängt freilich an der προαίρεσις⁶⁷). Der Verfasser der NE weiß, daß die ἐξίς nicht nur Sache der natürlichen Anlage, sondern ebensosehr der Übung ist⁶⁸). Damit setzt aber die ἐξίς zu ihrem Zustandekommen bereits die Willensentscheidung voraus, wie sie andererseits im Sinne einer steten Willensentscheidung wirksam ist. Nicht deshalb, weil man sich verstellen kann, verstößt man gegen die Wahrhaftigkeit und wird ein Großsprecher oder ein Selbstverkleinerer, sondern weil man sich verstellen will⁶⁹). Wer durch ständige Übung die Neigung und Bereitschaft zur Wahrhaftigkeit, zur Selbstverkleinerung oder Großtuerei erlangt hat, ist als wahrhaftig, als Selbstverkleinerer oder Großmaul anzusprechen⁷⁰).

Die spätere peripatetische Ethik läßt dagegen die Anlage als ἀρχή der Tugend stark hervortreten. Zeugnis dafür sind die MM,

⁶⁴) EE 1234 a 33.

⁶⁵) 1234 a 25. Über die προαίρεσις in der EE s. Walzer a. a. O. S. 141 ff.

⁶⁶) Walzer a. a. O. S. 211.

⁶⁷) Ihre Definition s. 1113 a 8 ff. Über das Verhältnis von φυσικῆ ἐξίς und φρόνησις Z 13 1144 b 1 ff.

⁶⁸) B 1.

⁶⁹) οὐκ ἐν τῇ δυνάμει ἔστιν ὁ ἀλαζών, ἀλλ' ἐν τῇ προαίρεσει 1127 b 14.

⁷⁰) κατὰ τὴν ἐξίς γὰρ καὶ τῷ τοιοῦδε εἶναι ἀλαζών ἐστιν ὥστερ καὶ ψεύστης, ὃ μὲν τῷ ψεύδει αὐτῷ χαίρων, ὃ δὲ δόξης ἀρεγόμενος ἢ κέρους 1127 b 15—17. Susemihl-Apelt setzen mit Bonitz das Komma nach ἐστιν. Ich ziehe es vor, wie oben zu interpungieren. Der ψεύστης freut sich an der Lüge selbst, der ἀλαζών lügt um eines anderen Zieles willen; vgl. 1227 a 26.

wo wieder ähnlich wie in der EE die Frage gestellt wird, ob die *φρονικαὶ ἀρεταὶ* Tugenden im eigentlichen Sinne sind ⁷¹⁾. Doch können wir auf diese Entwicklung, die nicht mehr dem Aristoteles angehört, hier nicht eingehen.

III.

Dagegen müssen wir unser Augenmerk noch auf die Umgrenzung richten, welche die Wahrhaftigkeit in der aristotelischen Ethik erfährt. Auch hier führt Aristoteles die Linie der Entwicklung weiter, die in der Akademie bereits beschritten wurde. In den *Nomoi* begründet Platon die Pflicht der Wahrhaftigkeit damit, daß sie zur Glückseligkeit notwendig sei. Der Wahrhaftige ist zuverlässig und damit der Freundschaft würdig und fähig, während der Lügner wegen seiner Unzuverlässigkeit gemieden wird und darum freundlich ist ⁷²⁾. Damit ist die Wahrhaftigkeit als Voraussetzung des geselligen Verkehrs festgestellt. Daß die Akademie bereits von *ἔξεις* des Zwischenmenschlichen Verkehrs sprach, bestätigen wiederum die *Ῥοροι*, welche die Schmeichelei als *ἔξις ὁμιλητικῆ πρὸς ἡδονὴν ὑπερβάλλουσα τὸ μέτριον* definieren ⁷⁴⁾. Auch hier läßt sich die Linie über die EE, welche die Schmeichelei mit der Gehässigkeit als Extreme der *φιλία* anführt ⁷⁵⁾, zur NE verfolgen. Dort erscheint der *κόλαξ* als Extrem der *ἀρετή*, welche dem angenehmen Zusammenleben dient und am meisten der *φιλία* nahekommt ⁷⁶⁾. Die Darstellung der NE könnte fast nicht besser als mit den Worten der *Ῥοροι* wiedergegeben werden. Die *Ῥοροι* scheinen zum mindesten der Formulierung nach der NE näherzustehen als der EE. Das zeigt sich auch bei der *ἀλαζονεία*, die als *ἔξις προσποιητικῆ ἀγαθοῦ ἢ ἀγαθῶν τῶν μὴ ὑπαρχόντων*, also fast mit den Worten der NE umschrieben wird ⁷⁷⁾. Die *ἔξεις* der Schmeichelei und der Großsprecherei umschreiben bereits die Umgangstugenden der *φιλία* und der *ἀλήθεια* und es ist nur der Schlußstrich unter diese Entwicklung, wenn Aristoteles in der NE die Tugenden, die der angenehmen Form des zwischenmenschlichen Verkehrs dienen und die Wahrhaftigkeit, die diesen grundlegt, zusammenfaßt zu einer einheitlichen Gruppe von Tugenden des Umgangs. Damit ist aber auch der Inhalt festgelegt, der sich für ihn

⁷¹⁾ 1193 a 36 ff.

⁷²⁾ Vgl. darüber Walzer a. a. O. S. 196 ff.

⁷³⁾ *Nomoi* 730 BC.

⁷⁴⁾ 415 E 9.

⁷⁵⁾ 1233 b 30 ff.

⁷⁶⁾ 1127 a 7—10.

⁷⁷⁾ 416 a 10.

mit der Tugend der Wahrhaftigkeit verbindet und etwas von dem abweicht, was wir heute darunter verstehen. Bedeutet das Wort für uns vor allem den Gegensatz zur Lüge, so ist das Sagen einer Unwahrheit für Aristoteles gar nicht so wichtig. Er denkt an ein Verhalten in Wort und Tat, wo der einzelne sich gibt, wie er ist. Wenn O. Dittrich in seinem ausgezeichneten Werk über die Systeme der Moral meint: die Wahrhaftigkeit „betrifft das Ansehen der eigenen Person, den guten Ruf (*εὐδοξία*) oder Beifall, der durchaus nicht immer wirkliche zumal bürgerliche Verdienste oder besondere Intelligenz voraussetzt. Die Materie dieser Tugend besteht rein in der Begierde, sich als das angesehen zu wissen, was man, fälschlich oder wahrheitsgemäß, von sich selbst hält“⁷⁸⁾, so entspricht das nicht ganz dem aristotelischen Bild dieser Tugend. Der gute Ruf ist nicht das Ziel dieser Haltung, sie fließt vielmehr aus einer inneren Ehrlichkeit und Geradheit, und H. Schilling hat wohl Recht, wenn er *ἀλήθεια* geradezu mit Geradheit, Schlichtheit übersetzt⁷⁹⁾. Schon die platonische Begründung der Wahrhaftigkeit, wonach sie ihrem Träger Zuverlässigkeit verleiht, macht es unwahrscheinlich, daß Aristoteles hier das Streben nach äußerem Ansehen in den Vordergrund stellt. Im Gegenteil schließt diese Haltung, wie H. Schilling mit Recht bemerkt, eine gewisse Gleichgültigkeit gegen die Einschätzung durch andere in sich. Das kommt besonders gut zum Ausdruck bei der Wahrhaftigkeit des Hochgemuten, der sich in Rede und Tat nicht versteckt und freimütig ist, weil er die Meute verachtet⁸⁰⁾.

Die Fassung der Wahrhaftigkeit als Umgangstugend aber läßt den Aristoteles aus ihrem Bereich etwas ausschließen, was für uns wesentlich zu ihr gehört. Es ist das Gebiet, wo sie sich mit der Gerechtigkeit berührt. „Wir sprechen nicht über den, der sich der Wahrheit befleißigt in Verträgen, ebensowenig über den Bereich der Wahrhaftigkeit, der zur Ungerechtigkeit oder Gerechtigkeit gehört (das betrifft eine andere Tugend), sondern nur über die Fälle wahren Verhaltens, wo nichts derartiges im Spiel ist“⁸¹⁾. Leider hat Aristoteles

⁷⁸⁾ I Leipzig 1923 S. 260 f.

⁷⁹⁾ a. a. O. S. 75.

⁸⁰⁾ καὶ μέλει τῆς ἀληθείας μᾶλλον ἢ τῆς δόξης, καὶ λέγειν καὶ πράττειν φανερώς ἢ παρησιαστῆς γὰρ διὰ τὸ καταφρονεῖν. διὸ καὶ ἀληθευτικός 1124 b 27—30.

⁸¹⁾ 1127 a 33 - b 2. Die Stelle wird folgendermaßen paraphrasiert: ἔστ, τοίνυν ἀληθευτικός, οὐχ ὁ ἀληθεύων ἐν ταῖς συμφωνίαις καὶ ἐν ἄλλοις τοιοῦτοις ὅσα εἰς δικαιοσύνην ἢ ἀδικίαν συντείνει . . . ἀλλ' ὅστις ἄνευ ἀνάγκης ἢ νομίμου ἢ δικαίου ἢ ἄλλου τινὸς πολιτικοῦ ἀγαθοῦ καὶ ἐν λόγῳ καὶ ἐν βίῳ ἀληθεύει διὰ μόνον τὸ ἔχειν ἕξειν τῆς τοιαύτης ἀρετῆς. Zitiert bei J. A. Stewart, *Notes on the Nicom. Ethics*. Oxford 1892, II S. 125.

teles sich nirgends, soviel ich weiß, über diesen Teil der Wahrhaftigkeit, den er von dieser Tugend ausschließt und der Gerechtigkeit zuweist, näher geäußert.

Den gewünschten Aufschluß bietet dafür Platon. Im ersten Buch des Staates wird die Frage erörtert, ob man absichtlich jemanden täuschen dürfe. Dabei erscheint die Wahrhaftigkeit als ein Stück der Gerechtigkeit, erweist sich aber dann mit dieser als relativ, insofern die Gerechtigkeit fordert, dem Freund Gutes, dem Feind Böses zu erweisen. Es wäre deshalb verfehlt, dem in Wahnsinn verfallenen Freund die Waffen zurückzugeben, ebenso wie es falsch wäre unter allen Umständen die Wahrheit zu sagen, wie etwa für den Arzt oder den Führer eines Heeres. Bekannt ist auch Platons Stellung zur Staatslüge⁸²⁾. Es würde dem Gedanken Platons nicht entsprechen, dabei von Ausnahmen der allgemeinen Forderung der Wahrhaftigkeit zu sprechen. Gewiß gilt, daß der einzelne sich einfach, wahr und ohne Falsch zeigen soll⁸³⁾, aber die Wahrhaftigkeit ist kein Gut an sich, sondern dient dem Zusammenleben (Zuverlässigkeit!) oder dem Gemeinwohl (Marktordnung⁸⁴⁾, Wahrhaftigkeit des Bürgers gegen den Staatslenker). Während jedoch im ersten Fall unbedingte Wahrhaftigkeit geboten ist, da jeder Verstoß gegen sie die Vertrauenswürdigkeit schwächt, kann im zweiten Fall aus demselben Grunde wie die Wahrhaftigkeit, Lüge und Verstellung geboten sein. Für Platon besteht hier keine Kollision der Pflichten, etwa zwischen der Pflicht der Wahrhaftigkeit und Gerechtigkeit⁸⁵⁾, vielmehr herrscht einfach die Pflicht der Gerechtigkeit oder des Dienstes am Gemeinwohl, eine Pflicht zur Wahrhaftigkeit oder unter Umständen zur Lüge ergibt sich erst aus diesen.

Bei Aristoteles liegen die Dinge nicht viel anders. Zwar wird die Wahrheit als *ἀγαθὸν καὶ ἀπὸ αὐτοῦ* erklärt und mit der Bejahung dieses Wertes die Pflicht zur Wahrhaftigkeit begründet. So gilt für den Verkehr der Menschen untereinander die Verpflichtung zur Geradheit und Schlichtheit. Im Bereich der Umgangstugend der *ἀλήθεια* hat sich nichts geändert als die Begründung.

⁸²⁾ *Politeia* A 331 C ff.; *Γ* 382 D; 389 BC; vgl. Apelt a. a. O. S. 47—50.

⁸³⁾ *Nomoi* 738 E; vgl. Sokrates bei Xen. Mem. 4,2,14—18.

⁸⁴⁾ *Nomoi* 917 BC.

⁸⁵⁾ R. Hirzel glaubte die Erkenntnis der Wahrheitspflicht im griechischen Denken ganz aus dem Rechtsgefühl ableiten zu können. *Was war die Wahrheit für die Griechen*. Rede. Jena 1905; *Themis, Dike und Verwandtes*. Leipzig 1907 S. 108 ff. Zwar läßt sich die Behauptung in dieser Form nicht aufrechterhalten, aber die nahe Beziehung von Wahrheit und Recht im griechischen Denken ist unzweifelhaft.

Zu ihr gehört nicht der Bereich des Rechts. Aber Aristoteles erklärt deshalb doch nicht in diesem Gebiet die Wahrhaftigkeit für völlig dem Recht untergeordnet: „denn der Wahrheitsliebende, der die Wahrheit übt, wo es nicht darauf ankommt, wird das noch viel mehr tun, wo es darauf ankommt; wird er sich doch vor der Lüge als vor einem Übel hüten, das er an sich verabscheut“⁸⁶). Die Tugend der Wahrhaftigkeit (Schlichtheit) betrifft zunächst Fälle des Lebens, in denen kein rechtliches oder öffentliches Interesse auf dem Spiele steht. Aber die Bereitschaft, der Wahrheit die Ehre zu geben, wird sich gerade auch dann zeigen, wenn ein solches Interesse die Wahrheit fordert. So wird der Wahrhaftige ein redlicher Vertragspartner sein, er wird auch als Bürger seine Pflicht erfüllen. Wir dürfen aber wohl kaum aus der eben angeführten Bemerkung eine Pflicht zur Wahrhaftigkeit in allen Fällen lesen. Eine solche Pflicht, unbedingt die Wahrheit zu sagen, gleichviel ob die Wahrheit mir oder anderen förderlich ist oder nicht, kennt die Ethik der Griechen nicht und kann sie nicht kennen, wenn das höchste Ziel die Eudaimonie des einzelnen ist, das nur erreichbar ist in der Eudaimonie der Polisgemeinschaft. Außerdem handelt es sich in den hier in Betracht kommenden Fällen, welche die neuere Ethik gerne als Fälle der Notlüge bezeichnet und schon mit dem Wort einen Mangel des Systems zugibt, immer um einzelne Verstöße gegen das Ideal der Wahrhaftigkeit, die als solche niemals die allgemeine ἀρετή gefährden, um die es Aristoteles in seiner Ethik allein zu tun ist⁸⁷).

Der ἀληθευτικός des Aristoteles umfaßt also nur einen Teil dessen, was wir unter Wahrhaftigkeit verstehen und zwar den Teil, der ihn zum πιστός macht. Darüber hinaus wird sich die Wahrhaftigkeit auch im Bereich der δικαιοσύνη bewähren, der Wahrhaftige wird nicht nur gerecht, sondern rechtlich (ἐπιεικής) sein⁸⁸). Das heißt, er wird nicht an starren Rechtssatzungen haften, sondern verstehen dem höheren Recht im Einzelfall Geltung zu verleihen. Diese Billigkeit begreift wohl auch die Fälle in sich, die Platon von dem Gebot der Wahrhaftigkeit ausnahm. So ist die Wahrhaftigkeit, wie alle Tugenden der aristotelischen Ethik zwar die Grundlage menschlicher Haltung, jedoch nur allgemeine Regel, nicht starres Gesetz für das Handeln im Einzelfall.

⁸⁶) 1127 b 4—6.

⁸⁷) Vgl. z. B. NE E 10 1134 a 16 ff.

⁸⁸) NE 1127 b 3, vgl. R. Egenter, *Über die Bedeutung der Epikie im mittelalterlichen Leben*, Phil. Jahrb. 53, 1 (1940), S. 116 ff.