

UNIVERSITÄTSREDEN 103

Akademische Feier  
zum 80. Geburtstag  
von  
Herrn Universitätsprofessor  
Dr. Woldemar Görler

Freundschaft und Selbstliebe  
bei Aristoteles, Cicero und  
Plotin  
Festvortrag von  
Prof. Dr. Ernst A. Schmidt



*universaar*

Universitätsverlag des Saarlandes  
Saarland University Press  
Presses Universitaires de la Sarre







Universitätsprofessor Dr. Woldemar Görler



**Akademische Feier  
zum 80. Geburtstag  
von  
Herrn Universitätsprofessor  
Dr. Woldemar Görler**

**Freundschaft und Selbstliebe bei  
Aristoteles, Cicero und Plotin  
Festvortrag von Prof. Dr. Ernst A. Schmidt**

**22. November 2013**

© 2014 *universaar*  
Universitätsverlag des Saarlandes  
Saarland University Press  
Presses Universitaires de la Sarre



Postfach 151150, 66041 Saarbrücken

Herausgeber            Der Universitätspräsident

Redaktion              Universitätsarchiv

Vertrieb                Presse und Kommunikation  
                              der Universität des Saarlandes  
                              66123 Saarbrücken

ISBN 978-3-86223-152-2

URN urn:nbn:de:bsz:291-universaar-1275

Satztechnik: Julian Wichert  
Fotos: Jörg Pütz (Umschlag)  
Druck: Universitätsdruckerei

# Inhalt

Grußwort Prof. Dr. Peter Riemer Dekan der Philosophischen Fakultät I – Geschichts- und Kulturwissenschaften	7
Festvortrag Freundschaft und Selbstliebe bei Aristoteles, Cicero und Plotin Prof. Dr. Ernst A. Schmidt (Eberhard Karls Universität Tübingen)	9
Dank Prof. Dr. Woldemar Görler	31
Schriftenverzeichnis Prof. Dr. Woldemar Görler	33
Bisher veröffentlichte Universitätsreden	41



Peter Riemer

## Grußwort

Lieber Herr Görler,  
liebe Studierende, Kolleginnen und Kollegen,  
liebe Mitarbeiterinnen und Mitarbeiter,  
liebe Gäste,  
lieber Herr Schmidt,

mit einem Gastvortrag begehen wir heute, einer guten akademischen Tradition folgend, den 80. Geburtstag von Woldemar Görler. Dass gerade Ernst Schmidt den Vortrag hält, schließt in die persönliche Ehrung des Jubilars auch die Klassische Philologie der Universität des Saarlandes mit ein, nicht nur weil das Thema „Selbstliebe und Freundschaft bei Aristoteles, Cicero und Plotin“ eben einem Kernbereich des Fachs entstammt, in welchem Herr Görler selbst sehr viel geforscht hat, der hellenistischen Philosophie nämlich und hier vor allem die *Philosophica* Ciceros betreffend.

Es gibt darüber hinaus eine spezielle biographische Verbindung zwischen den klassisch-philologischen Instituten in Saarbrücken und Tübingen; sie besteht in der Person von Ernst Zinn. Nachdem die Universität des Saarlandes 1949 mit Rudolf Stark eine erste Professur in der Klassischen Philologie besetzt hatte, folgte zwei Jahre darauf die Einrichtung einer zweiten Professur. Diese hatte Ernst Zinn fünf Jahre lang inne, ehe er 1956 nach Tübingen wechselte. Nachfolger von Zinn waren hier in Saarbrücken Heinrich Dörrie, Robert Schröter, Clemens Zintzen, Eckard Lefèvre und schließlich Woldemar Görler, dessen Nachfolge ich nun selbst vor 13 Jahren angetreten habe. Ernst Zinn und Woldemar Görler haben also das hiesige Institut für Klassische Philologie in Forschung und Lehre in je eigener Weise geprägt.

Ernst August Schmidt begann nun 1958 das Studium der Klassischen Philologie in Tübingen bei eben jenem Ernst Zinn, dessen unmittelbarer Nachfolger er dann sogar im Jahre 1979 wurde. So schließt sich gewissermaßen ein Kreis: Der heutige Vortrag verbindet beide Wirkungsstätten Zinns in der Person des Kollegen Schmidt. Das gewählte Thema ehrt, wie schon gesagt, Fach und Jubilar zugleich. Es kommt hinzu, dass Ernst Schmidt und Woldemar

Görler auf gemeinsame Studien- und Assistentenjahre in Heidelberg zurückblicken, wo sie zuletzt auch außerplanmäßige Professoren waren, bevor der eine nach Tübingen (1979), der andere nach Saarbrücken (1980) auf ordentliche Lehrstühle wechselten, beide übrigens nach Ablehnung von Rufem ins Ausland, Herr Schmidt eines Rufs nach Wien (1979), Herr Görler eines Rufs nach Leiden (1978).

Dem Jubilar stehen, wie wir sehen, Person und Vortragsthema nahe; die historisch-biographischen wie fachlichen Verflechtungen sind ganz deutlich. Wir freuen uns sehr, dass wir auf diese Weise ein dem Anlass würdiges Arrangement haben treffen können und gratulieren von Herzen zu Ihrem großen Geburtstag, Herr Görler, und hoffen, dass Sie und Ihre Frau den Vortrag und das anschließende Beisammensein genießen.

Ernst A. Schmidt

## Festvortrag Freundschaft und Selbstliebe bei Aristoteles, Cicero und Plotin<sup>1</sup>

Und was bleibt mir, wenn ich mich selbst verachte?  
Julien Sorel in Stendhals *Rot und Schwarz*<sup>2</sup>

Aristoteles<sup>3</sup> analysiert die Selbstliebe im Kontext seiner Freundschaftslehre in der *Nikomachischen Ethik*. Denn auch die Selbstliebe ist eine Freundschaft, und er will den Zusammenhang von Freundschaft und Selbstliebe untersuchen. Selbstliebe oder Freundschaft zu sich selbst heißt griechisch *philautia*. Das Adjektiv *philauto* hat Aristoteles geprägt, das Substantiv ist erstmals in einer Urkunde der Ptolemäerzeit um 160 v. Chr. belegt, dann bei Cicero, der an den Freund Atticus von seinen gerade vollendeten *Libri Academici* schreibt, in dieser Art gebe es nicht einmal bei den Griechen etwas Vergleichbares, „es sei

- <sup>1</sup> Der Vortragende spricht der Fachrichtung Altertumswissenschaften der Universität des Saarlandes aufrichtigen Dank für die Einladung zu dem Festvortrag aus. Insbesondere danke ich für die ungemein freundliche und herzliche Atmosphäre des Abends; als Vortragendem ist mir selten eine solche Sympathie entgegengebracht worden wie auf der Feier für den Freund Woldemar Görler. Echo auf meinen Vortrag habe ich nicht allein in der Diskussion erhalten, sondern auch in Gesprächen während des Empfangs sowie in mehreren emails (zum genaueren Nachweis des *philautia*-Kapitels in Musils *Der Mann ohne Eigenschaften*; auf dieses Kapitel bin ich erst hier in der Druckfassung eingegangen). Hervorheben möchte ich den zunächst mündlich, dann auch schriftlich gegebenen Hinweis Dr. Thomas Blanks, daß man wohl in der Spannung und Versöhnung der Prinzipien *idion* und *koinon*, Eigeninteresse und Allgemeininteresse, bei Isokrates eine Analogie zu der Beziehung von Selbstliebe und Freundschaft bei Aristoteles sehen oder jedenfalls die aristotelischen Begriffsanalysen auf Isokrates beziehen darf und umgekehrt. Vgl. Thomas Blank, *Logos und Praxis. Sparta als politisches Exemplum in den Schriften des Isokrates*, Berlin 2014 (Klio Beihefte N.F. 23, im Druck), Appendix D.I.1. Auf den Satz der griechischen Begriffe in griechischen Buchstaben muss aus drucktechnischen Gründen verzichtet werden, was nur im Fall des Cicero-Zitats zu bedauern ist, weil dort *philautia* griechisch im lateinischen Kontext erscheinen müsste.
- <sup>2</sup> Stendhal, *Rot und Schwarz. Chronik aus dem 19. Jahrhundert*. Hrsg. und übersetzt von Elisabeth Edl, München 2004, S. 670.
- <sup>3</sup> Die Monographie von Peter Schulz, *Freundschaft und Selbstliebe bei Platon und Aristoteles*, Freiburg 2000 war mir bei der Abfassung dieses Vortrags nicht zugänglich.

denn, mich täuscht eine gewöhnliche Selbstliebe“– *nisi me forte communis philautia decipit*.<sup>4</sup> Die Wörter sind, mit Ausnahme von Aristoteles, immer negativ besetzt. Das bedeutet jedoch nicht, daß sonst in der Antike und nach der Antike das Konzept der Selbstliebe generell moralisch abgelehnt worden wäre. Es bedeutet nur, daß Selbstliebe als sittlicher Wert in anderer Begrifflichkeit und in anderer Umschreibung behandelt worden ist, nämlich lateinisch (wie z.B. *se diligere*, „sich achtend lieben“, *caritas sui*, „sorgende Liebe zu sich selbst“) oder in den europäischen Sprachen (wie z.B. französisch „amour-propre, amour de soi“). Wenn wir von *Selbstliebe* und Freundschaft zu anderen sprechen, so sollten wir nicht vergessen, daß griechisch in beiden derselbe Stamm *phil-* wie in *philein*, „lieben“, vorliegt. *philautos* und *philautia* sind genauso gebildet wie *philanthropos* und *philanthropia*, „Menschenliebe“, *philadelphos* und *philadelphia*, „Bruderliebe“, nur daß hier *autos*, „selbst“, „das Selbst“, von der Liebe und Freundschaft betroffen ist.

Wenn Selbstliebe und Freundschaft in einen Zusammenhang gebracht werden, liegt für den modernen Leser und Interpreten die Vorstellung nahe, hier werde die Problematik des Zusammenhangs und Antagonismus von Egoismus und Altruismus verhandelt. Hier soll zunächst offen bleiben, ob das wirklich der Fall ist. Aber eine allgemeine Bemerkung zu der Problematik ist vielleicht doch schon am Platz. Es gibt sicher keine so entschieden und einseitig altruistische Ethik, daß sie ein Handeln um des Nächsten willen fordert, das für den Handelnden selbst nachteilig und schlecht wäre. Keine Ethik kann umhin, davon auszugehen, daß das sittlich geforderte Handeln für den anderen auch für mich selbst gut und das Beste sei. Dem extremen Fall der Selbstaufopferung werden wir auch bei Aristoteles begegnen. Umgekehrt gilt aber ebenso: Auch die sokratisch-platonisch-aristotelische Ethik, die im Glück (*eudaimonia*) des Menschen das ihn in seinem sittlichen Handeln leitende Ziel sieht, also gewissermaßen von uns „egoistisch“ zu nennen wäre, kennt keinen positiv gewerteten Egoismus, der dem Nächsten schadet, sondern baut in der natürlichsten Weise den Altruismus in das Glücksstreben ein. Die Verwirklichung des Glücks beruht auf gutem Handeln, und gutes Handeln ist tugendhaftes Handeln. Zu den Tugenden gehören auch Frömmigkeit und Gerechtigkeit, und diese implizieren Respekt vor den Rechten anderer. Das ist die einleuchtende Feststellung von Anthony Price<sup>5</sup>. Und Otfried Höffe schreibt<sup>6</sup>: „Der gute Mensch handelt moralisch, nützt daher sich und anderen zugleich; er setzt sich für seine Freunde und sein Vaterland ein, opfert gebe-

<sup>4</sup> Cicero, *Epistulae ad Atticum* 13,13,1.

<sup>5</sup> Price 1995, S. 230.

<sup>6</sup> Höffe 1996, S. 245.

nenfalls Geld, notfalls sogar sein Leben. [. . .] So erhält der Altruismus, auch ohne daß er eigens geboten wäre, in der eudämonistischen Ethik einen selbstverständlichen Platz.“

So sehr es mir auch um die Sache selbst geht, so muß ich doch betonen, daß ich hier zunächst nicht das Phänomen der Selbstliebe schlechthin oder für uns behandle, sondern die Selbstliebe in antiker Ethik betrachte. Wir denken bei Selbstliebe an das Gebot des Evangeliums, unseren Nächsten wie uns selbst zu lieben<sup>7</sup>, oder wir assoziieren die Fortschreibung der Darwinischen Selektion als des Evolutionsprinzips, also das selbstische Gen von Richard Dawkins (*The Selfish Gene*, New York – Oxford 1976) und die „Inclusive Fitness Theory“ von William Hamilton und E.O. Wilson, wonach altruistisches und scheinbar selbstloses Handeln evolutionsbiologisch insofern nicht von egoistischem Handeln zu unterscheiden sei, als uns und alle Lebewesen in beiden Fällen die Intention auf die Bewahrung der eigenen Gene leite.

Um das Resultat der nun zuerst folgenden Aristotelesinterpretation vorwegzunehmen: Der gute Mensch liebt, notwendig und natürlicherweise, sich selbst. Die Freundschaft zu anderen ist der Selbstfreundschaft nicht nur ähnlich, sondern die Selbstliebe ist das Modell und geradezu der Prototyp der Freundschaft, ihre Voraussetzung, ihr Grund und ihre Wurzel. Freundschaft fordert nicht Selbstlosigkeit, Freundschaft ist eine Verdoppelung des Selbst.

Aus den Freundschaftsbüchern 8 und 9 der *Nikomachischen Ethik* konzentriere ich mich auf einige wenige Hauptabschnitte und grundlegende Einsichten.

1. (Kapitel 9,4) Aristoteles konstatiert den folgenden Zusammenhang zwischen Selbstliebe und Freundschaft. Die freundschaftlichen Einstellungen zu den uns Nahestehenden, zu unsern Nächsten, gelten als von den freundschaftlichen Einstellungen zu uns selbst hergenommen. Zu dieser Herleitung referiert das Kapitel zunächst einen Katalog von Ansichten über die Freundschaft. Ein Freund sei der, der das Gute oder das als Gutes Erscheinende um des Freundes willen wolle und tue. Ein Freund wolle, daß der Freund um seiner selbst willen dasei und lebe, also um des anderen, des Freundes willen. Ein Freund lebe mit seinem Freund zusammen. Er treffe die gleichen sittlichen Entscheidungen wie der andere. Ein Freund teile Leid und Freude mit dem Freund. Jede dieser Bestimmungen könne man als eine Definition der Freundschaft finden.

Aristoteles fährt fort: Alle diese freundschaftlichen Einstellungen sind bei dem Rechtschaffenen und Tüchtigen in seinem Verhältnis zu sich selbst gegeben. Denn er will für sich das Gute und das, was ihm als gut erscheint, und er

<sup>7</sup> Matthäusevangelium 22,24.

tut es auch, und zwar um seiner selbst willen. Unter „Selbst“, unter eben dem, was einer ist, ist seine Vernunft zu verstehen. Er will, daß er selbst lebe und bewahrt bleibe, wobei es ihm vor allem um das an ihm selbst geht, womit er denkt, also wieder um seine Vernunft. Das Sein ist dem Guten ein Gut, und jeder will das Gute *für sich*, denn, wenn alles zu haben bedeutete, ein anderer zu werden, so würde niemand es wählen. Das Gute für sich zu wollen, bedeutet, es zu wollen als eben der, der man ist. Aristoteles setzt zu „als eben der, der man ist“ hinzu: „Jeder ist aber das Denkende in sich.“ Sein Gedankenexperiment, ob man bestimmte Güter wollen und wählen würde, wenn diese nur unter der Voraussetzung, daß man ein anderer werde, verfügbar wären, hat den Gott als Referenz. Keiner würde das Gute wählen, wenn er dafür ein Gott werden müßte und aufhörte, er selbst zu sein. Man darf hier an die letzte Frage (Nr. 25) von Max Frischs berühmtem Fragebogen denken: „Möchten Sie lieber gestorben sein oder noch eine Zeit leben als gesundes Tier? Und als welches?“ D.h. ist Sein ein von mir zu erstrebendes Gut, wenn nicht ich es bin, der dieses Gut hat?

Weiter Aristoteles: Jeder von solcher Art will mit sich selbst zusammenleben, weil das freudevoll ist wegen erfreulicher Erinnerungen und guter Erwartungen für die Zukunft. Der Rechtschaffene stimmt in seinen Ansichten und Urteilen mit sich selbst überein und strebt mit seiner ganzen Seele nach denselben Zielen. Ein und dasselbe und also nicht Verschiedenes oder Entgegengesetztes zu erstreben mit der *ganzen* Seele und also nicht mit dem einen Seelenteil das eine und mit dem andern Seelenteil ein anderes, ist ein Kennzeichen eines rechtschaffenen, guten Menschen, während für schlechte und unbeherrschte Menschen das Gegenteil gilt. Eintracht zwischen den Seelenteilen charakterisiert die Seele des guten Menschen, während der Schlechte mit sich selbst im Streit liegt: zwischen seinen Seelenteilen herrscht Zwietracht. Schmerz und Freude empfindet der Gute vor allem in Gemeinschaft mit sich selbst, weil ihm immer dasselbe unangenehm, dasselbe angenehm ist. Auch hier müssen wir an zwei Seelenteile denken. Die Affekte Lust und Unlust gehören zum irrationalen Seelenteil. Der Gute hat über das Lust- und Unlusterregende in seinem rationalen Seelenteil vernünftige und daher konstante Ansichten, mit denen er auch den irrationalen Seelenteil lenkt. Daher kann ein solcher Mensch mit seiner Vernunft der erfahrenen Lust und Unlust zustimmen, in sie einstimmen. Seine Seelenteile in Harmonie zu haben und insofern sich mit sich selbst mitfreuen und mitleiden zu können, charakterisiert die Seele des guten Menschen, während Dissonanz und Revolte im Schlechten typisch sind.

Die Schlußfolgerung sieht so aus: „Weil also alle diese Bestimmungen bei dem Rechtschaffenen gegenüber sich selbst vorliegen und er sich gegenüber

dem Freund verhält *wie* gegen sich selbst (es ist nämlich der Freund ein anderes Selbst), betrachtet man die Freundschaft als etwas von dem in diesen Bestimmungen Gesagten und als Freunde die, bei denen das vorliegt.“ Aristoteles nennt den Freund ein anderes Selbst. Die Übernahme dieser entscheidenden griechischen Formel erlaubt es, ihm die Auffassung zuzuschreiben, die Selbstliebe stelle Grund und Wurzel der Freundschaft im Sinn ihrer Voraussetzung dar. Das *Wie* (zum Freund sich verhalten *wie* zu sich selbst) wird durch ein kausales *Als* begründet. Der Freund verhält sich zu dem Freund *wie* zu sich selbst *als* zu sich selbst, weil dieser er selbst als ein anderer ist. Ohne Selbstliebe gibt es keine Freundschaft. Die Selbstliebe ist das Modell und die Voraussetzung für die Freundschaft. In der Form der Freundschaft der Guten sei Freundschaft der Selbstliebe ähnlich, wenn diese auch größer sei.

Alle Freundschaftsmerkmale, die für den rechtschaffenen Menschen im Verhältnis zu sich selbst gelten, trifft man bei den schlechten Menschen nicht oder kaum an. Schlechte Menschen sind mit sich uneins: Sie begehren das eine, wollen anderes; statt zu wählen, was ihnen als für sie selbst gut erscheint, wählen sie Angenehmes, das ihnen schadet. Oder sie stehen aus Feigheit und Trägheit davon ab, das zu tun, wovon sie glauben, daß es für sie selbst das Beste wäre. Wegen vieler schlimmer Untaten und ihrer Schlechtigkeit verhaßt, fliehen sie das Leben und bringen sich selbst um. „Und weil sie nichts Liebenswertes haben, empfinden sie auch nichts Freundschaftliches gegenüber sich selbst.“ Solche Menschen teilen nicht Freude und Schmerz mit sich selbst. Ihre Seele ist in Aufruhr: Der eine Teil ist aus Schlechtigkeit betrübt, daß er auf bestimmte Dinge verzichten muß, der andere freut sich; der eine zerrt hierhin, der andere dorthin, als wollten sie ihn auseinanderreißen. Ein solcher Mensch ist nach kurzer Zeit betrübt, sich gefreut zu haben. Er steckt voller *metameleia*, voller Sinneswechsel und Selbstvorwürfen, von denen der Gute ganz frei ist. Darauf folgt, singulär in der *Nikomachischen Ethik*, ein mit großem Ernst ausgesprochener ethischer Imperativ, ein dringender Mahnruf, ein Appell: „Weil aber nun also ein solcher Zustand allzu unselig ist, muß man die Schlechtigkeit mit aller Anspannung fliehen und versuchen, rechtschaffen zu sein. Denn so wird man sowohl sich selbst gegenüber freundschaftlich eingestellt sein als auch für einen andern ein Freund werden.“<sup>8</sup>

2. (Kap. 8,14). Elternliebe ist größer als die Liebe der Kinder zu ihren Eltern. Die wichtigsten Begründungen, die Aristoteles zur Erklärung dieses Phänomens anführt, sind: (I) Eltern lieben ihre Kinder „*als* etwas von sich selbst“ (Objekt), d.h. *weil* diese etwas von ihnen selbst sind, während die Kinder „als (wieder) etwas, was von den Eltern her sein Sein hat“ (Subjekt),

<sup>8</sup> *Eth. Nic.* 9,4,1166b26-29.

diese lieben, d.h. weil sie von den Eltern herkommen. (ii) Vom Erzeuger zum Erzeugten ist das Zugehörigkeitsband stärker als vom Entstandenen zum Hervorbringenden. „Eltern lieben also ihre Kinder als sich selbst.“ Eltern lieben ihre Kinder nicht in gleicher Weise, in gleichem Maß, wie sie sich selbst lieben, sondern sie lieben sich selbst in ihnen; Anthony Price<sup>9</sup>: „parents love their children *in loving their own existence.*“ Aristoteles begründet diese Aussage mit dem Satz: „Denn das, was aus ihnen kommt, ist wie ein durch Trennung entstandenes anderes bzw. zweites Selbst.“ Das ist nicht das Gebot der Nächstenliebe des Evangeliums. Das christliche Liebesgebot verlangt, den anderen als anderen so zu lieben wie sich selbst. Die aristotelische Erklärung der Elternliebe besagt dagegen, diese Liebe sei ein Teil, eine Erweiterung der Selbstliebe. Und das ist kein Gebot, keine Vorschrift, sondern die Begründung eines Phänomens, eines zu beobachtenden Befundes, einer anthropologischen Tatsache aus der Natur der Sache.

3. (Kap. 9,7) Aristoteles stellt die Frage: Warum lieben Wohltäter die Empfänger ihrer Wohltaten mehr als diese jene? Das ist wieder wie bei der Elternliebe kein Gebot, sondern eine Beobachtung, die Feststellung eines Befundes. Nun wird zunächst referiert, andere hätten zur Begründung dieses Befundes an die Analogie von Gläubiger und Schuldner gedacht: Gläubiger sind an gedeihlicher Fortexistenz ihrer Schuldner interessiert, Schuldner erhoffen sich das Eintreten der Nichtexistenz ihrer Gläubiger. Diese Erklärung mit der Analogie von Gläubiger und Schuldner leuchtet Aristoteles nicht ein: Der Gläubiger liebe gar nicht den Schuldner selbst, er wünsche nur dessen Gesundheit um der erwarteten Rückzahlung der Schuld willen. Der Wohltäter aber liebe den Empfänger, auch wenn dieser ihm nicht nützlich ist oder werden kann. Die Ursache des Phänomens liegt nach Aristoteles tiefer, in der Natur der Menschen. Jeder Handwerker liebt sein eigenes Werk mehr, als er von diesem geliebt würde, wenn es lebendig würde. Bei den Dichtern kommt solche Werkliebe wohl am meisten vor. Sie lieben ihre eigenen Gedichte übermäßig, sie lieben sie *wie* ihre Kinder, und Eltern lieben ihre Kinder, wie bereits dargelegt worden ist, *als* sich selbst. Eben das ist bei den Wohltätern der Fall. Der Empfänger einer Wohltat ist ihr Werk. Die Ursache für diese Werkliebe ist, daß allen Menschen ihr Dasein ein wählenswertes und liebenswertes Gut ist. Wir *sind* aber, indem wir wirken, nämlich leben und handeln, das Werk aber ist in gewisser Weise der Herstellende in seiner Wirksamkeit. Er liebt sein Werk, weil er sein Dasein liebt. Und das Handeln des Wohltäters gleicht dem Hervorbringen eines Werks. Es ist vielleicht erlaubt, Potentialität und Aktualität, Dynamis und Energeia hier in Verbindung zu bringen mit dem

<sup>9</sup> Price 1995, S. 233.

Ideal, das ein Selbst von sich hat. Das Werk wäre dann das verwirklichte Selbstideal, die Realisierung eines Selbstentwurfs.

4. (Kap. 9,8) Soll man sich selbst am meisten lieben oder einen andern? Aristoteles referiert zuerst Argumente gegen die Selbstliebe. Es sei zu beobachten, daß man diejenigen, die sich selbst am meisten lieben, tadelt und sie im pejorativen Sinn bzw. in schimpflicher Weise als Selbstliebende (*philautoi*) bezeichnet. Gerade der Schlechte gelte als einer, der alles um seinetwillen tue, während der Gute um des Guten und des Freundes willen handle und sein Eigeninteresse zurückstelle. Aristoteles: „Diesen Argumenten widersprechen aber die Tatsachen, nicht ohne daß man das begründen könnte.“

Es folgen Argumente für die Selbstliebe. Da man am meisten den besten Freund lieben müsse, Freund aber am meisten der sei, der demjenigen, dem er das Gute will, dieses um jenes selbst willen wolle, auch wenn das niemand erfahre, so gelte: Eben das ist bei einem jeden am meisten sich selbst gegenüber gegeben, wie auch alle anderen Bestimmungen, die den Freund definieren. Alle Freundschaftsbestimmungen sind ja vom Selbstliebenden abgeleitet und auf die Beziehung zu den andern übergegangen. Auch alle Sprichwörter stimmen darin überein, wie „(ein Herz und) eine Seele“, „Freunden ist alles gemeinsam“, „Gleichheit ist Freundschaft“ und „das Knie ist näher als die Wade“. All das liegt am meisten im Selbstverhältnis vor: Man ist sich selbst am meisten Freund, und man muß sich selbst am meisten lieben.

Die vier sprichwörtlichen Wendungen sagen nicht alle dasselbe aus. Die ersten drei machen Aussagen über die Einheit, Gemeinsamkeit und Gleichheit von Freunden, und von ihnen kann Aristoteles sagen, daß sie daher erst recht für die Selbstliebe gelten. Die vierte Redensart aber, „das Knie ist näher als die Wade“ (vgl. „das Hemd ist mir näher als der Rock“), prädiziert mit dem Komparativ nicht eine Eigenart von Freundschaft, die diese als abgeleitete Variante der Selbstliebe erkennen lassen, sondern den Vorrang der Selbstliebe vor der Freundschaft. Die Formel ist auch als Ausspruch eines Mannes belegt, der es in der Schlacht von Chaironeia vorzog, seinem Bruder und nicht seinem Vetter beizustehen; dem entspricht im Englischen: „Charity begins at home“ oder „Blood is thicker than water“. Die Gradation von Bruderliebe zu Vetternliebe läuft offenbar proportional zu der von Selbstliebe zu Bruderliebe oder zu Freundschaft.

Der nächste Abschnitt gilt der Prüfung beider Argumente. Welcher Ansicht muß man folgen? Die Frage sei berechtigt, weil beide Meinungen eine gewisse Plausibilität besäßen, etwas Überzeugendes an sich hätten. Und nun setzt Aristoteles mit seiner unnachahmlichen analytischen Kunst und argumentativen Klugheit ein: „Man muß vielleicht solche Argumentationen analysieren und genau bestimmen, wie weit und in welcher Hinsicht sie jeweils wahr sind.“

Wenn wir also erfassen, wie die beiden von der Selbstliebe reden (*sc.* wie sie den Begriff verstehen), dürfte es schnell klar werden<sup>10</sup>.

Diejenigen, die Selbstliebe als Vorwurf gebrauchen, nennen die Menschen selbstliebend, die sich den größeren Anteil an Geld, Ehren und körperlicher Lust zuteilen. Das tut die Menge, deren Eifer darauf als auf die größten Güter gerichtet ist, weshalb diese auch umkämpft sind. Die im Blick auf sie Habgierigen willfahren ihren Begierden und Affekten. Wenn man selbstliebend in dieser Weise versteht, wie es weithin üblich ist, so ist der Vorwurf gegenüber diesen Selbstliebenden berechtigt (und, wie man ergänzen kann: auch gegenüber der Selbstliebe selbst). Dieser Selbstliebe der Vielen, die ihr Leben also nach dem irrationalen Seelenteil führen, steht die Selbstliebe der Guten und ein Leben gemäß dem rationalen Seelenteil, der Vernunft, gegenüber. Wenn einer sich immer darum bemüht, selbst das Gerechte zu tun, mehr als alle andern, und das Maßvolle und alles beliebige andere gemäß den Tugenden und überhaupt immer das sittlich Schöne sich selbst erwerben will, den wird niemand selbstliebend nennen noch auch tadeln. Jedoch dürfte gerade ein solcher Mensch eher ein Selbstliebender sein. Er teilt sich selbst das Schönste und Beste zu, und er willfährt und gehorcht darin dem herrschenden und eigentlichen Teil seines Wesens, dem rationalen Seelenteil, der Vernunft, da diese das ist, was ein Mensch eigentlich oder hauptsächlich ist. Diese Selbstliebe ist von dem getadelten Typ verschieden in gleicher Weise, wie Leben nach der Vernunft und Leben nach den Affekten. Wenn alle Menschen so wie dieser Selbstliebende nach dem sittlich Schönen wetteiferten und sich anstrengten, das Schönste zu tun, dann wäre einerseits in der Gemeinschaft (*sc.* in der Polis) alles, wie es sein soll, und privat fielen jedem einzelnen die größten Güter zu, da ja die Tugend ein solches Gut ist.

Die genauere Betrachtung der Selbstliebe der Guten schließlich zeigt, daß der Gute selbstliebend sein muß. Er hat selbst einen Nutzen davon, daß er schöne Taten vollbringt, und er nützt den anderen. Der Schlechte dagegen darf es nicht sein, denn er schadet sich und den Nahestehenden, weil er schlechten Affekten folgt. Von dem ernsthaft guten Mann ist es wahr, daß er vieles seiner Freunde und des Vaterlands wegen tut, und auch, wenn es sein muß, für sie stirbt. Er gibt ja Geld und Ehren her und überhaupt alle umkämpften Güter, wobei er sich das sittlich Schöne erwirbt. Da er die eine schöne und große Tat vielen kleinen vorzieht, opfert er sich auch für andere auf, nämlich in der Wahl eines großen Schönen für sich. Zu dem Tod für andere aus Selbstliebe zitiere ich dieses treffende Urteil von Anthony Price<sup>11</sup>: Im Evangelium stehe (*Joh* 15,13): „Niemand hat größere Liebe denn die, daß er sein Leben läßt für seine

<sup>10</sup> *Eth. Nic.* 9,8,1168b12-15.

<sup>11</sup> Price 1995, S. 246.

Freunde“, Aristoteles dagegen sage: „Greater self-love hath no man than this, that a man lay down his life for his friends.“ Er teilt immer sich selbst ein Mehr, immer das größere Gut zu: Wenn er seinen Freunden Geld gibt, gibt er sich selbst das sittlich Schöne. Er kann sogar auf eine schöne Tat zugunsten seines Freundes verzichten, indem schöner als selbst zu handeln ist, dem Freund die Gelegenheit zu solchem Handeln zu geben.

Im Zusammenhang mit der Selbstaufopferung und dem Verzicht auf eine sittliche Handlung zugunsten eines Freundes spricht Price von „a bizarre development of egoism“ bei Aristoteles<sup>12</sup>. Das ist unverständlich, weil man bei dieser – und wohl überhaupt bei jeder – sittlichen Handlung ‘altruistisch’ und ‘egoistisch’ überhaupt nicht unterscheiden kann. Mit dem commonsense betrachtet, den Price hier bei Aristoteles vermißt, kann der, der sich selbst aufopfert, doch gar nicht der Ansicht sein, er tue damit etwas gegen sein Eigeninteresse.

Das Verständnis des Selbstopfers ist so wichtig, daß das Gesagte nochmals, nur mit anderen Worten, wiederholt werden soll. Die Kritik von Price an Aristoteles oder an dem Menschen, der sich aufopfert, läuft auf eine Auffassung hinaus, die etwa so zu formulieren wäre: ‘Dieser Mensch gibt sein Leben her, nur um für sich selbst Glück zu gewinnen, ohne sich von dem Sinn seiner Handlung für andere motivieren zu lassen.’ Dieser Satz ist doppelt falsch: (I) Das „nur um zu“ in „nur um für sich selbst Glück zu gewinnen“ stimmt nicht, und (II) stimmt es nicht, daß die Bedeutung der Tat für den Nächsten, seine Frau, seine Kinder, die Heimatstadt kein Handlungsmotiv sei. Beide Verdrehungen verschwinden, wenn man den Sachverhalt anders und richtiger beschreibt, nämlich so, zugleich an zwei konkreten Fällen illustriert. Ein Mann rettet unter Lebensgefahr und mit Lebensverlust seine Familie aus dem brennenden Haus. Er tut das, weil es gut und richtig ist, seinen Lieben das hohe Gut des Lebens zu bewahren, und weil eben im guten und richtigen Handeln das Glück dieses Mannes besteht. Seine Tat ist durchaus von ihrer Bedeutung für seine Nächsten motiviert. Und die Tat *ist* sein Glück; sie ist nicht sein Verfahren, um an das Glück zu kommen. Oder dieses Beispiel: Das Freundespaar Orest und Pylades wird dem feindlichen Barbarenkönig vorgeführt, und Pylades gibt sich für Orest aus, um statt seiner getötet zu werden. Die Rettung des Freundes ist das Gut, um das es ihm geht: Das gerettete Leben ist ein Gut für den Freund, die Rettung des Freundes ein Gut für ihn. Wer ihm und Aristoteles vorwerfen will, daß der Sich-Aufopfernde nichts anderes tue, als ein für ihn günstiges Geschäft abzuschließen, da er für das Leben von drei bis vier Menschen das Glück, das in einer edlen Tat bestehe, eintausche, der

<sup>12</sup> Price 1995, S. 247.

bleibt hartnäckig an die Alternative Egoismus und Altruismus gefesselt. Die Lebensrettung *ist* die Eudaimonie für den Retter.

Vielleicht haben Sie den Eindruck, ich hätte mich in gefährliche Nähe zu Horazens *dulce et decorum* begeben, zu dem Satz: „Süß und ehrenvoll ist es, für das Vaterland zu sterben“ (*carm.* 3,2,13). Ich gebe zu: Aristoteles ist in dessen Nähe gekommen. Aber der doch bestehende Abstand ist entscheidend: Aristoteles beschreibt, wozu ein edler Mann im Extremfall fähig sein würde. Der Horazvers, zumal im Kontext der Kriegsrhetorik der letzten Jahrhunderte, tritt als Forderung und Vorschrift auf. Ein gefordertes Selbstopfer ist ein Selbstwiderspruch; denn wenn das Opfer nicht freiwillig ist, ist es kein Selbstopfer, sondern ein Geopfertwerden.

Aristoteles handelt nicht von Egoismus und Altruismus; er handelt von Selbstliebe, weil sie eine Grundform der Freundschaft ist. Sittliches Handeln fördert nicht nur das eigene Selbst, sondern auch den andern und die Gesellschaft.

Auch Cicero kommt in seinem *Laelius* gelegentlich auf Selbstliebe zu sprechen. Ich wähle aber aus diesem Dialog über die Freundschaft, auch aus Respekt vor dem Cicerokenner Görler, nur zwei Lehrstücke aus. Zuerst eine Passage, die der *Nikomachischen Ethik* ganz nahe steht. Den Menschen, heißt es in § 80 f., die auch in der Freundschaft nur den Nutzen suchen, „bleibt die schönste und der menschlichen Natur im höchsten Sinn gemäße Freundschaft versagt, die um ihrer selbst willen erstrebt wird. Auch nehmen sie sich selbst nicht als Beispiel (*nec ipsi sibi exemplo sunt*), wie beschaffen und wie groß der Wert der Freundschaft ist: Denn jeder liebt sich selbst (*ipse enim se quisque diligit*), und das ist der Fall, nicht etwa um von sich selbst für seine Liebe einen Lohn einzufordern, sondern weil jeder sich selbst um seiner selbst willen liebt (*carus est*). Wenn man aber eben das nicht auf die Freundschaft überträgt, wird man einen wahren Freund niemals finden. Denn der ist gewissermaßen ein anderes Selbst“ (*alter idem*). Das ist ganz aristotelisch, allerdings mit der Ausnahme, daß Cicero hier eine Vorschrift gibt: Als Modell der Freundschaft ist die Selbstliebe verpflichtendes Beispiel (*exemplum*), weil der Freund ein anderes Selbst darstellt.

Mein zweites Beispiel ist eine merkwürdige, nämlich bemerkenswerte Bemerkung in § 98: „Überhaupt liebt die Tugend sich selbst. Sie kennt sich ja selbst am besten und versteht, wie liebenswert sie ist.“ Diese Einsicht scheint mir einleuchtend. Wenn die Tugend sich in ihren sittlichen Akten nicht liebte, nicht gleichsam im Selbsterhaltungstrieb sich in tugendhaften Handlungen betätigte, verwirklichte, bewährte und erhielt, würde sie dahinwelken. Sittliche Akte haben neben dem direkten und konkreten Motiv immer auch den Sinn, die entsprechende Tugend zu üben, zu bewahren und zu stärken. Die

Selbstliebe der Tugend ist die Selbstliebe des sittlich Guten. Dieser liebt sich in seiner Tugend. Damit liegt hier bei Cicero eine Andeutung dessen vor, was wir nun bei der nächsten Station antreffen werden.

Auf diese weitere antike Etappe in der Reflexion auf Selbstliebe bin ich durch Julia Kristeva, *Histoires d'amour* (1983) gekommen. Diese Forscherin geht in ihrem Kapitel „Narcisse: la nouvelle démente“ auf Plotin ein. Das ist deshalb auffallend und aufregend, weil Plotin (wie übrigens auch Cicero) in dem Artikel „Selbstliebe“ des *Historischen Wörterbuchs der Philosophie* nicht erwähnt wird und auch die Plotinforschung Selbstliebe nicht im Blick zu haben scheint<sup>13</sup>. Kristeva bezieht sich vor allem auf die früheste Schrift des Philosophen, *Das Schöne*, verfaßt 253/54 n. Chr., die im Anschluß an die Diotima/Sokrates-Rede des platonischen *Symposion* nach der Schönheit selbst fragt. Die These der Autorin besagt, Plotin habe mit der Lehre von der Hereinnahme des Ideals in das Innere des Menschen das westliche Selbstbewußtsein, die westliche Subjektivität („conscience de soi occidentale“, „subjectivité occidentale“) begründet: Plotin „conduit l'idéal à l'intérieur d'un Soi qui, ainsi seulement, [. . .] se constitue comme une *intérieurité*.“ Er habe den Narzißmus durch die auto-erotische Reflexion („réflexion auto-érotique“, „jouissance auto-érotique“) ersetzt, welche die ideale Einheit in das Innere eines Selbst hineinführe, welches durch sie erleuchtet werde. Plotin gebe eine magistrale Synthese der platonischen Suche nach der idealen Schönheit und dem auf das Bild gerichteten Auto-Erotismus des Narzissus.

Wie kann sie diese These begründen? Oder in dieser Form, als schlichte und plumpe Frage eines Philologen an die Psychoanalytikerin, Philosophin und Literaturwissenschaftlerin: Wo steht das bei Plotin? Diese skeptische Frage habe ich auch deshalb gestellt, weil mir Julia Kristevas immer originelle und geistvolle relecture antiker Texte mehrfach gar nicht eingeleuchtet hat. Hier aber hat sie, denke ich, etwas gesehen. Zunächst findet sich in Kap. 8 tatsächlich ein Vergleich mit Narziß, von Richard Harder so übersetzt: „Denn wenn man die Schönheit an Leibern erblickt, so darf man nur nicht sich ihr nähern, sondern muß erkennen, daß sie nur Abbild, Abdruck und Schatten ist, und fliehen zu jenem von dem das Irdische Abbild (ist). Denn wenn einer zu ihr eilen wollte und sie ergreifen als sei sie ein Wirkliches, so geht es ihm wie jenem Mann von dem irre ich nicht eine Sage meldet die hierher zu ziehen ist: der sah ein schönes Bild auf dem Wasser, wollte es ergreifen, aber stürzte in die Tiefen der Flut und ward nicht mehr gesehen; ganz ebenso wird auch wer sich an die schönen Leiber heftet und nicht von ihnen läßt, hinabsinken nicht

<sup>13</sup> Vgl. jedoch Dönt 2009, eine Gesamtdeutung der Schrift *Über das Schöne*, mit der sich Kristevas Interpretation durchaus verbinden läßt.

mit dem Leibe aber mit der Seele in dunkle Tiefen die dem Geiste störend sind; so bleibt er als Blinder im Hades (*im Dunkel*) und lebt schon hier wie einst dort nur mit Schatten zusammen.“

Dieser Teil der These ist also textphilologisch abgesichert. Und Plotins negativer Vergleich mit Narziß leuchtet ja auch von Platon her philosophisch ein, wenn man an das Gegenüber von Idee und Sinnending, von Schönheit selbst und sinnlicher Schönheit als Abbild, gerade auch im *Symposion*, denkt. Ein zweiter Bestandteil ist ebenfalls textphilologisch und philosophisch, wieder zumal im Blick auf das *Symposion*, überzeugend: Es geht auch bei Plotin um Liebe. Auch die Schönheit selbst erregt wie ihr Abbild in menschlichen Leibern Liebe, ja, wie es bei Plotin in Kap. 4 heißt: „Betroffenheit, süße Erschütterung, Verlangen, Liebe, lustvolles Beben“. Leopardi richtet 1823 an seine Herrin, *Alla sua donna*, die Idee der Schönheit („Cara beltà, che amore | Lunge m’inspiri“) den Hymnus eines Liebenden: „Questo d’ignoto amante inno ricevi“ lautet der letzte Vers<sup>14</sup>.

Es fehlen jetzt noch die Nachweise, einmal, daß sich die Liebe auch auf das eigene Selbst richtet, und dann, daß diese Selbstliebe mit der Aufnahme der Idee des Schönen in das Innere zusammenhängt. Aber das braucht im Grund gar nicht mehr nachgewiesen zu werden, weil es im Negativbeispiel Narziß bereits impliziert ist, indem dieser nur sein Schattenbild liebt, also, wie zu schließen wäre, nicht sein wahres Selbst. Das wahre Selbst wiederum scheint das Selbst zu sein, das die wahre Schönheit in sich aufgenommen hat. Ein weiterer Plausibilitätsfaktor ist darin zu sehen, daß im *Symposion* das Streben jedes Menschen nach Glück vorausgesetzt ist, ein Streben, welches ohne Selbstliebe nicht verständlich wäre.

Der Plotintext bietet jedoch auch explizit den kaum mehr benötigten Nachweis. Zuerst der Anfang von Kap. 5: „Die nun also liebebewegt (*erotikoi*) auch gegen das Nichtsinnliche (sind), die muß man fragen: was empfindet ihr gegenüber den schönen Tätigkeiten, den schönen Sitten, dem maßvollen Charakter, überhaupt bei tugendhafter Leistung und Gesinnung und bei der Schönheit der Seele? Und wenn ihr eure eigene innere Schönheit erblickt, was empfindet ihr dabei? Warum seid ihr in Schwärmerei und Erregung und seht euch, euer Selbst aus dem Leibe zu versammeln und nur mit ihm zusammenzusein?“

Wie aber wird die Seele schön, und wie tritt die Idee der Schönheit in sie ein? Man müßte, um diese Frage zu beantworten, eigentlich die ganze, freilich nicht sehr lange, Schrift (neun Kapitel) zitieren. Ich beschränke mich auf einen Passus aus Kap. 9, den auch Julia Kristeva ausgewählt hat: „Kehre ein zu dir

<sup>14</sup> Leopardi 1999, S. 118-123.

selbst und sieh dich an; und wenn du siehst daß du noch nicht schön bist, so tu wie der Bildhauer, der von einer Büste welche schön werden soll, hier etwas fortmeißelt, hier etwas ebnet, dies glättet das klärt, bis er das schöne Antlitz an der Büste vollbracht hat; so meißle auch du fort was unnütz und richte was krumm ist, das Dunkle reinige und mach es hell und laß nicht ab, an deinem Bild zu handwerken, bis dir hervorstrahlt der göttliche Glanz der Tugend [. . .]. Bist du so geworden und erblickst dich so, bist du nur und allein mit dir selbst zusammen, und nichts hemmt dich auf diesem Wege eins zu werden, und keine fremde Beimischung hast du mehr in dir, sondern bist ganz und gar reines, wahres Licht, [. . .] wenn du so geworden dich selbst erblickst, dann bist du selber Sehkraft [. . .] blicke unverwandt, denn allein ein solches Auge schaut die große Schönheit. [. . .]. Man muß nämlich das Sehende dem Gesehenen verwandt und ähnlich machen, wenn man sich auf die Schau richtet; kein Auge kann die Sonne sehen das nicht sonnenhaft geworden ist; so sieht auch keine Seele das Schöne, welche nicht schön geworden ist.“ In der Einleitung zu seiner *Farbenlehre* heißt es bei Goethe: Das Auge bildet sich „am Lichte für’s Licht, damit das innere Licht dem äußeren entgegentrete. Hierbei erinnern wir uns [. . .] der Worte eines alten Mystikers, die wir in deutschen Reimen folgendermaßen ausdrücken möchten: Wär’ nicht das Auge sonnenhaft, | Wie könnten wir das Licht erblicken? | Lebt’ nicht in uns des Gottes eigne Kraft, | Wie könnt’ uns Göttliches entzücken?<sup>15</sup>

Was der zitierte Plotin-Abschnitt für die Frage nach der Selbstliebe bedeutet, läßt sich so zusammenfassen: Die sich im Streben nach dem Schönen reinigende Seele liebt einerseits das Schöne selbst, indem sie nach diesem verlangt, und andererseits sich selbst, indem sie sich zu formen und zu verbessern bemüht ist. Ist die Seele aber gereinigt und rein, so fallen die eigene Schönheit und die nun nicht mehr erstrebte, sondern erlangte Schönheit gewissermaßen zusammen. Zwar ist die Seele nicht selbst die Schönheit als Idee, aber ihre Teilhabe am Schönen ist nicht mehr bloß abbild- und schattenhaft, sondern, dem Schönen verwandt geworden wie das Auge der Sonne, ist sie fähig, die göttliche Schönheit selbst zu schauen und in ihrem Geist zu besitzen. Die Liebe zur göttlichen Schönheit und die Liebe zu sich selbst sind identisch geworden.

Aus der späteren Geschichte der Selbstliebe sollen fünf Stationen betrachtet werden, die in einem näheren Zusammenhang mit der vorangegangenen Darstellung stehen. Zuerst Rousseau: Er unterscheidet zwischen dem natürlichen und unschuldigen Selbsterhaltungstrieb, den er „amour de soi-même“

<sup>15</sup> Goethe, *Zur Farbenlehre*. Weimarer Ausgabe, Band II 1, S. XXXI; die Fassung des Vierzeilers in den *Zahnen Xenien* (WA I 3, S. 279) unterscheidet sich leicht in v. 2 und 3.

nennt, und der Eigensucht des „homme civilisé“, für die er den Terminus „amour-propre“ gebraucht<sup>16</sup>, so z.B. im *Discours sur l'origine de l'inégalité parmi les hommes*. Das entspricht, in gesellschaftskritischer Umakzentuierung, der Gegenüberstellung von negativ und positiv zu beurteilender Selbstliebe der schlechten und der guten Menschen bei Aristoteles.

Mir ist immer die weitgehend übliche Anwendung von Goethes Wort „Nur die Lumpe sind bescheiden“ (in dem Gedicht *Rechenschaft* von 1810)<sup>17</sup> ärgerlich gewesen. Denn ist es wirklich richtig verstanden, wenn es der Tugend der Bescheidenheit entgegengesetzt wird und unverschämte Forderungen rechtfertigen soll? Aristoteles würde hier äußern, man müsse solche Urteile und Argumentationen analysieren und genau bestimmen, wie weit und in welcher Hinsicht sie jeweils wahr seien. Wenn man nämlich erfasse, wie die beiden, Goethe und die sich auf ihn Berufenden, von der Bescheidenheit reden und den Begriff verstehen, dürfte schnell klar werden, wie Goethe und die genannte Berufung auf ihn zu verstehen sind. So befragt, meint Goethes Urteil, die Selbstliebe der Guten und Tüchtigen stelle den höchsten Anspruch, während die Wünsche von schlechten und schwächlichen Menschen sich auf gewöhnliche und verächtliche Befriedigungen richten. Goethes „bescheiden“ bedeutet also kümmerliche Anspruchslosigkeit aus fehlender Selbstachtung und sittlicher Kraftlosigkeit<sup>18</sup>. Sein Wort rechtfertigt die unbefangene Wahrnehmung von Vorteilen auf Kosten anderer keineswegs, und wer sich auf ihn beruft, verfälscht ihn und den Begriff der Bescheidenheit. Die Liedzeile stellt keine Gegeninstanz gegen die Einsicht dar, daß sich wahre Bescheidenheit mit hohem Anspruch, d.h. dem Anspruch auf Güter der höchsten Stufen der Werthierarchie, nicht nur sehr wohl verträgt, sondern sogar geradezu dessen Begleiterscheinung ist, wenn man in dieser Tugend die folgenden Eigenschaften gebündelt betrachtet: echte Höflichkeit, Selbsthumor, sokratische Ironie, Diskretion, Zurückhaltung, das Fehlen von Prahlerei, Wichtigtuerei, Anmaßung, die Kunst des Verzichts auf unbedeutende und nebensächliche Vorteile zuungunsten eines anderen. Goethe kann nicht gemeint haben, daß ich ein Lump bin, wenn ich bei Tisch nicht das größte Stück Fleisch nehme. Die Wahl des kleineren Stücks bedeutet keinen Verstoß gegen meinen hohen Selbstanspruch. Man ist kein Lump, wenn man in einer Gesellschaft nicht unbedingt der Mittelpunkt sein will. Man ist kein Lump, wenn man die eigene

<sup>16</sup> Vgl. Fuchs 1971.

<sup>17</sup> Vers 71. Goethe, dtv-Gesamtausgabe, Band 1, S. 85-88 bzw. WA I 1, S. 140-143.

<sup>18</sup> Nachtrag am 21.12.2013: Fritz J. Raddatz schreibt in der *Süddeutschen Zeitung* vom 18.12.2013, S. 11 über Joachim Kaiser (zu dessen 85. Geburtstag): „Frei nach Goethes Diktum, nur Lumpen sind bescheiden, ist er sich seines Wertes, seiner Fähigkeiten durchaus bewusst.“

Selbstliebe und hohe Selbstachtung nicht jeden Augenblick zur Schau stellt. Daß Goethe zwischen wahrer und falscher Selbstliebe sehr wohl zu unterscheiden wußte, belegen auch die Verse aus der *Harzreise im Winter* (1777), wo es von einem Verzweifelten heißt, er zehre „heimlich auf | Seinen eignen Wert | In ungenügender Selbstsucht.“<sup>19</sup> Aber das ergibt sich auch aus dem Gedicht *Rechenschaft* selbst. Denn was ist dort für ihn das Gegenteil zu „Nur die Lumpe sind bescheiden“? Der nächste Vers sagt es: „Nur die Lumpe sind bescheiden, | Brave freuen sich der Tat.“ Da ist sie wieder, die aristotelische *energeia*, in der sich die Liebe der Guten zum eigenen Dasein, die wahre Selbstliebe, verwirklicht.

Meine mit der Arbeit an diesem Vortrag gleichzeitige Lektüre war *The Rescue* von Joseph Conrad. Da schossen mir nun auf einmal Conrad und Plotin zusammen. Tom Lingard, der englische Captain der *Lightning*, der schönsten Brig im malaysischen Archipel, verdankte die Rettung seines Lebens einem einheimischen Prinzen. Von da an bestimmte seine Dankbarkeit sein gesamtes Denken und Handeln, weit in die Zukunft ausgreifende Planungen und ein sich über viele Jahre hin erstreckendes gefährliches Abenteuer: Es galt für ihn, den seinerseits gefährdeten Freund zu retten und ihn auf den angestammten Thron seiner Väter wieder einzusetzen. Lingards Seele war gleichsam zum lebensbestimmenden Dankeswillen geworden, seine Selbstliebe verwirklichte sich in der nur von diesem Dankeswillen geleiteten Tätigkeit, sein Selbst war eben dieses im Dank für den Prinzen und in der Freundschaft zu ihm begründete Tun. Plotin und Conrad bewegen mich, nicht so sehr, weil sie mich darin bekräftigen, daß es in moralphilosophischer Hinsicht nicht sinnvoll ist, von Egoismus und Altruismus zu reden und diese einander entgegensetzen, sondern vor allem, weil sie den Selbstentwurf eines Menschen, den Leitstern seines als sittliches Handeln zu lebenden Lebens, mit dem in Selbstliebe geliebten Selbst identifizieren.

Heidegger mußte sich gegen den Vorwurf wehren, seine philosophische Grundposition, es gehöre zum Wesen des Daseins, daß es ihm um sein eigenes Sein gehe, sei Subjektivismus und individualistischer Egoismus. Michael Großheim hat dargelegt, daß diese Angriffe Julius Stenzels und Max Schelers die Sache verfehlen, um die es in *Sein und Zeit* geht. Er veranschaulicht das so: „Wenn Albert Schweitzer das selbstlose Engagement für andere Menschen zu seiner Sache macht, dann ist gerade das ein Fall von Heideggers These, es gehöre zum Wesen des Daseins, dass es ihm um sein eigenes Selbst gehe. Das eigene Sein ist ein weites Feld, das nicht von vornherein auf Egozentrik ein-

<sup>19</sup> Vers 40-42. Goethe, dtv-Gesamtausgabe, Band 1, S. 274-276 bzw. WA I 2,62-64.

geschränkt werden darf. Für den Lebensretter etwa ist (anders als beim Selbstsüchtigen) der Impuls einzugreifen in diesem Moment seine Sache, auf die Gefahr hin, dass er damit sein eigenes Leben aufs Spiel setzt und gegen das Interesse auf Selbsterhaltung verstößt.<sup>20</sup>

Robert Musils Roman *Der Mann ohne Eigenschaften* enthält ein Kapitel, in dem Ulrich von der aristotelischen Philautia spricht<sup>21</sup>. Er erklärt seiner Schwester Agathe zunächst: „Ein guter Mensch hat liebenswerte Fehler, und an einem bösen sind sogar die Tugenden schlecht. So wird der eine auch eine gute Selbstliebe haben und der andere eine schlechte.“ Das rühre „von einem der größten Denker her, von dem das Christentum viel gelernt“ habe, „nur leider gerade das nicht! Ein halbes Jahrtausend vor Christus hat er gelehrt, wer nicht die rechte Selbstliebe habe, habe auch keine gute Liebe zu andern!“

Etwas später wird dann diese Lehre so dargestellt: „Der Begriff der Aristotelischen Selbstliebe, der Philautia, des männlich schönen Verhältnisses zu sich selbst, das nicht Ichsucht sei, sondern Wesensliebe des niederen Seelenteils zum höheren Selbst, [. . .] dieser anscheinend sehr sittsame, in Wahrheit aber zu vielem fähige Gedanke, hatte es Ulrich seinerzeit gleich angetan, bei der ersten flüchtigen Bekanntschaft, bei der es leider auch nach den Lernjahren geblieben war. [. . .]“ – Daß die aristotelische Selbstliebe Liebe des niederen Seelenteils zum höheren Selbst sei, lehrt Aristoteles zwar nicht, läßt sich aber mit seiner Darstellung durchaus verbinden.

Der sachbezogene und vom eigensten Interesse gesteuerte Nachvollzug antiker Gedanken, Auffassungen und Argumentationen vermag zweierlei zu leisten: Er kann erkennen lassen, daß wir und die jüngere uns noch mitprägende geistige Tradition immer noch im Kräftefeld der Antike stehen. Und er kann andererseits als Korrektiv gegenüber Vorstellungen dienen, denen wir anhängen oder die wir teilen zu müssen glauben. Selbst wenn wir uns nicht von ihnen befreien, können wir mit ihnen doch freier und skeptischer umgehen. Im Fall der antiken Reflexion der Selbstliebe jedenfalls gewinnen wir Freiheit gegenüber der Alternative Egoismus und Altruismus. Mein Plädoyer ginge weiter und beantragte die Streichung dieser Begriffe aus der Ethik. Es erscheint sachangemessener, von wahrer und falscher Selbstliebe zu sprechen. Wahre Selbstliebe befähigt zur Freundschaft und zur Solidarität mit den Mitmenschen. Sie ist zugleich die Haltung, die den hohen Selbstentwurf ermöglicht, und die Kraft, welche die Verwirklichung des Selbstideals betreibt.

<sup>20</sup> Großheim 2007, S. 196.

<sup>21</sup> Musil 1952, S. 1164-1166. Ich verdanke diesen Hinweis Karl Corino.

## Resümee

Das zentrale Anliegen des Vortrags ist es, mit Hilfe von Reflexionen antiker Philosophen zur Begründung einer positiven Auffassung der Selbstliebe zu kommen und durch das Bedenken ihrer Verbindung mit Freundschaft und Tugend die Opposition von Egoismus und Altruismus zu überwinden. Diese grundlegende Fragestellung wird in der Betrachtung des dritten Philosophen, Plotins, in Richtung auf die Fundierung eines sittlichen Selbstbewußtseins überschritten, und dieser Zusammenhang von Selbstliebe und hohem Selbstentwurf wird in einzelnen nachantiken Stationen illustriert.

Das erste und umfanglichste Referat ist der Analyse der Selbstliebe durch Aristoteles im Kontext seiner Freundschaftslehre in den Büchern 8 und 9 der *Nikomachischen Ethik* gewidmet. Die griechischen Begriffe für „Freundschaft“ und „Selbstliebe“, *philia* und *philautia*, enthalten den gleichen Wortstamm *phil-*, mit dem auch das Verb *philein*, „lieben“, gebildet ist. Freundschaft, *philia*, ist im Griechischen umfassender als im Deutschen und bezeichnet alle Formen nicht-erotischer Liebe und Gemeinschaft, also z.B. auch die Liebe der Eltern zu ihren Kindern oder die der Wohltäter zu den Empfängern ihrer Wohltaten.

Da sich alle Bestimmungen von Freundschaft primär beim Verhältnis eines Menschen zu sich selbst finden, erweist sich die Selbstliebe als Voraussetzung und Grund von Freundschaft überhaupt. Aristoteles zeigt das besonders eindringlich am Beispiel der Liebe zu den Kindern, indem diese von den Eltern als ein Teil ihres Selbst geliebt werden, an der Liebe der Handwerker und Künstler, besonders der Dichter, zu ihren Werken, sowie an der Sympathie des Wohltäters zu dem von ihm Unterstützten, indem der Wohltäter den geförderten Hilfsbedürftigen als sein aus seiner lebendigen Tätigkeit hervorgegangenes Werk und darin sein eigenes in Tätigkeit begründetes Dasein wie der Künstler liebt.

Wahre Selbstliebe findet sich allerdings nur bei dem sittlich guten Menschen, weil der Schlechte mit sich selbst nicht in Harmonie, Übereinstimmung und Sympathie, sondern in Dissonanz und Revolte lebt. Da die Selbstliebe Liebe des eigenen sittlichen Wertes ist, gehört sittliches Handeln von vornherein in das Konzept dieser Freundschaft mit sich selbst. Der gute Mensch ist notwendig ein Selbstliebender. In jedem sittlichen Akt für andere, in Handlungen der Gerechtigkeit, der Großzügigkeit, der Hilfsbereitschaft, der Tapferkeit, des Verzichts teilt der Selbstliebende, indem er anderen Menschen bestimmte Güter zukommen läßt, sich selbst das hohe Gut des sittlich Schönen und Guten zu. Das gilt selbst für den extremen Fall des Selbstopfers. Wenn ein Mann unter Lebensgefahr und mit Lebensverlust seine Familie aus dem brennenden Haus rettet, so tut er das, weil es gut und richtig ist, seinen Lieben

das Gut des Lebens zu bewahren. Und eben im guten und richtigen Handeln liegt das Glück dieses Mannes. Diese gute Tat ist sein Glück, auf das seine hohe Selbstliebe aus ist.

Eine kürzere Betrachtung wendet sich Ciceros Freundschaftsdialog *Laelius* zu. Auch in dieser Schrift spielt die Selbstliebe eine Rolle im Zusammenhang mit der Freundschaft. So heißt es etwa, den Menschen, die in der Freundschaft nur den Nutzen suchten, bleibe die schönste und der menschlichen Natur im höchsten Sinn gemäße Freundschaft versagt, nämlich die Freundschaft, die um ihrer selbst erstrebt werde. Diese Menschen nähmen sich selbst nicht als Beispiel, wie beschaffen und wie groß der Wert der Freundschaft sei. Denn jeder liebe sich selbst, sei sich selbst um seiner selbst willen lieb. An einer anderen Stelle im Dialog liest man, die Tugend liebe sich selbst, weil sie sich selbst am besten kenne und verstehe, wie liebenswert sie sei. Die Selbstliebe der Tugend ist die Selbstliebe des sittlich Guten. Dieser liebt sich in seiner Tugend.

Die dritte Etappe in der Reflexion auf Selbstliebe findet sich, wenn man einer Interpretation von Julia Kristeva in ihrem Buch *Histoires d'amour* (1983) folgt, in Plotins Schrift *Über das Schöne*. Die plotinische Lehre von der Hinwendung der Seele zu dem (sittlich) Schönen verwandelt die Liebe des Narziß zu seinem eigenen Spiegelbild in die Liebe zum wahren Selbst, wie sich dieses durch die Hereinnahme der Idee des Schönen in das eigene Innere gebildet hat. So wie nur das sonnenhafte Auge die Sonne sieht, so nur die schön gewordene Seele das wahre Schöne. Nach Kristeva hat Plotin mit dieser Lehre das abendländische Selbstbewußtsein als Innerlichkeit begründet. Auch wenn Plotin nicht von Selbstliebe spricht, so geht es bei ihm doch auch, mit dem Mythos des Narcissus als negativer Folie, um Liebe angesichts der Schönheit selbst, es geht um das Selbst und das Innere und um die Bemühung, selbst im Inneren schön zu werden.

Den Abschluß des Vortrags bilden Hinweise auf nachantike Reflexionen und Illustrationen zur Selbstliebe. (i) So unterscheidet Rousseau zwischen dem natürlichen und unschuldigen *amour de soi-même* und der Eigensucht des *homme civilisé*, die er *amour-propre* nennt. (ii) Goethes bekannter Vers „Nur die Lumpe sind bescheiden“ besagt, richtig verstanden, daß schlechte Menschen aus fehlender Selbstachtung ihre Wünsche auf verächtliche Befriedigungen richten; „Brave“ dagegen „freuen sich der Tat“, wie der folgende Vers lautet. Das Tätigsein entspricht der aristotelischen *energeia*, in der sich die Liebe der Guten zum eigenen Dasein, die wahre Selbstliebe, verwirklicht. (iii) In Joseph Conrads Roman *The Rescue* wird dem Captain Tom Lingard die Dankbarkeit gegenüber seinem Lebensretter und Freund zum Grundmotiv all seines Handelns. Seine Selbstliebe verwirklichte sich in der ausschließlich von

diesem Dankeswillen geleiteten Tätigkeit. Der Selbstentwurf eines Menschen, dem sein Handeln entspringt, ist eben das Selbst, das in der Selbstliebe geliebt wird. (iv) Heideggers These in *Sein und Zeit*, es gehöre zum Wesen des Daseins, daß es ihm um sein eigenes Sein gehe, bedeutet nach Michael Großheim nicht Subjektivismus und individualistischen Egoismus, sondern schließt gerade auch das selbstlose Engagement für andere ein, welches ein Mensch, zu seiner Sache gemacht hat. (v) Karl Corino hat den Vortragenden darauf aufmerksam gemacht, daß Musils Roman *Der Mann ohne Eigenschaften* in einem Kapitel von der aristotelischen Philautia handelt. Daß die aristotelische Selbstliebe Liebe des niederen Seelenteils zum höheren Selbst sei, wie es dort heißt, hat Aristoteles zwar nicht gelehrt, es läßt sich aber mit seiner Darstellung durchaus verbinden.

Der Nachvollzug antiker Gedanken, Auffassungen und Argumentationen vermag, wenn er sachbezogen und interessegeleitet ist, zweierlei zu leisten: Er kann die Einsicht bekräftigen, daß wir und die jüngere uns noch mitprägende geistige Tradition immer noch im Kräftefeld der Antike stehen. Und er kann als Korrektiv gegenüber geltenden Vorstellungen dienen. Im Fall des antiken Nachdenkens über Selbstliebe gewinnen wir Freiheit gegenüber der Alternative Egoismus und Altruismus. Wahre Selbstliebe befähigt zur Freundschaft im weitesten Sinn. Sie ermöglicht zugleich den hohen Selbstentwurf und verleiht die Kraft, welche die Verwirklichung des Selbstideals betreibt.

## Literaturverzeichnis

### 1. Textausgaben, Übersetzungen und Kommentare

- Aristoteles, *Ethica Nicomacheia*. Ed. I. Bywater, Oxford 1894 (reprints)
- Aristoteles, *Nikomachische Ethik*. Übersetzt und kommentiert von Franz Dirlmeier, Berlin oder Darmstadt 1967<sup>4</sup> (Aristoteles, Werke in deutscher Übersetzung. Hrsg. von Ernst Grumach, Band 6)
- Aristotle, *The Nicomachean Ethics*. A Commentary by the Late H. H. Joachim. Edited by D. A. Rees, Oxford 1951
- L'Éthique à Nicomaque. Introduction, traduction et commentaire par René Antoine Gauthier, O.P. et Jean Yves Jolif O.P., 3 Bände (Tome I, Tome II: Première partie; deuxième partie), Louvain – Paris 1958
- Aristoteles, *Die Nikomachische Ethik*. Übersetzt [. . .] von Olof Gigon, Zürich und München 1967; München 1991
- Aristoteles, *Nikomachische Ethik*. Übersetzt und hrsg. von Ursula Wolf, Reinbek bei Hamburg 2006
- M. Tulli Ciceronis Laelius De amicitia. Ad T. Pomponium Atticum / Marcus Tullius Cicero, Laelius. Über die Freundschaft. T. Pomponius Atticus gewidmet, München 1961 (Tusculum) [Zweisprachige Ausgabe ohne Nennung des Herausgebers und Übersetzers; das Nachwort ist „M. F.“ gezeichnet = Max Faltner]
- Joseph Conrad, *The Rescue* (1920), London 1975 (Everyman's Library)
- Johann Wolfgang Goethe, *Sämtliche Gedichte*. Erster Teil (dtv-Gesamtausgabe, Band 1), München 1961 bzw. *Goethes Werke*, Weimarer Ausgabe, Bände I 1 und 2, Weimar 1887/88
- Goethe, *Zur Farbenlehre*. WA, Band II 1
- Giacomo Leopardi, *Canti e Frammenti* / Gesänge und Fragmente. Italienisch/Deutsch. Übersetzt von Helmut Endrulat. Hrsg. von H.E. und Gero Alfred Schwal, Stuttgart 1999 (reclam)
- Robert Musil, *Der Mann ohne Eigenschaften*. Roman. (Gesammelte Werke in Einzelausgaben. Hrsg. von Adolf Frisé, Hamburg 1952 (Rowohlt))
- Plotini Opera. Ediderunt Raul Henry et Hans-Rudolf Schwyzer, 3 Bände, Oxford 1964-1982
- Plotins Schriften. Übersetzt von Richard Harder, 5 Bände, Leipzig 1930-1937 (Die obigen Zitate folgen Harders eigenwilliger Zeichensetzung.)

## 2. Gelehrte Literatur

- U. Dierse und S. Knoche, Artikel „Selbstliebe“. In: Band 9, Basel 1995, I (U.D.), Sp. 465-476; II (S.K.), Sp. 476-487
- Eugen Dönt, Plotins Schrift Über das Schöne (1,6). Nachgedanken zu Ficino. In: M.-Chr. Leitgeb, St. Toussaint und H. Bannert (Hrsg.), *Platon, Plotin und Marsilio Ficino. Studien zu den Vorläufern und zur Rezeption des Florentiner Neuplatonismus*. Internationales Symposium in Wien, 25.-27. Oktober 2007 (Wiener Studien, Beiheft 33), Wien 2009, S. 51-57
- H.-J. Fuchs, Artikel „Amour-propre, amour de soi(-même)“: In: Historisches Wörterbuch der Philosophie, Band 1, Basel 1971, Sp. 206-209
- Michael Großheim, Neuhumanismus als Individualismuskritik. Eine Debatte zwischen Altphilologen und Philosophen. In: Bernd Wirkus (Hrsg.), *Die kulturelle Moderne zwischen Demokratie und Diktatur. Die Weimarer Republik und danach*, Konstanz 2007, S. 189-232
- Otfried Höffe, Aristoteles. (Beck'sche Reihe: Denker), München 1996
- Julia Kristeva, *Histoires d'amour*, Paris 1983
- Anthony W. Price, Friendship (VIII and IX). In: Otfried Höffe (Hrsg.), *Aristoteles, Die Nikomachische Ethik*. (Klassiker auslegen. Hrsg. von O. H., Band 2), Berlin 1995, S. 229-251



Woldemar Görler

## Dank

Für einen Abend wie diesen angemessen zu danken, ist nicht leicht.

Da ist zunächst der Vortrag von Ernst Schmidt: ein wahres Geschenk nicht nur für den 'Jubilar', sondern für uns alle. Er hat uns konfrontiert mit einem zentralen, und eben darum auch höchst diffizilen Bereich der antiken Ethik, ja der Ethik überhaupt. Und er hat es uns leicht gemacht: durch seine gewohnte Klarheit (die doch nichts simplifiziert), durch die Weite des Blicks und nicht zuletzt durch die stille Heiterkeit seines Humors. Für nicht wenige mag es eine Überraschung gewesen sein, dass Selbstliebe und Freundschaft durchaus keine Gegensätze sind, auch dass Plotin Wichtiges zum Thema zu sagen hat. Ich habe dazugelernt. Es freut mich, dass Ernst Schmidt bereit ist, sogleich mit uns zu diskutieren. Auch dafür großen Dank!

Mein Dank gilt ferner all denen, die unser heutiges Zusammensein ermöglicht haben: meinem Nachfolger Peter Riemer, meinem ehemaligen Assistenten Christoph Catrein und vielen anderen Helfern. Ich weiß sehr wohl, dass ein festlicher Empfang, wie er draußen auf uns wartet, sich nicht von selbst arrangiert.

Beim Anblick meiner Zuhörer drängt es mich, noch weiter auszuholen. Ich fürchte, ich habe noch nie klar und öffentlich gedankt für meine schöne Zeit in Saarbrücken, von 1980 bis etwa 2000, zwei glückliche Dezennien. Vieles hat dazu beigetragen: das vertrauensvolle und (fast) immer harmonische Zusammenwirken mit den Kollegen, mit dem unvergessenen Peter Steinmetz und Carl Werner Müller (in den ersten Jahren war auch Bernd Manuwald dabei). Wir drei haben es gern gehört, wenn weniger glückliche Kollegen aus anderen Fächern mit leichtem Spott, aber auch neidvoll von der 'Heiligen Dreieinigkeit' der Klassischen Philologen sprachen. Viele liebe, wichtige Mitarbeiter wären aufzuzählen (ja, das Institut war damals personell gut ausgestattet ...); ich nenne stellvertretend jetzt nur Klaus Schöpsdau.

Dank auch an Rosemarie Degen, Rosalinde Lustig und Gerda Meyer. Oft habe ich aus anderen Instituten Klagen gehört über den Druck der Verwaltungsarbeit und die mühevoll Verwaltung der Bibliotheken. Da wurde

mir immer wieder klar, wie gut es bei uns stand mit den Verwaltungsgeschäften und der Bibliotheksleitung. Es ist schön zu sehen, dass es offensichtlich weiter so gut geht.

Und schließlich – im wahrsten Sinne ‘last not least’ – geht mein Dank für die glückliche Zeit an der Universität des Saarlandes an meine Studenten. Mehr als je zuvor habe ich hier erfahren, wie befriedigend das Wechselspiel von Lehrer und Schüler sein kann, welche Freude es bereitet, gehört und verstanden zu werden. Unzählige Gespräche, Einsichten und Formulierungen aus den Seminaren sind mir in Erinnerung. Auch hier kann ich sagen: Ich habe viel gelernt. Unschätzbar war die Hilfe der studentischen Mitarbeiter bei den größeren Publikationen; ohne ihre Sorgfalt, Findigkeit und ihr kritisches Urteil wäre manches nicht gelungen. Unvergessen bleiben die großen Exkursionen nach Rom, nach Kampanien, nach Sizilien, nicht weniger die kürzeren in die ‘römische’ Schweiz, nach Burgund, zu den Römerspuren im Rheinland. Das waren schöne Wochen, nicht zuletzt durch große Hilfsbereitschaft und viel Einsatzfreude der Studierenden. Danke!

Die Anwesenheit unseres geschätzten Gastes lässt mich noch etwas weiter ausholen. Ernst Schmidt steht geradezu symbolisch für meine Heidelberger Zeit von 1963 bis 1980. Ja, er ist jünger als ich. Aber in Heidelberg lief vieles ‘synchron’: Beide 1963 frisch promoviert, beide mit einem gräzistischen Thema. Für den Neuankömmling aus Berlin war Ernst Schmidt der erste wissenschaftliche Kontakt im neuen Umfeld. Wir teilten ein Zimmer im ehrwürdigen Weinbrenner-Bau am Marstallhof und hatten manche guten Gespräche, zuerst über Vergil, dem Schmidt sich schon zugewandt hatte. In den folgenden (in Heidelberg recht unruhigen) Jahren haben wir gemeinsam viel Seltsames und Interessantes erlebt – nicht immer, aber doch meist der gleichen Meinung. Das philologische Gespräch dauerte fort, auch als beide Heidelberg für einen längeren Aufenthalt in den USA verließen. Beide habilitierten sich in kurzem Abstand 1969 und 1970, und wir verließen beide Heidelberg endgültig um 1979, der eine nach Tübingen, der andere nach Saarbrücken. Dankbare Erinnerungen verbinden mich auch mit der Heidelberger Zeit, und darin hat Ernst Schmidt einen wichtigen Platz.

Nun kann ich es mir nicht versagen, noch einen Schritt weiter zurück in die Vergangenheit zu tun. Zu meiner großen Freude ist auch Ernst Schmidts Frau Annette unter uns. Und sie verkörpert meine Berliner Zeit, die nun schon über 50 Jahre zurückliegt. Wie das? Ganz einfach: Sie ist die Tochter meines Doktorvaters Uvo Hölscher, in dessen gastlichem Haus wir beide, meine Frau Evelyn und ich, viele schöne Stunden und Feste erlebt haben. Der Dank dafür geht nun an die Tochter – die wir also schon viel länger kennen als ihr eigener Mann ...

Genug der Rückbesinnung. Ein letztes herzliches Dankeswort geht an alle Anwesenden, sie haben mir durch ihr Kommen viel Freude gemacht.

## Schriftenverzeichnis Prof. Dr. Woldemar Görler

- Menander, Dyskolos 233-381, und Terenz, Eunuchus 817-922, in: *Philologus* 105 (1961) 299-307.
- Zu Menander fr. 13 Körte, in: *Philologus* 106 (1962) 133f.
- Μενάνδρου γνῶμαι, Phil. Diss. Freie Univ. Berlin 1963.
- Knemon, in: *Hermes* 91 (1963) 268-287.
- Ovids Propemptikon (Amores 2,11), in: *Hermes* 93 (1965) 338-347.
- Vergilizitate in Ausonius' Mosella, in: *Hermes* 97 (1969) 94-114. – Erw. ND 1986.
- Doppelhandlung, Intrige und Anagnorismus bei Terenz, in: *Poetica* 5 (1972) 164-182.
- Rez. John M. Rist, *Stoic Philosophy*, Cambridge 1969, in: *Philosophische Rundschau* 19 (1972) 289-300.
- La politisation de l'Université de Heidelberg, in: *documents. Revue des questions allemandes* 27 (1972) 50-58.
- Über die Illusion in der antiken Komödie, in: *Antike und Abendland* 18 (1973) 41-57.
- „Undramatische“ Elemente in der griechisch-römischen Komödie, in: *Poetica* 6 (1974) 259-284.
- Untersuchungen zu Ciceros Philosophie, Heidelberg 1974 (Bibliothek der klassischen Altertumswissenschaft 50).
- Rez. Cicero, *De officiis*, ed. C. Atzert, Leipzig<sup>4</sup>1971, in: *Museum Africum* 4 (1975) 92-95.
- Aeneas' Ankunft in Latium. Beobachtungen zu Vergils epischer Technik, in: *Würzburger Jahrbücher für die Altertumswissenschaft*, N.F. 2 (1976) 165-179.
- Caesars Rubikon-Übergang in der Darstellung Lucans, in: H. Görgemanns, E. A. Schmidt (Hg.), *Studien zum antiken Epos*, Franz Dirlmeier zum 70. Geburtstag und Viktor Pöschl zum 65. Geburtstag ... dargebracht, Meisenheim am Glan 1976 (Beiträge zur Klassischen Philologie 72) 291-308.
- Die Veränderung des Erzählerstandpunktes in Caesars *Bellum Gallicum*, in: *Poetica* 8 (1976) 95-119.
- Martial über seine ländliche Heimat (ep. 1,49), in: *Mitteilungen für Lehrer der Alten Sprachen* 7, H. 1/2 (1976) 6-13; erw. Fassung 1986.
- Ἀσθενῆς συγκατάθεσις. Zur stoischen Erkenntnistheorie, in: *Würzburger Jahrbücher für die Altertumswissenschaft*, N.F. 3 (1977) 83-92. ND *Kleine Schriften* 2004, 1-15.

- Ein Darstellungsprinzip Caesars. Zur Technik der Peripetie und ihrer Vorbereitung im *Bellum Gallicum*, in: *Hermes* 105 (1977) 307-331.
- Das Problem der Ableitung ethischer Normen bei Cicero, in: *Der Altsprachliche Unterricht* 21,2 (1978) 5-19. ND *Kleine Schriften* 2004, 290-311.
- Zu Caesar, *De bello Gallico* 5,31,5, in: *Rheinisches Museum für Philologie* 121 (1978) 297-302.
- Gedenkansprache des Dekans der Fakultät für Orientalistik und Altertumswissenschaft, in: *Vladimir Miljocic 1918-1978* (Heidelberger Akademie der Wissenschaft, phil.-hist. Kl., Sonderabhandlung 1978).
- „Ex verbis communibus κακοζήλῖα.“ Die augusteischen ‚Klassiker‘ und die griechischen Theoretiker des Klassizismus, in: *Le classicisme à Rome aux I<sup>ers</sup> siècles avant et après J.-C.*, *Vandœuvres / Genève* 1979 (*Entretiens sur l'Antiquité Classique* 25) 175-211.
- Kaltblütiges Schnarchen. Zum literarischen Hintergrund der Vesuvbriefe des jüngeren Plinius, in: *Arktouros. Hellenic Studies presented to Bernard M. W. Knox*. Ed. by G. W. Bowersock, W. Burkert, M. C. J. Putnam, Berlin / New York 1979, 427-433.
- (Hg.) *M. Tullius Cicero, De legibus*, hg. von Konrat Ziegler, 3. Aufl. überarb. u. d. Nachträge ergänzt von W. G., Freiburg i. Br. / Würzburg 1979 (*Heidelberger Texte*, lat. Reihe 20).
- Caesar als Erzähler (am Beispiel von BG II 15-27), in: *Der Altsprachliche Unterricht* 23,3 (1980) 18-31.
- Rez. Laila Straume-Zimmermann, *Ciceros Hortensius*, Bern 1976, in: *Gnomon* 52 (1980) 123-130.
- Rez. K. Quinn, *Texts and Contexts, The Roman Writers and their Audience*, London 1979, in: *Gnomon* 53 (1981) 437-440.
- Beobachtungen zu Vergils Syntax, in: *Würzburger Jahrbücher für die Altertumswissenschaft*, N.F. 8 (1982) 69-81.
- Rez. E. Mensching, *Caesar und die Germanen im 20. Jahrhundert*, Göttingen 1980, in: *Gnomon* 54 (1982) 39-43.
- Über die Anfänge der Philosophie in Rom (Vortragsszusammenfassung), in: *Alte Sprachen in Rheinland-Pfalz und im Saarland* 28,2 (1982) 10-12.
- Pflicht und ‚Lust‘ in der Ethik der Alten Stoa, in: *Actes du VII<sup>e</sup> Congrès de la FIEC* 1979, Budapest 1983, Bd. 2, 397-414. ND *Kleine Schriften* 2004, 16-39.
- Plautinisches im *Pseudolus*, in: *Würzburger Jahrbücher für die Altertumswissenschaft*, N.F. 9 (1983) 89-107.
- Rez. St. Kresic (Hg.), *Contemporary Literary Hermeneutics and Interpretation of Classical Texts*, Ottawa 1981 und Luigi Pepe (Hg.), *Atti del Convegno*

- Internazionale ‚Letterature Classiche e narratologia‘, Perugia 1981, in: *Anzeiger für die Altertumswissenschaft* 36 (1983) 161-170.
- Artikel ‚cacozelia‘, in: *Enciclopedia Virgiliana*, Bd. 1, Rom 1984, 595f.
- From Sea To Shining Sea: Some remarks on Virgil’s syntax, in: *Virgilian Bimillenary Lectures* 1982 (*Vergilius Suppl.* 2) 48-79.
- Zum virtus-Fragment des Lucilius (1326-1338 Marx) und zur Geschichte der stoischen Güterlehre [Albrecht Dihle zum 60. Geburtstag], in: *Hermes* 112 (1984) 445-468. ND *Kleine Schriften* 2004, 105-135.
- Rez. M. Forschner, *Die stoische Ethik*, Stuttgart 1981, in: *Philosophische Rundschau* 31 (1984) 272-281.
- Artikel ‚Eneide. La lingua‘, in: *Enciclopedia Virgiliana*, Bd. 2, Rom 1985, 262-278.
- Rez. Pirrone, *Testimonianze*, A cura di Fernanda Decliva Caizzi, Napoli 1981 (*Collana Elenchos* 5), in: *Archiv für Geschichte der Philosophie* 67 (1985) 320-335.
- Kontrastierende Szenenpaare: Indirekte ‚Präsenz des Autors‘ in Vergils Aeneis, in: *Rheinisches Museum für Philologie* 129 (1986) 285-305.
- Martials Reisege-dicht für Licinianus (ep. 1,49), in: *Eos* 74 (1986) 309-323.
- Rez. Fabio Stok, *Omnes stultos insanire*, La politica del paradosso in Cicerone, Pisa 1981, in: *Anzeiger für die Altertumswissenschaft* 39 (1986) 43-46.
- ‚Hauptursachen‘ bei Chrysipp und Cicero? Philologische Marginalien zu einem vieldiskutierten Gleichnis (*De fato* 41-44), in: *Rheinisches Museum für Philologie* 130 (1987) 254-274. ND *Kleine Schriften* 2004, 40-59.
- Laudabunt alii ...* Zur Funktion einer wenig beachteten Redefigur, in: *Filologia e forme letterarie*, Studi offerti a Francesco Della Corte, Urbino 1987, Bd. 3, 25-46.
- Artikel ‚obtretractores‘, in: *Enciclopedia Virgiliana*, Bd. 3, Rom 1987, 807-813.
- Rez. Cicero, *Tusculan Disputations I*, Edited with translation and commentary by A. E. Douglas, Warminster, Wilts., u. Chicago 1985, in: *Gnomon* 59 (1987) 448-450.
- From Athens to Tusculum: Reconsidering the Background of Cicero’s *De oratore*, in: M. Leff (Hg.), *Cicero on Tatnic*. Papers from the Rutgers University Conference on *De oratore*, held in Tatnic, Maine, October 1987. *Rhetorica* 6,3 (1988) 215-235. ND *Kleine Schriften* 2004, 172-192.
- Artikel ‚Philosophie. Teil I Antike. G: Rom‘, in: J. Ritter, K. Gründer (Hg.), *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Basel, Bd. 7 (1989) 304-308.
- Cicero und die ‚Schule des Aristoteles‘, in: W. W. Fortenbaugh, P. Steinmetz (Hg.), *Cicero’s Knowledge of the Peripatos*, New Brunswick N.J., London 1989 (*Rutgers University Studies in Classical Humanities* 4) 246-263. ND *Kleine Schriften* 2004, 193-211. ND *Kleine Schriften* 2004, 193-211.

- Antiochos von Askalon über die ‚Alten‘ und über die Stoa. Beobachtungen zu Cicero, *Academicici posteriores* I 24-43, in: P. Steinmetz (Hg.), *Beiträge zur hellenistischen Literatur und ihrer Rezeption in Rom*, Stuttgart 1990 (*Palingenesia* 28), 122-139. ND *Kleine Schriften* 2004, 87-104.
- Cicero zwischen Politik und Philosophie, in: *Ciceroniana n.s.* 7 (*Atti del VII Colloquium Tullianum Varsavia* 1989) (1990) 61-73. ND *Kleine Schriften* 2004, 158-171.
- Nochmals: Plinius und der Laokoon. Zu einer neuen Deutung von n.h. 36,37, in: *Rheinisches Museum für Philologie* 133 (1990) 176-180.
- Syracusae auf dem Palatin; Syracuse, New York. Sentimentale Namengebung in Rom und später, in: W. Görler, S. Koster (Hg.), *Pratum Saraviense. Festgabe für Peter Steinmetz*, Stuttgart 1990 (*Palingenesia* 30) 169-188.
- Rez. Aufstieg und Niedergang der römischen Welt. Teil II: Prinzipat, Band 36: Philosophie, Wissenschaften, Technik, 3. Teilband: Philosophie (Stoizismus), Berlin / New York 1989, in: *Gnomon* 63 (1991) 688-697.
- Vergilzitate in Ausonius' *Mosella* (erg. ND von 1969), in: M. Lossau (Hg.), *Ausonius*, Darmstadt 1991 (*Wege der Forschung* 652) 146-175.
- Ein sprachlicher Zufall und seine Folgen. ‚Wahrscheinliches‘ bei Karneades und bei Cicero, in: C. W. Müller, K. Sier, J. Werner (Hg.), *Zum Umgang mit fremden Sprachen in der griechisch-römischen Antike*, Stuttgart 1992 (*Palingenesia* 36) 159-171. ND *Kleine Schriften* 2004, 60-75.
- Aus der Philosophischen Fakultät (zum Titel ‚Doctrix‘), in: *Campus (Universität des Saarlandes)* 22,1 (1992), 10.
- Rez. Cicero. *Tusculan Disputations II and V*. Edited with translation and commentary by A. E. Douglas, Warminster, Wilts. / Chicago 1990, in: *Gnomon* 64 (1992) 117-120.
- Tiberaufwärts nach Rom. Ein Thema und seine Variationen, in: *Klio* 75 (1993) 228-243.
- (mit H. Flashar) Einleitung, in: *Grundriss der Geschichte der Philosophie. Begründet von Friedrich Ueberweg, völlig neu bearb. Ausgabe. Die Philosophie der Antike*, Bd. 4: *Die hellenistische Philosophie*, Basel 1994, 1-28.
- Älterer Pyrrhonismus. Jüngere Akademie. Antiochos aus Askalon, in: *Grundriss der Geschichte der Philosophie. Begründet von Friedrich Ueberweg, völlig neubearb. Ausgabe. Die Philosophie der Antike*, Bd. 4: *Die hellenistische Philosophie*, Basel 1994, 717-989.
- (mit G. Gawlick) Cicero, in: *Grundriss der Geschichte der Philosophie. Begründet von Friedrich Ueberweg, völlig neubearb. Ausgabe. Die Philosophie der Antike*, Bd. 4: *Die hellenistische Philosophie*, Basel 1994, 991-1168.

- Rez. Nicholas Horsfall, Virgilio. L'epopea in alambicco, Neapel 1991, in: *Gnomon* 66 (1994) 403-410.
- Carpere, capere, rapere*. Lexikalisches und Philosophisches zum Lob der Gegenwart bei lateinischen Dichtern, in: Römische Lebenskunst. Interdisziplinäres Kolloquium zum 85. Geburtstag von Viktor Pöschl, Heidelberg 1995 (Bibliothek der klassischen Altertumswissenschaften 97), 47-56. Lateinische Zusammenfassung in: *Vox Latina* 31, 1995, 433-435.
- „Silencing the Troublemaker“: De legibus I.19 and the Continuity of Cicero's Scepticism, in: J. G. F. Powell (Hg.), *Cicero the Philosopher*, Oxford 1995, 85-113. ND Kleine Schriften 2004, 240-267.
- Cicero, in: F. Ricken (Hg.), *Philosophen der Antike*, Bd. 2, Stuttgart / Berlin / Köln 1996, 83-109.
- Dido und Seneca über Glück und Vollendung, in: *Museum Helveticum* 53 (1996) [Festschrift Thomas Gelzer] 160-169. ND Kleine Schriften 2004, 334-345.
- Zum literarischen Charakter und zur Struktur der *Tusculanae disputationes*, in: *Lenaika*. Festschrift für C. W. Müller zum 65. Geburtstag, Stuttgart / Leipzig 1996, 189-215. ND Kleine Schriften 2004, 212-239.
- Les «évidences» dans la philosophie hellénistique, in: *Dire l'évidence* (Philosophie et rhétorique antiques). Textes réunis par C. Lévy et L. Pernot, Paris 1997, 131-143. ND Kleine Schriften 2004, 76-86.
- ... *ut ne imparatus sim si veniat Phormio* oder: Wie man sich auf eine heikle Begegnung (besser nicht) vorbereitet, in: Jerzy Axer, Woldemar Görler (Hg.), *Scaenica Saravi-Varsoviensia*. Beiträge zum antiken Theater und zu seinem Nachleben, Warschau 1997.
- Cicero's Philosophical Stance in the *Lucullus*, in: B. Inwood, J. Mansfeld (Hg.), *Assent and Argument*. Studies in Cicero's *Academic Books*. Proceedings of the 7th Symposium Hellenisticum, Leiden [u.a.] 1997, 36-57. ND Kleine Schriften 2004, 268-289.
- Storing up Past Pleasures. The Soul-Vessel-Metaphor in Lucretius and in his Greek Models, in: K. A. Algra, M. H. Koenen, P. H. Schrijvers (Hrsg.), *Lucretius and his Intellectual Background*, Proceedings of the Colloquium, Amsterdam 26-28 June 1996, Amsterdam u.a. 1997 (= Koninklijke Nederlandse Akademie van Wetenschappen, Verhandelingen, Afd. Letterkunde, Nieuwe Reeks, deel 172), 193-207. ND Kleine Schriften 2004, 136-157.
- Theophrastus, the Academy, Antiochus and Cicero. A Response (to John Glucker) and an Appendix, in: J. M. van Ophuijsen, M. van Raalte (Hg.), *Theophrastus*. Reappraising the Sources, New Brunswick / London 1998 (Rutgers University Studies in Classical Humanities 8) 317-329.

- Rez. A. R. Dyck: A commentary on Cicero, *De officiis*, Ann Arbor 1996, in: *Museum Helveticum* 55, 1998, 229f.
- L'Academia Scettica – Venti anni di ricerche, in: *Elenchos* 21 (2000) [Giornata di studio „Vent'anni di ‚Elenchos‘ e di storiografia filosofica antica“, dedicata alla memoria di Gabriele Giannantoni], 57-77.
- Verkleidungsintrigen, in: *Dramatische Wäldchen. Festschrift für Eckard Lefèvre zum 65. Geburtstag*, hg. von Ekkehard Stärk und Gregor Vogt-Spira, Hildesheim-Zürich-New York 2000, 267-286.
- Sokrates bei Cicero, in: Herbert Kessler (Hg.), *Sokrates. Nachfolge und Eigenwege, Sokrates-Studien V*, Zug 2001 (Die Graue Edition 31), 233-259. ND *Kleine Schriften* 2004, 312-333.
- Rhetorisches in der Aeneis. Zu zwei wenig beachteten Argumentations-schemata, in: *Hyperboreus* 8 (2002) [Festschrift Alexander K. Gavrilov] 302-313.
- L'art et la technique exigent-ils un savoir certain? Réflexions sur un argument antisceptique, in: C. Lévy, B. Besnier, A. Gigandet (Hg), *Ars et Ratio. Sciences, arts et métiers dans la philosophie hellénistique et romaine*, Brüssel 2003 (Collection Latomus 273), 23-32.
- M. Tullius Cicero. L'aspect philosophique des discours, in: *Dictionnaire des philosophes antiques*, publié sous la direction de Richard Goulet, Supplément préparé par Richard Goulet avec la collaboration de Jean-Marie Flamand et Maroun Aouad, Paris 2003, 732-741.
- Rez. Cicero, *De natura deorum*, book I, ed. by A. R. Dyck, Cambridge 2003 (Cambridge Greek and Latin Classics), in: *Classical Review* 54(2004) 364f.
- Kleine Schriften zur hellenistisch-römischen Philosophie*, hg. von Christoph Catrein, Leiden, Boston 2004 (Philosophia antiqua 95).
- Rez. A. R. Dyck: A commentary on Cicero, *De legibus*. Ann Arbor 2004, in: *Mnemosyne* 59 (2006) 150-154.
- Rez. E. Fantham: *The Roman World of Cicero's De oratore*, Oxford 2004, in: *Classical Review* 56 (2006) 95-97.
- Perturbatio vita, si ita sit, atque officiorum omnium consequatur*. A propos d'un mode d'argumentation cicéronien, in: *Revue de Métaphysique et de Morale*, janvier-mars 2008 (Cicéron, numéro spécial préparé par Carlos Lévy), 45-60.
- Tugend durch Reichtum? Ein verkannter Dativ bei Lucilius, in: A. Heil, M. Korn, J. Sauer (Hg.): *Noctes Sinenses. Festschrift für Fritz-Heiner Mutschler zum 65. Geburtstag*, Heidelberg 2011, 310-313.
- Unfreiwilliges Spiel im Spiel – Andria 734-794 und Verwandtes, in: N. Almazova, O. Budaragina, S. Egorova u.a. (Hg.): *Variante loquela*.

Alexandro Gavrilov septuagenario, St. Petersburg 2011 (*Hyperboreus* 16/17: 2010/2011), 290-308.

Cicero, *De finibus bonorum et malorum*, Buch 5. Beobachtungen zur Quelle und zum Aufbau, in: *Elenchos* 32 (2011) 329-354.

Rez. D. Sedley (Hg.): *The Philosophy of Antiochus* (Cambridge 2012), in: *Elenchos* 33 (2012) 376-383.



## Bisher veröffentlichte Universitätsreden

- 1 *Joseph Gantner*, *Lionardo da Vinci* (1953)

### Neue Serie

- 13 *Johann Paul Bauer*, *Universität und Gesellschaft* (1981)  
*Ernst E. Boesch*, *Von der Handlungstheorie zur Kulturpsychologie – Abschiedsvorlesung von der Philosophischen Fakultät* (1983)
- 14 *Hermann Josef Haas*, *Medizin – eine naturwissenschaftliche Disziplin?* (1983)
- 15 *Werner Nachtigall*, *Biologische Grundlagenforschung* (1983)
- 16 *Kuno Lorenz*, *Philosophie – eine Wissenschaft?* (1985)
- 17 *Wilfried Fiedler*, *Die Verrechtlichung als Weg oder Irrweg der Europäischen Integration* (1986)
- 18 *Ernest Zahn*, *Die Niederländer, die Deutschen – ihre Geschichte und ihre politische Kultur* (1986)
- 19 *Axel Buchter*, *Perspektiven der Arbeitsmedizin zwischen Klinik, Technik und Umwelt* (1986)
- 20 *Reden anlässlich der Verleihung der Würde eines Ehrensensors an Herrn Ernst Haaf und Herrn Dr. Wolfgang Kühborth* (1987)
- 21 *Pierre Deyon*, *Le bilinguisme en Alsace* (1987)
- 22 *Jacques Mallet*, *Vers une Communauté Européenne de la Technologie*  
*Rainer Hudemann*, *Sicherheitspolitik oder Völkerverständigung?* (1987)
- 23 *Andrea Romano*, *Der lange Weg Italiens in die Demokratie und den Fortschritt*  
*Rainer Hudemann*, *Von der Resistenza zur Rekonstruktion*  
*Helene Harth*, *Deutsch-italienische Literaturbeziehungen* (1987)
- 24 *Alfred Herrhausen*, *Macht der Banken* (1987)
- 25 *Gerhard Schmidt-Henkel*, *„Die Wirkliche Welt ist in Wahrheit nur die Karikatur unserer großen Romane“ – über die Realität literarischer Fiktion und die Fiktionalität unserer Realitätswahrnehmungen* (1995)
- 26 *Heike Jung*, *Johann Paul Bauer, Problemkreis AIDS – seine juristischen Dimensionen* (1988)
- 27 *Horst Albach*, *Praxisorientierte Unternehmenstheorie und theoriegeleitete Unternehmenspraxis* (1987)
- 28 *Reden und Vorträge aus Anlass der Verleihung der Würde eines Doktors der Philosophie ehrenhalber an Bischof Monseñor Leonidas E. Proaño* (1988)
- 29 *Jubiläumssymposium zum 65. Geburtstag von Prof. Dr. Martin Schrenk und zum 15jährigen Bestehen des Instituts für Klinische Psychotherapie* (1988)
- 30 *Hermann Krings*, *Universität im Wandel: „Man steigt nicht zweimal in denselben Fluß“ (Heraklit)* (1988)
- 31 *Wolfgang J. Mommsen*, *Max Weber und die moderne Geschichtswissenschaft* (1989)

- 32 *Günter Hotz*, Algorithmen, Sprachen und Komplexität (1990)
- 33 *Michael Veith*, Chemische Fragestellungen: Metallatome als Bausteine von Molekülen (1992)
- 34 *Torsten Stein*, Was wird aus Europa? (1992)
- 35 *Jörg K. Hoensch*, Auflösung – Zerfall – Bürgerkrieg: Die historischen Wurzeln des neuen Nationalismus in Osteuropa (1993)
- 36 *Christa Sauer/Johann Marte/Pierre Béhar*, Österreich, Deutschland und Europa (1994)
- 37 Reden aus Anlass der Verabschiedung von Altpräsident Richard Johannes Meiser (1994)
- 38 *Karl Ferdinand Werner*, Marc Bloch und die Anfänge einer europäischen Geschichtsforschung (1995)
- 39 Hartmann Schedels Weltchronik, Eine Ausstellung in der Universitäts- und Landesbibliothek Saarbrücken (1995)
- 40 *Hans F. Zacher*, Zur forschungspolitischen Situation am Ende des Jahres 1994 (1995)
- 41 Ehrenpromotion, Doctor philosophiae honoris causa, von Fred Oberhauser (1997)
- 42 *Klaus Martin Girardet*, Warum noch 'Geschichte' am Ende des 20. Jahrhunderts? Antworten aus althistorischer Perspektive (1998)
- 43 *Klaus Flink*, Die Mär vom Ackerbürger. Feld- und Waldwirtschaft im spätmittelalterlichen Alltag rheinischer Städte (1998)
- 44 Ehrenpromotion, Doktor der Naturwissenschaften, von Henri Bouas-Laurent (1999)
- 45 *Rosmarie Beier*, Menschenbilder. Körperbilder. Prometheus. Ausstellungen im kulturwissenschaftlichen Kontext (1999)
- 46 *Erika Fischer-Lichte*, Theater als Modell für eine performative Kultur (2000)
- 47 *Klaus Martin Girardet*, 50 Jahre „Alte Geschichte“ an der Universität des Saarlandes (2000)
- 48 Philosophie in Saarbrücken, Antrittsvorlesungen (2000)
- 49 Gedenkfeier für Universitätsprofessor Dr. phil. Jörg K. Hoensch (2001)
- 50 Evangelische Theologie in Saarbrücken, Antrittsvorlesungen (2002)
- 51 *Franz Irsigler*, Was machte eine mittelalterliche Siedlung zur Stadt? (2003)
- 52 Ehrenpromotion, Doctor philosophiae honoris causa, von Günther Patzig (2003)
- 53 Germanistik im interdisziplinären Gespräch. Reden und Vorträge beim Abschiedskolloquium für Karl Richter (2003)
- 54 Allem Abschied voran. Reden und Vorträge anlässlich der Feier des 65. Geburtstages von Gerhard Sauder (2004)
- 55 Gedenkfeier für Universitätsprofessor Dr. jur. Dr. h.c. mult. Alessandro Baratta (2004)
- 56 Gedenkfeier für Bischof Prof. Lic. theol. Dr. phil. Dr. h.c. mult. Gert Hummel (2004)
- 57 Akademische Gedenkfeier für Prof. Dr. Dr. h.c. mult. Jan Lichardus (2005)
- 58 Akademische Gedenkfeier für Prof. Dr. Richard van Dülmen (2005)
- 59 *Klaus Martin Girardet*, Das Neue Europa und seine Alte Geschichte (2005)

- 60 Psychologie der Kognition. Reden und Vorträge anlässlich der Emeritierung von Prof. Dr. Werner H. Tack (2005)
- 61 *Alberto Gil*, Rhetorik und Demut, Ein Grundsatzpapier zum Rednerethos, Vortrag zur Eröffnung des Workshops „Kommunikation und Menschenführung“ im Starterzentrum (2005)
- 62 Oft gescholten, doch nie zum Schweigen gebracht. Treffen zum Dienstende von Stefan Hüfner (2006)
- 63 Theologische Perspektiven aus Saarbrücken, Antrittsvorlesungen (2006)
- 64 Germanistisches Kolloquium zum 80. Geburtstag von Gerhard Schmidt-Henkel (2006)
- 65 Akademische Gedenkfeier für Universitätsprofessor Dr. Wilhelm Wegener (2006)
- 66 Akademische Gedenkfeier für Universitätsprofessor Dr. Jürgen Domes (2006)
- 67 *Gerhard Sauder*, Gegen Aufklärung? (2007)
- 68 50 Jahre Augenheilkunde an der Universität des Saarlandes 1955–2005 (2007)
- 69 *Elmar Wadle*, Urheberrecht zwischen Gestern und Morgen – Anmerkungen eines Rechtshistorikers (2007)
- 70 Akademische Feier zum 80. Geburtstag von Rudolf Richter (2007)
- 71 Akademische Gedenkfeier für Universitätsprofessor Dr. Bernhard Aubin (2007)
- 72 Akademische Feier zum 80. Geburtstag von Gerhard Lüke (2007)
- 73 Dokumentationsziele und Aspekte der Bewertung in Hochschularchiven und Archiven wissenschaftlicher Institutionen. Beiträge zur Frühjahrstagung der Fachgruppe 8 – Archivare an Hochschularchiven und Archiven wissenschaftlicher Institutionen – des Verbandes deutscher Archivarinnen und Archivare (2007)
- 74 Gemeinsame anglistisch-germanistische Antrittsvorlesung von Ralf Bogner und Joachim Frenk. Geschichtsklitterung oder Was ihr wollt. Fischart und Shakespeare schreiben im frühneuzeitlichen Europa (2007)
- 75 Akademische Feier anlässlich des 65. Geburtstages von Wolfgang Haubrichs (2008)
- 76 Verleihung der Ehrendoktorwürde an Prof. Dr. h.c. Peter Grünberg (2008)
- 77 *Michael McCormick*, Karl der Große und die Vulkane. Naturwissenschaften, Klimageschichte und Frühmittelalterforschung (2008)
- 78 Gedenkfeier für Universitätsprofessor und Ehrensenator Dr. Günther Jahr (2008)
- 79 *Heike Jung*, Das kriminalpolitische Manifest von Jean-Paul Marat (2009)
- 80 Quo vadis, Erziehungswissenschaft? Ansätze zur Überwindung der Kluft zwischen Theorie und Praxis. Podiumsdiskussion anlässlich der Emeritierung von Herrn Universitäts-Professor Dr. phil. Peter Strittmatter (2009)
- 81 1983-2008. 25 Jahre Partnerschaft Universität des Saarlandes – Staatliche Ivane-Iavachischvili-Universität Tbilissi / Tiflis (Georgien) (2009)

Erschienen im Universitätsverlag des Saarlandes

- 82 Festakt anlässlich des 65. Geburtstages von Lutz Götze mit seiner Abschiedsvorlesung „Von Humboldt lernen“ (2011)
- 83 Akademische Feier anlässlich des 65. Geburtstages von Manfred Schmeling (2011)

- 84 10 Jahre Historisch orientierte Kulturwissenschaften an der Universität des Saarlandes (2011)
- 85 Verleihung der Ehrendoktorwürde der Philosophischen Fakultät I Geschichts- und Kulturwissenschaften an Dieter R. Bauer, Leiter des Referats Geschichteder Akademie der Diözese Rottenburg–Stuttgart (2008)
- 86 Verleihung der Ehrendoktorwürde der Philosophischen Fakultät II Sprach-, Literatur- und Kulturwissenschaften an Prof. Dr. Dr. h.c. mult. Gonthier-Louis Fink 9. Februar 2010
- 87 Akademische Gedenkfeier für Universitätsprofessor Dr. Dr. h.c. mult. Günter Wöhe 7. Januar 2009
- 88 Gelehrte am Rande des Abgrunds: Über Professoren in Literatur und Film Antrittsvorlesung von Christiane Solte-Gresser Lehrstuhl für Allgemeine und Vergleichende Literaturwissenschaft Fachrichtung 4.1. Germanistik am 31. Januar 2011
- 89 Griechen und Europa Die große Herausforderung der Freiheit im fünften Jahrhundert v. Chr. Europavortrag von Christian Meier am 20. Januar 2010
- 90 30 Jahre Partnerschaft St.-Kliment-Ochridski-Universität Sofia Universität des Saarlandes. Beiträge zum Festakt in Saarbrücken 7. Dezember 2010
- 91 Akademische Feier zur Verabschiedung von Herrn Universitätsprofessor Herrn Dr. Hartmut Bieg am 25. Januar 2010
- 92 Akademische Feier zum 80. Geburtstag von Herrn Universitätsprofessor Dr. Dr. h.c. Heinz Müller-Dietz am 15. November 2011
- 93 Jubiläumsfeier 60 Jahre Institut für Kunstgeschichte an der Universität des Saarlandes am 22. Juli 2011
- 94 Karsten Jedlitschka Singuläres Erbe. Die archivalischen Hinterlassenschaften der Staatssicherheit 31. Januar 2012
- 95 Akademische Feier zum 80. Geburtstag von Herrn Universitätsprofessor Dr. Dr. h.c. mult. Max Pfister am 27. April 2012
- 96 „Martin von Tours – Krieger – Bischof – Heiliger“ Kolloquium zum 50. Geburtstag von Herrn Prof. Dr. theol. Joachim Conrad 12. November 2011
- 97 Verleihung der Ehrendoktorwürde der Philosophischen Fakultät II Sprach-, Literatur- und Kulturwissenschaften an Herrn Prof. Dr. Edgar Rosenberg am 11. Juli 2012
- 98 Akademische Gedenkfeier für Herrn Universitätsprofessor Dr. Christian Autexier am 14. Dezember 2012
- 99 Akademische Gedenkfeier für den Altrektor und Ehrensator der Universität des Saarlandes Herrn Universitätsprofessor Dr. Gerhard Kielwein am 5. Juni 2013
- 100 Festakt zur 50-Jahr-Feier der Fachrichtung Evangelische Theologie an der Universität des Saarlandes am 22. Juni 2013
- 101 Akademische Feier zum 75. Geburtstag von Herrn Universitätsprofessor Dr. Gerhard Sauder
- 102 Eröffnung des Niederländischen Jahres an der Universität des Saarlandes am 23. Januar 2014

