UNIVERSITÄTS BIBLIOTHEK WUPPERTAL
BERGISCHE UNIVERSITÄT WUPPERTAL

Universitätsbibliothek Wuppertal

Die drei aristotelischen Ethiken

Arnim, Hans von

Wien, 1924

II. Sprachliches und Terminologisches

Nutzungsrichtlinien Das dem PDF-Dokument zugrunde liegende Digitalisat kann unter Beachtung des Lizenz-/Rechtehinweises genutzt werden. Informationen zum Lizenz-/Rechtehinweis finden Sie in der Titelaufnahme unter dem untenstehenden URN.
Bei Nutzung des Digitalisats bitten wir um eine vollständige Quellenangabe, inklusive Nennung der Universitätsbibliothek Wuppertal als Quelle sowie einer Angabe des URN.

urn:nbn:de:hbz:468-1-5547

Visual Library

hergestellt haben soll, psychologisch unglaublich und unverständlich wäre. Es muß gezeigt werden, daß auch die M. Mor., ähnlich wie die eudemische Ethik, wenn sie auch neben dem Reichtum, der Feinheit und der Reife der nikomachischen Ethik unvollkommen erscheinen, doch auch Spuren selbständigen schöpferischen Geistes enthalten und sogar in manchem die Absichten des Baumeisters reiner und einfacher hervortreten lassen, als der spätere Prachtbau.

II.

Sprachliches und Terminologisches.

Die gründlichste und wertvollste Behandlung der Echtheitsfrage der M. Mor. nach Spengel ist die Abhandlung Ramsauers ‚Zur Charakteristik der aristotelischen Magna Moralia' (Progr. d. Gymn. zu Oldenburg 1858). Wir wollen zunächst seine sprachlichen Beweise für die Unechtheit des Werkes prüfen. Die von Adolf Trendelenburg in dem Aufsatz ‚Einige Belege für die nacharistotelische Abfassungszeit der Magna Moralia' (Histor. Beitr. zur Philosophie 3. Bd. S. 433 ff.) gegebene Nachlese wollen wir dabei, soweit sie ebenfalls die Sprache der M. Mor. betrifft, gleich mit berücksichtigen. Daß die M. Mor. in lexikalischer und grammatischer Beziehung gewisse Besonderheiten und Eigentümlichkeiten zeigen, die in den echten Schriften des Aristoteles teils überhaupt nicht, teils nur ganz selten vorkommen, und daß auch die philosophischen Kunstausdrücke zum Teil abweichen, ist unbestreitbar. Es ist nur fraglich, ob diese Eigentümlichkeiten den Schluß auf die Unechtheit des Werkes rechtfertigen und nicht aus seiner Abfassung in einer früheren Lebensperiode des Verfassers erklärt werden können. Wir haben im vorigen Kapitel gezeigt, daß die historischen Anspielungen in den M. Mor. auf die ersten Jahre von Aristoteles' athenischer Lehrtätigkeit hinweisen. Aber diese Anspielungen können später eingefügt sein und der Text im großen und ganzen aus noch früherer Zeit, aus der Zeit vor Aristoteles' Rückkehr nach Athen stammen. Dies würde eine merkliche Änderung der Sprache und des Stils erklären können. Denn jedesfalls mußte sich Aristoteles, seit er in Athen lehrte,

der athenischen Sprechweise, die ihm während der zwölf Jahre seiner Abwesenheit fremd geworden war, wieder anzupassen suchen.

Ramsauer hat S. 5 festgestellt, daß in den M. Mor. ὑπέρ c. gen. neben Verben wie Sprechen, Wissen, Untersuchen ungefähr sechsmal so häufig gebraucht wird als περί c. gen., um den Gegenstand des Sprechens oder Denkens zu bezeichnen, während in den übrigen Schriften des Aristoteles περί c. gen. in der Regel, ὑπέρ c. gen. nur sehr selten in diesem Sinn gebraucht wird. In der nikomachischen Ethik zählt Ramsauer fünf Fälle dieses Gebrauches, in der Schrift de part. an. zwei, in den parva naturalia einen. In Bonitz' Index Aristotelicus werden aus den ‚Kategorien' drei, aus der Topik vier, aus der Physik ein ὑπέρ c. gen. = περί c. gen. angeführt. Die Tatsache, daß nur die M. Mor. eine so auffällige Vorliebe für diese Ausdrucksweise zeigen, die hier das zu erwartende περί c. gen. fast ganz verdrängt, läßt sich nicht bestreiten. Aber daraus darf man nicht die Unechtheit der Schrift erschließen. Daß ein Gebrauch, der 1. der Kunstprosa des 4. Jahrh. nicht fremd ist, bei Plato, Xenophon, den Rednern vorkommt (in den attischen Inschriften allerdings erst nach 300), 2. bei Aristoteles selbst in verschiedenen Schriften vereinzelt vorkommt, also von seinem Sprachgefühl nicht als inkorrekt empfunden wurde, vorübergehend in einer einzelnen Schrift von ihm vor dem rivalisierenden Ausdruck einseitig bevorzugt wurde, ist keine sprachpsychologische Unmöglichkeit. Es bieten sich vielmehr verschiedene Erklärungsmöglichkeiten dar, sei es nun, daß Aristoteles in Assos oder Mitylene oder Makedonien sich dieses ὑπέρ angewöhnt hatte (im lesbischen Dialekt vereinigte ja περ in sich die Bedeutungen von περί und ὑπέρ), sei es, daß ὑπέρ, gerade weil es weniger gebräuchlich war, gewählter erschien und somit seine Bevorzugung mit dem auch sonst in den M. Mor. vielfach bemerkbaren Streben nach belebter und ansprechender Vortragsweise zusammenhängt. Es ist nicht unmöglich, daß auch in dem gehobenen Stil der Dialoge und des Protreptikos dieses ὑπέρ vor περί bevorzugt wurde und die M. Mor., die ja dialogische Wendungen gern zur Belebung der Darstellung benützen, auch in diesem Sprachgebrauch vom Stil der Dialoge beeinflußt sind. Es findet sich

hinaus in deren Beantwortung übergreift, wird dem Leser durch die unmittelbar (mit γάρ oder διὰ τί;) anschließende Begründung der Ablehnung zum Bewußtsein gebracht. So sind beide Erscheinungen (das διὰ τί; und das ἢ οὔ;) vereinigt in den Worten 1182 b 18 πότερον οὖν ὑπὲρ τούτου δεῖ λέγειν τἀγαθοῦ τοῦ ἐνυπάρχοντος ἢ οὔ; διὰ τί; ὅτι τοῦτό ἐστι μὲν τὸ κοινόν usw. Man spürt, daß diese den übrigen aristotelischen Schriften fremde Redeweise aus dem Streben hervorgeht, im philosophischen Denken ungeübte Hörer zur aktiven Beteiligung am Denkprozeß anzuspornen. Ramsauer stellt fest, daß diese Redeform sich sonst bei Aristoteles selten finde. Wenn die Schrift περὶ πνεύματος unecht ist, würden sogar die beiden Belege 483 a 13 und 33 für aussagendes ἢ οὔ; fortfallen und in der Nik. Ethik 1146 b 19 steht es nur in einer in den Text eingedrungenen Randbemerkung. In M. Mor. dagegen zählt Ramsauer 14 Fälle. Aber der Eindruck, daß diese Redewendung unaristotelisch sei, wird sehr abgeschwächt, wenn man die ebenfalls von Ramsauer angeführten echtaristotelischen Stellen heranzieht, wo ein einfacher (nicht alternativer) und nicht negierter Fragesatz den Sinn einer milden Behauptung hat, an die sich unmittelbar die Begründung anschließen kann. Denn syntaktisch ist jene in den M. Mor. so häufige Form mit dieser aristotelischen identisch. Der Unterschied besteht nur darin, daß die den M. Mor. eigentümliche Redeweise die gemißbilligte Behauptung mit der gebilligten in einer Alternativfrage verbindet, in der erst das zweite Glied den behauptenden Sinn annimmt, den an den übrigen Stellen die einfache Frage hat. Die letztere Weise kann als eine Vereinfachung jener andern angesehen werden, die den Hörer, indem sie ihn vor eine Wahl stellt, mehr anstachelt und dadurch lebhafter wirkt. Daß der Verfasser der M. Mor., weil er ungeübte Anfänger vor sich hat, nach dieser belebenden Wirkung strebt, das zeigen, wie die beiden bisher besprochenen, auch andere von Ramsauer angemerkte Stileigentümlichkeiten. Hier handelt es sich also nicht um Unterschiede, die auf Verschiedenheit des Verfassers zu schließen erlauben. Der Unterschied kann auch auf Verschiedenheit der Hörerschaft beruhen, sei es, daß im Anfang des Schulbestandes oder auch später wegen mangelnder Auswahl den Hörern nicht viel zugemutet werden konnte.

zwar in den Bruchstücken der Dialoge kein ὑπέρ statt περί, auch nicht in Jamblichos' Auszügen aus dem Protreptikos; aber das will nicht viel besagen, weil wir von den Dialogen fast gar keine längeren Bruchstücke im originalen Wortlaut besitzen und vom Protreptikos die Jamblichosexzerpte keinen in solchen Kleinigkeiten genauen und zuverlässigen Text bieten. Wir sind nicht imstande, die Vorherrschaft des ὑπέρ in den M. Mor. zu erklären, aber wir dürfen in ihr kein Zeichen der Unechtheit erblicken, weil das zeitweilige Vorwalten eines sonst nur vereinzelt bei einem Autor vorkommenden Ausdrucks in einer einzelnen Schrift keine sprachpsychologische Unmöglichkeit ist. Ähnlich steht es um die von Ramsauer S. 6 besprochenen adverbialen Wendungen τὸ δὲ ὅλον, καὶ τὸ ὅλον δέ, τὸ γὰρ ὅλον (= im ganzen genommen), mit denen nicht weniger als siebenmal in den M. Mor. ein Satz eröffnet wird. Ramsauer findet in den übrigen aristotelischen Schriften nur zwei Beispiele dieser Ausdrucksweise: περὶ ὕπνου 457 a 22 περὶ πνεύματος 483 a 33. In Bonitz' Index sind außerdem noch zwei Stellen angeführt, wo adverbiales τὸ ὅλον im Satzinnern steht: Meteor. IV 9 p. 386 a 20, Anim. Hist. II 8 p. 502 b 22. Dazu kommt noch fr. 104 Rose, aus dem Dialog Συμπόσιον ἢ περὶ μέθης: ‚τὸ μὲν οὖν ὅλον διαφέρειν τράγημα βρώματος νομιστέον ὅσον ἔδεσμα τρωγαλίου' etc. Auch hier kann m. E. das häufigere Vorkommen dieses als aristotelisch durch die Parallelstellen gesicherten Ausdrucks in den M. Mor. kein Bedenken gegen die Echtheit wecken.

Einige weitere sprachliche Eigentümlichkeiten der M. Mor. hat Ramsauer vortrefflich unter einem allgemeineren Gesichtspunkt zusammengefaßt. ‚Die Schreibweise der M. Mor. hat überhaupt eine äußerlich belebtere Färbung als der männlich ernste, sozusagen rein sachliche Stil des Aristoteles, der jede rhetorische Würze der Rede zu verschmähen scheint.' Hierher gehört, daß achtmal die Begründung einer Behauptung durch voraufgeschicktes διὰ τί; eingeleitet wird; ferner daß in Form einer Alternativfrage mit πότερον — ἢ οὔ; eine von dem Verfasser mißbilligte Ansicht in Frage gestellt und auch zugleich schon abgelehnt wird, indem das ἢ οὔ sowohl als zweiter Teil der Alternativfrage wie als negative Beantwortung ihres ersten Teiles fungiert. Die zweite der beiden in ἢ οὔ; zusammengefaßten Funktionen, durch die es über die Alternativfrage

Demselben allgemeinen Gesichtspunkt läßt es sich unterordnen, wenn der Verfasser mit einem subjektlosen φησί zu erwartende Einwände eines fingierten, nicht näher bezeichneten Gegners einführt. Bekanntlich ist dieses φησί in den Diatriben eines Bion und Teles üblich. Wilamowitz hat in seinem Exkurs über Teles diese Stileigentümlichkeit als einen Nachklang des sokratischen Dialogs erklärt, an dessen Stelle sich die popularphilosophische Predigt zu setzen versucht habe. Es ist einleuchtend, daß auch Aristoteles, nachdem er vom Dialogschreiben zum zusammenhängenden Lehrvortrag übergegangen war, ungeübten Zuhörern gegenüber das Bedürfnis fühlen konnte, ein dialogisches Element durch jenes φησί dem Lehrvortrag beizumischen. Ramsauer zählt in den M. Mor. zehn Fälle des subjektlosen φησί; dazu kommen noch andre Stellen, wo ein bestimmtes Subjekt zu φησί aus dem Zusammenhang zu ergänzen ist (z. B. ὁ λόγος, ἡ γεωμετρία). Beide Formen seien der Schreibweise des Aristoteles fremd. Wir müssen aber diese Erscheinung nicht isoliert betrachten, sondern im Zusammenhang mit den übrigen, in denen sich das Streben des Verfassers nach dialogisch belebter Darstellung verrät, und fragen, ob Aristoteles zu keiner Zeit und unter keinen Umständen dieses Streben hegen konnte. So gestellt muß die Frage verneint werden. Das Streben, den Gedanken, der widerlegt werden soll, von einem fingierten Gegner in direkter Rede aussprechen zu lassen und dadurch die Darstellung dramatisch und packend zu gestalten, bekunden auch die von Ramsauer auf S. 10—13 besprochenen Stellen. Auch daß der Lehrer den Schüler öfter in 2. Person anredet und sich ihm in 1. Person gegenüberstellt, hat schon Ramsauer richtig in diesen Zusammenhang hineingestellt und aus demselben stilistischen Streben abgeleitet. Alle diese Stilmittel sind dem mündlichen Vortrag vor einer ungeübten Hörerschaft angemessen. Die M. Mor. dem Aristoteles abzusprechen, geben sie uns kein Recht.

Die Nachlese, die Ad. Trendelenburg in dem oben genannten Aufsatz zu Ramsauers sprachlichen Beobachtungen gibt, betrifft nicht wie diese den allgemeinen Sprachgebrauch, sondern die philosophischen Kunstausdrücke der M. Mor., die von denen der beiden andern Ethiken oder auch nur der nikomachischen Ethik abweichen. Solche Abweichungen

terminologischer Art zeigt nämlich auch die nikomachische Ethik (nicht die eudemische) gegenüber den beiden andern, so daß die eudemische Ethik zwischen den M. Mor. und den Nik. in der Mitte steht. In den Benennungen der Tugenden und Fehler, die ich später in der Erörterung der inhaltlichen Gründe besprechen werde, kann man oft deutlich erkennen, wie aus der ersten Ausdruckskorrektur in der eudemischen die zweite in der nikomachischen Ethik entspringt. Hier beschränke ich mich zunächst auf die von Trendelenburg besprochenen Termini.

M. Mor. II 11 p. 1208 b 37 wird das φιλητόν vom φιλητέον, das βουλητόν vom βουλητέον unterschieden: βουλητὸν μὲν γὰρ τὸ ἁπλῶς ἀγαθόν, βουλητέον δὲ τὸ ἑκάστῳ ἀγαθόν. οὕτω καὶ φιλητὸν μὲν τὸ ἁπλῶς ἀγαθόν, φιλητέον δὲ τὸ αὑτῷ ἀγαθόν, ὥστε τὸ μὲν φιλητὸν καὶ φιλητέον τὸ δὲ φιλητέον οὐκ ἔστι φιλητόν (ita Marc. 213. Vat. 1342 a 2 manu. — τὸ μὲν φιλητέον καὶ φιλητόν, τὸ δὲ φιλητὸν οὐκ ἔστι φιλητέον Laur. 81, 11. Paris. Coisl. 161. Vat. 1342 a pr. manu). — συνῆπται γάρ πως τἀγαθῷ τὸ αὐτῷ ἀγαθὸν καὶ τὸ φιλητέον τῷ φιλητῷ, ἔχεται δὲ καὶ ἀκολουθεῖ τῷ ἀγαθῷ καὶ τὸ ἡδὺ εἶναι καὶ τὸ συμφέρον. — — — ἀλλ' οὐκ ἔσται γε κατὰ τὸ φιλητὸν ἡ τοιαύτη φιλία (scil. ἡ τοῦ σπουδαίου πρὸς τὸν φαῦλον). φιλητὸν γὰρ ἦν τἀγαθόν. ὁ δὲ φαῦλος οὐ φιλητός· οὐ γὰρ ἀλλὰ κατὰ τὸ φιλητέον. Soviel mußte ich ausschreiben, um zu zeigen, daß an der kritisch zweifelhaften Stelle die Lesart des Marcianus die richtige ist. Die Freundschaft mit dem Schlechten ist möglich, aber sie beruht nicht auf dem φιλητόν (denn φιλητός ist der Schlechte nicht), sondern auf dem φιλητέον. Ein φιλητέος kann der Schlechte sein, wenn er nützlich oder wenn er angenehm ist. Das Nützliche sowohl wie das Angenehme ist also ein φιλητέον. Dieses ist immer da vorhanden, wo das φιλητόν vorhanden ist; denn es folgt aus ihm und heftet sich als Begleitumstand an dasselbe (συνῆπται τὸ φιλητέον τῷ φιλητῷ = ἀκολουθεῖ τῷ ἀγαθῷ καὶ τὸ ἡδὺ εἶναι καὶ τὸ συμφέρον). Das φιλητέον = ἡδὺ oder = συμφέρον kann aber auch ohne das ἁπλῶς ἀγαθόν bestehen, wie schon daraus hervorgeht, daß der φαῦλος, der nicht φιλητός ist, φιλητέος sein kann. Dieser Lehre entspricht nur die Lesart des Marcianus, nicht die von Susemihl aufgenommene der übrigen Handschriften. Das ἁπλῶς ἀγαθόν, das schlechthin Gute, ist immer ein φιλητόν (und infolgedessen auch ein φιλητέον), das ἑκάστῳ

ἀγαθόν, das für den einzelnen Menschen Gute, sei es nun ein Nützliches oder ein Angenehmes, ist als solches kein φιλητόν, sondern nur ein φιλητέον. Diese Lehre spielt, ohne Verwendung des Ausdrucks φιλητέος, auch in den beiden andern Ethiken eine bedeutende Rolle, namentlich in der eudemischen. Das ἁπλῶς ἀγαθόν ist auch dort φιλητόν und βουλητόν, aber das τινὶ ἀγαθόν wird nicht mehr als φιλητέον oder βουλητέον bezeichnet. Wir werden später, bei der Inhaltsvergleichung, noch einmal auf diese Lehre zurückkommen müssen. Zunächst gilt es nur festzustellen, ob in der den M. Mor. eigentümlichen Form die Unterscheidung des φιλητόν und βουλητόν vom φιλητέον und βουλητέον identisch ist mit der von Trendelenburg herangezogenen stoischen Lehre, die im Abriß des Arius Didymus (Stob. ecl. II 78, 7 Wachsm.) so dargestellt wird: διαφέρειν δὲ λέγουσι τὸ αἱρετὸν καὶ τὸ αἱρετέον. αἱρετὸν μὲν εἶναι ⟨ἀγαθὸν⟩ πᾶν, αἱρετέον δὲ ὠφέλημα πᾶν, ἃ θεωρεῖται παρὰ τὸ ἔχειν τὸ ἀγαθόν. δι' ὃ αἱρούμεθα μὲν τὸ αἱρετέον, οἷον τὸ φρονεῖν, ὃ θεωρεῖται παρὰ τὸ ἔχειν φρόνησιν· τὸ δὲ αἱρετὸν οὐχ αἱρούμεθα, ἀλλ' εἰ ἄρα ἔχειν αὐτὸ αἱρούμεθα. Statt dieser Stelle, deren Sinn er durch unvollständiges Ausschreiben verdunkelt hat, hätte Trendelenburg besser Stob. ecl. II 97, 15 W. ausgeschrieben: Διαφέρειν δὲ λέγουσιν, ὥσπερ αἱρετὸν καὶ αἱρετέον, οὕτω καὶ ὀρεκτὸν καὶ ὀρεκτέον καὶ βουλητὸν καὶ βουλητέον καὶ ἀποδεκτὸν καὶ ἀποδεκτέον. Αἱρετὰ μὲν γὰρ εἶναι καὶ βουλητὰ καὶ ὀρεκτὰ ⟨καὶ ἀποδεκτὰ τἀγαθά, τὰ δ' ὠφελήματα αἱρετέα καὶ βουλητέα καὶ ὀρεκτέα⟩ καὶ ἀποδεκτέα, κατηγορήματα ὄντα, παρακείμενα δ' ἀγαθοῖς. Αἱρεῖσθαι μὲν γὰρ ἡμᾶς τὰ αἱρετέα καὶ βούλεσθαι τὰ βουλητέα καὶ ὀρέγεσθαι τὰ ὀρεκτέα. Κατηγορημάτων γὰρ αἵ τε αἱρέσεις καὶ ὀρέξεις καὶ βουλήσεις γίνονται, ὥσπερ καὶ αἱ ὁρμαί· ἔχειν μέντοι αἱρούμεθα καὶ βουλόμεθα καὶ ὁμοίως ὀρεγόμεθα τἀγαθά, διὸ καὶ αἱρετὰ καὶ βουλητὰ καὶ ὀρεκτὰ τἀγαθά ἐστι. Τὴν γὰρ φρόνησιν αἱρούμεθα ἔχειν καὶ τὴν σωφροσύνην, οὐ μὰ Δία τὸ φρονεῖν καὶ σωφρονεῖν, ἀσώματα ὄντα καὶ κατηγορήματα. Diese Abschnitte geben über den Sinn der stoischen Unterscheidung von βουλητὰ und βουλητέα usw. so klare Auskunft, daß eine genauere Erläuterung kaum nötig ist. Wenn Trendelenburg sagt, das αἱρετόν bezeichne ‚das an sich Gute', das αἱρετέον ‚das Nützliche, das uns Gute' und dadurch diese stoische Unterscheidung mit der aristotelischen des ἁπλῶς ἀγαθόν vom τινὶ ἀγαθόν zur Deckung bringt, so hat er den Sinn der stoischen Unterscheidung völlig

mißverstanden. Das ἀγαθόν und das ὠφέλημα bei Chrysippos, aus dem diese Exzerpte des Arius stammen, unterscheiden sich nur dadurch, daß das ἀγαθόν, als ein wirkendes und leidendes Reales, Körper ist, das ὠφέλημα dagegen, als Prädikatsbegriff, ein λεκτόν, ein unkörperliches Gedankending. Das direkte Objekt jedes Wünschens, Begehrens, Strebens ist, nach Chrysipp, ein solches λεκτόν oder κατηγόρημα, z. B. φρονεῖν = ἔχειν τὴν φρόνησιν, und er bezeichnet dieses λεκτόν durch das Partizipium auf -τέος, als αἱρετέον, ὀρεκτέον, βουλητέον. Dadurch aber wird indirekt auch das körperliche Reale, das dem ὠφέλημα entspricht (παράκειται), Gegenstand des Strebens und wird als solches durch das Partizipium auf -τός als αἱρετόν, ὀρεκτόν, βουλητόν bezeichnet. Es würde zu weit führen, den systematischen Zweck dieser Distinktion und die grammatische Berechtigung der Verwendung der Formen auf -τός und -τέος als Ausdrucksmittel für diese Distinktion zu untersuchen. Das Gesagte genügt zu zeigen, daß sie mit der aristotelischen Distinktion des ἁπλῶς ἀγαθόν vom τινὶ ἀγαθόν in keinem Zusammenhange steht. Es ist daher unzulässig, aus der Tatsache, daß auch in den M. Mor., aber in ganz anderm Sinne, φιλητόν und φιλητέον unterschieden werden, Abhängigkeit von stoischen Doktrinen, Unechtheit und späte Abfassung für dieses Werk zu erschließen. Der Verfasser der M. Mor. führt den Ausdruck φιλητέον nur für den augenblicklichen Gebrauch ein (denn das φιλητόν ist schon etwas Gegebenes und Herkömmliches für ihn und hatte sich sicherlich längst in den an den ‚Lysis' anknüpfenden Debatten der Akademiker für passivisches φίλον zur Vermeidung der Zweideutigkeit eingestellt), φιλητέον wird nur hier und nie wieder gebraucht; weil der Verfasser den Namen φιλία nicht nur für die Tugendfreundschaft, sondern auch für die Nützlichkeits- und die Annehmlichkeitsfreundschaft rechtfertigen will. Darum muß für diese wie für jene ein Liebesgegenstand nachgewiesen werden: wie jene auf dem φιλητόν beruht, so diese beiden auf dem φιλητέον. Das φιλητέον wird zum φιλητόν hinzuerfunden auf Grund der Proportion: βουλητόν: βουλητέον = φιλητόν: (φιλητέον). Man sieht also deutlich, daß βουλητέον neben βουλητόν bereits in der Schulsprache der Akademie als Vorbild gegeben war. Als βουλητόν war in der platonischen Schule und schon von Plato selbst (z. B. Symp. 205 a

πάντας τἀγαθὰ βούλεσθαι αὑτοῖς εἶναι ἀεί) ausschließlich das Gute anerkannt. Es lag also nahe, auch für alles übrige, was jedes einzelne Wesen unter besonderen Umständen wünschen muß, einen Ausdruck zu prägen. Das *participium necessitatis* eignete sich sehr gut dazu, die Ziele zu bezeichnen, die der Mensch zwar seiner innersten Natur nach nicht erstrebt, wohl aber durch die Umstände und durch die individuelle Ausgestaltung seines Wesens zu wünschen veranlaßt wird. Man kann also auch das φιλητέον der M. Mor. leicht als aristotelisch aus den platonischen Voraussetzungen der aristotelischen Philosophie erklären.

Auch in den Bemerkungen im Anfang der M. Mor. p. 1181 a 24—b 29 über die Benennung der zu behandelnden Wissenschaft findet Trendelenburg eine Beziehung auf die stoische Philosophie. Nachdem der Verfasser dargelegt hat, daß ὑπὲρ ἠθῶν zu handeln (denn so, nicht ὑπὲρ ἠθικῶν, zu schreiben nötigt uns das folgende τὸ ἦθος) ein Teil der politischen Wissenschaft sei: μέρος ἐστὶν ἄρα, ὡς ἔοικε, καὶ ἀρχὴ ἡ περὶ τὰ ἤθη πραγματεία τῆς πολιτικῆς, fährt er fort: τὸ δ' ὅλον καὶ τὴν ἐπωνυμίαν δικαίως δοκεῖ ἄν μοι ἔχειν ἡ πραγματεία οὐκ ἠθικὴν ἀλλὰ πολιτικήν. Sonderbarerweise versteht Trendelenburg: ‚Das Ganze der praktischen Philosophie soll nicht Ethik heißen', und fragt: ‚Wer nannte es so?' Seine Antwort ist, daß die Stoiker den Namen der Ethik ausdehnten und die Politik der Ethik unterordneten; und er hält es nicht für unwahrscheinlich, daß das οὐκ ἠθικήν 1181 b 28 gegen die Stoiker gerichtet sei. Der Verfasser bestehe auf dem aristotelischen Sprachgebrauch gegen den eindringenden Gebrauch der stoischen Zeit. Trendelenburg hat also (und darin ist ihm Ramsauer S. 60 vorangegangen) entweder τὸ δ' ὅλον als Subjekt zu τὴν ἐπωνυμίαν δικαίως δοκεῖ ἄν μοι ἔχειν verstanden oder, da dies unmöglich und ganz offenbar ἡ πραγματεία Subjekt ist, τὸ δ' ὅλον ἡ πραγματεια als appositionell verbundene Einheit = ἡ ὅλη πραγματεία oder = τὸ ὅλον τῆς πραγματείας verstanden. Dies ist aber unmöglich, nicht nur weil der Verfasser der M. Mor. dieses τὸ δὲ ὅλον am Satzanfang stets adverbial gebraucht, sondern auch weil so das καὶ vor τὴν ἐπωνυμίαν unverständlich wird (es soll dem politischen Wesen und Zweck der Ethik im engeren Sinn auch ihr Name entsprechen); ferner weil das ἄν bei ἔχειν zeigt, daß die vom Verfasser vor-

geschlagene Benennung neu ist und er keineswegs auf dem schon bestehenden aristotelischen Sprachgebrauch besteht; ferner weil das Wort ἡ πραγματεία, das kurz vorher Z. 26 von der Ethik im engeren Sinne gebraucht war (ἡ περὶ τὰ ἤθη πραγματεία), eben deswegen wiederholt wird, damit man dieselbe versteht; ferner weil ja πολιτική als Benennung für den Gesamtkomplex der praktischen Wissenschaft, von der die Ethik ein Teil sein soll, schon vorher als bekannt eingeführt worden ist, hier also nur beabsichtigt sein kann, diese Benennung auf die sonst περὶ ἤθη benannte Disziplin auszudehnen. Die Stelle ist also ganz im Einklang mit der ebenfalls frühen Stelle Rhet. I 2 p. 1356 a 25 ὥστε συμβαίνει τὴν ῥητορικὴν οἷον παραφυές τι τῆς διαλεκτικῆς εἶναι καὶ τῆς περὶ τὰ ἤθη πραγματείας, ἣν δίκαιόν ἐστι προσαγορεύειν πολιτικήν. Es ist bezeichnend für den frühen Ursprung beider Stellen, daß der Name πολιτική noch nicht ganz durchgedrungen und der ältere Name περὶ ἠθῶν noch nicht durch ihn verdrängt ist, während bekanntlich im Text der eudemischen und der nikomachischen Ethik die Benennung περὶ ἠθῶν bezw. ἠθικά bereits durchgängig durch πολιτική und πολιτικά ersetzt ist. Der Titel ἠθικά, der auch in der Politik zitiert wird, hat sich aber auch für die Eud. und Nik. durchgesetzt. Das wäre kaum begreiflich, wenn nicht Aristoteles selbst seine Vorlesung ursprünglich so benannt hätte. Die eudemische Ethik ist also nicht die ‚Urethik', sondern die ‚große Ethik' ist älter; und diese würde den Namen ‚die große' nicht bekommen und behalten haben, wenn, als sie veröffentlicht wurde, die größeren schon bekannt gewesen, und wenn nicht kleinere ἠθικά ihr vorausgegangen wären.

Auch der Versuch Trendelenburgs, den in den M. Mor. verhältnismäßig häufigen Gebrauch des Ausdrucks ὁρμή für den spontanen, nur durch seelische Gründe bedingten Bewegungsantrieb der Lebewesen als entlehnt aus der stoischen Terminologie zu erweisen, ist m. E. nicht gelungen. Ich bestreite nicht, daß die Bedeutung von ὁρμή in den M. Mor. dieselbe ist wie bei den Stoikern; aber es kann nicht von vornherein die Möglichkeit bestritten werden, daß Aristoteles, wenn er, wie ich meine, der Verfasser der M. Mor. war, den Terminus aus derselben Quelle wie Zenon geschöpft hat, nämlich aus akademischer Schulüberlieferung. Für diese Annahme spricht, daß

vereinzelt auch in andern Schriften des Aristoteles der Ausdruck in diesem Sinne gebraucht wird und sich in ihnen Stellen finden, die von den Aussagen der M. Mor. kaum getrennt werden können. In der nikomachischen Ethik ist der Begriff und Ausdruck ὁρμή fast ganz aufgegeben. Aber von den drei Stellen, an denen er noch vorkommt (1102 b 21, 1116 b 30, 1180 a 23), kann man zwar von der zweiten (1116 b 30 πάντα γὰρ τὰ τοιαῦτα ἔοικεν σημαίνειν τὴν τοῦ θυμοῦ ἔγερσιν καὶ ὁρμήν) sagen, ὁρμή sei vom Aufsteigen und Erwachen des Zornes nicht im technischen Sinne gebraucht, sondern auf Grund des allgemeinen Sprachgebrauches = *impetus* (so Trendelenburg bezüglich der Stelle 1102 b 21); auch bei der dritten Stelle (1180 a 23 τῶν μὲν ἀνθρώπων ἐχθαίρουσι τοὺς ἐναντιουμένους ταῖς ὁρμαῖς) kann man allenfalls den terminologischen Gebrauch leugnen, obgleich die Bedeutung hier sicherlich nicht die von Trendelenburg 1102 b 31 angenommene einer ‚gewissen Gewalt der Begierde' ist, da wir doch auch denjenigen Menschen zürnen, die sich unseren vernünftigen Absichten widersetzen, sodaß ὁρμαί hier unbedingt sowohl die ἀπὸ πάθους wie die μετὰ λόγου umfaßt; aber an der ersten Stelle (1102 b 21: ἐπὶ τἀναντία γὰρ αἱ ὁρμαὶ τῶν ἀκρατῶν), wo Trendelenburg ‚eine gewisse Gewalt der Begierde' ausgedrückt findet, ist nicht allein wiederum gerade diese Bedeutung ausgeschlossen, da von den widerstreitenden Antrieben in der Seele des ἀκρατής der eine ἀπὸ πάθους, der andre μετὰ λόγου ist, sondern es geht auch nicht an, dem Wort ὁρμή, das auch in den M. Mor. in dem gleichen Zusammenhang vorkommt (1200 b 1 ἐν μὲν γὰρ ταῖς ἄλλαις [scil. ἀρεταῖς] ἐπὶ ταὐτὰ καὶ ὁ λόγος καὶ τὰ πάθη ὁρμῶσιν καὶ οὐκ ἐναντιοῦνται ἀλλήλοις, ἐπὶ δὲ ταύτης [scil. τῆς ἐγκρατείας] ἐναντιοῦνται ἀλλήλοις ὁ λόγος καὶ τὰ πάθη. 1202 b 21 ἡ μὲν οὖν τοιαύτη ὁρμὴ πρὸς ὀργήν, ἡ δοκεῖ ἀκρασία εἶναι ὀργῆς. Cf. 1203 a 30 ff.) wie in den Nik., in diesen einen andern Sinn als in jenen, dort einen technischen Sinn zuzuschreiben und hier nicht. Aber richtig ist es, daß der Begriff ὁρμή in den Nik. im großen und ganzen aufgegeben ist und die eben besprochenen drei Stellen nur als kümmerliche Reste seiner früheren Stellung in der aristotelischen Ethik stehen geblieben sind. Die eudemische Ethik steht bezüglich der Verwendung des Begriffs ὁρμή in der Mitte zwischen den beiden andern Werken. Er spielt hier nicht nur eine bedeutendere

Rolle als in den Nik., wenn auch keine so große wie in den M. Mor., sondern wird auch ebenso wie in den M. Mor. aufgefaßt. Der nahverwandte Begriff der ὄρεξις hat in den Eud. den M. Mor. gegenüber so viel an Bedeutung gewonnen, wie die ὁρμή verloren. Zwei Erörterungen sind es, in denen die Eud. das Wort ὁρμή verwenden: 1. in der Erörterung über ἀνάγκη und βίαιον, die in die Behandlung des ἑκούσιον eingeschaltet ist 1224 a 5 — b 39; — 2. in der Abhandlung über die εὐτυχία 1247 b 2 — 1248 b 7. Auch in den M. Mor. kommt es in der Behandlung sowohl des ἑκούσιον wie der εὐτυχία vor (und außerdem an vielen andern Stellen). 1. 1224 a 15 hören wir, daß βίαιον und ἀνάγκη sowohl unbeseelte wie beseelte Wesen betreffen kann. Den Gegensatz zu der mit Gewalt erzwungenen Bewegung bildet bei beseelten wie bei unbeseelten Wesen die ihrer eigenen ὁρμή entsprechende. Die M. Mor. kennen ὁρμή nur bei beseelten Wesen. Obgleich sie dasselbe Beispiel vom nach unten bewegten Feuer und vom nach oben bewegten Stein anführen, sprechen sie doch nicht von einer ὁρμή dieser unbeseelten Dinge. Aber diese Ausdehnung der ὁρμή auf das Unbeseelte kehrt übereinstimmend mit Eud. in Metaph. Δ 1023 a 17 ff. wieder: ἔτι τὸ κωλῦον κατὰ τὴν αὑτοῦ ὁρμήν τι κινεῖσθαι ἢ πράττειν ἔχειν λέγεται τοῦτο und Anal. post. II p. 94 b 37 ἡ δ' ἀνάγκη διττή· ἡ μὲν γὰρ κατὰ φύσιν καὶ τὴν ὁρμήν, ἡ δὲ βίᾳ ἡ παρὰ τὴν ὁρμήν, ὥσπερ λίθος ἐξ ἀνάγκης καὶ ἄνω καὶ κάτω φέρεται, ἀλλ' οὐ διὰ τὴν αὐτήν, während es Metaph. Δ 1115 a 26 vom βίαιον heißt: τοῦτο δ' ἐστὶ τὸ παρὰ τὴν ὁρμὴν καὶ τὴν προαίρεσιν ἐμποδίζον καὶ κωλυτικόν. τὸ γὰρ βίαιον ἀναγκαῖον λέγεται, διὸ καὶ λυπηρόν, ὥσπερ καὶ Εὔηνός φησι ‚πᾶν γὰρ ἀναγκαῖον πρᾶγμ' ἀνιαρὸν ἔφυ', ganz ähnlich wie Eth. Eud. p. 1223 a, wo derselbe Vers des Euenos zitiert wird. Phys. II 1 p. 192 a 14, 18 wird nicht nur den Lebewesen und Pflanzen, sondern auch den Elementen eine ὁρμὴ μεταβολῆς ἔμφυτος = ἀρχὴ κινήσεως καὶ στάσεως zugeschrieben. An der Stelle, von der wir ausgingen, 1224 a 20 heißt es dann weiter: ὁμοίως δὲ καὶ ἐπὶ ἐμψύχων καὶ ἐπὶ τῶν ζώων ὁρῶμεν βίᾳ πολλὰ καὶ πάσχοντα καὶ ποιοῦντα, ὅταν παρὰ τὴν ἐν αὐτῷ ὁρμὴν ἔξωθέν τι κινῇ. ἐν μὲν τοῖς ἀψύχοις ἁπλῆ ἡ ἀρχή, ἐν δὲ τοῖς ἐμψύχοις πλεονάζει· οὐ γὰρ ἀεὶ ἡ ὄρεξις καὶ ὁ λόγος συμφωνεῖ. Diese Stelle bringt volle Klarheit über den Begriff der ὁρμή, wie er in den Eud. aufgefaßt wird. Wir sehen, der Mensch, der λόγος und ὄρεξις

besitzt, hat eine doppelte ἀρχή scil. κινήσεως; und von jeder von beiden kann eine ὁρμή ausgehen, d. h. ein innerer seelischer Bewegungsantrieb. Darum wird von dem ἐγκρατής und ἀκρατής gleich darauf 1224 a 32 gesagt: ἐναντίας γὰρ ὁρμὰς ἔχων αὐτὸς ἕκαστος αὑτῷ πράττει und weiterhin bewiesen, daß ihre Handlungen trotzdem nicht unfreiwillige sind. Denn sowohl der ἐγκρατής wie der ἀκρατής handeln nicht auf Grund einer äußeren Ursache παρὰ τὴν ὁρμήν, sondern κατὰ τὴν ἐν αὐτοῖς ὁρμήν, der ἐγκρατής gemäß der vom λογισμός, der ἀκρατής gemäß der von der ὄρεξις ausgehenden ὁρμή. Die ὁρμή ist also nicht mit der ὄρεξις identisch und dieser Begriff keineswegs überflüssig in der hier befolgten Willenspsychologie. Ein Bewegungsantrieb, der entweder vom λόγος oder von der ὄρεξις ausgehen kann, der kann nicht mit der ὄρεξις identisch sein. Aber als Subjekt und Träger beider Arten von ὁρμαί kann man sich in den Eud. auf Grund ihrer Angaben über die Seelenteile 1219 b — 1220 a doch nur den ὀρεκτικόν benannten Seelenteil denken, der auch de anima III cp. 9 und 10 als alleiniger Beweger des Menschen erwiesen wird. Die ἐναντίαι ὁρμαί, die beim ἐγκρατής und ἀτρατής wirken, sind beide als ὁρμαί dieses Seelenteils zu denken, der aber seinerseits durch die φαντασία eines ὀρεκτόν d. h. eines πρακτὸν ἀγαθόν in Bewegung gesetzt wird. Der λογισμός bringt also nur indirekt, indem er dem ὀρεκτικόν ein πρακτὸν ἀγαθόν vorstellt, eine ὁρμή hervor. Insofern nun beide ὁρμαί des ἐγκρατής Antriebe des ὀρεκτικόν sind, können sie auch beide ὀρέξεις genannt werden und dann wird der Begriff und Ausdruck ὁρμή überflüssig. Denn nun ist der Begriff ὄρεξις so erweitert, daß er auch die der Vernunft gehorchenden, vernünftigen Triebe mit umfassen kann. Die προαίρεσις ist eine ὄρεξις βουλευτικὴ μετὰ διανοίας. Ursprünglich war dieser Ausdruck nur für die selbständigen, nicht von den Befehlen der Vernunft hervorgerufenen Triebe geeignet erschienen. Das sieht man noch deutlich in der Stelle Eud. 1224 a 23: ἐν μὲν τοῖς ἀψύχοις ἁπλῆ ἡ ἀρχή, ἐν δὲ τοῖς ἐμψύχοις πλεονάζει· οὐ γὰρ ἀεὶ ἡ ὄρεξις καὶ ὁ λόγος συμφωνεῖ, wo offenbar λόγος und ὄρεξις als zwei ἀρχαί, von denen ὁρμαί ausgehen können, koordiniert werden. Dagegen wird 1226 b 17 die προαίρεσις als ὄρεξις τῶν ἐφ' αὑτῷ βουλευτική definiert und die Erläuterung hinzugefügt, βουλευτική sei eine ὄρεξις, ἧς ἀρχὴ καὶ αἰτία βούλευσίς ἐστι καὶ ὀρέγεται διὰ τὸ βουλεύσασθαι. Hier herrscht also bereits die

Ansicht, die den Begriff und Ausdruck ὁρμή überflüssig macht, wie auch in der nikomachischen Ethik. Warum hat ihn also Aristoteles 1224 a 15 ff., in dem Abschnitt über ἀνάγκη und βίαιον, überhaupt in die Erörterung des ἑκούσιον eingeführt und in seiner beseelte und unbeseelte Wesen umspannenden Bedeutung nachgewiesen, wenn nicht, bevor er sich durch die Untersuchung in *de anima* III cp. 9 und 10 das Zusammenwirken des λογιστικόν und des ὀρεκτικόν zu völliger Klarheit gebracht hatte, der Begriff ὁρμή als der übergeordnete Gattungsbegriff für die vernunftlosen und die vernünftigen Triebe eine wichtige Rolle in seinem System gespielt hatte? Wir sehen nun, daß in den M. Mor. der Begriff und Ausdruck ὁρμή noch eine viel größere Rolle spielt als in der eudemischen Ethik, so wie in dieser eine größere als in der nikomachischen. Die Art, wie in den M. Mor. der Begriff ὁρμή verwendet wird, läßt sich von seiner Verwendung in den Eud. nicht trennen, (d. h. wäre in den M. Mor. die ὁρμή stoischer Herkunft, so müßte sie es auch in den Eud. sein) und zeigt gerade jenes frühere Stadium größerer theoretischer Bedeutung der ὁρμή, das wir aus ihrer nicht folgerichtigen Verwendung in den Eud. erschlossen haben; obgleich auch schon in den M. Mor. die ὄρεξις mit der ὁρμή in Rivalität tritt und an ein paar Stellen ihr gleichgesetzt zu werden scheint. Eine solche Gleichsetzung enthält z. B. 1188 b 25 ἐπεὶ δὲ τὸ ἑκούσιον ἐν οὐδεμιᾷ ὁρμῇ ἐστίν, λοιπὸν ἂν εἴη τὸ ἐκ διανοίας γιγνόμενον. Denn diese Worte können nur bezogen werden auf den 1187 b 36 — 1188 a 35 gelieferten Nachweis, daß weder die κατ' ἐπιθυμίαν, noch die κατὰ τὸν θυμόν, noch die κατὰ βούλησιν ausgeführte Handlung mit der freiwilligen schlechtweg identisch ist, also keine der drei Arten der ὄρεξις das Wesen der freiwilligen Handlung begründet. Auch in der Begründung der Definition der προαίρεσις 1189 a 28 wird zuerst gesagt, zu dem Ergebnis des Nachdenkens und Mitsichzurategehens müsse, um eine προαίρεσις zustande zu bringen, noch eine auf das diesem Ergebnis entsprechende Handeln gerichtete ὁρμή hinzukommen; in der Definition selbst aber wird statt ὁρμή der Ausdruck ὄρεξις eingesetzt, als ob beide Worte dasselbe bedeuteten. Aber abgesehen von dieser Erörterung, die das Problem des ἑκούσιον auf Grund der drei Arten der ὄρεξις erörtert, kommt die ὄρεξις in den M. Mor.

nicht vor, desto häufiger dagegen die ὁρμή. Auch ist die Lehre, daß die ὄρεξις nicht nur ἐπιθυμία und θυμός, sondern auch βούλησις als Unterarten unter sich befaßt, nicht einmal folgerichtig durchgeführt. Denn 1189 a 1—12 wird bewiesen, daß die προαίρεσις weder ὄρεξις noch βούλησις ist. Die ὄρεξις, die wir mit den Tieren gemeinsam haben, befaßt also hier die dem Menschen eigentümliche βούλησις nicht mit unter sich, sondern nur ἐπιθυμία und θυμός. Dazu paßt nun vortrefflich, daß die M. Mor. bezüglich der Seelenteile einen altertümlichen, dem platonischen noch nahestehenden Standpunkt einnehmen. Denn in der Erörterung über das θρεπτικόν 1185 a 14 werden nur drei Seelenteile: λογιστικόν, θυμικόν, ἐπιθυμητικόν als bekannt vorausgesetzt; denn in τούτων τῶν μορίων Z. 20 kann das Demonstrativpronomen nur auf die jedem Hörer aus der Schultradition bekannten Seelenteile bezogen werden. Diesen fügt der Verfasser das τοῦ τρέφεσθαι αἴτιον als einen noch nicht anerkannten Seelenteil hinzu, dessen Existenz und seelische Natur er erst beweisen muß und über dessen passendste Benennung er noch in Zweifel zu sein scheint, den er aber als ohne Bedeutung für die Ethik, weil der ὁρμή, also auch der ἐνέργεια entbehrend, beiseite schiebt. Aber die Richtigkeit der Dreiteilung in λογιστικόν, θυμικόν, ἐπιθυμητικόν bemängelt er nicht. Wenn er dann 1185 b 1 ff. eine Zweiteilung der Seele in das λόγον ἔχον und das ἄλογον einführt, so muß man schließen, daß dieses dem späteren ὀρεκτικόν entsprechende ἄλογον nur die beiden Arten der ὄρεξις, ἐπιθυμία und θυμός, den platonischen Seelenteilen entsprechend, nicht aber außerdem auch die βούλησις umfaßt. Rhet. I p. 1369 a 1 wird die βούλησις als λογιστικὴ ὄρεξις, die sich auf das Gute richtet, den beiden ἄλογοι ὀρέξεις, ὀργή und ἐπιθυμία gegenübergestellt, sodaß sich als mögliche Motive menschlicher Handlungen (ὧν αὐτοὶ αἴτιοι) nur λογισμός, θυμός, ἐπιθυμία, also wieder die drei platonischen Seelenteile ergeben. Das ist auch ein Überbleibsel jener früharistotelischen Psychologie, die in den M. Mor. noch nachwirkt, wenn 1189 a die βούλησις nicht zur ὄρεξις, die hier nur die ἄλογοι ὀρέξεις umfaßt, gerechnet wird. Die βούλησις ist in der Rhetorikstelle eine λογιστικὴ ὄρεξις nicht in dem späteren Sinne, daß der unvernünftige Seelenteil dem λογισμός gehorcht, sondern ein ausschließlich aus dem λογιστικόν hervorgehender, ihm eigentümlicher Antrieb. Für den übergeordneten Gattungs-

begriff, der sowohl die vom ὀρεκτικόν wie die vom λογισμός ausgehenden Triebe umfaßt, war dann ein Ausdruck erforderlich und als solcher eignete sich ὁρμή. Bei Plato ist das λογιστικόν der Lenker des Seelengespanns; da will der führende Seelenteil, was er als gut erkennt, und setzt es gegen den Widerstand der andern beiden Seelenteile durch. Da gibt es ἐναντίαι ὁρμαί. Aus solchem platonisierenden, früharistotelischen Denken, nicht aus der stoischen Philosophie, scheint mir die ὁρμή der M. Mor. zu stammen.

2. Die zweite Stelle, an der in den Eud. der Begriff der ὁρμή eine Rolle spielt, ist die Abhandlung über die εὐτυχία 1246 b 37 — 1248 b 7, die bekanntlich in den Nik. keine Entsprechung hat, wohl aber in den M. Mor. 1206 b 30 — 1207 b 18. Daß auch hier sowohl in den M. Mor. wie in den Eud. die ὁρμή in demselben Sinn und in demselben Zusammenhang vorkommt (und zwar so, daß der Abschnitt der M. Mor. keinesfalls aus dem der Eud. entlehnt sein kann), ist ein weiterer Beweis, daß die ὁρμή der M. Mor. nicht von den Stoikern stammt, sondern aus dem eignen Denken des Aristoteles. Leider ist gerade dieser Abschnitt der Eud. durch so schwere Textverderbnis entstellt, daß es zu weit führen würde, seinen ganzen Gedankengang darzulegen, weil dies nicht ohne Herstellung des richtigen Textes möglich ist. Ich beschränke mich daher darauf, die Verwendung des Begriffs und Ausdrucks ὁρμή in den beiden Abhandlungen über die εὐτυχία zu besprechen. In den Eud. werden zwei Arten von εὐτυχεῖς unterschieden. Zu der einen gehört der κατὰ τὴν ὁρμὴν διαρθωτικός, zu der andern der παρὰ τὴν ὁρμὴν διορθωτικός. Jenem wird der seiner Absicht entsprechende glückliche Erfolg zuteil, obgleich er keine vernünftige Berechnung angestellt hatte, dadurch, daß ein vernunftloser, aber richtiger Instinkt ihn das richtige Ziel und die richtigen Mittel hatte wählen lassen; dieser gelangt, obgleich er richtige Berechnungen, um sein Ziel zu erreichen, angestellt hatte, durch göttliche Fügung zu einem andern als dem beabsichtigten Ziel, und zwar zu einem Ziel, das für ihn ein viel größeres Glück bedeutet. Auch in den M. Mor. werden zwei Arten von εὐτυχεῖς unterschieden, von denen aber nur die erste mit der ersten in Eud. identisch ist. Denn eine θεία εὐτυχία kennen die M. Mor. nicht, sondern statt ihrer eine κατὰ

συμβεβηκὸς εὐτυχία, ἡ ἐκ τῶν πραγμάτων τῆς μεταπτώσεως γίνεται. Für den Zweck meiner Untersuchung kommt nur die erste Art des εὐτυχής in Betracht, die in beiden Werken vorkommt. In beiden wird nämlich jener glückliche Instinkt, der den Menschen ohne vernünftige Berechnung zu Erfolgen führt, als ὁρμή bezeichnet; Eud. 1247 b 18 τί δὲ δή; ἆρ' οὐκ ἔνεισιν ὁρμαὶ ἐν τῇ ψυχῇ ⟨ἐπὶ τὸ ἀγαθὸν⟩ αἱ μὲν ἀπὸ λογισμοῦ, αἱ δὲ ἀπὸ ὀρέξεως ἀλόγου, καὶ πρότεραι αὗται; εἰ γάρ ἐστι φύσει ἡμῖν (libri ἡ δι') ἐπιθυμία (libri -ίαν) ἡδέος, καὶ ἡ ὄρεξις φύσει γε ἐπὶ τὸ ἀγαθὸν βαδίζοι ἄν πᾶν. εἰ δή τινές εἰσιν εὐφυεῖς ⟨καὶ⟩, ὥσπερ ᾠδικοὶ οὐκ ἐπιστάμενοι ᾄδειν, οὕτως εὖ πεφύκασι καὶ ἄνευ λόγου ὁρμῶσιν ⟨ἐπὶ τὸ ἀγαθόν, ᾗ αὐτοῖς ἡγεῖσθαι ὁρμῶσιν⟩ ἡ φύσις πέφυκε, καὶ ἐπιθυμοῦσι καὶ τούτου καὶ τότε καὶ οὕτως ὡς δεῖ καὶ οὗ δεῖ καὶ ὅτε, οὗτοι κατορθώσουσι, κἂν τύχωσιν ἄφρονες ὄντες καὶ ἄλογοι, ὥσπερ καὶ εὖ ᾄσονται οὐ διδασκαλικοὶ ὄντες. οἱ δέ γε τοιοῦτοι εὐτυχεῖς, ὅσοι ἄνευ λόγου κατορθοῦσιν ὡς ἐπὶ τὸ πολύ. φύσει ἄρα οἱ εὐτυχεῖς εἶεν ἄν. — ἢ πλεοναχῶς λέγεται ἡ εὐτυχία; τὰ μὲν γὰρ πράττεται ἀπὸ τῆς ὁρμῆς καὶ προελομένων πρᾶξαι, τὰ δ' οὔ, ἀλλὰ τοὐναντίον. καὶ ἐν ἐκείνοις ⟨μὲν τοὺς, ἐν οἷς⟩ κακῶς λογίσασθαι δοκοῦσι, κατορθοῦντας κατευτυχῆσαι (libri καὶ εὐτυχῆσαι) φαμέν· καὶ πάλιν ἐν τούτοις, οἳ (libri εἰ) ἐβουλεύοντο ⟨μὲν ὀρθῶς, οὐ μὴν ἐγένετο τὸ προαιρεθέν· εἰ δὲ ἐγένετο, οὐδὲν⟩ ἂν ἢ ἔλαττον ἔλαβον τἀγαθόν. ἐκείνους μὲν τοίνυν εὐτυχεῖν διὰ φύσιν ἐνδέχεται· ἡ γὰρ ὁρμὴ καὶ ὄρεξις οὖσα οὗ ἔδει κατώρθωσεν, ὁ δὲ λογισμὸς ἦν ἠλίθιος· (hier folgt ein schwer verderbter Satz, den ich nicht zu emendieren vermag, dann:) ἐν δὲ δὴ τοῖς ἑτέροις πῶς ἔσται ἡ εὐτυχία κατ' εὐφυίαν ὀρέξεως καὶ ἐπιθυμίας; ἀλλὰ μὴ (libri μὴν) ἡ ἐνταῦθα εὐτυχία [καὶ] οὐχ ἡ αὐτὴ (τύχη διττὴ libri) κἀκείνη [ἡ αὐτή] ᾖ, πλείους ⟨δ'⟩ αἱ εὐτυχίαι. Mit diesen Worten kommt die Darlegung auf den Anfangssatz ἢ πλεοναχῶς λέγεται ἡ εὐτυχία; zurück, der nun als bewiesen gilt. Wenn auch im einzelnen der Lesung vieles zweifelhaft bleibt, worauf hier einzugehen nicht nötig ist, so ist doch der Gedankengang im ganzen klar und verständlich, namentlich bezüglich derjenigen Art von εὐτυχεῖς, die für unsere Untersuchung über die ὁρμή allein in Betracht kommt, bezüglich der φύσει εὐτυχεῖς, die eigentlich εὐφυεῖς sind und τῷ αὐτοὶ ποιοί τινες εἶναι πρακτικοὶ τῶν εὐτυχημάτων (1247 a 8); Leute, die ohne vernünftige Einsicht, durch die natürliche Beschaffenheit ihrer Triebe das richtige und ihrem Glück förderliche Verhalten finden. Es gibt in der Seele ὁρμαὶ αἱ μὲν ἀπὸ λογισμοῦ,

αἱ δὲ ἀπὸ ὀρέξεως ἀλόγου zum Rechten und Guten; die letzteren sind es, von denen die εὐτυχεῖς dieser Art geleitet werden. Es herrscht also hier dieselbe Auffassung der ὁρμή, die ich schon aus Eud. 1224 a 23 abgeleitet habe, nach der ὁρμή der übergeordnete Gattungsbegriff für die vom λογισμός und für die vom ὀρεκτικόν ausgehenden Willensantriebe ist. Die letzteren können auch ὀρέξεις und ἐπιθυμίαι genannt werden. In den M. Mor. lautet die entsprechende Stelle des Kapitels über die εὐτυχία 1207 a 35: ἔστιν οὖν ἡ εὐτυχία ἄλογος φύσις· ὁ γὰρ εὐτυχὴς ἐστιν ὁ ἄνευ λόγου ἔχων ὁρμὴν πρὸς τἀγαθὰ καὶ τούτων ἐπιτυγχάνων, τοῦτο δ' ἐστὶ φύσεως· ἐν γὰρ τῇ ψυχῇ ἔνεστιν τῇ φύσει τοιοῦτον ᾧ ὁρμῶμεν ἀλόγως πρὸς ἃ ἂν εὖ ἔχωμεν. καὶ εἴτις ἐρωτήσειε τὸν οὕτως ἔχοντα ‚διὰ τί τοῦτο ἀρέσκει σοι οὕτω πράττειν;' οὐκ οἶδα, φησίν, ἀλλ' ἀρέσκει μοι' ὅμοιον πάσχων τοῖς ἐνθουσιάζουσιν· καὶ γὰρ οἱ ἐνθουσιάζοντες ἄνευ λόγου ὁρμὴν ἔχουσι πρὸς τὸ πράττειν τι. Neben der handgreiflichen Übereinstimmung dieser Schilderung des εὐτυχής mit der in den Eud. darf man die wichtige Abweichung nicht übersehen, die in den Worten ἐν γὰρ τῇ ψυχῇ — εὖ ἔχωμεν enthalten ist. Sie zeigen, im Zusammenhang mit dem Eingang und dem Schluß des Kapitels, wo die εὐτυχία auf den für die εὐδαιμονία mitbedingenden Besitz an äußeren Gütern bezogen wird, daß der εὐτυχής, bei dem ἐν αὐτῷ ἡ ἀρχὴ τῆς ὁρμῆς τῶν ἀγαθῶν ἐστι τῆς ἐπιτεύξεως (1207 b 15), als ein Mensch gedacht ist, dem der Besitz äußerer Güter dadurch zufällt, daß er durch einen vernunftlosen Instinkt zu der seiner Begabung entsprechenden Betätigung geleitet wird. In den Eud. dagegen wird gleich im Eingang des Abschnittes 1246 b 37 ff. erklärt, daß die εὐπραγία außer durch φρόνησις und ἀρετή auch durch εὐτυχία bedingt ist, und kein Wort in dem ganzen Abschnitt deutet an, daß dabei nur an den Erwerb äußerer Güter gedacht ist. Vielmehr wird 1247 b 20 ff. ausdrücklich gesagt, daß die ὄρεξις durch ihre angeborene Beschaffenheit (φύσις) sich auf das Gute jeglicher Art (also nicht nur auf die äußeren Güter) richten kann (ἐπὶ τὸ ἀγαθὸν βαδίζοι ἂν πᾶν), und die Beschreibung der mit solchem Instinkt Begabten: ἐπιθυμοῦσι καὶ τούτου καὶ τότε καὶ οὕτως, ὡς δεῖ καὶ οὗ δεῖ καὶ ὅτε entspricht den aristotelischen Beschreibungen der einzelnen Tugenden so sehr, daß man genötigt ist, diese Art von εὐτυχία der φυσικὴ ἀρετή ähnlich zu denken, die in allen drei Ethiken eine Rolle spielt,

die größte in den M. Mor., die geringste in den Nik. Dieser Unterschied der M. Mor. von den Eud. in der Auffassung der εὐτυχεῖς ἀπὸ ὁρμῆς ἀλόγου macht es unmöglich anzunehmen, jene hätten ihre Behandlung der εὐτυχία aus den Eud. geschöpft. Vielmehr ist einleuchtend, daß die Darstellung der M. Mor. früher geschrieben sein muß. Denn abgesehen davon, daß kein aus den Eudemien exzerpierender Peripatetiker deren Lehre so mißverstehen oder willkürlich so abändern konnte, ist es einleuchtend, daß die Eutychielehre der M. Mor. in dem ganzen Aufbau des Werkes ein wichtiger, ja unentbehrlicher Baustein ist, der an diese und keine andere Stelle gehört. Nachdem nämlich ἀρετή und φρόνησις, in deren Betätigung die Eudämonie ihr eigentliches Wesen hat, erschöpfend behandelt sind, ist es notwendig, auch noch die äußeren Güter und die Freundschaft zu behandeln, die für die Eudämonie unentbehrlich sind; in diesen Abschnitten wird gezeigt, daß auch diese Güter großenteils durch die innere Beschaffenheit des Menschen bedingt sind. In den Eud. steht die Eutychielehre noch immer an demselben Platz, den sie in dem älteren Lehrgang eingenommen hatte (denn das Fragment des Buches Θ gehört natürlich vor das Buch H); aber ihre Funktion ist nicht mehr dieselbe, da sie nicht mehr auf die äußeren Güter bezogen wird; und daß sie außer der Tugend und der φρόνησις für die Eudämonie unentbehrlich ist, leuchtet nicht ein; wenn sie eine Art von φυσικὴ ἀρετή ist, dann wird sie durch die vollkommene mit φρόνησις verbundene Tugend überholt und überflüssig gemacht. An Tiefe und Reichtum der Gedanken überragt freilich die eudemische Eutychielehre die der M. Mor., aber notwendig für den Aufbau des Lehrsystems ist sie nicht mehr. In den Nik. ist sie ganz verschwunden, und die Rolle, die die äußeren Güter für die Glückseligkeit spielen, schon im ersten Buch cp. 9 und 11 viel klarer und schärfer auf neue Weise bestimmt. Ist also die Eutychieabhandlung der M. Mor. älter als die der Eud., so muß der Ausdruck und Begriff ὁρμή, der in ihr in demselben Sinne gebraucht wird wie in den Eud., entweder zum ältesten Bestande des aristotelischen Begriffsvorrats gehören oder auch die Eud. sind unaristotelisch und in stoisch beeinflußter Zeit verfaßt. Dies ist aber durch meinen obigen Nachweis, daß die Eud. ὁρμή ebenso gebrauchen, wie Met. Δ und Anal. post.,

unmöglich gemacht. — In den M. Mor. ist auch die Lehre von der φυσικὴ ἀρετή, die sich auf den Begriff der ὁρμή gründet, von großer Bedeutung. Vgl. 1197 b 37—1198 a 21. In dieser Darlegung wird unter anderem die Anschauung vertreten, daß die φυσικὴ ἀρετή eine notwendige Vorstufe der vollkommenen, auf φρόνησις gegründeten ἀρετή ist. Nicht nur diese ὁρμαὶ ἐν ἑκάστῳ (ἐγγινόμεναι) ἄνευ λόγου πρὸς τὰ ἀνδρεῖα καὶ τὰ δίκαια καὶ καθ' ἑκάστην (scil. ἀρετήν) πρὸς τὰ τοιαῦτα können ohne den λόγος nicht zur vollkommenen, wahrhaft löblichen Tugend werden, sondern auch der λόγος und die προαίρεσις kann vollkommene Tugend nicht hervorbringen ἄνευ τῆς φυσικῆς ὁρμῆς. Wesen der Tugend ist: τὸ μετὰ λόγου εἶναι τὴν ὁρμὴν πρὸς τὸ καλόν (wohl bemerkt: μετά, nicht ἀπὸ λόγου). Hiermit hängt eng zusammen die Stelle 1206 b 9 ff., wo gegen dieselben Philosophen (m. E. gegen die platonische Schule) polemisiert wird: τότε γάρ φαμεν εἶναι ἀρετήν, ὅταν ὁ λόγος εὖ διακείμενος τοῖς πάθεσιν ἔχουσι τὴν οἰκείαν ἀρετὴν σύμμετρος ᾖ καὶ τὰ πάθη τῷ λόγῳ· οὕτω γὰρ διακείμενα συμφωνήσουσι πρὸς ἄλληλα, ὥστε τὸν μὲν λόγον προστάττειν ἀεὶ τὸ βέλτιστον, τὰ δὲ πάθη ῥᾳδίως εὖ διακείμενα ποιεῖν ὃ ἂν ὁ λόγος προστάττῃ. — — ἁπλῶς δ' οὐχ, ὥσπερ οἴονται οἱ ἄλλοι, τῆς ἀρετῆς ἀρχὴ καὶ ἡγεμών ἐστιν ὁ λόγος, ἀλλὰ μᾶλλον τὰ πάθη. δεῖ γὰρ πρὸς τὸ καλὸν ὁρμὴν ἄλογόν τινα πρῶτον ἐγγίνεσθαι (ὃ καὶ γίνεται), εἶθ' οὕτως τὸν λόγον ὕστερον ἐπιψηφίζοντα εἶναι καὶ διακρίνοντα. ἴδοι δ' ἄν τις τοῦτο ἐκ τῶν παιδίων καὶ τῶν ἄνευ λόγου ζώντων· ἐν γὰρ τούτοις ἄνευ τοῦ λόγου ἐγγίνονται ὁρμαὶ τῶν παθῶν πρὸς τὸ καλὸν πρότερον, ὁ δὲ λόγος ὕστερος ἐπιγινόμενος καὶ σύμψηφος ὢν ποιεῖ πράττειν τὰ καλά. ἀλλ' οὐκ ἐὰν ἀπὸ τοῦ λόγου τὴν ἀρχὴν λάβῃ πρὸς τὰ καλά, οὐκ ἀκολουθεῖ τὰ πάθη ὁμογνωμονοῦντα, ἀλλὰ πολλάκις ἐναντιοῦται· διὸ μᾶλλον ἀρχῇ ἔοικεν πρὸς τὴν ἀρετὴν τὸ πάθος εὖ διακείμενον ἢ ὁ λόγος. Die οἰκεία ἀρετή der πάθη, die nach dieser Stelle vor dem Eingreifen des λόγος und unabhängig von ihm vorhanden sein muß, damit wahre Tugend zustande komme, ist mit der φυσικὴ ἀρετή der andern Stelle identisch. Denn τὰ πάθη ist in den M. Mor. der ständig gebrauchte Ausdruck für das ἄλογον μέρος der Seele. Offenbar kann die φυσικὴ ἀρετή, an der der λόγος nicht beteiligt ist, nur die Tugend dieses ἄλογον sein. In den Eud. ist der Abschnitt über die φυσικὴ ἀρετή, der 1234 a 28 (ἔστι γάρ, ὥσπερ λεχθήσεται ἐν τοῖς ὕστερον, ἑκάστη πως ἀρετὴ καὶ φύσει καὶ ἄλλως μετὰ φρονήσεως) versprochen wird, nicht erhalten.

Er stand ursprünglich ohne Zweifel da, wo er sowohl in den M. Mor. wie in den Nik. steht, nämlich gegen Ende des Abschnittes über die διανοητικαὶ ἀρεταί, bei Gelegenheit der δεινότης; also, wenn der in Nic. EZH behandelte Stoff auch in den Eud. drei Bücher füllte, im zweiten derselben (Eud. E). Daß die φυσικὴ ἀρετή hier ausführlich und wesentlich in demselben Sinne, wie in den M. Mor., behandelt war, kann man sowohl aus 1234 a 28, wo die Behandlung versprochen wird, als aus der oben behandelten Stelle des Θ über die εὐτυχία schließen, wo die εὐτυχία fast wie eine φυσικὴ ἀρετή geschildert wird. Dieses Buch war also schwerlich mit Nic. Z wörtlich identisch. Die Stelle 1234 a findet sich in jenem Anhang zu den ethischen Tugenden, der von den μεσότητες παθητικαί handelt, die nicht Tugenden sind: νέμεσις, αἰδώς, φιλία, σεμνότης, ἀλήθεια, εὐτραπελία. Die Stellung dieser μεσότητες παθητικαί, die in jeder der drei Ethiken verschieden behandelt sind, im System der aristotelischen Ethik kann erst später erörtert werden. Hier genügt es uns festzustellen, daß diese πάθη hier zu den φυσικαὶ ἀρεταί in Beziehung gesetzt werden (ταῦτα — διὰ τὸ φυσικὰ εἶναι εἰς τὰς φυσικὰς συμβάλλεται ἀρετάς), woraus geschlossen werden kann, daß die φυσικαὶ ἀρεταί in der Tugendlehre der Eud. noch einen ebenso bedeutenden Platz wie in den M. Mor. einnahmen und noch nicht so bedeutungslos geworden waren wie in der nikomachischen Ethik. In dieser werden nämlich die ethischen φυσικαὶ ἀρεταί nur noch gegen Ende des von den dianoetischen Tugenden handelnden Buches Z 1144 b 1 ff. anläßlich der δεινότης besprochen und ihre Unentbehrlichkeit für das Zustandekommen der wahren Tugend wird nicht mehr behauptet, wie an der entsprechenden Stelle der M. Mor. 1197 b 36 – 1198 a 21, sondern das Hauptgewicht wird jetzt darauf gelegt, daß sie ohne das Hinzukommen der Vernunft offenbar schädlich sind (ἄνευ νοῦ βλαβεραὶ φαίνονται οὖσαι). Weiterhin wird nur noch ausgeführt, daß die einzelnen φυσικαὶ ἀρεταί gesondert bestehen können, während die eigentlichen, auf φρόνησις gegründeten ethischen Tugenden untereinander und von der φρόνησις untrennbar sind (vgl. M. Mor. 1199 b 36 — 1200 a 11). Von ihrer Entstehung aus ἄλογοι ὁρμαὶ πρὸς τὸ καλόν ist nicht mehr die Rede. Man sieht deutlich, daß die ältere Lehre noch nachwirkt, aber ihrem früheren Hauptzweck, eine zweite selbständige Wurzel (ἀρχή)

der Tugend im ἄλογον nachzuweisen, nicht mehr dient. In den M. Mor. hieß die φυσικὴ ἀρετή klein und unvollkommen, aber es wurde ihr doch das Verdienst zuerkannt, durch ihr Hinzutreten zu dem λόγος und der προαίρεσις die Tugend vollkommen zu machen. Auch ohne λόγος war sie zwar unvollkommen, aber doch keineswegs wertlos, ebenso wenig wie der ebenfalls unvollkommene vernünftige Willensvorsatz (οὐδ' αὖ ὁ λόγος καὶ ἡ προαίρεσις οὐ πάνυ τελειοῦται τῷ εἶναι ἀρετὴ ἄνευ τῆς φυσικῆς ὁρμῆς). Jetzt, in den Nik., ist sie sogar schädlich. Wenn dies die Ansicht des Aristoteles gewesen wäre, als er zuerst die Lehre ausbildete, so hätte er nicht den Ausdruck ἀρεταί gebrauchen können. Es ist daher unmöglich das Zeitverhältnis umzukehren und anzunehmen, die Lehrform der M. Mor. sei später als die der Nik. und aus ihr erst nachträglich von einem heterodoxen Peripatetiker durch Umbildung abgeleitet worden. Wenn aber dies richtig ist, dann ist die Lehre der M. Mor. (und der Eud.) von der ὁρμὴ ἄλογος πρὸς τὸ καλόν als eigne Lehre des Aristoteles in seiner Frühzeit erwiesen und die M. Mor. sind ein echtes Werk des Aristoteles. In den M. Mor. wird die ὁρμή auch in der Behandlung der vollkommenen ethischen Tugenden verwendet, bei der Tapferkeit 1191 a 22 ff. und bei der Gerechtigkeit 1194 a 26 ff. Von der Tapferkeit wird, nachdem vorausgeschickt war, daß nicht der διὰ πάθος ἀνδρεῖος, sondern der διὰ τὸ καλόν der wahrhaft Tapfere ist, behauptet, daß sie auch nicht ganz ohne πάθος und ὁρμή entstehen kann: δεῖ δὲ τὴν ὁρμὴν γίνεσθαι ἀπὸ τοῦ λόγου διὰ τὸ καλόν. Es ist beachtenswert, daß hier eine vom λόγος hervorgerufene ὁρμή entweder selbst als πάθος oder doch als mit πάθος verbunden gedacht wird. Hier ist also die spätere der beiden in den M. Mor. vermischten Auffassungen zur Geltung gekommen: ὁρμή = ὄρεξις. Auch die ὁρμὴ ἀπὸ τοῦ λόγου ist ein Akt des ὀρεκτικόν als der einzigen Bewegungsursache von körperlichen Handlungen. Weil aber das ὀρεκτικόν in den M. Mor. in erster Linie als Subjekt der πάθη gedacht ist, so denkt sich der Verfasser jede ὁρμή desselben als solche mit πάθος verbunden oder selbst als πάθος, auch die ἀπὸ λόγου. Die Stelle Nic. 1116 b 30 οἱ μὲν οὖν ἀνδρεῖοι διὰ τὸ καλὸν πράττουσιν, ὁ δὲ θυμὸς συνεργεῖ αὐτοῖς beruht, so ähnlich sie auf den ersten Blick scheint, auf einer andern Anschauung. Hier gesellt sich der θυμός als Beistand zu der von der

Vernunft befohlenen Handlung, während er dort sie überhaupt erst ermöglicht. — Auch die Stelle über die Gerechtigkeit 1194 a 26 ist kennzeichnend für die den M. Mor. eigne starke Betonung des πάθος als Hauptfaktor des tugendhaften Handelns. Nachdem er ausführlich dargelegt hat, was das δίκαιον objektiv angesehen ist, geht er hier dazu über, die δικαιοσύνη als Tugend und subjektive Eigenschaft eines Menschen zu definieren: ἡ περὶ ταῦτα δικαιοσύνη ἂν εἴη τῇ ἕξει ὁρμὴν ἔχουσα μετὰ προαιρέσεως περὶ ταῦτα καὶ ἐν τούτοις. Da die ὁρμή hier als etwas Verschiedenes mit der προαίρεσις verbunden wird, die selbst 1189 a 31 als ὄρεξις βουλευτικὴ μετὰ διανοίας definiert worden war, so kann ὁρμή hier nicht = ὄρεξις sein, in dem Sinne, wie die προαίρεσις eine ὄρεξις ist, als rein formaler Willensakt; sondern es bezeichnet ein πάθος. Dies mußte, wenn jede Tugend eine μεσότης παθῶν ist, auch in der Definition der Gerechtigkeit als ethischer Tugend vorkommen. Es mußte ein besonderes Gebiet des emotionalen Lebens aufgezeigt werden, dessen mittlerer Habitus Gerechtigkeit ist. So ist dieser Satz ein (man muß es gestehen) wenig gelungener Versuch, auch die Gerechtigkeit dem allgemeinen Begriff der ethischen Tugend unterzuordnen, ein dünnes Fädchen, das die Gerechtigkeit mit den übrigen Tugenden verbindet. In den Nik. ist p. 1133 b 29—1134 a 6 dieser Versuch aufgegeben und mit dem Eingeständnis, daß die Gerechtigkeit in ganz anderem Sinne als die übrigen Tugenden eine μεσότης sei (ὅτι μέσου ἐστιν), eine Erklärung gegeben, in der auf das zu regelnde Affektgebiet überhaupt nicht mehr Bezug genommen wird. Ist es nicht wahrscheinlich, daß Aristoteles, als er zuerst die Theorie entwarf, noch glaubte, die Gerechtigkeit in demselben Sinne wie die übrigen Tugenden als μεσότης erweisen zu können, später aber dies als unmöglich erkannte und bekannte, ohne doch zu einem gründlichen Umbau seiner Lehre zu schreiten?

Mit der Bemerkung über ὁρμή steht bei Trendelenburg in Zusammenhang, was er über die Behandlung des θρεπτικὸν μέρος der Seele M. Mor. p. 1185 a 14—35 bemerkt. Denn dem θρεπτικόν wird die ὁρμή, mit der ὁρμή die ἐνέργεια und mit der ἐνέργεια die Beziehung zur Glückseligkeit abgesprochen. Dieser Abschnitt der M. Mor. unterscheidet sich in sehr beachtenswerter Weise von den entsprechenden Stellen der Eud. (1219 b 20 ff. und 36 ff.)

und der Nik. (1102 a 32 und b 29, 1144 a 9), erstens insofern in letzteren das Vorhandensein eines solchen Seelenteils und die Geeignetheit seiner Benennung (als ὀρεπτικόν, φυτικόν, αὐξητικόν) teils gar nicht, teils nur ganz summarisch begründet wird, während in den M. Mor. ausführlich bewiesen wird, daß außer den drei platonischen Seelenteilen ein vierter als αἴτιον τοῦ τρέφεσθαι anzunehmen und ὀρεπτικόν für ihn der passendste Name sei; zweitens insofern in den M. Mor. die Bedeutungslosigkeit des ὀρεπτικόν für die Ethik aus seinem Mangel an ὁρμή und ἐνέργεια bewiesen und die Frage, ob es eine ἀρετή auch dieses Seelenteiles gebe, offen gelassen wird, während in den beiden andern Ethiken dem ὀρεπτικόν sowohl ἐνέργεια (aber eine, die sich hauptsächlich im Schlaf vollzieht und nicht ἐφ' ἡμῖν ist) als auch ἀρετή (aber keine ἀνθρωπική) zugestanden wird. — Alles wirkt hier zusammen, die Darlegung der M. Mor. als die unvollkommene Vorstufe der in den andern beiden Werken vorliegenden Lehrform zu erweisen. In den M. Mor. entschuldigt sich der Verfasser gewissermaßen bei seinen Zuhörern, daß er einen Gegenstand berührt, der zur Ethik zwar nicht gehöre, aber auch von ihr nicht so abgelegen sei, wie es den Anschein habe. Man sieht, er spricht zu Anfängern. Er nimmt an, daß diese Anfänger zunächst nicht einmal verstehen, daß die Verdauung eine Leistung der Seele ist. Andre Seelenteile als die berühmten drei platonischen kennen sie nicht. Die Benennung ὀρεπτικόν hat für ihn selbst noch einen fremden Klang, aber er findet keine treffendere. Dagegen sind den Hörern der eudemischen und nikomachischen Ethik Begriff und Ausdruck bekannt. Das zeigen die Worte Eud. 1219 b 20 διὸ καὶ ἄλλο εἴτι μόριόν ἐστι ψυχῆς, οἷον τὸ ὀρεπτικόν, ἡ τούτου ἀρετή usw. und der Umstand, daß sowohl in den Eud. wie in den Nik. mit den Ausdrücken φυτικόν und ὀρεπτικόν gewechselt wird, was mit dem Begriff unbekannte Hörer verwirrt haben würde. Den Begriff und Ausdruck ὁρμή habe ich bereits als später geschwundenen Bestandteil der früharistotelischen Terminologie erwiesen. Die Stelle ist vor der aus Eud. 1224 a 15, Met. Δ 1023 a 17, Anal. post. II p. 94 b 37, Phys. II p. 192 a 14. 18 belegten Ausdehnung des Begriffs ὁρμή auf den Bewegungsantrieb unbeseelter Wesen geschrieben. Es ist zweifellos vorausgesetzt, daß ὁρμή und ἐνέργεια nicht nur dem ἄλογον ὀρεκτικόν,

dem Subjekt der πάθη, sondern auch dem λογιστικόν eigen sind. Denn sonst müßte ja aus demselben Grunde, wie das θρεπτικόν, auch das λογιστικόν von dem Mitwirken zur Glückseligkeit ausgeschlossen werden. Die ὁρμή hat also hier die oben nachgewiesene Bedeutung eines Gattungsbegriffs, der die vom λογιστικόν und die von der ἄλογος ὄρεξις ausgehenden spontanen Bewegungsantriebe als Arten unter sich befaßt. Der Verwendung des Begriffs ὁρμή entspricht die des Begriffs ἐνέργεια Daß wo keine ὁρμή, auch keine ἐνέργεια sein kann, beweist, daß diese beiden Begriffe für den Verfasser Korrelatbegriffe sind. Das sind sie nur, wenn ὁρμή hier nicht den einzelnen Bewegungsakt, sondern die δύναμις solche Akte hervorzurufen bezeichnet. Eine Betätigung, die ein unbeseeltes Wesen nicht spontan, sondern vermöge seiner Natur mit Notwendigkeit vollzieht, z. B. das Verzehren des ihm zugeführten Brennstoffs durch das Feuer, heißt hier noch nicht ἐνέργεια, weil es ohne ὁρμή stattfindet. Dies ist sicherlich nicht eine von einem späteren Peripatetiker unter stoischem Einfluß vollzogene Abänderung der aristotelischen Lehre, sondern eine ältere und unentwickeltere Lehrform des Aristoteles selbst. Es ist auch gewiß nicht, wie Trendelenburg vermutet, die Absicht des Verfassers der M. Mor. gewesen, wenn er den Namen θρεπτικόν als den geeignetsten für diesen Seelenteil bezeichnet, den aristotelischen Namen θρεπτικόν gegenüber dem stoischen φυτικόν als den eigentümlicheren festzuhalten, da ja φυτικόν ebensogut aristotelisch ist.

Auch der Gebrauch des Adjektivs προθετικός M. Mor. 1190 a 19 und 21 kann nicht mit Trendelenburg als Beweis stoischen Einflusses angesehen werden, da in derselben Erörterung das Verbum προτίθεσθαι Z. 12. 13. 17. 33 in der dem Adjektiv entsprechenden Bedeutung vorkommt (nämlich τὸ τέλος καλῶς oder ὀρθῶς προθέσθαι und τὸ καλὸν προθέσθαι = ‚das Ziel richtig stecken,‘ bezw. ‚das Schöne als Ziel aufstellen‘) und das Verbum in diesem Sinne auch Nic. 1142 b 18 steht: ὁ γὰρ ἀκρατὴς καὶ ὁ φαῦλος οὗ προτίθεται τυχεῖν ἐκ τοῦ λογισμοῦ τεύξεται, ὥστε ὀρθῶς ἔσται βεβουλευμένος. Das Verbum ist nicht philosophischer Terminus, sondern auch in der allgemeinen Sprache der nächstliegende Ausdruck; im Anschluß an das Verbum konnte in philosophischer Schreibart das Adjektiv (nomen agentis) auf -τικός jederzeit gebildet werden. Daß προθετικός in des Arius Abriß

der peripatetischen Ethik wiederkehrt, ist begreiflich, da er auch die M. Mor. benützt. Das Substantiv πρόθεσις hat in aristotelischen Stellen wie Anal. pr. I 47 a 5, Top. I 100 a 18. soph. el. 183 a 34, wo es das Thema einer wissenschaftlichen Untersuchung bezeichnet, ganz denselben Sinn. Denn daß das gesteckte Ziel diesmal die Lösung eines wissenschaftlichen Problems ist, liegt in dem Worte selbst nicht.

Trendelenburgs Bemerkungen über den Gebrauch von μικρολόγος = knickerig und über die Meidung des Ausdrucks αὐθέκαστος werden später mit den übrigen Varianten der Tugend- und Lasterbenennungen in den drei Ethiken erledigt werden.

Die Einteilung der Güter in τίμια, ἐπαινετά, δυνάμεις, σωστικά, die Zeller Phil. d. Gr. III ^{3} 943 adn. 2 als unaristotelisch verdächtigte, hat schon Susemihl in seiner Ausgabe der M. Mor. praef. n. 7 durch Hinweis auf Nic. 1101 b 10 und 1096 b 11 richtig verteidigt, aber es ist ihm entgangen, daß Alex. Aphrod. in Top. p. 274, 42 Br. feststellt, der Sprachgebrauch der Topikstelle stimme nicht zu dem, was Aristoteles ἐν τῇ τῶν ἀγαθῶν διαιρέσει sage, und dann jene aus den M. Mor. bekannte Einteilung sachlich und zum Teil auch wörtlich übereinstimmend anführt. So sicher ist Alexander des aristotelischen Ursprungs dieser ἀγαθῶν διαίρεσις, daß er die Topikstelle durch die Annahme, Aristoteles habe sich hier ungenau ausgedrückt, zu erklären sucht. Man wird natürlich einwenden, dies Zitat beziehe sich auf unsere Stelle der M. Mor., wo diese Einteilung als erste von dreien auftritt. Aber der Umstand, daß in den Eud. p. 1234 a 25 ταῦτα δὲ πάντ' ἐστὶν ἐν ταῖς τῶν παθῶν διαιρέσεσιν (vgl. auch 1220 b 10 und 1221 b 34) die Hörer auf eine offenbar als Leitfaden in ihren Händen befindliche ‚Einteilung der Affekte' verwiesen werden, macht es sehr wahrscheinlich, daß auch Alexander eine echte Sammlung aristotelischer διαιρέσεις besaß. Ist dies richtig, so kann man diese Stelle der M. Mor. als Beweis der Echtheit des Werkes ansehen; unter der Voraussetzung natürlich, die mir nicht mehr zweifelhaft ist, daß die Eud. echt sind. Die γεγραμμέναι διαιρέσεις de part. an. 642 b 12 sind die platonischen.

Sonderbar ist es, daß Spengel an dem Gebrauch von ἐπιστήμη statt τέχνη in den M. Mor. Anstoß genommen hat. Denn dieser herrscht in Platos Dialogen im weitesten Umfang,

so wie auch die sokratische Gleichung ἀρετή = ἐπιστήμη auf ihm beruht. Daß in dem Abschnitt über die φρόνησις 1196 b 37 bis 1197 a 13 ἐπιστήμη und τέχνη als philosophische Termini ganz so wie in den Nik. unterschieden werden, sonst aber τέχνη nicht vorkommt, sondern statt dessen stets ἐπιστήμη gebraucht wird, ist kein Widerspruch. Denn die Stellen, an denen ἐπιστήμη in dem strengen Sinne der demonstrablen Wissenschaft gebraucht wird, lassen ebensowenig ein Mißverständnis zu wie die viel zahlreicheren, an denen der Verfasser dem laxen Sprachgebrauch der Umgangssprache, der sokratisch-platonischen Schulsprache oder auch, in Widerlegungen, der Sprache der Urheber der bekämpften Argumente folgt. Auch bei Plato kann man dieselbe Mannigfaltigkeit des Gebrauchs von ἐπιστήμη beobachten. Dieses Wort ist auch für Aristoteles ein πολλαχῶς λεγόμενον, wie er deren soviele anerkennt, ohne doch im einzelnen Gebrauchsfalle, wo der Zusammenhang Mißverständnis ausschließt, an die Mehrdeutigkeit des Wortes zu erinnern. Übrigens ist auch in den beiden andern Ethiken der Gebrauch von ἐπιστήμη schwankend und nicht streng terminologisch. Wenn z. B. in den Eud. wiederholt von ποιητικαὶ ἐπιστῆμαι die Rede ist, so müßten diese nach M. Mor. 1197 a 11 περὶ δὲ τὴν ποίησιν καὶ τὰ ποιητὰ ἡ τέχνη streng genommen τέχναι genannt werden (vgl. Met. K 1064 a 10); und selbst noch in den Nik. sind Stellen vorhanden, wo ἐπιστῆμαι selbst die βάναυσοι τέχναι mitumfaßt. Vgl. Bonitz Index Ar. s. v. ἐπιστήμη a. E. Daß dieser Sprachgebrauch in den M. Mor. viel häufiger ist, erklärt sich leicht aus ihrer Abfassung in viel früherer Zeit, wo der platonische Sprachgebrauch noch stärker in der Sprache des Aristoteles nachwirkte. Die anstößigste Stelle ist die von Susemihl in der praefatio seiner Ausgabe hervorgehobene 1197 a 16 ἔστιν δ' ἡ φρόνησις ἀρετή, ὡς δόξειεν ἄν, οὐκ ἐπιστήμη. ἐπαινετοὶ γάρ εἰσιν οἱ φρόνιμοι, ὁ δ' ἔπαινος ἀρετῆς. ἔτι δ' ἐπιστήμης μὲν πάσης ἀρετή ἐστιν, φρονήσεως δὲ ἀρετὴ οὐκ ἔστιν, ἀλλ' ὡς ἔοικεν αὐτό τί ἐστιν ἀρετή. — Denn, da es sich hier um die Unterscheidung der drei Begriffe φρόνησις, ἐπιστήμη, τέχνη handelt, so muß man hier erwarten und fordern, daß ἐπιστήμη in dem soeben festgestellten strengen Sinne gebraucht wird, demzufolge es demonstrierte Wissenschaft bedeutet: 1196 b 37 ἡ μὲν οὖν ἐπιστήμη ἐστὶ περὶ ἐπιστητὸν καὶ τοῦτο μετ' ἀποδείξεως καὶ λόγου

διατεινόμενον vgl. 1197 a 21 ἡ μὲν γὰρ ἐπιστήμη τῶν μετ' ἀποδείξεως ὄντων ἐστίν usw. Ob aber von der ἐπιστήμη in diesem Sinne gesagt werden kann, es gebe eine ἀρετή derselben, erscheint sehr zweifelhaft; und der Umstand, daß in den Nik. an der entsprechenden Stelle (1140 b 21 ἀλλὰ μὴν τέχνης μὲν ἔστιν ἀρετή, φρονήσεως δ' οὐκ ἔστιν) ἐπιστήμη durch τέχνη ersetzt ist, legt die Annahme nahe, daß auch in der Stelle der M. Mor. ἐπιστήμη statt τέχνη gebraucht sei. Diese Annahme ist aber doch unmöglich, weil sie dem Zusammenhang so sehr widerspricht, daß man selbst einem ‚jüngeren Peripatetiker' den Fehlgriff im Ausdruck und den Gedankenfehler nicht zutrauen kann. Es wird hier die platonische Auffassung bekämpft, welche die φρόνησις als ἐπιστήμη ansieht. In diesem platonischen Satz ist aber ἐπιστήμη nicht als τέχνη zu verstehen, sondern als demonstrierte Wissenschaft, ganz abgesehen von der aristotelischen Einteilung in praktische, poietische und theoretische Fächer. Der Verfasser mußte daher bei der Widerlegung dieses Satzes auch von der Distinktion theoretischer und poietischer Fächer absehen. Es kommt ihm in dieser Erörterung nur auf die φρόνησις an. Sie will er gegen die andern intellektuellen Kräfte und Eigenschaften abgrenzen, weil nur sie Bedeutung für die Ethik hat. Daß für ihn hier die τέχνη als solche bedeutungslos ist, geht schon daraus hervor, daß er sie 1196 b 36 unter den intellektuellen Kräften, gegen die er die φρόνησις abgrenzen will, nicht mit aufzählt, sondern nur ἐπιστήμη φρόνησις νοῦς σοφία ὑπόληψις. Erst nachträglich wird er durch das Bedürfnis, den für die φρόνησις grundlegenden Begriff des Praktischen zu verdeutlichen, auf seinen Gegensatz, das Poietische, und dadurch auf die τέχνη geführt. An sich braucht er diesen Begriff für seinen Gedankengang nicht, da niemand die φρόνησις für eine τέχνη erklärt hatte. Er hätte auch in dem beanstandeten Satze nicht den Ausdruck τέχνη gebrauchen können. Er mußte von der ἐπιστήμη sprechen, weil er die Gleichung φρόνησις = ἐπιστήμη widerlegen wollte. Meines Erachtens ist für ihn die τέχνη auch hier noch eine Unterart der ἐπιστήμη, wie 1211 b 25 eine ποιητικὴ ἐπιστήμη, sodaß auch 1197 a 18 ἐπιστήμη als beide Arten, theoretische und poietische Fächer, umfassend verstanden werden kann. Es ist bezeichnend für den Mangel an Klarheit in dieser Stelle, daß man zu τῶν ποιητικῶν Z. 4 und 7 und zu τῶν πρακτι-

κῶν Z. 8, da die neutrale Auffassung sich kaum empfiehlt, ein feminines Substantivum im gen. plur. ergänzen muß, und zwar ein und dasselbe zu ποιητικῶν und πρακτικῶν. Es kann aber weder τεχνῶν noch ἐπιστημῶν noch ἕξεων oder δυνάμεων ergänzt werden. Eben darum hat der Verfasser nichts hinzugesetzt. Auch daß als Beispiel einer praktischen Disziplin die καθαριστική angeführt wird, die jeder Grieche zu den τέχναι gerechnet haben würde, ist sehr merkwürdig. Man könnte alle Anstöße am leichtesten beseitigen, indem man den Satz, der von der τέχνη handelt (Z. 11 περὶ μὲν οὖν τὴν πρᾶξιν — ἐστι τὸ τεχνάζειν) als Interpolation striche. Dadurch würde erreicht, daß der Begriff ἐπιστήμη, da nun τέχνη überhaupt nicht mehr in dieser Erörterung (und überhaupt nicht in den M. Mor.) vorkäme, als die ποιητικαὶ ἕξεις mitumfassend aufgefaßt werden könnte wie 1211 b 25. So fiele der Anstoß, daß die 1196 b 36 nicht mitaufgezählte τέχνη nachträglich doch behandelt würde; der Verfasser würde hier wirklich die φρόνησις nur mit der ἐπιστήμη vergleichen, letztere aber nicht in ihre Arten einteilen, so daß auch der Satz: ἐπιστήμης πάσης ἀρετή ἐστιν auf alle ἐπιστῆμαι, θεωρητικαί und ποιητικαί zu beziehen wäre. Ich meine, daß man diesen Satz nicht zu tiefsinnig auffassen darf. Es ist nichts andres gemeint, als daß die ἐπιστήμονες je nach dem Umfang und der Genauigkeit ihres Wissens von verschiedenem Werte sind, also auch eine höchste Wertstufe (ἀρετὴ ἐπιστήμης) vorhanden sein muß; während es Abstufungen der φρόνησις nicht gibt. Die Interpolation des Satzes über die τέχνη wäre leicht daraus zu erklären, daß ein mit der sonst bei Aristoteles herrschenden Terminologie vertrauter Leser die τέχνη hier vermißte. Jedesfalls wäre es glimpflicher gehandelt, diesen Satz zu athetieren als die ganze große Ethik. Aber auch wenn der Satz echt sein sollte, würde ich mich durch die dann allerdings viel größeren Mängel dieser Erörterung an ihrem aristotelischen Ursprung nicht irre machen lassen, weil diese Mängel viel eher darauf deuten, daß der Denker selbst durch flüchtiges Streifen an eine nicht ganz durchgedachte Materie zu Ungenauigkeiten und Unklarheiten verleitet wird, als daß ein Epigone, aus einer ganz reifen und durchdachten Darstellung exzerpierend, durch Mißverständnis oder Willkür diese Unklarheit verschuldet hat. Zur richtigen Beurteilung dieser

ganzen Erörterung ist es nötig festzuhalten, daß sie ausschließlich dem Zweck dient, das Wesen der φρόνησις klar zu machen und daß man über die übrigen intellektuellen Faktoren nicht mehr, als was hierfür erforderlich ist, zu hören erwarten darf.

Spengel hat auch den Ausdruck τὸ ἄριστον ἀγαθόν, der sich mehrmals für ‚das höchste Gut' in den M. Mor. angewandt findet, als unaristotelisch beanstandet. Aber dieser Ausdruck enthält sachlich nichts Anstößiges, sondern ergibt sich aus dem Gedankengang (M. Mor. 1182 a 32 — b 6), der übereinstimmend auch im Anfangskapitel der Nik. wiederkehrt: πάσης ἐπιστήμης καὶ δυνάμεως ἐστί τι τέλος καὶ τοῦτ' ἀγαθόν· οὐδεμία γὰρ οὔτ' ἐπιστήμη οὔτε δύναμις ἕνεκεν κακοῦ ἐστιν. εἰ οὖν πασῶν τῶν δυνάμεων ἀγαθὸν τὸ τέλος, δῆλον ὡς καὶ τῆς βελτίστης βέλτιστον ἂν εἴη, ἀλλὰ μὴν ἥ γε πολιτικὴ βελτίστη δύναμις, ὥστε τὸ τέλος αὐτῆς ἂν εἴη (τὸ βέλτιστον) ἀγαθόν. Das ist nichts andres, als was Eud. 1217 a 21 von der Eudämonie gesagt wird: ὁμολογεῖται δὴ μέγιστον εἶναι καὶ ἄριστον τοῦτο τῶν ἀγαθῶν τῶν ἀνθρωπίνων und was Nic. 1095 a 16 τὸ πάντων ἀκρότατον τῶν πρακτῶν ἀγαθῶν heißt. Natürlich kann es auch bloß τὸ ἄριστον heißen; aber wo die Vergleichung mit andern gegenständlich vorgestellten Gütern vorschwebt, sind jene Ausdrucksweisen geeigneter.

Die von Ramsauer S. 71 getadelte Wendung 1200 b 16 ἡ ἀρετὴ ἡ τῇ κακίᾳ τῇ θηριότητι ἀντικειμένη = ‚die Tugend, die als Gegenstück zur θηριότης, wenn anders diese eine κακία ist, angenommen werden muß' — diese Wendung ist sowohl inhaltlich wie grammatisch und stilistisch tadellos.

III.

Inhaltliche Gründe für die Unechtheit der M. Mor.

Inhaltliche Gründe gegen die Echtheit der M. Mor. hat besonders Ramsauer in dem schon im vorigen Kapitel benützten Programm vorgebracht. Wenn ich im folgenden seine Darlegung zu entkräften suche, so möchte ich dabei nicht das umständliche und unerquickliche Verfahren anwenden, jeden einzelnen Punkt derselben der Reihe nach vorzunehmen und zu bekämpfen, sondern lieber die von Ramsauer analysierten und als Beweise für die Athetese benützten Abschnitte in