UNIVERSITÄTS BIBLIOTHEK WUPPERTAL
BERGISCHE UNIVERSITÄT WUPPERTAL

Universitätsbibliothek Wuppertal

Die drei aristotelischen Ethiken

Arnim, Hans von

Wien, 1924

[Erster Teil]

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

schöpfen schien, nur ein jüngerer Peripatetiker gewesen sein. Diese Folgerung war der Kernpunkt in dem Beweis für die Athetese und den späten Ansatz der ‚großen Ethik'. An diesen Kern schossen dann weitere vermeintliche Beweise für ihre Unechtheit und späte Entstehung an. Nimmt man dem Beweis diese Grundfeste, indem man die Echtheit der eudemischen Ethik und ihre Entstehung vor der nikomachischen anerkennt, so wird er hinfällig. Es wird nun möglich, die ‚große Ethik' als ein echtes Werk, und zwar als die früheste, der eudemischen noch vorausliegende Ethikvorlesung des Aristoteles zu erweisen. Dies ist das Ziel der folgenden Untersuchung, deren erster Teil die Widerlegung der gegen die Echtheit der ‚großen Ethik' vorgebrachten Gründe enthält, während ich im zweiten Teil ihre Echtheit zu beweisen, ihre Entstehungszeit zu bestimmen und sie in die Geschichte der Entwicklung des Philosophen einzuordnen versuche.

I.

Es ist sonderbar, daß der kurze Abschnitt in Spengels Abhandlung, der von den M. Mor. im besondern handelt (S. 511—517), gegen ihre Echtheit so gut wie nichts von Belang, für ihre Echtheit die stärksten Beweismomente enthält, ohne allerdings aus ihnen die richtigen Schlüsse zu ziehen. ‚Nachdem im Eingange', heißt es S. 511, ‚erwähnt ist, was die Vorgänger Pythagoras, Sokrates und Platon auf dem Gebiet der Sittenlehre geleistet hätten, wird fortgefahren p. 1182, 30 οὗτοι μὲν οὖν τοσοῦτον ἤψαντο καὶ οὕτως· ἐχόμενον δ' ἂν εἴη μετὰ ταῦτα σκέψασθαι, τί δεῖ αὐτοὺς λέγειν ὑπὲρ τούτων. Wer anders als Aristoteles, dessen Lehre unmittelbar gegeben ist, kann hier als Nachfolger Platos bezeichnet werden?' Wahrlich, es war ein untrügliches Gefühl, das Spengel in diesen Worten ausdrückte. Richtig ist zwar die Anmerkung, Aristoteles spreche sonst nie von Pythagoras, immer nur von Πυθαγόρειοι, wenn er die pseudophilosophische Zahlenlehre erwähnt. Aber das kann dadurch erklärt werden, daß Aristoteles, als er dies niederschrieb, über die Unechtheit aller dem Pythagoras zugeschriebenen Schriften und den Mangel einer glaubwürdigen Überlieferung über seine Lehre noch nicht die entscheidenden Einsichten gewonnen hatte. Ein Peripatetiker des 3. Jahrh. da-

gegen konnte schwerlich über die in den Schriften des Aristoteles herrschende Ansicht in Unkenntnis sein oder sie absichtlich ändern. Noch unbegreiflicher aber wäre es, wenn er die ihm überlieferte Lehre des Aristoteles der des Sokrates und Platon so gegenüberstellte, als ob er sie selbst eben durch eignes Nachdenken zu erzeugen im Begriff wäre (σκέψασθαι τί δεῖ αὐτοὺς λέγειν), ohne dabei den Aristoteles zu erwähnen. Er hätte, wenn er im 3. Jahrh. schrieb, auch die stoische und epikureische Auffassung der Tugend erwähnen müssen, wenn er die Geschichte der Tugendlehre bis auf den Zeitpunkt, in dem er selbst mit seinem Denken einsetzt, hinabführen wollte. Für den jungen Aristoteles dagegen ist der Anspruch, selbständig die von Sokrates und Platon angebahnte Forschung fortzusetzen, angemessen. Nur er konnte so reden, ohne sich lächerlich zu machen.

Auch die nächste von Spengel angeführte Stelle p. 1198 a 10, wo der Lehre des Sokrates (τὴν ἀρετὴν λόγον εἶναι) die der Zeitgenossen des Verfassers als die bessere gegenübergestellt wird: ἀλλ' οἱ νῦν βέλτιον. τὸ γὰρ κατὰ τὸν ὀρθὸν λόγον πράττειν τὰ καλὰ τοῦτό φασιν εἶναι ἀρετήν ist recht verstanden ein Kennzeichen des aristotelischen Ursprungs der Schrift. Daß Spengel selbst dies gefühlt hat, zeigen seine Worte: ‚Diese Angabe würde für die Zeitbestimmung, wann unsere Ethik geschrieben worden ist, von großer Bedeutung sein, wäre sie nicht kennbar genug nur der Nachhall dessen, was die Nikomachien p. 1144 b 17 aussagen, wodurch der Wert wieder verloren geht.' Es ist aber nicht sehr wahrscheinlich, daß ein um mehrere Generationen später lebender Autor gerade die Kritik an seinen Zeitgenossen, das Urteil über οἱ νῦν, aus einem älteren Buche abschreibt, ohne sich darum zu bekümmern, ob seine eigenen Zeitgenossen wirklich noch dasselbe lehrten wie die des älteren Autors. Übrigens ist das, was Nic. 1144 b 21 als Lehre der Zeitgenossen angegeben wird (καὶ γὰρ νῦν πάντες, ὅταν ὁρίζωνται τὴν ἀρετήν, προστιθέασι, τὴν ἕξιν εἰπόντες καὶ πρὸς ἃ ἐστιν, τὴν κατὰ τὸν ὀρθὸν λόγον) mit der Definition, die die M. Mor. 1198 a 10 den οἱ νῦν zuschreiben (τό κατὰ τὸν ὀρθὸν λόγον πράττειν τὰ καλὰ) nicht identisch, insofern an letzterer Stelle der Begriff der ἕξις fehlt. Aber das Fehlen dieses Begriffs dürfte nur auf ungenauer Widergabe der Definition beruhen. Daß die M. Mor. diese

Stelle nicht aus dem Nik. übernommen haben, wird sich später zeigen. Aber auch wenn dies richtig wäre, müßte man doch schließen, daß beide Werke zu einer Zeit geschrieben sind, wo die erwähnte Definition der Tugend (ἕξις πρακτικὴ τῶν καλῶν κατὰ τὸν ὀρθὸν λόγον) von einer athenischen Schule vertreten wurde. Diese Schule kann natürlich nur die Akademie sein. Auch als die M. Mor. geschrieben wurden, kann es in Athen keine andere mit der peripatetischen rivalisierende Schule gegeben haben, die der Verfasser der Berücksichtigung wert hielt. Wie in den Nik., dem Alterswerk des Aristoteles, die Worte καὶ γὰρ νῦν πάντες, ὅταν ὁρίζωνται τὴν ἀρετήν usw. voraussetzen, daß es andere Lehrer der wissenschaftlichen Ethik außer den Vertretern dieser Tugenddefinition und den Aristotelikern in Athen nicht gibt, so ist auch die Wendung: ἀλλ' οἱ νῦν βέλτιον in den M. Mor. von uneingeschränkter Allgemeinheit und geht von derselben Voraussetzung aus. Es hatte also, als die M. Mor. geschrieben wurden, Zenon noch nicht seine Schule begründet und den sokratischen Standpunkt (ἀρεταί = φρονήσεις) noch nicht erneuert, der ja als vergangen und von allen jetzt lebenden Forschern überwunden hingestellt wird. Auch wenn es sich an beiden Stellen nur um die platonische Schule handelt, ist das πάντες in Nik. nicht unverständlich. Außer Xenokrates selbst schrieben während seines Scholarchates auch andere Akademiker über Ethik. Daß die Definitionen aller völlig gleichlautend waren, sagt Aristoteles nicht, sondern er konstatiert die Übereinstimmung nur für den Gattungsbegriff ἕξις und den Zusatz κατὰ τὸν ὀρθὸν λόγον. Das Komma ist vor τὴν ἕξιν, welches als Objekt zu εἰπόντες mit πρὸς ἃ ἐστιν kopuliert ist, zu setzen. Der Zusatz, auf den es dem Aristoteles ausschließlich ankommt, also das Objekt zu προστιθέασιν ist nur τὴν κατὰ τὸν ὀρθὸν λόγον. Aristoteles dürfte die Leistung der ἕξις deswegen nur mit der allgemeinen Wendung καὶ πρὸς ἃ ἐστι bezeichnet haben, weil in diesem Punkte die Definitionen der Altakademiker variierten, ihm aber es hier nur auf das ankam, worin sie übereinstimmten. Aus dem Xenokratesexzerpt bei Clem. Alex. Strom. II 22, p. 500, 18 P. (fr. 77, Heinze), wo unter den Bestandteilen der Glückseligkeit auch die σπουδαῖαι ἕξεις aufgezählt werden, geht mit großer Wahrscheinlichkeit hervor, daß die Tugenden von Xenokrates als ἕξεις definiert

wurden. Wenn also die Stelle in den Nik. sich auf Xenokrates und die ihm gleichzeitigen Akademiker bezieht, so muß auf dieselben auch die Stelle der M. Mor. bezogen werden. Es könnte höchstens noch die Annahme in Betracht kommen, daß auch bei Polemon die Definition der Tugend ebenso lautete und er mit den οἱ νῦν von dem zu seiner Zeit schreibenden Verfasser der M. Mor. gemeint sei. Daß auch diese Annahme fehlgeht, wird der im weiteren Verfolg dieser Untersuchung gelieferte Nachweis zeigen, daß sich aus der Inhaltsvergleichung die Priorität der M. Mor. vor den beiden andern Ethiken ergibt und daß bereits Theophrast eine den M. Mor. ähnliche Ethikvorlesung als maßgebliches aristotelisches Werk benützt hat.

Wie die οἱ νῦν 1198 a 10, so müssen auch die οἱ ἄλλοι 1206 b 18, die mehrere Gelehrte fälschlich auf die Stoiker bezogen, auf die Altakademiker bezogen werden. Die Ansicht der ἄλλοι, die hier bekämpft wird, ist nicht die stoische, der die Tugend reiner λόγος ist und die πάθη völlig aufhebt, sondern diejenige Form der Lehre von der μετριοπάθεια, nach der die richtige Mitte auf dem Gebiet der πάθη ausschließlich durch den λόγος nicht nur erkannt und bestimmt, sondern auch herbeigeführt und hervorgebracht wird, während nach der feineren aristotelischen Auffassung schon vor dem Eingreifen des λόγος im Gefühlsleben selbst eine Tendenz zum richtigen Mittelmaß vorhanden ist.

Daß durch ein Zitat der aristotelischen ersten Analytik wie 1201 b 25 ἐντεῦθεν ἂν γένοιτο φανερόν, ὥσπερ ἔφαμεν· ἐν τοῖς Ἀναλυτικοῖς ἐκ δύο προτάσεων γίνεσθαι τὸν συλλογισμόν der Verfasser der M. Mor. sich als Aristoteles zu erkennen gibt, ist jedenfalls die nächstliegende Auffassung. Daß der Verfasser, wie Spengel sagt, sich auf den Standpunkt des Aristoteles stellt, weil er aristotelische Lehre vorbringen will, ist keine Entschuldigung für die dem Verfasser zugetraute Anmaßung. Wollte er, wie Spengel sagt, nicht seine Individualität, sondern das Eigentum der Schule hervorheben, so mußte er sich des Präsens φαμέν bedienen. Das Imperfekt ἔφαμεν konnte nur auf die in dem Literaturwerk früher getane Äußerung bezogen werden, die eben Aristoteles getan hat und nicht die Schule.

Die Erwähnungen von geschichtlichen Personen und Ereignissen in den M. Mor. sind nicht so bedeutungslos für die Datierung, wie Spengel annimmt. Wenn Mentor von Rhodos p. 1197 b 22 als Beispiel eines δεινός, der nicht φρόνιμος war, genannt wird, so ist dies nicht nur, wie Spengel selbst S. 514 gesteht, eine für Aristoteles sehr passende Bemerkung, da Mentor durch die hinterlistige Gefangennahme und Hinrichtung des Hermias in das persönliche Schicksal des Philosophen gewaltsam eingegriffen hatte; man darf behaupten, daß die Wahl dieses Beispiels bei jedem andern Autor als bei ihm weit hergeholt und bei den Haaren herbeigezogen erscheinen würde, von einem Peripatetiker des 3. Jahrh. aber schon deswegen nicht in der Vorlesung gebraucht werden konnte — und als Vorlesung erweist ja die M. Mor. ihr Stil —, weil den Hörern ohne geschichtliche Erläuterung dieses Beispiel nichts besagt hätte. Nur den Hörern des Aristoteles selbst, die sein Erlebnis mit Mentor kannten, stand die Persönlichkeit des Mentor so lebendig vor der Seele, daß sie ohne Erläuterung verstanden, weshalb ihr Lehrer ihn mit unverhohlener Gehässigkeit trotz seiner großen politischen und militärischen Erfolge als einen minderwertigen Menschen (φαῦλος) bezeichnete. Die Imperfecta (δεινὸς μὲν ἐδόκει εἶναι, ἀλλ' οὐ φρόνιμος ἦν) setzen den wahrscheinlich 337/6 erfolgten Tod Mentors bereits voraus, sodaß wir mit der Entstehung der M. Mor. (wenigstens in der uns vorliegenden Fassung) über dieses Jahr nicht hinaufgehen dürfen. Die eudemische Ethik, die, wie später bewiesen werden wird, später geschrieben ist als die M. Mor., kann also nicht mit W. Jaeger in die Mitte der Vierzigerjahre gesetzt werden.

Die andre von Spengel besprochene Zeitanspielung, die Erwähnung des Dareios Kodomannos 1212 a 4, ist, wie mir scheint, noch bedeutungsvoller für die Datierung der M. Mor. als die eben besprochene. Aristoteles will den Unterschied von φιλία (Freundschaft) und εὔνοια (Wohlwollen) darlegen. ‚Oft', sagt er, ‚fassen wir für einen Menschen Wohlwollen auf Grund des bloßen Anblicks (ἀπὸ τοῦ ἰδεῖν) oder weil wir Gutes über ihn gehört haben. Sind wir deswegen auch schon seine Freunde? Gewiß nicht. Denn wenn z. B. jemand für den in Persien weilenden Dareios Wohlwollen fühlte, wie es in der Tat mancher gefühlt haben dürfte, so stand er doch dadurch nicht gleich

in einem Freundschaftsverhältnis mit Dareios (οὐ γὰρ εἴτις ἦν Δαρείῳ εὔνους ἐν Πέρσαις ὄντι, ὥσπερ ἴσως ἦν, εὐθέως καὶ φιλία ἦν αὐτῷ πρὸς Δαρεῖον)'. Wohlwollen, fährt er fort, ist nur ein Anfang zur Freundschaft; das Wohlwollen wird erst zur Freundschaft, wenn der Wunsch hinzukommt, Gutes, wenn man kann, für den zu wirken, dem man wohlwill. — Dies ist eine Anspielung auf politische Stimmungen des Tages, wie sie nicht der Schriftsteller in einem für die Dauer bestimmten Werke, sondern nur der Redner oder Vortragende in mündlichem Vortrag der Augenblickswirkung zuliebe machen kann. Aus solchen Stellen kann man mit Sicherheit schließen, daß die M. Mor. zu mündlichem Vortrag bestimmt waren. Ein Professor kann eine besonders lebendige Auffassung eines Satzes seines Lehrgegenstandes in den Hörern erzeugen, indem er auf aktuelle Verhältnisse, die seinen Hörern naheliegen, exemplifiziert. Daß hier eine solche aus der lebendigen Wirklichkeit des Augenblicks geschöpfte Anspielung vorliegt und nicht etwa die Nennung irgendeiner beliebigen Persönlichkeit des Auslandes dieselben Dienste getan hätte, zeigen die Worte: ὥσπερ ἴσως ἦν, in denen das ἴσως die Gewißheit der Tatsache nicht abschwächt. Spengel nennt diese Stelle eine Hinweisung auf Dareios' Tod, indem er offenbar aus den Imperfecta schließt, Dareios müsse schon tot gewesen sein, als diese Äußerung getan wurde. Dieser Schluß ist aber nicht zwingend. Denn die Beliebtheit eines Herrschers im Auslande kann auch bei seinen Lebzeiten von einem Tag auf den andern verloren gehen. Daß wir mit der Abfassung der M. Mor. nicht bis nach dem 330 erfolgten Tode des Dareios hinabgehen können, ergibt sich aus meinen Untersuchungen über die Entstehungsgeschichte der aristotelischen Politik. Da in dieser, deren zweites, zu den späteren gehöriges Buch sich auf ca. 330 datieren läßt, nach W. Jaegers Nachweis bereits die eudemische Ethik benützt ist, und zwar nicht nur im zweiten, sondern auch in dem noch älteren Buche Γ, und da, wie ich im Verfolg dieser Untersuchung beweisen werde, die M. Mor. älter sind als die eudemische Ethik, so können die M. Mor. nicht erst 330 oder noch später verfaßt sein. Als ihr Verfasser jene Worte über die Beliebtheit des Dareios in Griechenland niederschrieb, war also Dareios noch am Leben, aber mit seiner Beliebtheit war es, wenigstens

vorläufig, schon vorbei. 335 war Dareios von Bagoas zum Großkönig erhoben worden, im Jahre 335/4 hatte Aristoteles seine Lehrtätigkeit in Athen begonnen. Das ist terminus post quem für diese Anspielung, d. h. für die erhaltene Fassung der M. Mor. Das ‚Wohlwollen', das man in Athen für Dareios hegte, war durch die Hoffnung hervorgerufen, daß sein Sieg über Makedonien die Befreiung Griechenlands von der makedonischen Oberherrschaft herbeiführen werde. Jeder Erfolg Alexanders schwächte dieses Wohlwollen, jeder Mißerfolg verstärkte es. Die Stimmungen wechselten und wir können nicht entscheiden, welche Augenblicksstimmung in jener beiläufigen Bemerkung des M. Mor. ihren Ausdruck gefunden hat. Am besten paßt sie wohl in den Zeitpunkt, wo Dareios' eignes Auftreten als Heerführer mit der Niederlage von Issos geendet hatte (333). Aber auch schon im Jahre 334, während der auf die Schlacht am Granikos folgenden Unterwerfung Kleinasiens, wäre die Bemerkung der M. Mor. als Ausdruck einer vorübergehenden Stimmung verständlich. Als ‚Freund des Dareios' zu gelten, war politisch gefährlich; Wohlwollen für ihn zu hegen, konnte man keinem verwehren. Jedenfalls ergibt sich aus dieser Anspielung, daß die Ethikvorlesung der M. Mor. von Aristoteles selbst gehalten worden ist und in eines der beiden ersten Jahre nach der Begründung der peripatetischen Schule gehört. Es ist beachtenswert, daß die beiden eben behandelten historischen Anspielungen, die auf Mentor und die auf Dareios, uns in ungefähr dieselbe Zeit führen. Dadurch wird meine Ansicht bestätigt, daß es sich um Dinge handelt, die der nahen Vergangenheit angehörten und deswegen den Hörern frisch im Gedächtnis waren. Schon ein Peripatetiker theophrastischer Zeit hätte diese Beispiele nicht gewählt, geschweige denn ein noch jüngerer. Beide Anspielungen hatten den Reiz des Aktuellen auch für Aristoteles selbst nur in seinen ersten athenischen Lehrjahren und wurden daher verständigerweise in den späteren Ethikvorlesungen nicht wiederholt, während solche Beispiele, die von den Aktualitäten unabhängig waren, vielfach beibehalten wurden.

Unverständlich ist mir Spengels Bemerkung S. 514 u., man lerne aus der Dareiosanspielung wenigstens soviel, daß wir nicht, wie man glaubte (in den M. Mor.), einen Entwurf

der Ethik von Aristoteles' Hand besitzen; ‚denn damals hatte er längst seine ethischen Untersuchungen, wie wir sie in den Nikomachien finden, vollendet'. Das ‚damals' in diesem Satze kann nach dem Zusammenhang nur auf das Todesjahr des Dareios 330 bezogen werden. Für die Behauptung, daß 330 die nikomachische Ethik längst vollendet war, gibt es keinen Beweis. Vielmehr zeigt ihr Textzustand, schon durch die doppelte Abhandlung περὶ ἡδονῆς, aber auch durch zahlreiche nicht in den Zusammenhang eingearbeitete Zusatzabschnitte, daß sie von Aristoteles nicht ganz für die Publikation zum Abschluß gebracht worden, sondern wahrscheinlich erst aus seinem Nachlaß veröffentlicht worden ist.

Außer den bisher besprochenen Stellen, die mehr für die Echtheit der M. Mor. sprechen, finden sich in Spengels Abhandlung nur drei Erwägungen als Beweise für die Unechtheit der M. Mor. als eines Auszuges aus den beiden andern Werken: 1. die vage Behauptung, daß Sprache und Einkleidung auf eine weit spätere Zeit deuten; eine Behauptung, für die erst seine Nachfolger Ramsauer, Trendelenburg, Susemihl Belege beizubringen sich bemüht haben; 2. die ebenfalls unbewiesene Behauptung, daß der Verfasser, wenn auch tüchtig den Kern der Gedanken überall herauszufinden, sich in ihrer Darstellung unbeholfen zeige und häufig im Kreise bewege, eine Ansicht, die uns in schärferer Formulierung bei Ramsauer wieder begegnet und dort gewürdigt werden wird; 3. der Hinweis auf die Art, wie die M. Mor. den beiden andern Ethiken nachgebildet sind. Spengel nimmt an, daß Buch I cp. 1—9 ‚auf beide (Eud. und Nic.) zugleich Rücksicht nimmt, auch einiges eigenes vorbringt', Buch I cp. 10—34 an die Eudemien sich anschließt, ‚obschon auch hier einzelne Ausdrücke zu finden sind, die nur den Nikomachien entnommen werden konnten', von Buch I cp. 34 p. 1193, 39 — Buch II cp. 7 p. 1206, 35 (also in den drei kontroversen Büchern) den Nikomachien folgt, um von da an bis zum Schluß wieder den Eudemien zu folgen. Diese dritte Erwägung enthält eine *petitio principii,* da natürlich die Art, wie M. Mor. den beiden andern Werken partienweise folgen, nicht als Beweis für das *demonstrandum,* daß M. Mor. überhaupt jenen und nicht vielmehr jene den M. Mor. folgen, beigebracht

werden kann. Ich bin der Ansicht, daß im Anfangsteil Buch I cp. 1—9 Gedankengang und Inhalt so stark von beiden andern Fassungen abweicht, daß dieser nicht durch Exzerpieren zustandegekommen sein kann, und daß in den drei gemeinsamen Büchern (Nic. EZH = Eudem. ΔEZ) wir schon deswegen nicht behaupten können, M. Mor. folgten den Nikomachien, weil die beiden Möglichkeiten bestehen: entweder, daß diese drei Bücher von jeher gleichlautend in beiden Werken standen, oder daß eine etwa ursprünglich vorhandene abweichende eudemische Fassung dieser Bücher sich, wenn wir sie noch besäßen, dem entsprechenden Abschnitt der M. Mor. weit ähnlicher zeigen würde, als die erhaltene nikomachische. Eine Benützung der Nikomachien anzunehmen wäre man sowohl in M. Mor. I 1—9 wie in M. Mor. 1193 a 39—1206 a 35 nur dann berechtigt, wenn die Priorität der beiden andern Werke gegenüber den M. Mor. bereits bewiesen wäre. Sind dagegen die M. Mor., wie ich im 2. Teil dieser Abhandlung beweisen werde, das früheste der drei Werke und gewissermaßen der Grundbau, der in den folgenden Fassungen weiter ausgebaut, bereichert, vervollständigt und vervollkommnet wurde, so kann es nicht auffallen, wenn einzelne nebensächliche Bestandteile dieses Grundbaues, die in den Eudemien, dem früheren Ausbauversuch, beiseite gelassen worden waren, in den spätesten und endgiltigen Ausbau wieder aufgenommen wurden. Denn diese Gedankenbestandteile des Grundbaues waren ja, wenn auch in dem ersten Ausbau beiseite gelassen, in der Seele des Verfassers aller drei Werke noch vorhanden, als er den zweiten und endgiltigen Ausbau unternahm. Daß wir also in den M. Mor. Einzelheiten finden, denen wir nicht, wie dem größten Teil ihrer Paragraphen, aus den Eudemien, sondern nur aus den Nikomachien Parallelabschnitte gegenüberstellen können, beweist nicht, daß die M. Mor. von den beiden andern Werken abhängig und nach ihnen verfaßt sind. Es wird zu zeigen sein, daß ein glaublicher und verständlicher Vorgang in der Seele des Aristoteles von den M. Mor. zur eudemischen Ethik und von beiden aus weiter zur nikomachischen hinführen konnte, während das Verfahren jenes jüngeren Peripatetikers, der nach der herrschenden Ansicht die M. Mor. als Auszug aus den beiden andern bereits fertig vorliegenden Werken

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

ihrem Gedankenaufbau erläutern. Ramsauer hat in seiner Beweisführung die Möglichkeit nicht genügend in Betracht gezogen, daß die unbestreitbaren Mängel, die den M. Mor. im Vergleich mit den beiden andern Ethiken, namentlich den Nik., eigen sind, vielleicht auch aus ihrer Abfassung zu einem viel früheren Zeitpunkt, wo der Philosoph sein ethisches System noch nicht bis in alle Einzelheiten durchgearbeitet hatte, erklärt werden können. Er hat auch nicht in Erwägung gezogen, ob etwa die Verschiedenheit der Vortragsweise von der uns sonst geläufigen des Aristoteles aus den Umständen der Entstehung und aus dem besondern Zweck dieser Vorlesung verstanden werden könnte; ob sie nicht z. B. als ein für Anfänger bestimmter Grundriß und als kurze Zusammenfassung eines früher schon ausführlicher behandelten Gedankenstoffes aufgefaßt werden kann. Auch hat er die Frage nicht allgemein und grundsätzlich gestellt (obgleich er einzelnes zu ihrer Beantwortung beiträgt), ob sich irgendwie psychologisch glaublich machen läßt, daß ein Epigone der peripatetischen Schule aus der Zeit des Chrysippos, der die beiden andern Ethiken benützte, sie in dieser Weise epitomiert und mit zahlreichen sonderbaren Änderungen verballhornt haben könnte und wie er dabei verfahren sein und welche Beweggründe ihn im einzelnen geleitet haben müßten. Diesen Fragen kann man aber nicht aus dem Wege gehen, wenn man die Alternative entscheiden will, ob die M. Mor. älter sind als die beiden andern Werke und dann sicher aristotelisch, oder jünger und dann sicher unecht. Denn eine dritte Möglichkeit gibt es nicht. Die Prioritätsfrage bildet den Kern des Problems. Ich werde im nächsten Kapitel den Beweis für die Echtheit der M. Mor. führen, indem ich zeige, daß von ihnen zu den Eud. und ebenso von den Eud. zu den Nik. ein psychologisch verständliches normales Fortschreiten stattfindet, dem des Zeigers einer gehenden Uhr vergleichbar, während von den Nik. zu den Eud. und von diesen zu den M. Mor. kein Weg führt, den irgendein vernunftbegabtes Wesen, wäre es auch nur ein stoisch beeinflußter Peripatetiker des 3. Jahrh., gehen könnte. Auch ein Epigone kann nicht das Bestreben haben, durch Zurückdrehen der Zeiger das Uhrwerk zu verderben oder, ohne Bild gesprochen, mit Aufwendung unnötiger Mühe Klarheit in

Unklarheit zu verwandeln. Derselbe Gesichtspunkt soll uns auch schon bei der Kritik von Ramsauers Argumenten leiten. Wo er nur zeigt, daß die Darstellung der M. Mor. im Vergleich zu der eudemischen und nikomachischen unvollkommener ist, werden wir nicht auf seine Argumente eingehen. Denn daß dies in vielen Fällen zutrifft, leugnen wir nicht, lassen es aber nicht als Beweis der Unechtheit gelten, da es auch aus früherer Abfassung der M. Mor. durch Aristoteles selbst erklärt werden kann. Dagegen müssen wir die größte Aufmerksamkeit den Argumenten Ramsauers schenken, durch die er zeigen will, daß die Darstellung irgendeines Kapitels der M. Mor. nur durch verständnislose Benützung eines der beiden andern Werke könne zustandegekommen sein. Denn wenn der Beweis dafür gelungen wäre, dann wäre die spätere Abfassung und damit zugleich auch die Unechtheit der M. Mor. erwiesen.

Ramsauer hat in sehr treffender Weise gezeigt, daß die M. Mor. eine Aneinanderreihung von Einzelerörterungen geben, die in sich meist formell tadellos und sogar mit geflissentlicher Betonung der logischen Form durchgeführt sind, auch sachlich größtenteils zu der echten aristotelischen Lehre stimmen, die Zusammenhänge aber, in denen diese Einzelerörterungen untereinander stehen und durch die sie sich zu einem systematischen Ganzen zusammenschließen, oft nicht klar genug dargelegt sind. Ramsauer schließt aus dieser Eigentümlichkeit der M. Mor. auf ihre Unselbständigkeit und Abhängigkeit von ihrer Vorlage. ‚Die M. Mor.,' sagt er, ‚bilden den größeren Zusammenhang aus aneinander gereihten Abschnitten, die in sich verständig behandelt sind, deren inneres Verhältnis zu einander aber weder ausgesprochen, noch, wie es scheint, immer klar begriffen ist. Wir haben einen Abschnitt, der in den Eud. konsequent, wenn auch etwas verwickelt angelegt war: M. Mor. geben sämtliche Hauptpunkte und deren Reihenfolge, aber bei ihren Veränderungen geschieht es, daß damit der Grund und die Berechtigung dieser Anordnung verloren geht, ohne daß sie es bemerken. Was ist das anderes, als Abhängigkeit ohne wahres Verständnis?' Hier bedient sich Ramsauer ohne Zweifel der richtigen Methode. Ob aber der Verfasser der M. Mor. das innere Verhältnis der einzelnen Abschnitte zueinander nicht nur nicht ausgesprochen, sondern

auch nicht begriffen, ob er eine Anordnung, die durch die von ihm an den einzelnen Abschnitten seiner Vorlage vorgenommenen Veränderungen ihren Grund und ihre Berechtigung verloren hatte, dennoch beibehalten hat, das kann nur die Prüfung der einzelnen von Ramsauer beigebrachten Stellen lehren. Einleitend aber möchte ich dieser Prüfung der einzelnen Abschnitte einige allgemeine Erwägungen vorausschicken.

1. Ramsauer gesteht selbst S. 31: ‚Allerdings ist auch Aristoteles selbst nicht gerade stark darin, den innern Zusammenhang der einzelnen Lehrstücke, das Systematische in der Darstellung heraustreten zu lassen. Er gibt oft der Form nach als ein bloßes Nacheinander (vgl. die Übergangsformeln ἐχόμενον, μετὰ τοῦτο usw.), was der Sache nach in einem viel wesentlicheren Verhältnis zueinander steht. Wie er im einzelnen Beweise Vieles dem Leser überläßt, so im Systeme.‘ Diese Bemerkung wird jeder Kenner des Aristoteles bestätigen. Warum soll also in den M. Mor. anstößig und Beweis der Unechtheit sein, was wir in andern aristotelischen Werken hinnehmen, ohne an ihrer Echtheit irre zu werden? Ramsauer meint aber: ‚Je bestimmter M. Mor. den Gedankengang auf das zunächst vorliegende Objekt konzentrieren, je sauberer ihre Schlüsse ausgearbeitet sind, desto notwendiger wäre die ausdrückliche Zusammenfassung des gleichsam absichtlich Vereinzelten zum inhaltsvollen Ganzen.‘ Das ist nicht richtig geurteilt. Denn je klarer der Schüler das einzelne Lehrstück aufgefaßt und seine Gründe eingesehen hat, desto leichter wird er es als Baustein in den Bau des Systems einfügen können. Eine von den Teilen aus zum Ganzen hinstrebende Methode, wie sie Aristoteles anwendet, muß vor allem auf die sichere und klare Erfassung jedes einzelnen Lehrstückes Gewicht legen. Nur dadurch kann der Schüler zu einer wohlfundierten Gesamtanschauung des Systems gelangen. Wenn nun darüber die Anleitung zum Zusammenfassen und zum Überblicken, als ob dies leichter wäre und sich von selbst verstünde, versäumt wird, so ist das gewiß ein Mangel. Da aber auch die zweifellos echten Schriften von ihm nicht freizusprechen sind und er in den M. Mor. nur stärker und auffälliger hervortritt, so liegt es nahe, ihn hier wie dort aus derselben Ursache herzuleiten, nämlich aus der ursprünglichen Lehrmethode des Aristoteles,

die in seinen jüngeren Jahren der von Sokrates und Plato ihm überlieferten dialektischen Methode noch näher stand. Diese neigte, weil sie für jeden einzelnen Gedankenschritt die überzeugte Zustimmung des Schülers gewinnen mußte, zur Vereinzelung der Probleme und eignete sich weit weniger zu zusammenfassendem Überblick.

2. Wenn wir so großes Gewicht legen auf die Stellen, an denen der systematische Zusammenhang der einzelnen Lehrstücke in den Eud. und Nik. deutlicher ausgedrückt ist als in den M. Mor., so dürfen wir auch die Stellen nicht übersehen, wo das Gegenteil zutrifft; und daß es an solchen nicht fehlt, wird der Fortgang unserer Untersuchung zeigen.

3. Im allgemeinen habe ich den Eindruck, daß man trotz der äußerlich anreihenden Methode der M. Mor. den inneren Zusammenhang der einzelnen Kapitel bei einigem guten Willen auch ohne Heranziehung der beiden ausführlicheren Werke recht gut verstehen kann. Es erscheint mir sogar als bewunderungswürdig, daß in zwei Büchern alle Hauptpunkte der aristotelischen Ethik, für deren Darlegung die Nik. zehn Bücher benötigen, in so lebendiger, keineswegs trockener Form dargelegt sind, ohne daß im allgemeinen Unwesentliches sich statt des Wesentlichen vordrängt und ohne daß im allgemeinen durch die Kürze Dunkelheiten und Unklarheiten entstehen. Wo aber doch einmal ausnahmsweise Gedanken fehlen, die für das Verständnis des Zusammenhangs erforderlich sind, da sind wir berechtigt, einen Ausfall von Sätzen anzunehmen, mag ihn nun die Nachlässigkeit der Abschreiber oder eine Verstümmelung der Handschrift verschuldet haben. Denn auch in andern zweifellos echten Schriften des Aristoteles sehen wir uns oft genötigt, Lücken anzunehmen.

4. Wir müssen a priori mit der Möglichkeit rechnen, daß Abweichungen der M. Mor. von der Lehrform der Nik. nicht Mißverständnisse, sondern wohlerwogene Lehrabweichungen sind, die aus der Denkweise des Verfassers zur Zeit der Abfassung der M. Mor. hervorgehen. Wenn es Mißverständnisse sind, so werden sie nur die einzelne Stelle betreffen und außer Zusammenhang mit dem Ganzen stehen; die dagegen aus einer abweichenden Denkweise entstanden sind, werden weitere Kreise ziehen, so daß aus einer Abweichung notwendig weitere entstehen.

M. Mor. 1187 a 5 wird, nachdem die Tugend als μεσότης τῶν παθῶν bestimmt ist, die weitere Frage aufgeworfen, ob es bei uns steht (ἐφ' ἡμῖν ἐστι), tugendhaft, bezw. lasterhaft zu sein oder nicht, wie Sokrates meint, mit seinem Satze, daß kein schlechter Mensch freiwillig (ἑκών) schlecht sei, also auch kein guter Mensch freiwillig gut. Der Verfasser widerlegt die sokratische Ansicht zunächst durch Hinweis auf Gebote und Strafdrohungen des Gesetzgebers und auf Lob und Tadel, die offenbar die Freiwilligkeit der Tugend und des Lasters und der ihnen entsprechenden Handlungen beweisen. Dem Vergleich: ‚Warum wird niemand wegen Krankheit oder Häßlichkeit getadelt?' (‚mit Unrecht also', ist gemeint, ‚wird der Lasterhafte getadelt, dessen Gebrechen von derselben Art, nämlich unfreiwillig ist?') begegnet er mit dem Hinweis, daß wir allerdings auch den Kranken oder Häßlichen tadeln, wenn wir meinen, daß er sein Gebrechen selbst verschuldet habe; so daß auch hier sich bestätigt, daß Lob und Tadel sich nur auf Freiwilliges beziehen. Auf diese mehr populären Beweise, von denen der letzte nur skizziert und nicht in logisch korrekte Form gebracht ist, folgt nun als ἐναργέστερον (Z. 30) der eigentliche wissenschaftliche Beweis für die Freiwilligkeit von Tugend und Laster. Jedes Naturwesen (φυτόν und ζῷον) hat die Fähigkeit, aus einer ἀρχή (dem σπέρμα) seinesgleichen zu erzeugen. Durch die Beschaffenheit der ἀρχή ist (ganz wie in der Mathematik) das, was sich aus ihr ergibt, bestimmt. Der Mensch ist allein von allen Wesen ein Erzeuger von Handlungen, die sittlich gut oder schlecht sein können. Diese sittlichen Handlungen haben ihre ἀρχαί im Menschen, die ganz dem σπέρμα der fleischlichen Zeugung entsprechen, nämlich προαίρεσις, βούλησις und τὸ κατὰ λόγον πᾶν. Da nun die Handlungen nicht immer gleich, sondern bald so, bald so ausfallen (gemeint ist: bald sittlich gut, bald sittlich schlecht), so muß, nach dem oben über den gesetzmäßigen Zusammenhang zwischen der ἀρχή und ihren Erzeugnissen aufgestellten Grundsatz, angenommen werden, daß auch ihre ἀρχαί, προαίρεσις βούλησις und λόγος, wechselnder Natur sind. Da nun der Wechsel der Handlungen (zwischen dem sittlich Guten und dem sittlich Schlechten) ein freiwilliger ist, so muß auch der Wechsel der προαίρεσις ein freiwilliger sein. ‚Also steht es bei uns

(ἐφ' ἡμῖν ἂν εἴη), sittlich gut oder sittlich schlecht zu sein.' Dieser Abschnitt ist für die Auffassung der ganzen folgenden Erörterungen über das ἑκούσιον und die προαίρεσις maßgebend. Es empfiehlt sich daher, um alle Mißverständnisse zu vermeiden, der kurzen Inhaltsangabe erst noch einige Erläuterungen beizufügen, um dann erst den Aufbau und Zusammenhang der folgenden Erörterungen zu prüfen und sie mit den entsprechenden der Eud. 1222 b 15 ff. zu vergleichen, aus denen sie nach Ramsauer mit verständnisloser Unselbständigkeit kompiliert sind.

1. Den Zweck, dem die ganze folgende Erörterung dienen soll, hat der Verfasser klar ausgesprochen. Er will den sokratischen Satz über die Unfreiwilligkeit des Lasters und der Tugend widerlegen und zeigen, daß es bei uns steht (ἐφ' ἡμῖν ἐστι), tugendhaft oder lasterhaft zu sein. Dieser Satz ist aber, wie aus 1187 b 20—30 hervorgeht, in dem eingeschränkten Sinne zu verstehen, daß jeder Mensch durch seinen freien Willen und eigenes Bemühen (ἐπιμέλεια) sittlich besser werden kann, die vollkommene Tugend aber außerdem noch durch eine gute natürliche Begabung bedingt ist. Die Möglichkeit sittlichen Strebens ist es, die erwiesen werden soll. Dem entsprechenden Abschnitt der Eud. 1222 b 15 — 1223 a 20 ist keine solche Zweckbestimmung vorausgeschickt, so daß man erst aus der Schlußfolgerung am Ende 1223 a 19 erfährt, was der Verfasser beweisen wollte: δῆλον τοίνυν ὅτι καὶ ἡ ἀρετὴ καὶ ἡ κακία τῶν ἑκουσίων ἂν εἴησαν. Um den Sinn des Themas nicht mißzuverstehen, muß man wissen, daß ἑκών aktivischen Sinn hat (d. h. die freiwillig handelnde Person bezeichnet und nur von dem Menschen selbst ausgesagt werden kann), ἑκούσιον dagegen passivischen (d. h. die Handlung des ἑκών bezeichnet).

2. Das Demonstrandum in den M. Mor. gilt bereits 1187 b 19 als bewiesen: ὥστε δῆλον ὅτι ἐφ' ἡμῖν ἂν εἴη καὶ σπουδαίοις εἶναι καὶ φαύλοις und wird im folgenden Z. 20—30, wie schon gesagt, eingeschränkt: οὐ γὰρ ἔσται ὁ προαιρούμενος εἶναι σπουδαιότατος, ἂν μὴ καὶ ἡ φύσις ὑπάρξῃ, βελτίων μέντοι ἔσται. Aber damit gilt die am Anfang 1187 a 5 ff. gestellte Aufgabe dem Verfasser noch nicht als erledigt; die Zweckbestimmung umfaßt auch noch die folgenden Erörterungen über ἑκούσιον und προαίρεσις, zumindest bis 1189 b 6. Denn was würde es helfen zu wissen,

daß es ἐφ' ἡμῖν ist, sittlich gut oder schlecht zu sein, wenn nicht aufgeklärt wäre, was ἐφ' ἡμῖν εἶναι = ἑκούσιον εἶναι bedeutet. Es ist nämlich τὸ ἐφ' ἡμῖν mit τὸ ἑκούσιον identisch. Beide Ausdrücke bezeichnen das Freiwillige im passivischen Sinne. Darum wird 1187 a 31 gesagt: ἐπεὶ οὖν φαίνεται ἐφ' ἡμῖν ὂν τὸ σπουδαῖον εἶναι, ἀναγκαῖον τὸ μετὰ ταῦτα εἰπεῖν ὑπὲρ ἑκουσίου, τί ἐστι τὸ ἑκούσιον. Diese Notwendigkeit besteht nur, wenn τὸ ἐφ' ἡμῖν = τὸ ἑκούσιον ist. Der Hauptbegriff des bisher bewiesenen Satzes bedarf noch der Erläuterung. Die Identität der beiden Begriffe ist hier als selbstverständlich vorausgesetzt, während sie Eud. 1223 a erst bewiesen wird. Ist dies richtig, so müssen wir als Zweck der ganzen Erörterung über das ἑκούσιον in den M. Mor. anerkennen, die Art von Freiwilligkeit begrifflich zu bestimmen, auf der die Freiwilligkeit der Tugend und des Lasters beruht. Dies ist aber die Freiwilligkeit der προαίρεσις. Daher ist klar, daß die übrigen Formen der Freiwilligkeit (die der ὄρεξις und der διάνοια) nicht um ihrer selbst willen besprochen werden, sondern nur als Hintergrund, von dem sich die Freiwilligkeit der προαίρεσις, die für die Tugend allein in Betracht kommt, abheben soll. Dies von vorherein festzuhalten, ist für das Verständnis des Gedankenaufbaus dieser Partie von Bedeutung.

3. Daß die ganze Erörterung der M. Mor. über die sittliche Freiheit als Widerlegung des sokratischen Paradoxon eingeführt wird (wie der Verfasser auch an fünf andern Stellen die Lehre des Sokrates heranzieht), während in den Eud. und Nik. in diesem Zusammenhang Sokrates nicht erwähnt wird, würde sich als Änderung eines die Eud. ausschreibenden Peripatetikers nicht leicht erklären lassen, zumal dieses Paradoxon von Aristoteles sonst nirgends dem Sokrates zugeschrieben wird; leichter erklärt es sich in einer frühen Schrift des Aristoteles selbst. Auch die Beweise aus den Geboten und Strafen des Gesetzgebers und aus Lob und Tadel kehren in den beiden andern Ethiken nicht wieder (vgl. aber Nik. 1109 b 30).

4. Den Kernpunkt des Hauptbeweises 1187 a 29 ff. bildet die Vergleichung des Handelns mit dem Zeugungsvorgang. Der Mensch allein unter allen Wesen ist γεννητικός nicht nur οὐσίας, sondern auch πράξεων. Durch den physiologischen Vergleich will der Verfasser seinen Indeterminismus zugleich veranschaulichen und stützen. Der Vergleich wird dadurch

treffender, daß es sich beidemal um ein γεννᾶν ἔκ τινων ἀρχῶν handelt. Mit dem σπέρμα wird προαίρεσις, βούλησις, τὸ κατὰ λόγον πᾶν (die um der weiteren Erörterung nicht vorzugreifen hier statt der Tugend und des Lasters genannt werden) in Parallele gestellt. Wie das Tier und die Pflanze zunächst den Samen hervorbringen und erst aus diesem und durch dieses ein Wesen ihrer Art, so, meint der Verfasser, bringt auch der (sittlich oder unsittlich) handelnde Mensch seine Handlungen nicht direkt hervor, sondern durch das Mittelglied der προαίρεσις usw. Da nun zwischen diesen ἀρχαί und der Handlung selbst ein notwendiger Kausalzusammenhang besteht, der für keine Freiwilligkeit Raum läßt, so müssen diese ἀρχαί selbst ἑκούσιοι (im passivischen Sinne) sein, d. h. der Mensch selbst sie aus sich frei erzeugen. Also sind auch Tugend und Laster Erzeugnisse freier Willensakte des Menschen. Voraussetzung für diesen Schluß ist, daß die Freiwilligkeit der äußeren Handlungen eine unbestrittene Tatsache ist. Ich will an diesem Beweis keine Kritik üben; unbestreitbar aber scheint mir, daß er nicht durch Abänderung aus dem entsprechenden Abschnitt der Eud. 1222 a 15 ff. entstanden sein kann. Denn in letzterem ist der Zeugungsvergleich, der in M. Mor. den Lebensnerv des Beweises bildet, ganz beiseite geschoben und für den Beweis selbst bedeutungslos geworden: εἰσὶ δὴ πᾶσαι μὲν αἱ οὐσίαι κατὰ φύσιν τινὲς ἀρχαί, διὸ καὶ ἑκάστη πολλὰ δύναται τοιαῦτα γεννᾶν, οἷον ἄνθρωπος ἀνθρώπους καὶ ζῷον — ζῷα καὶ φυτὸν φυτά, πρὸς δὲ τούτοις ὅγ' ἄνθρωπος καὶ πράξεών τινων ἐστιν ἀρχὴ μόνον τῶν ζώων. Vor allem kennen die Eud. nicht das wichtigste tertium comparationis des Vergleiches, nämlich, daß beidemal die Erzeugung ἐκ τῶν ἀρχῶν stattfindet. Welche Form des Vergleiches ist nun die ursprüngliche, die treffende und lebensvolle, welche die verkümmerte? Die Antwort kann nicht zweifelhaft sein. In den Eud. sind die Menschen selbst ἀρχαί (vgl. auch 1223 a 3 καὶ ἀρχαὶ τῶν τοιούτων εἰσὶν αὐτοί); von andern ἀρχαί, aus denen die Zeugung stattfindet, ist weder bei der physiologischen noch bei der sittlichen Zeugung die Rede, wodurch die Beziehung des Gedankenganges auf Tugend und Laster verloren geht und diese erst 1223 a 9 in ihn hineingezogen werden. Diese kleinen Vorzüge besitzt die Stelle der M. Mor. durch die Ursprünglichkeit ihrer Konzeption; aber auch die der Eud. hat Vorzüge

durch die Verbesserungen, die der im Denken fortgeschrittnere Philosoph hat anbringen können. Die M. Mor. stellen die mathematischen ἀρχαί mit den biologischen in Parallele als ob sie ἀρχαί derselben Art wären. In den Eud. wird zuerst für die ἀρχαί, ὅθεν πρῶτον αἱ κινήσεις (eine solche ist der Mensch) der Name κύριαι eingeführt und dann festgestellt, daß den unbewegten mathematischen Prinzipien das κύριον nicht zukomme, sie würden aber καθ' ὁμοιότητα so genannt und man könne sie auch hier zur Vergleichung heranziehen, um zu zeigen, daß sich die Folgen nur mit den Gründen ändern können. Also können die Handlungen der Menschen nur deswegen so oder so (d. h. sittlich oder unsittlich) ausfallen, weil er selbst als Bewegungsursache nicht mit naturnotwendiger Gesetzmäßigkeit, sondern mit freier, souveräner Entscheidung wirkt. Es ist also in den Eud. in dieser Erörterung von προαίρεσις, βούλησις, λόγος, die in der M. Mor. eine so wichtige Rolle spielen, nicht die Rede. Sowohl die Einschränkung bezüglich der Vergleichbarkeit der mathematischen unbewegten ἀρχαί mit den ἀρχαὶ κινήσεως im Menschen, wie die Ausschaltung von προαίρεσις, βούλησις λόγος als ἀρχαί beruht auf schärferer Fassung des Begriffs ἀρχή und ist als nachträgliche Korrektur aufzufassen. Es ist undenkbar, daß der peripatetische Bearbeiter, der nach der herrschenden Ansicht seine Darstellung aus den Eud. schöpfte, derartige Änderungen an seiner Vorlage vornahm, für die kein glaublicher Beweggrund sich ersinnen läßt, und dadurch ein in sich so geschlossener und einheitlicher Gedankengang zustande kam. Die Stelle der Eud. dagegen zeigt Eigenheiten, wie sie sich ergeben, wenn ein Autor sein eigenes älteres Erzeugnis berichtigend zu überarbeiten versucht. Er trägt neue Einsichten hinein, aber die Einheitlichkeit geht dabei verloren. Es ist bezeichnend, daß der in den M. Mor. so breit ausgeführte Vergleich des Handelns mit der animalischen Zeugung, den wir in den Eud. bereits der Schrumpfung verfallen fanden, in den Nik. nur noch in einem einzelnen Ausdruck nachwirkt 1113 b 16 ἢ τοῖς γε νῦν εἰρημένοις ἀμφισβητητέον καὶ τὸν ἄνθρωπον οὐ φατέον ἀρχὴν εἶναι οὐδὲ γεννητὴν τῶν πράξεων ὥσπερ καὶ τέκνων. Paßt es nicht auch vortrefflich zu meiner Annahme früharistotelischen Ursprungs dieses Vergleiches, daß er an Plato Symposion 209 A-E erinnert?

5. Auch die Einschränkung der Freiwilligkeit der Tugend 1187 b 20—30, daß, um den höchsten Grad der Tugend zu erreichen, außer dem guten Willen und dem eifrigen Bestreben (ἐπιμέλεια) auch noch eine entsprechende natürliche Begabung erforderlich sei, kehrt in den beiden andern Ethiken nicht wieder. Das ist ein nicht unwichtiger Unterschied der Lehre. In den M. Mor. findet sich eine zweite ähnliche Stelle 1208 a 31 — b 2, wo betont wird, daß die ethische Wissenschaft allein nicht genügt, den Menschen glückselig zu machen; zu dem Wissen müsse die Anwendung und Betätigung hinzukommen, welche zu lehren nicht Aufgabe des Philosophen sei. Der Gedanke ist nicht beidemal derselbe. Dort handelt sich's um die Naturanlage, die zum freien sittlichen Wollen, hier um die Anwendung und Betätigung, die zum Wissen ergänzend hinzukommen muß. Aber die Stellen sind darin verwandt, daß sie die Schwierigkeit der sittlichen Aufgabe betonen. Demselben Zweck dient das Schlußkapitel der Nik., das sich mit beiden Stellen der M. Mor. berührt, aber nicht ihre Quelle sein kann. In den Nik. 1179 b 21 (τὸ μὲν οὖν τῆς φύσεως ὂν ἄδηλον ὡς οὐκ ἐφ' ἡμῖν [ὑπάρχει], ἀλλὰ διά τινας θείας αἰτίας τοῖς ὡς ἀληθῶς εὐτυχέσιν ὑπάρχει) wird zwar die Bedeutung der Naturanlage für die Erreichung des sittlichen Zieles anerkannt, aber daß dieses ohne jene überhaupt nicht erreicht werden könne, lehren die Nik. nicht mehr. Meine Abhandlung ‚Zur Entstehungsgeschichte der aristotelischen Politik' enthält den Beweis, daß Aristoteles, als er das aristokratische Staatsideal aufstellte, den angeborenen Begabungsunterschieden der Menschen eine viel größere Bedeutung zugeschrieben hat als später in der Zeit, wo er den ‚Wunschstaat' der Bücher HΘ entwarf. In diese Frühzeit gehören auch die M. Mor.

Nachdem durch diese Bemerkungen (1—5) der für die folgende Behandlung des ἑκούσιον grundlegende Abschnitt 1187 a 5 bis b 30 erläutert und als keinesfalls aus den Eud. übernommen erkannt ist, wenden wir uns der Erörterung über das ἑκούσιον selbst zu. Es ist klar, daß ihr Aufbau aus dem vorausgeschickten grundlegenden Abschnitt verstanden werden muß und daß dessen in meinen Bemerkungen 1—5 nachgewiesene Abweichungen von dem entsprechenden der Eud. auch in der Behandlung des ἑκούσιον und der προαίρεσις Abweichungen gegen-

über der in den Eud. zur Folge haben müssen. Der Zweck des folgenden Abschnitts ist, wie schon bemerkt, den eben bewiesenen Satz: ἐφ' ἡμῖν ἐστι καὶ σπουδαίοις εἶναι καὶ φαύλοις durch genauere Analyse des Begriffs τὸ ἐφ' ἡμῖν = τὸ ἑκούσιον klarer zu machen und so das auf der sittlichen Freiheit beruhende Wesen der Tugend genauer zu bestimmen als es durch die vorausgegangene Definition derselben als μεσότης τῶν παθῶν geschehen ist. Um diese Begriffsbestimmung zu vervollständigen, muß ihr nämlich noch das Merkmal der προαίρεσις hinzugefügt werden, auf welchem die besondere Art von Freiwilligkeit beruht, die der Tugend und dem tugendhaften Handeln eigen ist. Um das Wesen der προαίρεσις klarzulegen, bespricht der Verfasser zuerst die andern Formen des ἑκούσιον. In dem grundlegenden Abschnitt war die Freiheit des Menschen als die Kraft aufgefaßt worden, von sich aus, als Bewegungsursache, Handlungen zu erzeugen. Die aus dieser Kraft hervorgehenden Handlungen sind freiwillig. Diese grundlegende Bestimmung, die schon dort gegeben war, muß man auch im folgenden immer festhalten. Aber diese Grundkraft äußert sich, wie wir schon 1187 b 14 erfahren, in drei Formen: ἀρχὴ δ' ἐστὶ πράξεως καὶ σπουδαίας καὶ φαύλης προαίρεσις καὶ βούλησις καὶ τὸ κατὰ λόγον πᾶν. Die Grundkraft setzt die Handlungen nicht direkt, sondern immer durch die Vermittlung eines dieser drei seelischen Akte, wie die Zeugung eines artgleichen Wesens durch das Mittel des Samens erfolgt. (Die βούλησις vertritt in dieser Dreiheit, wie die spätere genauere Erläuterung ergibt, die ὄρεξις, von der sie eine Unterart ist.) Da dasjenige ἑκούσιον ist, was von der Grundkraft gesetzt wird, so sind diese drei Dinge: Gedanke, Wunsch, Willensvorsatz im wahren und eigentlichen Sinne ἑκούσια, indirekt aber und durch sie auch die von ihnen gesetzmäßig erzeugten Handlungen. Wie soll man aber über Handlungen urteilen, die die ὄρεξις gegen den widerstrebenden λόγος (beim ἀκρατής) oder der λόγος gegen die widerstrebende ὄρεξις (beim ἐγκρατής) durchsetzt? Sind sie freiwillig oder unfreiwillig? Nur wo προαίρεσις wirkt, entsteht dieser Zweifel nicht. Denn in ihr wirkt der λόγος mit dem ἄλογον zusammen, da sie ein Begehren nach dem ist, was der mit sich zu Rate gehende λόγος aus mehreren Möglichkeiten als das Bessere gewählt hat, also eine unzweideutige Äußerung

der Grundkraft und eine einheitliche ὁρμή derselben vorhanden ist. Hier haben wir also die reinste und höchste Form der Freiwilligkeit, wie sie in Tugend und Laster sich darstellt. Aber Aristoteles spricht auch den Handlungen des ἐγκρατής und denen des ἀκρατής die Benennung ἑκούσιον nicht ab. Er lehrt, daß ein wahres ἀκούσιον nur die Handlung sei, die dem Menschen βίᾳ und παρὰ τὴν ὁρμήν aufgenötigt werde und somit überhaupt nicht durch die Grundkraft in seinem Innern (die ἐν αὐτοῖς oder ἐντὸς αἰτία), sondern durch eine äußere Ursache hervorgebracht werde. Wenn jemand aus Begierde handelt, ohne daß der λόγος widerspricht, so ist nach der Theorie der M. Mor. diese Handlung zweifellos ein ἑκούσιον. Denn hier hat die Grundkraft sich nur in der Begierde geäußert. Aber auch in dem Falle des ἐγκρατής und des ἀκρατής hat sich in demjenigen der streitenden Antriebe, der schließlich das Handeln bestimmt, die innere Ursache stärker verkörpert.

Ich glaube, wenn man so von der Theorie des grundlegenden Abschnitts her an die Erörterung des ἑκούσιον und der προαίρεσις herantritt, so wird deren Aufbau, obgleich durch das Streben nach Kürze die Klarheit gelitten hat, ganz verständlich und man findet nirgends Grund, mit Ramsauer die Selbständigkeit der Konzeption zu leugnen. Daß gleich anfangs die Notwendigkeit, das ἑκούσιον zu behandeln, mit den Worten begründet wird: τοῦτο γάρ ἐστι τὸ κυριώτατον πρὸς τὴν ἀρετήν, bestätigt, was ich oben über den Zweck dieser Abhandlung gesagt habe. Dann folgt gleich in dogmatischer Form die Wesensbestimmung des ἑκούσιον: ἑκούσιον δὲ ἁπλῶς μὲν οὕτως ὃ πράττομεν μὴ ἀναγκαζόμενοι. Dies ist eine negative Wesensbestimmung, aber in dem Sinne, wie er sich aus der späteren Erläuterung über das βίαιον und ἀναγκαῖον 1188 a 38 — b 24 ergibt, ganz gleichbedeutend mit der vorher 1187 b 19 in den Worten ὁ ἄνθρωπος τῶν πράξεών ἐστι γεννητικός ausgedrückten. Denn nur von denjenigen seiner Handlungen, zu denen er durch eine äußere Ursache gezwungen wird, ist der Mensch nicht Erzeuger. Darin liegt bereits, daß nach der Ansicht des Verfassers die Handlungen aus ὄρεξις und die Handlungen aus διάνοια und προαίρεσις und auch die des ἀκρατής und des ἐγκρατής alle ἑκούσιοι sind; aber nur, wenn man die später gegebenen Erläuterungen über βία und ἀναγκαῖον bereits kennt! Ohne diese

ist der Begriff ἀναγκαζόμενος πράττει unklar, weil er auch, nach dem Sprachgebrauch des täglichen Lebens, auf den Menschen angewendet werden kann, der sich durch Vernunftgründe gezwungen sieht, zu unterlassen, was er zu tun begehrt, oder durch die Begierde oder eine andre ὄρεξις gezwungen wird, zu tun, was seine Vernunft als schlecht erkennt. Aus dieser nach der Meinung des Verfassers falschen, vulgären Auffassung des ἀναγκαῖον ergeben sich alle Bedenken, die in den folgenden Aporien gegen die Freiwilligkeit der Handlungen aus ἐπιθυμία, θυμός, βούλησις erhoben werden, während alle für die Freiwilligkeit dieser Handlungen vorgebrachten Gründe, wenn man nur die richtige Auffassung des ἀναγκαῖον zugrunde legt, nach der Meinung des Verfassers richtig sind. Es ist daher in dem Abschnitt über βίαιον und ἀναγκαῖον die Lösung dieser Aporien enthalten und der Verfasser hätte ihn nicht an einer andern Stelle als dieser seinem Gedankenbau einfügen können. Er hat auch ausdrücklich gesagt, daß dies der Zweck ist, um dessen willen er gerade hier den Abschnitt über βία und ἀναγκαῖον 1188 a 38 — b 24 folgen läßt, und wenigstens hier kann man ihm nicht mit Ramsauer den Vorwurf machen, den Zusammenhang der Kapitel untereinander unklar zu lassen: ἐπεὶ οὖν λόγοι τινὲς ἐναντίοι φαίνονται, σαφέστερον λεκτέον ὑπὲρ τοῦ ἑκουσίου. Damit ist klar ausgedrückt, daß die Widersprüche bezüglich der Freiwilligkeit der aus ἐπιθυμία, θυμός, βούλησις entspringenden Handlungen nur aus der obigen noch Mißverständnisse zulassenden Definition: ἑκούσιον ὃ πράττομεν μὴ ἀναγκαζόμενοι entsprungen sind, die er schon oben durch ἁπλῶς μὲν οὕτως als nur vorläufig gekennzeichnet hatte. In dem Satze 1187 b 35 ἀλλ' ἴσως σαφέστερον λεκτέον ἐστὶν ὑπὲρ αὐτοῦ bezieht sich ja αὐτοῦ auf das ἑκούσιον. Da nun die Aporien über τὰ κατ' ἐπιθυμίαν, θυμόν, βούλησιν offenbar keine größere Klarheit, sondern das Gegenteil von Klarheit über das ἑκούσιον gebracht haben, so ist der Satz 1188 a 36 σαφέστερον λεκτέον ὑπὲρ τοῦ ἑκουσίου als bloße Wiederaufnahme des fast gleichlautenden früheren Satzes 1187 b 35 aufzufassen, sodaß das σαφέστερον, das versprochen wird, und die Lösung der Aporien in dem Abschnitt über βία und ἀνάγκη enthalten sein muß. Es ist auch wirklich darin enthalten. Denn sowohl das βίαιον wie das ἀναγκαῖον wird hier auf die ἐκτὸς αἰτία beschränkt und somit

alles, was aus einer ἐν αὐτοῖς, bezw. ἐντὸς αἰτία hervorgeht, zum ἑκούσιον gerechnet. Denn was nicht ἀκούσιον ist, das ist ἑκούσιον. *Tertium non datur.* Uns befremdet es vielleicht, daß auch das ἀναγκαῖον, wie es hier erläutert wird, nämlich die Handlung, die man widerwillig ausführt, um ein größeres Übel zu vermeiden, zu den ἐν τοῖς ἐκτός gerechnet wird, während sie doch ohne Zweifel eine freiwillige Handlung ist und wenigstens nicht in demselben Sinne wie das βίαιον von einer ‚äußeren' Ursache bewirkt wird. Später hat sich Aristoteles über diesen Punkt viel deutlicher ausgesprochen, schon in den Eud. 1225 a 2 ff. und wieder in den Nik. 1110 a 4 ff. Aber auch was hier in den M. Mor. steht, ist nicht sinnlos oder des Aristoteles unwürdig. Man muß nur beachten, daß der Verfasser die ἡδονή als Begleiterscheinung einer freiwilligen wie die λύπη als Kennzeichen einer unfreiwilligen Handlung ansieht. Ist nun die an sich unerwünschte Handlung, die man um ein größeres Übel zu vermeiden ausführt, mit λύπη verbunden, so kann sie deswegen eine erzwungene und unfreiwillige genannt werden. Auch sind Ursache der Handlung in diesem Falle zwar innere Beweggründe, aber solche, die sich nicht auf den Gegenstand dieser Handlung, sondern auf einen ganz andern beziehen, also bezüglich dieser bestimmten Handlung äußere Gründe. Die Frage, ob eine solche Handlung freiwillig ist, wird hier noch nicht mit der verwickelten Gründlichkeit wie in den Eud., geschweige denn mit der klassischen Klarheit wie in den Nik. behandelt, aber gerade daraus geht hervor, daß dies die früheste Behandlung der Frage ist. Man muß auch bedenken, daß der Zweck dieser Erörterung in den M. Mor., den wir oben nachgewiesen haben, nämlich die der προαίρεσις eigne besondre Art von Freiwilligkeit nachzuweisen, eine erschöpfende Behandlung der übrigen Arten derselben nicht erforderte. In dem Abschnitt über das ἀναγκαῖον ist, da er hauptsächlich der Lösung der vorausgehenden Aporien dienen soll, die Hauptsache das negative Ergebnis, daß man nicht berechtigt sei, was jemand aus Begierde um der Lust willen tut (Z. 16 ὅσα ἡδονῆς ἕνεκεν πράττομεν) als ἀναγκαῖον zu bezeichnen.

Auf den Abschnitt über βία und ἀνάγκη folgt nun 1188 b 25 bis 38 der Abschnitt über die διάνοια als Kennzeichen des ἑκούσιον, dem Eud. 1225 a 36 — b 16 entspricht (vgl. Nic. 1110 b 18 bis

1111 a 21). Es ist unbestreitbar, daß dieses Kapitel der M. Mor. sowohl bezüglich seiner Funktion im Zusammenhang wie bezüglich seines materiellen Lehrgehaltes eine auffallende Unklarkeit zeigt; aber diese ist nicht aus Mißverständnis der Eud. als der benützten Vorlage zu erklären, sondern daraus, daß sich der Verfasser den Gegenstand selbst noch nicht zu völliger Klarheit gebracht hatte. Deutlich zeigt sich, daß die eudemische Darlegung zwischen der der M. Mor. und der nikomachischen die Zwischenstufe bildet. Die M. Mor. kennen ein μετὰ διανοίας ἑκούσιον, anscheinend als besondre Art des ἑκούσιον neben andern. Denn wie könnte man anders die Worte 1188 b 37 deuten: ἐνταῦθα ἄρα (= in diesem besondern Fall) τὸ ἑκούσιον πίπτει εἰς τὸ μετὰ διανοίας? Wenn der Verfasser, wie die Eud. 1225 b 8 (ὅσα μὲν οὖν ἐφ' ἑαυτῷ ὂν μὴ πράττειν πράττει μὴ ἀγνοῶν καὶ δι' αὐτόν, ἑκούσια ταῦτ' ἀνάγκη εἶναι) und die Nik. 1111 a 22 (τὸ ἑκούσιον δόξειεν ἂν εἶναι οὗ ἡ ἀρχὴ ἐν αὐτῷ εἰδότι τὰ καθ' ἕκαστα ἐν οἷς ἡ πρᾶξις), sich ganz klar gemacht hätte, daß das μετὰ διανοίας, das er meint, ein Merkmal jeder freiwilligen Handlung, nicht einer besondern Art derselben ist, so hätte er schwerlich sich so ausdrücken können. Aber wichtiger noch ist, daß er μὴ μετὰ διανοίας sagt, wo in den andern Werken μὴ ἀγνοῶν oder εἰδώς steht. Seine dritte Art des ἀκούσιον, die er Z. 27 als das, ὃ μὴ μετὰ διονοίας γίγνεται, bezeichnet, entspricht dem δι' ἄγνοιαν ἀκούσιον der beiden andern Werke; und da er es nicht nur mit μηδὲν προδιανοηθείς, sondern sogar mit οὐκ ἐκ προνοίας bezeichnet, so ist nicht nur Verschiedenheit des sprachlichen Ausdrucks für denselben Begriff, sondern unscharfe Auffassung des Begriffes selbst ersichtlich. Die ἄγνοια, die in den Eud. und Nik. eine Handlung zum ἀκούσιον stempelt, ist bekanntlich das Nichtwissen der καθ' ἕκαστα, ἐν οἷς ἡ πρᾶξις, d. h. der äußeren für die Handlung bedeutungsvollen Tatsachen: τίς καὶ τί καὶ ἐν τίνι καὶ τίνι καὶ ἕνεκα τίνος καὶ πῶς. Dagegen nähert sich das μὴ προδιανοηθῆναι und die fehlende πρόνοια in den M. Mor. bedenklich der ἐν τῇ προαιρέσει ἄγνοια, die nach Nic. 1110 b 31 nichts mit dem ἀκούσιον zu schaffen hat. Da ist es nun belehrend, zu sehen, wie Eud. 1225 a 37 in der Themaaufstellung für den Abschnitt noch der Ausdruck τὸ κατὰ τὴν διάνοιαν gebraucht wird (wie es die Einteilung 1224 a 6 nötig machte), in der Ausführung dagegen die διάνοια nicht mehr vorkommt, und in dem entsprechenden Kapitel der Nik. die διάνοια

überhaupt nicht mehr erwähnt wird. Daraus erkennt man die Mittelstellung der Eud. zwischen den beiden andern Werken. Sie haben zwar hier schon die richtige Einsicht gewonnen, die den Ausdruck διάνοια als unzutreffend erweist (die Einsicht nämlich, daß es ein Nichtwissen, nicht ein Mangel an Nachdenken ist, was die betreffende Handlung zum ἀκούσιον stempelt); weil sie aber die Disposition der Abhandlung mit geringen Abweichungen aus der älteren Darstellung übernommen haben, so ist in dieser und dadurch auch in der Überschrift des betreffenden Teiles der Ausdruck διάνοια weiter verwendet.

Soviel über den Lehrgehalt von M. Mor. 1187 b 25—38. Wie steht es aber mit der Funktion dieses Abschnitts im Gedankenaufbau? Wie hängt er mit dem Vorausgehenden und dem Folgenden zusammen? Darüber müssen wir zunächst in dem Anfangssatz, der ihn mit der vorausgehenden Behandlung der βία und ἀνάγκη verbindet, Aufschluß suchen. Dieser lautet 1188 b 25: ἐπεὶ δὲ τὸ ἑκούσιον ἐν οὐδεμιᾷ ὁρμῇ ἐστίν, λοιπὸν ἂν εἴη τὸ ἐκ διανοίας γιγνόμενον. Diese Worte enthalten sicher eine Textkorruptel, da sie zu dem Ergebnis der vorausgehenden Erörterung, die sie rekapitulieren wollen, nicht stimmen. Sie können, so wie sie überliefert sind, nur bedeuten: ‚da das ἑκούσιον in keiner der Arten der ὁρμή enthalten ist (ὁρμή = ὄρεξις), so bleibt uns nur noch übrig, es unter den Erzeugnissen der διάνοια zu suchen'. Das steht in diametralem Widerspruch zu dem wirklichen Ergebnis der bisherigen Untersuchung. Die wirkliche Meinung des Verfassers ist vielmehr, in Übereinstimmung mit der Lehre der Eud. und Nik., daß jede einzelne der ὀρέξεις, also τὸ κατὰ ἐπιθυμίαν oder τὸ κατὰ θυμόν oder τὸ κατὰ βούλησιν, jedes für sich genommen keine ausreichende Begriffsbestimmung des ἑκούσιον ergibt, weil sie alle drei als Arten unter den Gattungsbegriff des ἑκούσιον fallen und außer ihnen als eine weitere Art die aus einem Gedanken hervorgehende Handlung. Daß dies der Sinn der Erörterungen über die drei Arten der ὄρεξις ist, könnte nicht einmal der bestreiten, der, wie Ramsauer, den Abschnitt über βία und ἀνάγκη nicht als die Lösung der Aporien erkennt. Denn in dem Abschnitt über die ἐπιθυμία stehen drei Beweise für das ἑκούσιον, zwei gegen dasselbe; es bleibt also bei der Aporie, da eine Entscheidung nicht gegeben wird. Für den θυμός wird, ohne die Argumente

zu wiederholen, dieselbe Aporie festgestellt: οἱ γὰρ αὐτοὶ λόγοι — ἁρμόττουσιν, ὥστε τὴν ἀπορίαν ποιήσουσιν. Für die βούλησις wird anfangs auf Grund des sokratischen Satzes, daß niemand das Schlechte, von dem er weiß, daß es schlecht ist, freiwillig tut, bewiesen, daß die Handlung des ἀκρατής, die er βουλόμενος gegen besseres Wissen ausführt, nicht freiwillig ist. Das Gegenteil schließt das zweite Argument aus der Tatsache, daß der ἀκρατής Tadel verdient. Also auch hier ist kein positives Ergebnis erreicht. Dazu paßt die Schlußwendung: ἐπεὶ οὖν λόγοι τινὲς ἐναντίοι φαίνονται, σαφέστερον λεκτέον ὑπὲρ τοῦ ἑκουσίου. Bis hierher ist also sicherlich nicht bewiesen, was 1188 b 25 als schon bewiesen vorausgesetzt wird, daß τὸ ἑκούσιον ἐν οὐδεμιᾷ ὁρμῇ ἐστιν. Bis hierher sind nur Aporien, aber keine Lösung vorgetragen. In dem Abschnitt aber über βία und ἀνάγκη, an den sich jene Worte unmittelbar anschließen, wird, wenn wir sie in dem oben dargelegten Sinn als die positive Lösung ansehen, gelehrt, daß das ἀκούσιον darin besteht, daß ein Lebewesen durch eine äußere Ursache im Widerspruch mit dem aus seinem Innern kommenden Antrieb zu handeln genötigt wird. Ist dies richtig, dann ist ἑκούσιον das Handeln aus einer inneren Ursache Z. 13: ὧν δ' ἐντὸς καὶ ἐν αὐτοῖς ἡ αἰτία, οὐ βία (sondern ἑκούσιον). Also mußte als Ergebnis der bisherigen Erörterung Z. 25 das diametrale Gegenteil von dem, was die überlieferten Worte besagen, rekapituliert werden, nämlich, daß jede Handlung, die von irgendeiner ὁρμή (= ἐντὸς αἰτία) verursacht wird, ἑκούσιον ist. Zu den ὁρμαί gehören aber nicht nur die κατ' ὄρεξιν, sondern auch die κατὰ διάνοιαν und κατὰ προαίρεσιν, was schon aus 1187 b 14 (ἀρχὴ δ' ἐστὶ πράξεως σπουδαίας καὶ φαύλης προαίρεσις καὶ βούλησις καὶ τὸ κατὰ λόγον πᾶν = διάνοια) hervorgeht. Da nun bisher nur die ὄρεξις behandelt ist, so ist es ganz unsern Erwartungen entsprechend, wenn nun 1188 b 25—38 τὸ ἐκ διανοίας und im Anschluß daran 1189 a 1 ff. die προαίρεσις als Formen des ἑκούσιον besprochen werden. Das ἐκ διανοίας ist dann auch eine Art der ὁρμή, wozu die Gleichsetzung mit ἐκ προνοίας und προδιανοηθῆναι paßt. Abgesehen von der Vermischung zweier verschiedener Begriffe, die wir hinnehmen müssen, würde sich so ein tadelloser Zusammenhang und Gedankenaufbau ergeben, wenn wir nur den Satz τὸ ἑκούσιον ἐν οὐδεμιᾷ ὁρμῇ ἐστιν durch eine probable Änderung in sein

Gegenteil verkehren: ‚Da also das ἑκούσιον in jeder Art von ὁρμή enthalten ist, so bleibt uns weiter zu behandeln die aus dem Gedanken entspringende. Denn das Unfreiwillige ist das, was aus Notwendigkeit und das, was erzwungen getan wird und drittens das, was ohne begleitenden Denkakt getan wird'. Zu den zwei uns schon bekannten Formen des Unfreiwilligen wird jetzt nachträglich eine dritte hinzugefügt, der natürlich eine dritte Form der Freiwilligkeit entspricht: τὸ ἐκ (oder μετὰ) διανοίας ἑκούσιον. So ergibt sich ein guter Zusammenhang, wenn wir die in dem Anfangssatz enthaltene Verderbnis heilen. Ohne diese Änderung könnte der Anfangssatz mit seinem rein negativen Inhalt nur entweder zu einer ebenso negativen Behandlung des ἐκ διανοίας überleiten, was nicht geschieht, oder, wenn man sich das ἐκ διανοίας als ausschließenden Gegensatz der ὁρμή dächte, was unsre obige terminologische Untersuchung kaum zuläßt, müßte sich als letzte Rettung aus der Aporie ergeben, daß zwar in keiner Art von ὁρμή, wohl aber in τὸ ἐκ διανοίας das ἑκούσιον enthalten sei; was die Ansicht des Verfassers nicht sein kann. Es muß also jener verderbte Satz den oben dargelegten positiven Sinn gehabt haben. Ich schlage beispielsweise vor, zu schreiben: ἐπεὶ δὲ τὸ ἑκούσιον ἐν οὐδεμιᾷ ὁρμῇ ⟨μὴ⟩ ἔστιν. Natürlich würde man in dem Kausalsatz nicht μή, sondern οὐκ erwarten; aber da die äußere Probabilität der Konjektur sehr erhöht wird, wenn wir μή schreiben, das nach ὁρμή leicht ausfallen konnte, wage ich μή vorzuschlagen, obgleich ein solches μή im Kausalsatz mir erst aus späterer Gräzität bekannt ist. Wer es nicht für möglich hält, muß sich zu οὐκ entschließen. (Mit der Lesart ἀκούσιον in M^b P^2 Ald. wird der Stelle nicht aufgeholfen.)

Hiermit sind die Schwierigkeiten, die sich der Zusammenhangsinterpretation der Abhandlung über die Willensfreiheit in den M. Mor. entgegenzustellen schienen, überwunden und diese als planvoll aufgebaute, selbständige Komposition des Aristoteles erwiesen, die den entsprechenden Teilen der beiden andern Ethiken zeitlich vorausgeht. Denn daß nun noch die Behandlung der προαίρεσις folgt, ist, was wir erwarten mußten. Vgl. 1187 b 15. Da als Zweck der ganzen Abhandlung angegeben war, die Freiwilligkeit der Tugend und des Lasters zu erweisen, so mußte die προαίρεσις an letzter Stelle behandelt werden, wodurch

die Untersuchung zur Tugend, von der sie ausgegangen war, zurückkehrt. Auch konnte die προαίρεσις, weil sie als βουλευτικὴ ὄρεξις die ὄρεξις mit der διάνοια verbindet, erst nach diesen besprochen werden. Freilich muß man annehmen, daß τὸ ἐκ διανοίας auch schon beide Elemente vereinigt, obgleich der Verfasser es nicht sagt. Aber als Unterscheidungsmerkmal gegenüber dem τὸ ἐκ διανοίας besitzt die προαίρεσις das bewußte Wählen unter den vorhandenen Handlungsmöglichkeiten auf Grund des βουλεύεσθαι. Leider ist der Schluß der allgemeinen Tugendlehre zusammen mit dem Anfang der Behandlung der einzelnen Tugenden durch eine große Textlücke hinter 1190 b 6 verloren gegangen. Es ist m. E. anzunehmen, daß in dieser verlorenen Partie auch das Versprechen erfüllt wurde, die Tugend selbst und das Laster als ἑκούσιον zu erweisen. Denn in dem erhaltenen Teil ist nur die προαίρεσις als solches erwiesen. — —

Als zweites Beispiel einer Erörterung in den M. Mor., deren sklavische Abhängigkeit von dem entsprechenden Abschnitt der Eud. sich durch Beibehaltung der Reihenfolge der Gegenstände verbunden mit Mißverstehen der Gründe dieser Reihenfolge verrate, behandelt Ramsauer S. 27 ff. M. Mor. II, cp. 10, p. 1208 a 5—30 verglichen mit Eud. 1249 a 21—b 25. Dieser Abschnitt steht in beiden Werken an der gleichen Stelle des beiden gemeinsamen Gesamtaufbaus, nämlich hinter den Kapiteln über die εὐτυχία und die καλοκἀγαθία, und untersucht die Frage, was unter dem ὀρθὸς λόγος zu verstehen sei, der früher als Regulativ für das tugendhafte Handeln aufgestellt worden war. Eine Verknüpfung mit dem vorangehenden Abschnitt, meint Ramsauer S. 27, sei in den M. Mor. nicht gegeben. Ferner sei diese Frage in den M. M. schon einmal behandelt worden, I 33, 1196 b 4—11 f. (R. zitiert versehentlich I 35, 1195 b 5—13), wo die φρόνησις als diejenige Bestimmtheit erscheine, die im πρακτόν das Vernünftige sichere (1197 a 1 ff.). In den M. Mor. verstehe man nicht, warum dieselbe Frage hier am Ende des ganzen Werkes noch einmal aufgeworfen werde, ohne die frühere Antwort irgendwie zu berühren. Ganz anders in den Eud. 1249 a 21. Da sei diese Erörterung an den vorausgehenden Abschnitt über die καλοκἀγαθία angeknüpft. Nachdem nämlich in diesem dargelegt sei, daß für den καλὸς κἀγαθός der Besitz der natürlichen Güter (Ehre, Macht, Reichtum,

Gesundheit, Schönheit usw.) gut und schön sei, handle sichs nun darum, dem Besitz dieser Güter durch den ὀρθὸς λόγος eine Grenze (ὅρος) zu ziehen, da sie nach Nic. 1137 a 26–30 für jeden Menschen (also auch für den καλὸς κἀγαθός) nur innerhalb gewisser Grenzen gut seien. Der Verfasser der M. Mor. habe nun nicht verstanden, daß es sich in seiner Vorlage, den Eud., nur um die Begrenzung des äußeren Güterbesitzes handle; er habe fälschlich angenommen, es werde hier in dem ὀρθὸς λόγος eine Richtschnur für alles ethische Handeln überhaupt gegeben. Durch dieses Mißverständnis habe er den Zusammenhang mit dem vorhergehenden Kapitel zerstört, woraus sich seine sklavische Abhängigkeit von den Eud. ergebe. Diese Darlegung Ramsauers beruht auf der irrtümlichen Auffassung, daß in der aristotelischen Ethik die ethische Tugend und das ethische Handeln sich nur zum Teil auf die natürlichen (d. h. äußeren) Güter beziehe. Die ethische Tugend ist περὶ πάθη καὶ πράξεις und περὶ λύπην καὶ ἡδονήν. Sie hat die Aufgabe, auf dem Gebiet der ἡδονή und λύπη einen habituellen Zustand der richtigen Mitte zwischen ὑπερβολή und ἔνδεια aufrecht zu erhalten. Dabei kann nur gedacht sein an die Lust, die durch natürliche Güter, und an die Unlust, die durch natürliche Übel erregt wird. Denn bei den seelischen und sittlichen Gütern gibt es keine ὑπερβολή. Direkt wird freilich den Tugenden keine Beziehung auf die natürlichen Güter und Übel gegeben, sondern nur auf die πάθη, die verschiedene Arten von ἡδονή und λύπη oder doch mit diesen verbunden sind; aber indirekt erhalten sie durch ἡδονή und λύπη alle eine Beziehung auf die natürlichen Güter und Übel, die ἡδονή, bezw. λύπη erregen. Die ἡδονή und λύπη bestimmen weiter die ὄρεξις und προαίρεσις, diese ihrerseits die Handlungen, die sich also alle auf die äußeren und leiblichen Güter und Übel beziehen, und durch die Handlungen wird wieder der Erwerb und Besitz natürlicher Güter und die Freiheit von natürlichen Übeln bedingt. Eud. 1221 b 30 wird gesagt: ἀνάγκη δὴ φαῦλον τὸ ἦθος καὶ σπουδαῖον εἶναι τῷ διώκειν καὶ φεύγειν ἡδονάς τινας καὶ λύπας und 1233 a 4 von der μεγαλοψυχία: περὶ τιμῆς αἵρεσιν καὶ χρῆσιν καὶ τῶν ἄλλων ἀγαθῶν τῶν ἐντίμων ἀρίστη ἐστὶ διάθεσις. Nic. 1104 b 29 τριῶν γὰρ ὄντων τῶν εἰς τὰς αἱρέσεις καὶ τριῶν τῶν εἰς τὰς φυγάς, καλοῦ συμφέροντος ἡδέος, καὶ τῶν ἐναντίων, αἰσχροῦ βλαβεροῦ λυπηροῦ, περὶ ταῦτα μὲν

πάντα ὁ ἀγαθὸς κατορθωτικός ἐστιν, ὁ δὲ κακὸς ἁμαρτητικός, μάλιστα δὲ περὶ τὴν ἡδονήν, (ἣ) πᾶσι τοῖς ὑπὸ τὴν αἵρεσιν παρακολουθεῖ. 1106 b 14 lesen wir, daß die Tugend, wie jede τέχνη, τοῦ μέσου στοχαστική sei und daß die richtige Mitte, nach der sie zielt, sich nicht nur auf die πάθη, sondern auch auf die πράξεις beziehe: ὁμοίως δὲ καὶ περὶ τὰς πράξεις ἔστιν ὑπερβολὴ καὶ ἔλλειψις καὶ τὸ μέσον. Da also nach Nic. 1104 b 29 alle αἵρεσις und φυγή, soweit die ethische Tugend und das Prinzip der richtigen Mitte auf sie anwendbar ist (auf die des καλόν und αἰσχρόν ist es offenbar nicht anwendbar), lediglich auf das συμφέρον und das ἡδύ sich bezieht, welches mit den natürlichen Gütern zusammenfällt, und ausdrücklich die Treffsicherheit bezüglich dieser αἱρέσεις und φυγαί als das Unterscheidungsmerkmal des Tugendhaften gegenüber dem Schlechten angesehen wird, so ist klar, daß das richtige Wählen und Meiden der natürlichen Güter und Übel nicht nur ein Teil ist von der Aufgabe der ethischen Tugend, sondern diese Aufgabe selbst. Dadurch fällt der Unterschied der beiden Dinge weg, die nach Ramsauer der Verfasser der M. Mor. aus Mißverständnis miteinander verwechselt haben soll. Der ὅρος, nach dem Eud. 1249 a 21 ff. und M. Mor. II, cp. 10 gefragt wird, ist der maßgebende Gesichtspunkt, nach dem die φρόνησις die richtige Mitte bestimmt, die die ethische Tugend in πάθη und πράξεις innehalten soll; also ein grundlegender Punkt des ethischen Systems, den der Verfasser sich absichtlich für den Schlußteil seines Werkes aufgespart hat (warum, werden wir später sehen) und der das früher über die Aufgabe der φρόνησις bei ihrem Zusammenwirken mit der ethischen Tugend Dargelegte erst recht verständlich macht und zum Abschluß bringt. Denn die Besprechung der φρόνησις im Z der Nik. gibt darüber ebensowenig klare Auskunft wie der entsprechende Abschnitt der M. Mor. Es konnte ja jenes berühmte ὡς ἂν ὁ φρόνιμος ὁρίσειε in der Definition der Tugend 1107 a 1 unmöglich das letzte Wort des Aristoteles über diesen wichtigen Punkt bleiben. Der Anfangsabschnitt des Z der Nik. weckt die Erwartung, er werde in diesem Buch geklärt werden, aber diese Erwartung wird enttäuscht. Denn selbst die Schlußworte des Z 1145 a 6 ff. (über das Verhältnis der φρόνησις zur σοφία) enthalten, ebenso wie der Schlußabschnitt des ersten Buches der M. Mor. 1198 b 9—20, keine für den Leser verständliche Lösung

des Problems, weil er hier nicht darauf hingewiesen wird, daß der oberste leitende Gesichtspunkt für die regulative Tätigkeit der φρόνησις in dem Gesagten enthalten ist. Daß der Schluß des Θ der Eud. dieses Postulat des Lesers erfüllen und nicht etwa nur eine Grenze für den Besitz an natürlichen Gütern festsetzen soll, scheint mir ganz sicher. Schon der Vergleich mit dem Arzte, der auch nach einem ὅρος entscheidet, welche Grenzen sein Pflegling in jeder einzelnen seiner Betätigungen einhalten muß, um gesund zu bleiben, legt die Auffassung nahe, daß auch auf ethischem Gebiete an das gesamte tugendgemäße Handeln gedacht ist, durch das der Mensch sittlich gesund, d. h. gut und tugendhaft wird und bleibt. Man beachte ferner, daß der ὅρος nicht den äußeren Güterbesitz als solchen, sondern die auf ihn zielenden πράξεις und αἱρέσεις καὶ φυγαί regeln soll: οὕτω καὶ τῷ σπουδαίῳ (warum nicht καλῷ κἀγαθῷ, wenn Ramsauer Recht hätte?) περὶ τὰς πράξεις καὶ αἱρέσεις τῶν φύσει μὲν ἀγαθῶν, μὴ ἐπαινετῶν δέ, δεῖ τινα εἶναι ὅρον καὶ τῆς ἕξεως (der ὅρος macht die ἕξις zur Tugend!) καὶ τῆς αἱρέσεως καὶ φυγῆς χρημάτων πλήθους καὶ ὀλιγότητος καὶ τῶν εὐτυχημάτων (zu αἱρέσεως καὶ φυγῆς gehören πλήθους καὶ ὀλιγότητος als objektive Genitive, die ihrerseits durch χρημάτων καὶ τῶν εὐτυχημάτων näher bestimmt sind). Man beachte ferner, daß der von Ramsauer angenommene Zweck dieses Abschnitts, die Begriffsbestimmung der καλοκἀγαθία zum Abschluß zu bringen, schon dadurch ausgeschlossen ist, daß zwischen ihm und dem über die καλοκἀγαθία noch der Abschnitt Z. 17—20 über die ἡδονή steht, und daß dieser nicht auf den Begriff des καλὸς κἀγαθός Bezug haben kann, da statt seiner Z. 19 οἱ ἀληθῶς εὐδαίμονες genannt werden. Auch kann sich Ramsauers Auffassung nicht auf die Schlußworte des Θ-Bruchstücks berufen: τίς μὲν οὖν ὅρος τῆς καλοκἀγαθίας καὶ τίς ὁ σκοπὸς τῶν ἁπλῶς ἀγαθῶν, ἔστω εἰρημένον, da diese Worte sinnlos und zweifellos interpoliert sind. Denn im Vorausgehenden ist weder von einem ὅρος τῆς καλοκἀγαθίας noch von einem σκοπὸς τῶν ἁπλῶς ἀγαθῶν die Rede gewesen. Solche unechte Zusätze finden sich im Aristoteles öfter grade verstümmelten Buchschlüssen angehängt. Vgl. das λέγωμεν οὖν ἀρξάμενοι nach dem unvollständig abgebrochenen Schlußsatz der Nik. — Mehr aber als alles bisher Gesagte spricht für meine Auffassung das Zitat 1249 b 3 (ἐν μὲν οὖν τοῖς πρότερον ἐλέχθη τὸ ‚ὡς ὁ λόγος'· τοῦτο δ'

ἐστὶν ὥσπερ ἂν εἴ τις ἐν τοῖς περὶ τροφὴν εἴπειεν ‚ὡς ἡ ἰατρικὴ καὶ ὁ λόγος ταύτης'. τοῦτο δ' ἀληθὲς μέν, οὐ σαφὲς δέ), dem man unmöglich eine andre Beziehung geben kann als dem in den M. Mor. 1208 a 5 ὑπὲρ δὲ τοῦ κατὰ τὰς ἀρετὰς ὀρθῶς πράττειν εἴρηται μέν, οὐχ ἱκανῶς δέ. ἔφαμεν γὰρ τὸ κατὰ τὸν ὀρθὸν λόγον πράττειν· ἀλλ' ἴσως ἄν τις αὐτὸ τοῦτο ἀγνοῶν ἐρωτήσειεν· ‚τὸ κατὰ τὸν ὀρθὸν λόγον τί ποτ' ἐστί καὶ ποῦ ἐστιν ὁ ὀρθὸς λόγος'; (genau so, fast mit den gleichen Worten, war schon 1208 a 5 ff. auf 1198 a 14 τὸ γὰρ κατὰ τὸν ὀρθὸν λόγον πράττειν τὰ καλά, τοῦτό φασιν εἶναι ἀρετήν zurückverwiesen worden) und in den Nik. 1138 b 15—34 (an der M. Mor. 1208 a 5 ff. entsprechenden Stelle) ἐπεὶ δὲ τυγχάνομεν πρότερον εἰρηκότες ὅτι δεῖ τὸ μέσον αἱρεῖσθαι — —, τὸ δὲ μέσον ἐστὶν ὡς ὁ λόγος ὁ ὀρθὸς λέγει, τοῦτο διέλωμεν. ἐν πάσαις γὰρ ταῖς εἰρημέναις ἕξεσιν — ἔστιν ὅρος τῶν μεσοτήτων, ἃς μεταξύ φαμεν εἶναι τῆς ὑπερβολῆς καὶ τῆς ἐλλείψεως, οὔσας κατὰ τὸν ὀρθὸν λόγον· ἔστι δὲ τὸ μὲν οὕτως εἰπεῖν ἀληθὲς μέν, οὐθὲν δὲ σαφές (und weiter folgt dann noch derselbe Vergleich mit der Medizin wie in Eud. 1249 b und M. Mor. 1296 b 7 ὅμοιόν ἐστιν ὥσπερ ἂν εἴ τις εἴποι ὅτι ὑγίεια ἄριστ' ἂν γένοιτο, εἴ τις τὰ ὑγιεινὰ προσφέροιτο). Das abgekürzte Zitat ‚ὡς ὁ λόγος' entspricht wörtlich der Stelle Nic. 1138 b 19 τὸ δὲ μέσον ἐστὶν ὡς ὁ λόγος ὁ ὀρθὸς λέγει. Es bezieht sich auf eine frühere Stelle der Eud., die uns durch den Verlust der mittleren Bücher nicht erhalten ist, aber ohne Zweifel bei derselben Gelegenheit wie in den Nik. vorkam. Oder sollen wir glauben, wie es Ramsauers Deutung erfordert, daß genau derselbe Wortlaut in der zitierten verlorenen Stelle der Eud. sich auf etwas anderes bezog? Damit schwindet also die Nötigung, die Stelle der M. Mor. II cp. 10 wegen des angeblich mißverstandenen und gestörten Zusammenhanges für nicht original, sondern aus der der Eud. entlehnt zu halten. Aber Ramsauer findet auch in der positiven Lösung, die dieses Kapitel der Frage des ὀρθὸς λόγος gibt und die mit der der Eud. nicht ganz übereinstimmt, Anstöße, die er sich nur durch Mißverständnisse der Eudemienstelle erklären zu können glaubt. Letztere, deren Text außerordentlich verderbt ist, möchte ich vermutungsweise so herstellen: δεῖ δὴ ὥσπερ καὶ ἐν τοῖς ἄλλοις πρὸς τὸ ἄρχον ζῆν καὶ πρὸς τὴν ἕξιν καὶ τὴν ἐνέργειαν τὴν τοῦ ἄρχοντος, οἷον δοῦλον πρὸς δεσπότου καὶ ἕκαστον πρὸς τὴν ἑκάστου καθήκουσαν ἀρχήν. ἐπεὶ δὲ καὶ ἄνθρωπος φύσει συνέστηκεν ἐξ ἄρχοντος καὶ ἀρχομένου

καὶ ἕκαστον ἂν[1] δέοι πρὸς τὴν ἑαυτοῦ (Bussemaker; ἑαυτῶν libri) ἀρχὴν ζῆν· αὕτη δὲ διττή· ἄλλως γὰρ ἡ ἰατρικὴ ἀρχὴ καὶ ἄλλως ἡ ὑγίεια, ταύτης δὲ ἕνεκα ἐκείνη· οὕτω δ' ἔχει κατὰ[2] τὸ θεωρητικόν. οὐ γὰρ ἐπιτακτικῶς ἄρχων ὁ νοῦς[3] ἀλλ⟨ὰ ν⟩οῦ[4] ἕνεκα ἡ φρόνησις ἐπιτάττει. διττὸν δὲ τὸ οὗ ἕνεκα (διώρισται δ' ἐν ἄλλοις), ἐπεὶ ἐκεῖνός γε οὐδενὸς δεῖται. ἥτις οὖν αἵρεσις καὶ κτῆσις τῶν φύσει ἀγαθῶν ποιήσει μάλιστα τὴν τοῦ νοῦ[5] θεωρίαν, ἡ σώματος ἢ χρημάτων ἢ φίλων ἢ τῶν ἄλλων ἀγαθῶν, αὕτη ἀρίστη καὶ οὗτος ὁ ὅρος κάλλιστος. ἥτις δ' ἢ δι' ἔνδειαν ἢ δι' ὑπερβολὴν κωλύει τὸν νοῦν ἐνεργεῖν[6] καὶ θεωρεῖν, αὕτη δὲ φαύλη. ἄρχειν[7] δὲ τοῦτον[8] τῆς ψυχῆς,[9] καὶ οὗτος ὅρος ἄριστος, ⟨ὡς⟩ τε[10] ἥκιστα αἰσθάνεσθαι τοῦ ἀλόγου μέρους τῆς ψυχῆς, ἢ τοιοῦτον. Daß ich an drei Stellen dieses Textes νοῦς für θεός, νοῦ für θεοῦ, νοῦν für θεόν, und außerdem noch an der dritten dieser Stellen ἐνεργεῖν für θεραπεύειν hergestellt habe, wird zunächst als überkühn erscheinen, aber dies erscheint mir als die leichteste Manier, die in dem überlieferten Text enthaltenen Anstöße zu beheben. Leider geht dabei die Frömmigkeit des Verfassers, an der mancher sich erbaut hatte, verloren. Das ἄρχον und das ἀρχόμενον, aus denen als Bestandteilen der Mensch besteht, würde man zunächst gern als Seele und Leib verstehen. Aber es zeigt sich sogleich, daß der herrschende Teil der Seele dem dienenden zusamt dem Leibe gegenübergestellt und dann innerhalb des herrschenden wieder zwei Teile unterschieden werden, die sich zueinander verhalten wie ἰατρική und ὑγίεια und von denen jene nur um dieses willen da ist und wirkt. Mit dem Teil, der der ἰατρική entspricht, ist zweifellos die φρόνησις gemeint; mit dem, der der ὑγίεια entspricht, d. h. nur als höchstes Ziel herrscht, kann nur der νοῦς gemeint sein. Er herrscht nicht durch Gebote (ἐπιτακτικῶς), wohl aber erläßt die φρόνησις Gebote um seinetwillen. Wie das Tun des Sklaven der ἕξις und der ἐνέργεια

[1] ἂν Spengel, δὴ vel δὲ libri.
[2] ⟨καὶ⟩ κατὰ Susemihl.
[3] νοῦς] θεὸς libri.
[4] ἀλλ⟨ὰ ν⟩οῦ] ἀλλ' οὗ libri.
[5] νοῦ] θεοῦ libri.
[6] νοῦν ἐνεργεῖν] θεὸν θεραπεύειν.
[7] ἄρχειν] ἔχει libri.
[8] τοῦτον] τοῦτο libri.
[9] τῆς ψυχῆς huc traxi, quod post οὗτος legebatur, τῇ ψυχῇ hic libri.
[10] ἄριστος ὥστε] ἄριστος τὰ vel τὸ libri.

des Herrn zu dienen hat (Z. 6—8), so die Tätigkeit der φρόνησις, wenn sie dem ἄλογον und seinem Streben und Meiden bezüglich der natürlichen Güter und Übel das richtige Mittelmaß vorschreibt, der ἐνέργεια des Nus. Daß dies der Sinn der Stelle ist, darüber kann um so weniger ein Zweifel aufkommen, weil derselbe Gedanke in den M. Mor. am Ende des ersten Buches wiederkehrt 1198 b 9 ff.: ‚Herrscht also die φρόνησις über alle seelischen Kräfte? Nein! über die, die besser sind als sie, z. B. über die Weisheit, herrscht sie nicht. Aber, sagst du, es hieß doch, daß sie für alles zu sorgen hat und ihre Befehle maßgebend sind. Nun, sie dürfte die Stelle eines Majordomus einnehmen. Auch der hat über alles zu entscheiden und alles zu verwalten; und dennoch ist er noch nicht der eigentliche Herr, sondern schafft nur diesem Muße, damit er nicht behindert durch die Lebensnotwendigkeiten von einer schönen und ihm geziemenden Beschäftigung abgeschnitten werde. Ebenso wie er ist auch die φρόνησις gleichsam der Majordomus der Weisheit. Sie schafft ihr die Muße, ihre Aufgabe zu erfüllen, indem sie die Affekte im Zaum hält und zur Bescheidenheit erzieht.‘ Daß der Sinn dieser Stelle derselbe ist wie der des Schlußabschnittes von Eud. Θ, kann man nicht bezweifeln, obgleich hier von der Weisheit gehandelt wird und dort vom Nus (nach der Überlieferung von Gott) und obgleich hier Aufgabe der φρόνησις ist, den Affekten, dort dem Wählen und Erwerben der natürlichen Güter das richtige Mittelmaß vorzuschreiben. Denn die σοφία ist nach 1197 a 23 ἐξ ἐπιστήμης καὶ νοῦ συγκειμένη und daß der andre Unterschied auch nichts zu bedeuten hat, habe ich oben dargelegt. Ich darf nun mit größerer Zuversicht den Beweis für meine scheinbar zu kühne Textänderung in der Eudemienstelle geben. Der οὐκ ἐπιτακτικῶς ἄρχων kann nach dem Zusammenhang nur einer der Bestandteile sein ἐξ ὧν ἄνθρωπος φύσει συνέστηκεν, und zwar derjenige Teil des ἄρχον im Menschen, der sich zu dem andern Teil, der φρόνησις, verhält wie die Gesundheit zur ärztlichen Kunst und wie der Herr zu seinem Majordomus. Sachlich kann damit nur der νοῦς gemeint sein. Aber nötigt uns dies, θεός in νοῦς zu ändern? Wird nicht oft genug der νοῦς von Aristoteles als das θεῖον oder wenigstens θειότατον in unserer Seele bezeichnet? Gewiß! Aber wenn wir hier das Neutrum τὸ θεῖον in den Text brächten, so müßten wir

ja außerdem auch noch ἄρχων und ἐκεῖνος ändern. Oder sollen wir annehmen, Aristoteles habe hier gegen seinen sonstigen Brauch den νοῦς geradezu und schlechtweg als den Gott im Menschen bezeichnet? Das ist schon an sich sehr unwahrscheinlich und wird unmöglich gemacht durch die Äußerungen über Gott in dem Abschnitt über die εὐτυχία Eud. 1248 a 22 ff. Ich will hier nicht über die Lesung und Erklärung dieser schwerverderbten Stelle handeln, sondern mich auf das Unbestreitbare beschränken: daß da der νοῦς nicht θεός genannt, sondern zum θεός in Gegensatz gestellt wird: ἢ ἔστι τις ἀρχή, ἧς οὐκ ἔστιν ἄλλη ἔξω, αὕτη δὲ διὰ τὸ (τί libri) τοιαύτη [τῷ] εἶναι τὸ τοιοῦτο δύναται ποιεῖν; τὸ δὲ ζητούμενον τοῦτ' ἐστί, τίς ἡ τῆς κινήσεως ἀρχὴ ἐν τῇ ψυχῇ· δῆλον δὴ ⟨ὅτι⟩ ὥσπερ ἐν τῷ ὅλῳ θεός καὶ [κἀν] ἐκεῖ νῷ (καὶ κἀν ἐκείνῳ libri). κινεῖ γάρ πως πάντα τὸ ἐν ἡμῖν θεῖον. λόγου δ' ἀρχὴ οὐ λόγος, ἀλλά τι κρεῖττον. τί οὖν ἂν κρεῖττον καὶ ἐπιστήμης εἴη ⟨καὶ νοῦ⟩ (add. liber de bona fortuna) πλὴν θεός; ἡ γὰρ ἀρετὴ νοῦ ὄργανον. Hier wird offenbar von dem ἐν ἡμῖν θεῖον, d. h. dem νοῦς als Geist des einzelnen Menschen, der Gott unterschieden, der ihm den Bewegungsanstoß gibt. Es konnte also unmöglich in demselben Werk auf der folgenden Seite der νοῦς des Menschen selbst θεός genannt werden. Es muß also zunächst an der ersten Stelle, wo ὁ θεός überliefert ist, Z. 14 ὁ νοῦς geschrieben werden, woraus sich mit Sicherheit die Emendation des in derselben Zeile überlieferten sinnlosen ἀλλ' οὗ in ἀλλὰ νοῦ ergibt. Der Gedanke ist ja hier durch die Parallelstelle M. Mor. 1198 b 9—20 gesichert. Haben wir aber einmal in Z. 14 ὁ νοῦς und νοῦ als richtige Lesart erkannt, so fordert die logische Konsequenz, daß auch Z. 17 τὴν τοῦ νοῦ θεωρίαν geschrieben wird. In der Lesart τὴν τοῦ θεοῦ θεωρίαν könnte man den Genitiv nur als einen objektiven fassen; in der Lesart τὴν τοῦ νοῦ θεωρίαν ist es ein subjektiver Genitiv. Nur letzterer ist dem Zusammenhang angemessen. Denn wir hatten ja gehört, daß jedes ἀρχόμενον πρὸς τὴν ἕξιν καὶ τὴν ἐνέργειαν τὴν τοῦ ἄρχοντος leben und sich betätigen müsse. Nun ist aber die ἐνέργεια des νοῦς eben die θεωρία. Dieser alle Hemmungen fernzuhalten, indem sie den vernunftlosen Seelenteil bändigt, ist die Aufgabe der ethischen Tugend und der φρόνησις. Daraus ergibt sich dann weiter, daß Z. 20 τὸν νοῦν für τὸν θεόν zu schreiben ist. Der Akkusativ muß jedesfalls das Objekt zu κωλύει und das Subjekt von

θεωρεῖν sein, weil das Z. 19 mit ἥτις δ' ἡ δι' ἔνδειαν beginnende Satzglied nur das zweite Glied der Alternative bringt, das deren Z. 16 mit ἥτις οὖν αἵρεσις beginnendem ersten Gliede im Gedanken und Ausdruck genau entsprechen muß. Wenn im ersten Glied τοῦ θεοῦ als subjektiver Genitiv zu θεωρίαν tritt, so muß auch im zweiten Glied Z. 20 τὸν θεόν Subjekt des θεωρεῖν sein. Zu dem überlieferten θεραπεύειν aber, das dem θεωρεῖν koordiniert und durch καὶ kopuliert ist, könnte τὸν θεόν nur Objekt sein. Darum ist θεραπεύειν als Interpolation eines vielleicht schon christlichen Abschreibers anzusehen, der auch Z. 17 τοῦ θεοῦ als Objektsgenitiv verstanden hatte. Er konnte deshalb das richtige und durch den Zusammenhang geforderte ἐνεργεῖν, das in seiner Vorlage, wie so viele andre Stellen, unleserlich war, nicht entziffernd erraten, sondern riet auf θεραπεύειν und brachte so den ganz unaristotelischen Gedanken in den Text, daß die demütige kultliche Verehrung der Gottheit den obersten Zweck alles ethischen Handelns bilde.

Nachdem so der Sinn der Schlußpartie von Eud. Θ und ihr Zusammenstimmen mit der von M. Mor. I klar geworden ist, können wir nun erst die von Ramsauer aufgestellte Ansicht, daß M. Mor. II cp. 10 aus ihr nicht ohne entstellende Mißverständnisse übernommen sei, auf ihre Stichhaltigkeit prüfen. Ich schreibe zur Bequemlichkeit des Lesers die Stelle aus 1208 a 9: ἔστιν οὖν ⟨τὸ⟩ κατὰ τὸν ὀρθὸν λόγον πράττειν, ὅταν τὸ ἄλογον μέρος τῆς ψυχῆς μὴ κωλύῃ τὸ λογιστικὸν ἐνεργεῖν τὴν αὑτοῦ ἐνέργειαν. τότε γὰρ ἡ πρᾶξις ἔσται κατὰ τὸν ὀρθὸν λόγον. ἐπειδὴ γάρ τι τῆς ψυχῆς τὸ μὲν χεῖρον ἔχομεν, τὸ δὲ βέλτιον, ἀεὶ δὲ τὸ χεῖρον τοῦ βελτίονος ἕνεκεν ἐστίν, ὥσπερ ἐπὶ σώματος καὶ ψυχῆς τὸ σῶμα τῆς ψυχῆς ἕνεκεν, καὶ τότ' ἐροῦμεν ἔχειν τὸ σῶμα καλῶς, ὅταν οὕτως ἔχῃ ὥστε μὴ κωλύειν, ἀλλὰ καὶ συμβάλλεσθαι καὶ συμπαρορμᾶν πρὸς τὸ τὴν ψυχὴν ἐπιτελεῖν τὸ αὑτῆς ἔργον· τὸ γὰρ χεῖρον τοῦ βελτίονος ἕνεκεν, πρὸς τὸ συνεργεῖν τῷ βελτίονι· — ὅταν οὖν τὰ πάθη μὴ κωλύωσι τὸν νοῦν τὸ αὑτοῦ ἔργον ἐνεργεῖν, τότ' ἔσται τὸ κατὰ τὸν ὀρθὸν λόγον γινόμενον. Daß dieser Abschnitt aus dem entsprechenden in Eud. Θ abgeleitet sei, ist trotz der Übereinstimmung im Grundgedanken schon deswegen nicht wahrscheinlich, weil über den Grundgedanken hinaus nichts an die Darstellung in den Eud. erinnert, weder im sprachlichen Ausdruck, noch in der Gedankenführung, und weil die starken Abweichungen nicht von der Art sind,

daß sie aus dem Streben nach Kürze (der Abschnitt ist nicht kürzer) und Einfachheit oder dem Unvermögen, die Vorlage richtig wiederzugeben, erklärt werden könnten. Drei wichtige Unterschiede sind erkennbar: 1. In den M. Mor. ist die φρόνησις weggelassen. Sie handeln nicht von dem Verhältnis der φρόνησις zur theoretischen Vernunft, sondern von dem des vernunftlosen Seelenteils, des Sitzes der πάθη, zum vernünftigen. 2. Nicht die αἵρεσις und κτῆσις der ἁπλῶς ἀγαθά ist in den M. Mor. Gegenstand der Regelung durch den ὀρθὸς λόγος, sondern die Affekte. 3. Der vernünftige Seelenteil, durch dessen Interesse das richtige Mittelmaß für die Affekte normiert wird, heißt, wo er zuerst erwähnt wird, τὸ λογιστικόν, an der zweiten Stelle ὁ νοῦς, so daß beide Ausdrücke als gleichbedeutend erscheinen. — Was den Unterschied ad 1. betrifft, so beruht er nicht auf einer tiefergehenden Lehrdifferenz. Daß der Verfasser der M. Mor. den ὀρθὸς λόγος auf dem Gebiet der πάθη zu hüten als Aufgabe der φρόνησις ansieht, um nichts weniger als der der Eud., zeigt ja zur Genüge seine Bemerkung am Schluß des Buches I, daß die φρόνησις der σοφία Muße für ihre Beschäftigung schaffe κατέχουσα τὰ πάθη καὶ ταῦτα σωφρονίζουσα; und so könnte man meinen, die Rolle der φρόνησις gegenüber dem ἄλογον werde hier nur deswegen übergangen, weil sie sich für den Leser auf Grund der früheren Darlegung bereits von selbst verstand. Aber es ist doch beachtenswert, daß die φρόνησις in den M. Mor. nirgends in direkte Beziehung zu der μεσότης gesetzt wird, während in den Nik. schon gleich bei der ersten Einführung 1107 a 1 die μεσότης den Zusatz erhält: ὡρισμένη λόγῳ καὶ ὡς ἂν ὁ φρόνιμος ὁρίσειε. Als der maßgebende Faktor für das μέσον τὸ πρὸς ἡμᾶς erscheint in allen drei Werken der ὀρθὸς λόγος. Die φρόνησις ist die dem ὀρθὸς λόγος gemäße habituelle Beschaffenheit und Tugend der praktischen Vernunft (also eines Seelenteils). Der ὀρθὸς λόγος ist also der φρόνησις übergeordnet als das für sie maßgebende Gesetz. Es ist daher ganz sachgemäß, daß der ὀρθὸς λόγος und nicht die φρόνησις als Gesetzgeber für die ethischen Tugenden in der Regel genannt wird. In den Nik. aber wird gelehrt, daß die ethischen Tugenden nicht ohne die φρόνησις und die φρόνησις nicht ohne die ethischen Tugenden bestehen können und daß es die φρόνησις ist, die jenen den ὀρθὸς λόγος vermittelt. Das Wesen des ὀρθὸς λόγος wird jetzt

auf die φρόνησις zurückgeführt, nicht umgekehrt. 1144 b 19 ff.: Sokrates hatte Unrecht, wenn er die Tugenden für φρονήσεις erklärte, ὅτι δ' οὐκ ἄνευ φρονήσεως καλῶς ἔλεγεν. σημεῖον δέ· καὶ γὰρ νῦν πάντες, ὅταν ὁρίζωνται τὴν ἀρετήν, προστιθέασι, τὴν ἕξιν εἰπόντες καὶ πρὸς ἃ ἐστιν, τὴν κατὰ τὸν ὀρθὸν λόγον· ὀρθὸς δ' ὁ κατὰ τὴν φρόνησιν. ἐοίκασι δὴ μαντεύεσθαί πως ἅπαντες ὅτι ἡ τοιαύτη ἕξις ἀρετή ἐστιν ἡ κατὰ τὴν φρόνησιν. δεῖ δὲ μικρὸν μεταβῆναι· οὐ γὰρ μόνον ἡ κατὰ τὸν ὀρθὸν λόγον, ἀλλ' ἡ μετὰ τοῦ ὀρθοῦ λόγου ἕξις ἀρετή ἐστιν. ὀρθὸς δὲ λόγος περὶ τῶν τοιούτων ἡ φρόνησίς ἐστιν. Hier ist die φρόνησις mit dem ὀρθὸς λόγος identifiziert und erhält dadurch die Berechtigung, sich als Maßstab für die ethische Tugend an seine Stelle zu setzen. So auch K 1178 a 16 συνέζευκται δὲ καὶ ἡ φρόνησις τῇ τοῦ ἤθους ἀρετῇ καὶ αὕτη τῇ φρονήσει, εἴπερ αἱ μὲν τῆς φρονήσεως ἀρχαὶ κατὰ τὰς ἠθικάς εἰσιν ἀρετάς, τὸ δ' ὀρθὸν τῶν ἠθικῶν κατὰ τὴν φρόνησιν. In den M. Mor. 1197 a 14 ist die φρόνησις eine ἕξις προαιρετικὴ καὶ πρακτικὴ τῶν ἐφ' ἡμῖν ὄντων καὶ πρᾶξαι καὶ μὴ πρᾶξαι, ὅσα εἰς τὸ συμφέρον ἤδη συντείνει, in den Nik. 1140 b 20 eine ἕξις (τοῦ δοξαστικοῦ) μετὰ λόγου ἀληθὴς περὶ τὰ ἀνθρώπινα ἀγαθὰ πρακτική. Der Stelle Nic. 1144 b 19 ff. entspricht in den M. Mor. 1198 a 10 ff.: Sokrates hatte Unrecht, die ἀρετή für einen λόγος zu erklären, besser ist die Ansicht der Jetztlebenden: τὸ γὰρ κατὰ τὸν ὀρθὸν λόγον πράττειν τὰ καλά, τοῦτό φασιν εἶναι ἀρετήν· ὀρθῶς δ' οὐδ' οὗτοι. πράξαι γὰρ ἄν τις τὰ δίκαια προαιρέσει μὲν οὐδεμιᾷ οὐδὲ γνώσει τῶν καλῶν, ἀλλ' ὁρμῇ τινι ἀλόγῳ, ὀρθῶς δὲ ταῦτα καὶ κατὰ τὸν ὀρθόν λόγον, λέγω δὲ ὡς ἂν ὁ λόγος ὁ ὀρθὸς κελεύσειεν, οὕτως ἔπραξεν· ἀλλ' ὅμως ἡ τοιαύτη πρᾶξις οὐκ ἔχει τὸ ἐπαινετόν. ἀλλὰ βέλτιον, ὡς ἡμεῖς ἀφορίζομεν, τὸ μετὰ λόγου εἶναι τὴν ὁρμὴν πρὸς τὸ καλόν· τὸ γὰρ τοιοῦτον καὶ ἀρετὴ καὶ ἐπαινετόν. Wenn man diese Stelle mit der der Nik. vergleicht, so findet man, daß die der M. Mor. das ursprüngliche, in sich einheitliche Konzept ist, in das die Nik. (dem Zusammenhang zuliebe, in den sie den Satz übertragen haben) den Begriff φρόνησις hineinkorrigieren. Wir finden in den Nik. eine stärkere Betonung der φρόνησις auf Kosten des ὀρθὸς λόγος; dieses muß als das spätere Stadium, die uneingeschränkte Verwendung des ὀρθὸς λόγος als das frühere gelten, weil Aristoteles die φρόνησις nur durch die sehr bedenkliche Gleichsetzung mit dem ὀρθὸς λόγος in das Konzept hineinzubringen weiß. Es wird nun klar, daß in dem Schlußpassus von Eud. Θ, von dem wir bei unserer

Untersuchung ausgingen, die φρόνησις bereits in ähnlicher Weise wie in den Nik. sich vordrängt. Denn auch hier wird der ὀρθὸς λόγος aus einem Verhalten der φρόνησις erklärt und abgeleitet, die sich als ἀρχόμενον ihrem ἄρχον gegenüber verhält, wie es ihr gebührt. Sie ist es jetzt, die dem νοῦς zuliebe Befehle erläßt (ἐπιτάττει) und mit der ἰατρική und ihrem λόγος parallelisiert wird. Dem νοῦς wird sie koordiniert und gegenübergestellt, als ob sie wie er ein Seelenteil oder Seelenvermögen, nicht eine ἕξις eines solchen wäre. Viel passender wird am Schluß von M. Mor. I die φρόνησις zur σοφία, die Tugend zur Tugend, in dieses dienende Verhältnis gesetzt. Auch schon Eud. 1234 a 29 lesen wir, daß jede einzelne Tugend καὶ φύσει καὶ ἄλλως μετὰ φρονήσεως bestehen kann, während M. Mor. 1198 a 2 das Hinzutreten des λόγος zur φυσικὴ ἀρετή diese zur vollkommenen Tugend macht. Es ist also klar, daß die Eud. auch in diesem Punkt zwischen den M. Mor. und den Nik. eine Zwischenstellung einnehmen. Der noch folgerichtigen Durchführung des Logosprinzips in den M. Mor. entspricht es nun, daß auch II cp. 10, welches der Schlußpartie von Eud. Θ entspricht, nicht von der φρόνησις die Rede ist, sondern nur vom ὀρθὸς λόγος. Es ist daher nicht anzunehmen, daß diese Abweichung des Kapitels der M. Mor. von dem der Eud. aus Mißverständnis des letzteren (als der Vorlage) entstanden sei. Vielmehr ist das Kapitel der M. Mor. selbständig und früher geschrieben. Das Prinzip des ὀρθὸς λόγος ist sokratisch-platonischer Herkunft, während die φρόνησις in dem auf das Praktische eingeschränkten Sinn erst ein aristotelischer Terminus ist. Auf den Unterschied ad 2. brauche ich nicht noch einmal einzugehen, da er schon oben aus anderm Anlaß behandelt worden ist und sich herausgestellt hat, daß die richtige Mitte auf dem Gebiet jedes einzelnen πάθος zur richtigen Begrenzung auch des Strebens nach jedem einzelnen natürlichen Gut und des Meidens jedes einzelnen natürlichen Übels führt. Wenn wir aber fragen, welche der beiden Auffassungen die näherliegende und natürlichere ist, von ὑπερβολή und ἔλλειψις des äußeren Güterbesitzes oder der πάθη eine Hemmung für die Betätigung der theoretischen Vernunft zu befürchten, so müssen wir uns wohl für die Auffassung der M. Mor. entscheiden. Denn daß die Leidenschaften durch ihr Überwuchern eine Gefahr für

die reine Vernunfttätigkeit bilden, war ein der sokratisch-platonischen Philosophie geläufiger Gedanke, der dazu führen konnte, die Freiheit von Leidenschaften als Ideal aufzustellen. Dieser Gedanke wurde von der alten Akademie und von Aristoteles zu dem der Metriopathie weitergebildet, welche neben dem schon von Plato hochgeschätzten θυμοειδές auch dem ἐπιθυμητικόν einen gewissen Spielraum ließ. So blieb es immer noch die Ordnung in der Seele selbst und das richtige Zusammenwirken ihrer Teile, die der ganzen Seele und jedem einzelnen Teil Gesundheit und richtige Betätigung verbürgten. Aber im weiteren Fortgang erschien dem Aristoteles diese Auffassung der Sittlichkeit, die nur das Verhältnis des vernünftigen zum vernunftlosen Seelenteil in Betracht zieht, zu eng. Denn auch wo keine πάθη im Spiele sind, kann der Mensch in seinem Streben und Meiden irren. Es muß daher das richtige Maß und die richtige Grenze nicht nur auf die πάθη, sondern auch auf die πράξεις angewendet werden. Daher wird in den Nik. 1106 b 23 ausdrücklich gelehrt, nachdem vorher von den πάθη die Rede war: ὁμοίως δὲ καὶ περὶ τὰς πράξεις ἔστιν ὑπερβολὴ καὶ ἔλλειψις καὶ τὸ μέσον, und die nikomachische Theorie z. B. der Gerechtigkeit wäre ohne diese Erweiterung unmöglich. Diese Gedankenrichtung zeigt sich auch schon in der Schlußpartie von Eud. Θ und sie ist es, die ihren Unterschied von M. Mor. II cp. 10 in dem Punkte ad 2. hervorgerufen hat. — Was endlich den Punkt ad 3. betrifft, so ist die Benennung des ganzen vernünftigen Seelenteiles als τὸ λογιστικόν und die Gleichsetzung dieses λογιστικόν mit dem νοῦς ebenfalls ein Kennzeichen früher Entstehung. Denn sie zeigt dasselbe Festhalten an der platonischen Dreiteilung der Seele und an der platonischen Benennung dieser Teile wie 1185 a 19 τῆς δὲ ψυχῆς τούτων μὲν τῶν μορίων οὐθὲν αἴτιον ἂν εἴη τοῦ τρέφεσθαι, οἷον τὸ λογιστικὸν ἢ τὸ θυμικὸν ἢ τὸ ἐπιθυμητικόν (vgl. auch 1182 a 18—20, wo in der Besprechung der sokratischen Lehre τὸ λογιστικόν und τὸ διανοητικόν als gleichbedeutende Ausdrücke gebraucht werden). In den Topika finden sich zahlreiche Stellen, wo die drei so benannten Seelenteile erwähnt und als tatsächlich vorhanden angenommen werden. Vgl. Bonitz Ind. Ar. s. v. λογιστικόν, θυμικόν, ἐπιθυμητικόν. Auch in den Eud. scheint λογιστικόν an der einzigen Stelle, wo es vorkommt (1246 b 19. 23), noch dieselbe Bedeutung zu haben,

insofern es hier zum ἄλογον den Gegensatz bildet. Daß als seine ἀρετή die φρόνησις genannt wird, beweist nicht das Gegenteil. Aber sicher ist es nicht. Es wird zwar schon in den M. Mor. die Zweiteilung des λόγον ἔχον in ein ἐπιστημονικόν und ein βουλευτικόν eingeführt, die der in den Nik. 1039 a 6 ff. eingeführten in ἐπιστημονικόν und λογιστικόν entspricht; aber sie wird noch nicht auf den Unterschied der ἐνδεχόμενα und μὴ ἐνδεχόμενα ἄλλως ἔχειν, wie in den Nik., sondern auf den der αἰσθητά und νοητά zurückgeführt, und der auf die αἰσθητά bezügliche Teil heißt βουλευτικόν, noch nicht, wie in den Nik., λογιστικόν, offenbar weil letztere Benennung noch für das ganze λόγον ἔχον festgehalten wurde. Daß dies geschah, hängt gewiß mit der größeren Rolle des ὀρθὸς λόγος in den M. Mor. zusammen. Aber auch die Begründung des Unterschiedes von ἐπιστημονικόν und βουλευτικόν auf den der αἰσθητά und der νοητά, die freilich dem Zusammenhang wenig angemessen ist, kann nicht durch Mißverstehen der Vorlage (die Eud. haben nichts Entsprechendes und die Nik. bieten zum Mißverständnis keinen Anlaß) in die M. Mor. hineingekommen sein, sondern sie ist aus dem Einfluß der platonischen Lehre auf den jüngeren Aristoteles zu erklären. Das βουλευτικόν hat zum Gegenstand Z. 28 τὰ αἰσθητὰ καὶ ἐν κινήσει καὶ ἁπλῶς ὅσα ἐν γενέσει τε καὶ φθορᾷ ἐστίν. Bei diesen ganz platonisch klingenden Worten erinnert man sich unwillkürlich an die platonische Unterscheidung von ἐπιστήμη und δόξα, denen auch als Gegenstände die νοητά und die αἰσθητά entsprechen, und möchte, was hier βουλευτικόν oder προαιρετικόν genannt wird, lieber δοξαστικόν genannt sehen. Denn der Teil des λόγον ἔχον, der es mit den wahrnehmbaren, bewegten und der Entstehung und dem Vergehen unterliegenden Dingen zu tun hat, kann ja doch nicht ausschließlich die Aufgabe des βουλεύεσθαι haben, sondern muß auch außer der praktischen eine theoretische Funktion ausüben. Da scheint es mir nun beachtenswert, daß der Name δοξαστικόν wirklich bei Aristoteles vorkommt, und zwar im Z der Nik., wo sich 1140 b 25 folgendes Sätzchen findet: δυοῖν δὲ ὄντοιν μεροῖν τῆς ψυχῆς τῶν λόγον ἐχόντων, θατέρου ἂν εἴη ἀρετή, τοῦ δοξαστικοῦ. ἥ τε γὰρ δόξα περὶ τὸ ἐνδεχόμενον ἄλλως ἔχειν καὶ ἡ φρόνησις. Diese Bemerkung steht im Widerspruch mit den Worten 1139 a 11: λεγέσθω δὲ τούτων (scil. τῶν μερῶν) τὸ μὲν ἐπιστημονικόν, τὸ δὲ λογιστικόν. τὸ

γὰρ βουλεύεσθαι καὶ λογίζεσθαι ταὐτόν, οὐθεὶς δὲ βουλεύεται περὶ τῶν μὴ ἐνδεχομένων ἄλλως ἔχειν, ὥστε τὸ λογιστικόν ἐστιν ἕν τι μέρος τοῦ λόγον ἔχοντος. An der späteren Stelle derselben Untersuchung, wo als Tugend dieses Seelenteils die φρόνησις abgeleitet werden soll, wird plötzlich statt λογιστικόν die Benennung δοξαστικόν eingeführt, und zwar so, als ob sie den Lesern schon längst bekannt wäre. Ohne Zweifel ist dies eine vom Rande her in den Text eingedrungene Notiz, welche sich in dem unabgeschlossenen Nachlaßmanuskript der Nik. gefunden hatte und durch die Pietät des Herausgebers erhalten worden ist, wie sich deren viele nachweisen lassen. Es ist gewiß nicht eine von Aristoteles zur Einarbeitung bestimmte nachträgliche Korrektur (denn die Erörterungen über die theoretische und die praktische Vernunft de anima III cp. 9. 10 zeigen, daß Aristoteles in seiner reifsten Zeit diese unterschieden, nicht aber ein besonderes δοξαστικὸν μέρος angenommen hat), sondern ein Rest einer älteren Fassung dieser Partie, die Aristoteles getilgt hat. Dieses versprengte Sätzchen ist gleichsam ein Nachklang jener Ansicht M. Mor. 1196 b 15—33, die den Unterschied der beiden Teile des λόγον ἔχον auf den der νοητά und der αἰσθητά zurückführt. Wir dürfen daher aus dieser Stelle nicht auf die Unechtheit der M. Mor., sondern nur auf ihre frühe Abfassung durch Aristoteles schließen, da sich in den Nik. ein Nachklang ihres Lehrinhaltes findet, der diesen als eigenen, wenn auch später verworfenen Gedanken des Aristoteles erweist. Doch wir sind weit von unserm ursprünglichen Gegenstand abgeschweift. Die Untersuchung über p. 1196 b 12—33 sollte nur zeigen, daß diese Stelle der Benennung des ganzen λόγον ἔχον als λογιστικόν in II cp. 10 nicht widerspricht, obgleich der Verfasser gewiß besser getan hätte, auch an letzterer Stelle an jene Zweiteilung des λόγον ἔχον zu erinnern und das ἐπιστημονικόν als denjenigen Seelenteil zu bezeichnen, dessen Betätigung zu fördern der ὀρθὸς λόγος befiehlt.

Auf die Bemerkungen Ramsauers über die dem Buche II der Nik. inhaltlich entsprechenden Kapitel der M. Mor. (II 4—6 über ἐγκράτεια und ἀκρασία) halte ich nicht für nötig einzugehen. Es ist gewiß richtig, daß diese Abhandlung in einzelne in sich geschlossene Abschnitte gegliedert ist und der Verfasser sich nicht bemüht hat, diese durch Über-

leitungen und Verknüpfungen zu einem einheitlichen Gedankengang zusammenzuschweißen; aber trotzdem bleibt der Leser nie im Unklaren, was jeder neue Abschnitt an neuen Zügen zu dem Bilde der ἐγκράτεια und ἀκρασία hinzufügt. Ein Programm für die Untersuchung geben, wie so oft bei Aristoteles, die vorausgeschickten vier Aporien, von denen allerdings die dritte und vierte vor der zweiten ihre Lösung finden; aber gerade diese Umstellung erweist sich als zweckmäßig. Denn die zweite Aporie betrifft das Verhältnis des ἐγκρατής und ἀκρατής zum σώφρων und ἀκόλαστος, welches 1202 b 38—1204 a 4 zusammenhängend behandelt wird; voraus geht 1202 b 29—37 die Abgrenzung der ἐγκράτεια gegen die καρτερία und der ἀκρασία gegen die μαλακία; es folgt 1204 a 5—18 die Untersuchung, ob der φρόνιμος ἀκρατής sein kann. Also wird in der ganzen Partie 1202 b 29—1204 a 18 die ἐγκράτεια und ἀκρασία mit andern Tugenden und Lastern verglichen, um ihr Wesen deutlicher zu machen. Mit Unrecht meint Ramsauer S. 33, der Punkt 1203 a 1—6 πότερον ὁ ἀκόλαστος καὶ ὁ ἀκρατὴς ὁ αὐτός; sei identisch mit dem Punkt 1203 b 24 πότερον ὁ ἀκόλαστος ἀκρατὴς ἐστὶν ἢ ὁ ἀκρατὴς ἀκόλαστος; An der früheren Stelle wird die Äquivalenz der beiden Begriffe verneint, an der späteren die Möglichkeit, den ersten vom zweiten oder den zweiten vom ersten zu prädizieren, wie sich aus dem mit der späteren Stelle zusammengehörenden Abschnitt 1203 b 12—23 ergibt, wo bewiesen wird, daß jeder σώφρων auch ἐγκρατής, nicht aber jeder ἐγκρατής auch σώφρων ist. — Die beiden εἴδη ἀκρασίας 1202 a 30—1203 b 11, προπετικὴ und ἀσθενικὴ, unterbrechen allerdings die Vergleichung des ἀκρατής mit dem ἀκόλαστος, aber diese Unterbrechung ist sinnvoll: wie der ἀκρατής besser ist als der ἀκόλαστος, weil bei jenem nicht wie bei diesem die ἀρχή (der λόγος) verderbt ist, ganz in demselben Sinn ist die προπετικὴ ἀκρασία besser als die ἀσθενικὴ, weil bei ihr die ἀρχή, obwohl überrumpelt, nichts an Kraft verliert, während sie bei der ἀσθενικὴ gewissermaßen καταμαλακίζεται καὶ ἐξασθενεῖ. Hier liegt also keine willkürliche Anordnung der Abschnitte vor und das καί in den Worten Z. 30: ἔστι δὲ καὶ τῆς ἀκρασίας δύο εἴδη beweist, daß sich der Verfasser des Zusammenhanges wohl bewußt war. Aus den Nik. übernahm er ihn nicht. Im ersten Teil der Untersuchung 1201 b 1—1202 b 28 wird zunächst durch die Lösung der

ersten Aporie (1201 b 1—1202 a 7) gezeigt, daß der ἀκρατής, durch das πάθος verführt, einem Wissen oder einer festen Überzeugung zuwiderhandeln kann; sodann durch die Lösung der dritten Aporie (1202 a 8—18), daß es sich beim ἀκρατής und ἐγκρατής stets um eine adäquate Erkenntnis (ὀρθὸς λόγος), nicht nur um eine subjektive feste Überzeugung handelt. Bis hierhin ist also das Vernunftelement in der ἐγκράτεια und ἀκρασία klargestellt. Die Lösung der vierten Aporie (1202 a 19—b 28), ob sich die ἀκρασία auf alle Arten von πάθη und ihnen entsprechende natürliche Güter oder nur auf eine besondere Art derselben bezieht, schafft Klarheit über das Affektelement in der ἐγκράτεια und ἀκρασία, wobei eine ἐγκράτεια und ἀκρασία im engeren und eigentlichen Sinne von mehreren Arten im weiteren Sinne unterschieden wird. Es ist klar, daß 1202 a 19—29 bereits die Einleitung zu der Lösung der vierten Aporie ist. Die νοσηματικαί und die φύσει ἀκρασίαι, d. h. die krankhaften und die angeborenen, sind ἀκρασίαι nur im weiteren und uneigentlichen Sinne und werden hier nur genannt, um als bedeutungslos für die Ethik ausgeschaltet zu werden. In den Nik. 1151 b 23—32 wird der Versuch gemacht, auch die ἐγκράτεια, nach Analogie der eigentlichen ethischen Tugenden, als eine μεσότης zu erweisen. Es gibt auch Leute, die dadurch, daß sie weniger als recht ist, an der sinnlichen Lust sich freuen, ihrer besseren Einsicht untreu werden. Zwischen diesem Typus und dem des ἀκρατής, welcher, weil er sich zu sehr an der sinnlichen Lust freut, seiner besseren Einsicht untreu wird (οὐκ ἐμμένει τῷ λόγῳ), bildet der ἐγκρατής die richtige Mitte, der beide vom richtigen Mittelmaß abweichende Gefühlstendenzen überwindet und dem λόγος treu bleibt. Ramsauer macht dem Verfasser der M. Mor. S. 34 einen Vorwurf daraus, daß er diesen für das System wesentlichen Gedanken nicht berücksichtigt habe, angeblich deswegen, weil er ‚in der größeren Behandlung keinen selbständigen Abschnitt von einigem Umfang' füllte; was er aus dem fehlerhaften Streben des Kompilators, lauter selbständige Abschnitte aneinander zu reihen, und der dadurch bewirkten Vernachlässigung der den Zusammenhang wahrenden Gedanken erklärt. Nun ist aber dieser Abschnitt in den Nik. ein selbständiger und nichts hinderte den Kompilator, ihn als solchen zu übernehmen, da er mit dem Vorausgehenden und Folgenden

nicht in innerem Zusammenhang steht. Er will allerdings eine Brücke schlagen, aber nicht zwischen dem Vorausgehenden und Folgenden, sondern zu einem ganz andern Teil der Lehre, zu der Lehre von der ethischen Tugend als μεσότης. Wenn es bereits erwiesen wäre, daß der Verfasser ein Kompilator war, so könnte man ihn vielleicht als solchen tadeln, daß er dieses systematische Verbindungsglied unbeachtet gelassen habe; aber ein Beweis dafür, daß er ein Kompilator war, ist das Fehlen dieses Gedankens nicht. Vielmehr erweist sich dieser Gedanke bei genauerer Überlegung als ein nachträglicher Zusatz der Nik., der dem überkommenen Begriff der ἐγκράτεια Gewalt antut und die einfache und natürliche Lehre von der ἐγκράτεια, wie sie uns in der älteren Darstellung der M. Mor. vorliegt, verkünstelt. Daß der ἐγκρατής nicht nur den ἀκρατής als Gegenpart haben soll, sondern außerdem noch einen ἀναίσθητος, dessen Gefühl sich gegen den sinnlichen Genuß sträubt, den ihm der λόγος aufdrängt, widerspricht schon der Etymologie und dem Sprachgefühl. Wenn jemand deswegen ἐγκρατής heißt, weil er aus Vernunft in einer Freude ausharrt, die er gar nicht fühlt, oder eine größere Freude, als er fühlt, standhaft in sich erhält, so müßte auch jemand, der das nicht tut, sondern allen Forderungen der Vernunft zum Trotz keine oder zu geringe Freude an den Genüssen hat, ἀκρατής genannt werden können, was Aristoteles selbst nicht glaubt. In der Besprechung der σωφροσύνη und ἀκολασία 1119 a 5 hat Aristoteles zugestanden: ἐλλείποντες δὲ περὶ τὰς ἡδονὰς καὶ ἧττον ἢ δεῖ χαίροντες οὐ πάνυ γίνονται. οὐ γὰρ ἀνθρωπική ἐστιν ἡ τοιαύτη ἀναισθησία. Weil ein solcher πόρρω ἂν εἴη τοῦ ἄνθρωπος εἶναι, hat die Sprache für ihn keinen Namen. Muß man nicht folgern, daß ein solcher Zustand eine Krankheit ist, die den Arzt, nicht den Ethiker angeht? Aber dieser unmenschliche und unnatürliche Mensch wird dadurch nicht menschlicher, daß er gleichzeitig standhaft dabei verharrt, genießen zu müssen, weil es der ὀρθὸς λόγος fordere. Es ist sehr fraglich, ob der λόγος überhaupt imstande ist, einen nicht vorhandenen sinnlichen Genuß hervorzurufen oder einen schwachen zu steigern. Wenn er dies kann, so ist das eine Leistung, für die der Ausdruck ἐγκρατής kaum paßt. Wenn jemand für sinnliche Genüsse zu wenig empfänglich ist, wird dieser Mangel, wenn er nicht physiologische Gründe hat, in der Regel aus

einem falschen λόγος entspringen. Er kann also nicht gleichzeitig den richtigen haben und an ihm unentwegt festhalten. Während Aristoteles im übrigen an dem Sprachgebrauch festhält, z. B. darin, daß er andern πάθη als der sinnlichen Begierde gegenüber eine ἐγκράτεια nicht ἁπλῶς, sondern nur κατὰ πρόσθεσιν anerkennt, kümmert er sich hier gar nicht mehr um den gebräuchlichen Sinn des Wortes ἐγκρατής. Wollte er das Wort so frei verwenden, dann hätte er auch eine ἀκρασία ὀργῆς im eigentlichen Sinn, nicht nur καθ' ὁμοιότητα anerkennen müssen und es hätten sich ebensoviele verschiedene ἐγκράτειαι und ἀκρασίαι ergeben, wie es ethische Einzeltugenden gibt. In den M. Mor. sind die Ausdrücke ἐγκράτεια und ἀκρασία noch in dem unverfälschten Sinne gebraucht, wie sie Sokrates gebraucht hatte (nur daß dieser dem ἀκρατής kein wahres Wissen zugestand). Daraus muß man schließen, daß die Darstellung der M. Mor. in diesem Punkt die ursprüngliche ist.

Große Schwierigkeiten findet Ramsauer und andre mit ihm in der Stellung der Kapitel 1—3 des II. Buches der M. Mor. im Gesamtaufbau des Lehrganges. Mehrere Stücke darin, sagt er, beschäftigen sich mit Dingen, die ausschließlich zur Lehre von der Gerechtigkeit oder von der ethischen Tugend überhaupt gehören, nachdem bereits die ganze Lehre von der διάνοια abgehandelt, das Ethische also längst verlassen ist; und keine Wendung verrät, daß der Verfasser sich bewußt war, Nachträgliches an ungehörigem Orte zu geben. Diese Erscheinung und die Buntscheckigkeit der Einzelpunkt an Einzelpunkt zusammenhangslos anreihenden Darstellung sucht Ramsauer durch die Hypothese zu erklären, der Kompilator sei in der Lehre von der Gerechtigkeit (I cp. 33) und von der διάνοια (I cp. 34) den Eud. gefolgt und habe dann erst zu den Nik. gegriffen und aus diesen Dinge, die in den Eud. fehlten, nachgetragen, wodurch dann natürlich der Aufbau und die Disposition des Lehrganges gestört wurde. Ich brauche diese Hypothese Ramsauers nicht im einzelnen zu widerlegen, wenn es mir gelingt, die Stellung dieser Kapitel (II 1—3) im Aufbau der M. Mor. und ihre innere Ordnung befriedigend zu erklären.

Um das zu können, muß man vor allem die Stellung verstehen, die das Kapitel I 34 (über die διάνοια), das den umstrittenen Kapiteln II 1—3 unmittelbar vorausgeht, in dem

Gesamtaufbau der M. Mor. einnimmt. Die M. Mor. handeln ὑπὲρ ἠθῶν: 1181 b 26 ἡ περὶ τὰ ἤθη πραγματεία. 1197 b 28 (also in unserem Kapitel) ὑπὲρ ἠθῶν λέγοντες. Von λόγος und διάνοια wird I cp. 34 nur gehandelt, weil es zur Vollendung der Lehre vom Ethos nötig war, das Zusammenwirken der φρόνησις mit den ethischen Tugenden darzulegen. Denn in die Begriffsbestimmung der Tugend hatte der Verfasser als Merkmal das πράττειν κατὰ τὸν ὀρθὸν λόγον aufgenommen. Daß nur dies für ihn der Grund war, vom λόγον ἔχον zu handeln, sagt er in den Übergangsworten am Anfang des Kap. 34 p. 1196 b 4 ff. ausdrücklich. Die Stelle setzt voraus, daß schon vorher der ὀρθὸς λόγος als wesenbildend für die ethische Tugend besprochen war und wenn dies in dem erhaltenen Texte nirgends mit der erforderlichen Deutlichkeit geschehen ist, so dürfen wir schließen, daß die zitierte Stelle in der Lücke vor 1190 b 9 gestanden hat, durch die auch der Abschnitt über die Tapferkeit seinen Anfang eingebüßt hat. Hier, am Abschluß der allgemeinen Erörterung über die ethische Tugend und vor dem Eintreten in die Besprechung der einzelnen ethischen Tugenden war nämlich der richtige Platz für die Zusammenfassung aller bisherigen Untersuchungsergebnisse über das Wesen der ethischen Tugend zu einer Definition. Das konnte ja erst geschehen, nachdem in den letzten Abschnitten vor der Lücke das Wesen der προαίρεσις, die immer mit λόγος verbunden ist, und das τέλος der Tugend (τὸ καλόν) nachgewiesen war. Der ὀρθὸς λόγος als Richtschnur für die ethische Tugend kommt dann gegen Ende des Kap. 34, p. 1198 a 2—21 wieder vor, wo der im Anfang desselben ausgesprochene Zweck weiterer Klärung der ethischen Tugend erreicht wird. Daß aber schon in den Einleitungsworten des Kapitels das Prinzip des ὀρθὸς λόγος im allgemeinen als bekannt vorausgesetzt wird, beweist, daß es schon früher besprochen war. Ist es nun, wie wir aus den Einleitungsworten ersehen, der Zweck des Kap. 34, diejenige Art des ὀρθὸς λόγος näher zu bestimmen, die zur ethischen Tugend gehört, so müssen wir schließen, daß die rein theoretischen Fähigkeiten der Vernunft, wie νοῦς und ἐπιστήμη, und die Tugend der theoretischen Vernunft (ἡ σοφία) nur besprochen werden, um die φρόνησις, die Tugend der praktischen Vernunft, sich deutlich von ihnen abheben zu lassen. Dem entspricht auch die Aus-

führung. Gleich in dem Absatz 1196 b 12—33 läuft die Unterscheidung des ἐπιστημονικόν und des βουλευτικόν μόριον, von denen jenes die νοητά, dieses die αἰσθητά zum Gegenstande hat, auf den Nachweis, daß letzteres existiert, und auf die Wesensschilderung des letzteren hinaus. Das letzte Drittel dieses Abschnitts von Z. 27 τὸ δὲ βουλευτικόν an handelt nur noch von dem βουλευτικόν; von dem ἐπιστημονικόν dagegen wird nichts weiter gesagt. Weiter werden dann die fünf Begriffe ἐπιστήμη φρόνησις νοῦς σοφία ὑπόληψις bestimmt und gegeneinander abgegrenzt. Die Begründung, warum das geschieht, lautet: ἐπειδὴ ὑπὲρ τἀληθοῦς ἐστιν ὁ λόγος καὶ τἀληθὲς ὡς ἔχει σκοπούμεθα. Sie darf nur im Zusammenhang mit dem aus den Einleitungsworten bekannten Zweck der Untersuchung gedeutet werden. Der Verfasser will sagen: der ὀρθὸς λόγος, den wir suchen, weil er zum Wesen der ethischen Tugend gehört, ist jedesfalls ein ἀληθὴς λόγος. Darum müssen wir ihn unter den Vermögen und Tugenden der Vernunft suchen, die überhaupt Wahrheit enthalten können. Es ist daher nicht anstößig, daß auch die ὑπόληψις mitaufgezählt wird; daß der ὀρθὸς λόγος, der zur ethischen Tugend gehört, auch eine wahre ὑπόληψις (= δόξα) sein könnte, ist nicht von vornherein ausgeschlossen. Sagt doch der Verfasser in seiner Untersuchung über die ἀκρασία 1201 b 4 f., es mache keinen Unterschied, ob der ἀκρατής im Widerspruch zu einer ἐπιστήμη oder zu einer δόξα σφοδρά (= βέβαιος καὶ ἀμετάπειστος) seiner Leidenschaft folge. Die Erörterung dieser fünf Begriffe ist bestimmt zu zeigen, daß für die ethische Tugend nur die φρόνησις als Helferin in Betracht kommt. Die ὑπόληψις, ᾗ ὑπὲρ ἁπάντων ἐπαμφοτερίζομεν πρὸς τὸ εἶναι οὕτω καὶ μὴ εἶναι wird durch diese Kennzeichnung kurzerhand beiseitegeschoben. Denn es ist klar, daß ein so unzuverlässiges und schwankendes Seelenvermögen nicht der ὀρθὸς λόγος sein kann, auf den sich die ethische Tugend gründet. Ἐπιστήμη, νοῦς und σοφία werden so definiert, daß man gleich sieht, sie haben es nur mit den νοητά, den ἀεὶ ὡσαύτως ὄντα zu tun. Von νοῦς und ἐπιστήμη ist denn auch weiterhin in diesem Kapitel nicht mehr die Rede. Sie werden zur σοφία, die beide in sich enthält, zusammengefaßt und im folgenden wird neben der φρόνησις, der Tugend der praktischen Vernunft, nur noch die σοφία, die Tugend der theoretischen Vernunft, berücksichtigt. Die anfängliche Fünfzahl

der Begriffe ist auf die Zweizahl reduziert. Es folgt 1197 a 30—b 2 ein Beweis, daß φρόνησις und σοφία nicht dasselbe sind. Dieser bringt keine neuen Gesichtspunkte, sondern faßt nur in Form der Vergleichung nochmals zusammen, was vorher über jeden der beiden Begriffe einzeln bemerkt war. Es ist aber aus der Gedankenführung deutlich zu erkennen, daß es dem Verfasser in erster Linie auf die φρόνησις ankommt. Für den Hörer, der den Zweck der Untersuchung aus dem Anfang des Kapitels kannte, war dies unverkennbar. Dann folgt 1197 b 3—10 der Beweis, daß die σοφία eine Tugend ist, weil sie besser ist als die φρόνησις, die selbst schon eine ist. Aber daß der Verfasser, obgleich er auch die σοφία eine Tugend nennt, sich doch immer bewußt bleibt, vom Ethos zu handeln, zeigt der Abschnitt 1197 b 28—35, in dem sich der Verfasser entschuldigt, daß er in einem Traktat über die ἤθη von der σοφία handle: ἀπορήσειε δ' ἄν τις καὶ θαυμάσειε, διὰ τί ὑπὲρ ἠθῶν λέγοντες καὶ πολιτικῆς τινος πραγματείας ὑπὲρ σοφίας λέγομεν. ὅτι ἴσως γε πρῶτον μὲν οὐδ' ἀλλοτρία δόξειεν ἂν εἶναι ἡ σκέψις ἡ ὑπὲρ αὐτῆς, εἴπερ ἐστὶν ἀρετή, ὡς φαμέν. ἔτι δ' ἴσως ἐστὶν φιλοσόφου καὶ περὶ τούτων παρεπισκοπεῖν ὅσα ἐν τῷ αὐτῷ τυγχάνουσιν ὄντα. καὶ ἀναγκαῖον δέ, ἐπεὶ περὶ τῶν ἐν ψυχῇ λέγομεν, περὶ ἁπάντων λέγειν· ἔστι δὲ καὶ ἡ σοφία ἐν ψυχῇ· ὥστε οὐκ ἀλλοτρίως ⟨ὑπὲρ σοφίας ἐν τοῖς⟩ ὑπὲρ ψυχῆς ποιούμεθα τοὺς λόγους. Diese Entschuldigung wäre überflüssig und verfehlt, wenn nicht dem Vortragenden und seinen Hörern gegenwärtig wäre, daß nur ὑπὲρ ἠθῶν gehandelt wird. Die σοφία ist eine Tugend, aber keine ethische. In dem Abschnitt 1185 b 1—12 wird für die Vorzüge des λόγον ἔχον, wie φρόνησις ἀγχίνοια σοφία εὐμάθεια μνήμη, Z. 5 der Ausdruck ἀρεταί nicht gebraucht; und wenn auf ihre Aufzählung die Worte folgen: ἐν δὲ τῷ ἀλόγῳ αὗται αἱ ἀρεταὶ λεγόμεναι, σωφροσύνη δικαιοσύνη ἀνδρεία, ὅσαι ἄλλαι τοῦ ἤθους δοκοῦσιν ἐπαινεταὶ εἶναι, so scheint es sogar, als sollte er auf die des ἄλογον beschränkt werden. Wenn aber der Verfasser fortfährt: κατὰ γὰρ ταύτας ἐπαινεταὶ λεγόμεθα· κατὰ δὲ τὰς τοῦ λόγον ἔχοντος οὐδεὶς ἐπαινεῖται, so sieht man, daß der Verfasser diese Beschränkung wenigstens nicht durchführt, denn zu τὰς τοῦ λόγον ἔχοντος kann man nur ἀρετὰς ergänzen; auch hätte es keinen Sinn, von einer ἠθικὴ ἀρετή zu sprechen, wenn es nicht noch eine andre gäbe. Aber beachtenswert ist, daß in dem eben ausgeschriebenen Satze die Löblichkeit auf die ethischen

Tugenden eingeschränkt wird, mit der ausdrücklichen Begründung: οὔτε γὰρ ὅτι σοφός, οὐδεὶς ἐπαινεῖται, οὔτε ὅτι φρόνιμος, οὐδ' ὅλως κατὰ τι τῶν τοιούτων οὐθέν, während in dem Abschnitt 1198 a 22—31 bewiesen wird, daß die φρόνησις nicht nur ἀρετή, sondern auch ἐπαινετή ist. Das ist ein Widerspruch, aus dem man aber nicht die Unechtheit der M. Mor. folgern darf. Die Stelle 1185 b 9 ff. stellt aus der Erfahrung fest, daß, wenn jemand φρόνιμος oder σοφός genannt wird, im Sinne des gewöhnlichen Sprachgebrauches, dies nicht ein Lob sei, d. h. nicht sittliche Billigung ausdrücke, und das war für den herrschenden Sprachgebrauch durchaus richtig. An der späteren Stelle, wo der Verfasser die unzertrennliche Verbindung der φρόνησις mit den ethischen Tugenden schon geschildert und sie als Leitstern des ethischen Handelns erwiesen hat, fordert er für die φρόνησις in seinem Sinne Lob; und zwar wieder mit vollem Recht. Der Widerspruch liegt also in den Worten, nicht in der Lehre. Die M. Mor. kennen noch nicht die den beiden andern Ethiken gemeinsame Lehre von den zwei Arten der Tugend, der dianoetischen und der ethischen; sie ziehen den Trennungsstrich schärfer zwischen der σοφία einerseits, den ethischen Tugenden zusamt der φρόνησις andererseits. Der Verfasser hat 1197 b 28 nicht ganz klar gemacht, warum er in seinem Traktat ὑπὲρ ἠθῶν auch von der σοφία handeln mußte. Daß sie in seinen ethisch-politischen Gegenstand streng genommen nicht hineingehört, ist ihm klar und die Voraussetzung seiner Entschuldigungen. Aber daß die σοφία auch eine ἀρετή ist, wäre kein Grund, sie hier zu behandeln, wenn sie mit den ethischen Tugenden gar nichts zu schaffen hätte. (Daß er die φρόνησις hier behandelt, glaubt er sich nicht entschuldigen zu müssen.) Daß es dem Philosophen zieme, wenn er von gewissen Eigenschaften eines Wesens handelt, andere desselben Wesens beiläufig mitzuuntersuchen, ist eine Bemerkung, die das Zugeständnis enthält, daß die σοφία nicht zu seinem Gegenstand gehört (παρεπισκοπεῖν ὅσα ἐν τῷ αὐτῷ τυγχάνουσιν ὄντα). Daß er deswegen, weil er nun einmal von den seelischen Vorgängen rede, notwendig von allen seelischen Vorgängen reden müsse, ist auch nicht überzeugend; und er tut es ja auch nicht. Eine bessere Begründung als diese gibt der Schlußabschnitt des I. Buches, wo die mit den ethischen Tugenden unlösbar verbundene φρόνησις zu der σοφία in ein

dienendes Verhältnis gesetzt wird, durch das natürlich auch die ethischen Tugenden in Mitleidenschaft gezogen werden. Auch darauf hätte hingewiesen werden sollen, daß die ἐνέργεια κατ' ἀρετήν aller Seelenteile, vor allen auch des vornehmsten unter ihnen, des νοῦς, für die Glückseligkeit unentbehrlich sei. — Von den eben besprochenen Abschnitten über die σοφία abgesehen, handelt das ganze Kapitel 34 über die φρόνησις; denn σύνεσις (1197 b 11—17) und δεινότης (ebenda 18—26) sind nur Teilkräfte der φρόνησις, jene eine unabtrennbare, diese eine abtrennbare. Den Zielpunkt des ganzen Kapitels bildet die Erörterung über das Verhältnis der φρόνησις zu den ethischen Tugenden, 1197 b 36—1198 a 21, daß sie nämlich aus den φυσικαὶ ἀρεταί (diesen ἄλογοι ὁρμαὶ πρὸς τὸ καλόν) durch ihr Hinzutreten die vollkommenen ethischen Tugenden macht. Durch diese Erörterung wird der am Anfang des Kapitels angegebene Zweck der Untersuchung erreicht. Wir wissen nun, wie der ὀρθὸς λόγος die ethische Tugend leitet. Aber der Verfasser hat es für wünschenswert gehalten, die allgemeine Idee dieses Zusammenwirkens durch einzelne Beispiele näher zu erläutern. Den Generalnenner sozusagen für die einzelnen, scheinbar zuhammenhangslosen Teile der drei ersten Kapitel des II. Buches bildet die φρόνησις in ihrem Verhältnis zu den Einzeltugenden. Zur Exemplifizierung wird besonders die Gerechtigkeit benützt. Es ist unbestreitbar, daß es der Verfasser seinen Hörern und Lesern nicht leicht gemacht hat, den Zweck dieser Untersuchungen und Aporien und ihre Stellung im Gesamtaufbau des Lehrganges zu verstehen. Es fehlt aber, wenn man genauer zusieht, nirgends die Beziehung zur φρόνησις. Die Gelehrten, die sich, wie Ramsauer, wunderten, daß hier, nach dem Kapitel über den λόγος, Dinge verhandelt werden, die die schon vor dem λόγος erledigten ethischen Tugenden, z. B. die Gerechtigkeit, betreffen, haben nicht erkannt, daß es sich auch in diesen Abschnitten um die φρόνησις handelt, ohne die ja nach der Lehre des Verfassers auch die Gerechtigkeit als vollkommene ethische Tugend nicht bestehen kann.

Der erste Abschnitt von Buch II umfaßt die beiden ersten Kapitel p. 1198 b 24—1199 a 3, die von der ἐπιείκεια und εὐγνωμοσύνη handeln. Der zufällige Umstand, daß grade mit diesem Abschnitt das II. Buch beginnt, verdunkelt für den

Durchschnittsleser die Tatsache, daß diese Kapitel die grade Fortsetzung der den Schluß des ersten Buches bildenden Behandlung der φρόνησις bilden. Die ἐπιείκεια und die εὐγνωμοσύνη bilden ein Begriffspaar ganz von derselben Art wie φρόνησις und δεινότης. Zwei Merkmale unterscheiden nach 1197 b 22 ff. die φρόνησις von der δεινότης. Die δεινότης ist nur der praktische Verstand, der für gegebene praktische Ziele die geeigneten Mittel zu finden weiß. Die φρόνησις stellt erstens die besten, d. h. die sittlich schönen Ziele auf (τῶν βελτίστων ἐφίεται) und sie enthält zweitens einen Antrieb zu ihrer praktischen Verwirklichung, da sie ja eine ἕξις προαιρετική ist (τοῦ γὰρ φρονίμου — ἐστὶ τὸ τῶν βελτίστων ἐφίεσθαι καὶ τούτων προαιρετικὸν εἶναι καὶ πρακτικὸν ἀεί). Die δεινότης, die eine bloße Erkenntnisfähigkeit ist, wird von der φρόνησις in den Dienst der sittlichen Zwecke gestellt und praktisch für sie verwertet. Die δεινότης kann eine Mitarbeiterin der φρόνησις werden (συνεργεῖ πως τῇ φρονήσει), während sie z. B. von Mentor unsittlichen Zwecken dienstbar gemacht wurde. So ist auch die σύνεσις nur μέρος τι φρονήσεως. ‚Wie sich die δεινότης zur φρόνησις verhält', fährt der Verfasser 1197 b 36 fort, ‚so ist es bei allen Tugenden. Es gibt auch Tugenden, die von Natur in den einzelnen Menschen entstehen, gewissermaßen vernunftlose Triebregungen des Einzelnen zu tapferen und gerechten und jeder einzelnen Tugend entsprechenden Handlungen; es gibt aber auch Tugenden, die auf Gewöhnung und προαίρεσις (d. h. auf der φρόνησις, der durch Gewöhnung entstandenen προαιρετικὴ ἕξις) beruhen.' Letztere sind die vollkommenen Tugenden, führt der Verfasser weiter aus; die Verbindung der φυσικὴ ἀρετή mit der φρόνησις oder auch die μετὰ λόγου ὁρμὴ πρὸς τὸ καλὸν macht das Wesen der vollkommenen Tugend aus. Ist es nicht sehr merkwürdig, daß das hier geschilderte Verhältnis der φρόνησις zu den φυσικαὶ ἀρεταί mit dem der φρόνησις zur δεινότης parallelisiert wird? Was die φρόνησις zur φυσικὴ ἀρετή hinzubringt, ist der ὀρθὸς λόγος; was sie zur δεινότης fügt, ist die richtige Zielsetzung und der praktische Antrieb. Das scheint ein ganz verschiedenes Verhältnis. Man versteht nicht gleich das *tertium comparationis*, auf Grund dessen der Verfasser das Verhältnis der φρόνησις zu den vernunftlosen Trieben ihrem Verhältnis zu der δεινότης, die reiner λόγος ist, gleichstellt. Man kann das m. E. nur

verstehen, wenn man annimmt, daß er auch die δεινότης als eine φυσικὴ ἀρετή (nämlich des βουλευτικόν) ansieht und das *tertium comparationis* der beiden Verhältnisse, in denen die φρόνησις zum reinen βουλευτικὸς λόγος einerseits und zur reinen ἄλογος ὁρμή andrerseits steht, darin findet, daß sie die beiderseits vorhandenen natürlichen Vorzüge, indem sie beide in sich aufnimmt und miteinander verquickt, auf eine höhere Stufe hebt und zu ethischen Vorzügen macht. Hieraus ergibt sich dann, daß sie selbst eine Tugend, ja sogar die über alle übrigen ἀρεταί des λόγον ἔχον βουλευτικόν sowohl wie des ἄλογον herrschende Tugend ist. Sie ist ἀρχιτέκτων τις τῶν ἀρετῶν (1198 b 5). Weil die ethischen Tugenden πρακτικαί sind, darum ist auch sie selbst πρακτική. Denn was jene handeln, das handeln sie nur auf ihren Befehl. Nur nach einer Richtung sind ihrer Herrschaft Grenzen gezogen: über die Tugend der theoretischen Vernunft, die σοφία, die etwas Höheres und Besseres ist als sie, gebietet sie nicht. Weil mit diesem Gedanken das I. Buch schließt, wird man verführt, ihn und die in ihm enthaltene Einschränkung der Macht der φρόνησις für den Abschluß der Besprechung der φρόνησις zu halten. In Wahrheit ist dieser Gedanke nur ein beiläufiger für den Zusammenhang. Der Verfasser beabsichtigt, auch weiter noch von der positiven Bedeutung der φρόνησις als ἀρχιτέκτων τις τῶν ἀρετῶν zu handeln. Nun erst versteht man, warum sich hier, am Anfang des II. Buches, die Besprechung der ἐπιείκεια und εὐγνωμοσύνη anschließen konnte. Denn diese stehen untereinander in dem gleichen Verhältnis wie φρόνησις und δεινότης, das der Verfasser mit dem der φρόνησις zu den ethischen vernunftlosen Tugenden in Parallele gestellt hatte. Auf der Weiterverfolgung dieses den ganzen Schluß des I. Buches beherrschenden Gesichtspunktes beruht der Zusammenhang der Anfangskapitel des II. Buches mit jenem. Unter εὐγνωμοσύνη versteht der Verfasser die Fähigkeit, die durch das Unvermögen des Gesetzgebers, seine Gesetze so zu formulieren, daß sie auf alle Einzelfälle passen, entstandenen Lücken des Gesetzesrechtes wahrzunehmen und das, was gerecht ist, obgleich es vom Gesetzgeber übergangen ist, als gerecht zu erkennen. Dies ist eine intellektuelle Fähigkeit, eine juristische δεινότης sozusagen. Die ἐπιείκεια dagegen ist die Eigenschaft, auf Vorteile, die man aus der Unvollkommenheit und Lückenhaftigkeit des Gesetzes-

rechtes ziehen könnte, freiwillig zu verzichten und das als gerecht anzuerkennen, was der *mens legislatoris* entspricht, auch wenn es in dem Buchstaben des Gesetzes nicht ausgedrückt ist. Diese ἐπιείκεια ist zweifellos nach der Auffassung des Verfassers eine tugendhafte ἕξις. Sie enthält gegenüber der εὐγνωμοσύνη dieselben beiden Unterscheidungsmerkmale, die die φρόνησις vor der δεινότης voraus hat, erstens das ἐφίεσθαι τῶν καλῶν (in diesem Falle τῶν ἁπλῶς καὶ φύσει δικαίων), zweitens den Antrieb zu dem der Erkenntnis entsprechenden Handeln 1199 a 2: τὸ μὲν γὰρ κρῖναι τοῦ εὐγνώμονος, τὸ δ' ἤδη καὶ πράττειν κατὰ τὴν κρίσιν τοῦ ἐπιεικοῦς. Hierin spürt man den Zusammenhang mit den Erörterungen über die φρόνησις und ihr Verhältnis zu den natürlichen Vorzügen. Aber die εὐγνωμοσύνη ist kein rein natürlicher Vorzug, sondern das intellektuelle Moment in der Tugend der ἐπιείκεια, in der Form, wie es sich erst in der Tugend der ἐπιείκεια gestalten kann. Darum heißt es 1199 a 1: ἔστι μὲν οὖν οὐκ ἄνευ ἐπιεικείας ἡ εὐγνωμοσύνη; ganz entsprechend wie es 1197 b 15 von der σύνεσις hieß: ἔστιν οὖν ἡ σύνεσις καὶ ὁ συνετὸς μέρος τι φρονήσεως καὶ τοῦ φρονίμου καὶ οὐκ ἄνευ τούτων· οὐ γὰρ ἂν χωρίσαις τὸ συνετὸν τοῦ φρονίμου; während die δεινότης in Mentor von der φρόνησις getrennt vorhanden war. Der Verfasser hat also die ἐπιείκεια als eine besondere Seite oder Äußerungsform der φρόνησις aufgefaßt, die in ihrem Zusammenwirken mit der Gerechtigkeit zur Geltung kommt. Die Gerechtigkeit ist ja nach 1198 a 22—31, ebenso wie die Tapferkeit, nur Tugend und löblich, weil sie ausführt, was die φρόνησις gebietet. In den Nik. ist die ἐπιείκεια 1137 a 31 ff. mit der Gerechtigkeit identifiziert, bezw. als eine besondre Äußerungsform der Gerechtigkeit aufgefaßt und deswegen gegen Ende des Buches E untergebracht, getrennt von der εὐγνωμοσύνη, die jetzt γνώμη heißt und im Buche Z p. 1143 a 19 f. neben der σύνεσις und φρόνησις behandelt wird. Das ist nachträgliche Korrektur. Nur muß man nicht glauben, es handle sich dabei um eine wesentliche Änderung der Lehre. Es macht keinen großen Unterschied, ob die ἐπιείκεια als eine Äußerungsform der Gerechtigkeit selbst oder als eine der φρόνησις, insofern sie τὰ δίκαια προστάττει, aufgefaßt wird. Unmöglich ist die Annahme, daß der angebliche Kompilator der M. Mor. nur durch Zufall die ἐπιείκεια mit der εὐγνωμοσύνη zu vereinigen veranlaßt worden

sei. — Auch in dem sich hier anschließenden Abschnitt über die εὐβουλία cp. 3 p. 1199 a 4—13 wird ein Vorzug besprochen, der sich zur φρόνησις ebenso verhält wie die σύνεσις und die εὐγνωμοσύνη, der also auch das Wählen und Meiden von Handlungsmöglichkeiten betrifft (Z. 5 περὶ τὰ πρακτά ἐστι τὰ περὶ αἵρεσιν καὶ φυγὴν ὄντα) und nicht ohne φρόνησις bestehen kann (Z. 6 ἔστιν δὲ οὐκ ἄνευ φρονήσεως); ein Bestandteil der φρόνησις, der ohne die zur φρόνησις gehörige praktische Triebkraft gedacht wird, aber nicht, wie die δεινότης, ohne Beziehung auf das Ethische: ἡ μὲν γὰρ φρόνησις πρακτικὴ τούτων ἐστί, ἡ δὲ εὐβουλία ἕξις ἢ διάθεσις ἤ τι τοιοῦτον ἡ ἐπιτευκτικὴ τῶν ἐν τοῖς πρακτοῖς βελτίστων καὶ συμφορωτάτων. Dieser Abschnitt bringt also willkommene Bestätigung, daß wir den inneren Zusammenhang dieser Kapitel mit dem Schlußteil des I. Buches richtig gedeutet haben.

Nach diesem Abschnitt, p. 1199 a 14, setzt eine der Form nach abweichende Behandlungsweise ein. Es werden von nun an keine weiteren Einzelvorzüge mehr besprochen, die in der φρόνησις enthalten oder mit ihr nahe verwandt sind; vielmehr werden uns eine Reihe von Aporien vorgelegt, deren jeder gleich die Lösung beigegeben ist. Alle diese Aporien betreffen aber denselben Gegenstand, von dem schon bisher gehandelt worden war, nämlich das Verhältnis der φρόνησις zu den ethischen Tugenden. Die Lehre von der φρόνησις als ἀρχιτέκτων πασῶν τῶν ἀρετῶν (mit Ausnahme der σοφία) soll sich dadurch als zutreffend bewähren, daß gewisse naheliegende Einwände gegen sie sich als nicht stichhältig erweisen. Daß der größte Teil dieser Aporien die Gerechtigkeit und Ungerechtigkeit betrifft, beweist nicht, daß sie in dem früher erledigten Abschnitt über die Gerechtigkeit stehen müßten und nur durch die Torheit eines Kompilators hierher versetzt worden sind. Denn die Gerechtigkeit dient hier als Beispiel, das dazu benützt wird, die Bedeutung der φρόνησις für alle ethischen Tugenden zu verdeutlichen. Die beiden letzten Aporien (1199 b 36—1200 a 11 und 1200 a 12—34) betreffen ja alle ethischen Tugenden.

Schwierigkeiten bereitet dieser einheitlichen Gesamtauffassung der Aporienreihe nur der erste kurze Abschnitt, in dem eine Beziehung auf die φρόνησις nicht ersichtlich ist, während sie in allen übrigen, auch wo sie nicht genannt wird, Gegenstand der Untersuchung ist. Ich glaube schließen zu dürfen, daß

dieser Abschnitt verstümmelt ist. Denn so wie er überliefert ist, fehlt ihm die Einfügung in den Zusammenhang und scheint er wirklich nur die Gerechtigkeit zu betreffen. Der Verfasser fragt nämlich, ob es eine Forderung der Gerechtigkeit sei (τοῦ δικαίου ἐστίν), daß man seinen Mitmenschen in seinem Verhalten zu ihnen (ἐν τῇ ἐντεύξει) gleiches mit gleichem erwidre, d. h. so wie ein jeder sich uns gegenüber zeige, so auch ihm wieder begegne. Ein solches Verhalten würde eher das eines Schmeichlers und Liebedieners sein. Vielmehr jedem gegenüber dasjenige Verhalten zu beobachten, das seinem Wert, bezw. dem seines Verhaltens gegen uns entspricht, das sei einem gerechten und tugendhaften Manne geziemend (τὸ κατ᾽ ἀξίαν ἑκάστῳ ἀποδιδόναι τὴν ἔντευξιν, τοῦτο καὶ δικαίου καὶ σπουδαίου ἁπλῶς ἂν δόξειεν εἶναι). Dieser Gedanke ließe sich leicht mit dem Gegenstand dieses ganzen Abschnitts durch den Hinweis in Zusammenhang bringen, daß die richtige Beurteilung der ἀξία nur dem φρόνιμος gelingen könne, ganz wie im folgenden Abschnitt Z. 23 τὸ δέ γε ὑπὲρ τῶν τοιούτων εἰδέναι ἐστὶν ἴδιον τοῦ φρονίμου καὶ τῆς φρονήσεως. Ich möchte daher nach Z. 18 eine Lücke annehmen, durch die etwa die Worte: τοῦτο δὲ ἄνευ φρονήσεως οὐκ ἔστιν könnten ausgefallen sein.

Die folgende Aporie 1199 a 19—b 9 beruht auf einem Mißverständnis des Wesens und der Aufgabe der φρόνησις, durch dessen in der Lösung enthaltene Beseitigung das Wesen der φρόνησις schärfer beleuchtet wird. Das Unrechttun besteht in freiwilliger und bewußter Schädigung eines Andern. Die Schädigung besteht in der Entziehung von Gütern. Also hat der Ungerechte ein Wissen davon, welche Dinge Güter und welche Übel sind. Dieses Wissen aber ist ein Zubehör der φρόνησις. Es ergibt sich also die ungereimte Folgerung, daß der Ungerechte die vielgerühmte φρόνησις besitzt, wodurch die Lehre des Verfassers, daß die ethische Tugend von der φρόνησις untrennbar sei und umgekehrt, widerlegt wäre. Es wird nun folgende Lösung dieser Aporie gegeben: Der Ungerechte hat ein Wissen nur von den ἁπλῶς ἀγαθά, wie jeder Mensch, aber er weiß nicht, was für ihn gut ist (τὰ αὑτῷ ἀγαθά). Die φρόνησις besteht aber grade in dem Wissen, was, für wen, wann und unter welchen Umständen gut und heilsam ist. Also besitzt der Ungerechte nicht die φρόνησις. Er sucht sich auf Kosten

seiner Mitmenschen die ἁπλῶς ἀγαθά, wie Reichtum, Ehre, Macht, anzueignen, die für ihn, weil er sie nicht zu gebrauchen versteht, keine Güter sind. So wird ein wichtiger Einwand gegen die Untrennbarkeit der φρόνησις und der ethischen Tugend voneinander widerlegt und unsre Auffassung von dem Zweck dieser Aporien bestätigt. Sie gehören in der Tat zur Lehre von der φρόνησις und stehen mit Recht an dieser Stelle des Lehrganges.

Die folgende Aporie: πότερόν ἐστι πρὸς τὸν φαῦλον ἀδικία ἢ οὔ; (1199 b 10—35) steht mit der vorigen in innerem Zusammenhang, so daß man hier gewiß nicht über gedankenlose Aneinanderreihung von Einzelabschnitten klagen kann. Sie beruht nämlich auf einer Einwendung gegen die Lösung der vorigen Aporie. ‚Wenn es richtig ist, daß der Besitz der natürlichen Güter, wie Reichtum, Ehre, Macht, Herrschaft usw. dem Schlechten schadet, so schadet ihm der nicht, der sie ihm verkürzt oder entzieht. Es ist also unmöglich, einem Schlechten Unrecht zu tun.‘ Die Erörterung dieser Aporie gelangt nicht zu einer befriedigenden Lösung. Der Verfasser begnügt sich, seine Lehre, daß der Besitz der natürlichen Güter dem sittlich schlechten Menschen schade, trotz der in der Aporie enthaltenen absurden Folgerung aus ihr aufrecht zu halten und tiefer zu begründen. Das kann den Anschein erwecken, als ob er auch die Schlußfolgerung ὅτι οὐκ ἔστι πρὸς τὸν φαῦλον ἀδικία nicht für absurd hielte. Dies ist natürlich undenkbar. Dieser Satz hätte zum mindesten gewisser Einschränkungen bedurft, um mit dem gesunden Menschenverstand in Einklang gebracht zu werden. Aber der Verfasser hat das nicht der Mühe wert gefunden, weil es ihm gar nicht um die Aporie als solche zu tun ist, sondern lediglich um die Einschärfung seiner Lehre, daß die äußeren Güter für den, der keine φρόνησις besitzt, schädlich sind. Denn wenn er Z. 24 dem Schlechten, der sich beschwert, daß man ihn zur Herrschaft oder Führung des Steuerruders nicht heranlasse, antwortet: οὐ γὰρ ἔχεις οὐδὲν τοιοῦτον ἐν τῇ ψυχῇ ᾧ δυνήσῃ καὶ ἄρχειν καὶ κυβερνᾶν, so kann man unter der Seelenkraft, deren Mangel das Herrschen unmöglich macht, nur die φρόνησις verstehen. Über dieser Wahrheit, auf die es ihm für seinen gegenwärtigen Zusammenhang allein ankommt, vergißt der Verfasser die

formelle Erledigung der Aporie. Das ist sicherlich ein Mangel, aber gewiß keiner, der uns berechtigt, auf die Unechtheit der M. Mor. zu schließen.

Die folgende Aporie (1199 b 36—1200 a 11) betrifft nicht mehr die Gerechtigkeit, überhaupt nicht mehr eine einzelne Tugend, sondern zeigt uns die φρόνησις als Schiedsrichterin zwischen mehreren ethischen Tugenden. ‚Wenn man nicht zugleich tapfer und gerecht handeln kann, so lautet die Aporie, welche von beiden Handlungsweisen soll man vorziehen?‘ Die Antwort lautet, daß ein Konflikt verschiedener ethischer Tugenden untereinander nur vorkommen kann, solange sich diese in dem Puppenstande ‚natürlicher Tugenden‘, d. h. vernunftloser Triebe zum Schönen befinden, nicht mehr in dem Stadium der vollkommenen Tugend. In dem vernünftigen Seelenteil (ἐν τῷ λόγον ἔχοντι) findet jetzt die Wahl zwischen rivalisierenden ethischen Forderungen statt. Wo eine Wahl stattfindet (d. h. durch βουλεύεσθαι eine προαίρεσις entsteht), da handelt es sich nicht mehr um die natürliche, sondern um die vollkommene ethische Tugend, die immer mit φρόνησις verbunden ist, aber auch ohne den natürlichen Trieb zum Schönen nicht zustande kommen kann, wie ich früher gesagt habe. (Das Zitat geht auf 1198 a 3—9.) Da kann sich unmöglich die eine Tugend der andern widersetzen. Denn es liegt in ihrer Natur, sich dem λόγος und seinen Befehlen zu fügen. Er ist es, der das Beste wählt. Denn weder können ohne φρόνησις die andern Tugenden entstehen, noch die φρόνησις vollkommen werden ohne die andern Tugenden. Diese stehen untereinander in Arbeitsgemeinschaft, indem sie alle der φρόνησις Gefolgschaft leisten. — Hier tritt der Zusammenhang mit der Abhandlung über die φρόνησις (I cp. 34), den wir vom Anfang des II. Buches bis hierher verfolgt haben, am ausgesprochensten hervor. Wer möchte da noch zweifeln, daß die drei ersten Kapitel des II. Buches von dem Verfasser mit bewußter Absicht auf diesen Platz des Lehrganges gestellt worden sind und nicht durch Zufälligkeiten oder mangelhaftes Verständnis eines Kompilators hierher sich verirrt haben. Nah verwandt mit dem Gedanken unserer Stelle ist Nic. 1144 b 32—1145 a 2, wo dargelegt wird, daß die ‚natürlichen Tugenden‘ voneinander getrennt vorkommen können, weil der eine zu dieser, der andre zu jener

mehr begabt ist, nicht aber die absoluten, weil mit der φρόνησις notwendig alle verbunden sind. Diese Parallelstelle aus dem Nik., die keinesfalls die Quelle der Stelle der M. Mor. sein kann, erweist den Gedanken der letzteren als echt aristotelisch.

Die letzte Aporie der Reihe (1200 a 12—34) hat zwar den Begriff der φρόνησις nicht zum Gegenstand, sondern bezieht sich auf alle ethischen Tugenden; aber man wird nicht urteilen dürfen, daß sie hier am unrechten Orte steht. Denn erstens steht sie hier, da die Lehre vom λόγος und von der φρόνησις nur um der ethischen Tugend willen bis hierher behandelt wurde, am Ende des ganzen Lehrganges über die ethische Tugend, zu dem eben auch die Lehre vom ὀρθὸς λόγος als ihr krönender Abschluß gehört. Zweitens steht diese letzte Aporie mit der vorletzten in innerer Beziehung. Waren wir dort über die Befürchtung beruhigt worden, daß eine ethische Tugend mit der andern in Kompetenzkonflikte geraten könnte, so hier über die Befürchtung, daß das Übermaß einer einzelnen Tugend den Menschen schlechter machen könne, wie etwa ein Übermaß an äußerem Güterbesitz. Die Tugend selbst ist ihrem Wesen nach μεσότης und je größer sie wird, desto mehr μεσότης wird sie und desto weniger kann sie zur ὑπερβολή werden. Derselbe Gedanke steht in den Nik. da, wo im B die Lehre von der μεσότης zuerst entwickelt wird 1107 a 17—27, während er in den Eud. an der der nikomachischen entsprechenden Stelle fehlt, also wahrscheinlich in dem verlorenen Teil noch an der unserer M. Mor.-Stelle entsprechenden Stelle stand. Beruhigt werden wir auch wegen der Befürchtung, die Tugend könnte den Menschen indirekt schlechter machen, durch die Wirkung des durch sie erworbenen übermäßigen Besitzes an äußeren Gütern, wie Reichtum, Ehre, Macht. Diese Befürchtung widerlegt der Verfasser durch den Hinweis, daß ja eine Hauptfunktion der Tugend ist, den richtigen Gebrauch der äußeren Güter zu lehren, also das Übermaß derselben nur für den Nichttugendhaften verderblich sei. Damit wird auf den Gedanken des Abschnitts 1199 b 10—35 zurückgegriffen. Die Fähigkeit, diese Güter richtig zu gebrauchen, wird schon von Sokrates und Plato der φρόνησις zugeschrieben und ist nach Aristoteles jedesfalls nicht ohne sie möglich.

Ich glaube hiermit gezeigt zu haben, daß die Stellung dieser drei Kapitel (II cp. 1—3) im Aufbau des Lehrganges keine unpassende ist und daß zu ihrer Erklärung nicht ein seine Vorlagen willkürlich durcheinanderwürfelnder Kompilator bemüht werden muß.

Auf die weiteren Bemerkungen Ramsauers glaube ich nicht eingehen zu müssen. Keine von ihnen enthält etwas, das mit der Annahme, Aristoteles habe die M. Mor. als jüngerer Mann, vor den beiden andern Werken verfaßt, unvereinbar wäre. Daß viele einzelne Lehrpunkte in den Eud. und Nik. klarer, tiefgründiger und gedankenreicher behandelt sind als in den M. Mor., kann niemand bestreiten. Ich vertrete aber die Ansicht, daß von der Mangelhaftigkeit der M. Mor. die fortschreitende Entwicklung den Verfasser selbst zu der vertieften und verbesserten Darstellung der Eud. und von dieser aus wiederum zu der noch vollkommeneren (wenn auch leider nicht ganz zum Abschluß gebrachten) der Nik. emporführen konnte; keinesfalls hingegen ein Anhänger der aristotelischen Lehre, dem die Eud. und die Nik. bekannt und zur Hand waren, aus diesen beiden Werken die M. Mor. kompiliert haben kann. Dieser Aristoteliker müßte Geist und Scharfsinn mit Torheit und Urteilslosigkeit auf eine Weise in seiner Person vereinigt haben, wie wir es nicht glauben können.

Ich habe in diesem ersten Teil meiner Abhandlung nur die von den Vertretern der Unechtheit der M. Mor. vorgebrachten Gründe widerlegen wollen; aber wieder und wieder zeigte sich, daß grade die als Unechtheitsbeweise angeführten Stellen für die Priorität der M. Mor. und dadurch für ihre Echtheit sprechen. So wurde der Nachweis, daß wir keinen zureichenden Grund haben, die M. Mor. gegen die einstimmige antike Tradition dem Aristoteles abzusprechen, unversehens zum positiven Nachweis der Echtheit. Im zweiten Teil will ich nun den Echtheitsbeweis, ohne Rücksicht auf die Argumente der Gegner, durch weitere Beobachtungen verstärken und zum Abschluß bringen. Diese Beobachtungen waren es, die zuerst meinen Glauben an die herrschende Meinung erschütterten und mich zu meiner Untersuchung veranlaßten. Sie beziehen sich auf zwei Partien des Lehrganges, die uns in allen drei Fassungen vorliegen und deshalb geeignet sind, das Verhältnis