

Universitätsbibliothek Wuppertal

Die drei aristotelischen Ethiken

Arnim, Hans von

Wien, 1924

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](https://nbn-resolving.org/urn:nbn:de:hbz:468-1-5547)

Sph 202/2

Arnim

Akademie der Wissenschaften in Wien

Philosophisch-historische Klasse

Sitzungsberichte, 202. Band, 2. Abhandlung

Die drei aristotelischen Ethiken

Von

Hans von Arnim

wirkl. Mitglieder der Akademie der Wissenschaften in Wien

Vorgelegt in der Sitzung am 18. Juni 1924

1924

Hölder-Pichler-Tempsky A.-G.

Wien und Leipzig

Kommissions-Verleger der Akademie der Wissenschaften in Wien

Arnim, H. v.: Zum Kallimachos. 8°. 1910.	0.70
— Sprachliche Untersuchungen zur Chronologie der Platonischen Dialoge. 8°. 1911.	6.—
— Zur Entstehungsgeschichte der aristotelischen Politik. 8°. 1924.	3.30
Bartsch, R.: Das eheliche Güterrecht in der Summa Raymunds von Wiener-Neustadt. 8°. 1911.	1.70
Bauer, A.: Beiträge zu Eusebios und den byzantinischen Chronographen. 8°. 1909.	1.40
— Die Herkunft der Bastarnen. 8°. 1917.	0.80
Buberl, P.: Die Miniaturhandschriften der Nationalbibliothek in Athen. 4°. 1917.	10.—
Feder, A. L.: Studien zu Hilarius von Poitiers. I. Die sogenannten „Fragmenta historica“ und der sogenannte „Liber I ad Constantium imperatorem“ etc. 8°. 1909.	4.90
— II. Bischofsnamen und Bischofsitze bei Hilarius von Poitiers. 8°. 1910.	3.55
— III. Überlieferungsgeschichte und Echtheitskritik des sogenannten Liber II ad Constantium etc. 8°. 1912.	3.75
Gollob, E.: Die griechischen Handschriften der öffentlichen Bibliothek in Besançon. 8°. 1908.	0.60
— Medizinische griechische Handschriften des Jesuitenkollegiums in Wien XIII (Lainz). 8°. 1908.	0.40
— Die Bibliothek des Jesuitenkollegiums in Wien XIII (Lainz) und ihre Handschriften. 8°. 1910.	0.80
— Die griechische Literatur in den Handschriften der Rossiana in Wien. I. Teil. 8°. 1910.	2.70
Goldbacher, A.: Kritische Beiträge zum 41., 42. und 43. Buch des Livius. 8°. 1919.	2.80
— Zur Kritik von Ciceros Schrift de officiis. I. 8°. 1921.	0.90
— II. 8°. 1922.	2.10
Gomperz, Th.: Beiträge zur Kritik und Erklärung griechischer Schriftsteller. IX. 8°. 1907.	0.40
— Platonische Aufsätze. III. Die Composition der „Gesetze“. 8°. 1902.	0.80
Höfler, A.: Abhängigkeitsbeziehungen zwischen Abhängigkeitsbeziehungen. 8°. 1917.	1.50
— Naturwissenschaft und Philosophie. I. 8°. 1920.	3.20
— II. 8°. 1921.	4.—
Hofmann, K. B.: Kenntnisse der klassischen Völker von den physikalischen Eigenschaften des Wassers. I. und II. 8°. 1909.	1.90
— III. 8°. 1910.	1.70
— IV. 8°. 1911.	1.10
Holzinger, K. von: Die Aristophaneshandschriften der Wiener Hofbibliothek. I. 8°. 1910.	3.20
— II. 8°. 1912.	2.80
Hopfner, Th.: Thomas Magister, Demetrios Triklinios, Manuel Moschopoulos. Eine Studie über ihren Sprachgebrauch. 8°. 1919.	2.—
— Der Tierkult der alten Ägypter. 4°. 1916.	14.—
Jagić, V.: Ein unedierter griechischer Psalmenkommentar. 4°. 1906.	5.70

Feb 55

Akademie der Wissenschaften in Wien

Philosophisch-historische Klasse

Sitzungsberichte, 202. Band, 2. Abhandlung

Die drei aristotelischen Ethiken

Von

Hans von Arnim

wirkl. Mitglieder der Akademie der Wissenschaften in Wien

Vorgelegt in der Sitzung am 18. Juni 1924

Ex libris

Prof. Dr. MARIO PUELMA

1917 - 2012

1924

Hölder-Pichler-Tempsky A.-G.

Wien und Leipzig

Kommissions-Verleger der Akademie der Wissenschaften in Wien

Ex libris
Prof. Dr. MARIO PUELMA
1917 - 2012

Die von L. Spengel in seiner berühmten Abhandlung ‚Über die unter dem Namen des Aristoteles erhaltenen ethischen Schriften‘ (Abhdl. der bayr. Akad. 1841) begründete Ansicht, daß nur die ‚nikomachische Ethik‘ ein echtes Werk des Aristoteles sei, die eudemische eine von Eudemos von Rhodos verfaßte Bearbeitung der aristotelischen Lehre, deren Abweichungen von dem echten Werke geistiges Eigentum des Eudemos seien, und die ‚Magna Moralia‘ ein von einem jüngeren Peripatetiker verfertigter Auszug aus der eudemischen (so Spengel; später sagte man: aus beiden Werken) — diese Ansicht hat den Beifall der angesehensten Aristotelesforscher gefunden und ist die herrschende geblieben, bis die Forschungen P. von der Mühlhs (De Aristotelis ethicorum Eudemiorum auctoritate Diss. Göttingen 1909), E. Kapps (Das Verhältnis der eudemischen zur nikomachischen Ethik Diss. Freiburg 1912) und vor allem W. Jaegers (Aristoteles. Grundlegung einer Geschichte seiner Entwicklung Berlin, Weidmann 1923) die Echtheit der eudemischen Ethik wahrscheinlich machten. W. Jaeger sieht in der eudemischen Ethik die ‚Urethik‘ des Aristoteles, d. h. seine früheste Ethikvorlesung, und stützt seine Ansicht auf den Nachweis, daß die eudemische Ethik, wo sie in ihrem Lehrgehalt von der nikomachischen abweicht, der aus dem Protreptikos und den Dialogen kenntlichen früharistotelischen Lehre und somit auch dem Platonismus noch näher steht, und ist geneigt, die eudemische Ethik während des Aufenthaltes in Assos um die Mitte der Vierzigerjahre verfaßt zu denken. Es wird sich im Laufe unserer Untersuchung zeigen, daß diese Datierung zu früh ist. Aber daß uns in der eudemischen Ethik eine der nikomachischen zeitlich vorausliegende echtaristotelische Ethikvorlesung erhalten ist, daran kann man nach den Forschungen der drei genannten Gelehrten nicht mehr zweifeln. Die Beweise dafür werden durch meine Untersuchung vermehrt und verstärkt werden. Wie aber steht

es um das dritte Werk, die sogenannte „große Ethik“? Bleibt ihre Athetese durch L. Spengel zu Recht bestehen? W. Jaeger meint dies, wenn er a. a. O. S. 237 sagt: „Die sogenannte „große Ethik“ kann hier außer Betracht bleiben. Sie ist nur ein Auszug aus den beiden anderen Werken; ihr Verfasser war ein Peripatetiker, der aus den größeren Darstellungen ein kurzgefaßtes Handbuch für die Vorlesung herstellen wollte“. Aber da sich bei der eudemischen Ethik Spengels Ansicht nicht bewährt hat, so ist wohl die Frage berechtigt, ob sein Nachweis für die Unechtheit der „großen Ethik“ von seiner hinfällig gewordenen Beurteilung der eudemischen soweit unabhängig ist, daß er auch jetzt noch stichhaltig bleibt. Ich hatte sogleich den Eindruck, dies sei nicht der Fall. Einen strengen Beweis für die Unechtheit der „großen Ethik“ kann ich in Spengels Abhandlung nicht entdecken. Er behauptet zwar S. 443 „die Verschiedenheit der Sprache und des Stils ist ein untrügliches Kennzeichen, daß die sogenannte „große Ethik“ nicht von Aristoteles stammt“ und auch S. 515 heißt es, daß „Sprache und Einkleidung (!) mehr einer weit späteren Zeit eigen“ sind. Aber solche vereinzelte Beobachtungen, wie die über den Gebrauch von ἐπιστήμη im Sinne von τέχνη und über den Ausdruck τὸ ἀρίστον ἀγαθόν, über die später gehandelt werden soll, erbringen nicht einen zureichenden Beweis für diese Behauptung. Auch was Susemihl in der Praefatio seiner Ausgabe (p. XI nebst adn. 6 und 7) anführt, ist nicht beweisend. Es ist aus Ramsauer (Zur Charakteristik der Magna Moralia Oldenburg 1858) und Trendelenburg (Einige Belege für die nacharistotelische Abfassungszeit der Magna Moralia, Historische Beiträge zur Philosophie III, Berlin 1867) geschöpft und wird weiter unten besprochen werden. Als Hauptunterschied hebt Susemihl den color dictionis hervor, der in der „großen Ethik“ teils durch größere Häufigkeit der termini technici und durch trockne Formelsprache (siccitate formularum), teils im Gegenteil durch eine an dialogische Darstellung erinnernde Lebhaftigkeit gekennzeichnet sei. Diese Bemerkungen gehen offenbar von der unrichtigen Voraussetzung aus, daß der Stil des Aristoteles zu allen Zeiten seines Lebens und bei allen Gelegenheiten derselbe müßte gewesen sein. Abweichungen der philosophischen Terminologie können mit der Fortbildung der Lehre zusammen-

hängen, Abweichungen im sonstigen Wortgebrauch mit dem Wechsel des Wohnorts; das Streben nach dialogischer Lebendigkeit mit dem Bildungsniveau des Hörerkreises. Aus sprachlichen Gründen nachzuweisen, daß ein Werk nicht von dem Autor verfaßt sein kann, dessen Namen es in der Überlieferung trägt, ist nicht so leicht, wie die damaligen Philologen annahmen. Die inhaltlichen Gründe aber der Athetese, die von Spengel, Zeller, Ramsauer, Susemihl vorgebracht worden sind, scheinen mir auch nicht überzeugend. Teils gehen sie von der unrichtigen Voraussetzung aus, daß Aristoteles seine Lehre nicht geändert und fortgebildet, sondern zu allen Zeiten seines Lebens dasselbe gelehrt habe; teils von der ebenso falschen Vorstellung, daß mangelhafte Beweisführungen oder mangelnde Folgerichtigkeit in den Vorlesungen eines so großen Philosophen, selbst in den Anfängen seiner Lehrtätigkeit, nicht hätten vorkommen können; teils wird mit Unrecht Einfluß stoischer Lehre und Ausdrucksweise auf die Darstellungsweise der ‚großen Ethik‘ oder doch Bezugnahme auf die stoische Lehre angenommen. So sollten z. B. οἱ ἄλλοι 1206 b 18, die den λόγος als ἀρχή καὶ ἡγεμὼν τῆς ἀρετῆς ansehen, nur die Stoiker sein können und die der ‚großen Ethik‘ eigentümliche Unterscheidung zwischen φιλητόν und φιλητέον (1208 b 34) wird mit der etwas ganz andres bedeutenden stoischen Unterscheidung des αἰρετόν oder βουλευτόν vom αἰρετέον bezw. βουλευτέον in Zusammenhang gebracht. So ergibt sich dann als notwendige Folgerung, daß die große Ethik nach Chrysippos entstanden ist. Ich werde zeigen, daß stoischer Einfluß an diesen Stellen nicht anzunehmen ist. Ob es psychologisch wahrscheinlich ist, daß ein jüngerer Peripatetiker chrysippischer Zeit, dem sowohl die nikomachische wie die eudemische Ethik vorlag, seine Auswahl aus beiden so traf, daß er im allgemeinen der eudemischen folgte und aus der nikomachischen ganz planlos nur einzelne Gedanken hinzufügte, und daß er aus eigenem Geist gerade das hinzufügte oder abänderte, was sich so nur in der ‚großen Ethik‘ findet, — diese Frage haben sich die Anhänger von Spengels Hypothese wohl gar nicht vorgelegt. Wenn die eudemische Ethik als Werk des Eudemos von Rhodos galt, die nikomachische als das echte Werk des Aristoteles, so konnte der Verfasser der ‚großen Ethik‘, der aus beiden zu

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 τι δεῖ αὐτὸς 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 τοῦτο φαίνεται εἶναι ἀρετὴν* 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 ὀρίζωνται τὴν ἀρετὴν, προστιθέασιν, τὴν ἔξιν εἰπόντες καὶ πρὸς ἃ ἔστιν, τὴν κατὰ τὸν ὀρθὸν λόγον*) mit der Definition, die die M. Mor. 1198 a 10 den *οἱ νῦν* zuschreiben (*τὸ κατὰ τὸν ὀρθὸν λόγον πράττειν τὰ καλὰ*) nicht identisch, insofern an letzterer Stelle der Begriff der *ἔξις* fehlt. Aber das Fehlen dieses Begriffs dürfte nur auf ungenauer Wiedergabe 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 (*ἔξις 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 ὀρίζονται τὴν ἀρετὴν* 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 *ἔξις* und den Zusatz *κατὰ τὸν ὀρθὸν λόγον*. Das Komma ist vor *τὴν ἔξιν*, welches als Objekt zu *εἰπόντες* mit *πρὸς ἃ ἔστιν* kopuliert ist, zu setzen. Der Zusatz, auf den es dem Aristoteles ausschließlich ankommt, also das Objekt zu *προσθεῖναι* ist nur *τὴν κατὰ τὸν ὀρθὸν λόγον*. Aristoteles dürfte die Leistung der *ἔξις* deswegen nur mit der allgemeinen Wendung *καὶ πρὸς ἃ ἔστι* 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 ἔξεις* aufgezählt werden, geht mit großer Wahrscheinlichkeit hervor, daß die Tugenden von Xenokrates als *ἔξεις* 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 fehlerhaft ist, wird der im weiteren Verfolg dieser Untersuchung gelieferte Nachweis zeigen, daß sich aus der Inhaltsvergleichen 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 συλλογισμὸν* 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 (χαῦλος) bezeichnete. Die Imperfecta (δεινός 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 φίλτα (Freundschaft) und εὖνοια (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 εὖνους ἐν Πέρσαις ὄντι, ὥσπερ ἔσως ἦν, εὐθέως καὶ φιλία ἦν αὐτῷ πρὸς Δαρεῖον)¹. 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 ἔσως ἦν, in denen das ἔσως 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 I, 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 ἠθικῶν, 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 vervollkommenet wurde, so kann es nicht auffallen, wenn einzelne nebensächliche Bestandteile dieses Grundbaues, die in den Eudemien, dem früheren Ausbaaversuch, 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 Gebrauchs, 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 περί 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 οὐ;) vereinigt in den Worten 1182 b 18 πότερον οὖν ὑπὲρ τούτου δεῖ λέγειν τὰγαθοῦ τοῦ ἐνυπάρχοντος ἢ οὐ; 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 anzu-spornen. 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 οὐ; 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 Frage-satz 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 gemäßbilligte 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: περί ὕπνου 457 a 22 περί 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 περί μέθης: „τὸ μὲν οὖν ὅλον διαφέρειν τράχημα 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 vorausgeschicktes διὰ τί; eingeleitet wird; ferner daß in Form einer Alternativfrage mit πότερον — ἢ οὐ; eine von dem Verfasser mißbilligte Ansicht in Frage gestellt und auch zugleich schon abgelehnt wird, indem das ἢ οὐ sowohl als zweiter Teil der Alternativfrage wie als negative Beantwortung ihres ersten Teiles fungiert. Die zweite der beiden in ἢ οὐ; zusammengefaßten Funktionen, durch die es über die Alternativfrage

Demselben allgemeinen Gesichtspunkt läßt es sich unterordnen, wenn der Verfasser mit einem subjektlosen *φησι* zu erwartende Einwände eines fingierten, nicht näher bezeichneten Gegners einführt. Bekanntlich ist dieses *φησι* 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 *φησι* dem Lehrvortrag beizumischen. Ramsauer zählt in den *M. Mor.* zehn Fälle des subjektlosen *φησι*; dazu kommen noch andre Stellen, wo ein bestimmtes Subjekt zu *φησι* 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 Hörschaft 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 Kunstausrücke 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: βουλητόν μὲν γὰρ τὸ ἀπλῶς ἀγαθόν, βουλητέον δὲ τὸ ἐκάστῳ ἀγαθόν. οὕτω καὶ φιλητόν μὲν τὸ ἀπλῶς ἀγαθόν, φιλητέον δὲ τὸ αὐτῷ ἀγαθόν, ὥστε τὸ μὲν φιλητόν καὶ φιλητέον τὸ δὲ φιλητέον οὐκ ἔστι φιλητόν (ita Marc. 213. Vat. 1342 a 2 manu. — τὸ μὲν φιλητέον καὶ φιλητόν, τὸ δὲ φιλητόν οὐκ ἔστι φιλητέον Laur. 81, 11. Paris. Coisl. 161. Vat. 1342 a pr. manu). — συνῆπται γὰρ πῶς τὰγαθῷ τὸ αὐτῷ ἀγαθόν καὶ τὸ φιλητέον τῷ φιλητῷ, ἔχεται δὲ καὶ ἀκολουθεῖ τῷ ἀγαθῷ καὶ τὸ ἡδὺ εἶναι καὶ τὸ συμφέρον. — — — ἀλλ' οὐκ ἔσται γε κατὰ τὸ φιλητόν ἢ τοιαύτη φίλια (seil. ἢ τοῦ σπουδαίου πρὸς τὸν φαῦλον). φιλητόν γὰρ ἦν τὰγαθόν. 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 ἀπλῶς 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 ἀπλῶς ἀγαθόν, das schlechthin Gute, ist immer ein φιλητόν (und infolgedessen auch ein φιλητέον), das ἐκάστῳ

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 ἀπλῶς ἀγαθόν ist auch dort φιλητόν und βουλευτόν, aber das τινὶ ἀγαθόν wird nicht mehr als φιλητέον oder βουλευτέον bezeichnet. Wir werden später, bei der Inhaltsvergleichen, 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 βουλευτόν vom φιλητέον und βουλευτέον 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 αἰρετόν καὶ τὸ αἰρετέον. αἰρετόν μὲν εἶναι (ἀγαθόν) πᾶν, αἰρετέον δὲ ὠφέλημα πᾶν, ᾧ θεωρεῖται παρὰ τὸ ἔχειν τὸ ἀγαθόν. δι' ὃ αἰρούμεθα μὲν τὸ αἰρετέον, οἷον τὸ φρονεῖν, ὃ θεωρεῖται παρὰ τὸ ἔχειν φρόνησιν· τὸ δὲ αἰρετόν οὐχ αἰρούμεθα, ἀλλ' εἰ ἄρα ἔχειν αὐτὸ αἰρούμεθα. 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 αἰρετόν καὶ αἰρετέον, οὕτω καὶ ὀρεκτόν καὶ ὀρεκτέον καὶ βουλευτόν καὶ βουλευτέον καὶ ἀποδεκτόν καὶ ἀποδεκτέον. Αἰρετὰ μὲν γὰρ εἶναι καὶ βουλευτὰ καὶ ὀρεκτὰ (καὶ ἀποδεκτὰ τὰγαθὰ, τὰ δ' ὠφέληματα αἰρετέα καὶ βουλευτέα καὶ ὀρεκτέα) καὶ ἀποδεκτέα, κατηγορήματα ὄντα, παρακείμενα δ' ἀγαθοῖς. Αἰρεῖσθαι μὲν γὰρ ἡμᾶς τὰ αἰρετέα καὶ βούλεσθαι τὰ βουλευτέα καὶ ὀρέγεσθαι τὰ ὀρεκτέα. Κατηγορημάτων γὰρ αἵ τε αἰρέσεις καὶ ὀρέξεις καὶ βουλήσεις γίνονται, ὥσπερ καὶ αἱ ὀρμαί· ἔχειν μέντοι αἰρούμεθα καὶ βουλόμεθα καὶ ὁμοίως ὀρεγόμεθα τὰγαθὰ, διὸ καὶ αἰρετὰ καὶ βουλευτὰ καὶ ὀρεκτὰ τὰγαθὰ ἐστὶ. Τὴν γὰρ φρόνησιν αἰρούμεθα 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 βουλευτὰ und βουλευτέα usw. so klare Auskunft, daß eine genauere Erläuterung kaum nötig ist. Wenn Trendelenburg sagt, das αἰρετόν bezeichne ‚das an sich Gute‘, das αἰρετέον ‚das Nützliche, das uns Gute‘ und dadurch diese stoische Unterscheidung mit der aristotelischen des ἀπλῶς 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 κατηγορήμα, z. B. φρονεῖν = ἔχειν τὴν φρόνησιν, und er bezeichnet dieses λεκτόν durch das Partizipium auf -τέος, als αἰρετέον, ὁρεκτέον, βουλευτέον. 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 αἰρετόν, ὁρεκτόν, βουλευτόν 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 ἀπλῶς ἀγαθόν vom τινὶ ἀγαθόν in keinem Zusammenhang 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 φίλος 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: βουλευτόν: βουλευτέον = φιλητόν: (φιλητέον). Man sieht also deutlich, daß βουλευτέον neben βουλευτόν bereits in der Schulsprache der Akademie als Vorbild gegeben war. Als βουλευτόν war in der platonischen Schule und schon von Plato selbst (z. B. Symp. 205 a

πάντας τὰγαθὰ βούλεσθαι αὐτοῖς εἶναι ἀεὶ) 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 ἡθῶν zu handeln (denn so, nicht ὑπὲρ ἠθικῶν, zu schreiben nötigt uns das folgende τὸ ἥθος) ein Teil der politischen Wissenschaft sei: μέρος ἐστὶν ἄρα, ὡς εἰσιν, καὶ ἀρχὴ ἡ περὶ τὰ ἥθη πραγματεία τῆς πολιτικῆς, fährt er fort: τὸ δ' ὅλον καὶ τὴν ἐπωρυμίαν δικαίως δοκεῖ ἂν μοι ἔχειν ἢ πραγματεία οὐκ ἠθικὴν ἀλλὰ πολιτικὴν. 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 ἠθικὴν 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 ἐπωρυμίαν δικαίως δοκεῖ ἂν μοι ἔχειν verstanden oder, da dies unmöglich und ganz offenbar ἡ πραγματεία Subjekt ist, τὸ δ' ὅλον ἢ πραγματεία 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 ἐπωρυμίαν unverständlich wird (es soll dem politischen Wesen und Zweck der Ethik im engeren Sinn auch ihr Name entsprechen); ferner weil das ἂν 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 ἥθη 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 ἥθη 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 ὅσον παρατυπῆς τι τῆς διαλεκτικῆς εἶναι καὶ τῆς περὶ τὰ ἥθη πραγματείας, ἣν δίκαιόν ἐστι προσαγορεύειν πολιτικὴν. Es ist bezeichnend für den frühen Ursprung beider Stellen, daß der Name πολιτική noch nicht ganz durchgedrungen und der ältere Name περὶ ἡθῶν noch nicht durch ihn verdrängt ist, während bekanntlich im Text der eudemischen und der nikomachischen Ethik die Benennung περὶ ἡθῶν bzw. ἡθικά bereits durchgängig durch πολιτική und πολιτικά ersetzt ist. Der Titel ἡθικά, 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 ἡθικά 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 ἐναντιούμενους 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 *ὁρμαὶ* hier unbedingt sowohl die ἀπὸ πάθους wie die μετὰ λόγου umfaßt; aber an der ersten Stelle (1102 b 21: ἐπὶ τὰναντία 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 ἀκρατῆς 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 ταῦτά 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 ὁρμή πρὸς ὀργήν, ἣ 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 ὁρεξίς 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 ἐκούσιον 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 ἐκούσιον 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 κωλύον κατὰ τὴν αὐτοῦ ὁρμήν τι κινεῖσθαι ἢ πράττειν ἔχειν λέγεται τοῦτο und Anal. post. II p. 94 b 37 ἢ δ' ἀνάγκη διττή· ἡ μὲν γὰρ κατὰ φύσιν καὶ τὴν ὁρμήν, ἡ δὲ βίαια ἢ 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 ὁρμήν καὶ τὴν προαίρεσιν ἐμποδίζον καὶ κωλυτικόν. τὸ γὰρ βίαιον ἀναγκαῖον λέγεται, διὸ καὶ λυπηρόν, ὥσπερ καὶ Εὐηνός φησι, πᾶν γὰρ ἀναγκαῖον πράγμα' ἀνιάρδον 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 ὁρμή 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 ἐμφύγων καὶ ἐπὶ τῶν ζώων ἐρῶμεν βίαια πολλὰ καὶ πάσχοντα καὶ ποιοῦντα, ὅταν παρὰ τὴν ἐν αὐτῷ ὁρμήν ἔξωθεν τι κινή. ἐν μὲν τοῖς ἀψύχοις ἀπλή ἡ ἀρχή, ἐν δὲ τοῖς ἐμφύχοις πλεονάζει· οὐ γὰρ αἰεὶ ἡ ὁρεξίς 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 ὁρεξίς

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 ὁρμαὶ ἔχων αὐτὸς ἑκαστος αὐτῷ 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 λογισμῶς, der ἀκρατής gemäß der von der ὁρεξις ausgehenden ὁρμή. Die ὁρμή ist also nicht mit der ὁρεξις identisch und dieser Begriff keineswegs überflüssig in der hier befolgten Willenspsychologie. Ein Bewegungsantrieb, der entweder vom λόγος oder von der ὁρεξις ausgehen kann, der kann nicht mit der ὁρεξις 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 ὁρεκτικόν benannten Seelenteil denken, der auch de anima III cp. 9 und 10 als alleiniger Beweger des Menschen erwiesen wird. Die ἐναντία ὁρμαί, die beim ἐγκρατής und ἀκρατής wirken, sind beide als ὁρμαί dieses Seelenteils zu denken, der aber seinerseits durch die φαντασία eines ὁρεκτόν d. h. eines πρακτόν ἀγαθόν in Bewegung gesetzt wird. Der λογισμῶς bringt also nur indirekt, indem er dem ὁρεκτικόν ein πρακτόν ἀγαθόν vorstellt, eine ὁρμή hervor. Insofern nun beide ὁρμαί des ἐγκρατής Antriebe des ὁρεκτικόν sind, können sie auch beide ὁρεξις genannt werden und dann wird der Begriff und Ausdruck ὁρμή überflüssig. Denn nun ist der Begriff ὁρεξις so erweitert, daß er auch die der Vernunft gehorchenden, vernünftigen Triebe mit umfassen kann. Die προαίρεσις ist eine ὁρεξις βουλευτική 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 ἀπλή ἡ ἀρχή, ἐν δὲ τοῖς ἐμψύχοις πλεονάζει· οὐ γὰρ αἰεὶ ἡ ὁρεξις καὶ ὁ λόγος συμφωνεῖ, wo offenbar λόγος und ὁρεξις als zwei ἀρχαί, von denen ὁρμαί ausgehen können, koordiniert werden. Dagegen wird 1226 b 17 die προαίρεσις als ὁρεξις τῶν ἐφ' αὐτῷ βουλευτική definiert und die Erläuterung hinzugefügt, βουλευτική sei eine ὁρεξις, ἥς ἀρχὴ καὶ αἰτία βούλευσις ἐστὶ καὶ ὁρέγεται διὰ τὸ βουλεύεσθαι. 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 *ἐκούσιον* eingeführt und in seiner beseelte und unbeseelte Wesen umspannenden Bedeutung nachgewiesen, wenn nicht, bevor er sich durch die Untersuchung in *de anima* III ep. 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 ἐκούσιον 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 θυμὸν*, 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 *ἐκούσιον* 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 ὁρεξεις 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 ὁρεξις noch βούλησις ist. Die ὁρεξις, 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 ὁρεπτικόν entsprechende ἄλογον nur die beiden Arten der ὁρεξεις, 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 ὁρεξις, die sich auf das Gute richtet, den beiden ἄλογοι ὁρέξεις, ὁργή 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 ὁρεξις, die hier nur die ἄλογοι ὁρέξεις umfaßt, gerechnet wird. Die βούλησις ist in der Rhetorikstelle eine λογιστικὴ ὁρεξις 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 ὁρεκτικόν 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 ἐναντία 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 εὐτυχείis unterschieden. Zu der einen gehört der κατὰ τὴν ὁρμὴν διαρθρωτικός, 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 εὐτυχείis 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

συμβεβηκός εὐτυχία, ἣ ἐκ τῶν πραγμάτων τῆς μεταπτώσεως γίνεται. Für den Zweck meiner Untersuchung kommt nur die erste Art des εὐτυχίης 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 δὴ; ἄρ' οὐκ ἐνεῖσιν ὁρμαὶ ἐν τῇ ψυχῇ (ἐπὶ τὸ ἀγαθόν) αἱ μὲν ἀπὸ λογισμοῦ, αἱ δὲ ἀπὸ ὁρέξεως ἀλόγου, καὶ πρότεραι αὗται; εἰ γὰρ ἐστὶ φύσει ἡμῖν (libri ἢ δι') ἐπιθυμία (libri -ίαν) ἡδέος, καὶ ἡ ὁρεΐς φύσει γε ἐπὶ τὸ ἀγαθὸν βαδίζου ἂν πᾶν. εἰ δὲ τινὲς εἰσὶν εὐφρεῖς (καί), ὥσπερ ὦδικοι οὐκ ἐπιστάμενοι ἄδειν, οὕτως εὖ πεφύκασι καὶ ἄνευ λόγου ὁρμῶσιν (ἐπὶ τὸ ἀγαθόν, ἣ αὐτοῖς ἡγεῖσθαι ὁρμῶσιν) ἡ φύσις πέφυκε, καὶ ἐπιθυμοῦσι καὶ τούτου καὶ τότε καὶ οὕτως ὡς δεῖ καὶ οὐ δεῖ καὶ ὅτε, οὗτοι κατορθώσουσι, καὶ τύχουσιν ἄτρονες ὄντες καὶ ἄλογοι, ὥσπερ καὶ εὖ ἄσσονται οὐ διδασκαλικοὶ ὄντες. οἱ δὲ γε τοιοῦτοι εὐτυχεῖς, ὅσοι ἄνευ λόγου κατορθοῦσιν ὡς ἐπὶ τὸ πολὺ. φύσει ἄρα οἱ εὐτυχεῖς εἶεν ἂν. — ἡ πλεοναχῶς λέγεται ἡ εὐτυχία; τὰ μὲν γὰρ πράττεται ἀπὸ τῆς ὁρμῆς καὶ προελομένων πράξεαι, τὰ δ' οὐ, ἀλλὰ τούναντίον. καὶ ἐν ἐκείνοις (μὲν τοῦς, ἐν οἷς) κακῶς λογίσασθαι δοκοῦσι, κατορθοῦντας κατευτυγήσαι (libri καὶ εὐτυγήσαι) φασί. καὶ πάλιν ἐν τούτοις, οἱ (libri εἰ) ἐβουλεύοντο (μὲν ὀρθῶς, οὐ μὴν ἐγένετο τὸ προαιρεθέν· εἰ δὲ ἐγένετο, οὐδὲν) ἂν ἡ ἕλαττον ἔλαβον τὰ ἀγαθόν. ἐκείνους μὲν τοίνυν εὐτυχεῖν διὰ φύσιν ἐνδέχεται· ἡ γὰρ ὁρμή καὶ ὁρεΐς οὕσα οὐ ἔδει κατάρθρωσεν, ὁ δὲ λογισμὸς τὴν ἡλιθίαν· (hier folgt ein schwer verderbter Satz, den ich nicht zu emendieren vermag, dann:) ἐν δὲ δὴ τοῖς ἐτέροις πῶς ἔσται ἡ εὐτυχία κατ' εὐφροίαν ὁρέξεως καὶ ἐπιθυμίας; ἀλλὰ μὴ (libri μὴν) ἡ ἐνταῦθα εὐτυχία [καί] οὐχ ἡ αὐτὴ (τύχη διττὴ libri) κακείνη [ἡ αὐτή] ἢ, πλείους (δ') αἱ εὐτυχίαι. Mit diesen Worten kommt die Darlegung auf den Anfangssatz ἡ 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 εὐφρεῖς sind und τῷ αὐτοῖ ποιοί τινες εἶναι πρακτικοί 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 ἄλλοις φύσις· ὁ γὰρ εὐτυχὴς ἔστιν ὁ ἄνευ λόγου ἔχων ὁρμὴν πρὸς τὰγαθὰ καὶ τούτων ἐπιτυχάνων, τοῦτο δ' ἐστὶ φύσεως· ἐν γὰρ τῇ ψυχῇ ἔνεστιν τῇ φύσει τοιοῦτον ὧς ὁρμῶμεν ἀλόγως πρὸς ἃ ἂν εὖ ἔχωμεν. καὶ εἴ τις ἐρωτήσῃ τὸν οὕτως ἔχοντα, διὰ τί τοῦτο ἀρέσκει σοι οὕτω πράττειν; οὐκ οἶδα, φησὶν, 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 εὐτυχὴς 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 εὐτυχὴς, bei dem ἐν αὐτῷ ἡ ἀρχὴ τῆς ὁρμῆς τῶν ἀγαθῶν ἐστὶ 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 ὀρεξις 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 ἀρετὴ 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 exzerprierender 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 größtenteils 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 Η); 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 ep. 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 φυσική 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 φυσική ἀρετή eine notwendige Vorstufe der vollkommenen, auf φρόνεις gegründeten ἀρετή ist. Nicht nur diese ὁρμαὶ ἐν ἐκάστῳ (ἐγγινόμεναι) ἄνευ λόγου πρὸς τὰ ἀνδρεῖα καὶ τὰ δίκαια καὶ καθ' ἐκάστην (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 ὁρμήν πρὸς τὸ καλόν (wohl bemerkt: μετὰ, 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 γὰρ φαμεν εἶναι ἀρετήν, ὅταν ὁ λόγος εὖ διακείμενος τοῖς πάθεσιν ἔχουσι τὴν οἰκείαν ἀρετήν σύμμετρος ᾗ καὶ τὰ πάθη τῷ λόγῳ· οὕτω γὰρ διακείμενα συμφωνήσουσι πρὸς ἀλλήλα, ὥστε τὸν μὲν λόγον προστάττειν αἰετὸ βέλτιστον, τὰ δὲ πάθη ῥαδίως εὖ διακείμενα ποιεῖν ὃ ἂν ὁ λόγος προστάττει. — — ἀπλῶς δ' οὐχ, ὥσπερ οἴονται οἱ ἄλλοι, τῆς ἀρετῆς ἀρχὴ καὶ ἡγεμών ἐστὶν ὁ λόγος, ἀλλὰ μᾶλλον τὰ πάθη. δεῖ γὰρ πρὸς τὸ καλὸν ὁρμήν ἄλογόν τινα πρῶτον ἐγγίνεσθαι (ὃ καὶ γίνεται), εἴθ' οὕτως τὸν λόγον ὑστερον ἐπιψηφίζοντα εἶναι καὶ διακρίνοντα. ἴδοι δ' ἂν 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 ὑστερος ἐπιγινόμενος καὶ σύμψηφος ὢν ποιεῖ πράττειν τὰ καλά. ἀλλ' οὐκ ἐκ ἀπὸ τοῦ λόγου τὴν ἀρχὴν λάβη πρὸς τὰ καλά, οὐκ ἀκολουθεῖ τὰ πάθη ὁμογνωμονοῦντα, ἀλλὰ πολλαῖς ἐναντιοῦται· διὸ μᾶλλον ἀρχὴ ἔοικεν πρὸς τὴν ἀρετήν 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 φυσική 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 φυσική ἀρετή, an der der λόγος nicht beteiligt ist, nur die Tugend dieses ἄλογον sein. In den Eud. ist der Abschnitt über die φυσική ἀρετή, der 1234 a 28 (ἔστι γὰρ, ὥσπερ λεχθήσεται ἐν τοῖς ὑστερον, ἐκάστη πως ἀρετή 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, εὐτραπέλεια*. 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 φυσικά 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 εἶσαι*). 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 ὄρμαι 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 *φυσική 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 ἀρετὴν 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 *ὁρμή 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* = *ἔρεξις*. Auch die *ὁρμή 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 ἔξει ὁρμήν ἔχουσα μετὰ προαίρεσως περὶ ταῦτα καὶ ἐν τούτοις. Da die ὁρμή hier als etwas Verschiedenes mit der προαίρεσις verbunden wird, die selbst 1189 a 31 als ὁρεξις βουλευτική μετὰ διανοίας definiert worden war, so kann ὁρμή hier nicht = ὁρεξις sein, in dem Sinne, wie die προαίρεσις eine ὁρεξις 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 ἐστίν), 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 θρεπτικὸν 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 *θρεπτικόν*, *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 *αἷτιον τοῦ τρέφεσθαι* anzunehmen und *θρεπτικόν* für ihn der passendste Name sei; zweitens insofern in den M. Mor. die Bedeutungslosigkeit des *θρεπτικόν* 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 *θρεπτικόν* sowohl *ἐνέργεια* (aber eine, die sich hauptsächlich im Schlaf vollzieht und nicht *ἐφ' ἡμῖν* ist) als auch *ἀρετή* (aber keine *ἀνθρωπικὴ*) 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 *θρεπτικόν* 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 εἶτι μόνον ἐστὶ ψυχῆς, ὅσον τὸ θρεπτικόν, ἢ τούτου ἀρετή usw. und der Umstand, daß sowohl in den Eud. wie in den Nik. mit den Ausdrücken *φυτικόν* und *θρεπτικόν* 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 ὁρμή* 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 eigentlicheren festzuhalten, da ja *φυτικόν* ebenso gut 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,“ bzw. „das Schöne als Ziel aufstellen“) und das Verbum in diesem Sinne auch Nic. 1142 b 18 steht: *ὁ γὰρ ἀκρατής καὶ ὁ φαῦλος οὗ προτίθεται τυχεῖν ἐκ τοῦ λογισμοῦ τεύχεται, 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 *αυθένιαστος* 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. III³ 943 adn. 2 als unaristotelisch verdächtige, 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 διαίρεσει 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 διαίρεσιν (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 διαίρεσις 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 γεγραμμένοι διαίρεσις 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 demonstriblen 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 πολλὰχρῶς λεγόμενον, wie er deren sovieler 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 ἐπιστήμαι die Rede ist, so müßten diese nach M. Mor. 1197 a 11 περὶ δὲ τὴν ποίησιν καὶ τὰ ποιητὰ ἢ τέχνη streng genommen τέχνη genannt werden (vgl. Met. K 1064 a 10); und selbst noch in den Nik. sind Stellen vorhanden, wo ἐπιστήμαι selbst die βάνανσοι τέχνηαι 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 ἂν, οὐκ ἐπιστήμη. ἐπαινετοὶ γάρ εἰσιν οἱ φρόνιμοι, ὁ δ' ἑπαινος ἀρετῆς. ἔτι δ' ἐπιστήμης μὲν πάσης ἀρετή ἐστίν, φρονήσεως δὲ ἀρετή οὐκ ἔστιν, ἀλλ' ὡς ἔοικεν αὐτὸ τί ἐστίν 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 ἐπιστητῶν 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, φρόνησεως 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, poetische und theoretische Fächer. Der Verfasser mußte daher bei der Widerlegung dieses Satzes auch von der Distinktion theoretischer und poetischer 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 poetische 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 ἑξέων oder δυνάμεων ergänzt werden. Eben darum hat der Verfasser nichts hinzugesetzt. Auch daß als Beispiel einer praktischen Disziplin die νομοθετική 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 — ἐστὶ 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 ἑξέεις mitumfassend aufgefaßt werden könnte wie 1211 b 25. So fiel 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 ἀρετὴ ἐστὶν auf alle ἐπιστήμαι, θεωρητικαὶ und ποιητικαὶ 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 ἐστὶ τι τέλος καὶ τοῦτ' ἀγαθόν· οὐδεμία γὰρ οὔτ' ἐπιστήμη οὔτε δύναμις ἕνεκεν κακοῦ ἐστίν· εἰ οὖν πασῶν τῶν δυνάμεων ἀγαθόν 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: *ἐμολογεῖται δὲ 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 ἢ 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 Verhältniß 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 inhaltvollen 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' ἡμῶν ἐστι), tugendhaft, bezw. lasterhaft zu sein oder nicht, wie Sokrates meint, mit seinem Satze, daß kein schlechter Mensch freiwillig (ἐκὼν) 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 (ζῷον und ζῶν) 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.¹ Dieser Abschnitt ist für die Auffassung der ganzen folgenden Erörterungen über das ἐκούσιον 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 ἐστὶ), 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 ἐκούσιων ἂν εἴησαν. Um den Sinn des Themas nicht mißzuverstehen, muß man wissen, daß ἐκών aktivischen Sinn hat (d. h. die freiwillig handelnde Person bezeichnet und nur von dem Menschen selbst ausgesagt werden kann), ἐκούσιον dagegen passivischen (d. h. die Handlung des ἐκών 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 ἐκούσιον 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 = ἐκούσιον εἶναι bedeutet. Es ist nämlich τὸ ἐφ' ἡμῖν mit τὸ ἐκούσιον identisch. Beide Ausdrücke bezeichnen das Freiwillige im passivischen Sinne. Darum wird 1187 a 31 gesagt: ἐπεὶ οὖν φαίνεται ἐφ' ἡμῖν ὅν τὸ σπουδαῖον εἶναι, ἀναγκαῖον τὸ μετὰ ταῦτα εἰπεῖν ὑπὲρ ἐκούσιου, τί ἐστὶ τὸ ἐκούσιον. Diese Notwendigkeit besteht nur, wenn τὸ ἐφ' ἡμῖν = τὸ ἐκούσιον 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 ἐκούσιον 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 ὁρεξις und der διανοία) 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 γεννητικὸς 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 ἐκ 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 ἐκούσιοι (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 δὲ πᾶσαι μὲν αἱ οὐσίαι κατὰ φύσιν τινὲς ἀρχαί, διὸ καὶ ἐκάστη πολλὰ δύναται τοιαῦτα γεννᾶν, οἷον ἄνθρωπος ἄνθρώπους καὶ ζῶον — ζῶα καὶ φυτὸν φυτά, πρὸς δὲ τοῦτοις ὅγ' ἄνθρωπος καὶ πράξεων τινων ἐστὶν 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 ἀρχαί 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 fortgeschrittene 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 κατ' ἐμειότητα 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 ἀρχαί 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 glücklich 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 ὁρῶν ὡς οὐκ ἐφ' ἡμῖν [ὑπάρχει], ἀλλὰ διὰ τινος 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 *ἐκούσιον* 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 *ἐκούσιον* 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 *ἐκούσιον* 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' ἡμῶν ἐστὶ καὶ σπουδαίοις εἶναι καὶ φαύλοις durch genauere Analyse des Begriffs τὸ ἐφ' ἡμῶν = τὸ ἐκούσιον 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 ἐκούσιον. 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 ὁρεξις, von der sie eine Unterart ist.) Da dasjenige ἐκούσιον ist, was von der Grundkraft gesetzt wird, so sind diese drei Dinge: Gedanke, Wunsch, Willensvorsatz im wahren und eigentlichen Sinne ἐκούσια, indirekt aber und durch sie auch die von ihnen gesetzmäßig erzeugten Handlungen. Wie soll man aber über Handlungen urteilen, die die ὁρεξις gegen den widerstrebenden λόγος (beim ἀκρατής) oder der λόγος gegen die widerstrebende ὁρεξις (beim ἐγκρατής) durchsetzt? Sind sie freiwillig oder unfreiwillig? Nur wo προαίρεσις wirkt, entsteht dieser Zweifel nicht. Denn in ihr wirkt der λόγος mit dem ἄλλογον 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 ἐρμή 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 ἐγκρατῆς und denen des ἀκρατῆς die Benennung ἐκούσιον nicht ab. Er lehrt, daß ein wahres ἀκούσιον nur die Handlung sei, die dem Menschen βία und παρὰ τὴν ἐρμήν aufgenötigt werde und somit überhaupt nicht durch die Grundkraft in seinem Innern (die ἐν αὐτοῖς oder ἐντὸς αἰτίας), 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 ἐκούσιον. Denn hier hat die Grundkraft sich nur in der Begierde geäußert. Aber auch in dem Falle des ἐγκρατῆς und des ἀκρατῆς 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 ἐκούσιον 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 ἐκούσιον zu behandeln, mit den Worten begründet wird: τοῦτο γὰρ ἔστι 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 ἐκούσιον: ἐκούσιον δὲ ἀπλῶς 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 πράξεων ἔστι 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 ἀκρατῆς und des ἐγκρατῆς alle ἐκούσιοι sind; aber nur, wenn man die später gegebenen Erläuterungen über βία und ἀναγκαῖον bereits kennt! Ohne diese

ist der Begriff ἀναγκάζόμενος 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 ὁρεξις gezwungen wird, zu tun, was seine Vernunft als schlecht erkennt. Aus dieser nach der Meinung des Verfassers falschen, vulgären Auffassung des ἀναγκάειον 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 ἀναγκάειον zugrunde legt, nach der Meinung des Verfassers richtig sind. Es ist daher in dem Abschnitt über βίαιον und ἀναγκάειον 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 ἀναγκάειον 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 ἐκούσιου. 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: ἐκούσιον ὃ πράττομεν μὴ ἀναγκάζόμενοι entsprungen sind, die er schon oben durch ἀπλῶς 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 ἐκούσιον. Da nun die Aporien über τὰ κατ' ἐπιθυμίαν, θυμόν, βούλησιν offenbar keine größere Klarheit, sondern das Gegenteil von Klarheit über das ἐκούσιον gebracht haben, so ist der Satz 1188 a 36 σαφέστερον λεκτέον ὑπὲρ τοῦ ἐκούσιου 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 ἀναγκάειον wird hier auf die ἐκτὸς αἰτίας beschränkt und somit

alles, was aus einer ἐν αὐτοῖς, bezw. ἐντός αὐτῶν hervorgeht, zum ἐκούσιον gerechnet. Denn was nicht ἀκούσιον ist, das ist ἐκούσιον. *Tertium non datur*. Uns befremdet es vielleicht, daß auch das ἀναρχαῖον, 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 βλαῖον 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 besondere Art von Freiwilligkeit nachzuweisen, eine erschöpfende Behandlung der übrigen Arten derselben nicht erforderte. In dem Abschnitt über das ἀναρχαῖον 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 ἐνεκεν πράττομεν) als ἀναρχαῖον zu bezeichnen.

Auf den Abschnitt über βλαῖα und ἀνάγκη folgt nun 1188 b 25 bis 38 der Abschnitt über die διάνοια als Kennzeichen des ἐκούσιου, 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 Unklarheit 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 ἐκούσιον*, anscheinend als besondere Art des *ἐκούσιον* neben andern. Denn wie könnte man anders die Worte 1188 b 37 deuten: *ἐνταῦθα ἄρα* (= in diesem besondern Fall) *τὸ ἐκούσιον πίπτει εἰς τὸ μετὰ διανοίας*? Wenn der Verfasser, wie die Eud. 1225 b 8 (*ὅσα μὲν οὖν ἐφ' ἑαυτῷ ὄν μὴ πράττειν πράττει μὴ ἀγνοῶν καὶ δι' αὐτόν, ἐκούσια ταῦτ' ἀνάγκη εἶναι*) und die Nik. 1111 a 22 (*τὸ ἐκούσιον δόξειεν ἂν εἶναι οὗ ἢ ἀρχὴ ἐν αὐτῷ εἰδότες τὰ καθ' ἕκαστα ἐν οἷς ἢ πράττει*), 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 *ἐκούσιον*, die er Z. 27 als das, *ὃ μὴ μετὰ διανοίας γίγνεται*, bezeichnet, entspricht dem δι' ἄγνοιαν *ἐκούσιον* der beiden andern Werke; und da er es nicht nur mit *μηδὲν προδιανοηθεῖς*, 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 *ἐκούσιον* stempelt, ist bekanntlich das Nichtwissen der *καθ' ἕκαστα*, ἐν οἷς ἢ πράττει, d. h. der äußeren für die Handlung bedeutungsvollen Tatsachen: *τίς καὶ τί καὶ ἐν τίνι καὶ τίνι καὶ ἔνεκα 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 *ἐκούσιον* zu schaffen hat. Da ist es nun belehrend, zu sehen, wie Eud. 1225 a 37 in der Themaufstellung für den Abschnitt noch der Ausdruck *τὸ κατὰ τὴν διάνοιν* 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 *ἄκούσιον* 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 *βίη* und *ἀνάγκη* verbindet, Aufschluß suchen. Dieser lautet 1188 b 25: ἐπεὶ δὲ τὸ ἐκούσιον ἐν οὐδεμιᾷ ὁρμῇ ἐστίν, λοιπὸν ἂν εἴη τὸ ἐκ διανοίας γινόμενον. 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 *ἐκούσιον* in keiner der Arten der *ὁρμή* enthalten ist (*ὁρμή* = *ὁρεξις*), 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 *ὁρεξεις*, also τὸ κατὰ ἐπιθυμίαν oder τὸ κατὰ θυμόν oder τὸ κατὰ βούλησιν, jedes für sich genommen keine ausreichende Begriffsbestimmung des *ἐκούσιον* ergibt, weil sie alle drei als Arten unter den Gattungsbegriff des *ἐκούσιον* 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 *ὁρεξις* ist, könnte nicht einmal der bestreiten, der, wie Ramsauer, den Abschnitt über *βίη* und *ἀνάγκη* nicht als die Lösung der Aporien erkennt. Denn in dem Abschnitt über die *ἐπιθυμία* stehen drei Beweise für das *ἐκούσιον*, 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 — ἀρμόττουσιν, 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 ἀκρατῆς, die er βουλόμενος gegen besseres Wissen ausführt, nicht freiwillig ist. Das Gegenteil schließt das zweite Argument aus der Tatsache, daß der ἀκρατῆς Tadel verdient. Also auch hier ist kein positives Ergebnis erreicht. Dazu paßt die Schlußwendung: ἐπεὶ οὖν λόγοι τινὲς ἐναντίοι φαίνονται, σαφέστερον λεκτέον ὑπὲρ τοῦ ἐκούσιου. Bis hierher ist also sicherlich nicht bewiesen, was 1188 b 25 als schon bewiesen vorausgesetzt wird, daß τὸ ἐκούσιον ἐν οὐδεμιᾷ ὁρμῇ ἐστίν. 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 ἐκούσιον das Handeln aus einer inneren Ursache Z. 13: ὅν δ' ἐντὸς καὶ ἐν αὐτοῖς ἡ αἰτία, οὐ βία (sondern ἐκούσιον). 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 ὁρμῇ (= ἐντὸς αἰτία) verursacht wird, ἐκούσιον ist. Zu den ὁρμαὶ 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 φάλης 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 ἐκούσιου besprochen werden. Das ἐκ διανοίας ist dann auch eine Art der ὁρμῇ, 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 ἐκούσιον ἐν οὐδεμιᾷ ὁρμῇ ἐστίν durch eine probable Änderung in sein

Gegenteil verkehren: „Da also das ἐκούσιον in jeder Art von ὁρμῇ 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) διαβολᾶς ἐκούσιον. 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 διαβολᾶς überleiten, was nicht geschieht, oder, wenn man sich das ἐκ διαβολᾶς als ausschließenden Gegensatz der ὁρμῇ dächte, was unsre obige terminologische Untersuchung kaum zuläßt, müßte sich als letzte Rettung aus der Aporie ergeben, daß zwar in keiner Art von ὁρμῇ, wohl aber in τὸ ἐκ διαβολᾶς das ἐκούσιον 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 ἐκούσιον ἐν οὐδεμιᾷ ὁρμῇ (μὴ) ἔστιν. Natürlich würde man in dem Kausalsatz nicht μὴ, sondern οὐκ erwarten; aber da die äußere Probabilität der Konjekturen sehr erhöht wird, wenn wir μὴ schreiben, das nach ὁρμῇ leicht ausfallen konnte, wage ich μὴ vorzuschlagen, obgleich ein solches μὴ 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 P² 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 *βουλευτική ὁρεξις* die *ὁρεξις* 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 *βουλευέσθαι*. 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 *ἐκούσιον* 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 *ὀρθός 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 καγαθός* der Besitz der natürlichen Güter (Ehre, Macht, Reichtum,

Gesundheit, Schönheit usw.) gut und schön sei, handle sich nun darum, dem Besitz dieser Güter durch den ἔρως λόγος eine Grenze (ἔρος) zu ziehen, da sie nach Nic. 1137 a 26–30 für jeden Menschen (also auch für den καλὸς καὶ κακός) 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 ἔρως λόγος eine Richtschnur für alles ethische Handeln überhaupt gegeben. Durch dieses Mißverständnis habe er den Zusammenhang mit dem vorhergehenden Kapitel zerstört, woraus sich seine sklavisches 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 ὁρεξεις 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 δὲ φαῦλον τὸ ἥθος καὶ σπουδαῖον εἶναι τῷ διώκειν καὶ φεύγειν ἡδονάς τινας καὶ λύπας und 1233 a 4 von der μεγαλοψυχία: περὶ τιμῆς αἵρεσιν καὶ χρήσιν καὶ τῶν ἄλλων ἀγαθῶν τῶν ἐντίμων ἀρίστη ἐστὶ διάθεσις. Nic. 1104 b 29 τριῶν γὰρ ὄντων τῶν εἰς τὰς αἰρέσεις καὶ τριῶν τῶν εἰς τὰς φυγὰς, καλοῦ συμφέροντος ἡδέος, καὶ τῶν ἐναντίων, αἰσχροῦ βλαβεροῦ λυπηροῦ, περὶ ταῦτα μὲν

πάντα ὁ ἀγαθὸς κατορθωτικὸς ἐστίν, ὁ δὲ κακὸς ἀμαρτητικὸς, μάλιστα δὲ περὶ τὴν ἡδονήν, (ἢ) 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: ἐμοῖως δὲ καὶ περὶ τὰς πράξεις ἐστὶν ὑπερβολὴ καὶ ἔλλειψις καὶ τὸ μέσον. Da also nach Nic. 1104 b 29 alle αἵρεσις und φύγη, 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 αἵρέσεις 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 ἕρος, nach dem Eud. 1249 a 21 ff. und M. Mor. II, cp. 10 gefragt wird, ist der maßgebende Gesichtspunkt, nach dem die ἐρόνησις 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 ἐρόνησις bei ihrem Zusammenwirken mit der ethischen Tugend Dargelegte erst recht verständlich macht und zum Abschluß bringt. Denn die Besprechung der ἐρόνησις im Z der Nik. gibt darüber ebensowenig klare Auskunft wie der entsprechende Abschnitt der M. Mor. Es konnte ja jenes berühmte ὡς ἂν ὁ ἐρόνημος ἐρίσειε 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 ἐρόνησις 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 ἔρος entscheidet, welche Grenzen sein Pfliegling 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 ἔρος nicht den äußeren Güterbesitz als solchen, sondern die auf ihn zielenden πράξεις und αἱρέσεις καὶ φυγαὶ regeln soll: οὕτω καὶ τῷ σπουδαίῳ (warum nicht καλῶ καγαθῶ, wenn Ramsauer Recht hätte?) περὶ τὰς πράξεις καὶ αἱρέσεις τῶν φύσει μὲν ἀγαθῶν, μὴ ἐπαινετῶν δέ, δεῖ τινα εἶναι ἔρον καὶ τῆς ἕξεως (der ἔρος 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 καλοκαγαθία zum Abschluß zu bringen, schon dadurch ausgeschlossen ist, daß zwischen ihm und dem über die καλοκαγαθία noch der Abschnitt Z. 17—20 über die ἡδονή steht, und daß dieser nicht auf den Begriff des καλὸς καγαθὸς 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 ἔρος τῆς καλοκαγαθίας καὶ τίς ὁ σκοπὸς τῶν ἀπλῶς ἀγαθῶν, ἔστω εἰρημένον, da diese Worte sinnlos und zweifellos interpoliert sind. Denn im Vorausgehenden ist weder von einem ἔρος τῆς καλοκαγαθίας noch von einem σκοπὸς τῶν ἀπλῶς 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 ,ὥς ὁ λόγος· τοῦτο δ'

ἐστὶν ὡς περ ἂν εἴ τις ἐν τοῖς περὶ τροφὴν εἴπειεν, ὥς ἡ ἰατρικὴ καὶ ὁ λόγος ταύτης. τοῦτο δ' ἀληθὲς μὲν, 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 ὁρθῶς πράττειν εἴρηται μὲν, οὐχ ἱκανῶς δέ. ἔφαμεν γὰρ τὸ κατὰ τὸν ὁρθὸν λόγον πράττειν· ἀλλ' ἴσως ἂν τις αὐτὸ τοῦτο ἀγνοῶν ἐρωτήσῃ, τὸ κατὰ τὸν ὁρθὸν λόγον τί ποτ' ἐστὶ καὶ ποῦ ἐστὶν ὁ ὁρθὸς λόγος; (genau so, fast mit den gleichen Worten, war schon 1208 a 5 ff. auf 1198 a 14 τὸ γὰρ κατὰ τὸν ὁρθὸν λόγον πράττειν τὰ καλὰ, τοῦτό φασι εἶναι ἀρετὴν 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 εἶπε δὲ τὸ μέσον αἰρεῖσθαι — —, τὸ δὲ μέσον ἐστὶν ὡς ὁ λόγος ὁ ὁρθὸς λέγει, τοῦτο διέλωμεν. ἐν πάσαις γὰρ ταῖς εἰρημέναις ἔξεσιν — ἐστὶν ὅρος τῶν μεσοτήτων, ἃς μεταξὺ φαμεν εἶναι τῆς ὑπερβολῆς καὶ τῆς ἐλλείψεως, οὕσας κατὰ τὸν ὁρθὸν λόγον· ἐστὶ δὲ τὸ μὲν οὕτως εἰπεῖν ἀληθὲς μὲν, οὐδὲν δὲ σαφές (und weiter folgt dann noch derselbe Vergleich mit der Medizin wie in Eud. 1249 b und M. Mor. 1296 b 7 ὁμοίον ἐστὶν ὡς περ ἂν εἴ τις εἴποι ὅτι ὑγίεια ἄριστ' ἂν γένοιτο, εἴ τις τὰ ὑγιεινὰ προσφέρῃτο). Das abgekürzte Zitat, ὡς ὁ λόγος, entspricht wörtlich der Stelle Nic. 1138 b 19 τὸ δὲ μέσον ἐστὶν ὡς ὁ λόγος ὁ ὁρθὸς 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 ep. 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 ὁρθὸς 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 δὲ ὡς περ καὶ ἐν τοῖς ἄλλοις πρὸς τὸ ἄρχον ζῆν καὶ πρὸς τὴν ἑξίν καὶ τὴν ἐνέργειαν τὴν τοῦ ἀρχοντος, οἷον δοῦλον πρὸς δεσπότην καὶ ἑκαστον πρὸς τὴν ἐκάστου καθήκουσαν ἀρχήν. ἐπεὶ δὲ καὶ ἀνθρώπος φύσει συνέστηκεν ἐξ ἀρχοντος καὶ ἀρχομένου

καὶ ἕκαστον ἄν¹ δέοι πρὸς τὴν ἑαυτοῦ (Bussemaker; ἑαυτῶν libri) ἀρχὴν ζῆν· αὕτη δὲ διττή· ἄλλως γὰρ ἡ ἱατρικὴ ἀρχὴ καὶ ἄλλως ἡ ὑγίεια, ταύτης δὲ ἕνεκα ἐκείνη· οὕτω δ' ἔχει κατὰ² τὸ θεωρητικόν. οὐ γὰρ ἐπιτακτικῶς ἄρχων ὁ νοῦς³ ἀλλ' (ἀ ν) οὔ⁴ ἕνεκα ἡ φρόνησις ἐπιτάττει. διττὸν δὲ τὸ οὔ ἕνεκα (διώριστα δ' ἐν ἄλλοις), ἐπεὶ ἐκεῖνός γε οὐδενὸς δεῖται. ἥτις οὖν αἵρεσις καὶ κτῆσις τῶν φύσει ἀγαθῶν ποιήσει μάλιστα τὴν τοῦ νοῦ⁵ θεωρίαν, ἡ σώματος ἡ χρημάτων ἡ φίλων ἢ τῶν ἄλλων ἀγαθῶν, αὕτη ἀρίστη καὶ οὗτος ὁ ἕρος καλλιστος. ἥτις δ' ἢ δι' ἐνδειαν ἢ δι' ὑπερβολὴν κωλύει τὸν νοῦν ἐνεργεῖν⁶ καὶ θεωρεῖν, αὕτη δὲ φαύλη. ἄρχειν⁷ δὲ τοῦτον⁸ τῆς ψυχῆς,⁹ καὶ οὗτος ἕρος ἀριστος, (ὥς) τε¹⁰ ἥμισυ 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 θεωρεῖν 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 ἱατρική und ὑγίεια und von denen jene nur um dieses willen da ist und wirkt. Mit dem Teil, der der ἱατρική 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 ἔξις und der ἐνέργεια

¹ ἄν Spengel, δὴ vel δὲ libri.

² (καὶ) κατὰ Susemihl.

³ νοῦς] θεός libri.

⁴ ἀλλ' (ἀ ν) οὔ] ἀλλ' οὔ libri.

⁵ νοῦ] θεοῦ libri.

⁶ νοῦν ἐνεργεῖν] θεὸν θεωρεῖν.

⁷ ἄρχειν] ἔχει libri.

⁸ τοῦτον] τοῦτο libri.

⁹ τῆς ψυχῆς huc traxi, quod post οὗτος legebatur, τῇ ψυχῇ hic libri.

¹⁰ ἀριστος ὥστε] ἀριστος τὰ vel τὸ libri.

des Herrn zu dienen hat (Z. 6—8), so die Tätigkeit der *φρόνησις*, wenn sie dem *ἄλσεν* 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 συγκεκριμένη* 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 *ὅλκ ἐπιτακτικῶς ἄρχων* kann nach dem Zusammenhang nur einer der Bestandteile sein *ἐξ ὧν ἄνθρωπος φύσει συνέστηκεν*, und zwar derjenige Teil des *ἄρχων* 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 ἀρχῶν und ἐκείνος 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, αὐτὴ δὲ διὰ τὸ (τί libri) τοιαύτη [τῷ] εἶναι τὸ τοιοῦτο δύναται ποιεῖν; τὸ δὲ ζητούμενον τοῦτ' ἐστὶ, τίς ἡ τῆς κινήσεως ἀρχὴ ἐν τῇ ψυχῇ· δῆλον δὲ ἔστι ὥσπερ ἐν τῷ ὅλῳ θεός καὶ [κάν] ἐκείνῳ (καὶ κἀν ἐκείνῳ libri). κινεῖ γάρ πως πάντα τὸ ἐν ἡμῖν θεῖον. λόγος δ' ἀρχὴ οὐ λόγος, ἀλλὰ 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' οὖ 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 ἑξῆς καὶ τὴν ἐνέργειαν τὴν τοῦ ἀρχοντος 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 κολύει und das Subjekt von

θεωρεῖν sein, weil das Z. 19 mit ἥτις δ' ἡ δι' ἐνδειαν beginnende Satzglied nur das zweite Glied der Alternative bringt, das deren Z. 16 mit ἥτις οὖν αἴρεσις 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 Objekts-genitiv 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 αὐτοῦ ἐνέργειαν. τότε γὰρ ἡ πράξις ἔσται κατὰ τὸν ὀρθὸν λόγον. ἐπειδὴ γάρ τι τῆς ψυχῆς τὸ μὲν χεῖρον ἔχμεν, τὸ δὲ βέλτιον, αἰεὶ δὲ τὸ χεῖρον τοῦ βελτίονος ἕνεκεν ἐστίν, ὥσπερ ἐπὶ σώματος καὶ ψυχῆς τὸ σῶμα τῆς ψυχῆς ἕνεκεν, καὶ τότε ἐροῦμεν ἔχειν τὸ σῶμα καλῶς, ὅταν οὕτως ἔχη ὥστε μὴ κωλύειν, ἀλλὰ καὶ συμβάλλεσθαι καὶ συμπαραορμᾶν πρὸς τὸ τὴν ψυχὴν ἐπιτελεῖν τὸ αὐτῆς ἔργον· τὸ γὰρ χεῖρον τοῦ βελτίονος ἕνεκεν, πρὸς τὸ συνεργεῖν τῷ βελτίονι· — ὅταν οὖν τὰ πάθη μὴ κωλύωσι τὸν νοῦν τὸ αὐτοῦ ἔργον ἐνεργεῖν, τότε 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 *αἴρεσις* und *κτῆσις* der *ἀπλῶς ἀγαθὰ* 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: *ὁρισμένη λόγῳ καὶ ὡς ἂν ὁ φρόνιμος ὀρίσσει*. 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 ἐρίζωνται τὴν ἀρετὴν, προστιθέασι, τὴν ἔξιν εἰπόντες καὶ πρὸς αὐτὴν ἔστιν, τὴν κατὰ τὸν ὀρθὸν λόγον· ὀρθὸς δ' ὁ κατὰ τὴν φρόνησιν. εἰκόλασι δὲ μηχανεύεσθαι πως ἅπαντες ὅτι ἡ τοιαύτη ἔξις ἀρετὴ ἐστὶν ἢ κατὰ τὴν φρόνησιν. δεῖ δὲ μικρὸν μεταβῆναι· οὐ γὰρ μόνον ἢ κατὰ τὸν ὀρθὸν λόγον, ἀλλ' ἢ μετὰ τοῦ ὀρθοῦ λόγου ἔξις ἀρετὴ ἐστὶν. ὀρθὸς δὲ λόγος περὶ τῶν τοιούτων ἢ φρόνησις ἐστὶν. 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 ἡθους ἀρετῇ καὶ αὕτη τῇ φρονήσει, εἴπερ αἱ μὲν τῆς φρονήσεως ἀρχαὶ κατὰ τὰς ἡθικὰς εἰσιν ἀρεταί, τὸ δ' ὀρθὸν τῶν ἡθικῶν κατὰ τὴν φρόνησιν. In den M. Mor. 1197 a 14 ist die φρόνησις eine ἔξις προαιρετικὴ καὶ πρακτικὴ τῶν ἐφ' ἡμῖν ὄντων καὶ πράττειν καὶ μὴ πράττειν, ὅσα εἰς τὸ συμφέρον ἥδη συντείνει, in den Nik. 1140 b 20 eine ἔξις (τοῦ δοξαστικοῦ) μετὰ λόγου ἀληθείας περὶ τὰ ἀνθρώπινα ἀγαθὰ πρακτικὴ. Der Stelle Nic. 1144 b 19 ff. entspricht in den M. Mor. 1198 a 10 ff.: Sokrates hatte Unrecht, die ἀρετὴ für einen λόγος zu erklären, besser ist die Ansicht der Jetztlebenden: τὸ γὰρ κατὰ τὸν ὀρθὸν λόγον πράττειν τὰ καλὰ, τοῦτό φασι εἶναι ἀρετὴν· ὀρθῶς δ' οὐδ' οὗτοι. πράττει γὰρ ἂν τις τὰ δίκαια προαιρέσει μὲν οὐδεμιᾷ οὐδὲ γνώσει τῶν καλῶν, ἀλλ' ὁρμῇ τινι ἀλόγῳ, ὀρθῶς δὲ ταῦτα καὶ κατὰ τὸν ὀρθὸν λόγον, λέγω δὲ ὡς ἂν ὁ λόγος ὁ ὀρθὸς κελεύσειεν, οὕτως ἔπραξεν· ἀλλ' ὅμως ἡ τοιαύτη πράξις 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 *ιατρική* und ihrem *λόγος* parallelisiert wird. Dem *νοῦς* wird sie koordiniert und gegenübergestellt, als ob sie wie er ein Seelenteil oder Seelenvermögen, nicht eine *ἔξις* 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 *φυσικῇ ἀρετῇ* 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 ep. 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 *ἐλλείψει* 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 ἑλλειψις 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 λογιστικόν ἢ τὸ θυμικόν 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 Zerteilung 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 ὁρθὸς 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 αἰσθητά καὶ ἐν κινήσει καὶ ἀπλῶς 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 βουλευέσθαι 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 ὄντων μερῶν τῆς ψυχῆς τῶν λόγον ἔχόντων, 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 βουλευέσθαι καὶ λογίζεσθαι ταῦτόν, οὐθεὶς δὲ βουλευέται περὶ τῶν μὴ ἐνδεχομένων ἄλλως ἔχειν. ὥστε τὸ λογιστικόν ἐστίν ἐν 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 ep. 9. 10 zeigen, daß Aristoteles in seiner reifsten Zeit diese unterschieden, nicht aber ein besonderes δοξαστικόν 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 ep. 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 Gedanken-
gang 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 ἐγκρατῆς und ἀκρατῆς zum
σώφρων und ἀκόλαστος, welches 1202 b 38—1204 a 4 zusammen-
hängend behandelt wird; voraus geht 1202 b 29—37 die Ab-
grenzung der ἐγκράτεια gegen die καρτερία und der ἀκρασία gegen
die μαλακία; es folgt 1204 a 5—18 die Untersuchung, ob der
σρόνιμος ἀκρατῆς 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 ἀκρατῆς ὁ αὐτός; sei identisch
mit dem Punkt 1203 b 24 πότερον ὁ ἀκόλαστος ἀκρατῆς ἐστὶν ἢ ὁ
ἀκρατῆς 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
präzisieren, wie sich aus dem mit der späteren Stelle zusammen-
gehörenden Abschnitt 1203 b 12—23 ergibt, wo bewiesen wird,
daß jeder σώφρων auch ἐγκρατῆς, nicht aber jeder ἐγκρατῆς auch
σώφρων ist. — Die beiden εἶδη ἀκρασίας 1202 a 30—1203 b 11,
προπειτικὴ und ἀσθενικὴ, unterbrechen allerdings die Vergleichung
des ἀκρατῆς mit dem ἀκόλαστος, aber diese Unterbrechung ist
sinnvoll: wie der ἀκρατῆς besser ist als der ἀκόλαστος, weil bei
jenem nicht wie bei diesem die ἀρχή (der λόγος) verderbt ist,
ganz in demselben Sinn ist die προπειτικὴ 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 καὶ in den Worten
Z. 30: ἐστὶ δὲ καὶ τῆς ἀκρασίας δύο εἶδη 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 (ἐρθὺς λόγος), nicht nur um eine subjektive feste Überzeugung handelt. Bis hierhin ist also das Vernunftelement in der ἐγκράτεια und ἀκρασία klar gestellt. 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 νοσηματικά 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 wahren 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 ἀναισθητός, 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 ἥττον ἢ δεῖ χαίροντες οὐ πάνυ γίνονται. οὐ γὰρ ἀνθρωπική ἐστὶν ἡ τοιαύτη ἀναισθησία. Weil ein solcher πόρρω ἂν εἴη τοῦ ἀνθρώπου 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 verharret, 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 ἀπλῶς, 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 ἐγκράτειαi und ἀκρασίαi 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 δίκαιοια 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 ep. 33) und von der δίκαιοια (I ep. 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 δίκαιοια), 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 ἠθῶν πραγματεία*. 1197 b 28 (also in unserem Kapitel) *ὑπὲρ ἠθῶν λέγοντες*. Von *λόγος* und *διάνοια* wird I ep. 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 wesensbildend 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 μέρος, 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 τῶν ἀληθοῦς ἐστὶν ὁ λόγος καὶ τῶν ἀληθῶς ὡς ἔχει σκοπούμεθα. Sie darf nur im Zusammenhang mit dem aus den Einleitungsworten bekannten Zweck der Untersuchung gedeutet werden. Der Verfasser will sagen: der ὁρθὸς 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 ὁρθὸς 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 σοδορά (= 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, ἥ ὑπὲρ πάντων 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 ὁρθὸς 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 Fünzfzahl

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 *ἡθῆ* von der *σοφία* handle: ἀπορήσειε δ' ἂν τις καὶ θαυμάσειε, διὰ τί ὑπὲρ ἡθῶν λέγοντες καὶ πολιτικῆς τινος πραγματείας ὑπὲρ σοφίας λέγομεν. ὅτι ἴσως γε πρῶτον μὲν οὐδ' ἄλλοτρίως δόξειεν ἂν εἶναι ἢ σκέψις ἢ ὑπὲρ αὐτῆς, εἴπερ ἐστὶν ἀρετή, ὡς φάμεν. 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 ἀπάντων λέγειν· ἔστι δὲ καὶ ἡ σοφία ἐν ψυχῇ· ὥστε οὐκ ἄλλοτρίως (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 ἡθῶν 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* *ἀγχίνουσα σοφία* *εὐμάθεια μνήμη*, Z. 5 der Ausdruck ἀρεταί nicht gebraucht; und wenn auf ihre Aufzählung die Worte folgen: ἐν δὲ τῷ ἀλόγῳ αὗται αἱ ἀρεταί λεγόμεναι, σωφροσύνη δικαιοσύνη ἀνδρεία, ὅσαι ἄλλαι τοῦ ἡθους δοκοῦσιν ἐπαινέται εἶναι, so scheint es sogar, als sollte er auf die des ἀλογον beschränkt werden. Wenn aber der Verfasser fortfährt: κατὰ γὰρ ταύτας ἐπαινέται 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 ἡθικῇ ἀρετῇ 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 ἡθῶν 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 ἀρεταὶ (diesen ἄλλοι ἐρμαὶ 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 zusammenhangslosen 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 ἐξίεται) und sie enthält zweitens einen Antrieb zu ihrer praktischen Verwirklichung, da sie ja eine ἔξις προαιρετική ist (τοῦ γὰρ φρονήμου — ἐστὶ τὸ τῶν βελτίστων ἐφίεσθαι καὶ τούτων προαιρετικὸν εἶναι καὶ πρακτικὸν αἰεῖ). 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 προαιρετική ἔξις) beruhen.‘ Letztere sind die vollkommenen Tugenden, führt der Verfasser weiter aus; die Verbindung der φυσική ἀρετή mit der φρόνησις oder auch die μετὰ λόγου ὁρμή 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 ἀρεταὶ mit dem der φρόνησις zur δεινότης parallelisiert wird? Was die φρόνησις zur φυσική ἀρετή hinzubringt, ist der ὁρθὸς 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 φυσική ἀρετή (nämlich des βουλευτικόν) ansieht und das *tertium comparationis* der beiden Verhältnisse, in denen die φρόνησις zum reinen βουλευτικῷ λόγῳ einerseits und zur reinen ἄλογος ὁρμή andererseits 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 ἐπισείκεια 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 ἐπισείκεια 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 *ἔξις*. Sie enthält gegenüber der *εὐγνωμοσύνη* dieselben beiden Unterscheidungsmerkmale, die die *φρόνησις* vor der *δαινότης* voraus hat, erstens das *ἐφίεσθαι τῶν καλῶν* (in diesem Falle *τῶν ἀπλῶς καὶ φύσει δικαίων*), zweitens den Antrieb zu dem der Erkenntnis entsprechenden Handeln 1199 a 2: τὸ μὲν γὰρ κρίναι 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 φρονήμου καὶ οὐκ ἄνευ τούτων· οὐ γὰρ ἂν χωρίσας τὸ συνετὸν τοῦ φρονήμου; während die *δαινότης* 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 besondere 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 εὐγνώμοσύνη, der also auch das Wählen und Meiden von Handlungsmöglichkeiten betrifft (Z. 5 περὶ τὰ πρακτὰ ἐστὶ 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 ἐστὶ, ἡ δὲ εὐβουλία ἕξις ἢ διάθεσις ἢ τι τοιοῦτον ἢ ἐπιτεχνικὴ τῶν ἐν τοῖς πρακτοῖς βελτίστον καὶ συμφωρτώτων. 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 Einzelsvorträge 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 Gesamtaufassung 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 ἐκάστῳ ἀποδιδόναι τὴν ἐντεύξιν, τοῦτο καὶ δικαίου καὶ σπουδαίου ἀπλῶς 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 φρόνιμου 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 Unrecht tun 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 ἀπλῶς ἀγαθὰ, wie jeder Mensch, aber er weiß nicht, was für ihn gut ist (τὰ αὐτῷ ἀγαθὰ). 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 ἀπλῶς ἀγαθὰ, 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 οὐ; (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 herannesse, 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 λόγῳ 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 ep. 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

aller drei Werke zueinander zu klären, die Zeitfolge 1. M. Mor., 2. Eud., 3. Nik. endgültig festzustellen und dadurch die Echtheit auch der Eud. noch fester zu verankern, als es durch frühere Forscher geschehen ist.

Zweiter Teil.

Beweise für die Echtheit der M. Mor.

I.

Die Freundschaftsabhandlung.

Περὶ φιλίας, über Freundschaft und Liebe, handeln die M. Mor. am Schluß des II. Buches 1208 b 3—1213 b 30 (der Schluß ist verstümmelt); die Eud. im ganzen Buch H (das ebenfalls am Schluß verstümmelt ist und sicher ursprünglich auf das Buch Θ folgte, von dem nur ein paar abgerissene Blätter erhalten sind) 1234 b 18—1246 a 25; die Nik. in den zwei Büchern Θ und Ι 1155 a 3—1172 a 14. Die Ausführlichkeit der Darstellung nimmt von Werk zu Werk immer mehr zu. Der Aufbau ist in den Grundzügen in allen drei Fassungen derselbe und im allgemeinen gilt dies auch für den Lehrgehalt; doch zeigen sich in beiden Beziehungen auch beachtenswerte Unterschiede und zwar immer so, daß die Eud. zwischen den beiden andern Fassungen in der Mitte stehen. Diese Mittelstellung läßt sich als eine genetische, d. h. als Zwischenstadium einer in der Richtung auf die Nik. vorwärtsschreitenden Entwicklung erweisen, bei der was verdrängt wird von den Lehrpunkten der M. Mor., in den Eud. noch stärker nachwirkt als in den Nik., und was in den Eud. zu dem Lehrbegriff der M. Mor. Neues hinzukommt, in den Nik. weiter vervollkommen wird. Auch die Änderungen in der Reihenfolge einzelner Lehrpunkte hängen mit dieser Entwicklung zusammen. Es liegt in der Natur der Sache, daß bei einem solchen Verhältnis manches in den späteren Fassungen unbegreiflich bliebe, wenn nicht die frühere in ihnen nachwirkte.

1. Die Begründung, weshalb die φιλία an dieser Stelle des Lehrganges behandelt werden soll, mit der alle drei Fassungen beginnen, besagt in den M. Mor., daß sie ein für das ganze

Leben wichtiges Gut ist und daher zur Glückseligkeit mit-
 hinzugenommen werden muß (*συμπαληηπτέα ἂν εἴη πρὸς τὴν εὐδαι-
 μονίαν*). Diese Begründung ist dieselbe, die 1206 b 30 für die
 Behandlung der *εὐτυχία* gegeben wurde. Dann folgte der Ab-
 schnitt über die *καλοκἀγαθία*, in dem gezeigt wird, was alle
 ethischen Tugenden zusammengenommen für die Glückseligkeit
 leisten, und der über den *ἐρθὺς λόγος*, der zu den Bedingungen
 der Glückseligkeit noch die ungehemmte Eigenbetätigung des
νοῦς hinzufügt. Daß wir damit den Zweck dieser Abschnitte in
 diesem Zusammenhang richtig kennzeichnen, zeigt die Frage
 1208 a 31: ἄρα γε ἔργῳ εἰδήσας ταῦτα καὶ δὴ εὐδαιμόνων ἔσσομαι; Es
 ist also in der Ordnung, daß dann die *φιλία ἐφ' ἅπασιν τοῖσι* als
 letzte noch ausstehende Bedingung der Glückseligkeit hinzu-
 gefügt wird und daß wir nach der Abhandlung *περὶ φιλίας*,
 wenn der Schluß der M. Mor. erhalten wäre, ein abschließendes
 Wort über die Glückseligkeit lesen würden. Von ihr war
 die ganze Betrachtung über das Ethos ausgegangen; mit ihr
 mußte sie auch schließen. — Die entsprechende Begründung
 in Eud. H 1234 b 18 — 1235 a 3 enthält zwar auch beiläufig die
 Bemerkung, daß der Freund zu den größten Gütern gehöre,
 aber das Schlagwort *εὐδαιμονία* wird nicht ausgesprochen, eben-
 so wenig wie in den (vorausgegangen zu denkenden) Abschnitten
 des Θ über *εὐτυχία*, *καλοκἀγαθία*, *ἐρθὺς λόγος*. Vielmehr zeigt sich
 der Verfasser hauptsächlich von dem Gesichtspunkt beherrscht,
 daß die Begriffe *φίλος* und *δικαίος* einander nahe verwandt seien
 (*ἢ ταῦτόν ἄρα ἢ ἐγγὺς τι ἢ δικαιοσύνη καὶ ἢ φιλία*) und daß ohne
 die Freundschaft der Bürger der Rechtszweck des Staates
 nicht verwirklicht werden könne. Daß dieser sicherlich nicht
 der ursprünglichen Konzeption angehörige Gesichtspunkt hier,
 im Widerspruch mit dem aus dem älteren Lehrgang bei-
 behaltenen Aufbau, sich an Stelle der Eudämonie zu stark
 vordrängt, hängt ohne Zweifel damit zusammen, daß in den
 Eud. zum ersten Male der Abschnitt über Recht und Freund-
 schaft hinzugefügt ist (1241 b 10 — 1244 a 36), der in den M.
 Mor. fehlt oder doch nur keimhaft in zerstreuten Bemerkungen
 vorgebildet ist. In dem schwungvollen Lob der Freundschaft,
 mit dem die Nik. das Buch Θ beginnen, ist in weiser Rücksicht
 auf das System die Bedeutung der Freundschaft für das Leben
 des Einzelnen als die Hauptsache vorangestellt; dann erst heißt

es 1155 a 22: ἔοικεν δὲ καὶ τὰς πόλεις συνέχειν ἢ φίλῃ und die übertriebene Annäherung der Begriffe δικαιοσύνη und φίλῃ in den Eud. ist durch Erhöhung der φίλῃ über die δικαιοσύνη ersetzt: καὶ φίλων μὲν ὄντων (scil. τῶν πολιτῶν) οὐδὲν δεῖ δικαιοσύνης, δίκαιοι δ' ὄντες προσδέονται φίλης, καὶ τῶν δικαίων τὸ μάλιστα (scil. δίκαιον) φιλικὸν εἶναι δοκεῖ. Es hätte wohl nicht leicht ein Kompilator weder aus der eudemischen noch aus der nikomachischen Fassung den einfachen, richtigen und dem Zusammenhang angemessenen Gedanken, den die M. Mor. bieten, herauszuschälen vermocht, zumal auch in der nikomachischen die εὐδαιμονία nicht erwähnt wird.

2. Auf diese Einleitung folgt in allen drei Fassungen eine Aufzählung von Aporien περὶ φίλης, die durch die folgende Untersuchung ihre Lösung finden sollen. In den M. Mor. sind es deren drei: 1. Die Einen sagen und wollen beweisen, das Gleichartige liebe das Gleichartige, die Andern das Entgegengesetzte liebe das Entgegengesetzte. 2. Ist es schwer, jemand's Freund zu werden oder leicht? 3. Kann auch der Tugendhafte des Schlechten oder der Schlechte des Schlechten Freund sein, oder ist dies durch die Unzuverlässigkeit des Schlechten ausgeschlossen? In den Eud. kehren alle drei Aporien der M. Mor. wieder. Aber außer den in ihnen enthaltenen Ansichten treten noch weitere auf, die sich aber nicht jenen drei Aporien der M. Mor. als Aporien koordinieren lassen. Die Aporien in den M. Mor. sind alle Alternativfragen. Je zwei entgegengesetzte Ansichten über je eine die Freundschaft betreffende Frage sind mit Gründen vertreten worden. Zwischen ihnen gilt es zu entscheiden. Jede Aporie betrifft eine andere Frage. In den Eud. dagegen werden an die zwei Ansichten der ersten Aporie (Freundschaft des Gleichartigen — Freundschaft des Entgegengesetzten), als ob sie nicht eine Alternative bildeten, weitere Ansichten angeschlossen: δύο μὲν αὖται δόξαι — ἀλλὰ δέ —; und zwar drei, deren erste zwei eine Alternative bilden: einige sagen, die Schlechten können nicht Freunde sein, sondern nur die Guten; andre halten das für ungereimt, da doch die Mütter, ob gut oder schlecht, und sogar die Tiere ihre Kinder lieben (soweit entspricht es der 3. Aporie der M. Mor.); andre meinen mit Sokrates, das Nützliche sei das Liebe. Diese dritte Ansicht konnte den beiden der ersten

Aporie, wenn diese nicht als eine Alternative bildend empfunden wurden, als ἄλλη δόξα angereicht werden und zwar über dieselbe Frage: τί ἐστὶ τὸ φίλον; Eine selbständige Aporie ist sie nicht. Das ist aber die Frage, ob auch die Schlechten Freunde sein können oder nur die Guten (die 3. Aporie der M. Mor.). Die Darstellung vermischt also die Aufzählung von Ansichten über das φίλον mit der Aufzählung von Aporien (Alternativfragen) über die φίλτα. Zu den Elementen der ersten Art tritt noch 1235 b 18 bis 23, eine Aporie zwar, aber nicht über einen neuen Gegenstand, sondern wieder über das φίλον (hier φιλούμενον genannt): die Einen sagen und begründen, das ἀγαθόν, die Andern, das ἡδύ sei das φιλούμενον. Alles, was die Eud. mehr geben als M. Mor., sind nur weitere Antworten auf die Frage τί ἐστὶ τὸ φίλον (τὸ φιλούμενον, τὸ φίλητόν). Es ist entweder das Gleichartige oder das Entgegengesetzte oder das Nützliche oder das Gute oder das Angenehme. Mitten unter diese fünf Beantwortungen derselben Frage, auf die sich die 1. Aporie der M. Mor. bezieht, mengt der Verfasser die beiden andern Aporien der M. Mor., die andre Gegenstände betreffen. Die drei neuen Antworten aber auf die Frage: τί τὸ φίλον;, die er den beiden der M. Mor. hinzufügt, χρήσιμον, ἀγαθόν, ἡδύ, sind dieselben, die hernach in der allen drei Ethiken gemeinsamen Erörterung τί τὸ φίλητόν; allein in Betracht gezogen werden. Deswegen hat er sie offenbar hinzugefügt und dadurch die Verwirrung verschuldet. Wir werden natürlich auch darauf achten müssen, ob und wie jede der beiden Ethiken die von ihr vorangeschickten Aporien in der Untersuchung selbst zur Lösung bringt. Dabei wird nicht vergessen werden dürfen, daß die Eud. die Ansichten τὸ ὅμοιον φίλον τῷ ἑαυτοῦ und τὸ ἐναντίον φίλον τῷ ἐναντίῳ, im Gegensatz zu M. Mor., von vornherein als unwissenschaftlich behandeln 1235 a 4: πρῶτον μὲν ὡς οἱ ἔξωθεν παραλαμβάνοντες καὶ ἐπὶ πλέον λέγοντες ibid. 30 δύο μὲν οὖν αὖται δόξαι περὶ φιλίας εἰσὶ, λίαν τε καθόλου (καὶ) περὶ τοσοῦτον· ἄλλαι δὲ ἐγγυτέρω καὶ οἰκείαι τῶν φαινόμενων. Es wird zu beachten sein, ob auch in den λύσεις der folgenden Untersuchung derselbe Unterschied der Beurteilung dieser beiden Ansichten zur Geltung kommt.

Aber zuvor müssen wir auch die nikomachische Darstellung der Aporien noch zur Vergleichung heranziehen. Da sind die Aporien ganz zusammengeschmolzen und wir werden

sehen, daß auch das, was von ihnen noch übrig geblieben ist, seine Bedeutung als Leitfaden für die folgende Darstellung verloren hat. Von den drei Aporien der M. Mor. fehlt die zweite (ob es schwer oder leicht ist, jemandes Freund zu werden) ganz; mit Recht ist sie als zu unbedeutend weggelassen. Über die erste Aporie der M. Mor. (ἔμοιον und ἐναντίον) urteilen die Nik. ebenso ungünstig wie die Eud., 1155 b 8: τὰ μὲν οὖν φυσικὰ τῶν ἀπορημάτων ἀφείσθω· οὐ γὰρ οἰκεία τῆς παρούσης σκέψεως. ὅσα δὲ ἔστιν ἀνθρωπικὰ καὶ ἀνήκει εἰς τὰ ἥθη καὶ τὰ πάθη ἐπισκεψώμεθα. Aber die drei Ansichten, die die Eud. hier hinzugefügt hatten, die Gleichungen also des φίλον mit dem χρήσιμον, dem ἀγαθόν oder dem ἡδύ sind verständigerweise wieder weggelassen, um nicht der folgenden Erörterung: τί τὸ φιλητόν; vorzugreifen. So bleibt von dem ganzen Inhalt der entsprechenden Abschnitte der andern Ethiken nur die 3. Aporie der M. Mor.: πότερον ἐν πᾶσιν γίνεται φιλία ἢ οὐχ εἰόντε μογθηροῦς ὄντας φίλους εἶναι. Bezeichnend ist es, daß nur noch eine weitere Frage folgt: πότερον ἐν εἶδος τῆς φιλίας ἔστιν ἢ πλείω. Nach der Ankündigung 1155 a 32 διαμυσιβητέται δὲ περὶ αὐτῆς οὐκ ὀλίγα und b 9 ὅσα δὲ ἔστιν ἀνθρωπικὰ usw. hätte man wohl mehr Streitfragen erwarten dürfen als diese beiden, die noch dazu voneinander sich nur wenig unterscheiden. Denn wenn nur die Tugendhaften Freunde sein können, dann gibt es nur Eine Art, wenn auch die Schlechten, mehrere. Letztere Ansicht ist bekanntlich die aristotelische. Man sieht, der Abschnitt ist jetzt innerlich so ausgehöhlt, daß er ganz hätte getilgt werden können. Er steht nur noch da, weil er in den älteren Fassungen gestanden und eine Bedeutung gehabt hatte.

Sehen wir nun zu, wie in den drei Fassungen die vorangestellten Aporien in der folgenden Untersuchung ihre Lösung finden. In den M. Mor. wird von ihren drei Aporien die zweite (πότερον ἔργον ἐστὶ φίλον γενέσθαι ἢ ῥᾳδίον) in der Untersuchung überhaupt nicht berücksichtigt, während sie in den Eud., die diese Aporie auch vorausgeschickt haben, 1237 b 8 ff. ausführlich behandelt wird und in den Nik., die sie nicht voranstellen, die Stellen 1156 b 24—32 und 1158 a 10—18 sich auf sie beziehen. Aber daraus darf man nicht schließen, der Verfasser der M. Mor. habe diese Aporie, weil er sie nur aus den Eud. abgeschrieben hatte, später zu behandeln vergessen, sondern der

Verfasser glaubte diese Aporie durch die ihr gleich hinzugefügte Bemerkung erledigt zu haben: ἔτι δὲ πρότερον ἔργον ἐστὶ φίλον γενέσθαι; ἢ ῥᾳδίον γενέσθαι; οἱ γὰρ κόλακες ταχέως προσεδρεύσαντες φίλοι μὲν οὐκ εἰσὶν, φαίνονται δὲ φίλοι εἶναι. Der mit οἱ γὰρ κόλακες beginnende Satz fängt so an, als ob er für den Satz ῥᾳδίον γενέσθαι die Begründung geben wollte, und er täte das, wenn er mit προσεδρεύσαντες φίλοι εἰσὶν endete. Der Gedanke wird aber so umgebogen, daß die Begründung der gegnerischen Ansicht gleich in ihre Widerlegung übergeht. Jene sagen: daß es leicht ist, jemandes Freund zu werden, beweist der oft so schnelle Erfolg des Schmeichlers. Aber, wendet der Verfasser ein, dieser ist ja gar nicht wirklich, sondern nur scheinbar des Andern Freund geworden. Dem Sinne nach liegt die Erledigung dieser Aporie in der Lehre, daß die wahre Freundschaft nur zwischen Tugendhaften möglich ist, ihr Zustandekommen also an die schwerste aller Bedingungen geknüpft ist. Dieser Punkt ist also nicht für die Prioritätsfrage ausschlaggebend, sondern ausschlaggebend ist die Art, wie die beiden andern Aporien der M. Mor. durch die folgende Untersuchung gelöst werden. Es ist nämlich, bezüglich dieser beiden, die Lösung wirklich eine solche, wie sie Eud. 1235 b 13 gefordert wird, in der εὐλόγως φαίνεται τὰ ἐναντία δοκοῦντα und in der συμβαίνει μένειν τὰς ἐναντιώσεις, ἐὰν ἔστι (μὲν) ὡς ἀληθὲς ἢ τὸ λεγόμενον, ἔστι δ' ὡς οὐ. Dasselbe gilt zwar auch für die eudemische Darstellung, aber, wie sich zeigen wird, nicht mehr so, daß die Lösung dieser beiden Aporien als die eigentliche und hauptsächliche Aufgabe der Untersuchung erscheint. Daran erkennt man die größere Ursprünglichkeit des Gedankenganges der M. Mor. In diesen wird nämlich schon gleich in dem Abschnitt über das φιλητόν 1209 a 3, nachdem die Unterscheidung des φιλητέου vom φιλητόν eingeführt, aber bevor die der drei Freundschaftsarten aus ihr abgeleitet ist, die Lösung der dritten Aporie angekündigt: ἐνταῦθα οὖν ἐστὶν καὶ διὰ τὸ τοιοῦτον ἡ ἀπορία, πρότερον ἐστὶν ὁ σπουδαῖος τῷ φιλῶφι φίλος ἢ οὐ und auch wirklich sogleich gegeben. Eine auf dem φιλητόν beruhende φιλία kann wirklich nur der Tugendhafte mit dem Tugendhaften haben, eine auf dem φιλητέον (genauer auf dem χρήσιμον oder ἡδύ, die Unterarten des φιλητέον sind) beruhende auch der Gute mit dem Schlechten und zwei Schlechte untereinander. Dann erst 1209 a 16 tritt die

Unterscheidung der drei Freundschaftsarten auf. Ihr logisches Verhältniß zueinander wird erläutert und bewiesen, daß man berechtigt sei, außer der Tugendfreundschaft auch die beiden andern Arten *φιλία* zu nennen. Diese Berechtigung beruht darauf, daß es außer dem *φιλητόν* auch ein *φιλητέον* gibt und dieses von dem *φιλητόν* abhängt. Auch in dem auf diese logische Darlegung folgenden Abschnitt 1209 a 37—b 10 werden die Nützlichkeitsfreundschaft und die auf die Lust gegründete als diejenigen gekennzeichnet, die auch der Gute mit dem Schlechten oder zwei Schlechte miteinander haben können. In den Eud. 1235 b 24 ff. werden zunächst, ohne jede Bezugnahme auf die Aporie, die Begriffe der drei Freundschaftsarten (durch einen viel subtileren und verwickelteren Gedankengang als in den M. Mor., in dem aber die Hauptbegriffe *φιλητόν* und *φιλητέον* nicht vorkommen) abgeleitet und, ähnlich wie in den M. Mor. ihr logisches Verhältniß zu einander bestimmt. Dann erst heißt es 1236 a 33 *τούτων ἡ μὲν διὰ τὸ χρησιμὸν ἐστὶν ἡ τῶν πλείστων φιλία*, — — *ἡ δὲ δι' ἡδονὴν τῶν νέων*, — *ἡ δὲ κατ' ἀρετὴν τῶν βελτίστων*. Wenn nun auch in diesen Worten sachlich eine Antwort auf die Frage 1235 a 31 *εἰ ἐνδέχεται τοὺς φαύλους εἶναι φίλους ἢ μόνον τοὺς ἀγαθοὺς* enthalten ist, so zeigt doch ihre Form, daß der Verfasser nicht die Beantwortung jener Frage als die Aufgabe seiner Untersuchung angesehen hat. Erst 1236 b 10: *καὶ οἱ φαῦλοι ἂν εἶεν φίλοι ἀλλήλοις* usw. wird die Beziehung auf die Aporie, wenn auch ohne ausdrückliche Rückverweisung, deutlicher, aber die Lösung fällt etwas anders aus als in den M. Mor.: *ἔστι ἔστι μὲν ὡς μόνῃ (ἡ) πρώτῃ φιλίᾳ, ἔστι δὲ ὡς πᾶσαι*. Für die M. Mor. ist die Tugendfreundschaft die *βελτίστη*, für die Eud. die *ἀληθινή* und der Tugendhafte der *ἀληθινὸς καὶ ἀπλῶς φίλος*. — Auch in den Nik. ist die Frage, ob auch die Schlechten mit den Guten und untereinander Freundschaft haben können, wie in den Eud., Nebensache und wird nur beiläufig 1157 a 16 ff. und b 1 ff. gestreift. Schon in den vorausgeschickten Aporien 1155 b 11 wird sie mit der ähnlichen Frage, ob es eine oder mehrere Arten von Freundschaft gibt, verkoppelt. Letztere ist dem Verfasser die Hauptsache und beherrscht die Untersuchung. Die Ableitung der drei Freundschaftsarten ist gekürzt und vereinfacht. Die Unterschiede des *ἀπλῶς ἀγαθόν*, *τὸν ἀγαθόν*, *φανέμενον ἀγαθόν* und ihr Verhältniß zum *χρήσιμον* und *ἡδύ* sind

für den Verfasser keine ernstlichen Probleme mehr; ebenso wenig das logische Verhältnis der drei Freundschaftsbegriffe zu einander. Die Nützlichkeits- und die Lustfreundschaft sind (1156 a 17) nur *φιλίαι κατὰ συμβεβηκός*; und 1157 a 25 lesen wir: *ἐπεὶ δὲ οἱ ἄνθρωποι λέγουσιν φίλους καὶ τοὺς διὰ τὸ χρήσιμον — καὶ τοὺς δι' ἡδονὴν ἀλλήλους στέργοντας, ὥσπερ οἱ παῖδες, ἴσως λέγειν μὲν δεῖ καὶ ἡμᾶς φίλους τοὺς τοιούτους*. Im eigentlichen Sinn (*κυρίως*) ist ihm jetzt Freundschaft nur die der Tugendhaften, die beiden andern nur *καθ' ὁμοιότητα* und in Anbequemung an den Sprachgebrauch der Menge. Man sieht also deutlich, wie die Änderungen der zweiten Fassung an der ersten die der dritten an der zweiten zur Folge haben und durch sie fortgesetzt werden.

Wie aber steht es um die erste Aporie (ob das Gleichartige oder das Entgegengesetzte das *φίλον* ist) und um ihre Lösung durch die folgende Untersuchung? Sie steht in allen drei Fassungen als die wichtigste an erster Stelle, aber nur die M. Mor. nehmen sie ernst und lösen sie in gutem Glauben durch die Unterscheidung der drei Freundschaftsarten so, daß beide widersprechende Ansichten in gewissem Sinne Recht behalten. Schon bei der ersten Aufstellung dieser Aporie machen die M. Mor. keinen Vorbehalt bezüglich der Richtigkeit der Fragestellung; die Eud. dagegen nennen 1235 a 4 die Urheber dieser Fragestellung tadelnd *οἱ ἔξωθεν παραλαμβάνοντες καὶ ἐπὶ πλείον λέγοντες* und ihre Ansichten *δόξαι λίαν τε καθόλου (καὶ) κειχωρισμέναι τοσούτων* und stellen ihnen die *ἐγγυτέρω καὶ οἰκείαι τῶν φαινομένων* gegenüber; und ebenso sagen die Nik. 1155 b 8: *τὰ μὲν οὖν φυσικὰ τῶν ἀπορημάτων ἀφείσθω· οὐ γὰρ οἰκεία τῆς παρούσης σκέψεως*. Man wird nach diesen Äußerungen nicht erwarten dürfen, daß sich die Eud. und Nik. um die Lösung dieser Aporie bemühen werden. Beginnen wir mit den M. Mor. Nachdem die Verdeutlichung des Wesens der drei Freundschaftsarten beendet ist, gehen die M. Mor. sogleich an die Lösung der ersten Aporie und machen diese ausdrücklich zum Thema der folgenden Untersuchung 1210 a 6: *ἐπεὶ δὲ διήρηται αἱ φιλίαι εἰς τρία εἶδη καὶ ἐν ταύταις ἡπορεῖτο, πότερον ἐν ἰσότητι ἐγγίνεται ἢ ἐν ἀνισότητι· ἔστιν οὖν κατ' ἀμφοτέρω. ἢ μὲν γὰρ καθ' ὁμοιότητα ἢ τῶν σπουδαίων καὶ ἢ τῆς τελείας φιλίας· ἢ δὲ κατ' ἀνισομοιότητα ἢ κατὰ τὸ συμφέρον*. „Dem Reichen ist der Arme Freund wegen seines Mangels an dem,

woran der Reiche Überfluß hat, und dem Tugendhaften der Schlechte aus demselben Grund. Nämlich wegen seines Mangels an Tugend ist er dem, von dem er sie erlangen zu können wähnt, freundschaftlich zugetan.' Zum Überfluß zitiert der Verfasser noch denselben Euripidesvers, den er früher als Beleg für die Freundschaft des Entgegengesetzten, als er die Aporie aufstellte, zitiert hatte, und scheut sich gar nicht, auch die Tatsache anzuführen, daß das Feuchte dem Feuer grade wegen des Gegensatzes nützlich und freundlich ist, obgleich sie ein *φυσικόν* und nicht *οικεῖον* ist. Während in diesem Abschnitt die Gegensätzlichkeit als Freundschaftsgrund nur für die Nützlichkeitsfreundschaft anerkannt wird, heißt es gleich darauf 1210 a 23: *ἀνάγονται δὲ πᾶσαι αἱ φιλίαι, καὶ αἱ ἐν ἰσότητι καὶ αἱ ἐν ἀνισότητι, εἰς τὰς διηρημένους τρεῖς*. Das ist wohl ein kleines Versehen, zu dem den Verfasser das Beispiel des Nichttugendhaften verführt hat, der den Tugendhaften liebt, weil er durch ihn tugendhaft zu werden hofft; obgleich doch ein solches Verhältnis eine Nützlichkeitsfreundschaft ist. Oder ist hier *ἰσότης* und *ἀνισότης* in anderm Sinne gebraucht? In dem zunächst folgenden Abschnitt 1210 a 24—b 2 ist von einer Ungleichheit der beiderseitigen Leistungen die Rede. Da diese immer zu Zwistigkeiten führt, so kann dabei nicht an die Art von Ungleichheit gedacht sein, die nach 1210 a 9 f. ein möglicher Freundschaftsgrund ist. Obgleich gesagt wird, *ἐν ἀπάσαις ταῖς φιλίαις* entstünden Zwistigkeiten durch Ungleichheit der Leistungen, so können doch in diesem Abschnitt nur die *ἐν ἰσότητι* gemeint sein. Denn nur in diesen gibt ungleiche Leistung Grund zu Beschwerden. Mit *ἐν ἀπάσαις ταῖς φιλίαις* Z. 24 können also nur die drei Hauptarten gemeint sein. Dazu stimmt, daß erst 1210 b 3 zu den *ἐν ἀνισότητι φίλοι* übergegangen wird. Aber hier muß nun *ἀνισότης* in demselben Sinne wie oben = *ἐναντιότης* verstanden und müßte daher die ganze Erörterung bis 1210 b 22 streng genommen auf die Nützlichkeitsfreundschaft allein bezogen werden. Es ist auch ganz im Einklang mit der Theorie, 1210 a 9 f., die den *ἐνδεής* zu seinem Gegensatz, dem *εὐπορῶν*, Freundschaft fühlen läßt, wenn hier behauptet wird, daß die *ὑπερέχοντες* nicht lieben, sondern nur geliebt werden wollen; und der Schlußsatz des Abschnitts 1210 b 20 (*ὁ δ' ἐνδεής χρημάτων ἢ ἡδονῶν ἢ ἀρετῆς θαυμάζει τὸν ὑπερέχοντα τοῦτοιοις καὶ φιλεῖ διὰ τὸ*

τούτων ἢ τυγχάνειν ἢ οἴεσθαι τεύξεσθαι) wiederholt nur den Gedanken von 1210 a 9 ff., so daß unzweifelhaft auch dieser Abschnitt zu der ersten Aporie und zu der These: φίλον τὸ ἐναντίον Beziehung hat. Aber die φίλια διὰ τὴν ἡδονήν hat in dieser Theorie keine klare Stellung. In dem Abschnitt 1210 a 6—22 war sie nicht erwähnt, so daß man nicht weiß, ob sie auf dem ἔμριον oder ἐναντίον oder beiden oder keinem von beiden beruht. Ist die Freundschaft des ἐνδεῆς ἡδονῶν mit dem ὑπερέχον ταύταις (1210 b 20) eine Nützlichkeits- oder eine Lustfreundschaft? Hier bleibt eine Unklarheit, aber sicher ist, daß der Verfasser die erste Aporie ganz ernst nahm und als Aufgabe seiner Untersuchung ihre Lösung ansah, die freilich nicht ganz gelingen konnte. — In den Eud. ist der Gedanke von der Liebe zum Entgegengesetzten und zum Gleichartigen nicht mehr mit der Unterscheidung der drei Freundschaftsarten in so einfache und enge Beziehung gebracht, daß die Liebe zum Gleichartigen für die Tugendfreundschaft allein und die zum Entgegengesetzten für die Nützlichkeitsfreundschaft allein als grundlegend angesehen wird und die Stellung der Lustfreundschaft in dieser Lehre unklar bleibt; und die ἀνισότης, die auf der ὑπεροχῇ, der Überlegenheit und größeren Leistungsfähigkeit des einen Teils beruht, wird nicht mehr mit der ἐναντιότης gleichgesetzt, die in der ersten Aporie als möglicher Grund der Liebe erscheint. Der Philosoph ist jetzt überzeugt, daß in allen drei Hauptarten, nicht nur in der Tugendfreundschaft, nur auf dem Gleichheitsfuße zwei Menschen wirklich Freunde sein können (φίλοι εἶσιν), daß es aber auch in allen drei Hauptarten eine auf der ὑπεροχῇ des einen Teils beruhende Unterart gibt, die man berechtigt ist, φίλια zu nennen, weil in ihr Liebe und Gegenliebe (wenn auch verschieden dem Grade und der Färbung nach) vorhanden ist, doch aber nicht gesagt werden kann, daß die Beiden Freunde sind. Das Lieben des Entgegengesetzten wird erst, nachdem die ganze Theorie der drei (nunmehr sechs) Freundschaftsarten zu Ende geführt ist, ohne auf die erste Aporie Bezug zu nehmen, in einer Art von Nachtrag oder Anhang 1239 b 3—1240 a 4 besprochen. Es wird in diesem Nachtrag bewiesen, daß nur κατὰ συμβεβηκὸς τὰ ἐναντία φίλα καὶ διὰ τὸ ἀγαθόν. Die entgegengesetzten Extreme fühlen sich nur deswegen zu einander hingezogen, weil sie durch einander zur

richtigen Mitte, die das Gute für sie ist, zu gelangen hoffen. Auch jetzt wird, wie in den M. Mor., die Liebe zum Entgegengesetzten auf das Gebiet des Nützlichen beschränkt; die zum Gleichartigen dagegen wird nicht nur, wie in den M. Mor., auf dem Gebiet des Guten, sondern auch auf dem der Lust nachgewiesen 1239 b 16: ὥστε οὕτως μὲν τὸ ἑμοιον φίλον, ὅτι (τὸ) ἀγαθὸν φίλον, ἔστι δὲ ὡς καὶ κατὰ τὸ ἡδύ· τοῖς γὰρ ὁμοίοις ταῦτά ἡδέα, καὶ ἕκαστον δὲ φύσει αὐτὸ αὐτῷ ἡδύ. διὸ καὶ (αἱ) φωναὶ καὶ αἱ ἔξεις (lies ὄψεις) καὶ συνημερεύσεις τοῖς ἑμογενέσιν ἡδίσται ἀλλήλοις (lies ἀνθρώποις) καὶ τοῖς ἄλλοις ζώοις. καὶ ταύτη ἐνδέχεται καὶ τοὺς φαύλους ἀλλήλους φιλεῖν. κακὸς κακῷ δὲ συντέτμεν ἡδονῇ. Aber auch die Anwendung des Gleichartigkeitsprinzips auf das ἀγαθόν und auf die Tugendfreundschaft wird durch Zurückgreifen auf einen Gedanken des platonischen ‚Lysis‘ tiefer begründet. Weil der Gute sich selbst immer gleich bleibt, darum ist er ein geeigneter Gegenstand der Liebe. Daß nur dem, der sich selbst gleichartig ist, ein Anderer gleichartig sein kann, ist gemeint, wenn auch nicht ausgesprochen. — Vergleichen wir diese Darstellung mit der der M. Mor., so zeigt sich klar, daß die eudemische die der M. Mor. auf Grund fortgeschrittener Einsicht und in dem Streben nach größerer Klarheit umbildet und verbessert, dabei aber die Aufgabe, die erste Aporie zu lösen, die doch auch sie voraufgeschickt hatte, aus den Augen verliert und erst in einem Nachtrag auf sie zurückkommt. Bei allem Streben nach Berichtigung der älteren Fassung kann sich die jüngere doch nicht ganz von ihr freimachen. So treten z. B. als Beispiele einer nützlichen ἐναντιότης 1239 b 24 f. wieder δεσπότης und δοῦλος, ἀνὴρ und γυνή auf, obgleich doch bei diesen Paaren ὑπεροχή des einen Teils über den andern besteht, die der Philosoph jetzt nicht mehr mit der nützlichen ἐναντιότης identifiziert, sondern auf alle drei Freundschaftsarten ausdehnt. Weil in diesem Nachtrag noch die ältere Fassung nachwirkt, erscheint hier das Verhältnis von Gatte und Gattin als Beispiel einer auf Gegenseitigkeit beruhenden Nützlichkeitsfreundschaft. Die Hauptstellen, aus denen man die von den M. Mor. abweichende neue Lehre der Eud. erkennt, sind 1233 b 15 ff.: τρία μὲν οὖν εἶδη ταῦτα φιλίας· ἐν πᾶσι δὲ τούτοις κατ' ἰσότητά πως λέγεται ἡ φιλία. καὶ γὰρ οἱ κατ' ἀρετὴν φίλοι ἐν ἰσότητι πῶς εἰσιν ἀρετῆς φίλοι ἀλλήλοις. ἄλλη δὲ διαφορά τούτων ἢ καὶ ὑπερβολήν, ὥσπερ θεοῦ

ἀρετὴ πρὸς ἄνθρωπον. Z. 32: ὡς δ' αὐτως καὶ ἐπὶ τῶν διὰ τὴν χρῆσιν φίλων καὶ ἐπὶ τῶν δι' ἡδονὴν οἱ μὲν κατ' ἰσότητά εἰσιν, οἱ δὲ κατ' ὑπεροχὴν. 1239 a 1 ff.: ὥσπερ οὖν εἴρηται, τριῶν ὄντων εἰδῶν φιλίας, κατ' ἀρετὴν, κατὰ τὸ χρήσιμον καὶ κατὰ τὸ ἡδύ, αὗται πάλιν διήρηνται εἰς δύο· αἱ μὲν γὰρ κατὰ τὸ ἴσον, αἱ δὲ κατ' ὑπεροχὴν εἰσίν. φιλία μὲν οὖν ἀμφοτέραι, φίλοι δ' οἱ κατὰ τὴν ἰσότητά. — In den Nik. bleibt die in den Eud. eingeführte Lehre in Kraft, daß es in jeder der drei Hauptarten der Freundschaft eine auf ἰσότης und eine auf ὑπεροχὴ beruhende Unterart gibt, und natürlich wird auch hier diese ὑπεροχὴ mit dem Satze: φίλον τὸ ἐναντίον nicht mehr in Verbindung gebracht. Die einzige Bezugnahme auf ihn in den Nik. findet sich 1159 b 12 ff.: ἐξ ἐναντίων δὲ μάλιστα μὲν δοκεῖ ἡ διὰ τὸ χρήσιμον γίνεσθαι φιλία, οἷον πένης πλουσίῳ, ἀμαθὲς εἰδότη· οὗ γὰρ τυγχάνει τις ἐνδεῆς ὢν, τοῦτου ἐφιέμενος ἀντιδωρεῖται ἄλλο und ibid. Z. 19: ἴσως δὲ οὐδ' ἐφίεσθαι τὸ ἐναντίον τοῦ ἐναντίου καθ' αὐτό, ἀλλὰ κατὰ συμβεβηκόσ, ἡ δ' ἔρεξις τοῦ μέσου ἐστίν· τοῦτο γὰρ ἀγαθόν. — ταῦτα μὲν οὖν ἀφείσθω καὶ γὰρ ἐστὶν ἀλλοτριώτερα. Hier zeigt sich in allem, daß der Philosoph der Zurückführung mancher Freundschaften auf den Gegensatz noch viel geringere Bedeutung beimißt als die Eud., in der Kürze und Flüchtigkeit, in dem vorsichtigen δοκεῖ und ἴσως, in der Abweisung der ins Physische übergreifenden Gedanken als ἀλλοτριώτερα. Die Gleichartigkeit als Freundschaftsgrund, die neben der Gegensätzlichkeit noch in den Eud. in der Lösung der Aporie besprochen wird, ist auch in den Nik., kurz vor den oben aus- geschriebenen Worten über das ἐναντίον behandelt, aber so, daß der Leser gar nicht bemerkt, daß es sich um die Aporie handelt. Er kann dies kaum bemerken, weil die Worte 1159 b 2 ἡ δ' ἰσότης καὶ ὁμοιότης φιλότης ihm gar nicht als ein neuer Gedanke erscheinen, da das ἴσον und ὅμοιον schon in den voraus- gehenden Untersuchungen als Freundschaftsmerkmal eine große Rolle gespielt hatte. (1156 b 19 πᾶσα γὰρ φιλία — καθ' ὁμοιότητά πινά. Z. 34 κατὰ πάντα ταῦτα γίνεται καὶ ὅμοια ἑκατέρῳ παρ' ἑκατέ- ρου, ὅπερ δεῖ τοῖς φίλοις ὑπάρχειν. 1157 b 2 οἱ μὲν φαῦλοι ἔσονται φίλοι δι' ἡδονὴν ἢ τὸ χρήσιμον, ταύτῃ ὅμοιοι ὄντες. 1157 b 36 λέγεται γὰρ φιλότης ἡ ἰσότης. 1158 b 1 εἰσὶ δ' οὖν αἱ εἰρημέναι φιλίαι ἐν ἰσότητι. Z. 27 τότε γίνεται πῶς ἰσότης, ὃ δὴ τῆς φιλίας εἶναι δοκεῖ.) Zweitens wird der Leser nicht an die Aporie denken, weil sie vom φιλητόν handelt, hier dagegen die Freundschaft

selbst *ισότης* und *ἑμοιότης* genannt wird. Drittens wird in dem Nachweis, daß die Guten *ἕμοιοι* sind, die Schlechten nicht, das Hauptgewicht darauf gelegt, daß die Guten selbst und deshalb auch ihre Freundschaft dauerbar ist (*μόνιμον*), die Schlechten dagegen und ihre Freundschaft nicht (*ἐπ' ὀλίγον χρόνον γίνονται φίλοι*), also auf einen Gesichtspunkt, der mit der ursprünglichen Aporie nichts zu schaffen hat und sie gewissermaßen verhüllt. Wegen dieser Behandlungsart des *ἕμοιον* wird selbst ein verständnisvoller und aufmerksamer Leser erst, wo mit den oben ausgeschriebenen Sätzen Z. 12 ff. die Darstellung zum *ἐναντίον* übergeht, sich an die berühmte Aporie erinnern fühlen, um sich dann zu überzeugen, daß die Ansicht *φίλον τὸ ἐναντίον* bestenfalls auf einem trügerischen Schein beruht. Nur wer die beiden älteren Fassungen kennt und beachtet, daß der Abschnitt über das *ἕμοιον* und *ἐναντίον* an der entsprechenden Stelle des Lehrganges steht, wo er von jeher gestanden hatte, wird in ihm den kümmerlichen Rest der ursprünglich für den Verfasser bedeutungsvollen Lösung der ersten Aporie erkennen. Auch das ist beachtenswert, daß die beiden Sätze über das *ἐναντίον* in den Nik. 1159 b 12—15 und 19—23 auf ganz verschiedenen und unvereinbaren Anschauungen beruhen. Denn die Liebe des Armen zum Reichen, durch den er reich, und des Unbelehrten zum Wissenden, durch den er wissend zu werden hofft, ist nicht das Sichhingezogenfühlen zum Entgegengesetzten, das eigentlich ein Streben nach der richtigen Mitte ist. Richtiger werden in den Eud. Herr und Sklave und Gatte und Gattin als Beispiele gegensätzlicher Teile angeführt, die sich zu einer Einheit zu verbinden streben (*ὥς σύμβολα γὰρ ὁρέγεται ἀλλήλων διὰ τὸ οὕτω γίνεσθαι ἐξ ἀμφοῖν ἐν μέσῳ*) und hiervon als ein andres *εἶδος* die Fälle unterschieden, wo mit entgegengesetzten ethischen Eigenschaften behaftete Menschen sich in Liebe zueinander hingezogen fühlen, um durch einander zu der richtigen Mitte zwischen diesen Eigenschaften zu gelangen, z. B. die *αὐστηροί* und die *εὐτράπελοι* oder die *ῥάθυμοι* und die *δῆξις*. Auch diese ältere Lehre ist in den Nik. durch flüchtige Wiedergabe unklar geworden. Das Beispiel vom Reichen und Armen und das vom Wissenden und Unbelehrten stammt nicht aus den Eud., sondern aus dem älteren Konzept, das die M. Mor. wiedergeben.

So zeigt also die Vergleichung dieses Teiles der Freundschaftsabhandlung eine fortschreitende Entwicklung von den M. Mor. zu den Eud. und von den Eud. zu den Nik. Wir werden diese Beobachtung bestätigt finden, wenn wir den weiteren Verlauf der drei Abhandlungen *περί φιλίας* verfolgen. Es ist die jetzt folgende Partie des Lehrganges, an der mir das Verhältnis der drei Ethiken zu einander zuerst klar und dadurch die Echtheit der M. Mor. sowohl wie der Eud. zur Gewißheit wurde.

3. Den Hauptinhalt aller drei Fassungen bis zu dem Punkt, an dem wir jetzt einsetzen, bildet die Unterscheidung der drei Freundschaftsarten und die Darlegung ihres Verhältnisses zu einander und zu der ethischen Beschaffenheit der Befreundeten. Wir haben gehört, daß die beste, wahre, vollkommene Freundschaft die des Tugendhaften ist, die an und in einander das Gute lieben, zugleich aber auch den Nutzen und die Lust genießen, die von dem Guten unabtrennbar sind; und daß die beiden unvollkommenen Arten aus dieser abgeleitet und nur insoweit Freundschaften sind, als sie einzelne abgetrennte Bestandteile des Ideals, sei es den Nutzen, sei es die Lust, besitzen und in sich verwirklichen. Sehen wir nun zu, was der Verfasser in jeder der drei Fassungen noch außerdem zu lehren für nötig hält und warum überhaupt und zu welchem Zweck er die Darstellung weiterführt. Denn man könnte meinen, der Gegenstand wäre nun erschöpft. Es muß diese Frage für jede der drei Fassungen aus ihr selbst heraus durch sorgfältige Zusammenhangsinterpretation beantwortet werden. Denn wir dürfen nicht als selbstverständlich voraussetzen, daß die den ganzen Aufbau und die Anordnung der einzelnen Teile bestimmende Idee in allen dieselbe gewesen sei. Wir beginnen auch hier mit der „großen Ethik“.

In dieser ist m. E. der Leitgedanke des 1210 b 23 beginnenden zweiten Teils bis zum Schluß des Buches, die im ersten Teil entwickelte Fundamentaltheorie gegen mögliche Einwendungen auf Grund der Erfahrung zu sichern durch den Nachweis, daß alles, was wir aus der Erfahrung über Freundschaft und Liebe wissen, sich aus ihr erklären läßt und mit ihr im Einklang steht. Zunächst gilt es, den Einwand zu widerlegen, daß es außer den drei in der Fundamentaltheorie unter-

schiedenen Freundschaftsarten noch einige andere Formen der *φιλία* gebe, die sich unter die drei Hauptarten nicht unterordnen lassen. So muß man es auffassen, wenn 1210 b 23 die *φιλία ἐξ ὁμοιοπαθείας* zur Frage gestellt werden. Die herrschende Anschauung sieht als Kennzeichen der Freundschaft an 1. die *ὁμοιοπάθεια*, d. h. daß beide über dieselben Dinge Lust oder Unlust fühlen; 2. daß jeder von beiden dem Andern Erhaltung des Lebens wünscht (*τὸ ζῆν βούλεσθαι*. Natürlich ist gemeint: „um des Andern willen, nicht aus Selbstsucht“, obgleich dies in den M. Mor. nicht, wie in den beiden andern Ethiken, ausdrücklich hinzugesetzt wird); 3. daß jeder von beiden dem Andern ein gutes (d. h. tugendhaftes und glückseliges) Leben wünscht (*τὸ εὖ ζῆν βούλεσθαι*. Derselbe Zusatz wie unter 2. ist auch hier hinzuzudenken); 4. daß jeder von beiden dem Andern den Besitz des Guten wünscht (*τὸ τὰγαθὸν βούλεσθαι τινι εἶναι*); 5. daß jeder von beiden mit dem Andern zusammen zu leben wünscht (*τὸ συζῆν βούλεσθαι*). Diese fünf Kennzeichen der Freundschaft werden hier, jedes für sich genommen, als Freundschaft begründende Prinzipien von dem supponierten Urheber der Einwendung aufgefaßt. Eine Einwendung gegen die Fundamentaltheorie ist das in der Tat. Denn die auf diesen fünf Prinzipien beruhenden *φιλία* würden sich keiner der drei Hauptarten unterordnen lassen. Sie müssen gleich am Anfang des Abschnittes in dem jetzt durch eine Lücke verstümmelten Text alle fünf genannt gewesen sein, wie sie auch Z. 29—32 und 35—38 (mit Weglassung freilich der *ὁμοιοπάθεια*) genannt werden (und vollzählig auch Eud. 1240 a 22—36 und Nic. 1166 a 1—10, beidemal gleich am Anfang des entsprechenden Abschnittes): *εἰσὶν δὲ καὶ τοιαῦται φιλία ἐξ ὁμοιοπαθείας (ἐκ τοῦ συζῆν ἐκ τοῦ τὸ ζῆν καὶ τὸ εὖ ζῆν) ἐκ τοῦ τὰγαθὸν βούλεσθαι τινι εἶναι*. Denn τούτων Z. 24 und *πάντα ταῦτα* Z. 25 weisen auf die vorausgegangene Aufzählung, die wegen des *πάντα* vollzählig gewesen sein und jedenfalls das *συζῆν* enthalten haben muß, weil dieses Z. 26 als vorher genannt vorausgesetzt wird. Die Widerlegung des Einwandes beginnt gleich Z. 24 mit *ὅχι ἔστιν*. Der Verfasser erwidert: eine solche Freundschaft, wie der Gegner meine, enthalte gewöhnlich nicht alle diese Momente, sondern nur einen Teil derselben; z. B. wünschten wir oft dem Einen den Besitz der Güter, zusammenleben aber wollten wir lieber mit einem

Andern. Diese sogenannten Freundschaften will er nicht als wirkliche Freundschaften gelten lassen; er fragt, ob sie nicht nur Merkmale der vollkommenen, der Tugendfreundschaft sind (ἀλλὰ ταῦτα πότερον φιλίας δεῖ εἰπεῖν ἢ τῆς τελείας φιλίας τῆς κατ' ἀρετὴν πάθῃ;), die alle diese Dinge (und noch einige mehr) in sich enthalte. Man muß hier gleich den Abschnitt 1211 b 40—1212 a 13 mit heranziehen, der die εὐνοια zu den ἄλλαι φιλίαι αἱ λεγόμεναι καὶ δοκοῦσαι rechnet und auch nicht als φιλία gelten läßt, sondern nur als Vorstufe zu ihr, weil in ihr nicht der Wille enthalten sei, durch eigenes Handeln dem Andern nach bestem Vermögen zum Besitz der Güter zu verhelfen. Es ist also in der εὐνοια auch nur das βούλεσθαι τι τὰγαθὰ καὶ τὸ ζῆν καὶ τὸ εὖ ζῆν enthalten, nicht das συζῆν βούλεσθαι, auch nicht notwendig das χάριεν καὶ λυπεῖσθαι τοῖς αὐτοῖς. Man sieht, daß sich der Verfasser hier mit derselben herrschenden Meinung befaßt wie 1210 b 23, einer Meinung, die sicherlich eine von andern dem Verfasser nahestehenden Philosophen vertretene ist. Denn Eud. 1240 a 22 nennt der Verfasser diese λεγόμεναι καὶ δοκοῦσαι φιλίαι mit einem andern Namen οἱ λοιποὶ τρόποι τοῦ φιλεῖν, καθ' οὓς ἐν τοῖς λόγοις ἐπισκοπεῖν εἰώθαμεν. Also Sätze, die von Andern stammen (αἱ λεγόμεναι καὶ δοκοῦσαι) und die der Verfasser doch den Disputationen in seiner Schule zugrunde legt! Das können nur Sätze von Platonikern, wie Speusippos und Xenokrates, sein. Wenn diese vermeintlichen besondern Arten von Freundschaft nur Merkmale der Tugendfreundschaft sind, dann ist der Einwand widerlegt und die Fundamentaltheorie bestätigt. Aber der Verfasser zieht diesen Schluß hier noch nicht. Er läßt noch eine andre Möglichkeit offen. Jene fünf Freundschaftskennzeichen finden sich außerdem alle auch in dem Verhältnis des Menschen zu sich selbst. So wird es möglich zu sagen: nicht aus der Tugendfreundschaft, sondern aus dem Verhältnis des Menschen zu sich selbst sind jene fünf Freundschaftskennzeichen abgeleitet. Unser Freund ist derjenige, der uns liebt, wie wir uns selbst lieben. Da nun nicht jeder Mensch, der sich selbst liebt, tugendhaft ist (der φιλαυτὸς pflegt ja getadelt zu werden), so würde sich ergeben, daß diese φιλίαι mit Tugend nichts zu schaffen haben, und der Einwand gegen die Fundamentaltheorie bliebe in Kraft. Der Verfasser läßt die Frage, ob es eine πρὸς αὐτὸν φιλία gebe, vorläufig offen

und verspricht, sie später zu behandeln (1210 b 93), aber daß jene fünf Merkmale alle in unserem Verhältnis zu uns selbst vorkommen, bestreitet er nicht und gelangt daher vorläufig zu dem Schluß 1210 b 39: διὸ δόξειεν ἂν οὕτως εἶναι αὐτῷ πρὸς αὐτὸν φίλια. τὰ δὲ τοιαῦτα εἶον τὴν ἐμοιοπάθειαν καὶ τὸ εὖ ζῆν καὶ τὰ ἄλλα ἥτοι εἰς τὴν πρὸς ἡμᾶς αὐτοῦς φίλιαν ἀναφέροντες λέγομεν ἢ εἰς τὴν τελείαν· ἐν ἀμφοτέραις γὰρ πάντα ταῦτα ὑπάρχει usw. Daß dieser Schluß nicht das letzte Wort des Verfassers über das aufgeworfene Problem sein kann, ist klar. Ein Alternativurteil, das gerade die Frage offen läßt, auf die es nach dem ganzen Zusammenhang am meisten ankommt, kann nicht das endgiltige Ergebnis der Untersuchung sein. Die Zurückführung auf die Selbstliebe, von der noch nicht einmal feststeht, ob sie überhaupt existiert, läßt die Entscheidung in der Schwebe. Auch zeigt sich in dem δόξειεν ἂν οὕτως, daß der Verfasser den Beweis nicht für ausreichend hält für die Existenz einer allgemein menschlichen πρὸς αὐτὸν φίλια. Man muß den Abschnitt 1210 b 33—1211 a 5 nicht als eine selbständige, in sich abgeschlossene Untersuchung lesen, sondern als die Fortsetzung des Abschnitts 1210 b 23—32. Die πρὸς αὐτὸν φίλια wird hier nicht um ihrer selbst willen (denn dann hätte die Frage, ob es eine solche überhaupt gibt, nicht aufgeschoben werden dürfen), sondern nur um der fünf φιλικὰ willen herangezogen. Es mußte also jeder verständnisvolle Hörer erwarten, da die Ableitung dieser in der Schwebe geblieben war, noch Weiteres und Abschließendes über sie zu hören. — Aber diese weitere Aufklärung erfolgt nicht sogleich, sondern 1211 a 6—15 steht erst noch ein Abschnitt, in dem aus dem δίκαιον weitere, bisher nicht berücksichtigte φιλικὰ abgeleitet werden. „Ferner könnte man vielleicht glauben, unter den Personen, die ein Rechtsverhältnis zu einander haben, müsse es auch eine Freundschaft geben; darum gebe es soviel Arten von Freundschaften wie Arten des Rechtsverhältnisses. Ein Rechtsverhältnis hat der Vergastete (ξένος im staatsrechtlichen Sinn) zum Bürger, der Sklave zum Herrn, der Mitbürger zu seinem Mitbürger, der Sohn zum Vater, die Gattin zum Gatten; und so sind auch überhaupt in allen übrigen Gemeinschaftsverhältnissen Freundschaftsarten enthalten (καὶ Z. 11 vor φιλικὰ ist natürlich zu tilgen). Die dauerhafteste von diesen φιλικὰ, könnte man meinen, müßte die auf dem (staats-

rechtlichen) Gastverhältnis beruhende sein. Denn Bürger und Vergastete haben kein gemeinsames Ziel, über das sie hadern, wie die Mitbürger untereinander. Denn letztere können, wenn sie auf Grund der Überlegenheit (*ὑπεροχή*) miteinander in Streit geraten, nicht Freunde bleiben. Hier werden also eine ganze Reihe weiterer *φιλία* angeführt, von denen es nicht ohne weiteres klar ist, wie sie sich in die Fundamentaltheorie einordnen lassen. Das *ἐπὶ δέ* reiht sie eben in diesem Sinne den *φιλία* *ἐξ ὁμοιοπαθείας* 1210 b 23 an, von denen der ganze vorausgehende Abschnitt handelte. Es sind auch *φιλία*, deren Einordnung in das System Schwierigkeiten macht. Die *φιλία* zwischen Herr und Sklave, zwischen Bürger und Vergasteten, zwischen Mitbürger und Mitbürger könnten jedenfalls nur auf das *συμμέρον* zurückgeführt werden; aber die Liebe zwischen Vater und Sohn und die zwischen Gatte und Gattin lassen sich nicht so einfach in das System einordnen. Man hat auch hier den Eindruck, daß der Verfasser nur vorläufig auf eine weitere Schwierigkeit und mögliche Einwendungen gegen seine Theorie hinweist und später auf diese Art von *φιλία* zurückkommen wird, wie er es ja auch wirklich in dem Abschnitt 1211 b 4—39 tut. Den beiden Abschnitten 1210 b23—1211 a 5 (über die *φιλία* *ἐξ ὁμοιοπαθείας*, bezw. die Freundschaftskennzeichen) und 1211 a 6 bis 15 (über die *φιλία* *ἐν ταῖς μετὰ δικαίου κοινωνίαις*) entsprechen im folgenden die beiden Abschnitte 1211 a 16—63 (über die *πρὸς αὐτὸν φιλία*) und 1211 b 4—39 in der Weise, daß jener den ersten, dieser den zweiten Abschnitt des vorausgehenden Abschnittspaares weiterführt und, was dort unklar geblieben war, zu klären sucht. Es ist für den Zweck unserer Untersuchung wichtig einzusehen, daß wir es hier mit einem planvollen, aus dem Denken des Vortragenden erwachsenden Aufbau zu tun haben, nicht etwa mit zusammenhangslosen Einzelabschnitten, die von einem ungeschickten und den Zusammenhang der Lehre selbst nicht begreifenden Kompilator aneinandergereiht sind. Der Abschnitt 1211 a 16—63 beweist, daß es in der Tat eine Freundschaft des Menschen mit sich selbst gebe, allerdings nur in dem eingeschränkten Sinn, wie es nach 1196 a 25 ff. auch eine *πρὸς αὐτὸν ἀδικία* gibt. Diese ist nur dadurch möglich, daß die Seele mehrere Teile hat. Wenn sich der vernunftlose Teil der Seele gegen den vernünftigen auflehnt, so tut der Mensch

sich selbst Unrecht. Entsprechend ist der Mensch nur dann sein eigener Freund, wenn die Seelenteile einstimmig sind und dadurch die Seele einheitlich machen. Sagt man doch auch von sehr guten Freunden, daß sie Ein Herz und Eine Seele sind. Diese Einheitlichkeit der Seele hat aber nur der Tugendhafte. Nur bei ihm stehen die Seelenteile in gutem Verhältnis zu einander und hadern nicht. Also ist nur der Tugendhafte in Freundschaft mit sich selbst; der Schlechte ist niemals sein eigener Freund, sondern liegt fortwährend mit sich selbst in Streit. — Erst durch diese Darlegung ist der Einwand 1210b 23f., daß es Freundschaften ἐξ ἐρωσιπαιθίας gebe, die zu keiner der drei Hauptarten gehören, endgiltig widerlegt. Wenn jene fünf φιλικὰ nur Merkmale der vollkommenen Freundschaft wären, dann stünden die durch einen Teil derselben gekennzeichneten sogenannten φιλικὴ zu der vollkommenen in demselben Verhältnis wie die Nützlichkeits- und die Lustfreundschaft, da ja auch letztere durch einzelne der Momente charakterisiert sind, die in ihrer Vereinigung die vollkommene bilden. Wenn dies richtig wäre, so ergäbe sich eine Bestätigung der Theorie, daß alle Arten von Freundschaft nach der ersten und vollkommenen, weil aus ihr abgeleitet, benannt werden. Es hatte sich aber daneben die Möglichkeit geboten, jene fünf φιλικὰ aus dem Verhältnis des Menschen zu sich selbst abzuleiten. Wenn jeder Mensch in seinem Verhalten sich selbst gegenüber diese fünf Merkmale zeigte, dann wäre in der Tat bewiesen, daß sie mit Tugend nichts zu schaffen haben; und da die reine, selbstlose, nur das Wohl des Andern um des Andern willen wollende Liebe auch auf das Streben nach Nutzen oder Lust nicht zurückgeführt werden kann, so wäre die Fundamentaltheorie widerlegt. Der Nachweis aber, daß nur der Tugendhafte sein eigener Freund ist und in seinem Verhalten zu sich selbst jene fünf φιλικὰ πάθη aufweist, macht diese Widerlegung zunichte und verwandelt sie in eine Bestätigung. Die Gefühle, die der Mensch sogar sich selbst gegenüber nur fühlen kann, wenn er tugendhaft ist, die kann er natürlich erst recht einem Andern gegenüber nur fühlen, wenn dieser gut und tugendhaft ist. Ὅς αὐτὸς αὐτὸν οὐ φιλεῖ, πῶς ἄλλον ἂν φιλοῖ; Jene φιλικὰ der reinen, selbstlosen Liebe sind also wirklich nur Attribute der vollkommenen Freundschaft, die nur zwischen Tugendhaften bestehen kann.

Es folgt nun 1211 b 4—39 die entsprechende Weiterführung der Betrachtung 1211 a 6—15 über die in den Rechtsgemeinschaften enthaltenen *φιλίαι*, die entweder auf Gleichheit der Gemeinschaftsglieder beruhen können oder auf Überlegenheit des einen Teils. Das *δίκαιον* fordert, daß gleichwertige Gemeinschaftsglieder in gleichem Maße mit Gütern beteiligt werden, ungleichwertige proportional ihrem Werte. Auch die Proportionalität ist eine Art von Gleichheit. Vollwertige Freundschaften in dem Sinne, wie dieser Ausdruck in der Fundamentaltheorie gebraucht wurde, sind diese *φιλίαι* offenbar nach der Auffassung des Verfassers nicht. Das zeigt die Wendung, mit der nach Beendigung ihrer Behandlung 1211 b 40 zu der *εὐνοια* und *ὁμόνοια* übergegangen wird: *δεῖ δὲ καὶ ὑπὲρ τῶν ἄλλων φιλιῶν τῶν λεγόμενων καὶ δοκοῦσων ἐπισκέψασθαι εἰ εἰσὶν φιλίαι*. Der Begriff *αἱ λεγόμεναι καὶ δοκοῦσαι φιλίαι* gibt das Thema für den ganzen Teil 1210 b 23—1212 b 23. Die sogenannten *φιλίαι* *ἐξ ὁμοιοπαθείας*, die in den Rechtsgemeinschaften enthaltenen, die Freundschaft des Menschen mit sich selbst und auch die *εὐνοια* und *ὁμόνοια* sind nicht Freundschaften im strengen Wortverstande, sondern nur *λεγόμεναι καὶ δοκοῦσαι φιλίαι*, von denen noch zu untersuchen ist, *εἰ εἰσὶν φιλίαι* und auf Grund welches Zusammenhanges mit der *φιλία* im strengen Wortverstande der allgemeine Sprachgebrauch ihnen den Namen *φιλία* zugestanden hat. Zu diesem rechnet der Verfasser offenbar auch die aus dem Geltungsbereich des *δίκαιον* erschlossenen, obgleich er leider versäumt, sich klar über ihr Verhältnis zu den drei Hauptarten der eigentlichen Freundschaft klar auszusprechen. Daß wir hiermit den Sinn des Verfassers richtig wiedergeben, zeigt der Zusammenhang, in dem er diese *φιλίαι* behandelt, das unbestimmte: *ἐτι δὲ ἴσως ἂν δόξειεν*, mit dem er sie 1211 a 6 zuerst einführt, und die Worte 1211 b 18: *τῶν δὲ φιλιῶν ἀπασῶν τῶν εἰρημένων τούτων μάλιστα πῶς ἐγγίνεται τὸ φιλεῖν ἐν τῇ συγγενικῇ*. Das *φιλεῖν* und *ἀντιφιλεῖν* gehört nach der Fundamentaltheorie zur *φιλία*. Wenn es also bei der hier behandelten Gruppe auf die *συγγενική* eingeschränkt wird, so heißt das: in den andern Arten dieser Gruppe ist wenig oder kein *φιλεῖν* enthalten. Sie sind also nur *λεγόμεναι καὶ δοκοῦσαι φιλίαι*. Von ihnen allen wird nur das Verhältnis des Vaters zum Sohne eingehenderer Betrachtung gewürdigt und die Tatsache, daß der Vater den Sohn

mehr zu lieben pflegt als der Sohn den Vater aus der durch die stärkere Betätigung bedingten Verstärkung des Liebesgefühls erklärt. Dadurch kommt hier ganz beiläufig und gelegentlich ein für die Liebestheorie wichtiges allgemeines Gesetz zur Sprache, das wohl eine nicht bloß gelegentliche Erwähnung verdient hätte. Wir ersehen daraus, daß die Gedanken des Verfassers, als er diese Vorlesung entwarf, sich zum Teil noch *in statu nascendi* befanden. Die Vergleichung der eudemischen und nikomachischen Fassung wird uns zeigen, wie die in den M. Mor. noch unentwickelten Keime sich entfaltet haben und im Zusammenhang damit auch eine Umpflanzung oder, ohne Bild gesprochen, eine Veränderung der Anordnung und Reihenfolge nötig geworden ist. Aber bevor wir zu dieser Vergleichung übergehen, müssen wir noch beachten, daß an die Behandlung der εὐνοια und ἐμόνοια, also an das Ende des Teiles, der von den λεγόμεναι καὶ δοκοῦσαι φίλῃαι handelt, sich 1212 a 28 bis b 23 die Untersuchung anschließt, ob und in welchem Sinne der Tugendhafte φίλῃατος sei. Man kann sie nicht mehr zu diesem Teil rechnen, aber sie bildet den Anfang des folgenden Teils, weil sie an die in dem vorigen gegebene Erörterung über die Freundschaft des Tugendhaften mit sich selbst anknüpft. Nachdem die λεγόμεναι καὶ δοκοῦσαι φίλῃαι erledigt sind, kehrt die Darstellung nun zu der Freundschaft im strengen Wortverstande zurück, und zwar zu dem Verhalten des Tugendhaften in der vollkommenen Freundschaft. Der Satz, daß er mit sich selbst in Freundschaft lebt, legt den Einwand nahe, ob er φίλῃατος sei und sich selbst mehr liebe als einen andern Menschen, was ihn für die vollkommene Freundschaft ungeeignet machen würde. Dieser Einwand wird widerlegt durch die Erläuterung, in welchem Sinne der Tugendhafte φίλῃατος ist, und an diese schließt sich ganz passend der weitere Nachweis an, daß die auf seiner Vollkommenheit beruhende Autarkie des Tugendhaften nicht ausschließt, daß auch er zur vollen Glückseligkeit des Freundes bedarf. Dieser Gedanke führt dann ebenso passend und natürlich dazu, die Frage aufzuwerfen, wieviele Freunde man haben soll.

Wie verhält sich zu diesem Teil der Freundschaftsabhandlung der M. Mor. der entsprechende Teil in den beiden andern Fassungen? Ich werde dies in aller Kürze und mit

Beschränkung auf die Punkte darlegen, die für die Prioritätsfrage entscheidend sind.

Wenn wir an der Stelle der Eud., bezw. der Nik. weiterlesen, die dem Anfang des eben analysierten Teiles der M. Mor. (1210 b 23 ff.) entspricht, also nach den in allen drei Fassungen den ersten Hauptteil beschließenden Bemerkungen über das ἐναντίον als Liebesgegenstand Eud. 1240 a 5 und Nic. 1159 b 24, so finden wir in den Eud. zunächst denselben Gegenstand wie in den M. Mor., aber mit stark verändertem Gedankengang und Aufbau, behandelt, in den Nik. dagegen einen ganz andern Gegenstand, dem in den M. Mor. überhaupt keine ausführliche, zusammenhängende Behandlung gewidmet ist, sondern nur ein paar ganz kurze, in den eben analysierten Teil eingestreute Abschnitte, die nur einen ganz geringen Bruchteil der in den Nik. 1159 b 24—1165 b 36 in großem Zusammenhang entwickelten Gedanken enthalten, der aber in den Eud. 1241 b 10—1244 a 36 (also nach dem Teil, der dem analysierten der M. Mor. 1210 b 23—1212 a 27 inhaltlich entspricht) ebenso ausführlich und im wesentlichen in demselben Sinne wie in den Nik. behandelt wird. Dem früheren Teil der Eud. 1240 a 5—1241 b 9 entspricht der spätere der Nik. 1166 a 1 bis 1168 a 27; und dem späteren Teil der Eud. 1241 b 10 bis 1244 a 36 der frühere der Nik. 1159 b 24—1165 b 36. Es hat also hier eine Umstellung zweier Hauptteile der Freundschaftsabhandlung stattgefunden. Nun ist aber der in den Nik. vorangestellte Teil eine in sich einheitliche Abhandlung über das Verhältnis des δίκαιον zur φίλια, der in den Eud. vorangestellte dagegen (über die πρὸς αὐτὸν φίλια, über Wohlwollen und Eintracht, über die Liebe des εὐεργετήσεως zum εὐεργετηθείς) aus drei selbständigen Abschnitten zusammengesetzt, deren innerer Zusammenhang nicht erkennbar ist, wenn man nicht die M. Mor. zu Hilfe nimmt. Da man nun, um den Aufbau zu verbessern, nur einen in sich einheitlichen Abschnitt umstellt, nicht aber einen, der in sich selbst keinen inneren Zusammenhang hat und, wo er auch stehen mag, den Aufbau stört, so sind es die Nik., die den Abschnitt über Freundschaft und Recht vorangestellt und dadurch den, der in den M. Mor. seine Entsprechung hat und in den Eud. an derselben Stelle steht wie in den M. Mor., von dieser Stelle mehr gegen das

Ende hin verschoben haben. Daraus ergibt sich die Priorität der Eud. (und der M. Mor.) gegenüber den Nik. Dieser von den Nik. vorangestellte Abschnitt ist aber in den M. Mor. überhaupt nicht oder nur in keimhaftem Zustand enthalten. Die Abschnitte 1211 a 6—15 und 1211 b 4—17 der M. Mor. sind die Keime, aus denen die Eud. zuerst die große Abhandlung über Recht und Freundschaft entwickelt haben. Diese Abschnitte der M. Mor. haben daher in den Eud. an der entsprechenden Stelle zwischen 1240 a 22 und 1241 b 9 keine Entsprechung, aber die aus ihnen entwickelte Abhandlung ist als nächster Hauptteil an den, aus dem die Keime stammten, angeschlossen. Diese Stellung des neuen Hauptteils hat aber den Verfasser der Nik. nicht befriedigt. Die Einschaltung eines neuen Teils in einen gegebenen Zusammenhang wird in der Regel Schwierigkeiten hervorrufen, sowohl bezüglich der Folgerichtigkeit des Aufbaus wie bezüglich der Verkittung in den beiden Fugen am Anfang und am Ende. Daß es die Eud. waren, die zuerst den neuen Teil einschalteten, wird durch unsre frühere Beobachtung zur Gewißheit, daß sie in der Vorrede des Freundschaftsbuches H 1234 b 22—31 die politische Bedeutung der Freundschaft und die nahe Verwandtschaft der Begriffe *φιλία* und *δικαιοσύνη* so unverhältnismäßig stark hervorheben. Es ist eine politische Gedankenwelt, die sich in die Freundschaftsabhandlung eindringt, und zwar ist diese noch in dem Entwicklungsstadium, wo Aristoteles Aristokratie und Königtum als *ἀρίστη πολιτεία* zusammenfaßte (vgl. „Zur Entstehungsgeschichte der aristotelischen Politik“ SB. Wiener Ak. 200. Bd. 1. Abh.). Denn 1241 b 35 lesen wir: *κατ' ἀριθμὸν μὲν γὰρ ἡ (πολιτικὴ) κοινωνία —, κατ' ἀναλογίαν δὲ ἡ ἀριστοκρατικὴ ἀρίστη καὶ βασιλική* (so die Hds. Es ist klar, daß *ἀριστοκρατικὴ καὶ βασιλική* eine in den Text gedrungene Erklärung oder Variante zu der Lesart *ἡ ἀρίστη* ist). Ein weiterer Beweis, daß die Eud. eine den M. Mor. ähnliche Fassung als Vorlage zugrunde legen, liefert die Vergleichung des Abschnittes Eud. 1241 a 35—b 9 (über die Liebe des *εὐεργετήσας* zum *εὐεργετηθείς*) mit dem entsprechenden der M. Mor. 1211 b 18—39. Daß dieser in den Eud. (und Nik.) auf den Abschnitt über *εὐνοία* und *ἐμένοια* folgt, in den M. Mor. ihm vorausgeht, hängt damit zusammen, daß er in den M. Mor. an die Besprechung der *συγγενικὴ φιλία* und der des Vaters

zum Sohne angeknüpft ist. Da diese von ihrer Stelle gerückt und der Abhandlung über Freundschaft und Recht einverleibt wurde, die Frage aber, warum der εὐεργετήσας den εὐεργετηθεὶς mehr liebt als dieser ihn, allgemeineren Charakter hatte, so wurde sie von der συγγενική losgetrennt und ein selbständiger Abschnitt ihr gewidmet, der hinter dem über εὐνοία und ὁμόνοια, am Schluß des Hauptteiles als Anhang seinen Platz fand und auch in den Nik. behauptete. Irgendeinen Gedankenzusammenhang mit dem Vorausgehenden hat er nicht. Daß er mit dem Folgenden auch keinen hat, ist kein Fehler; denn da wird ein ganz neuer Gegenstand in Angriff genommen. In dem Übergang zu diesem wird der Anhang nicht berücksichtigt: καὶ περὶ μὲν φιλίας τῆς πρὸς αὐτὸν καὶ τῆς ἐν πλείοσι διωρίσθω τὸν τρόπον τοῦτον. — Der Abschnitt πότερον ὁ σπουδαῖος φίλαυτος M. Mor. 1212 a 28—b 23 hat in den Nik. seine Entsprechung (1168 a 28—1169 b 2), in den Eud. dagegen fehlt er ganz. Wie ist das zu erklären? Ich habe früher gezeigt, daß dieser Abschnitt in den M. Mor. sowohl zu dem vorausgehenden Teil, in dem die πρὸς αὐτὸν φιλία des Tugendhaften behandelt war, wie zu dem folgenden über die αὐτάρκεια des Tugendhaften eine innere Beziehung hat und als Bindeglied zwischen diesen Teilen dient. Dieselbe Stellung und Funktion konnte unser Abschnitt in den Nik. behalten, da auch in ihnen der Teil, in dem die πρὸς αὐτὸν φιλία behandelt war, dem über die Autarkie, infolge der früher besprochenen Umstellung, wieder unmittelbar vorausging. In den Eud. dagegen war dies nicht der Fall, da infolge der Einschaltung der neuen umfänglichen Abhandlung ‚über Freundschaft und Recht‘ hinter dem Teil, in dem die πρὸς αὐτὸν φιλία besprochen war, dieser von dem Abschnitt über die Autarkie durch einen so weiten Abstand geschieden war, daß man nicht durch Zurückbeziehung auf ihn die Überleitung zu der Autarkie bewirken konnte. Diesem zufälligen Umstand ist in den Eud. die φιλαυτία des Tugendhaften zum Opfer gefallen. In den Nik., wo durch die Umstellung der beiden Hauptteile dieses Hindernis wegfiel, hat Aristoteles aus seinem älteren Vorlesungskonzept sie und den ursprünglichen Zusammenhang wieder hergestellt. Man darf also aus dem Umstand, daß die M. Mor., die im allgemeinen mehr Ähnlichkeit mit den Eud. zeigen, hier einmal mit den Nik. zusammengehen, nicht schließen, daß sie die beiden andern

Ethiken nebeneinander benützt haben, in welchem Fall der Verfasser nur ein nach Aristoteles' Tode schreibender jüngerer Peripatetiker gewesen sein könnte, sondern man muß als möglich anerkennen, daß der Philosoph, als er die Nik. schrieb, gelegentlich einmal über die Eud. hinweg auf noch ältere Aufzeichnungen zurückgreifen konnte. So liegt z. B. Nic. 1101 b 10 (διωρισμένων δὲ τούτων ἐπισκεψώμεθα περὶ τῆς εὐδαιμονίας πότερα τῶν ἐπαινετῶν ἐστὶν ἢ μᾶλλον τῶν τιμῶν· δῆλον γὰρ ὅτι τῶν γε δυνάμεων οὐκ ἔστιν) derselbe terminologische Sprachgebrauch von δυνάμεις vor, den man M. Mor. 1183 b 19 ff., obgleich er auch für die aristotelischen Διαρέσεις bezeugt ist, als unaristotelisch beanstandete und der in den Eud. nicht vorkommt.

Durch die Einschaltung eines neuen Abschnittes in einen gegebenen Zusammenhang entstehen zwei neue Fugen des Gedankenganges, durch den Platztausch zweier aufeinanderfolgender Abschnitte drei. Wenn es dem Verfasser gelungen ist, diese Frage unsichtbar zu machen, und die sensibelste Fingerspitze sie beim Drüberhinfahren nicht fühlen kann, so haben wir in der Regel kein Kennzeichen, daß eine Einschaltung oder Umstellung stattgefunden hat, wenn uns nicht, wie in unserm Falle, der vor der Einschaltung, bezw. vor der Umstellung gewesene Textzustand erhalten ist. Wir wollen trotzdem auch in unserm Fall die Fugen untersuchen. Denn wenn irgendwo die Fügung nicht genau ist, wird das zur Bestätigung unserer Ansicht beitragen. In den Eud. hat m. E. eine Einschaltung stattgefunden; da sind also zwei neue Fugen entstanden, vor und nach dem neuen Teil 'über Freundschaft und Recht' 1241 b 10 und 1244 b 1. In den Nik. dagegen sind durch die Umstellung drei neue Fugen entstanden, vor, nach und zwischen den Teilen, die ihren Platz getauscht haben: 1159 b 23, 1165 b 37, 1168 a 28. — Von den beiden Fugen in den Eud. weckt die erste, 1241 b 10, keine Bedenken. Es ist deutlich durch die Übergangsformel (καὶ περὶ μὲν φιλίας τῆς πρὸς αὐτὸν καὶ τῆς ἐν πλείοσι διωρισθῶ τὸν τρόπον τοῦτον· δοκεῖ δὲ τό τε δίκαιον εἶναι ἴσον καὶ ἡ φίλις ἐν ἰσότητι.) ausgedrückt, daß zu einem ganz neuen Gegenstand übergegangen wird, der schon in der Vorrede H ep. 1 feierlich angekündigt war. Es ist kein Zusammenhang mit dem Vorausgehenden ersichtlich, aber man

verlangt auch keinen. Man versteht, daß der Verfasser ἀλλήν ἀρχὴν ποιησάμενος an seinen Gegenstand von einer neuen Seite her herantritt, und rechnet darauf, daß die neue Erörterung irgendwie in ihrem weiteren Verlauf mit den früheren in Verbindung gebracht werden wird. Dies geschieht denn auch schon 1242 b 2 durch Rückverweisung auf die drei Hauptarten der Freundschaft. Dagegen finden wir in der andern Fuge einen sehr harten Übergang von einem Werkstück zum andern, 1244 b 1: σκεπτέον δὲ καὶ περὶ αὐταρκείας καὶ φιλίας, πῶς ἔχουσι πρὸς τὰς ἀλλήλων δυνάμεις. Denn hier fehlt nicht nur jeder innere Zusammenhang; der Verfasser hat auch unterlassen, durch eine seiner sonst so häufigen Rekapitulationen hervorzuheben, daß wir keinen Zusammenhang erwarten und suchen dürfen. Genau so hätte er nach der Erörterung über die φιλαυτία fortfahren können, an die sich, ehe die Einschaltung erfolgt war, der Abschnitt⁴ angeschlossen hatte. — Übrigens ist auch am Anfang der Besprechung der Selbstliebe 1240 a 5 der Übergang sehr hart. Aber hier ist es gerade die Rekapitulation, die ihn hart macht. Denn wenn die Frage schon ausreichend beantwortet war, wieviele und welche Arten von Freundschaft es gibt (πόσα μὲν οὖν εἶδη φιλίας καὶ τίνες διαφοραί, καθ' ἃς λέγονται οἱ φίλοι — εἴρηται), dann wundert man sich, daß noch ein weiteres εἶδος φιλίας folgt, die πρὸς αὐτόν. In den M. Mor. ist an der entsprechenden Stelle der Zusammenhang befriedigender: an die aus dem ἐναντίον entspringenden werden die ἐξ ὁμοιοπαθείας φίλοι angeschlossen, die aber Aristoteles nicht als φίλοι gelten läßt. Durch sie kommt er erst auf die πρὸς αὐτόν φίλια zu sprechen. Im Sinne derer, welche die ἐξ ὁμοιοπαθείας φίλοι annahmen, wird die πρὸς αὐτόν φίλια zunächst als allgemein menschliche Eigenschaft angenommen und erst nachträglich erfährt man, daß sie auf den σπουδαῖος beschränkt ist. Mit der Veränderung des ganzen Gedankenganges in Eud., d. h. dadurch, daß die πρὸς αὐτόν φίλια gleich vom Anfang des Abschnittes an zum Thema gemacht wird, verliert auch dies seine Berechtigung. Trotzdem wird 1240 b 3 ff. anfänglich so gesprochen, als ob jene φιλικὰ das Verhältnis jedes Menschen zu sich selbst kennzeichneten: ἅπαντα ταῦτα ἐπαναφέρεται πρὸς τὸν ἑνα. — οὕτω γὰρ ἔχει ὁ εἷς καὶ ἴσως ἐμιλεῖ αὐτὸς αὐτῷ. Und dann ganz unvermittelt: πάντα δὲ ταῦτα τῷ ἀγαθῷ ὑπάρχει πρὸς

αὐτόν. Hier ist ein Anstoß vorhanden, der wohl aus flüchtiger Überarbeitung des älteren Konzeptes zu erklären ist. Die ganze Erörterung ist auch im folgenden von der Unklarheit durchzogen, daß einerseits als allgemein menschlich behandelt wird, was andererseits nur dem Tugendhaften eigentümlich sein soll. Man vermißt hier Klarheit des Gedankenganges und das liegt nicht nur an der Verderbnis einzelner Textstellen. Auch wenn man alle Verderbnisse emendieren könnte, würde diese Unklarheit bleiben. Die nikomachische Darstellung dieses Gegenstandes 1166 a 1—b 29 zeigt größere Klarheit, aber die Frage, inwiefern jene Freundschaftskennzeichen (τὰ φιλικὰ — οἷς αἱ φίλοι ὀρίζονται) allen Menschen im Verhältnis zu sich selbst zukommen und inwiefern nur den Guten, erhält zwar anfänglich eine klare Antwort, später aber wird diese wieder zurückgenommen. Gleich nach der Aufzählung dieser φιλικὰ lesen wir Z. 10: πρὸς ἑαυτὸν δὲ τούτων ἕκαστον τῷ ἐπαινεῖ ὑπάρχει, τοῖς δὲ λοιποῖς ἢ τοιοῦτοι ὑπολαμβάνουσιν εἶναι. Derselbe Gedanke wird 1166 b 2 wiederholt: φαίνεται δὲ τὰ εἰρημένα καὶ τοῖς πολλοῖς ὑπάρχειν, καίπερ οὔσι φαῦλοις. ἄρ' οὖν ἢ ἀρέσκουσιν ἑαυτοῖς καὶ ὑπολαμβάνουσιν ἐπαινεῖς εἶναι, αὐτῇ μετέχουσιν αὐτῶν; aber nicht mehr in behauptender Form, wie an der ersten Stelle, sondern schon in der Form zweifelnder Frage; und dann folgt der Beweis, daß die φιλικὰ den φαῦλοι im Verhältnis zu sich selbst überhaupt nicht zukommen. Aristoteles steht also jetzt auf demselben Standpunkt wie die M. Mor., nur mit dem Unterschied, daß in den M. Mor. (wie auch in den Eud.) das Kapitel von der πρὸς αὐτὸν φιλία handelt, in den Nik. dagegen von den φιλικὰ, während die Existenz einer πρὸς αὐτὸν φιλία jetzt, in den Nik., überhaupt nicht mehr behauptet, sondern zweifelnd *in suspensio* gelassen wird (1166 a 33 f.). Wie soll man sich nun dieses Schwanken erklären, daß Aristoteles, was er den Schlechten anfänglich, wenn auch mit einer Einschränkung zugesteht, ihnen hernach doch wieder abspricht? Ich meine, das läßt sich nur daraus erklären, daß alle drei Werke den Aristoteles selbst zum Verfasser haben und das Schwanken, das in der Abweichung der Eud. von den M. Mor. sich gezeigt hat, in den Nik. fort dauert. In den Eud. zeigt sich das Streben, die φιλικὰ im Verhältnis zu sich selbst nicht ausschließlich den Tugendhaften, sondern in gewissem Sinne allen Menschen

zuzugestehen. Das wirkt in den Nik. noch nach, wird aber dann zurückgenommen, so daß er wieder bei der Lehre der M. Mor. anlangt.

Am Anfang der eben besprochenen Stelle der Nik. 1166 a 1 ist die zweite der drei Fugen, die in den Nik. durch die Umstellung der Abhandlung 'über Recht und Freundschaft' entstanden sind, an die sich hier die Erörterung über die *φιλική* und die ohne festen Zusammenhang ihr folgenden Abschnitte über *εὐνοία* und *ὁμόνοια* und über das Verhältnis des *εὐεργετήσεως* zum *εὐεργετηθείς* anschließen. Man kann nicht bestreiten, daß hier kein Zusammenhang mit den vorausgehenden Erörterungen (über die Gesichtspunkte, nach denen Streitigkeiten zwischen Freunden zu beurteilen sind) erkennbar ist. Der Gedankenfaden reißt ab. Der Leser, der den Aufbau des Ganzen im Auge behalten hat, fühlt sich desorientiert und der Verfasser hat nichts getan, um ihn aufmerksam zu machen, daß hier ein Hauptteil der Darstellung beendet ist und etwas Neues beginnt, das mit dem Vorausgehenden nichts zu schaffen hat. Dagegen kann bei der ersten Frage 1159 b 25 kein Leser Anstoß nehmen. Denn nachdem die Fundamentaltheorie über die drei Freundschaftsarten, ihr Wesen, ihren Zusammenhang und ihre Unterschiede beendet ist, erscheint es dem Leser als ein ganz normaler Gedankenfortschritt, daß nun die schon in der Vorrede angekündigte Erörterung über das *δίκαιον* in der Freundschaft mit Berufung auf diese Ankündigung in Angriff genommen wird: *ἔοικεν δέ, καθάπερ ἐν ἀρχῇ εἴρηται, περὶ ταῦτα καὶ ἐν τοῖς αὐτοῖς εἶναι ἢ τε φιλικὰ καὶ τὸ δίκαιον*. Auch bei der dritten Fuge 1168 a 28 ist kein erheblicher Anstoß vorhanden. Der Leser wird unwillkürlich, obgleich auf den Zusammenhang nicht wie in den M. Mor. 1212 a 28 ausdrücklich hingewiesen ist, sich durch die Erörterungen über die *φιλαυτία* an die wenige Seiten früher gelesenen über die *πρὸς αὐτὸν φιλική* oder genauer gesagt über die Freundschaftsmerkmale in dem Verhalten des Tugendhaften zu seinem eignen Selbst erinnert fühlen. Von einer festen Fügung und Kontinuität des Gedankenfadens kann man allerdings auch hier nicht reden.

Die in diesem Kapitel angestellte Vergleichung der drei Fassungen der Freundschaftsabhandlung in den drei Ethiken

ist, wie mir scheint, schon für sich genommen ausreichend zu beweisen, daß M. Mor., Eud., Nik. von Aristoteles selbst in dieser Reihenfolge geschrieben sind.

II.

Die einzelnen ethischen Tugenden und das Zeugnis Theophrasts.

In des Arius Didymus Kompendium der peripatetischen Ethik, das uns durch Stobaeus' Eklogen erhalten ist, findet sich II p. 140, 7 ff. W. eine Erörterung über die ethischen Tugenden als μεσότητες, in der gleich anfangs Theophrast als Gewährsmann genannt wird: Το οὖν πρὸς ἡμᾶς μέσον ἄριστον, οἷον, φησὶν ὁ Θεόφραστος, ἐν ταῖς ἐντυχίαις ὅδι μὲν πολλὰ διεληθὼν καὶ μακρῶς ἀδολεσχήσας, ὅδι δ' ὀλίγα καὶ οὐδὲ τἀναγκαῖα, οὗτος δὲ αὐτὰ ἔδει: [μὴ del. Madvig] τὸν καιρὸν ἔλαβεν. Fragen wir, ob das von Theophrast zur Veranschaulichung des μέσον πρὸς ἡμᾶς gewählte Beispiel sich auf eine der in den aristotelischen Ethiken aufgezählten ethischen Einzeltugenden bezieht oder ein ohne Beziehung auf diese von Theophrast selbst geformtes Beispiel ist, so ergibt sich, daß zwar das Wort ἐντυχία nicht bei Aristoteles vorkommt, wohl aber das gleichbedeutende ἔντευξις (= gesellschaftliche Unterhaltung, *conversatio*) in den M. Mor. 1192 b 31 und 1199 a 14, 17 und außerdem in der Topik 101 a 27, 30 und in der Rhetorik 1355 a 29 vorkommt (Metaph. 1009 a 17 ist ἔντευξις = ἀπάντησις). M. Mor. 1192 b 31 wird die Tugend der σεμνότης, die richtige Mitte zwischen der ἀρέσκεια und der αὐθάδεια, als περὶ τὰς ἐντεύξεις bezeichnet: ὅ τε γὰρ αὐθάδης τοιοῦτος ἐστὶν οἷος μὴθεὶ ἐντυχεῖν μὴδὲ διαλεγῆναι. — ὁ δὲ ἄρεσκος τοιοῦτος οἷος πᾶσιν ἐμιλεῖν καὶ πάντως καὶ πανταχῇ usw. In den Eud. 1233 b 34 f. ist die Auffassung der σεμνότης und der ihr zugeordneten Fehler eine andre: ὁ μὲν γὰρ μὴδὲν πρὸς ἕτερον ζῶν, (ἀλλὰ) καταφρονητικὸς αὐθάδης, ὁ δὲ πάντα πρὸς ἄλλον ἢ καὶ πάντων ἐλάττων ἄρεσκος, ὁ δὲ τὰ μέν, τὰ δὲ μή, καὶ πρὸς τοὺς ἀξίους οὕτως ἔχων σεμνός. Die Nik. gebrauchen für den gesellschaftlichen Verkehr statt ἔντευξις den Ausdruck ἐμιλεῖν. Eine Tugend σεμνότης und eine αὐθάδεια als ihr zugeordneten Fehler kennen sie nicht; die ἀρέσκεια ist anders eingeordnet. Theophrasts Beispiel ist am meisten mit der Stelle der M. Mor. verwandt, in der

διαλεγῆναι zeigt, daß hauptsächlich an die Mittheilbarkeit in der Unterhaltung gedacht ist, wie bei Theophrast. Wäre das nicht sehr merkwürdig, wenn dem Theophrast nicht die M. Mor. als aristotelisches Werk bekannt gewesen wären? Doch sehen wir weiter! Die folgenden Worte: αὕτη μεσότης πρὸς ἡμᾶς· αὕτη γὰρ ὑφ' ἡμῶν ὥρισταί τῳ λόγῳ. Διὸ ἔστιν ἡ ἀρετὴ ἕξις προαιρετική, ἐν μεσότητι οὖσα τῇ πρὸς ἡμᾶς, ὠρισμένη λόγῳ καὶ ὡς ἂν ὁ φρόνιμος ὀρίσειεν, in denen Nic. 1106 b 36—1107 a 2 wörtlich zitiert werden, würden wir nicht mehr zu dem Theophrastzitat rechnen, sondern für eigne Worte des Arius Didymus halten, wenn nicht die Worte folgten: εἴτα παραθέμενος τινὰς συζυγίας ἀκολουθῶς τῷ ὑφηγητῇ σκοπεῖν ἔπειτα καθ' ἕκαστα ἐπάγων ἐπειράθη τὸν τρόπον τοῦτον· ἐλήφθησαν δὲ παραδείγματος (libri —μάτων) χάριν αἷδε· σωφροσύνη usw.' In diesen Worten kann der Mann, der seinem Lehrer folgend die Beispiele von συζυγίαι anführt, kein anderer als Theophrast und sein Lehrer kein anderer als Aristoteles sein. Also sind nur die Worte εἴτα παραθέμενος — τρόπον τοῦτον eigne Worte des Arius; was vorausgeht und was folgt, muß zu dem Theophrastzitat gerechnet werden. Daß dieses schon von ἐλήφθησαν an weitergeht, zeigen die Worte (σκοπεῖν — ἐπειράθη) τὸν τρόπον τοῦτον, die nur auf unmittelbar folgende eigne Worte Theophrasts sich beziehen können. Dadurch ist gesichert: 1. daß die folgende Aufzählung von συζυγίαι dem Theophrast gehört, 2. daß diese Aufzählung von Theophrast als Bericht über die Lehre des Aristoteles gegeben wurde (ἐλήφθησαν scil. ὑπὸ τοῦ Ἀριστοτέλους). Um das ἐλήφθησαν παραδείγματος χάριν verständlich zu machen, hat Arius die Worte ἀκολουθῶς τῷ ὑφηγητῇ hinzugefügt. Da wir nun Z. 12—14 den Theophrast Worte zitieren sahen, die sich wörtlich so nur in den Nik. finden, so erwarten wir, daß sich auch die Fortsetzung seines Aristoteles-exzerptes an die nikomachische Fassung anschließen wird. Daß dies nicht der Fall ist, ergibt sich aus folgender Tabelle:

Theophrast: ἐλήφθησαν δὲ παραδείγματος χάριν αἷδε·	Nik. 1107 a 32: ληπτέον οὖν ταῦτα ἐκ τῆς διαγραφῆς
σωφροσύνη, ἀκολασία, ἀναισθησία πράοτης, ὀργιλότης, ἀναλγησία ἀνδρεία, θρασύτης, δειλία	(3) ἀνδρεία, θρασύτης, δειλία (1) σωφροσύνη, ἀκολασία, ἀναισθησία (5) ἐλευθεριότης, ἀσωτία, ἀνέλκυ- θερία (?)

δικαιοσύνη

ἐλευθεριότης, ἀσωτία, ἀνελευθερία

μεγαλοψυχία, μικροψυχία, χαυνότης
μεγαλοπρέπεια, μικροπρέπεια, σα-
λακωνία

(7) μεγαλοπρέπεια, ἀπειροκαλία,
μικροπρέπεια

(6) μεγαλοψυχία, χαυνότης, μικρο-
ψυχία

+ φιλότιμος, ἀφιλότιμος, ἀνώνυμος

(2) πραότης, ὀργιλότης, ἀοργησία

+ ἀλήθεια, ἀλαζονεία, εἰρωνεία

+ εὐτραπελία, βωμολοχία, ἀγροικία

+ φιλία, ἄρεσκος (κόλαξις), δύσερις
(δύσκολος)

? αἰδήμων, καταπλήξις, ἀναισχυντος
[νέμεσις, φθόνος, ἐπιχαιρέκακία]

Eud. 1220 b 36: εἰλήφθω δὲ
παράδειγματος χάριν καὶ θεωρεῖσθω
ἕκαστον ἐκ τῆς ὑπογραφεύς·

(2) ὀργιλότης, ἀναλγησία, πρα-
ότης (III)

(3) θρασύτης, δειλία, ἀνδρεία (I)

(1) ἀκολασία, ἀναισθησία, σωφρο-
σύνη (II)

(4) κέρδος, ζημία, δίκαιον

(5) ἀσωτία, ἀνελευθερία, ἐλευθεριό-
της (IV)

(6) χαυνότης, μικροψυχία, μεγαλο-
ψυχία (V)

(7) δαπανηρία, μικροπρέπεια, μεγα-
λοπρέπεια (VI)

Eud. 1233 b 18 f.:

νέμεσις, φθόνος, ἐπιχαιρέκακος
αἰδώς, ἀναισχυντία, καταπλήξις
φιλία, ἔχθρα, κολακεία
σεμνότης, αὐθάδεια, ἀρέσκεια
ἀληθής (αὐθένεστος), εἴρων, ἀλαζών
εὐτραπελία, ἀγροικος καὶ δυστρά-
πελος, βωμολόχος.

M. Mor. 1190 b 9:

(3) ἀνδρεία, θρασύτης, δειλία (I)

(1) σωφροσύνη, ἀκολασία, ἀναισθησία

(2) πραότης, ὀργιλότης, ἀναλγησία

(5) ἐλευθεριότης, ἀσωτία, ἀνελευθερία

(6) μεγαλοψυχία, χαυνότης, μικρο-
ψυχία

(7) μεγαλοπρέπεια, σαλακωνεία, μι-
κροπρέπεια

νέμεσις, φθονερία, ἐπιχαιρέκακία

Ε σεμνότης, αὐθάδεια, ἀρέσκεια

αἰδώς, ἀναισχυντία, καταπλήξις

Ν εὐτραπελία, βωμολοχία, ἀγροικία

Ε(Ν) φιλία, κολακεία, ἔχθρα

ΕΝ ἀλήθεια, εἰρωνεία, ἀλαζονεία

Erläuterungen zur Tabelle: In den Eud. und Nik. müssen wir mehrere Stellen, an denen die Tugenden samt den ihnen zugeordneten *ὑπερβολαί* und *ἐλλείψεις* hergezählt werden, berücksichtigen. In der Tabelle habe ich versucht, das Gesamtergebnis aus den an den verschiedenen Stellen gemachten Angaben übersichtlich zusammenzufassen. In den Eud. sind drei Stellen zu beachten: 1. die Tabelle im 2. Buche 1220 b 36 — 1221 a 12, die vierzehn Syzygien zusammenstellt, von denen aber zwei (*τροφερότης*, *κακοπάθεια*, *καρτερία* und *πανουργία*, *εὐθθεια*, *φρόνησις*) als interpoliert zu streichen sind, jene, weil sie in der Einzelbehandlung der ethischen Tugenden (vgl. ad 3) in den Eud. (wie in den M. Mor.) nicht vorkommt, woraus mit Sicherheit geschlossen werden darf, daß die *καρτερία* in den Eud., wie in den Nik., nicht zu den ethischen Tugenden gerechnet, sondern mit der *ἐγκράτεια* zusammen (also in einer für uns verlorenen Partie der Eud.) behandelt wurde; diese, weil die *φρόνησις* in den Eud. ebensowenig wie in den beiden andern Ethiken zu den ethischen Tugenden gerechnet und auch nicht als *μεσότης* aufgefaßt werden konnte. Die Bezugnahmen auf diese beiden Syzygien in der folgenden Stelle ad 2. stammen von demselben Interpolator her. Nach Abzug dieser zwei enthält also die Tabelle 12 Syzygien, nämlich alle in meiner Tabelle aufgezählten mit Ausnahme der letzten (dreizehnten = *εὐτραπέλις* usw.). Die Syzygien 8—12 stehen in dieser eud. *ὑπογραφή* an dritter, fünfter, achter bis zehnter Stelle, also unter die übrigen vermischt. Die Reihenfolge der sieben übrigen ist, nach Ausscheidung dieser fünf, die meiner Tabelle, die der ausgeschiedenen dagegen ist aus der Stelle ad 3. entnommen.

2. die auf die Tabelle unmittelbar folgende Erörterung, die sich nur auf die in ihr aufgezählten Fehler bezieht und ihre Auffassung als *ὑπερβολαί* und *ἐλλείψεις* für jede einzelne Syzygie nach der Reihenfolge der Tabelle zu begründen sucht. Die *αἰδώς*-Syzygie ist hier durch eine Textlücke, die auch die folgende mitbeschädigt hat, ausgefallen; die *νέμεσις*-Syzygie steht, abweichend von der Tabelle, am Schluß und die *ἐλευθεριότης*-Syzygie auch mehr gegen das Ende hin, vor der *μεγαλοπρέπεια*. Die Adjektiva zu *κέρδος* und *ζημία* sind *κερδαλέος* und *ζημιώδης*. Während in der Tabelle das Gegenteil der *μικροπρέπεια* *δαπανηρία* heißt, wird hier statt *δαπανηρός* als Adjektivum *σαλάνκων* gebraucht.

3. die genauere Besprechung der einzelnen Syzygien im 3. Buch 1228 a 23—1234 a 33. Hier ist die Reihenfolge die durch die nachgestellten römischen Ziffern bezeichnete, sonst dieselbe wie in meiner Tabelle, nur mit Auslassung der διανοή, die erst im folgenden verlorenen Buch behandelt wurde, so wie sie auch in den beiden andern Ethiken eine Sonderstellung hat und als letzte unter den ethischen Tugenden besprochen wird. In der Terminologie finden sich kleine Abweichungen von den beiden andern Stellen. So wird der Gegenpart des ἐργίλος hier nicht ἀνάλγητος, wie oben (auch nicht, wie in den Nik., ἀόργητος), sondern ἀνδραποδώδης und ἀνόητος genannt. Der ἀνελεύθερος und der ἄσωτος werden in mehrere Unterarten eingeteilt. Der Gegenpart des μικροπρεπής ist jetzt ἀνώνυμος; die Ausdrücke ἀπειρόκαλος und σαλάχων sieht der Verfasser bestenfalls als dem zu bezeichnenden Begriff nahekommend an (γειννῶσιν). Die richtige Mitte zwischen dem εἴρων und dem ἀλλόζων heißt jetzt, neben ἀληθής, auch ἀπλοῦς und αὐθέλαστος. Aber wichtiger als diese kleinen terminologischen Unterschiede ist die Einteilung der Syzygien in sechs ethische Tugenden (die Gerechtigkeit fehlt ja hier) nebst zugeordneten Fehlern und in sechs Syzygien τῶν περὶ τὸ ἥθος ἐπαινετῶν καὶ ψεκτῶν, die, weil sie der προαίρεσις entbehren, nicht eigentlich Tugenden und Laster sind, sondern nur συμβάλλεται εἰς τὰς φυσικὰς ἀρετάς. In meiner Tabelle ist diese Zweiteilung durch einen Trennungsstrich ausgedrückt. Die den einzelnen eud. Syzygien vorangestellten arabischen Zahlen bezeichnen deren Platz in der Reihenfolge der theophrastischen Aufzählung.

In den Nik. ist die Tabelle, die die Hörer in der Hand hatten, nicht erhalten. Aber aus den Worten 1107 a 32 ff.: ληπτέον οὖν ταῦτα ἐκ τῆς διαγραφῆς, die den Worten Eud. 1220 b 36: εἰλήσθω δὲ παραδείγματος χάριν καὶ θεωρεῖσθω ἕκαστον ἐκ τῆς ὑπογραφῆς entsprechen, sieht man, daß sie einst vorhanden war. In der folgenden Durchmusterung der Syzygien, die dem Abschnitt der Eud. 1221 a 15—63 (siehe oben ad 2) entspricht, sind die Syzygien in derselben Reihenfolge aufgezählt (mit einer einzigen später zu besprechenden Ausnahme), in der sie später, am Ende des dritten und im vierten Buch, ausführlich besprochen werden. Von der theophrastischen ist diese Reihenfolge, wie die in meiner Tabelle vorgesetzten arabischen Ziffern

zeigen, mehr verschieden als die der M. Mor. und der Eud., und zwar aus sachlichen Gründen abgeändert. Daß die *δικαιοσύνη* in der Reihe fehlt, wird 1108 b 8 entschuldigt. Zu den sechs übrigen eigentlichen Tugend- und Lastersyzygien, die bei Theophrast, in den Eud. und M. Mor. voranstehen, sind aber jetzt vier neue hinzugekommen, nämlich 1. hinter der *μεγαλοψυχία* die ‚maßvolle Ehrliche‘, die sich zu ihr ebenso verhalten soll wie die *ἐλευθεριότης* zur *μεγαλοπρέπεια*, 2. drei der Syzygien, die in den Eud. (ursprünglich auch in den M. Mor. [siehe unten]) als der *προαίρεσις* entbehrend aus dem Kreis der Tugenden und Laster ausgeschlossen waren und nur als *ἐπαινετὰ καὶ ψεκτὰ περὶ τὸ ἥθος* galten, jetzt aber in den Nik. in diesen Kreis aufgenommen sind: *ἀλήθεια*, *εὐτραπέλεια*, *φιλία*. Dies ist die Reihenfolge an der früheren Stelle 1108 a 9—30; an der späteren dagegen, 1126 b 10—1128 b 9 ist die Reihenfolge *φιλία*, *ἀλήθεια*, *εὐτραπέλεια*, wie in den Eud., obgleich diese der Erörterung 1128 b 5—9 (*ἢ μὲν περὶ ἀλήθειαν ἔστιν, αἱ δὲ περὶ τὸ ἥθός*) widerspricht. Da ist offenbar nach dem Gesetz der Trägheit trotz besserer Einsicht die alte Reihenfolge stehen geblieben. Von den drei übrigen der *προαίρεσις* entbehrenden Syzygien der Eud. ist die *σεμνότης*-Syzygie ganz verschwunden, weil die *ἀρέσκεια* jetzt, neben der *κολακεία*, in die *φιλία*-Syzygie eingeordnet ist; die *αἰδώς*-Syzygie und die *νέμεσις*-Syzygie sind an der früheren Stelle von den ursprünglichen sechs allein noch übrig geblieben, als *περὶ τὰ πάθη μεσότητες*; an der späteren Stelle 1128 b 10 ff. ist auch die *νέμεσις* mit ihrem Zubehör verschwunden; nur die *αἰδώς* ist noch da; aber sie ist keine *μεσότης* mehr *περὶ τὰ πάθη*: *πάθει γὰρ μᾶλλον ἔοικεν ἢ ἔξει*; daher sind auch ihre zugeordneten Extreme, *ὑπερβολή* wie *ἔλλειψις*, verschwunden; die *κατάπληξις* wird nicht mehr erwähnt und daraus, daß die *ἀναισχυντία* schlecht ist, folgt, sagt Aristoteles jetzt, noch nicht, daß das *αἰσχύνεσθαι* tugendhaft ist. Man sieht die ältere Lehre in den Nik. noch nachwirken, an der früheren Stelle schon verkümmert, an der späteren ganz geschwunden. Denn wenn die *αἰδώς* keine *μεσότης* ist, so brauchte sie ja hier nicht einmal erwähnt zu werden, wenn nicht Aristoteles für zweckmäßig gehalten hätte, seine eigene frühere Lehre zu widerlegen. In meiner Tabelle ist die *νέμεσις*-Syzygie eingeklammert, weil sie an der späteren Stelle fehlt, die *αἰδώς*-Syzygie mit einem Fragezeichen versehen, weil

sie ebenda ihr Wesen verändert. Die in den Nik. neu eingeführten Termini sind durch Sperrdruck hervorgehoben; die in den Nik. unter die eigentlichen Tugenden und Laster neu aufgenommenen Syzygien durch vorgesetztes Additionszeichen (+) gekennzeichnet.

In dem auf die M. Mor. bezüglichen Teil meiner Tabelle geben die vorgesetzten arabischen Zahlen die Stellung der betreffenden Syzygie bei Theophrast an. Mit dem Anfang des ganzen Abschnitts, der durch die Lücke nach 1190 b 8 verschlungen worden ist (es fehlt ja die zur Tapferkeit zugehörige *ὑπερβολή* und *ἑλλειψις*), ist auch die *διαγραφή*, die ihm, wie in den beiden andern Fassungen vorausging, verloren gegangen; und zwar vor den Worten Z. 7: *ἐπεὶ δὲ μεσότητάς τινας τῶν παθῶν κατηριθμησάμεθα, λεπτέον ἂν εἶη περὶ ποῖα τῶν παθῶν εἶσιν*. Es ist sehr mißlich, daß man sowohl vor wie nach diesem Satze eine Lücke annehmen muß, und schwierig, sich den Vorgang der Verstümmelung vorzustellen, bei dem aus der Mitte des verlorenen Abschnittes ein einzelnes Sätzchen erhalten blieb. Aber die Tatsache ist nicht zu bezweifeln. Denn dieses Sätzchen kann nicht eine zur Überbrückung der Textlücke bestimmte Interpolation sein, sondern nur ein Stück des echten Textes. Für den Zweck, den Zusammenhang herzustellen, ist ja dieses Sätzchen ganz ungeeignet. Wie kam der Interpolator darauf, eine vorausgegangene Aufzählung von *μεσότητες τῶν παθῶν* zu erwähnen, die tatsächlich nicht vorausgegangen war? Er hätte auf andre Weise viel leichter und besser einen Zusammenhang schaffen können als durch ein Sätzchen, das weder nach rückwärts noch nach vorwärts Anschluß hat. Von dem fehlenden Anschluß abgesehen enthält das Sätzchen nichts, was gegen seine Echtheit spricht. Grade der Ausdruck *μεσότης τῶν παθῶν* für die Tugend entspricht der Anschauung und Redeweise der M. Mor. (vgl. 1186 a 33 und b 33). In den beiden andern Fassungen sehen wir gerade an dieser Stelle des Lehrganges eine Tabelle der Tugendsyzygien eingelegt (freilich in den Nik. haben die Abschreiber sie fortgelassen, aber der Text selbst setzt sie als vorhanden voraus). Ist es da nicht *a priori* wahrscheinlich, daß auch hier, an der entsprechenden Stelle der M. Mor. eine ähnliche Tabelle vorhanden war? Spricht es nicht für die Echtheit dieses Sätzchens, daß es grade das als vor-

handen gewesen bezeugt, was wir *a priori* an dieser Stelle erwarten würden und vermissen? Die Aufzählung, die das Sätzchen meint, muß wirklich nur eine nackte Tabelle ohne Erläuterungen gewesen sein, da sie nicht einmal angab, auf welche *πάθη* sich die einzelnen *μεσότητες* beziehen. Es ist aber sehr wahrscheinlich, daß auf unser Sätzchen nicht gleich die ausführliche Besprechung der einzelnen ethischen Tugenden ursprünglich folgte, von der der jetzt unvermittelt folgende und am Anfang verstümmelte Abschnitt über die Tapferkeit das erste Kapitel bildet, sondern diesem Teil noch eine den Abschnitten Eud. 1221 a 15—69 und Nic. 1107 a 34—1108 b 10 entsprechende kurze Übersicht vorausging, die nichts weiter enthielt, als was jenes Sätzchen verspricht, nämlich die Angaben über die *πάθη*, auf die sich jede einzelne *μεσότης* bezieht (*περὶ ποῖα τῶν παθῶν εἰσὶν*). Die ausführliche Besprechung der einzelnen Tugenden 1190 b 9 ff. muß ja natürlich auch bei jeder auf die *πάθη* Bezug nehmen, aber sie erhält außerdem soviel anderes, daß sie in der Ankündigung jenes Sätzchens nicht gemeint sein kann. Wenn dieses Sätzchen also echt ist, so beweist es, daß sowohl vor wie nach ihm eine Lücke ist, erstere durch *κατηρηθὴς ἀμεθελ*, letztere durch das ankündigende *λεκτέον ἂν εἶη*. Die Worte: *ἐπεὶ οὖν ἐστὶν ἡ ἀνδρεία περὶ θάρρη καὶ φόβου* sind nicht die angekündigte Darlegung, sondern setzen diese bereits voraus. Wenn dies richtig ist, so bietet sich eine Erklärung dar für eine auffällige Erscheinung in den M. Mor., die man sonst vielleicht einem verständnislosen Kompilator in die Schuhe schieben würde. Es werden nämlich in der Besprechung der einzelnen ethischen Tugenden an die sechs Syzygien, die auch nach den Eud. wirklich nur Tugenden und Laster enthalten, 1192 b 18 ohne jeden Trennungsstrich die sechs Syzygien angeschlossen, die in den Eud. als der *προαίρεσις* entbehrend aus dem Kreise der Tugenden und Laster ausgeschlossen sind, und erst nachträglich 1193 a 36 f. heißt es: *εἰ μὲν οὖν εἰσιν αὗται ἀρεταὶ ἢ μὴ ἀρεταί, ἄλλος ἂν εἶη λόγος*. Dies ist wirklich ein starker Anstoß, da kein Leser wissen kann, wieviele der zwölf unterschiedslos aneinander gereihten Syzygien unter dem *αὗται* inbegriffen und bezüglich ihrer Berechtigung, Tugenden oder Laster genannt zu werden, bezweifelt werden. Dieser Anstoß schwindet aber, wenn wir annehmen dürfen, daß in der Lücke

nach jenen Ankündigungssätzchen 1190 b 8 eine dem Abschnitt Eud. 1221 a 15 — b 9 bzw. Nic. 1107 a 34 — 1108 b 10 entsprechende kurze Übersicht ausgefallen sei. Denn in dieser konnte leicht, wie Nic. 1108 a 30, ein deutlicher Trennungsstrich zwischen den beiden Arten von μεσότητες gezogen sein, so daß daraus, auch wenn 1192 b 18 beim Übergang zur νέμεσις nicht an diesen Trennungsstrich erinnert wurde, der Leser dennoch das αὐταί 1193 a 36 verstehen konnte. Übrigens sind auch die Worte, mit denen Eud. 1233 b 16 zu den sechs späteren Syzygien übergegangen wird (σχεδὸν δὲ καὶ τῶν ἄλλων ἕκαστα τῶν περὶ τὸ ἥθος ἐπαινετῶν καὶ ψεκτῶν τὰ μὲν ὑπερβολαὶ τὰ δ' ἐλλείψεις τὰ δὲ μεσότητές εἰσι παθητικά), keine für den unvorbereiteten Leser verständliche Unterscheidung dieser von den vorher besprochenen, sondern die klare Abgrenzung beider Gruppen erfolgt auch hier in den Eud. erst nachträglich 1234 a 24 f. Diese Beobachtung wiegt um so schwerer, weil in der ὑπογραφή der Eud. und der ihr folgenden Übersicht die unechten Syzygien unter die echten gemengt sind.

Folgerungen aus meiner Tabelle: Nach diesen Erläuterungen zu meiner Tabelle kann ich dazu übergehen, aus ihr die Folgerungen zu ziehen, die sich bezüglich der Vorlage des Theophrast und der Echtheit und Reihenfolge der drei Ethiken ergeben. Es ist nicht zu bezweifeln, daß Theophrast, obgleich er p. 140,12 die Tugenddefinition wörtlich in der nikomachischen Form zitiert, dennoch die Aufzählung der sieben Syzygien p. 140,17 nicht aus den Nik., sondern aus einer Vorlage geschöpft hat, die alle kennzeichnenden Unterscheidungsmerkmale gegenüber den Nik. mit den Eud. und M. Mor. gemeinsam hat. Warum werden bei Theophrast nur sieben Syzygien aufgezählt und von p. 141,5 an erläutert, wenn nicht, weil nach diesen in den Eud. (ursprünglich auch in den M. Mor.) der Trennungsstrich gezogen war und die übrigen sechs Syzygien nicht mehr als Tugenden und Laster anerkannt wurden? In den Nik. hätte Theophrast die δικαιοσύνη nicht unter den sieben an vierter Stelle gefunden, wo sie in der ὑπογραφή der Eud. (wenn wir die beigemengten unechten μεσότητες ausscheiden) ihren Platz hat und wahrscheinlich auch in der verlorenen ὑπογραφή der M. Mor. hatte. Statt dessen hätte er in den Nik. vier weitere Syzygien als echte Tugend- und Lastersyzygien anerkannt ge-

funden, von denen er nichts sagt. Er würde ferner das Übermaß der Sanftmut ἀοργησία nennen, wenn er die Nik. benützt hätte, nicht, wie die Eud. und die M. Mor., ἀναλγησία. (Von der σαλακωνία wird später die Rede sein.) Auch würde die μεγαλοπρέπεια gleich auf die ἐλευθεριότης folgen, wie in den Nik., nicht durch die μεγαλοψυχία von ihr getrennt sein, wie in den Eud. und M. Mor. Es mag zunächst unbegreiflich erscheinen, daß Theophrast nicht die vollkommenste Fassung der aristotelischen Ethik, die Nik., als Vorlage benützte, sondern eine ältere Fassung, obgleich ihm, wie das Zitat p. 140,12 zu beweisen scheint, die Nik. bekannt waren und zur Verfügung standen. Aber das kann m. E. aus diesem Zitat nicht gefolgert werden. Es ist an sich möglich, daß dem Theophrast, als er die von Arius benützte Schrift verfaßte, die vielleicht erst längere Zeit nach dem Tode des Meisters von Nikomachos edierte Nikomachische Ethik noch nicht bekannt war. Will man aber dies nicht als möglich gelten lassen, so besteht die andre Möglichkeit, daß Theophrast für einen kurzen Abriß der Ethik die einfachere Darstellung einer von ihm selbst gehörten Vorlesung bevorzugte. Arius wird gewiß einen kurzen Abriß, wenn es einen solchen von Theophrast gab, benützt haben. Die Definition der Tugend aber braucht Theophrast, obgleich sie wörtlich mit Nik. 1106 b 36 f. stimmt, nicht aus den Nik. selbst entnommen zu haben. Sie kann ihm auch aus einer andern Quelle, z. B. aus einer Definitionensammlung, bekannt gewesen sein. Jedenfalls, wie man es auch erklären mag, die Tatsache selbst ist unbestreitbar, daß Theophrast nicht die Nik., sondern eine ältere, mehr den Eud. oder M. Mor. ähnliche Fassung der ethischen Vorlesungen des Aristoteles als Vorlage benützt hat. Dadurch haben wir ein unbedingt glaubwürdiges Zeugnis für den aristotelischen Ursprung der von den Nik. abweichenden Fassungen der Ethikvorlesung. Die Worte Theophrasts p. 140,17: ἐλήφθησαν δὲ παραδείγματος (-των Stob.) χάριν αἷδε sind sicherlich nicht ohne Zusammenhang mit Eud. 1220 b 36: εἰλήφθω δὲ παραδείγματος χάριν καὶ θεωρείσθω ἕκαστον ἐκ τῆς ὑπογραφῆς. Natürlich darf man nicht das ἐλήφθησαν Theophrasts aus den Eud. in εἰλήφθωσαν ändern. Indem Theophrast auf Grund des ihm vorliegenden Aristotelestextes ἀκολουθῶς τῷ ὑφηγητῇ über dessen Ansicht berichtet, ist es ganz natürlich, daß er dessen

Imperativ εἰλήφθωσαν in das berichtende εἰλήφθησαν umsetzt. Arius sagt: ἀκολούθως τῷ ὑφηγητῇ, weil in dem Theophrasttext Aristoteles selbst zitiert war: εἰλήφθησαν scil. ὑπὸ τοῦ Ἀριστοτέλους. Dieser wörtliche Anklang an die Einführungsworte der eudemischen Tabelle beweist sicherlich, daß Theophrast die folgende Aufzählung der sieben Syzygien aus der Tabelle entnahm und die ihr folgende Erläuterung p. 141, 3—142, 5 aus dem in allen Fassungen an die Tabelle sich anschließenden Erläuterungsabschnitt, der in den Eud. 1220 b 14—1221 b 9 und in den Nik. 1107 a 33—1108 a 30 erhalten, in den M. Mor. dagegen samt der Tabelle durch eine Textverstümmelung verloren gegangen ist. Die Worte Eud. 1220 b 14: πάντα δὲ λέγεται τὰ μὲν τῷ ὑπερβάλλειν τὰ δὲ τῷ ἐλλείπειν entsprechen den Worten Theophrasts p. 141, 3: τούτων δὴ τῶν ἔξεων αἱ μὲν τῷ ὑπερβάλλειν ἢ ἐλλείπειν περὶ πάθῃ φαῦλαί εἰσιν, αἱ δὲ σπουδαῖαι τῷ μεσότητι εἶναι δηλονότι. Aber man darf nicht gleich schließen, daß es just unsere Eudemien waren, die dem Theophrast vorlagen. Er hätte keine Veranlassung gehabt, die dritte Syzygie der Eud. (σωφροσύνη) vor die beiden ersten an den Anfang zu stellen. Wie sich seine folgende Erläuterung der Syzygien zu der eudemischen verhält, ergibt folgende Gegenüberstellung:

Theophrast:

σώφρονά τε γὰρ εἶναι οὔτε τὸν κα-
θάπαξ ἀνεπιθύμητον οὔτε τὸν ἐπι-
θυμητικόν· τὸν μὲν γὰρ λίθου
δίκτην μηδὲ τῶν κατὰ φύσιν
ὀρέγεσθαι, τὸν δὲ τῷ ὑπερβάλλ-
λειν ταῖς ἐπιθυμίαις ἀκόλαστον
εἶναι. τὸν δὲ μέσον τούτων, ὃν δεῖ
καὶ ὁπότε καὶ ὁπόσον ἐπιθυμοῦντα
καὶ τῷ λόγῳ κατὰ τὸ προσῆκον
ὀρίζοντα καθάπερ κανόνι σώφρονα
λέγεσθαι τε καὶ κατὰ φύσιν εἶναι.

πρᾶδόν τε (οὔτε τὸν ἀνάληπτον καὶ
μηδενὶ μηδέποτε ὀργίζμενον) οὔτε
τὸν ἐπὶ παντὶ ὀργίζμενον, καὶ μὴ

Eud. Ethik:

ὁμοίως δὲ καὶ [ὁ] ἀκόλαστος [καὶ]
ὁ ἐπιθυμητικὸς καὶ ὁ ὑπερβάλ-
λων πᾶσιν ἔσοις ἐνδέχεται, ἀν-
αίσθητος δὲ ὁ ἐλλείπων καὶ μηδ'
ἔσων (-ον libri) βέλτιον καὶ κατὰ
τὴν φύσιν (lies: τῶν κατὰ φύσιν)
ἐπιθυμῶν, ἀλλ' ἀπαθὴς ὥσπερ
λίθος.

ὀργίλος μὲν γὰρ ἐστὶν ὁ μᾶλλον
ἢ δεῖ ὀργίζμενος καὶ θᾶπτον καὶ
πλείοσιν ἢ οἷς δεῖ, ἀνάληπτος

κρότατον ἤ, ἀλλὰ τὸν τὴν μέσῃν ἔχοντα ἔξιν.

ἀνδρεῖόν τε οὔτε τὸν μηδὲν φοβούμενον, κἄν ἢ θεὸς ὁ ἐπιών, οὔτε τὸν πάντα καὶ τὸ δὴ λεγόμενον τὴν σκιάν (lacuna).

δίκαιόν τε οὔτε τὸν τὸ πλεῖον ἑαυτῷ νέμοντα οὔτε τὸν τὸ ἔλαττον, ἀλλὰ τὸν τὸ ἴσον· τὸ ἴσον δὲ τὸ κατὰ τὸ ἀνάλογον, οὐ κατ' ἀριθμόν.

ἐλευθερίον τε οὔτε τὸν προσηκόν ὅπως ἔτυχεν οὔτε τὸν ἀπρόετον (lacuna).

μεγαλόψυχόν τε οὔτε τὸν μεγάλων πάντων ἀξιοῦντα ἑαυτὸν οὔτε τὸν μηθενὸς ὅλως, ἀλλὰ τὸν τὸ θέον ἐφ' ἐκάστου λαμβάνοντα καὶ εἰς τὸ κατ' ἀξίαν.

μεγαλοπρεπῆ τε οὔτε τὸν πάντοτε καὶ ἐνθα μὴ δεῖ λαμπρόν οὔτε τὸν μηδαμοῦ, ἀλλὰ τὸν κατὰ καιρὸν ἀρμόττοντα εἰς ἕκαστον.

δὲ ὁ ἐλλείπων καὶ οἷς καὶ ὅτε καὶ ὥς.

καὶ θρασὺς μὲν ὁ μήτε ἄ γρὴ φοβούμενος μήθ' ὅτε μήθ' ὥς, δειλὸς δὲ ὁ καὶ ἄ μὴ δεῖ καὶ ὅτ' οὐ δεῖ καὶ ὥς οὐ δεῖ.

κερδαλέος δὲ ὁ πανταχόθεν πλεονεκτικός, ζημιώδης δὲ ὁ (εἰ μὴ) μηδαμόθεν, ἀλλ' ὀλιγαχόθεν.

ἔτι δὲ ἄσωτος ὁ πρὸς ἅπασαν δαπάνην ὑπερβάλλων, ἀνελεύθερος δὲ ὁ πρὸς ἅπασαν ἐλλείπων.

χαῦνος δὲ ὁ μειζόνων ἀξίων αὐτόν, μικρόψυχος δὲ ὁ ἐλαττόνων.

ὁμοίως δὲ καὶ ὁ μικροπρεπὴς καὶ ὁ σαλᾶκων· ὁ μὲν γὰρ ὑπερβάλλει τὸ πρέπον, ὁ δ' ἐλλείπει τοῦ πρέποντος.

Die Vorlage des Theophrast ist hier gewiß nicht der eudemische Text. Die theophrastische Darstellung ist der Form nach, trotz der inhaltlichen Ähnlichkeit, insofern von der eudemischen durchgängig verschieden, als sie die Tugend von den schädlichen Extremen aus, die eudemische dagegen die Laster von der richtigen Mitte aus erklären will. Auch spricht gegen die Benützung dieser Eudemienstelle durch Theophrast, daß er nur die sieben Tugend- und Lastersyzygien behandelt, während die Eud., wie in ihrer vorausgeschickten Tabelle, fünf der unechten Syzygien unter diese mengen. Auch ist in der Eudemienstelle die *μικροψυχία* an das Ende gestellt, damit die einander ähnlichen Fehler *ἀνελευθερία* und *μικροπρέπεια*, wie in den Nik., nebeneinander stehen können, während bei Theophrast

die sonst in den Eud. und M. Mor. beobachtete alte Reihenfolge beibehalten ist. Man kann auch nicht glauben, daß Theophrast den eudemischen Text zwar als Vorlage benützte, aber in so freier Weise ummodelte, wie er es in diesem Falle getan haben müßte. Man beachte die indirekte Rede, die von p. 141, 5 *ὁ σὺ φρονά τε γὰρ εἶναι* an in dem ganzen Abschnitt bis p. 142, 5 durchgeführt ist. Nicht Arius ist es, der Theophrasts, sondern Theophrast selbst, der des Aristoteles Worte in obliquer Form wiedergibt. Wir sind also berechtigt, den ganzen Abschnitt als wörtliche Wiedergabe eines aristotelischen Textes anzusehen, der also keinesfalls der eudemische war. Aber sicher ist, daß Theophrast Tabelle und folgende Erläuterung aus derselben Quelle entnahm und daß in dieser Quelle sich die Erläuterung unmittelbar an die Tabelle anschloß. Das sagt ja Arius ganz klar in den Worten p. 140, 15: *εἴτα παρατιθέμενος τινὰς συζυγίας ἀκολουθῶς τῷ ὑφηγητῇ σκοπεῖν ἔπειτα καθ' ἕκαστα ἐπάγων ἐπειράθη τὸν τρόπον τοῦτον*. Das *παρατιθέμενος* meint die Tabelle, das *σκοπεῖν ἐπάγων καθ' ἕκαστα* die zugehörige Erläuterung. Wie in Eud. und Nik. folgte also diese unmittelbar auf jene. Was Theophrast ausschreibt, ist die entsprechende Stelle einer andern Fassung der Ethikvorlesung, und zwar einer Fassung, die, wie wir gezeigt haben, der eudemischen ähnlicher ist als der nikomachischen und ihr, wie diese, zeitlich vorausliegen muß. Es ist also entweder eine vierte Fassung der Ethikvorlesung außer den drei erhaltenen oder Theophrast hat die M. Mor. als aristotelisch benützt. Sehen wir vorerst von der Frage ab, ob alles bei Theophrast in die M. Mor. paßt — hievon abgesehen ist die zweite Möglichkeit dieser Alternative nicht ausgeschlossen, da grade an dieser Stelle der M. Mor. die Lücken 1190 b 6 und 8 das verschlungen haben, was dem Theophrastzitat entsprechen würde. Aber freilich, der Satz 1190 b 7: *ἐπεὶ δὲ μεσότητάς τινας τῶν παθῶν κατηγορησάμεθα, λεκτέον ἂν εἴη περὶ ποῖα τῶν παθῶν εἶσιν* widerstrebt dieser Annahme. Das Aufzählen der *μεσότητές τινες* τῶν παθῶν müßte der Aufzählung bei Theophrast p. 140, 17—141, 5 entsprochen haben und die Worte *λεκτέον περὶ ποῖα τῶν παθῶν εἶσιν* der folgenden Erläuterung p. 141, 5—142, 5. Diese konnte aber nicht durch die Worte: *λεκτέον περὶ ποῖα τῶν παθῶν εἶσιν* angekündigt werden, da sie nicht von der Absicht, die *πάθη*

namhaft zu machen, auf die sich die aufgezählten Syzygien beziehen, vornehmlich beherrscht ist. Auch müßte ja, wenn Theophrast unsre M. Mor. ausschriebe, der Satz 1190 b 7: ἐπεὶ δὲ μεσότητας — τῶν παθῶν εἰσιν in seinem Exzerpt erscheinen, und zwar p. 141, 3, wo statt seiner ein ganz andrer Satz von der Tabelle zu der folgenden Erläuterung überleitet: τούτων δὲ τῶν ἔξεων αἱ μὲν τῷ ὑπερβάλλειν ἢ ἐλλείπειν περὶ πάθη φαῦλαί εἰσιν, αἱ δὲ σπουδαῖαι τῷ μεσότητες εἶναι δηλονότι, ein Satz, der mit der Erläuterung, die er einleitet, in tadellosem Einklang steht. Es waren also nicht unsre M. Mor. die Theophrast benützte, sondern eine vierte Fassung der Ethikvorlesung, wahrscheinlich die, die er selbst bei seinem Lehrer gehört hatte. Indirekt aber beweist sein Zeugnis auch die Echtheit der M. Mor., weil sein Exzerpt, das er als aristotelisch gibt, in einigen Punkten den M. Mor. näher steht als den Eud. Der wichtigste dieser Punkte ist, daß er die ὑπερβολή der μεγαλοπρέπεια, wie die M. Mor., schlechtweg und ohne einen andern Ausdruck zur Wahl zu stellen, σαλακωνία nennt. In den Nik., der ohne Zweifel spätesten Fassung, kommt dieser Ausdruck nicht mehr vor, sondern ist durch die weniger treffenden ἀπειροκαλία und βαναυσία ersetzt. Die Verdrängung des Ausdruckes ist schon vorbereitet in den Eud. In der Tabelle 1221 a 11 ist er durch δαπανηρία ersetzt; in der folgenden Erläuterung Z. 35 steht noch das Adjektiv σαλάκων; an der Hauptstelle aber 1233 a 38 heißt es: ὁ δ' ἐπὶ τὸ μείζον καὶ παρὰ μέλος ἀνώνυμος· οὐ μὴν ἀλλ' ἔχει τινὰ γειτνίαςιν, οὓς καλοῦσι τινες ἀπειροκάλους καὶ σαλάκωνας. Damit ist der Ausdruck als nicht treffend genug verworfen und man begreift, daß er in den Nik. verschwunden ist. Daß er in Eud. 1221 a 35 noch zugelassen ist, wenn auch nur als Adjektiv, obgleich er dem Verfasser, schon als er das zweite Buch schrieb, nicht mehr genügte, wie das δαπανηρία der Tabelle zeigt, ist nur als Nachwirkung des älteren Vorlesungskonzeptes zu verstehen, das den M. Mor. und dem Theophrastexzerpt zugrunde liegt. In diesem wurde unbedenklich nicht nur das Adjektiv, sondern auch das Substantiv σαλακωνία gebraucht. — Ein entsprechendes Schwanken der Terminologie findet sich auch bezüglich anderer Laster in den Eud. und Nik., während die M. Mor., wie es bei der ersten Konzeption der Theorie natürlich ist, davon noch frei sind und auch das theophrastische Exzerpt

unbedenklich überall die Ausdrücke der M. Mor. gebraucht. So ist z. B. ἀναισθησία für die zur σωφροσύνη zugehörige ἑλλειψις ohne Vorbehalt in den M. Mor. 1186 b 9, 1191 a 37 (an beiden Stellen mit dem Zusatz ἢ περὶ τὰς ἡδονάς) 1191 b 4, desgleichen ἀναισθητος 1191 b 11 (nicht terminologisch 1213 a 5) gebraucht. In den Eud. 1230 b 13 heißt es: τοὺς δὲ ἀκινήτως ἔχοντας δι' ἀναισθησίαν πρὸς τὰς [αὐτὰς] ἡδονάς οἱ μὲν καλοῦσιν ἀναισθητοὺς, οἱ δὲ ἄλλοις ὀνόμασι τοιοῦτοις (libri -τους) προσαγορεύουσιν und 1231 a 26 ἀναισθητος μὲν οὖν ἢ ὅπως δεῖ ὀνομάζειν ὁ οὕτως ἔχων usw. Der Ausdruck ist dem Verfasser bedenklich geworden. Dieselbe Unzufriedenheit mit dem Ausdruck gibt sich auch in den Nik. kund 1107 b 6: ἐλλείποντες δὲ περὶ τὰς ἡδονάς οὐ πάνυ γίνονται· διόπερ οὐδ' ὀνόματος τετυχήκασιν, ἔστωσαν δὲ ἀναισθητοί. — Ebenso ist die ἀναλγησία, die zur πραότης gehörige ἑλλειψις der M. Mor. und des Theophrastexzerptes, in den Eud. zwar in der Tabelle 1220 b 38 und in der zu ihr gehörigen Erläuterung 1221 a 16 noch beibehalten, an der Hauptstelle aber, 1231 b 8, scheint der Verfasser dies vergessen zu haben. Er ist sich, wenn er jetzt den ἀνδραποδῶδης καὶ ἀνότητος an die Stelle des ἀνάλγητος setzt, nicht einmal bewußt, daß er den früher gebrauchten Ausdruck ändert; denn er schreibt: διεγράψαμεν δὲ καὶ ἀντεθήκαμεν τῷ ὀργίλῳ — — τὸν ἀνδραποδῶδη καὶ τὸν ἀνόητον und den ersten dieser beiden Ausdrücke, von dem es kein Substantiv gibt, behält er Z. 19 und 26 bei. In den Nik. kommt der ἀνάλγητος zwar 1115 b 26 in der Lehre von der Tapferkeit vor, in der Lehre von der πραότης dagegen ist er überall durch den ἀόργητος und die ἀοργησία ersetzt. Wahrscheinlich ist auch Eud. 1231 b 10 ἀνό(ργ)ητον für ἀνότητον zu schreiben. Denn ἀνότητος steht 1232 b 8 und in den Nik. immer nur in der gewöhnlichen Bedeutung, nie terminologisch für ἀνάλγητος oder ἀνδραποδῶδης. Schreibt man 1231 b 10 ἀνό(ργ)ητον, so hat man einen weiteren Beleg für die schon mehrfach beobachtete Erscheinung, daß die endgiltige Fixierung der Terminologie in den Nik. schon in den Eud. sich vorbereitet. — Ein besonders wichtiges Kennzeichen für den früharistotelischen Ursprung der von Theophrast benützten Vorlage ist der Platz, der dem δίκαιον in der Tabelle angewiesen ist. Dieser Platz ist ja derselbe, den es in der eudemischen Tabelle einnimmt. Man lasse in dieser Tabelle 1220 b 38 ff. die „unechten

Syzygien⁴ aus; dann steht auch in ihr das *δίκαιον* an vierter Stelle; da steht es auch in der folgenden Erläuterung 1221 a 23 (*κερδαλέος δὲ ὁ πανταχόθεν πλεονεκτικός, ζημιώδης δὲ ὁ (εἰ μὴ) μηδαμόθεν, ἀλλ' ἐλιγυγέθεν*), aber nicht in der ausführlichen Besprechung der einzelnen ethischen Tugenden im Buche Γ. Denn da wird, wie in den beiden andern Ethiken, die Gerechtigkeit zuletzt behandelt, wodurch die eudemische Behandlung der Gerechtigkeit für uns verloren gegangen ist. Da wir in den M. Mor. nur diese ausführliche Einzelbehandlung noch lesen, weil die *διαγραφὴ* samt den zugehörigen Erläuterungen ausgefallen ist, und da hier die *δικαιοσύνη* natürlich auch als letzte der Tugenden besprochen wird, so entsteht der Schein, als ob die Nennung der Gerechtigkeit an vierter Stelle eine Sondereigentümlichkeit der Eud. wäre. Es ist aber so gut wie gewiß, daß das *δίκαιον* in der verlorenen Tabelle der M. Mor. an derselben Stelle stand wie in den Eud. und bei Theophrast. Leider sind in der theophrastischen Tabelle die beiden zugehörigen Lasterbenennungen p. 140, 20 ausgefallen, aber in der Erläuterung der Tabelle p. 141, 16 lesen wir: *δίκαιόν τε* (seil. *εἶναι*) *οὔτε τὸν τὸ πλεῖον ἑαυτῷ νέμοντα οὔτε τὸν τὸ ἕλαττον, ἀλλὰ τὸν τὸ ἴσον τὸ δ' ἴσον τὸ κατὰ τὸ ἀνάλογον, οὐ (τὸ) κατ' ἀριθμόν*. Diese Auffassung der Gerechtigkeit ist sicherlich die ursprüngliche, die der Philosoph gehegt hat, als er die Lehre von den ethischen Tugenden als *μεσότητες περὶ τὰ πάθη* ersann. Um als gleichartig unter die übrigen ethischen Tugenden eingereiht werden zu können, mußte die Gerechtigkeit der durch den *λόγος* bestimmte mittlere Habitus einer einzelnen Gefühlsregion sein, nämlich des Strebens nach äußerem Güterbesitz. In den Nik. tritt dieser Gesichtspunkt ganz zurück und die Gleichartigkeit der Gerechtigkeit mit den übrigen ethischen Tugenden besteht nicht mehr. Die *μεσότης* bezieht sich jetzt nicht mehr auf *πάθη* allein, sondern auf *πάθη καὶ πράξεις*. Das Mittlere, dem der Gerechte nachstrebt, ist jetzt nicht mehr ein Regulativ für sein subjektives Streben nach äußerem Güterbesitz, das nur da, wo er selbst solche Güter sich anzueignen strebt, wirksam werden kann, sondern ein Mittleres auf dem Gebiet der äußeren Güter und Übel, der nützlichen und der schädlichen Dinge, ein Prinzip also, dem jemand als Richter oder Staatsmann auch da Geltung verschaffen kann, wo sein eignes Streben nach

Güterbesitz gar nicht in Betracht kommt. Dieser Änderung der Lehre von der Gerechtigkeit, durch die sie ihre Gleichartigkeit mit den übrigen ethischen Tugenden einbüßt, ist sich der Philosoph selbst wohl bewußt, wie die Stelle 1133 b 32 ff. zeigt: ἡ δὲ δικαιοσύνη μεσότης τις ἐστίν, οὐ τὸν αὐτὸν δὲ τρόπον ταῖς ἄλλαις ἀρεταῖς, ἀλλ' ὅτι μέσου ἐστίν. — καὶ ἡ μὲν δικαιοσύνη ἐστίν, καθ' ἣν ὁ δίκαιος λέγεται πρακτικὸς κατὰ προαίρεσιν τοῦ δικαίου καὶ διανεμητικὸς καὶ αὐτῷ πρὸς ἄλλον καὶ ἑτέρῳ πρὸς ἕτερον. Ursprünglich war natürlich die Lehre von den ethischen Tugenden einheitlich konzipiert gewesen und die Gerechtigkeit war selbst eine μεσότης gewesen, wie die übrigen ethischen Tugenden (τὸν αὐτὸν τρόπον), und nicht nur, weil sie sich auf ein äußeres Mittleres oder Gleiches bezog. Diese ältere Anschauung liegt sowohl dem von Theophrast benützten Aristotext zugrunde: δίκαιον εἶναι οὔτε τὸν τὸ πλεῖον ἑαυτῷ νέμοντα οὔτε τὸν τὸ ἕλαττον wie den Worten Eud. 1221 a 23: καρδαλέος δὲ ὁ πανταχόθεν πλεονεκτικὸς, ζημιώδης δὲ ὁ (εἰ μὴ) μηδαμῶθεν, ἀλλ' ὀλιγαχόθεν. Denn der πλεονεκτικὸς πανταχόθεν könnte ja nicht die ὑπερβολή, die zur δικαιοσύνη gehört, vertreten, wenn nicht der δίκαιος der Mann wäre, der seinen Trieb nach äußerem Güterbesitz auf die richtige Mitte, die der λόγος vorschreibt, habituell fixiert hat. Mit der Auffassung der Gerechtigkeit, die in Nik. E herrscht, ist es unvereinbar, ihr κέρδος und ζημία (d. h. Gewinn sucht und Unvermögen, sich gegen Übervorteilungen zu wehren) als ὑπερβολή und ἑλλειψις beizuordnen. Die δικαιοσύνη der Nik. hat nicht zwei Gegensätze, sondern nur einen: die ἀδικία. Das ist auch an der oben zitierten Stelle Nic. 1134 a 8 klar ausgesprochen: διὸ ὑπερβολή καὶ ἑλλειψις ἡ ἀδικία, ὅτι ὑπερβολῆς καὶ ἑλλείψεως ἐστίν. Jeder Nachdenkende muß urteilen, daß damit die Nichtanwendbarkeit der μεσότης-Lehre auf die Gerechtigkeit zugestanden ist. Entweder ist die Gerechtigkeit keine ethische Tugend oder die μεσότης-Lehre ist falsch. Die ältere Theorie liegt auch der Darstellung der M. Mor. zugrunde. Von der Gerechtigkeit, die mit der τελεία ἀρετή identisch ist, wird gleich anfangs 1193 b 15, wie in den Nik., τὸ δίκαιον τὸ πρὸς ἕτερον als eigentlicher Untersuchungsgegenstand abgesondert. Die nikomachische Unterscheidung verschiedener Arten des δίκαιον (eines διανεμητικόν und eines διορθωτικόν) fehlt noch. Es handelt sich um die Gerechtigkeit, die der Einzelne gegen einen oder mehrere

andere Einzelne da, wo es sich um sein eigenes Interesse handelt, betätigt. Der Ungerechte ist der, der sich mehr, als ihm zukommt, aneignet 1193 b 20: ὅταν γὰρ τῶν μὲν ἀγαθῶν τὰ μείζω αὐτοῖς νέμωσι, τῶν δὲ κακῶν τὰ ἐλάσσονα, ἄνισον τοῦτ' ἐστί, καὶ οὕτως ἀδικεῖν καὶ ἀδικεῖσθαι οἴονται. Also ist (Z. 24) τὸ δίκαιον ἐν ἰσότητι συμβολαίων. Z. 26: ὁ ἄδικος τῷ ἀδικεῖν πλεῖον ἔχει καὶ ὁ ἀδικούμενος — ἔλαττον. Z. 30: καὶ δίκαιος δὲ ὁ τὸ ἴσον βουλόμενος ἔχειν. In dieser Erörterung ist folgerichtig die ethische Einstellung durchgeführt, die durch den Zusammenhang und Aufbau der Lehre gefordert wird. Daß diese im folgenden mehrfach nicht gewahrt ist, sondern politische und juristische Gesichtspunkte den ethischen beigemischt werden, ist allerdings ebenfalls unbestreitbar; aber ganz überwiegend herrscht auch im folgenden die ethische Betrachtungsweise. Es ist nun bemerkenswert, daß die theophrastische Definition des δίκαιος als οὔτε τὸ πλεῖον ἑαυτῷ νέμων οὔτε τὸ ἔλαττον, ἀλλὰ τὸ ἴσον (τὸ δ' ἴσον τὸ κατὰ τὸ ἀνάλογον, οὐ κατ' ἀριθμόν) ihre genaueste Entsprechung, auch im Ausdruck, in der oben zitierten Stelle M. Mor. 1193 b 20 findet: ὅταν τῶν μὲν ἀγαθῶν τὰ μείζω αὐτοῖς νέμωσι. So wie in dem Falle der σαλακωνία steht also hier die von Theophrast benutzte Fassung den M. Mor. näher als den Eud. Darin darf man einen Beweis für die Echtheit der M. Mor. erblicken. Die Tatsache, daß auch sonst der Arius-Abriss der peripatetischen Ethik so nahe Berührung grade mit den M. Mor. zeigt, wird durch das Ergebnis meiner Untersuchung in neue Beleuchtung gerückt. Wie an der Stelle, wo Theophrast zitiert wird, dürfte Arius auch für den übrigen Inhalt seines Abrisses viel dem Theophrast verdanken, der seinerseits aus aristotelischen Vorlesungskonzepten schöpfte.

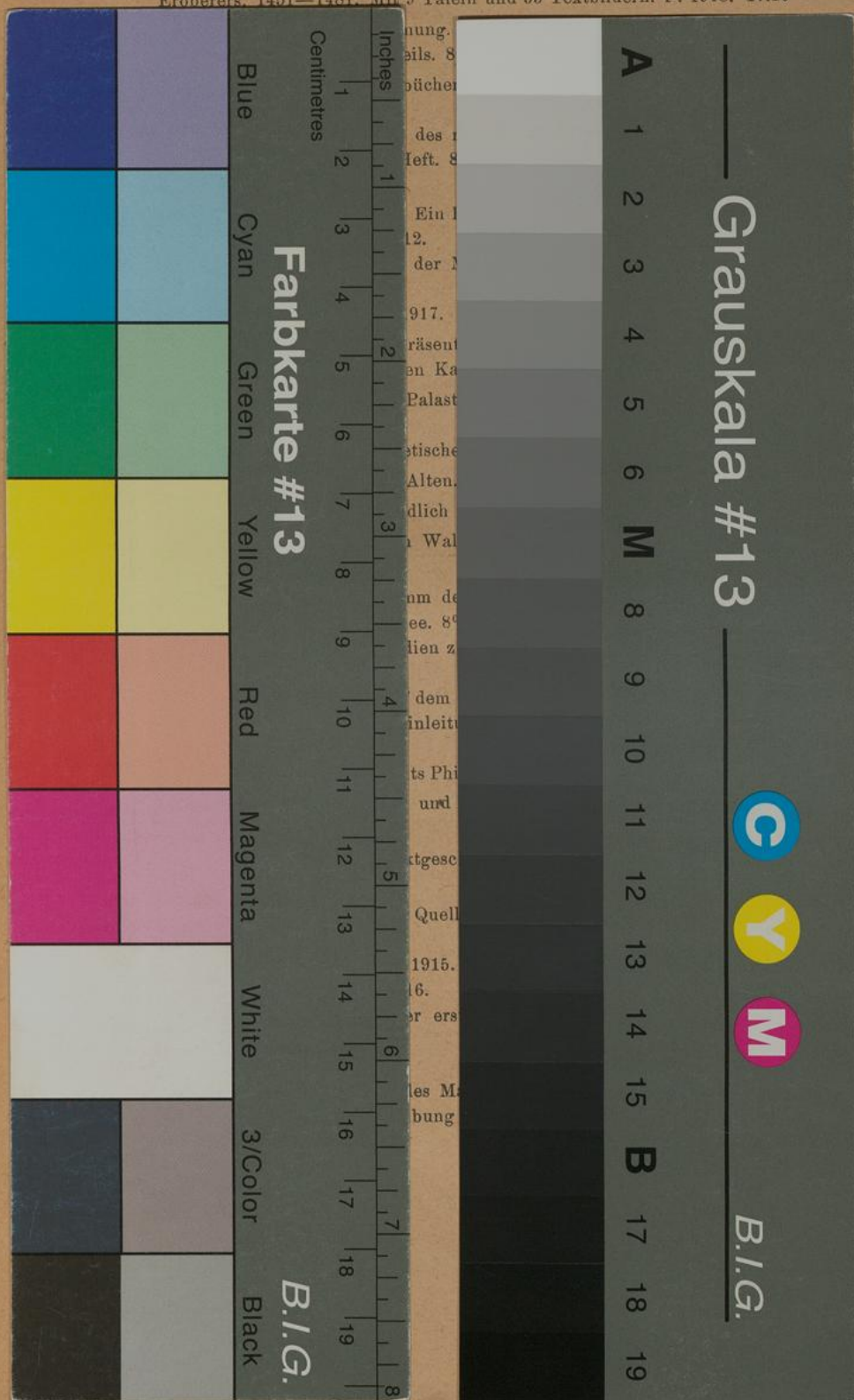
Schluß.

Ich könnte den Nachweis, daß eine psychologisch verständliche Entwicklung von den M. Mor. zur eudemischen und von dieser zur nikomachischen Ethik führt, daß also die M. Mor. das früheste der drei Werke und daher echt sind, noch viel weiter ins einzelne verfolgen, sowohl in der Lehre von den ethischen Tugenden wie in andern Teilen des Systems. Ich glaube aber, daß dadurch die Beweiskraft der bisherigen Darlegungen nicht wesentlich verstärkt werden kann. Nur darauf möchte ich zum Schlusse noch hinweisen, daß 1183a30 die Lehre der Platoniker, das *μάλιστα ἀγαθόν* sei die Idee des Guten, nicht wie in den andern beiden Werken mit einer Bestreitung der Ideenlehre beantwortet wird, sondern mit der Bemerkung, dies sei zwar richtig (*ὁ δὲ τοιοῦτος λόγος ἀληθὴς μὲν ἐστὶν ἴσως*), aber die *πολιτική* habe es nicht mit diesem, sondern mit dem *ἡμῖν ἀγαθόν* zu tun. Ist es nicht merkwürdig, daß Aristoteles hier noch die offene Bekämpfung der Ideenlehre vermeiden? Jedenfalls hatte er, als er diese Vorlesung hielt, sich schon von der Ideenlehre losgesagt. Er geht aber mit einer zweideutigen Wendung über sie hinweg, um die Polemik zu vermeiden. Das kann in einer Vorlesung des Aristoteles persönliche Gründe gehabt haben. Ein jüngerer Peripatetiker hätte sich gewiß nicht so ausgedrückt.

Kalinka, E.: Aus der Werkstatt des Hörsaals. 8°. 1922.

1.70

Karabacek, J. v.: Abendländische Künstler zu Konstantinopel im 15. und 16. Jahrhundert. I. Italienische Künstler am Hofe Muhammeds II. des Eroberers. 1451—1481. Mit 9 Tafeln und 55 Textbildern. 4°. 1918. 17.10



Kalinka, E.: Aus der Werkstatt des Hörsaals. 8°. 1922.	1.70
Karabacek, J. v.: Abendländische Künstler zu Konstantinopel im 15. und 16. Jahrhundert. I. Italienische Künstler am Hofe Muhammeds II. des Eroberers, 1451—1481. Mit 9 Tafeln und 55 Textbildern. 4°. 1918.	17.10
Kreibitz, J. K.: Über Wahrnehmung. 8°. 1912.	0.95
— Über die Quantität des Urteils. 8°. 1919.	1.30
Kubitschek, W.: Die Kalenderbücher von Florenz und Leyden. 4°. 1916.	10.—
— Zur Geschichte von Städten des römischen Kaiserreiches. Epigraphisch-numismatische Studien. 1. Heft. 8°. 1916.	3.40
— Itinerarstudien. 4°. 1919.	5.70
Maliniak, W.: A. F. Modrevius. Ein Beitrag zur Geschichte der Staats- und Völkerrechtstheorien. 8°. 1912.	5.50
Mally, E.: Studien zur Theorie der Möglichkeit und Ähnlichkeit. 8°. 1922.	3.40
Martin, J.: Commodiana. 8°. 1917.	3.10
Meinong, A.: Über emotionale Präsentation. 8°. 1917.	5.—
— Zum Erweise des allgemeinen Kausalgesetzes. 8°. 1919.	3.10
Meringer, R.: Mittelländischer Palast, Apsidenhaus und Megaron. 8°. 1916.	2.90
Müller, J.: Kritische und exegetische Studien zu Tacitus. 8°. 1912.	0.50
Nagl, A.: Die Rechentafel der Alten. 8°. 1915.	3.—
Nowotny, E.: Römerspuren nördlich der Donau. 8°. 1919.	2.30
Pfaff, I.: Bernhard Walther von Walthersweil als Romanist des 16. Jahrh. 8°. 1918.	1.10
Radermacher, L.: Das Epigramm des Didius. 8°. 1912.	0.95
— Die Erzählungen der Odyssee. 8°. 1915.	1.60
— Hippolytus und Thekla. Studien zur Geschichte von Legende und Kultus. 8°. 1916.	4.—
— Beiträge zur Volkskunde auf dem Gebiete der Antike. 8°. 1919.	3.80
— Aristophanes' „Frösche“. Einleitung, Text und Kommentar. 8°. 1922.	9.20
Roretz, K.: Zur Analyse von Kants Philosophie des Organischen. 8°. 1922.	4.50
Rzach, A.: Analekta zur Kritik und Exegese der Sibyllinischen Orakel. 8°. 1907.	1.40
Schenkl, H.: Beiträge zur Textgeschichte der Reden des Themistios. 8°. 1919.	2.40
Schlosser, J. v.: Materialien zur Quellenkunde der Kunstgeschichte. I. Mittelalter. 8°. 1915.	vgr.
— — II. Frührenaissance. 8°. 1915.	vgr.
— — III. Cinquecento. 8°. 1916.	2.—
— — IV. Die Kunsttheorie der ersten Hälfte des Cinquecento. 8°. 1917.	2.—
— — V. Vasari. 8°. 1918.	2.10
— — VI. Die Kunstliteratur des Manierismus. 8°. 1919.	3.60
— — VII. Die Geschichtschreibung des Barock und des Klassizismus. 8°. 1920.	2.10

Schlosser, J. v.: Materialien zur Quellenkunde der Kunstgeschichte. VIII. Die italienische Ortsliteratur. 8°. 1920.	2.90
— — IX. Die Kunstlehre des 17. und 18. Jahrhunderts. 8°. 1920.	3.—
— — X. Register. 8°. 1921.	1.50
Singer, H.: Neue Beiträge zu den Dekretalensammlungen vor und nach Bernhard von Pavia. 8°. 1913.	10.20
— Die Dekretalensammlung des Bernardus Compostellanus antiquus. 8°. 1914.	3.—
Steffenhagen, E.: Die Entwicklung der Landrechtsglosse des Sachsenspiegels. X. Zur Stredeler Glosse und zu den Bocksdorfschen Additionen. 8°. 1911. 1.—	
— — XI. Johann von Buch und die Accursische Glosse. 8°. 1922.	3.50
— — XII. Johann von Buch und die kanonische Glosse. 8°. 1923.	1.50
Swoboda, Heinrich: Zwei Kapitel aus dem griechischen Bundesrecht. 8°. 1924.	2.80
Wahrmund, L.: Die kaiserliche Exklusive im Konklave Innocenz' XIII. 8°. 1913.	1.70
Wehofer, Th. M.: Untersuchungen zum Lied des Romanos auf die Wiederkunft des Herrn. Mit zwei Anhängen: I. Der literarische Charakter des Hexaemeronhymnus Gen. 1—2, 3. II. Das D. H. Müllersche Gesetz in den Paulusbriefen. 8°. 1907.	5.35
Weinberger, W.: Beiträge zur Handschriftenkunde. I. 8°. 1908.	2.—
— — II. 8°. 1909.	3.50
Wilhelm, A.: Attische Urkunden. I. 8°. 1911.	2.20
— — II. 8°. 1915.	1.50
— Neue Beiträge zur griechischen Inschriftenkunde. I. 8°. 1911.	1.90
— — II. 8°. 1912.	1.20
— — III. 8°. 1914.	2.40
— — IV. 8°. 1915.	2.40
— — VI. 8°. 1921.	2.10
Wilmart, A.: La tradition des opuscules dogmatiques de Foebadius, Gregorius Illiberitanus, Faustinus. 8°. 1908.	1.65
Wlassak, M.: Anklage und Streitbefestigung im Kriminalrecht der Römer. 8°. 1917.	6.40
— Zum römischen Provinzialprozeß. 8°. 1919.	2.50
— Anklage und Streitbefestigung Abwehr gegen Philipp Lotmar. 8°. 1920.	1.70
— Der Judikationsbefehl der römischen Prozesse. 8°. 1921.	7.30
Zallinger, O.: Die Eheschließung im Nibelungenlied und in der Gudrun. 8°. 1923.	1.80
Zingerle, A.: Zum 45. Buche des Livius. 8°. 1908.	0.35

Durch die Auslieferungsstelle der Akademie der Wissenschaften in Wien (Wien, I., Graben Nr. 27/28, Passage) zu beziehen. Die beigefügten Zahlen stellen die Grundpreise dar.