

DIE ECHTHEIT DER GROSSEN ETHIK DES ARISTOTELES

Da mein Versuch (Wiener Sitzungsber. 202, 2) die Gr. Ethik als echtaristotelischen, dem Eudemischen und dem Nikomachischen zeitlich vorausliegenden Vorlesungskurs zu erweisen auf Widerspruch gestossen ist (siehe Ernst Kapp, Gnomon Bd. III, H. 1. S. 19—38, H. 2. S. 73—81), so muss ich noch einmal auf diesen Gegenstand zurückkommen, der für die Erkenntnis der philosophischen Entwicklung des Aristoteles und die Chronologie seiner Schriften von grosser Bedeutung ist. E. Kapp hält an der seit Spengel herrschenden Ansicht fest, dass die Gr. Ethik ein Auszug aus den beiden anderen Werken aus später Zeit sei. Statt diese Ansicht, nachdem sie von mir bestritten war, durch stichhaltige Gründe, sei es alte, sei es neue, zu stützen, beschäftigt er sich in seinem Artikel nur mit einem Widerlegungsversuch der im II. Teil meiner Abhandlung S. 96—124 vorgebrachten Beweise für die Echtheit der Gr. Ethik. Ich hatte S. 95 und 109 gesagt, dass diese Beobachtungen zuerst meinen Glauben an die herrschende Ansicht erschütterten und mich zu meiner Untersuchung veranlassten, und dass mir aus ihnen zuerst das Verhältnis der drei Ethiken zueinander klar wurde. Das rechtfertigt aber nicht, der Widerlegung nur diesen Teil zugrunde zu legen, als ob in ihm der entscheidende Teil meiner Beweisführung enthalten wäre.

I.

Einen Streitpunkt bildet gleich die Einordnung der Freundschaftsabhandlung in den Lehrgang der Ethik. In der ‚grossen‘ steht sie, selbst am Ende verstümmelt, am Schluss des ganzen



Werkes, im Anschluss an vier Abschnitte, die in derselben Reihenfolge in dem verstümmelten Θ der Eudemischen aufeinander folgen. Denn

1. Gr. Ethik 1206 a 36—b 29 entspricht Eud. Θ 1246 a 26—b 36
2. „ „ 1206 b 30—1207 b 18 „ Eud. Θ 1246 b 37—
1248 b 7 (*εὐτυχία*)
3. „ „ 1207 b 19—1208 a 4 „ Eud. Θ 1248 b 8—
1249 a 20 (*καλοκάγαθία*)
4. „ „ 1208 a 5—30 „ Eud. Θ 1249 a 21—b 23
(*ἄρος, ὀρθὸς λόγος*).

Ich hatte geschlossen, dass, wie in Gr. Ethik auf diese vier Abschnitte die Freundschaftsabhandlung folgt, so auch in Eud. Buch H (die Freundschaftsabhandlung) auf Buch Θ gefolgt sei. Die Überlieferung steht dem nicht entgegen. Denn dass man in den Eud. das Buchfragment Θ an den Schluss stellte, erklärt sich leicht daraus, dass ihm Anfang und Schluss fehlte und die Herausgeber nicht wissen konnten, wo es hingehörte. Die vier Abschnitte, die Eud. Θ mit Gr. Ethik gemeinsam hat, fehlen bekanntlich in Nik., so dass ihre Freundschaftsabhandlung im 8. und 9. Buche unmittelbar an den Abschnitt *περὶ ἡδονῆς* sich anschliesst, was auch in der Gr. Ethik der Fall sein würde, wenn die vier mit Eud. Θ gemeinsamen Abschnitte auch hier, wie in den Nik., fortgelassen wären. Der Anschluss der Abhandlung *περὶ ἡδονῆς* an die über *ἐγκράτεια* und *ἀκρασία* war jedenfalls das Ursprüngliche. Denn so erklärt sich, dass in den Nik. auch hier noch eine Abhandlung über diesen Gegenstand stehen geblieben ist, während der Philosoph doch jetzt eine neue für das K verfasst hatte und die ältere hätte streichen müssen. Daraus schliesse ich, dass in Eud. die 1249 a 16 zitierte Erörterung *περὶ ἡδονῆς* an derselben Stelle des Lehrganges, hinter *ἐγκράτεια* und *ἀκρασία*, im letzten der ausgefallenen Bücher stand. Es waren dann nicht vier, sondern fünf Abschnitte entsprechenden Inhalts, die in den Eud. in derselben Reihenfolge wie in der Gr. Ethik aufeinander folgten. Darum ist es wahrscheinlich, dass auch in Eud., wie in der Gr. Ethik, die Abhandlung *περὶ φιλίας* = Buch H als sechster Abschnitt sich an sie anschloss. Kapp meint, in Eud. wäre die Freundschaftsabhandlung auf die *περὶ ἀρετῆς ἡθικῆς* gefolgt. Er schliesst dies daraus, dass in der Einleitung der eud. Freundschaftsabhandlung gesagt wird: *περὶ φιλίας — ἐπισκεπτέον οὐ-*

θενός ἦτιον τῶν περὶ τὰ ἡθῆ καλῶν καὶ αἰρετῶν. Aber obgleich es eine Tugend *φιλία* in allen drei Ethiken gibt, die Eud. 1233b 29—34 besprochen war, liegt es doch dem Verfasser ganz fern, die *φιλία*, von der er im *H* handelt, mit dieser zu identifizieren. Erst die Nik. sagen 1155a 1 *μετὰ δὲ ταῦτα περὶ φιλίας ἔπαι' ἂν διελθεῖν. ἔστι γὰρ ἀρετὴ τις ἢ μετ' ἀρετῆς*. Sie enthalten ja auch nicht mehr die Abwehr gegen die Verengung des Freundschaftsbegriffs auf die *πρώτη φιλία*, die der Tugend *φιλία* am nächsten kommt und wenigstens *μετ' ἀρετῆς* ist; diese Abwehr, die für die Eud. ganz unmöglich macht, dass sie die *φιλία* als ethische Tugend an die übrigen angeschlossen haben sollten. Vielmehr dürften in Eud. der Aufbau und die Voraussetzungen für den Anschluss der Freundschaftsabhandlung an das Vorausgehende genau die gleichen gewesen sein wie in der Gr. Ethik. Wenn nun dieser Aufbau in der Gr. Ethik durch den viermal wiederkehrenden Hinweis, dass alle in ihm aufgeschichteten Bauglieder zur Eudämonie Beiträge liefern, gerechtfertigt wird, so hat wenigstens hier die Gr. Ethik nicht eine äusserlich anreihende Methode gewählt. In Eud. ist der Gesichtspunkt, der den Aufbau beherrscht, natürlich genau derselbe (das zeigt sich 1246b 37 *ἐπεὶ δ' οὐ μόνον ἢ φρόνησις ποιεῖ τὴν εὐπραγίαν (= εὐδαιμονίαν) καὶ ἀρετὴ* usw. und 1249a 19 *διὰ τοῦτο ὁ ἀληθῶς εὐδαίμων καὶ ἡδίστα ζήσει*), aber er ist am Anfang der Abschnitte *περὶ καλοκάγαθίας* und *περὶ φιλίας* nicht so zur Geltung gebracht, dass ein abschreibender Spätling ihn aus den Eud. (und eine andere Vorlage hatte er hier nach der Ansicht meiner Gegner nicht) hätte als den beherrschenden erkennen können. Dies ist die Beobachtung, die ich für meine Bekämpfung der herrschenden Ansicht verwertet habe. Wenn man nun die einzelnen Abschnitte der Gr. Eth., deren jedem einer der Eud. in derselben Reihenfolge entspricht, mit den entsprechenden der Eud. inhaltlich vergleicht, so zeigen sich Unterschiede der Lehre und der philosophischen Terminologie, die unmöglich auf absichtliche Änderungen oder Missverständnisse jenes Spätlings zurückgeführt werden können, der sie nach der herrschenden Ansicht aus den entsprechenden eudemischen Abschnitten geschöpft und in diese Form gebracht haben müsste, während sich umgekehrt diese Unterschiede leicht erklären lassen, wenn wir beide Darstellungen für aristotelisch und die eudemische

für eine verbesserte Neuauflage der in der grossen Ethik gegebenen halten. Ich will das hier nicht durch Vergleichung im einzelnen nachweisen, sondern appelliere an die philologische Intuition des Lesers. Wer Augen hat zu sehen, der sehe! Man darf, wenn man eine solche Hypothese aufstellt, dem supponierten Abschreiber und Fälscher nicht alles mögliche zutrauen, sondern nur Dinge, die in den Grenzen menschlicher Wahrscheinlichkeit liegen. Man kann hier nicht sagen, dass der Kompilator ‚durch das Nebeneinander seiner beiden Vorlagen verwirrt und leichtsinnig gemacht‘ seinen von dem eudemischen abweichenden (in sich klaren und folgerichtigen) Gedankengang hervorbrachte, da ja alle vier Abschnitte (1. *εἰ ἔστι κακῶς χρῆσθαι τῇ ἀρετῇ*, 2. *περὶ εὐτυχίας*, 3. *περὶ καλοκάγαθίας*, 4. *περὶ τοῦ ὄρου τῆς αἰρέσεως καὶ φυγῆς τῶν φύσει ἀγαθῶν*) in Nik. niemals vorhanden waren. Alle Unterschiede, die sich ergeben, wären also auf Rechnung des Kompilators zu setzen. Er hätte dabei die Fähigkeit bewiesen, den in seiner Vorlage behandelten Gegenstand, unter Festhaltung der wesentlichen Grundgedanken, in selbständigem Gedankengang und ohne Anlehnung an den Wortlaut der Vorlage neu zu behandeln und die Abweichungen, die er mit bewusster Absicht sich gestattete, mit dem ganzen Tenor seines Werkes in Einklang zu bringen; und derselbe Autor, der das vermochte, hätte sich in dem Aufbau seiner Darstellung, d. h. in der Reihenfolge der einzelnen Abschnitte so sklavisch an seine Vorlage gehalten, wie ich oben gezeigt habe. An einen solchen Kompilator kann ich nicht glauben. Man kann ihn nicht als lebendigen Menschen glaubhaft machen, da er widersprechende Eigenschaften in sich vereinigt haben müsste. Die Begründer der herrschenden Ansicht haben das auch nie versucht, sondern ihn nur gescholten, wie es auch Kapp tut und wie es sich von jeher solche Ausgeburten kritisch nicht gezügelter philologischer Phantasie gefallen lassen mussten. Man darf mit Sicherheit darauf rechnen, dass ein solcher Mann ‚feinere Gedankenbestimmungen übergeht oder durch eine Verschrobenheit oder Platttheit ersetzt‘. Ich kann solchen ohne Beweis vorgebrachten Scheltreden keinen wissenschaftlichen Wert beimessen. Manche antike Gedanken mögen uns platt, manche auch verschroben vorkommen, wenn sie ihrem berühmten Autor abgesprochen sind oder abgesprochen werden sollen.

Ich finde in der Gr. Ethik nichts, was einem, der sie aus sich zu verstehen sucht und sie nicht an den als schon vorhanden vorausgesetzten beiden anderen Ethiken misst, als platt oder verschroben erscheinen müsste, und was nicht als Vorstufe der eud. und nik. Lehre aristotelisch sein könnte. Ich will, da eine erschöpfende Behandlung von Eud. θ und den entsprechenden Abschnitten der Gr. Ethik 1206 a 36 bis 1208 b 2 nicht ohne Durchhemdierung des schwerverderbten eudemischen Textes möglich ist und daher den Rahmen dieses Aufsatzes sprengen würde, nur ein paar Einzelpunkte kurz andeuten.

1. Gr. Ethik 1206 a 36—b 29 und Eud. θ 1246 a 26 bis b 36 sind nach ihrer Stellung im Lehrgang einander entsprechende Abschnitte und behandeln denselben Gegenstand, aber in so verschiedener Weise, dass die Gr. Ethik unmöglich aus Eud. geschöpft haben kann, obgleich sie in allem, was sie bietet, auf dem Boden derselben Lehre steht und, wo sie von Eud. abweicht, immer mit sich selbst, d. h. mit ihren eigenen früheren Äusserungen über die behandelten Probleme übereinstimmt. Dieselbe Aporie begegnet uns an beiden Stellen:

Gr. Ethik 1206 a 37: οἷον ἐπειδὴ ὁ λόγος κρατεῖ ποτε τῶν παθῶν (φαμέν γὰρ ἐπὶ τοῦ ἐγκρατοῦς) καὶ τὰ πάθη δὲ πάλιν ἀντεστραμμένως τοῦ λόγου κρατεῖ (οἷον ἐπὶ τῶν ἀκρατῶν συμβαίνει), ἐπεὶ οὖν τὸ ἄλογον μέρος τῆς ψυχῆς ἔχον τὴν κακίαν κρατεῖ τοῦ λόγου εὖ διακειμένου (ὁ γὰρ ἀκρατῆς τοιοῦτος), καὶ ὁ λόγος ὁμοίως φεύγει διακείμενος κρατήσῃ τῶν παθῶν εὖ διακειμένων καὶ ἐχόντων τὴν οἰκίαν ἀρετὴν. εἰ δὲ τοῦτ' ἔσται, συμβήσεται τῇ ἀρετῇ κακῶς χρῆσθαι. ὁ γὰρ λόγος φεύγει

Eud. 1246 b 8: ἐπὶ μὲν οὖν ταῖς ἄλλαις ἐπιστήμαις ἄλλη κυρία ποιεῖ τὴν στροφὴν· αὐτῆς δὲ τῆς πασῶν κυρίας (scil. τῆς φρονήσεως) τίς; οὐ γὰρ εἶ ἐπιστήμη γε ἢ νοῦς. — τίς οὖν ἐστίν; ἢ, ὥσπερ λέγεται ἀκρασία κακία τοῦ ἄλογου τῆς ψυχῆς καὶ ὡς ἀκόλαστος ὁ ἀκρατῆς ἔχων νοῦν, ἀλλ' ἤδη, ἂν ἰσχυρὰ ἦ ἢ ἐπιθυμία, στρέφει <τὸν λόγον>¹⁾ καὶ λογίζεται τὰναντία ἢ <πρότερον>²⁾, δηλον ὅτι καὶ ἐν μὲν τούτῳ ἀρετῆ, ἐν δὲ τῷ λόγῳ ἄγνοια ἦ, ἕτεροι³⁾ μεταποιοῦνται; ὥστε ἔσται δικαιοσύνη ἀδίκως⁴⁾ χρῆσθαι καὶ <ἀρετῇ>⁵⁾ κακῶς καὶ

¹⁾ τὸν λόγον *supplevi*. ²⁾ πρότερον *supplevi*. ³⁾ ἕτεροι *scripsi*, *εἕτεροι libri*. ⁴⁾ ἀδίκως *scripsi*, *δικαίως libri*. ⁵⁾ ἀρετῇ *addidi*.

διακείμενος καὶ χρώμενος τῇ ἀρετῇ κακῶς αὐτῇ χρῆσεται.

φρονήσει ἀφρόνως· ὥστε καὶ τὰναντία. ἄτοπον γὰρ εἰ τὴν μὲν ἐν τῷ λογιστικῷ ἀρετὴν μοχθηρία ποτὲ ἐγγενομένη ἐν τῷ ἀλόγῳ στρέψει καὶ ποιήσει ἀγνοεῖν, ἢ δ' ἀρετὴ <ἡ>¹⁾ ἐν τῷ ἀλόγῳ <ἐν τῷ λόγῳ>¹⁾ ἀγνοίας ἐνούσης οὐ στρέψει ταύτην καὶ ποιήσει φρονίμως κρίνειν καὶ τὰ δέοντα καὶ πάλιν ἢ φρόνησις ἢ ἐν τῷ λογιστικῷ τὴν ἐν τῷ ἀλόγῳ ἀκολασίαν σωφρόνως πράττειν. ὅπερ δοκεῖ ἢ ἐγκράτεια. ὥστ' ἔσται καὶ ἀπὸ ἀγνοίας φρονίμως. ἔστι δὲ ταῦτα ἄτοπα usw.

Es handelt sich um die Untrennbarkeit der φρόνησις und der (als ἔξεις τοῦ ἀλόγου aufgefassten) ethischen Tugenden voneinander. Weder kann einer φρόνιμος sein, ohne die ethischen Tugenden zu besitzen, noch umgekehrt die ethischen ἔξεις besitzen, ohne φρόνιμος zu sein. Diese Lehre liegt beiden verglichenen Abschnitten zugrunde. Die behandelte Aporie entsteht, so bald man annimmt, die φρόνησις könnte im λογιστικόν vorhanden sein, während das ἄλογον schlecht beschaffen ist und der μέσαι ἔξεις entbehrt, oder die ethischen Tugenden könnten im ἄλογον vorhanden sein, während das λογιστικόν der φρόνησις entbehrt: ὥστε δῆλον ὅτι ἅμα φρόνιμοι καὶ ἀγαθαὶ [ἐκείναι] αἱ <τοῦ> ἀλόγου (ἄλλον libri, corr. Susemihl) ἔξεις. So Eud. 1246 b 32. Dasselbe meint der Sache nach die Gr. Ethik 1206 b 9 in ihrer Lösung der Aporie, nur dass sie ohne den Begriff der φρόνησις operiert und nur beweisen will ὅτι οὐ κακῶς χρῆσθαι ἐνδέχεται ἀρετῇ. Sie hat ja gleich anfangs 1206 a 36 das Problem auf die ἀρεταὶ eingeschränkt: ἀπορήσειε δ' ἂν τις μεταβάς καὶ ἐπὶ τῶν ἀρετῶν τὸ τοιοῦτον. Diese Worte erklären sich dadurch, dass sich der mit ihnen eingeleitete Abschnitt ursprünglich, vor dem Einschub der ἡδονή-abhandlung an dieser Stelle, unmittelbar an 1204 a 18, d. h. an die Behandlung der ἐγκράτεια und ἀκρασία anschloss, in deren letztem Abschnitt 1204 a 5—18 bewiesen wird, dass der

¹⁾ ἢ et ἐν τῷ λόγῳ addidi.

φρόνιμος niemals ἀκρατής sein kann: τὸν οὖν δευτὸν ἀκρατῆ ἐνδέχεται εἶναι· οὐ γὰρ πρακτικὸς περὶ ἃ δεῖ· τὸν φρόνιμον δ' οὐκ ἐνδέχεται ἀκρατῆ εἶναι¹⁾. Das war schon im Grunde dieselbe Aporie (τὸ τοιοῦτον), die 1206a 37 ff behandelt wird; aber jetzt will sie der Verfasser μεταβάς καὶ ἐπὶ τῶν ἀρετῶν behandeln. Die Aporie beruht hier nur darauf, dass angenommen wird, der λόγος könnte seiner οἰκεία ἀρετῆ ermangeln, während das ἄλογον seine οἰκεία ἀρετῆ besässe. Sie wird gelöst durch Hinweis auf die früher gegebene Begriffsbestimmung der Tugend (ἐκ τῶν ἔμπροσθεν εἰρημένων ὑπὲρ ἀρετῆς, vgl. 1198a 2—9), der zufolge sie ἐξ ἀμφοτέρων ist und darin besteht, dass der λόγος εὖ διακείμενος τοῖς πάθεσιν ἔχουσι τὴν οἰκείαν ἀρετὴν (d. h. die φυσικαὶ ὄρμαι πρὸς τὸ καλόν) σύμμετρος ἢ καὶ τὰ πάθη τῷ λόγῳ. Wenn der λόγος sich in schlechtem Zustand befindet, so ist überhaupt gar keine ethische Tugend vorhanden; das ἄτοπον, dass sie missbraucht wird, kann also nicht eintreten. So wird hier in der Gr. Ethik die Aporie εἰ ἔστι κακῶς χρῆσθαι τῇ ἀρετῇ gelöst ohne Erwähnung der φρόνησις, von deren Verhältnis zur ἀκρασία schon vorher die Rede gewesen war. In dem entsprechenden eudemischen Abschnitt dagegen steht der Begriff der φρόνησις im Mittelpunkt der Erörterung. Es wird die Frage, ob sie eine ἐπιστήμη sei oder ein ἄλλο γένος γνώσεως, hereingezogen und aus letzterer Ansicht die Lösung der Aporie abgeleitet. Die Aporie selbst aber ist insofern weiter entfaltet, als ausser den beiden Fällen, wo der schlecht beschaffene Seelenteil dem an sich gut beschaffenen eine schlimme Wendung gibt, auch die beiden entgegengesetzten (ἐναντία Eud. 1246b 18) berücksichtigt werden, wo der gutbeschaffene dem schlechtbeschaffenen eine Wendung zum Guten gibt. Der Fall, dass ein von ἄγνοια erfüllter λόγος durch ein mit ἀρετῆ begabtes ἄλογον zum φρονίμως κρῖνεν gebracht wird (Eud. 1246b 19—22), wird in der Gr. Ethik deswegen nicht in Betracht gezogen, weil er nur die Aporie 1204a 5—18, ob der φρόνιμος ἀκρατής sein kann (d. h. ob das schlecht beschaffene ἄλογον die φρόνησις überwältigen kann), μεταβάς weiter verfolgen will, indem er den anderen möglichen Fall einer Überwältigung des gut beschaffenen durch den schlechtbeschaffenen Seelenteil zur Vergleichung daneben stellt. In den Eud. dagegen, die das

¹⁾ Näheres hierüber in der Fortsetzung im nächsten Heft.

Problem ausführlicher und gründlicher erörtern, wird ausser dem der ἀκρασία analogen Fall, auf den sich die Gr. Ethik beschränkt, auch der der ἐγκράτεια entsprechende Fall der guten Wendung des von ἀγνοια erfüllten λόγος durch ein mit Tugend begabtes ἄλογον mitberücksichtigt. Ich behaupte, auf Grund dieser Unterschiede, dass der Abschnitt der Gr. Ethik, der in sich und mit den sonstigen Lehren der Gr. Ethik einstimmig ist, nicht von einem Kompilator aus dem eudemischen abgeleitet sein kann, weil sich kein Beweggrund denken lässt, der ihn zu einer so tiefgreifenden Umgestaltung des Gedankenganges bewogen haben könnte. Warum schaltete er die φρόνησις aus? Warum liess er einen Teil der eudemischen Aporie fort? Es wird ihm damit ein ganz unmögliches Verfahren zugemutet: ein Mangel an Respekt vor dem Meister und eine kühne Selbständigkeit, wie wir sie bei den jüngeren Peripatetikern nicht einmal da finden, wo sie selbst als Forscher auftreten (denn sie streiten zumeist nur über Punkte, die aus Aristoteles eigenen Schriften sich nicht eindeutig entscheiden liessen oder wo Theophrast von Aristoteles abgewichen war), geschweige denn in einem Werke, das eine Wiedergabe der aristotelischen Lehre sein will. Denn die Worte, in denen sich der Verfasser als direkten Fortsetzer Platons einführt, 1182a 30—32, sollte der Leser auf Aristoteles, nicht auf den Verfasser, wenn dieser im 2. Jahrh. v. Chr. lebte, beziehen; und auch die Philosophen, die er mit οἱ νῦν einführt, sind Zeitgenossen des Aristoteles, nicht des Kompilators im 2. Jahrh. Woher nahm denn der Kompilator das Recht, als aristotelisch zu lehren: οὐχ, ὥσπερ οἴονται οἱ ἄλλοι (d. h. die Platoniker), τῆς ἀρετῆς ἀρχὴ καὶ ἡγεμών ἐστιν ὁ λόγος, ἀλλὰ μᾶλλον τὰ πάθη. δεῖ γὰρ πρὸς τὸ καλὸν ὁρμῶν ἄλογόν τινα πρῶτον ἐγγίνεσθαι, εἴθ' οὕτως τὸν λόγον ὑστερον ἐπισηφίζοντα εἶναι καὶ διακρίνοντα usw.? Diese Lehre kommt weder in Eud. noch in Nik. vor; in der Gr. Ethik aber ist sie eine Überzeugung des Verfassers, die auch darin zum Ausdruck kommt, dass er 1198a 14ff. nicht das κατὰ τὸν ὀρθὸν λόγον, sondern nur das μετὰ τοῦ ὀρθοῦ λόγου πράττειν τὰ καλά als Tugend gelten lässt und a 9 behauptet: οὐδ' αὖ ὁ λόγος καὶ ἡ προαίρεσις οὐ πάνυ τελειοῦνται τῶ εἶναι ἀρετῆ ἄνευ τῆς φρονητικῆς ὁρμῆς. Die μετὰ λόγον οὔσαι ἀρεταί sind nach 1198a 3 ἐπιγινώμεναι. Auch Nik. 1144b 26 wird wiederholt, dass nicht die κατὰ τὸν ὀρθὸν λόγον, sondern nur die

μετὰ τοῦ ὀρθοῦ λόγου ἔξίς Tugend sei; aber die Behauptung, dass die φυσικὴ ὁρμὴ als Vorbedingung für die Entstehung der ethischen Tugend zuerst da sein müsse und dass sie nicht zustande komme, εἰν ἀπὸ τοῦ λόγου τὴν ἀρχὴν λάβη πρὸς τὰ καλὰ findet sich in Nik. nicht und ebensowenig in Eud. 1234a 24—33 oder 1227b 11 ff. Es ist also der Verfasser der Gr. Ethik, der von sich aus diesen Gedanken hinzufügt, der sich vorzüglich an die vorausgehende Erörterung der Aporie anschliesst. Denn das Ergebnis dieser Erörterung, dass nur da Tugend sei, wo ὁ λόγος εὔ διακείμενος τοῖς πάθεισιν ἔχουσι τὴν οἰκείαν ἀρετὴν σύμμετρος ἢ καὶ τὰ πάθη τῷ λόγῳ, bedurfte nach der Überzeugung des Verfassers deswegen einer Ergänzung, weil es die beiden Bestandteile der Tugend einander gleichstellte. Das liess noch die Möglichkeit offen, dass der gute Habitus des ἀλογον ein Erzeugnis des λόγος sei. Diese von anderen zeitgenössischen Philosophen vertretene Ansicht lehnt er ausdrücklich ab: ἀπλῶς δ' οὐχ, ὥσπερ οἴονται οἱ ἄλλοι, τῆς ἀρετῆς ἀρχὴ καὶ ἡγεμόν ἐστιν ὁ λόγος, ἀλλὰ μᾶλλον τὰ πάθη. Dass aus der entsprechenden eudemischen Stelle dieser Gedanke nicht übernommen ist, sehen wir; ein entsprechender nikomachischer Abschnitt war niemals vorhanden. Woher nun stammt die Weisheit dieses mythischen und schemenhaften Kompilators, der uns als Ladenhüter einer veralteten philologischen Methode wieder aufgetischt wird? Aus seinem eigenen Kopfe? Ist hier nicht der ὀρθὸς λόγος, den Zenon von Polemon übernahm, deswegen noch vorhanden, weil er auch in der aristotelischen Ethik geherrscht hat, bis er durch den neuen aristotelischen Phronesisbegriff verdrängt wurde?

2. Ich vergleiche weiter die Behandlung der εὐτυχία Gr. Ethik 1206 b 30—1207 b 18 mit der entsprechenden Eud. 1246 b 37—1248 b 7. Ich kann mich hier kurz fassen. Der Gedankengang der Gr. Ethik ist auch hier so grundverschieden von dem des eud. Abschnittes, dass mir die Abhängigkeit jenes von diesem ausgeschlossen scheint. Ein wichtiger Unterschied der beiden Abschnitte ist zunächst, dass die Gr. Ethik die Meinung, das glückselige Leben könne nicht ohne εὐτυχία zustande kommen, mit der Begründung billigt: ohne die äusseren Güter, deren Besitz von der τύχη abhängt, könne man nicht glückselig sein: ἀνευ γὰρ τῶν ἐκτὸς ἀγαθῶν, ὧν ἡ τύχη ἐστὶ κυρία, οὐκ ἐνδέχεται εὐδαίμονα εἶναι. Derselbe Gedanke wie am Anfang findet sich auch am Schluss des

Abschnittes 1207 b 16 *ἐπεὶ οὖν ἔστιν ἡ εὐδαιμονία οὐκ ἄνευ τῶν ἐκτὸς ἀγαθῶν, ταῦτα δὲ γίνεται ἀπὸ τῆς εὐτυχίας, οἷον ἀρτίως ἔφαμεν, συνεργὸς ἂν εἴη τῇ εὐδαιμονίᾳ.* Es wird also die für die Eudämonie unentbehrliche Ausstattung mit äusseren Gütern, die bekanntlich auch in den beiden anderen Ethiken als die Eudämonie mitbedingend angesehen wird, ihrerseits als bedingt durch die *εὐτυχία* aufgefasst und daraus die *εὐτυχία* als unentbehrlich für die Eudämonie erwiesen. Eud. 1246 b 37 wird zwar auch hervorgehoben, dass die *εὐτυχία* zur *εὐπραγία* (= *εὐδαιμονία*) beiträgt: *ἐπεὶ δ' οὐ μόνον ἡ φροῦνησις ποιεῖ τὴν εὐπραγίαν καὶ ἀρετὴν, ἀλλὰ φαμέν καὶ τοὺς εὐτυχεῖς εὐ πράττειν, ὡς καὶ τῆς εὐτυχίας ἐμποιοῦσης εὐπραγίαν κατὰ ταῦτά τῃ ἐπιστήμῃ, σκεπτέον* usw. Aber die Begründung dieses Satzes durch den Hinweis auf die Abhängigkeit des Erwerbs äusserer Güter von der *τύχη* fehlt hier und auch sonst wird in dem eud. Abschnitt über die *εὐτυχία* auf die äusseren Güter nicht Bezug genommen. Das ist kein Zufall. Denn in der Gr. Ethik ist diese Stelle die einzige, wo die Unentbehrlichkeit der äusseren Güter für die Glückseligkeit betont wird, die doch eine wichtige Stelle in der aristotelischen Ethik zu allen Zeiten einnehmen musste. In Nik. wird dieser Punkt in beiden Abhandlungen über die Eudämonie, sowohl in der des Buches A wie in der des Buches K, eingehend behandelt, während in der Entwicklung des Eudämoniebegriffes in der Gr. Ethik 1184 b 7—1185 a 13 und in dem entsprechenden Abschnitt der Eud. B 1218 b bis 1219 b 25 zu der *ἐνέργεια ψυχῆς κατ' ἀρετὴν* die äusseren Güter nicht als notwendiger Bestandteil der Glückseligkeit hinzugefügt werden. Auch in der Eud. Ethik kann Aristoteles diesen Punkt nicht ganz übergangen haben. Die *ἅπλως ἀγαθά*, von denen sie so viel redet, und die doch nur deswegen für den Tugendhaften *ἀγαθά* sind, weil sie zur Erhöhung seiner Glückseligkeit beitragen, mussten irgendwo direkt zur Glückseligkeit in Beziehung gesetzt werden. Da dies nun weder in der erhaltenen Stelle über die Eudämonie im 2. Buch noch, wie in der Gr. Ethik, bei der *εὐτυχία* geschieht, so vermute ich, dass es für die Behandlung der Eudämonie am Schluss des ganzen Werkes aufgespart war, die der ganze Aufbau des Werkes fordert. Deswegen, meine ich, ist in Eud. die Bezugnahme auf die Unentbehrlichkeit der äusseren Güter für die Glückseligkeit in dem Abschnitt *περὶ εὐτυχίας* getilgt,

die doch erst recht klar macht, warum gerade an dieser Stelle des Lehrganges, nach Erledigung der *ἀρετή* und der *φρόνησις*, von der *εὐτυχία* geredet werden musste. Dagegen ist nicht verständlich, wie ein später Kompilator, der seine Kenntnis der aristotelischen Ethik nur aus Eud. und Nik. schöpfte, hier sich veranlasst fühlen konnte, die äusseren Güter in die Lehre von der *εὐτυχία* hineinzuziehen. Ich meine daher, dass die Verbindung beider Lehren, wie sie die Gr. Ethik zeigt, das Ursprüngliche ist und dass dieser Verbindung der Abschnitt *περὶ εὐτυχίας* seine Stelle im Lehrgang verdankt, die ihm auch in Eud. noch belassen ist. — Der zweite wichtige Unterschied zwischen Gr. Ethik und Eud. in diesem Abschnitt betrifft die Auffassung der *εὐτυχία* selbst. In beiden Werken werden zwei Arten der *εὐτυχία* unterschieden, von denen die eine auf *ἄλογοι ὄρμαί* zurückgeführt wird, durch die der *εὐτυχής* ohne vernünftige Überlegung instinktiv so handelt, wie es ihm zum Heile dient; die andere besteht in Erlangung von Gütern oder Nichtbetroffenwerden von Übeln wider Erwarten, ohne eigne *ὄρμη* und ohne eignes Handeln des *εὐτυχής*. Die erste dieser beiden Arten, die auf einer *ἄλογος ὄρμη* beruhende, wird in der Gr. Ethik 1207 a 35—b4 geschildert; der Übergang zur zweiten bei b8 ist durch eine Textlücke verdunkelt. Die Worte *ἢ γὰρ αἰτία καὶ οὐδ' ἔστιν αἰτία ἄλλο ἔστιν* gehören zum Vorausgehenden. Nach ihnen muss man eine Lücke annehmen. Denn die Worte: *καὶ ἄνευ ὄρμης τῆς ἐπιτυγχανούσης τῶν ἀγαθῶν* lassen sich weder dem Sinne nach noch syntaktisch mit den vorausgehenden verbinden. Sie gehören schon zu dem Satze, in dem die zweite *εὐτυχία* eingeführt wurde, die im folgenden Satze: *ἔστιν οὖν ἡ τοιαύτη εὐτυχία διάφορος ἐκείνης* schon als bekannt vorausgesetzt wird. Aber der Anfang dieses Satzes ist ausgefallen und auch weiterhin ist er lückenhaft. Man muss etwa so ergänzen: *<εὐτυχία δ' ἔστιν> καὶ ἄνευ ὄρμης τῆς ἐπιτυγχανούσης τῶν ἀγαθῶν αἰτία λεγομένη, οἷον ἢ τοῦ, κακὸν <οἰόμενον λήψεσθαι, κακὸν> μὴ λαβεῖν ἢ πάλιν τοῦ, μὴ οἰόμενον ἀγαθὸν λήψεσθαι, ἀγαθὸν λαβεῖν. ἔστιν οὖν* usw. Die Ergänzung der Worte *οἰόμενον λήψεσθαι* ist unbedingt nötig, weil sonst gerade das Unterscheidungsmerkmal der zweiten *εὐτυχία* gegenüber der ersten in dem vorangestellten Gliede der Alternative fehlen würde und weil erst durch seine Ergänzung herauskommt, dass das zweite Glied nur die Umkehrung des ersten ist. Diese zweite *εὐτυχία*

entsteht ἐκ τῶν πραγμάτων τῆς μεταπτώσεως; sie ist nur κατὰ συμβεβηκὸς εὐτυχία und zur εὐδαιμονία steht sie in weniger enger Beziehung. Sie ist keine αἰτία, sondern nur eine zufällige Folgeerscheinung eines Umschlags der äusseren Verhältnisse, τῶν πραγμάτων τῆς μεταπτώσεως. In Eud., deren Text in der Eutychieabhandlung so schwer verderbt ist, dass man an manchen Stellen sogar den Faden verliert, hier aber nicht beiläufig durchemendiert werden kann, ist die εὐτυχία ἄνευ ὁρμῆς, die auch hier von der auf der ὁρμή beruhenden unterschieden wird, nirgends ausführlich behandelt. Es kommt dem Verfasser nur auf den κατὰ τὴν ὁρμὴν κατορθωτικός (1248 b 5) an. Der ἕτερος (scil. εὐτυχής) ὁ παρὰ τὴν ὁρμὴν, dessen εὐτυχία nicht, wie die des anderen, Kontinuität besitzt (αὕτη δὲ οὐ συνεχής 1348 b 7), wird abgesehen von den Schlusssätzen der Abhandlung nur da besprochen, wo die Unterscheidung beider Arten von εὐτυχία zuerst eingeführt wird 1247 b 28 ἢ πλεοναχῶς λέγεται ἡ εὐτυχία; τὰ μὲν γὰρ πράττεται ἀπὸ τῆς ὁρμῆς καὶ προελομένων πράξαι, τὰ δ' οὐ, ἀλλὰ τοῦναντίον. καὶ ἐν ἐκείνοις <τε τοὺς, ἐν οἷς> κακῶς λογίσασθαι δοκοῦσι κατορθοῦντας κατευτυχῆσαι φαμέν· καὶ πάλιν ἐν τούτοις, <οἷ> εἰ ἐβουλεύοντο, <οὐθὲν> ἂν ἢ ἔλαττον ἔλαβον ἀγαθόν. ἐκείνους μὲν τοίνυν εὐτυχεῖν διὰ φύσιν ἐνδέχεται· ἡ γὰρ ὁρμὴ καὶ ὄρεξις οὕσα οὐ ἔδει κατώρθωσεν, ὁ δὲ λογισμὸς ἦν ἡλίθιος. — ἐν δὲ δὴ τοῖς ἑτέροις πῶς ἔσται ἡ εὐτυχία κατ' εὐφροσύνην ὀρέξεως καὶ ἐπιθυμίας; ἀλλὰ μὲν ἡ ἐνταῦθα εὐτυχία κακεῖ ἡ αὕτη. Ἡ πλείους αἱ εὐτυχίαι καὶ τύχη διπτῆ; Sonst erfahren wir in Eud. über die εὐτυχεῖς παρὰ τὴν ὁρμὴν nichts, wenn man nicht etwa die Stelle 1247 b 9 ff. heranziehen will, die den Worten ἢ πλεοναχῶς λέγεται ἡ εὐτυχία; vorausliegt. Nachdem dort die Frage, ob es eine τύχη als selbständige αἰτία überhaupt gebe oder nur wir, was andere uns unbekannte Ursachen hat, ihr in die Schuhe schieben, aufgeworfen, aber nicht beantwortet ist, wird so fortgefahren: τοῦτο μὲν οὐδ' ἄλλο πρόβλημα ἂν εἴη· ἐπεὶ δὲ ὁρῶμεν τινὰς ἅπαξ εὐτυχήσαντας, διὰ τί οὐ καὶ πάλιν ἂν δύναντο (διὰ τὸ libri) κατορθῶσαι (ἀποκατ. libri) καὶ πάλιν; τὸ γὰρ αὐτὸ τοῦ αὐτοῦ αἴτιον. οὐκ ἄρα ἔσται τύχη τοῦτο, [ἀλλ'] ὅταν τὸ αὐτὸ <αἰεὶ> ἀποβαίῃ, <ἀλλ'> ἄπειρον καὶ ἀόριστον (-των bis libri) ἔσται μὲν τὸ ἀγαθόν ἢ κακόν (viell. ἀγαθῶν ἢ κακῶν <αἴτιον>), ἐπιστήμη δ' οὐκ ἔσται αὐτοῦ [ἢ] δι' ἀπειρίαν. ἐπεὶ ἐμάνθανον ἂν τινες εὐτυχεῖν ἢ καὶ πᾶσαι ἂν αἱ ἐπιστήμαι, ὥσπερ ἔφη Σωκράτης, εὐτυχίαι ἦσαν. τί οὐδ' κωλύει συμβῆναι

τιν ἐφεξῆς τὰ τοιαῦτα πολλάκις, οὐχ ὅτι οὕτως δεῖ ἀλλ' οἷον ἂν εἴη τὸ κύβοις ἀεὶ μακαρίαν βάλλειν. Obgleich diese Erörterung der Unterscheidung der zwei Arten von εὐτυχία vorausgeht, passt sie doch nur auf die παρὰ τὴν ὁρμὴν εὐτυχία, und wir sind berechtigt, sie auf diese zu beziehen, weil auch der folgende Abschnitt 1247b 18—28 nur auf die andere εὐτυχία, auf die κατὰ τὴν ὁρμὴν, bezogen werden kann. Eine Verschiedenheit der Lehre zwischen Eud. und Gr. Ethik ist in diesem Punkt nicht vorhanden. Die μετὰπτωσις τῶν πραγμάτων in der Gr. Ethik entspricht ungefähr dem Gleichnis vom Würfelspiel in Eud. Nur ist in Eud. die philosophisch tiefergehende Betrachtung hinzugefügt, dass die τύχη, als αἰτία der Glücksfälle dieser Art gedacht, ein ἄπειρον καὶ ἀόριστον αἴτιον sein müsste, das sich wissenschaftlicher Erkenntnis entzieht. Aber die Formulierung der Gr. Ethik: ἐκ τῶν πραγμάτων τῆς μεταπτώσεως und die Bezeichnung dieser Art als κατὰ συμβεβηκός εὐτυχία klingt nicht, als ob sie ein aus Eud. schöpfender Spätling selbst geprägt haben könnte. Nik. 1156a 17 werden die Nützlichkeitsfreundschaft und die Lustfreundschaft κατὰ συμβεβηκός φιλία genannt, ganz in demselben Sinne, wie hier der εὐτυχής. Ganz verschieden ist dagegen die Auffassung der ersten und wichtigsten Art der εὐτυχία, der κατὰ τὴν ὁρμὴν, in Eud. von der der Gr. Ethik. Die der letzteren erhellt namentlich aus der Stelle 1207a 35—b 4: ἔστιν οὖν ἡ εὐτυχία ἄλογος φύσις· ὁ γὰρ εὐτυχής ἐστιν ὁ ἄνευ λόγου ἔχων ὁρμὴν πρὸς τὰγαθὰ καὶ τούτων ἐπιτυγχάνων, τοῦτο δ' ἐστὶ φύσεως· ἐν γὰρ τῇ ψυχῇ ἔνεστιν τῇ φύσει τοιοῦτον, ᾧ ὁρμῶμεν ἀλόγως, πρὸς ἃ ἂν εὖ ἔχωμεν. καὶ εἴ τις ἐρωτήσειε τὸν οὕτως ἔχοντα 'διὰ τί τοῦτο ἀρέσκει σοι οὕτω πράττειν'; 'οὐκ οἶδα, φησὶν, ἀλλ' ἀρέσκει μοι', ὅμοιον πάσῃων τοῖς ἐνθουσιάζουσιν· καὶ γὰρ οἱ ἐνθουσιάζοντες ἄνευ λόγου ὁρμὴν ἔχουσι πρὸς τὸ πράττειν τι. Hier wird also diese Art der εὐτυχία als Wesensbeschaffenheit (φύσις) des εὐτυχής aufgefasst und zwar als ἄλογος φύσις, als eine Wesensbeschaffenheit, die nur das ἄλογον, den Sitz der ὁρμαί und ὀρέξεις betrifft. Dieses ist bei dem εὐτυχής dieser Art so beschaffen, dass seine ὁρμαί sich ohne vernünftige Überlegung auf die Aneignung von Gütern richten und zwar mit Erfolg. Wenn man nach den Gründen ihres Handelns fragt, so wissen sie keine anzugeben, offenbar weil sie keine Erwägungen angestellt haben, sondern nur ihrem Instinkt gefolgt sind. Sie wenden sich instinktiv denjenigen Dingen zu, für die sie

begabt sind (πρὸς ἃ ἂν εὖ ἔχωσιν). Vergleichen wir hiermit die eudemische Stelle 1247b 18ff., so zeigt sich, dass sie zwar eine Strecke (sachlich, nicht im Ausdruck!) mit jener geht, dann aber weiterhin stark abweicht: τί δὲ δὴ; ἄρ' οὐκ ἔνεισιν ὁρμαὶ ἐν τῇ ψυχῇ αἱ μὲν ἀπὸ λογισμοῦ, αἱ δὲ ἀπὸ ὀρέξεως ἀλόγου, καὶ πρότερον αὐται; εἰ γὰρ ἔστι φύσει ἢ δι' ἐπιθυμίαν ἡδέος [καὶ ἢ] ὀρεξεις, φύσει γε ἐπὶ τὸ ἀγαθὸν βαδίζοι ἂν πᾶν. εἰ δὴ τινές εἰσιν εὐφρεῖς <καὶ>, ὥσπερ ᾠδικοί (οἱ ἄδικοι λιβρί) οὐκ ἐπιστάμενοι ἄδειν, οὕτως εὖ πεφύκασι καὶ ἄνευ λόγου ὁρμῶσιν <ἐφ' ἃ ἄγειν> ἢ φύσις πέφυκε, καὶ ἐπιθυμοῦσι καὶ τούτου καὶ τότε καὶ οὕτως ὡς δεῖ καὶ οὗ δεῖ καὶ ὅτε, οὗτοι κατορθώσουσι, κἂν τύχωσιν ἄφρονες ὄντες καὶ ἄλογοι, ὥσπερ καὶ εὖ ἔσσονται οἱ οὐ διδασκαλικοί ὄντες· οἱ δὲ γε τοιοῦτοι εὐτυχεῖς, ὅσοι ἄνευ λόγου κατορθοῦσιν ὡς ἐπὶ τὸ πολὺ. φύσει ἄρα οἱ εὐτυχεῖς εἶεν ἂν. Diese Erörterung unterscheidet sich sachlich nur in Kleinigkeiten von der Lehre der Gr. Ethik. In jener richtet sich die ὁρμή der εὐτυχεῖς auf diejenigen Dinge, πρὸς ἃ ἂν εὖ ἔχωσιν. Ihr Erfolg wird mit ihrer individuellen Begabung in Zusammenhang gebracht, nach der sich ihr Streben und Wollen instinktiv und gefühlsgemäss richtet. In Eud. dagegen richten sich die ὁρμαί dieser εὐτυχεῖς auf die an sich und objektiv guten Dinge, die von Natur jedes Wesen erstrebt. Ein anderer kleiner Unterschied liegt darin, dass die Gr. Ethik nur den Fall berücksichtigt, wo die ὁρμή von keiner vernünftigen Erwägung begleitet ist, während die Eud. von vornherein auch die ὁρμαὶ ἀπὸ λογισμοῦ mitheranzieht und den Erfolg der ἄλογοι ὁρμαί selbst dann eintreten lässt, κἂν τύχωσιν ἄφρονες ὄντες καὶ ἄλογοι. Er kann also auch eintreten, wenn die ὁρμή mit Überlegung zwar, aber einer falschen verbunden ist. Auch das ist εὐτυχία, wenn eine richtige ὁρμή, die aber auf eine falsche Überlegung sich stützt, zum glücklichen Ziele führt. Im folgenden wird sogar nur noch dieser Spezialfall in Betracht gezogen: τὰ μὲν γὰρ πράττεται ἀπὸ τῆς ὁρμῆς καὶ προελομένων πράξει, τὰ δ' οὐ, ἀλλὰ τούναντίον. καὶ ἐν ἐκείνοις <τε τοὺς ἐν οἷς> κακῶς λογίσασθαι δοκοῦσι κατορθοῦντας κατευτυχηῖσαι φασίν· καὶ πάλιν ἐν τούτοις, <οἷ> εἰ ἐβουλεύοντο, <οὐθὲν oder κακὸν> ἂν ἢ ἔλαττον ἔλαβον ἀγαθόν· ἐκείνους μὲν τοίνυν εὐτυχεῖν διὰ φύσιν ἐνδέχεται· ἢ γὰρ ὁρμῆ καὶ ὀρεξεις οὕσα οὗ ἔδει κατώρθωσεν, ὁ δὲ λογισμὸς ἦν ἡλίθιος· καὶ τοὺς μὲν ἐνταῦθα, ὅταν μὲν λογισμὸς μὴ δοκῶν ὀρθὸς εἶναι τύχη, <ὁρμῆ> δ' αὐτοῦ αἰτία οὕσα, αὕτη ὀρθὴ οὕσα

ἔσωσεν· ἀλλ' ἔνοι (ἐνίοτε *libri*) δι' ἐπιθυμίαν ἐλογίσα(ν)το πάλιν οὕτω καὶ ἠτύχησαν (-σεν *libri*). Da mit *προαίρεσις*, die auf *βούλευσις* beruht, stets ein *λογισμός* verbunden ist, so zeigt schon das *προελομένων*, dass jetzt an eine mit *λογισμός* verbundene *ὄρεξις* gedacht wird, was im folgenden ganz klar wird. Das *ἐν ἐκείνοις* bezieht sich auf die *προελόμενοι*, das *ἐν τούτοις* auf die *μὴ* oder *τοῦναντίον προελόμενοι*; *ἐκείνους μὲν* usw. wieder auf jene, desgl. *τοὺς μὲν ἐναυθα*. Der Akkusativ ist Objekt zu *ἔσωσεν*. Der letzte Satz *ἀλλ' ἔνοι* usw. hat nur den Zweck zu betonen, dass das Handeln aus *ἐπιθυμία*, auf Grund einer falschen Berechnung bei allen sonst ausser bei den *φύσει εὐτυχεῖς* zum Misserfolg führt. Die bisher besprochenen Unterschiede zwischen Eud. und Gr. Ethik in der Auffassung der *εὐτυχία* sind nicht von grosser Bedeutung und man könnte sich allenfalls denken, dass der mythische Kompilator und Spätling diese Punkte seiner Vorlage, um die Darstellung zu verkürzen und zu vereinfachen, übergangen hätte. Nun aber kommen wir erst zu dem Hauptunterschied, für den meines Erachtens diese Erklärung nicht anwendbar ist. Die Gr. Ethik gibt für die wunderbare Beschaffenheit der *ἄλογοι ὄρμαι* bei den *φύσει εὐτυχεῖς*, vermöge deren ihnen *ἄνευ λόγου* die Aneignung der guten Dinge gelingt, die einfache und kurze Erklärung: *ἐν γὰρ τῇ ψυχῇ ἐνεσθι τῇ φύσει τοιοῦτον ὃ ὀρμῶμεν ἀλόγως, πρὸς ἃ ἂν εὖ ἔχωμεν*. Die Eud. begnügt sich nicht mit der Erfahrungstatsache, sondern versucht eine psychologische Erklärung für sie zu geben, die ins theologisch-metaphysische Gebiet übergreift. Sie nennt die *εὐτυχία* des *κατὰ τὴν ὀρμὴν κατορθωτικός* eine göttliche (*θεία* 1248 b 4), weil sie auf einer direkten Einwirkung Gottes auf die Seele des *εὐτυχῆς* beruhe. Nachdem 1248 a 5—12 die Erörterung zu dem mit Gr. Ethik übereinstimmenden Ergebnis gelangt war, dass ein solcher *κατὰ τὴν ὀρμὴν εὐτυχῆς* nicht durch die *τύχη* zu seinem Erfolg gelange, also nur *εὐτυχῆς* schein, und zwar weil seine Erfolge mit den von der *τύχη* stammenden die Unberechenbarkeit (das *παρὰ λόγον*) gemeinsam haben, wird 1248 a 15 dieses Ergebnis wieder in Frage gestellt durch die Aporie: *ἄρ' αὐτοῦ τούτου τύχη αἰτία, τοῦ ἐπιθυμῆσαι οὐ δεῖ καὶ ὅτε δεῖ*; diese versuchsweise gemachte Annahme wird sogleich widerlegt durch den Gedanken, dass dann alles Wirkung des Zufalls sein müsste, selbst das *νοῆσαι* und das *βουλεύσασθαι*.

Allerdings müsse man eine ἀρχὴ τῆς κινήσεως in der Seele annehmen: οὐ γὰρ δὴ ἐβουλεύσατο βουλευσάμενος καὶ τοῦτ' ἐβουλεύσατο, ἀλλ' ἔστιν ἀρχὴ τις, οὐδ' ἐνόησε νοήσας πρότερον <ἦ> νοῆσαι, καὶ τοῦτο εἰς ἄπειρον· οὐκ ἄρα τοῦ νοῆσαι ὁ νοῦς ἀρχὴ οὐδὲ τοῦ βουλεύεσθαι βουλή. τί οὖν ἄλλο πλὴν τύχη; ὥστ' ἀπὸ τύχης ἅπαντα ἔσται. Aristoteles will sich bei dieser Annahme natürlich nicht beruhigen. Nicht der Zufall ist die ἀρχὴ τῆς κινήσεως in der Seele, sondern wie im Kosmos die Gottheit. Dass dies der Gedanke war, kann nicht bezweifelt werden, wenn auch die Herstellung des Satzes: δῆλον δὴ ὡσπερ ἐν τῷ θῶ θεός, καὶ πᾶν ἐκείνῳ zweifelhaft bleibt. Wie für das Weltall, so ist auch für die Seele Gott die ἀρχὴ τῆς κινήσεως. Das ἐν ἡμῖν θεῖον, von dem im folgenden Satze gesagt wird, dass es in gewissem Sinne alle Bewegungen in der Seele bewirke (κινεῖ γὰρ πως πάντα τὸ ἐν ἡμῖν θεῖον), ist der νοῦς, wie in Nik. K 7 p. 1177a 15. Er wird hier mit dem λόγος identifiziert. Das muss man annehmen, um den folgenden Gedankenschritt zu verstehen: λόγου δ' ἀρχὴ οὐ λόγος, ἀλλὰ τι κρεῖττον. τί οὖν ἂν κρεῖττον καὶ ἐπιστήμης εἴη καὶ νοῦ πλὴν θεός; ἢ γὰρ ἀρετὴ τοῦ νοῦ ὄργανον; καὶ διὰ τοῦτο, ὃ οἱ πάλοι ἔλεγον, εὐτυχεῖς καλοῦνται οἱ, <ἀ> ἂν ὁρμήσωσι, κατορθοῦσιν ἄλογοι ὄντες καὶ βουλεύεσθαι οὐ συμφέρει αὐτοῖς. Unmöglich kann man verstehen, dass die göttliche Einwirkung von dem ἐν ἡμῖν θεῖον auf den λόγος ausgeübt wird, der dann ein geringeres Erkenntnisvermögen sein müsste, sondern der λόγος umfasst hier νοῦς und ἐπιστήμη. Schon oben lasen wir: οὐκ ἄρα τοῦ νοῆσαι ὁ νοῦς ἀρχὴ. Die εὐτυχεῖς sind diejenigen Menschen, deren ἄλογον von einer höheren Macht als von νοῦς und ἐπιστήμη, nämlich von Gott selbst in Bewegung gesetzt wird. Darum heisst diese εὐτυχία eine θεία. Man hat im Vorausgehenden erst den Eindruck, dass Gott als ἀρχὴ κινήσεως für alle Seelen erwiesen wird und ist daher überrascht, dass die göttliche Einwirkung jetzt auf die εὐτυχεῖς und auf ihr ἄλογον beschränkt wird. Gemeint ist, dass die göttliche ἀρχὴ bei einzelnen Menschen statt, wie es das Normale ist, durch νοῦς, ἐπιστήμη, βούλευσις, auch direkt unter Übersprung dieser Mittelglieder, auf das ἄλογον und seine ὀρέξεις einwirken kann. Derartige Menschen ἔχουσι ἀρχὴν τοιαύτην ἢ κρεῖττων τοῦ νοῦ καὶ τῆς βουλεύσεως — καὶ ἐνθουσιασμόν, τοῦτο δὲ (scil. βουλεύεσθαι) οὐ δύναται· ἄλογοι γὰρ ὄντες ἐπιπυχνάνουσι (scil. τῶν ἀγαθῶν). Es wird also der Zustand

dieser Menschen geradezu *ἐνθουσιασμός* genannt; mit Recht, da ja Gottes Kraft, ohne dass sie sich dessen bewusst sind, in ihnen wirkt. In der Gr. Ethik 1207b3 werden sie nur mit den *ἐνθουσιάζοντες* verglichen: *ὁμοιον πάσχων τοῖς ἐνθουσιάζουσιν· καὶ γὰρ οἱ ἐνθουσιάζοντες ἄνευ λόγου ὁρμῆν ἔχουσι πρὸς τὸ πράττειν τι*. In Eud. wird noch hervorgehoben, dass auch die *φρόνιμοι* und *σοφοί* nicht nur vermittelt des *λόγος*, sondern auch durch *ἐμπειρία* und *συνήθεια*, sich schnell über die zu erwartenden Erfolge ihrer Handlungen gewissermassen seherisch orientieren, also auf anderem Wege dasselbe erreichen, was den *εὐτυχεῖς* durch göttliche Eingebung erreichbar wird. Ich schreibe: *καίτοι <καὶ> τῶν (καὶ τούτων libri) φρονίμων καὶ σοφῶν ταχεῖαν εἶναι τὴν μαντικὴν καὶ οὐ μόνον (μόνον οὐ libri) τὴν ἀπὸ τοῦ λόγου δεῖ ὑπολαβεῖν (ἀπολαβεῖν libri), ἀλλ' οἱ μὲν δι' ἐμπειρίαν, οἱ δὲ διὰ συνήθειαν τῷ (τε libri) <ἀλόγῳ εὖ δοκοῦσαν> ἐν τῷ σκοπεῖν χρῆσθαι, τῷ θεῷ δὲ αὐταὶ αἱ ψυχαὶ (τοῦτο καὶ libri) εὖ ὁρᾶ<ν> καὶ τὸ μέλλον καὶ τὸ ὄν, [καὶ] ὧν ἀπολύεται ὁ λόγος οὗτος. διὸ οἱ μελαγχολικοὶ [καὶ] εὐθυόνηροι. ἔοικε γὰρ ἡ ἀρχὴ ἀπολυμένου τοῦ λόγου ἰσχύειν μᾶλλον· καὶ ὥσπερ οἱ τυφλοὶ μνημονεύουσι μᾶλλον ἀπολύθεντες τοῦ πρὸς τοῖς ὄρατοῖς, τῷ ἐρρομενέστερον εἶναι τὸ μνημονεῖον*. Es ist dies ein wegen seiner Einzigartigkeit unschätzbbarer Abschnitt, der uns den aristotelischen Gott in die Seelen der Menschen direkt eingreifend zeigt, also in einer Rolle, in der wir nicht gewohnt sind und durch keine andere Stelle bei Aristoteles ermutigt werden, ihn uns zu denken; ein Gedanke, der weitergewirkt hat und z. B. von Poseidonios in seine Lehre von der Mantik aufgenommen worden ist. Aber Aristoteles selbst hat ihn wohl nur vorübergehend gehegt. Denn in die Nik. hat er ihn nicht übernommen und im 3. Buch de anima ist in der Behandlung des Bewegungsprinzips der Seele und des *νοῦς* nicht von ihm die Rede. Es ist mir nun nicht wahrscheinlich, dass jener ‚späte Peripatetiker‘ aus dieser eudemischen Stelle, die seine einzige Vorlage war, wenn er kürzen wollte, gerade die Hauptsache, nämlich die Wesenserklärung der für die Eudämonie in erster Linie wichtigen Art der *εὐτυχία* weggelassen und durch die ganz verschiedene: *ἐν τῇ ψυχῇ ἔνεστιν τῇ φύσει τοιοῦτον ᾧ ὁρμῶμεν ἀλόγως πρὸς ἃ ἂν εὖ ἔχωμεν* ersetzt haben sollte, durch die sie aufhörte, eine *θεία* zu sein. Mehrere Stellen der Gr. Ethik nehmen auf die Gotteslehre bezug. Der

Verfasser kann also nicht aus grundsätzlicher Gegnerschaft gegen die aristotelische Theologie die Stelle so umgebildet haben, dass er für die theologische eine natürliche Erklärung einsetzte, die in ihrer Form an seine Äusserung 1204b 25 erinnert: *ἔστι τῆς ψυχῆς τι μέρος ᾧ ἠδόμεθα ἅμα τῇ προσφορᾷ ὧν ἔσμεν ἐνδεεῖς*. Oder könnte er wegen ihres Widerspruchs mit seiner früheren Äusserung 1207a 6 die Stelle getilgt bzw. umgebildet haben? Dort hiess es: *ἀλλ' ἄρα γε ἡ εὐτυχία ἐστὶν ὡς ἐπιμέλειά τις θεῶν; ἢ τοῦτ' οὐκ ἂν δόξειεν; τὸν γὰρ θεὸν ἀξιούμεν κρείον ὄντα τῶν τοιοῦτων τοῖς ἀξίοις ἀπονέμειν καὶ τὰγαθὰ καὶ τὰ κακά, ἢ δὲ τύχη καὶ τὰ ἀπὸ τύχης ὡς ἀληθῶς ὡς ἂν τύχη γίνεται. εἰ δέ γε τῷ θεῷ τὸ τοιοῦτον ἀπονέμομεν, φαῦλον αὐτὸν κριτὴν ποιήσομεν ἢ οὐ δίκαιον· τοῦτο δ' οὐ προσήκον ἐστὶ θεῷ. 15: ἀλλὰ μὴν οὐδ' ἢ ἐπιμέλεια καὶ ἢ εὐνοια παρὰ τοῦ θεοῦ δόξειεν ἂν εἶναι εὐτυχία διὰ τὸ καὶ ἐν τοῖς φαύλοις ἐγγίγνεσθαι· τὸν δὲ θεὸν τῶν φαύλων οὐκ εἰκὸς ἐπιμελεῖσθαι*. Der Widerspruch ist unbestreitbar. Denn die *ἄφρονες*, an denen besonders diese *εὐτυχία* beobachtet wird, sind wirklich *φαῦλοι* und der göttlichen Bevorzugung nicht wert. Aber Eud., die anfangs (1247a 23—29) mit ganz denselben Gründen wie die Gr. Ethik die Zurückführung der *εὐτυχία* auf Steuerung der *εὐτυχεῖς* durch Gott bekämpfen, kümmern sich um diesen Widerspruch nicht, sondern lassen doch später die *εὐτυχεῖς* durch Gott steuern. Meine Erklärung für diesen Unterschied ist, dass Aristoteles, als er die eudemische Vorlesung hielt, die Widerlegung der theologischen Erklärung unverändert aus seinen älteren Aufzeichnungen übernahm, dann aber doch, im Banne neuer metaphysischer Gedanken stehend, diese Erklärung wieder zuließ, und nicht dazu kam, den dadurch entstandenen Widerspruch auszugleichen. Die Darstellung der Gr. Ethik dagegen ist, als die ursprüngliche, von diesem Widerspruch noch frei. Auch Gr. Ethik 1208b wird ein *φιλεῖν* zwischen Gott und Mensch abgelehnt. Die Erklärung des Tatbestandes vom Standpunkt meines Gegners aus muss annehmen, dass der einfache und folgerichtige Gedankengang der Gr. Ethik aus dem verwickelten und widerspruchsvollen von dem Kompilator herausgeschält worden sei. Das ist nicht wahrscheinlich.

3. Wir kommen nun zu dem Abschnitt *περὶ καλοκάγαθίας* der in der Gr. Ethik 1207b 19—1208a 4 steht, in Eud. 1248b 8—1249a 20. Auch hier ist Gr. Ethik viel einfacher

und kürzer, kann aber nicht als Auszug aus dem eud. Abschnitt angesehen werden, weil der Begriff der *καλοκάγαθία* anders aufgefasst ist und sich so von dem eudemischen unterscheidet, dass weder ein Missverständnis noch eine beabsichtigte Verbesserung angenommen werden kann. Beide Stellen stimmen darüber überein, dass die *καλοκάγαθία* die aus allen früher besprochenen Einzeltugenden zusammengesetzte Gesamttugend ist. Beide unterscheiden auch unter den Gütern solche, die nur gut, und solche die (zugleich gut und) schön sind. Die sogenannten natürlichen Güter (auch Glücksgüter genannt) wie Gesundheit, Körperkraft, Reichtum, Herrschaft, Macht, Ruhm, Ehre, sind zwar an sich und von Natur Güter, aber schön sind sie nicht, weil sie an sich nicht löblich sind. Schön an sich dagegen sind die Tugenden und ihre Betätigungen. Soweit gehen beide Darstellungen parallel. Sie divergieren, wo, aus dieser Einteilung der Güter der Begriff des *καλὸς κάγαθός* abgeleitet werden soll. Die Gr. Ethik versteht unter dem *καλὸς κάγαθός* den *τελέως σπουδαῖος*, der alle (ethischen) Tugenden in sich vereinigt: *ἔστιν οὖν ὁ καλὸς κάγαθός ᾧ τὰ ἀπλῶς ἀγαθὰ ἔστιν ἀγαθὰ καὶ τὰ ἀπλῶς καλὰ καλά ἔστιν*. Von den beiden Merkmalen, die dieser Definition zufolge zum Begriff des *καλὸς κάγαθός* gehören, wird aber nur das erste (*ᾧ τὰ ἀπλῶς ἀγαθὰ ἔστιν ἀγαθὰ*) bis zum Schluss des Abschnitts erläutert und schliesslich so geredet, als ob dieses Merkmal schon allein, ohne das Hinzutreten des zweiten, den Begriff des *καλὸς κάγαθός* begründete: *ἀλλ' ᾧ τὰγαθὰ πάντα ὄντα ἀγαθὰ ἔστιν καὶ ὑπὸ τούτων μὴ διαφθείρεται οἷον ὑπὸ πλοῦτου καὶ ἀρχῆς, ὁ τοιοῦτος καλὸς κάγαθός*. Von dem zweiten Merkmal ist nicht mehr die Rede, obgleich die Wendung: *ᾧ τὰ ἀπλῶς καλὰ καλά ἔστιν* wohl der Erläuterung bedurft hätte. Denn während die Unterscheidung der *ἀπλῶς ἀγαθὰ* von den *τινὶ ἀγαθὰ* uns geläufig ist und in allen drei Ethiken eine Rolle spielt, kommt die des *ἀπλῶς καλόν* vom *τινὶ καλόν* sonst nicht vor. Unter den *ἀπλῶς καλά* versteht der Verfasser ohne Zweifel die Tugenden und ihre Betätigungen. Aber die sind nicht nur *ἀπλῶς*, sondern auch *παντὶ ἀγαθὰ καὶ καλά*. Vgl. 1183b39 *οἷον ἢ μὲν δικαιοσύνη καὶ αἱ ἄλλαι ἀρεταὶ καὶ παντὶ* (so ist mit Arius zu schreiben) *καὶ πάντως αἰρεταί*. Da sie *παντὶ ἀγαθὰ* nur als *καλαί* sind, so sind sie natürlich *παντὶ καλά*. Aber die Wendung in der Definition des *καλὸς κάγαθός*: *ᾧ τὰ ἀπλῶς καλὰ καλά ἔστιν* setzt voraus, dass es

auch Dinge gibt, die *τινὶ καλά* sind, *παντὶ δ' οὐ*. Darüber finde ich in keiner der drei Ethiken eine Erläuterung. Aber dass Aristoteles solche annehmen musste, ist einleuchtend. Es gibt viele Dinge, die für den Menschen, der die eigentliche und vollkommene Tugend noch nicht besitzt, *καλά* sind, für den, der sie schon besitzt, nicht mehr; nämlich alle die Dinge, die auf dem Wege zur Tugend liegen und ihre Aneignung fördern, z. B. die sogen. *φυσικαὶ ἀρεταί*, ferner Demut, Gehorsam gegen den Besseren, Lerneifer, Scham, Reue usw. Alle diese Dinge sind für den *προκόπτων* schön, für den wahrhaft Tugendhaften nicht mehr; wie es z. B. für die *αἰσχύνη* (= *αἰδώς*) Nic. 1128b 15 konstatiert wird. Die Definition des *καλὸς κἀγαθός* in der Gr. Ethik gibt also einen guten Sinn. Die beiden Merkmale entsprechen den beiden Hälften des Doppelwortes *καλὸς κἀγαθός*. Dass nur das eine Merkmal erläutert wird, ist uns anstößig; aber die Hörer des Aristoteles konnten sich das Fehlende aus der *ἀγαθῶν διαίρεσις* ergänzen, in der auch die *καλά*, als eine besondere Art von *ἀγαθά*, vorkommen mussten und dann natürlich auch die Unterscheidung von *ἀπλῶς καλά* und *τινὶ καλά*. — Die Begriffsbestimmung des *καλὸς κἀγαθός* in Eud. ist von dieser verschieden. Das erste Merkmal (*ᾧ τὰ ἀπλῶς ἀγαθά ἔστιν ἀγαθά*) wird ihm zwar natürlich auch hier zugesprochen, aber als eines, das für sich genommen nur den *ἀγαθός*, noch nicht den *καλὸς κἀγαθός* konstituiert. Jeder *καλὸς κἀγαθός* ist selbstverständlich auch *ἀγαθός* und das Merkmal des *ἀγαθός* ist auch ihm eigen; aber nicht jeder *ἀγαθός* ist auch *καλὸς κἀγαθός*. Um den Begriff des letzteren zu konstituieren, muss noch ein zweites Merkmal dazukommen. Es wird hier stärker betont, dass der *ἀγαθός* und der *καλὸς κἀγαθός* ihrem Begriffe nach verschieden sind (1248b 16 ff.). Das zweite Merkmal wird als nicht notwendig mit dem ersten verbunden angesehen und auch anders formuliert: 1248b 34 *καλὸς δὲ κἀγαθός* (nachdem vorher der *ἀγαθός* gekennzeichnet war) *τῷ τῶν ἀγαθῶν τὰ καλὰ ὑπάρχειν αὐτῷ δι' αὐτὰ καὶ τῷ πρακτικῶς εἶναι τῶν καλῶν καὶ αὐτῶν ἔνεκα*. Dieses zweite Merkmal ist, wie man es auch auffassen möge, jedenfalls von dem in der Gr. Ethik angegebenen zweiten Merkmal (*ᾧ τὰ ἀπλῶς καλὰ καλά ἔστιν*) verschieden, wodurch der in der Gr. Ethik gewährte Parallelismus der beiden Merkmale preisgegeben wird. Aber der Ausdruck *τὰ καλὰ ὑπάρχειν*

αὐτῶ δι' αὐτά ist zweideutig. Soll man *δι' αὐτά* zu *καλά* beziehen? Dann wären, neben den *δι' αὐτά*, auch *δι' ἕτερα καλά* angenommen, was wohl kaum angeht; wenn man nicht etwa die *καλά δι' ἕτερα* den oben besprochenen *τινὶ καλά* gleichsetzen will. Oder ist *δι' αὐτά* zu *ὑπάρχειν* zu beziehen? Aber das gibt keinen Sinn. Die *καλά* können um ihrer selbst willen schön sein oder um ihrer selbst willen erstrebenswert sein oder erstrebt werden, aber sie können nicht um ihrer selbst willen in jemandes Besitz sein (*ὑπάρχειν τινί*). Aber da der Ausdruck 1249a 2 wörtlich wiederkehrt: *οὐ γὰρ ὑπάρχειν αὐτοῖς τὰ καλά δι' αὐτά*, so empfiehlt es sich nicht zu ändern. Wenn man *δι' αὐτά* mit *καλά* verbindet und die *δι' αὐτά καλά* mit den *ἀπλῶς καλά* der Gr. Ethik identifiziert, so ergibt sich zwar eine grössere Ähnlichkeit der beiden Formulierungen, aber es bleibt immer noch der Unterschied, dass dem eudemischen Zusatz: *καὶ τῷ πρακτικῶς εἶναι τῶν καλῶν καὶ αὐτῶν ἕνεκα* nichts entsprechendes in der Gr. Ethik gegenübersteht, diesem Zusatz, auf den Eud. das grösste Gewicht legt und den sie durch Gegenüberstellung der Lakoner, die nur *ἀγαθοί*, nicht *καλοὶ κἀγαθοί* sind, besonders unterstreicht. Dann folgt in Eud. 1249a 4 noch ein drittes Unterscheidungsmerkmal des *καλὸς κἀγαθός* vom blossen *ἀγαθός*: *καὶ οὐ μόνον ταῦτα, ἀλλὰ καὶ τὰ μὴ καλά μὲν φύσει ὄντα, ἀγαθὰ δὲ φύσει ὄντα τούτοις καλά*, wofür sogleich bis zum Ende des Abschnittes der Beweis geliefert wird. Von diesem dritten Merkmal ist in der Gr. Ethik überhaupt nichts gesagt. Es scheint mir einleuchtend, dass die eud. Darstellung auf einer verfeinernden Nachbesserung der Darstellung der Gr. Ethik beruht und dass es undenkbar ist, dass der späte Kompilator, wenn ihm die eudemische Darstellung als einzige Quelle vorgelegen hätte, sie in dieser Weise umgestaltet hätte. Einen Anstoss an dem materiellen Lehrgehalt seiner Vorlage konnte er unmöglich nehmen und sich etwa dadurch getrieben fühlen, den Begriff des *καλὸς κἀγαθός* neu zu formulieren. Auch wäre dies einer Fälschung gleichgekommen, wenn er es als Bericht über die aristotelische Lehre gab. Ein Missverständnis kann auch nicht vorliegen; denn was er gibt ist alles durchsichtig klar, nur was er nicht gibt, ist gerade das, was in der eud. Stelle die Pointe bildet. Auch dass er, um die zu ausführliche Darstellung der Eud. zu kürzen, die Begriffsbestimmung änderte, ist nicht denkbar. Die Haupt-

punkte, dass der *καλὸς κἀγαθός* die Tugenden und tugendhaften Handlungen um ihrer selbst willen, nicht um der natürlichen Güter willen wählt, und dass in seinen Händen selbst die natürlichen Güter zu schönen Dingen werden, hätten ganz kurz formuliert werden können. Wollte der Kompilator, der auch nach Kapps Meinung oft seine eigenen Wege ging, dies auf eigene Verantwortung und in eigenem Namen tun, so durfte er sich nicht 1182a 30 als den Fortsetzer des Pythagoras, Sokrates und Platon, sondern nur als einen Verbesserer des Aristoteles einführen, wollte er dagegen die aristotelische Lehre treu wiedergeben, so konnte er nicht, sobald es ihm beliebte, seine eigenen Wege gehen, sondern nur durch Missverständnisse oder Versehen konnten wesentliche Unterschiede des Lehrgehaltes entstehen. Aber bei einem solchen Erzeugnis pseudophilologischer Phantasie darf man eben überhaupt nicht fragen, was er will. Er will bald dies, bald das, jedes Mal das, was seinem Erfinder in den Kram passt, so wie er auch je nach Belieben seines Erfinders bald ein Trottel sein muss und bald scharfsinniger als Aristoteles.

4. Zu ganz demselben Ergebnis führt meines Erachtens die Vergleichung von Gr. Ethik 1208a 5—30 (*περὶ τοῦ κατὰ τὸν ὀρθὸν λόγον πράττειν*) und Eud. 1249a 21—b 23 (*περὶ τοῦ ὄρου τῆς αἰρέσεως καὶ φωνῆς*). Auch hier ist es absolut undenkbar, dass die Gr. Ethik ihre Darstellung aus der eudemischen geschöpft habe. Dass dieses vierte Paar von Abschnitten in ganz derselben Weise (durch Behandlung desselben Lehrpunktes, wenn auch in verschiedener Ausführung) sich entspricht, wie die drei bisher von mir untersuchten Abschnittpaare, brauche ich wohl nicht mehr zu beweisen, nachdem ich schon in meinen Abhandlungen ‚über Arius Didymus‘ (Wiener Sitzungsber. Bd. 204, 3) und ‚über das Ethische in Aristoteles’ Topika‘ (ebenda Bd. 205, 4) auf diesen Punkt eingegangen bin. Der ὄρος in Eud., durch den das richtige Mass der *αἰρέσεις* und *κτήσεις* der Naturgüter bestimmt wird, ist identisch mit der *μεσότης πρὸς ἡμᾶς ὠρισμένη λόγῳ καὶ ὡς ἂν ὁ φρόνιμος ὀρίσειε* (oder vielmehr mit dem ὄρος des hier erwähnten *ὀρίζειν*) und mit dem *ὀρθὸς λόγος* Gr. Ethik 1208a 8. Sowohl Gr. Ethik wie Eud. betonen, dass die frühere Berufung auf den (*ὀρθὸς*) *λόγος* unzureichend gewesen sei: Eud. 1249b 3 *ἐν μὲν οὖν τοῖς πρότερον ἐλέχθη τὸ ὡς ὁ λόγος*. — *τοῦτο δ’ ἀληθὲς μὲν, οὐ σαφὲς δέ*. Gr. Ethik 1208a 5 *ὑπὲρ δὲ τοῦ κατὰ τὰς ἀρετὰς*

ὀρθῶς πράττειν εἴρηται μὲν, οὐχ ἰκανῶς δέ· ἔφαμεν γὰρ τὸ κατὰ τὸν ὀρθὸν λόγον πράττειν. Der massgebende Gesichtspunkt für die Bestimmung der richtigen Mitte, der nun nachgetragen wird, ist in beiden Werken derselbe: Gr. Ethik 1208a 9 ὅταν τὸ ἄλογον μέρος τῆς ψυχῆς μὴ κωλύῃ τὸ λογιστικὸν ἐνεργεῖν τὴν αὐτοῦ ἐνέργειαν, 19. ὅταν οὖν τὰ πάθη μὴ κωλύωσι τὸν νοῦν τὸ αὐτοῦ ἔργον ἐνεργεῖν. Eud. 1249b 16 ἦτις οὖν αἰρεσις καὶ κτήσις τῶν φύσει ἀγαθῶν ποιήσει μάλιστα τὴν τοῦ νοῦ (libri θεοῦ) θεωρίαν (d. h. seine Z. 7 erwähnte ἐνέργεια) — αὕτη ἀρίστη καὶ οὗτος ὁ ὄρος κάλλιστος· ἦτις δ' ἢ δι' ἔνδειαν ἢ δι' ὑπερβολὴν (man sieht: es handelt sich um die μεσότης) κωλύει τὸν νοῦν ἐνεργεῖν (libri θεὸν θεραπεύειν) καὶ θεωρεῖν, αὕτη δὲ φαύλη. ἄρχειν (ἔχει libri) δὲ τοῦτον (libri τοῦτο) τῆς ψυχῆς (libri τῆ ψυχῆ), καὶ οὗτος ὄρος ἀριστος, καὶ (libri τὰ) ἥμισυ αἰσθάνεσθαι τοῦ ἄλογον μέρους τῆς ψυχῆς ἢ τοιοῦτον. Dieser Schlussabschnitt der Eud. war im Archetypus stark abgerieben, oder durchlöchert, so dass der Abschreiber manches ergänzen musste, um einen Zusammenhang herzustellen. Da er dabei fehlgriff, war konjekturale Herstellung in höherem Masse nötig, als wir gewohnt sind für zulässig zu halten. Ich bin aber sicher, dass meine Herstellung, die ich in den oben zitierten Abhandlungen begründet habe, zumindest dem Sinne nach das Richtige trifft. Problem und Lösung sind also in beiden verglichenen Abschnitten dieselben. Nun aber müssen wir uns den Unterschieden zuwenden. Dass die Gr. Ethik den ὀρθὸς λόγος als den Hauptbegriff, den es zu bestimmen gilt, in den Mittelpunkt stellt, während Eud. von dem ὄρος τῆς ἕξεως καὶ αἰρέσεως καὶ φρονήσεως τῶν φύσει ἀγαθῶν spricht, ist keine materielle Abweichung in der Lehre. Der Anfang des Z der Nik. 1138b 15—34 vereinigt beide Ausdrucksweisen: ἐπεὶ δὲ τυγχάνομεν πρότερον εἰρηκότες ὅτι δεῖ τὸ μέσον αἰρεῖσθαι καὶ μὴ τὴν ὑπερβολὴν μηδὲ τὴν ἔλλειψιν, τὸ δὲ μέσον ἐστὶν ὡς ὁ λόγος ὁ ὀρθὸς λέγει, τοῦτο διέλωμεν. ἐν πάσαις γὰρ ταῖς εἰρημέναις ἕξεσιν — ἔστιν τις σκοπὸς πρὸς ὃν ἀποβλέπων ὁ τὸν λόγον ἔχων ἐπιτείνει καὶ ἀνίησιν — καὶ τις ἔστιν ὄρος τῶν μεσοτήτων, ἃς μεταξὺ φαμεν εἶναι τῆς ὑπερβολῆς καὶ τῆς ἐλλείψεως, οὕσας κατὰ τὸν ὀρθὸν λόγον. Es folgt dann der auch Eud. 1249a 21—24 wiederkehrende Vergleich mit der ärztlichen Kunst, die auch einen solchen ὄρος kenne, der aber nicht ausreichend bestimmt sei durch den Hinweis auf die ἱατρικὴ und ihren ὀρθὸς λόγος. Auch der Unterschied, dass

Gr. Ethik 1208a5 ganz allgemein für das *ὁρθῶς πράττειν κατὰ τὰς ἀρετὰς* der Kanon gesucht wird, Eud. 1249ab dagegen und Nic. 1138b für die richtige Mitte in der *αἰρεσις* äusserer Güter, ist kein wesentlicher, wie ich schon in meiner Abhandlung ‚Die drei Ethiken‘ S. 64 gegen Ramsauer bewiesen habe. Aber freilich die Ausdrucksweise in der Gr. Ethik ist von der der Eud. so grundverschieden, dass letztere nicht als Vorlage für jene in Betracht kommt. Der nikomachische Abschnitt 1138b 15—34 entspricht nicht dem Abschnitt Gr. Ethik 1208a5—30, sondern dem früheren 1196b4—11, in dem schon dieselbe Frage aufgeworfen, aber noch nicht beantwortet wurde. Dass sie doch schon aufgeworfen wurde, war für den Aufbau des ganzen Lehrgangs ein unentbehrliches Moment. Denn durch diese Frage wurde der Übergang von den ethischen Tugenden zu den dianoëtischen gerechtfertigt, die ja als solche garnicht in die Ethik hineingehörten und nur um des *ὁρθὸς λόγος* willen behandelt wurden, weil er für die ethischen wesensbildend ist. Nur auf die *φρόνησις* kam es dabei an, die mit den ethischen Tugenden unlöslich verschmolzen ist. Die *φρόνησις*, als Tugend des praktischen Teiles des *λόγος* (d. h. des vernünftigen Seelenteils), ist selbst richtiger *λόγος*. Der oberste Gesichtspunkt aber, nach dem die praktische Vernunft, wenn sie richtig beschaffen ist, ihre Entscheidungen trifft, ihr *σκοπός* oder *ἄρος*, ist die Rücksicht auf die Betätigung der theoretischen Vernunft. Über diesen *ἄρος* klärt uns das Buch Z der Nik. nicht auf; und dasselbe muss auch für den ihm entsprechenden Abschnitt der Eud. angenommen werden: *ἐν μὲν οὖν τοῖς πρότερον ἐλέχθη ὡς ὁ λόγος* — *τοῦτο δ' ἀληθὲς μὲν, οὐ σαφὲς δέ*. Diesen krönenden Abschluss der ganzen Lehre hatte sich Aristoteles in allen drei Ethiken für einen späteren Platz seines Lehrganges aufgespart. In den beiden früheren lesen wir ihn an der richtigen Stelle, in der Nik. vermisst man ihn mit Bedauern, sei es nun, dass Aristoteles aus äusseren Gründen nicht mehr dazu gekommen ist, diesen Abschnitt für die letzte Fassung seiner Ethikvorlesung zu überarbeiten, sei es, dass diese Partie verloren ging und sich in seinem Nachlasse nicht mehr fand, sei es, dass er an seiner früheren Lehre selbst irre geworden war. Die Lehre der Gr. Ethik ist also in der philosophischen Grundauffassung mit der durch den Schluss der Eud. als aristotelisch bekannten identisch. Aber ihre Darstellung ist

so verschieden im Ausdruck und Gedankengang, dass sie nicht aus Eud. geschöpft sein kann, wohl aber umgekehrt durch freie Neuformung des in der Seele des Verfassers fortlebenden Gedankenstoffes die eud. Darstellung aus jener hervorgegangen sein kann. In der Gr. Ethik wird, wie ich schon früher betont habe, die theoretische Vernunft noch mit dem platonischen Ausdruck *λογιστικόν* genannt; *νοῦς* 08a 19 ist dort mit *λογιστικόν* identisch. Das *ἄλογον* aber wird als *τὰ πάθη* bezeichnet, ein Sprachgebrauch, der in der Gr. Ethik herrscht, den beiden andern fremd ist. Die Gr. Ethik unterscheidet das *βέλτιον* vom *χειρόν* in der Seele, Eud. das *ἄρχον* vom *ἄρχόμενον*. Vom *πράττειν κατὰ τὰς ἀρετάς* spricht die Gr. Ethik nicht, desto mehr vom *ὀρθὸς λόγος*, der in Eud. gar nicht oder nur indirekt (in dem Zitat b3 *ἐν τοῖς πρότερον ἐλέχθη τὸ ὡς ὁ λόγος*) vorkommt. Ist es wohl wahrscheinlich, dass der Kompilator alle diese Änderungen an seiner Vorlage vornahm und aus welchem Grunde tat er es?

(Fortsetzung folgt.)

Wien.

H. v. Arnim.