

# DIE ECHTHEIT DER GROSSEN ETHIK DES ARISTOTELES

## II.

Die geschichtlichen Anspielungen in der Gr. Ethik 1197b22 auf Mentor und 1212a5 auf Dareios passen nur für Aristoteles selbst und für die Zeitgenossen dieser Männer. Vergebens bemüht sich Kapp, die Beweiskraft dieser Anspielungen für die Echtheit der Gr. Ethik zu entkräften. Was Mentor betrifft, so scheint es ihm nicht ausgeschlossen, dass in der peripatetischen Schule die viel diskutierte Hermiasgeschichte genügend bekannt blieb, um eine gelegentliche Exemplifikation mit dem bösen Mentor zu erlauben. Aber dass ein Gelehrter wie Klearch (Athen. 256d) oder der Verfasser des 2. Buches der Ökonomik von Mentors Taten und Erlebnissen wissen, beweist noch nicht, dass auch die Hörer einer Ethikvorlesung Ende des 3. oder Anfang des 2. Jahrh. eine so lebendige Vorstellung von Mentor hatten, dass man ihnen an ihm den Unterschied von *φρόνησις* und *δευότης* veranschaulichen konnte. Die Anführung persönlicher Beispiele, um einen ethischen Begriff zu veranschaulichen, gehört sonst nicht zu den Gepflogenheiten der Gr. Ethik. Mentor und Dareios sind die einzigen Fälle solcher Exemplifikation. Offenbar versprach sich der Verfasser von ihnen eine Wirkung auf seine Hörer. Das konnte er nur, wenn das Bild z. B. des Mentor lebendig vor ihrer Phantasie stand, so dass durch dieses Bild der abstrakte Begriff der *δευότης*, als von dem der *φρόνησις* durchaus verschieden, anschaulich erkannt wurde. Ein solches Bild Mentors stand den Hörern des ‚jüngeren Peripatetikers‘ gewiss nicht vor der Seele, sondern bestenfalls hatten sie ihn im *βίος* ihres Schulstifters erwähnen hören. Das Beispiel konnte also auf sie nicht wirken. Da der Unterschied zwischen *δευότης* und *φρόνησις* zu allen Zeiten im Leben eine Rolle spielt, so würde der peripatetische Professor, wenn er sich gedrungen fühlte, der Darlegung seiner Vorlage ein illustrierendes Beispiel hinzuzufügen, ein näherliegendes und

wirksameres gewählt haben, wenn er nicht des gesunden Menschenverstandes in dem Grade ermangelte, wie es bei Professoren von Fleisch und Bein nicht vorkommt, sondern nur bei den *ad hoc* erfundenen. Dagegen war für Aristoteles selbst und seine Hörer Mentor in der Zeit kurz nach seinem Tode wirklich ein aktuelles, vielsagendes und naheliegendes Beispiel, das den Vortragenden verlocken konnte, ausnahmsweise zur Exemplifikation zu greifen. Kapp traut dem Aristoteles selbst eine solche Exemplifikation nicht zu, weil sie in seinem Munde eine Geschmacklosigkeit gewesen wäre. *De gustibus non est disputandum*. Aber ich sehe nicht ein, welchen Geschmackskanon Kapp hier anwendet. Ich kenne weder einen antiken noch einen modernen, der es einem Professor verwehren könnte, auf einen persönlichen Feind, der ihm zugleich als sittlich schlechter Mensch gilt, in der Vorlesung eine polemische Anspielung zu machen, wo es der behandelte Gegenstand nahelegt.

Über meine Deutung der Anspielung auf Dareios 1212a5 sagt Kapp: sie sei, auch abgesehen von der befremdlichen Auffassung der Imperfekta, unhaltbar. Die Stelle, die den Gegensatz *φιλία* und *εὐνοια* behandelt, lautet: ἀπλῶς μὲν οὖν οὐκ ἂν δόξειεν εἶναι ἡ εὐνοια φιλία· πολλοῖς γὰρ πολλὰκις ἢ ἀπὸ τοῦ ἰδεῖν ἢ ἀπὸ τοῦ ἀκοῦσαι τι ὑπὲρ τινος ἀγαθὸν εὖνοι γινόμεθα. ἄρ' οὖν ἤδη καὶ φίλοι; ἢ οὐ; οὐ γὰρ εἶτις ἦν Δαρείῳ εὖνος ἐν Πέρσαις ὄντι, ὥσπερ ἴσως ἦν, εὐθέως καὶ φιλία ἦν αὐτῷ πρὸς Δαρεῖον. Ich bin mir nicht bewusst, eine befremdliche Auffassung der Imperfekta vertreten zu haben. Ich fasse sie, wie jedes griechische Imperfektum, in präterital-durativem Sinne auf. Es gab in Athen Leute, die auf Grund des Guten, was sie über Dareios gehört hatten (denn dieser Fall, nicht der ἀπὸ τοῦ ἰδεῖν ist es, der durch das Beispiel illustriert wird), ihm wohlwollten. Durch die Worte ὥσπερ ἴσως ἦν wird dies als eine dem Vortragenden und seinen Hörern bekannte Tatsache, nicht bloss ein angenommener Fall, gekennzeichnet. Dass dieses Wohlwollen gegen Dareios an einem bestimmten Orte, nämlich dem, wo der Professor vorträgt, gehegt wurde und jetzt nicht mehr gehegt wird, ist klar. Denn es ist die notwendige Voraussetzung für die Wirkung des Beispiels. Aus ihrer eignen Erfahrung soll den Hörern der Unterschied von *εὐνοια* und *φιλία* klargemacht werden. Die Worte ἐν Πέρσαις ὄντι zeigen,

dass das Wohlwollen nur aus dem Hören von Gerüchten über gute Eigenschaften des Dareios entstanden sein konnte. Der Ort, wo dies gesprochen wird, ist Athen. Dass das Wohlwollen für Dareios nicht mehr bestand, zeigen die Imperfekta; aber dass Dareios schon tot war, zeigen sie nicht; dass ich diesen voreiligen Schluss ablehne, kann wohl kaum eine befremdliche Auffassung der Imperfekta genannt werden. Zu beachten ist die 1. pers. plur. *εἶνοι γινόμεθα*. Auch zu dem folgenden *φίλοι* ist *γινόμεθα* zu ergänzen. Wenn sich an dieses unmittelbar anschliesst: *οὐ γὰρ εἶτις ἦν Δαρεῖω εἶνοος ἐν Πέρσῃσι ὄντι*, so muss man verstehen: *εἰ τις ἦ μὲν*. Hieraus ergibt sich meines Erachtens, dass die Worte nur in Athen vor Zeitgenossen des Dareios gesprochen werden konnten, denen das vor kurzem noch in Athen herrschende Wohlwollen für Dareios in frischer Erinnerung war. Wäre dieses Wohlwollen nicht ein von einem erheblichen Teil der Hörer des Philosophen selbsterlebtes und mitempfundenes gewesen, so wäre das Beispiel als ein weit hergeholtes erschienen und hätte nicht gewirkt. Das Beispiel, wenn es von Aristoteles selbst im Jahre 334 an eine athenische Hörerschaft gerichtet wurde, war witzig und treffend, weil es den Hauptunterschied der blossen *εἶνοια* von der *φιλία* veranschaulichte. *Φιλία* ist erst vorhanden, wenn zu der *εἶνοια* der Wunsch hinzutritt, wo man kann, das Wohl des Andern um seinetwillen zu fördern. Die Hörer des Aristoteles waren sich bewusst, dass sie den Wunsch, das Wohl des Dareios mit der Tat zu fördern entweder überhaupt nicht gehegt hatten, oder, wenn doch, dann keinesfalls um seinetwillen, sondern wegen der Vorteile, die ein Erfolg des Dareios im Kriege gegen Alexander den Griechen versprach. Diese meine Interpretation der Stelle will Kapp nicht gelten lassen. „Sowohl der unmittelbare Zusammenhang als auch die Zeilen 1212a 9—12 verbieten den Gedanken an das politische Tagesinteresse“. Diese Zeilen lauten: *ἔστιν δ' ἡ εἶνοια τοῦ ἡθους καὶ πρὸς τὸ ἡθος. οὐδεὶς γὰρ λέγεται εἶνοος οἴνω ἢ ἄλλω τιμὶ τῶν ἀπύχων ἀγαθῶν ἢ ἡδέων. ἀλλ' ἂν τις ἢ τὸ ἡθος σπουδαῖος, πρὸς τοῦτον ἡ εἶνοια*. Sie verbieten durchaus nicht, die Stelle so zu interpretieren, wie ich getan habe. Denn Wohlwollen auf Grund des Ethos können wir auch für einen durch Hunderte von Meilen von uns getrennten König oder Staatsmann fühlen, den wir nie mit Augen gesehen haben, wenn uns sein Charakter gerühmt wird. Dass dies

bei einem König oder Staatsmann vorwiegend oder ausschliesslich geschieht, wenn auf ihn irgendwelche politische Hoffnungen von einem Volk oder einer Partei gesetzt werden, hindert nicht, dass sich das Wohlwollen mit dem Glauben an sein vortreffliches Ethos verbindet: πολλοὶ γὰρ εἶναι εὖνοι οἷς οὐχ ἑωράκασιν, ὑπολαμβάνουσι δὲ ἐπικεικῆς εἶναι ἢ χρησίμους (Nik. 1155 b 34). Ich finde also nicht, dass die Zeilen 1212 a 9—12 meine Auffassung verbieten. Dareios ist ein Beispiel für den Satz: πολλοῖς γὰρ πολλάνικς — ἀπὸ τοῦ ἀκοῦσαι τι ὑπὲρ τινος ἀγαθὸν εὖνοι γινόμεθα· ἄρ' οὖν ἤδη καὶ φίλοι; ἢ οὐ; Die Athener hatten Gutes über den Charakter des Dareios gehört. Das ist, in Anbetracht der politischen Verhältnisse, begreiflich. ,Überdies, fährt Kapp fort, ist der Perserkönig doch nicht deshalb zur Illustration gewählt, weil man in Athen tatsächlich in Verdacht geraten konnte, ‚Freund des Dareios‘ zu sein — erstens wäre das keine *φιλία* und zweitens würde so nichts bewiesen — sondern weil die Vorstellung eines Freundschaftsverhältnisses zu ihm etwas Absurdes hat‘. Aber man konnte tatsächlich in Athen in diesen Verdacht geraten; viele Staatsmänner sind als Freunde des Grosskönigs, andere wieder als Freunde Philipps verdächtigt worden. Es ist also nicht einzusehen, warum die Vorstellung eines Freundschaftsverhältnisses zu Dareios etwas Absurdes haben sollte, wenn die Vorstellung einer *εὖνοια* zu ihm nicht absurd ist; wofür sie der Verfasser offenbar nicht hält. Es braucht ja nur noch hinzukommen die *βούλησις τοῦ τὰγαθὰ πράττειν ἐκείνου ἐνεκεν*. Diese Bedingung sich erfüllt zu denken, ist keineswegs absurd, weder im Falle eines am Hofe des Dareios, noch im Falle eines fern von ihm, z. B. in Athen, lebenden Menschen, vorausgesetzt, dass auch letzterer *δυνατὸς πράξαι αὐτῷ τὰγαθὰ* ist. Wenn dies an sich absurd wäre, so brauchte nicht erst auf die Tatsache hingewiesen zu werden, dass es bei den Athenern, die der Verfasser meint, nicht zutraf, sondern sie nur *εὖνοι Δαρείῳ*, nicht auch *φίλοι Δαρείου* waren. Es wäre eine solche *φιλία*, wenn sie bestanden hätte, eine *ἐν ἀνισότητι φιλία ἀρχοντος καὶ ἀρχομένου* gewesen, wie sie der Verf. 1211 b 8. 9 für möglich hält. Mit Unrecht hat also Kapp gesagt, dass das keine *φιλία* im Sinne des Aristoteles wäre, mit Unrecht auch, dass der Perserkönig deshalb zur Illustration gewählt ist, weil die Vorstellung eines Freundschaftsverhältnisses zu ihm etwas Absurdes hat. ‚Zweitens würde so nichts bewiesen‘. Der

Verfasser will beweisen, dass die blossе *εἴηοια* noch keine *φιλία* ist. Das erreicht er durch den Hinweis auf eine tatsächlich vorhanden gewesene *εἴηοια* gewisser Athener für Darios, die kein Grieche eine *φιλία* hätte nennen können. Es wird also wirklich das bewiesen, was der Verfasser beweisen will. ‚Das Beispiel ist schlagend, aber gemacht — daher das *ὡσπερ ἴσως ἦν* — und denkbar trivial, was freilich immer noch besser ist, als wenn der Augenblickswirkung zuliebe unpassende Anspielungen gemacht werden.‘ Im ersten Teil dieses Satzes beruht der Schluss aus *ὡσπερ ἴσως ἦν*, dass das Beispiel ‚gemacht‘ sei, d. h. auf keine Tatsache der Erfahrung gegründet, nicht aus dem Leben gegriffen sei, auf einem Missverständnis dieser Worte. Sie heben gerade hervor, dass die mit *εἴηος ἦν Δαρείω εἴηοιος* gemachte Annahme keine willkürliche und unbegründete, sondern eine den Tatsachen entsprechende ist. Dieser Gebrauch von *ἴσως* in Sätzen, die etwas nach Aristoteles Ansicht zweifellos Richtiges aussprechen, ist jedem Kenner des aristotelischen Stils bekannt. Wenn man *ἴσως* als Ausdruck einer unsicheren Annahme versteht, wird der Zusatz ganz überflüssig. Denn eine solche würde das blossе *εἴηος ἦν* besser ausdrücken. Auch kann ja das Beispiel nicht zugleich ‚gemacht‘ in dem eben erläuterten Sinne und ‚schlagend‘ sein. ‚Schlagend‘ kann ein solches Beispiel nur sein, wenn es auf eine den Hörern bekannte Erfahrungstatsache hinweist. Es weist ihnen eine unbestreitbare Tatsache ihrer eigenen Erfahrung nach, eine *εἴηοια*, die nicht *φιλία* war. Durch sie ist bewiesen, dass die beiden Begriffe sich nicht decken. Im zweiten Teil des oben angeführten Kappschen Satzes ist kein argumentativer Gehalt, sondern nur ein doppelter Tadel, deren erster: ‚denkbar trivial‘ sich gegen den späten Kompilator, deren zweiter sich gegen mich richtet, weil ich dem Aristoteles etwas Schlimmeres noch als die einem Kompilator angemessene ‚denkbare‘ Trivialität zugetraut haben soll, nämlich der Augenblickswirkung zuliebe unpassende Anspielungen gemacht zu haben. Den Kompilator will ich nicht gegen diesen Tadel der Trivialität in Schutz nehmen. Dass er beschimpft wird, ist herkömmlich. Denn seine Daseinsberechtigung beruht nur darauf, alles, was der moderne Kritiker seinem vergötterten Autor nicht zutrauen mag, auf seinen beliebiger Verbreiterung fähigen Rücken zu nehmen und dafür Schelte und Prügel

einzuheimsen. Übrigens fiel auch Sokrates seinen Zeitgenossen durch die Trivialität seiner Beispiele auf. Je trivialer ein Beispiel ist, desto besser, wenn es nur seinen Zweck erfüllt, den Gedanken klar zu machen. Ob man aber ein Beispiel trivial nennen könnte, das sich auf eine nicht einmal tatsächliche *εὑνοία* gewisser Leute gegen einen vor mehr als anderthalb Jahrhunderten verstorbenen Grosskönig bezöge, ist mir zweifelhaft. Mir schiene es eher weither geholt als trivial. Was aber den Tadel gegen mich betrifft, so meine ich eben, dass das Beispiel von Dareios im Jahr 334 im Munde des Aristoteles nicht unpassend war. Ich glaube im Vorstehenden gezeigt zu haben, dass es den Zweck wirklich erreicht, den der Verfasser mit ihm erreichen will, nämlich seinen Hörern aus ihrer eigenen Erfahrung zu zeigen, dass nicht jede *εὑνοία* eine *φιλία* ist, dass es also nicht nur einer trügerischen Augenblickswirkung dient. Im Munde des späteren Peripatetikers dagegen wäre das Beispiel in der Tat unpassend, und dass man ihm seine Verwendung zutraut, erklärt sich nur daraus, dass er von vornherein als eine Person, der man alles zutrauen kann, von seinen Erfindern konzipiert ist.

### III.

Ausser diesen beiden Anspielungen ist die wichtigste Stütze meiner Rehabilitation der Gr. Ethik der in ‚Die drei aristotelischen Ethiken‘ S. 124 ff. und in ‚Arius Didymus‘ Abriss der peripatetischen Ethik‘ S. 64 ff. (Wiener Sitzungsber. Bd. 204, 3) gelieferte Nachweis, dass Theophrast die Gr. Ethik als aristotelisch benützt hat. In der erstgenannten Abhandlung untersuchte ich besonders das vielbehandelte Theophrastzitat des Arius über die *μεσότητες τῶν παθῶν* Stob. ecl. II. 140 W., und schloss aus ihm, dass Theophrast die Eud. und die Gr. Ethik, bzw. eine teils dieser, teils jener ähnliche Vorlesung als echt benützt und seinen eigenen ethischen Vorlesungen zugrunde gelegt habe. In der Abhandlung über Arius ergänzte ich diesen Nachweis durch den weiteren, dass nicht nur der ausdrücklich als theophrastisch zitierte Abschnitt über die *μεσότητες τῶν παθῶν*, sondern auch die übrigen Auszüge aus der Eud. und Gr. Ethik, die den grössten Teil der Ariusepitome füllen, von Arius aus Theophrast, bzw. aus einem seinerseits aus Theophrast schöpfenden peripatetischen Schulkompendium übernommen sind. Diese spätere

Abhandlung hat Kapp noch nicht gekannt und daher die durch sie erreichte Stärkung des Beweises für die Echtheit der Gr. Ethik noch nicht würdigen können. Eine weitere Abhandlung von mir, betitelt ‚Das Ethische in Aristoteles’ Topika‘, die augenblicklich noch im Druck ist (Wiener Sitzungsber. 205, 4) fügt dem Echtheitsbeweis für die Gr. Ethik eine weitere Stütze hinzu, indem sie zeigt, dass die in den Topika erhaltenen Reste früh aristotelischer Ethik vieles enthalten, was in der Gr. Ethik noch nachwirkt, in den beiden anderen Ethiken nicht mehr, wodurch bestätigt wird, dass die Gr. Ethik echt aristotelisch und die früheste der drei erhaltenen ist. Diese Ergebnisse, die sehr viel zur Stärkung meiner These beitragen, konnte Kapp noch nicht berücksichtigen. Er sucht mich nur auf Grund der Darlegungen in ‚Die drei aristotelischen Ethiken‘ S. 124 ff. zu widerlegen. Obgleich nun auf Grund dieser Sachlage jene Darlegungen, die er zu widerlegen sucht, nicht mehr die ausschlaggebende Bedeutung für mich haben, die ich ihnen damals zuschreiben zu müssen glaubte, will ich doch betonen, dass ich an der Ansicht festhalte, dass mit den Worten 140, 15 *εἶτα παραθέμενος τινὰς συζυγίας — τὸν τρόπον τοῦτον* Arius die wörtliche Anführung aus Theophrast unterbricht, mit *ἐλήφθησαν* aber Z. 17 sie fortsetzt. Die Worte *τὸν τρόπον τοῦτον* = ‚auf folgende Weise‘ zeigen, dass nun Worte Theophrasts selbst angeführt werden. Dass nämlich statt des gewöhnlichen *τοῦτον τὸν τρόπον*, hier das *τοῦτον* ans Ende gestellt ist, zeigt, dass *τοῦτον* hier gleich *τόνδε* gebraucht ist und auf das folgende hinweist. Dieses ist also wörtliche Anführung aus Theophrast und war als solche für den antiken Leser kenntlich, auch ohne durch Interpunktion oder Randzeichen, die sicher ursprünglich vorhanden waren, als solche kenntlich gemacht zu werden. Die Worte Theophrasts sind aber ein Bericht über eine aristotelische Darstellung dieser Lehre. Das erwartet man wegen der Worte: *ἀκολούθως τῷ ὑφηγητῇ* und das bestätigt sich dadurch, dass gleich die ersten Worte des Theophrastzitates die Stelle Eud. 1220 b 36 *εἰλήφθω δὴ παραδείγματος χάριν* usw. wörtlich, nur in berichtende Form umgesetzt (*ἐλήφθησαν* statt *εἰλήφθω*) wiedergeben. Der von Theophrast benützte Aristotelestext ist aber nicht unser eudemischer Text. Letzterer lässt auf die Ankündigung *εἰλήφθω δὴ παραδείγματος χάριν* usw. eine Tabelle von 14 Syzygien folgen, Theophrast nur 7, was zu der

Einführungsphrase, die nur eine Exemplifikation verspricht, und zu *παραθέμενός τινος συζυγίας* besser passt. Aber dies könnte an sich Verschiedenheit der Vorlage Theophrasts von unserem eudemischen Text nicht beweisen, da letzterer zweifellos Interpolationen enthält, nicht nur in der Tabelle, sondern auch in der ihr folgenden Erörterung 1221 a 13—63; und wenn man die sogenannten unechten Syzygien weglässt, die Aristoteles 1234 a 24 ff. selbst aus dem Kreise der Tugenden ausschliesst, die übrigbleibenden dieselben sieben sind, die auch Theophrast aufzählt (und zwar, von der Umstellung der *σωφροσύνη* an die erste Stelle abgesehen, in derselben Reihenfolge) und die in der Gr. Ethik (nur mit der Umstellung der *πραότης* an die dritte Stelle) in der gleichen Reihenfolge besprochen werden. Dieser Punkt beweist also nicht Verschiedenheit der Vorlage Theophrasts von den Eud., wohl aber, dass Theophrast die zur *μεγαλοπρέπεια* gehörige *ὑπερβολή*, die in der eudemischen Tabelle *δαπανηρία* heisst, *σαλακωνία* nennt, wie die Gr. Ethik. Dieses Substantiv kennt weder die Eud. noch die Nik. Ethik. Dass 1221 b 35 das Adjektiv *σαλάκων* steht, konnte den Theophrast nicht veranlassen, das Substantiv statt der *δαπανηρία* in die Tabelle einzusetzen, die er hier *παραθέμενός τινος συζυγίας ἀκολουθῶς τῷ ὑφηγητῇ* ausschreibt. Denn aus der späteren Stelle Eud. 1233 a 31—b 8 musste er wissen, dass Aristoteles nicht nur das Substantiv *σαλακωνία* in der Tabelle absichtlich vermieden und im Hinblick auf die Erörterung über *δαπάνη* 1233 a 31—38 durch *δαπανηρία* ersetzt hatte, sondern auch das Adjektiv *σαλάκων* nicht mehr als zutreffende Bezeichnung dieses Lasterhaften gelten liess: *ὁ δ' ἐπὶ τὸ μείζον καὶ παρὰ μέρος (scil. δαπανῶν) ἀνόνημος· οὐ μὲν ἄλλ' ἔχει τινὰ γειτνιασιν, οὗς καλοῦσιν τινες ἀπειροκόλους καὶ σαλάκωνας; vgl. b 5 ὁμοίως τῷ σαλάκωνι* (also nicht identisch mit ihm, sondern nur *γειτνιῶν*). Wegen dieser Stelle hätte Theophrast unmöglich für die *δαπανηρία* der eudemischen Tabelle, wenn diese die Vorlage war, der er folgte, *σαλακωνία* einsetzen können. Ohne Zweifel fand er diesen Ausdruck in der von ihm benützten aristotelischen Tabelle, wie er auch in der Gr. Ethik allein und ohne konkurrierenden Ausdruck gebraucht wird. In der Eud. Ethik tritt der Ausdruck *ἀπειροκόλος* neben *σαλάκων* als ein auch nicht zutreffender für das Gegenteil des *μικροπρεπής*; in Nik. wird er neben *βάνυσος* als zutreffend anerkannt. Die ver-

einzelte Nennung des *σαλάκων* Eud. 1221 a 35 erklärt sich in ihrem Widerspruch mit den beiden anderen eudemischen Stellen daraus, dass ursprünglich, wie Theophrast und Gr. Ethik zeigen, dieses Laster wirklich *σαλακωνία* von Aristoteles genannt worden war. In Eud. ist die Geltung dieses Ausdrucks schon erschüttert, in Nik. ist er verschwunden. Die wörtliche Anführung aus Theophrast, die mit *ἐλήφθησαν δὲ* beginnt, reicht, wie die direkte Rede zeigt, bis p. 141, 5 *εἶναι δηλονότι*. Von da an kehrt Arius zur indirekten Rede zurück, in die er in seiner ganzen Epitome alles zu kleiden pflegt, was er als altperipatetisches Schuldogma geben will. In direkter Rede gibt er in seiner ganzen Epitome nur die (meist mit *γάρ* angeknüpften) Erläuterungen und Begründungen zu einzelnen Dogmen. Der Satz 141, 3 *τούτων δὴ τῶν ἔξεων* — 5 *εἶναι δηλονότι* könnte, da er das Dogma selbst, nicht eine hinzugefügte Begründung enthält, nach seiner stilistischen Gepflogenheit nicht in direkter Form gegeben sein, wenn er nicht die Fortsetzung der wörtlichen Anführung aus Theophrast wäre. Aber ich muss Kapp zugeben, dass diese Worte eigene Theophrasts sein können und nicht wörtlich gleichlautend in seiner aristotelischen Vorlage, aus der er die Worte: *ἐλήφθησαν δὲ παραδείγματος χάριν* übernahm, gestanden haben müssen. Inhaltlich entsprechen sie den Worten Eud. 1220 b 14: *πάντα δὲ λέγεται τὰ μὲν τῷ ὑπερβάλλειν, τὰ δὲ τῷ ἐλλείπειν*. Ich halte es nun für sehr wahrscheinlich, dass auch die folgende Erläuterung zu der Tabelle p. 141, 5 *σώφρονά τε* — 142, 5 *εἰς ἕκαστον* nicht nur von Arius aus Theophrast, sondern auch von diesem (wenn nicht wörtlich so doch inhaltlich) aus seiner aristotelischen Vorlage entnommen ist, die dann sicher nicht unser eudemischer Text war. Für beides spricht der innere Zusammenhang: für die Zurückführung auch der indirekten Rede auf Theophrast, dass in ihr erst das *καθ' ἕκαστα ἐπάγοντα σκοπεῖν* enthalten ist, das bei Theophrast auf die aristotelische Tabelle (*παραθέμενός τις συζυγίας ἀκολούθως τῷ ὑφηγητῇ*) folgte; für die Benützung einer aristotelischen Vorlage durch Theophrast auch in dieser indirekt wiedergegebenen Partie die Berührungen, die diese teils mit dem eudemischen Text, teils mit dem der Gr. Ethik zeigt. Theophrasts Worte über den *σώφρων* haben mit denen der Eud. über ihn 1221 a 19 die Vergleichung des *ἀναίσθητος* mit einem *λίθος* gemeinsam, die Gr. Ethik 1191 a 28 auf den

ἄφοβος bezogen wiederkehrt; ferner den Gedanken, dass der ἀναίσθητος selbst nach den Naturgütern nicht strebt (μηδὲ τῶν κατὰ φύσιν ὀρέγεσθαι). Denn die Worte Eud. 1221a 21 ἀναίσθητος δὲ ὁ — μηδ' ὅσων βέλτιον καὶ κατὰ [τὴν] φύσιν ἐπιθυμῶν besagen dasselbe. Ferner ist die vage und unzureichende Bestimmung der richtigen Mitte als οὔτε πᾶν οὔτε μηδέν, die Theophrast auf alle sieben Tugenden mit Ausnahme der δικαιοσύνη anwendet, gut aristotelisch. Der πρᾶος ist der οὔτ' ἐπὶ μηδενὶ ὀργιζόμενος οὔτ' ἐπὶ παντί, der ἀνδρείος der οὔτε μηδέν φοβούμενος οὔτε πάντα, der μεγαλόφυχος der οὔτε μεγάλων πάντων ἀξίων ἑαυτὸν οὔτε μηθενὸς ὄλως, der μεγαλοπρεπής der οὔτε πάντοτε καὶ ἔνθα μὴ δεῖ λαμπρὸς οὔτε μηδαμοῦ. Der σώφρων ist οὔτε καθάπαξ ἀνεπιθύμητος (= μηδεμιᾶς ἡδονῆς ἐπιθυμῶν) οὔτε ἐπιθυμητικός (= πάσης ἡδονῆς ἐπιθυμῶν), der ἐλευθέριος οὔτε προετικός ὅπως ἔτυχεν (= πάντων καὶ πάντοτε) οὔτε ἀπρόετος (= μηθενὸς καὶ μηδέποτε προετικός). Sonderbarerweise ist diese Art, die richtige Mitte zu charakterisieren, in der eudemischen Stelle gerade nur bei der Tugend angewendet, bei der sie Theophrast nicht anwendet, bei der Gerechtigkeit: κερδαλέος ὁ πανταχόθεν πλεονεκτικός, ζημιώδης δὲ ὁ μηδαμόθεν. Aber sonst findet sich diese Bestimmungsweise öfter bei Aristoteles, in der eudemischen sowohl wie in der Gr. Ethik. Vgl. Eud. 1233 b 26 αἰδῶς δὲ μεσότης ἀναισχυντίας καὶ καταπλήξεως· ὁ μὲν γὰρ μηδαμῶς φροντίζων δόξης ἀναισχυντος, ὁ δὲ πάσης ὁμοίως καταπλήξῃ; ibid. 35 ὁ μὲν γὰρ μηδέν πρὸς ἕτερον ζῶν καταφρονητικός <καὶ> αὐθάδης, ὁ δὲ πάντα πρὸς ἄλλον καὶ πάντων ἐλάττων ἄρεσκος; 1234a 8 οὕτω καὶ ὁ ἄγροικος ἔχει πρὸς τὸν φορτικὸν καὶ βωμολόχον· ὁ μὲν γὰρ οὐθὲν γελοῖον [ἀλλὰ] <ἢ> χαλεπῶς προσίεται, ὁ δὲ πάντα εὐχέρως καὶ ἡδέως. Gr. Ethik. 1185 b 25 ἀνδρείος ἄρα ἔσται οὔτε ὁ φοβούμενος πάντα οὔτε ὁ μηθέν; 27 καὶ γὰρ οἱ λίαν φόβοι καὶ πάντες φθείρουσι καὶ οἱ περὶ μηθέν δὲ ὁμοίως; 1191 b 30 ἐπειδὴ γὰρ ἔστιν ὀργίλος ὁ παντὶ καὶ πάντως καὶ ἐπὶ πλεῖον ὀργιζόμενος καὶ ψεκτός ὁ τοιοῦτος· οὔτε γὰρ παντὶ δεῖ ὀργιζεσθαι οὔτ' ἐπὶ πᾶσιν οὔτε πάντως καὶ αἰεί, οὐδ' αὖ πάλιν οὕτως ἔχειν δεῖ, ὥστε μηδενὶ μηδέποτε; 1192 b 31 ὅ τε γὰρ αὐθάδης τοιοῦτός ἐστιν οἷος μηθενὶ ἐντυχεῖν μηδὲ διαλεγῆναι; 34 ὁ δὲ ἄρεσκος τοιοῦτος οἷος πᾶσιν ὀμλεῖν καὶ πάντως καὶ πανταχῆ; 36 ὁ δὲ σεμνὸς ἀνὰ μέσον τούτων ὢν ἐπαινετός· οὔτε γὰρ πρὸς πάντας, ἀλλὰ πρὸς τοὺς ἀξιούς, οὔτε πρὸς οὐθένα, ἀλλὰ πρὸς τοὺς

αὐτοὺς τούτους; 1193a 2 ὁ μὲν γὰρ ἀναίσχυντός ἐστιν ὁ ἐν παντί καὶ πρὸς πάντας λέγων καὶ πράττων ἃ ἔτυχεν, ὁ δὲ καταπεληγμένος — ὁ πάντα καὶ πρὸς πάντας εὐλαβούμενος καὶ πρᾶξαι καὶ εἰπεῖν; 12 ὅ τε γὰρ βωμολόχος ἐστὶν ὁ πάντα καὶ πᾶν οἴομενος δεῖν σκόπτειν ὁ τε ἄγροικος ὁ μήτε σκόπτειν βουλόμενος [δεῖν] μήτε σκωφθῆναι. Hieraus gewinne ich den Eindruck, dass die in indirekter Rede gegebene Erläuterung bei Arius p. 141,5—142,5 nicht nur theophrastisch, sondern auch aristotelisch ist, wie die Aufzählung der Syzygien, für die es feststeht. Nur wenn sie aristotelisch war, durfte sie Arius in indirekter Rede geben, wie alle Dogmen der Schule. Sonst wäre es das Natürliche gewesen, sie als Fortsetzung des wörtlichen Theophrastzitates in direkter Form zu geben. Aber Arius (bzw. der Verfasser des von ihm benützten Schulkompendiums) erkannte, dass diese Erläuterungen nicht nur dem Theophrast, sondern auch dem Aristoteles gehörten, also für die Schule zweifellos verbindlich waren. Deshalb setzte er sie nach seiner Gewohnheit in oratio obliqua um. Der aristotelische Vortrag, über den Theophrast berichtet, war also nicht der uns als Eudemische Ethik erhaltene, sondern wahrscheinlich ein unpublizierter, dem er als Hörer beigewohnt hatte. Ein publiziertes Werk würde er nicht in extenso ausgeschrieben haben. Dieser Vortrag stimmte weder mit der Eud. noch mit der Gr. Ethik wörtlich überein, enthielt aber manches, was mit jener und manches, was mit dieser übereinstimmte. So erklärt sich, dass das Gegenteil der μικροπρέπεια nicht δαπανηρία, wie in der eudemischen Tabelle, sondern σαλακωνία genannt wird, wie in der Gr. Ethik. Auch erinnert die Bemerkung über den ἀνδρεῖος, er sei nicht der μηδὲν φοβούμενος, κἂν ἢ θεὸς ὁ ἐπιών an Gr. Ethik 1185b 23: εἰάν μὲν γὰρ λίαν τινὰ ποιήσης ἄφοβον, ὥστε μηδὲ τοὺς θεοὺς φοβεῖσθαι, οὐκ ἀνδρεῖος, eine Bemerkung, die sich in Eud. und Nik. nicht findet. Ferner hat Theophrasts Definition des δίκαιος als οὔτε τὸ πλεῖον ἑαυτῷ νέμων οὔτε τὸ ἔλαττον, ἀλλὰ τὸ ἴσον ihre nächste Parallele an Gr. Ethik 1193b 20: ὅταν γὰρ τῶν μὲν ἀγαθῶν τὰ μείζω ἑαυτοῖς νέμωσι. Es liegt bei Theophrast, wie ich früher gezeigt habe, eine Auffassung der Gerechtigkeit vor, die so nur in der Gr. Ethik formuliert ist. Die Stelle Nik. 1134a 1 ὁ δίκαιος λέγεται — διανεμητικός καὶ αὐτῷ πρὸς ἄλλον καὶ ἑτέρῳ πρὸς ἕτερον, οὐχ οὕτως ὥστε τοῦ μὲν αἰρετοῦ πλεον αὐτῷ, ἔλαττον δὲ τῷ πλησίον, τοῦ

βλαβεροῦ δ' ἀνάπαλιω, ἀλλὰ τοῦ ἴσου τοῦ κατ' ἀναλογίαν, ὁμοίως δὲ καὶ ἄλλω πρὸς ἄλλον zeigt einen erweiterten Begriff des Gerechten, der kein rein ethischer Begriff mehr ist. Die Worte Eud. 1221 a 23 κερδαλέος δὲ ὁ πανταχόθεν πλεονεκτικός, ζημιώδης δὲ ὁ μηδαμόθεν usw. beruhen auf der auch bei Theophrast vertretenen Auffassung der Gerechtigkeit, die also als echt aristotelisch gesichert ist. Aber Theophrast hat als Vorlage offenbar einen aristotelischen Text benützt, in dem dieser Gerechtigkeitsbegriff mehr in der Art, wie in der Gr. Ethik formuliert war. Ich kann nicht zugeben, dass eine inhaltliche Übereinstimmung nur zwischen Theophrast und der eudemischen Stelle 1221 a 23 bestehe, insofern sich ‚nur hier der ἐαυτῷ πλεῖον und der ἐαυτῷ ἔλαττον νέμων bzw. der κερδαλέος und der ζημιώδης gegenüber stehen, während in der Gr. Ethik genau so wie in der der nik. Ethik das zweite Glied des Gegensatzes fehlt‘. Dies ist, scheint mir, eine an den äusseren Wortlaut sich klammernde Argumentation. Dem äusseren Wortlaut nach wird allerdings der ζημιώδης und ἐαυτῷ ἔλαττον νέμων in der Gr. Ethik nicht erwähnt, aber der ganze Gedankengang fordert, wenn der δίκαιος ὁ τὸ ἴσον βουλόμενος ἔχειν und das ἴσον ein μέσον ὑπεροχῆς καὶ ἑλλείψεως ist, und wenn neben dem δίκαιος ein τῶν μὲν ἀγαθῶν τὰ μείζω ἐαυτῷ νέμων, τῶν δὲ κακῶν τὰ ἐλάσσονα als Vertreter der ὑπεροχῆ steht, dass auch ein Vertreter der ἑλλείψεως, ein ἐκὼν ἀδικούμενος neben ihm stehen muss. Es wird im Text der ἀδικούμενος als ἔλαττον ἔχων und als Gegensatz der ἄδικος, der πλέον ἔχων erwähnt. Wenn dieser ἀδικούμενος nicht als ἐκὼν ἀδικούμενος gedacht wäre, so könnte er nicht den Gegensatz zum ἄδικος bilden und der δίκαιος (im Text ungenau τὸ δίκαιον) die richtige Mitte zwischen beiden sein (τὸ δὲ γε μέσον τούτων δίκαιόν ἐστιν).

Ich gebe zu, dass in dieser Darlegung Theophrasts die Spuren der Gr. Ethik schwach und undeutlich sind; aber dass ich diese Spuren richtig gedeutet habe, wird zur Gewissheit, wenn man den ganzen Abschnitt des Arius über die ethische Tugend als μεσότης von p. 137, 14 mit heranzieht. Ich habe schon in meiner Abhandlung über Arius p. 65 ff. auf den engen Zusammenhang des bisher besprochenen, mit dem wörtlichen Theophrastzitat beginnenden Ariusabschnittes mit dem vorausgehenden von p. 137, 14 an hingewiesen. Eine gesunde Quellenkritik muss meines Erachtens zu dem Ergebnis kommen,

dass dieser Abschnitt ebenso wie der ihm folgende, bisher besprochene von Arius oder von jenem altperipatetischen Kompendium der Ethik, das er zugrunde legte, aus Theophrast übernommen ist, wie ich schon a. a. O. S. 65. 66 bewiesen habe. Es schliessen sich ja Eud. 1220 b 36 die Worte: *εὐλήφθω δὴ παραδείγματος χάριν* mit der folgenden Tabelle, über die Theophrast mit *εὐλήφθησαν δὲ παραδείγματος χάριν αἴδε* usw. berichtet, unmittelbar an den Abschnitt an, der bei Arius p. 139, 19—140, 6 wiedergegeben ist. In diesem ist ja zuerst der Begriff des *μέσον πρὸς ἡμᾶς* eingeführt, dessen Erläuterung den Hauptzweck des mit dem Theophrastzitat beginnenden folgenden Abschnittes bildet. Dass Arius nicht nur das wörtliche Zitat aus Theophrast entnahm, sondern seine ganze dogmatische Darstellung der *Μεσότης*-Lehre, das erkennt man daraus, dass er p. 141, 5 nach dem wörtlichen Zitat zur indirekten Rede zurückkehrt, obgleich er den Theophrast auszuschreiben fortfährt. Die indirekte Rede aber ist bei Arius, wie oben dargelegt, das Kennzeichen des anerkannten Schuldogmas. Was für diese indirekte Rede gilt, das muss auch für die dem wörtlichen Theophrastzitat vorausgehende indirekte Rede gelten, welche durch diese wieder aufgenommen und fortgesetzt wird, d. h. für beide muss Theophrast als Quelle angenommen werden. Es ist ja eine bekannte Gepflogenheit der Kompilatoren, die Quelle, die sie für einen grösseren Abschnitt zugrundelegen, im allgemeinen nicht zu nennen, bei einer Einzelheit aber zu zitieren. Ist aber der Abschnitt p. 139, 19—140, 6, der mit Eud. 1220 b 21—23 grösste Ähnlichkeit zeigt, aus Theophrast geschöpft, so muss auch der vorausgehende Abschnitt p. 137, 14—139, 18, der eine entsprechende und noch grössere Ähnlichkeit mit Gr. Ethik 1185 b 3—1186 a 35 aufweist, aus Theophrast geschöpft sein. Denn da die beiden Abschnitte einen festgeschlossenen Gedankenzusammenhang darstellen, insofern der erste nur die Grundlagen und Voraussetzungen für den zweiten geben will, so musste etwas ihm inhaltlich Entsprechendes auch bei Theophrast stehen. Warum hätte also Arius oder seine (wie ich meine, viel ältere) Quelle aus einer andern, weniger autoritativen Quelle übernehmen sollen, was er ebenso wie das Folgende aus der denkbar massgeblichsten, aus Theophrast selbst entnehmen konnte? Ist dies richtig, so darf man behaupten, dass der ganze Abschnitt über die ethischen Tugenden

von p. 137, 14 an theophrastisch ist und somit auch der Teil desselben, der Gr. Ethik 1185 b 3—1186 a 35 fast wörtlich wiedergibt. Damit ist die Echtheit der Gr. Ethik durch Theophrasts massgebliches Zeugnis endgültig erwiesen. Ich meine aber nicht, dass Theophrast unsere Gr. Ethik und unsere Eudemische Ethik neben einander benützte und teils dieser, teils jener folgte, sondern dass er die von ihm selbst gehörte Ethikvorlesung des Aristoteles zugrundelegte, die zeitlich und inhaltlich zwischen der Grossen und der Eudemischen Ethik in der Mitte stand, d. h. die Abweichungen, welche die Eudemische Ethik gegenüber der Grossen aufweist, z. T. schon enthielt, z. T. noch nicht. Denn nichts verbietet die Annahme, dass diese Abweichungen nicht alle auf einmal, sondern bei mehrfachen Wiederholungen der Ethikvorlesung durch Aristoteles sukzessive eingeführt wurden. Der Abschnitt Eud. 1220 b 21—1221 b 9 (also einschliesslich der Tabelle und der zu ihr gehörigen Erläuterung) ist ein späteres Ersatzstück für den in Eud. fehlenden Abschnitt Gr. Ethik 1186 a 25—35. Während nämlich in Gr. Ethik an das Beispiel von der *πραότης ὀργιλότης ἀναληγσία*, in dem zuerst das Prinzip des *μέσον* eingeführt wird, erst noch ein weiteres Beispiel (*ἀλήθεια, ἀλαζονεία, εἰρωνεία*) und dann erst eine allgemeine Erörterung über die Bedeutung des *μέσον* für das *εὖ ἔχειν* und der *ὑπερβολή* und *ἐνδεια* für das *κακῶς ἔχειν* folgt, ist in dem eudemischen Ersatzabschnitt das zweite Beispiel weggelassen, teils weil Aristoteles die *ἀλήθεια* in Eud. nicht mehr als Tugend anerkannte, teils weil er sich eine reichere Exemplifikation für eine spätere Stelle aufhob, und der Ersatzabschnitt beginnt gleich mit einer tieferen theoretischen Begründung des *Μεσότης*-Prinzips, bei der vom Begriff des Kontinuums ausgegangen und später das *μέσον πρὸς ἡμᾶς* im Gegensatz zu dem *πρὸς ἄλληλα* eingeführt wird. Es zeigt sich dabei, dass bei Theophrast das erste Beispiel der Gr. Ethik (*πραότης, ὀργιλότης, ἑρθυμία = ἀναληγσία*) noch beibehalten ist, auf dieses aber, unter Fortlassung des zweiten, sogleich die Erörterung über das Kontinuum folgt, während in Eud. beide Beispiele fehlen und nach der Begriffsbestimmung der *πάθη, δυνάμεις, ἕξεις* unverweilt zur Erläuterung des *μέσον πρὸς ἡμᾶς* übergegangen wird. Es steht also die von Theophrast benützte Fassung zwischen der Gr. Ethik und der Eudemischen in der Mitte, da sie den Gedanken, die

Exemplifikation für später aufzuheben, weniger folgerichtig durchführt. — Dass auch der mit der Gr. Ethik übereinstimmende erste Teil dieses Abschnittes dem Theophrast zuzuweisen ist, wird dadurch bestätigt, dass die Erläuterungen zur Tabelle p. 141, 5 ff., die sicher ihm gehören, gerade mit dieser Partie frappante wörtliche Übereinstimmungen aufweisen: 141, 14 ἀνδρείον τε οὔτε τὸν μηδὲν φοβούμενον, κὰν ἢ θεὸς ὁ ἐπιών, οὔτε τὸν πάντα καὶ τὸ διῆ λεγόμενον τὴν σκιάν = 138, 10 τὸν μὲν γὰρ τοιοῦτον ὄντα τὴν φύσιν, ὥστε μηδὲ τὸν κεραυνὸν φοβεῖσθαι, μαινόμενον, ἀλλ' οὐκ ἀνδρείον εἶναι· τὸν δ' ἔμπαλιν πάντα φοβούμενον, ὥστε καὶ τὴν σκιάν, ἀγεννή καὶ δειλόν· ἀνδρείον δὲ ὁμολογουμένως τὸν μήτε πάντα μήτε μηδὲν φοβούμενον. 141, 11 προῶν τε <οὔτε τὸν μηδενὶ μηδ' ἐφ' ὄψωσιν ὀργιζόμενον> οὔτε τὸν ἐπὶ παντὶ ὀργιζόμενον, κὰν μικρότατον ἦ, ἀλλὰ τὸν τὴν μέσσην ἔχοντα ἔξιν. 139, 11 δι' ὃ εἰ μὲν οὕτως τις ὀργίζεται ῥαδίως, ὥστε ἐπὶ παντὶ καὶ πάντως, τὴν ἔξιν ἂν ἔχων φανεῖν τὴν τῆς ὀργιλότητος· εἰ δὲ οὕτως, ὥστε μηθὲν μηδὲ ἐφ' ὄψωσιν, τὴν τῆς ῥαθυμίας usw. Diese Wiederholungen zeigen die Einheitlichkeit des ganzen Abschnittes bezüglich der Lehre und der Formulierung. Das Ergebnis der ganzen Untersuchung ist also, dass Theophrast eine aristotelische Ethikvorlesung zugrundelegt, die in manchen Punkten schon an die eudemische erinnert, in anderen mit der Gr. Ethik stimmt, und so indirekt den aristotelischen Ursprung der letzteren beweist.

#### IV.

Kapp sagt kein Wort davon, dass die Klasseneinteilungen der Güter Gr. Ethik 1183 b 19—1184 a 14 durch das Zitat des Alexander in Top. p. 274, 42 Br. (= Ar. frag. 113 Rose) als aristotelisch gesichert sind. In diesem Falle zeigt sich also, dass nicht alles, worin die Gr. Ethik gegen die beiden anderen eigne Wege geht, als apokryph angesehen werden kann und dass man keinesfalls mit der Annahme auskommt, sie habe nur die beiden andern Ethiken exzerpiert und, was aus diesen nicht belegt sei, dürfe als Autoschediasma eines späten Peripatetikers beiseite geschoben werden. Dass aber die Lehren, die der Gr. Ethik gegen die beiden andern eigentümlich sind, mit der aus den Topika kenntlichen Ur-ethik des Aristoteles so viele Berührungen zeigen, wie in meiner im Druck begriffenen Abhandlung ‚Das Ethische in Aristoteles Topik‘ nachgewiesen wird, und dass diese Sonderlehren der

Gr. Ethik so oft der Auffassung Platos näherstehen als die entsprechenden der Eud. und Nik., das macht ihren aristotelischen Ursprung gewiss.

## V.

Ich möchte hier auch noch auf die Einordnung der Abhandlung über die *ἡδονή* 1204a 19–1206a 35 in den Zusammenhang des Lehrganges hinweisen, von der ich schon oben kurz gesprochen habe. Es scheint mir evident, dass sich die Worte 1206a 36 *ἀπορήσειε δ' ἂν τις μεταβάς καὶ ἐπὶ τῶν ἀρετῶν τὸ τοιοῦτον*, die jetzt auf das Ende der *ἡδονή*-Abhandlung folgen, ursprünglich an den letzten Abschnitt vor dieser, 1204a 5–18, unmittelbar anschliessen sollten. Das *τὸ τοιοῦτον* weist unverkennbar auf etwas Voraufgegangenes, auf eine Aporie, die, vorher für einen andern Begriff erörtert, jetzt auf die (ethischen) Tugenden übertragen und auch für sie erörtert werden soll. Diese Aporie kann keine andere sein als die 1204a 5–18 besprochene. Das zeigt schon die äussere Form. Die Wendung *ἀπορήσειε δ' ἂν τις* ist, um die Weiterführung derselben Aporie mit etwas verändertem Gegenstand (*μεταβάς*) zu kennzeichnen, aus 1204a 8 *ἀπορήσειε γὰρ ἂν τις τὰ εἰρημένα* anaphorisch wiederholt. Auch die Lösung wird dort wie hier fast mit denselben Worten eingeleitet: 1204a 8 *ἐὰν δὲ παρακολουθήσωμεν τοῖς ἔμπροσθεν εἰρημένοις, οὐκ ἔσται ὁ φρόνιμος ἀκρατής*. 1206b 7 *πρὸς δὴ τὴν τοιαύτην ἀπορίαν ῥᾷδιον ἀντεπεῖν καὶ λύσαι ἐκ τῶν ἔμπροσθεν ἡμῖν εἰρημένων ὑπὲρ ἀρετῆς*. Die frühere Aporie lautete: kann der *φρόνιμος ἀκρατής* sein?, die spätere: kann ein schlecht beschaffener *λόγος* über ein wohlbeschaffenes *ἄλογον* (das seine *οἰκῆται ἀρεταί* besitzt) die Oberhand gewinnen und dessen *ἀρετή* missbrauchen? Abgesehen davon, dass in der früheren Aporie der Begriff der *φρόνησις*, in der späteren der der (ethischen) Tugend in den Mittelpunkt gestellt ist (worin eben die *μετάβασις* besteht), ist das Problem ein und dasselbe oder doch ein analoges. 1. Kann neben einem mit *φρόνησις* begabten *λόγος* ein diesem nicht gehorsames *ἄλογον* stehen? 2. Kann neben einem mit den Tugenden ausgestatteten *ἄλογον* ein übel beschaffener *λόγος* stehen und, vermöge seiner üblen Beschaffenheit, die Tugenden jenes missbrauchen? Beide Fragen sind, nach Aristoteles, zu verneinen. 1. Eine *φρόνησις*, der das *ἄλογον* nicht gehorchte, wäre keine *φρόνησις*; denn zu

deren Begriff gehört nicht nur der Besitz des *ὀρθὸς λόγος*, sondern auch das den Entscheidungen desselben gehorsame beste Handeln. 2. Eine ethische Tugend, die von einem über sie herrschenden übel beschaffenen *λόγος* missbraucht würde, wäre keine ethische Tugend; denn zu deren Begriff gehört, dass ein wohlbeschaffener *λόγος* mit einem wohlbeschaffenen *ἄλογον* in Einklang steht. Es ist die gegenseitige Untrennbarkeit der *φρόνησις* und der ethischen Tugenden voneinander, die durch beide Aporien beleuchtet werden soll; derselbe Gedanke wird in dem der zweiten Aporie entsprechenden eudemischen Abschnitt 1246 b 32 so ausgedrückt: *ὥστε δῆλον ὅτι ἅμα φρόνημοι καὶ ἀγαθαὶ κεῖνται (libri ἐκείναι) αἱ <τοῦ> ἄλογον (libri ἄλλον) ἐξείεις*. Ich halte es also für absolut sicher, dass sich 1206 a 36 an 1204 a 18 ursprünglich unmittelbar anschloss. Die *Ἡδονή*-Abhandlung ist also ein nachträglicher Zusatz, der an derjenigen Stelle des Lehrganges eingeschaltet wurde, der der ersten *Ἡδονή*-Abhandlung der Nikomachischen Ethik am Schlusse des *H* entspricht. Bei der Einschaltung wurde ein Irrtum begangen. Die *Ἡδονή*-Abhandlung hätte nach, nicht vor dem Abschnitt 1206 a 36—b 29 eingeschaltet werden sollen. In der Nikomachischen Ethik steht bekanntlich eine zweite *Ἡδονή*-Abhandlung, die von der der Gr. Ethik viel stärker abweicht als die des *H*, im Buche *K* cp. 1. 2. Diese ist ohne Zweifel die spätere. Wenn Aristoteles die Redaktion der Nikomachischen Ethik zu Ende geführt hätte, so würde er die erste *Ἡδονή*-Abhandlung gestrichen haben, die nun, seit die zweite in das *K* aufgenommen war, ihre Daseinsberechtigung verloren hatte. Aber zu dieser abschliessenden Redaktion ist Aristoteles nicht mehr gekommen. Darum ist die erste *Ἡδονή*-Abhandlung an der Stelle stehen geblieben, wo sie in den älteren Ethikkursen des Philosophen gestanden hatte; wo sie in der Gr. Ethik, von dem unbedeutenden Versehen bei der Einschaltung abgesehen, noch heute steht, und wo wir sie ohne Zweifel auch in der Eud. lesen würden, wenn diese Partie derselben erhalten wäre. Die Gr. Ethik muss also die erste der drei Ethiken sein, weil in ihr die *Ἡδονή*-Abhandlung ursprünglich garnicht vorhanden war, sondern erst bei einer Wiederholung an der Stelle eingefügt wurde, die sie dann (in der Eudemischen und) bis in die Nikomachische Ethik hinein behauptete. Diese Einsicht ist für uns von grosser Bedeutung. Denn wenn

die Gr. Ethik die früheste unter den dreien ist, dann muss sie von Aristoteles selbst verfasst sein. Ferner kann sie, wenn sie mehrfach vorgetragen worden ist, ihrem Grundstocke nach in viel ältere Zeit hinaufreichen, als die historischen Anspielungen auf Mentor und Dareios (siehe oben II.) in der erhaltenen Nachschrift zu beweisen scheinen; wofür der Inhalt in vieler Beziehung meines Erachtens spricht. Es ist auch sehr begreiflich, dass ein früherer Ethikkurs des jungen, von der platonischen Tradition noch stärker beeinflussten Aristoteles die Verteidigung und positive Würdigung der *ἠδονή*, die in dem später hinzugefügten Exkurs enthalten ist, noch nicht enthielt. Der Spätling dagegen, der nach der älteren Ansicht die Gr. Ethik aus der Eud. und Nik. Ethik kompiliert haben soll, würde keinen Grund gehabt haben, den Exkurs über die *ἠδονή*, den er in seinen beiden Vorlagen fand, fortzulassen und in der 2. Auflage doch wieder hinzuzufügen. In den aristotelischen Schriften kommt es öfter vor, dass Abschnitte, die in den aristotelischen Originalmanuskripten auf besonderen Blättern geschrieben waren, von den Herausgebern, die seinen Nachlass bearbeiteten, an falscher Stelle eingeschoben sind. Das erklärt sich aus der Schwierigkeit der Aufgabe, die sie zu lösen hatten. Bei dem ‚späten Peripatetiker‘ dürften schwerlich solche schwierigen Nachlassverhältnisse vorgelegen haben und auch er selbst würde schwerlich seine Kompilation mehrfach überarbeitet haben. Dass durch Nebeneinanderbenützung mehrerer Auflagen eines Werkes durch den Herausgeber Dubletten in den Text kommen, ist eine Erscheinung, die sich nur bei berühmten Werken berühmter Autoren findet und daraus entspringt, dass die Pietät des Herausgebers keinen Satz und kein Jota des berühmten Autors will verloren gehen lassen. Solche Pietät wäre dem Nachlass des Kompilators schwerlich zuteil geworden. Würde doch höchstwahrscheinlich, wenn er Kapps Vorstellung von ihm entsprach, nicht einmal ein Hund ein Stück Brot von ihm genommen haben. Unmöglich ist auch die Annahme, dass der *ἠδονή*-Exkurs von einem Abschreiber durch Versehen fortgelassen und vom Korrektor wiederhergestellt wurde. Ein so umfangreicher Abschnitt konnte von keinem Abschreiber versehentlich übergangen werden. Aristoteles selbst hat den Abschnitt hinzugefügt und dabei zur Rechtfertigung seiner Einschaltung an dieser Stelle denselben

Satz benützt, mit dem er in der früheren Fassung den Übergang zur *εὐτυχία* an dieser Stelle begründet hatte: 1204a 19 *ἐπειδήπερ ὑπὲρ εὐδαιμονίας ἐστὶν ὁ λόγος* = 1206b 30 *ἐπειδή περὶ εὐδαιμονίας ἐστὶν ὁ λόγος*. Dass der *Ἡδονή*-Exkurs der Gr. Ethik nicht aus dem in Nik. Z geschöpft sein kann, sieht jedes Philologenauge.

## VI.

In der ersten Hälfte seines Artikels hat Ernst Kapp meine aus den Freundschaftsabhandlungen entnommenen Argumente für die Priorität der Gr. Ethik ausführlich zu widerlegen versucht. Ich will nicht seinen Ausführungen Punkt für Punkt entgegentreten; es ist aber in ihnen nichts enthalten, was mich an der Richtigkeit meiner Argumente irre machen könnte. Ich habe im vorstehenden eine Anzahl von Beweisen angeführt, von denen meines Erachtens jeder für sich genommen ausreicht, unbefangene Leser von der Priorität der Gr. Ethik zu überzeugen. Diese sind aber nur unterstützende Momente für die Überlieferung des Altertums, die die Gr. Ethik als aristotelisch ansieht. Dieser müssen wir folgen, solange sie nicht mit guten und ausreichenden Gründen als falsch erwiesen ist. Dass dies bisher nicht der Fall war, habe ich im ersten Teil meiner Abhandlung gezeigt. Ich stand in dieser von vornherein in der Stellung eines Philologen, der die Überlieferung verteidigt, und Kapps Spott, dass ich (in einem einzelnen Punkt, vgl. S. 36) ‚in Verteidigungsstellung gerate‘, beruht auf Verkennung der Situation. In Verteidigungsstellung steht auch Kapp, aber nicht für die antike Überlieferung, sondern für Spengels Hypothese, die, obgleich nur oberflächlich begründet, in der deutschen Aristotelesforschung die Geltung eines Dogma erlangt hat. Wollte Kapp meine These erschüttern, so musste er zeigen, dass und aus welchen Gründen die Gr. Ethik unecht ist, sei es, indem er sich der älteren, von mir bekämpften Gründe annahm, sei es, indem er neue beibrachte. Wenn es solche von durchschlagender Bedeutung gäbe, so würde er zu ihrer Darlegung vermutlich nicht soviel Raum verbraucht haben, wie jetzt zur Bekämpfung meiner Verteidigung der Gr. Ethik. Freilich konnten dabei diejenigen Gründe nicht mehr verwendet werden, die die Nikomachische Lehrform als Kanon nahmen und jede Abweichung der Gr. Ethik von diesem Kanon für ihre Athetese ausnützten; es konnte nicht mehr ihre Athetese dadurch

gestützt werden, dass sie ‚feinere Gedankenbestimmungen‘ der beiden anderen Ethiken übergang. Denn auch wenn sie echt, aber früher war als die anderen, konnte es, wenn man einmal eine fortschreitende Entwicklung des Aristoteles anerkannte, nicht auffallen, dass sie manche ‚feineren Gedankenbestimmungen‘ der späteren Fassungen noch nicht hatte. Aber auch für den Sprachgebrauch und Stil musste die Möglichkeit auf Entwicklung beruhender Änderungen in Betracht gezogen werden. Wir leben nicht mehr in der Zeit, wo man z. B. dem Tacitus den Dialogus wegen seines von den Geschichtswerken abweichenden Stiles absprach. Ausserdem muss bei der Gr. Ethik mit der Möglichkeit gerechnet werden, dass der Stil durch einen die Vorlesung nach- oder abschreibenden Schüler in Kleinigkeiten modifiziert wurde. Wenn E. Kapp durchschlagende Gründe gegen die Echtheit der Gr. Ethik kennt, die keinem dieser Bedenken unterliegen, so soll er sie vorbringen. Dadurch aber, dass er einzelne der von mir für die Echtheit vorgebrachten Beobachtungen wegzudisputieren sucht, kann er die Unechtheit der Gr. Ethik nicht beweisen. — Getrennt von der Unechtheit und nach ihr müsste die weitere Behauptung Spengels erwiesen werden, dass die Gr. Ethik durch Kontamination der Nikomachischen mit der Eudemischen Ethik entstanden sei. Man müsste, um dies zu beweisen, Stellen aufzeigen, wo Text und Lehrform der Gr. Ethik deutlich auf Vermischung eudemischen Gutes mit nikomachischem beruht. Dass wir zu Stellen der Gr. Ethik, deren Entsprechung in der eudemischen verloren ist, nur nikomachische Parallelen beibringen können, beweist natürlich nichts für die Benützung der Nikom. Nur an Partien, die in allen drei Ethiken enthalten sind, könnte die Kontamination gezeigt werden. Ferner genügt nicht die blosse Übereinstimmung des materiellen Inhalts, einen Abschnitt der Gr. Ethik als abgeleitet aus einem entsprechenden der Eud. oder Nik. zu erweisen; es müssen immer noch formale Kennzeichen hinzutreten: die Struktur des Gedankenganges, die Gedankenbewegung muss dieselbe sein und wenn sie es nicht ist, muss man zeigen können, warum der Ausschreiber von ihr abgewichen ist. Am meisten beweist Übereinstimmung in äusserlichen und zufälligen Merkmalen für Abhängigkeit, z. B. die Wahl von Beispielen, Ausdrücken usw., die nicht durch die Sache selbst notwendig gegeben sind. Man könnte darüber

theoretisch noch viel sagen, aber weiter kommt man mit der Anschauung, die unmittelbar wahrnimmt, ob ein Abschnitt des einen Werkes aus einem des andern als seiner einzigen Quelle hergeleitet sein kann. Nimmt man an, wie die Vertreter der älteren Ansicht für den Kompilator der Gr. Ethik annehmen, dass dieser oft ‚seine eigenen Wege geht‘ (vgl. Kapp S. 26), so muss man untersuchen, ob er auf diesen eigenen Wegen eine einheitliche, ihm eigentümliche Tendenz verfolgt oder ob er dabei mit sich selbst oder dem aus der Vorlage Übernommenen in Widerspruch gerät. Im ersteren Falle ist er kein blosser Kompilator, sondern ein Philosoph von relativer Selbständigkeit. Er will dann nicht die Lehre seines Schulstifters treu wiedergeben, sondern sie, wo er anderer Meinung ist, verbessern. Als einen solchen Mann, als einen ‚stoisierenden jüngeren Peripatetiker‘ dachten sich die Vertreter der älteren Ansicht den Verfasser der Gr. Ethik. Will man dies glaublich machen, so muss man zeigen, wann und wo in der Geschichte der peripatetischen Schule eine solche Stellungnahme zu der Lehre des Aristoteles möglich war, so auffallend selbständig und unselbständig zugleich. Der Verfasser will für Aristoteles selbst gehalten sein, wie ich schon in meiner Abhandlung ‚die drei Ethiken‘ S. 6 gezeigt habe, aber er geht doch seinen eignen Weg, wo es ihm beliebt. Er hält sich fast durchweg sklavisch an die Reihenfolge der Gegenstände in der Eudemischen Ethik, aber er scheut sich nicht, materiell und formell die Behandlung dieser Gegenstände abzuändern, nicht etwa so, dass er die reifste Form der aristotelischen Ethik, die nikomachische, zu verbessern sucht, sondern so, dass er sie rückläufig erst mit ihrer Vorstufe, der eudemischen, vermischt, und dann der so entstandenen Mischung eigenes beimischt, das sich in rückläufiger Richtung noch um einen Schritt weiterbewegt und sich in vielen Punkten dem annähert, was aus den Topika als früh-aristotelische Ethik kenntlich ist. So kann nur ein erfundener, nicht ein lebendiger Mensch handeln. Und dennoch, sollen wir glauben, habe sich dieses Werk in der peripatetischen Schule durchgesetzt und sei zu solchem Ansehen gelangt, dass es wirklich für das gehalten wurde, was es zu sein vorgab, für ein echtes Werk des Aristoteles? Bevor die Vertreter der älteren Ansicht diese Schwierigkeiten nicht zu heben wissen, wird man ihre Ansicht nicht als wissenschaft-

liche Hypothese gelten lassen können. Ich halte mich daher nicht für verpflichtet, im einzelnen zu widerlegen, was E. Kapp gegen einige meiner Beweise für die Priorität der Gr. Ethik ausführt. Seine Ausführungen können bestenfalls beweisen, dass meine Beobachtungen zur Freundschaftsabhandlung die Möglichkeit der von ihm verteidigten Spengelschen Hypothese nicht ausschliessen. Bewiesen wird diese durch seine Ausführungen nicht, solange ihr die oben dargelegten Bedenken entgegenstehen. Ich begnüge mich daher, um den Umfang dieses Aufsatzes nicht zu sehr anzuschwellen, mit folgenden zwei kurzen Betrachtungen. 1. Ich halte an der Ansicht fest, dass die der Freundschaftsabhandlung voraufgeschickten Aporien in der Gr. Ethik in ihrer ursprünglichsten Form erhalten sind und dass man daraus auch die Priorität der Gr. Ethik überhaupt erschliessen kann. Die Ursprünglichkeit ihrer Aporien ergibt sich, wenn man sie mit denen der Eud. vergleicht, daraus, dass sie wirklich alle drei Aporien in demselben Sinne sind, Alternativen, deren beide Teile *ἔνδοξα* sind, d. h. viele oder namhafte Vertreter gefunden haben. 1. Die Freundschaft findet zwischen gleichartigen Wesen statt — oder zwischen entgegengesetzten. Beide Ansichten haben unter den Naturphilosophen namhafte Vertreter (Empedokles, Herakleitos). 2. Ist es schwer Jemandes Freund zu werden oder ist es leicht? (Jenes behauptet Theognis und das Sprichwort vom Scheffel Salz, dieses ist die Meinung der meisten Menschen.) 3. Kann der Gute des Schlechten und der Schlechte des Schlechten Freund sein, oder nur der Gute des Guten? Jenes nehmen die meisten Menschen an, dieses hatte Plato gelehrt. Diese Aporien will der Verfasser durch seine Unterscheidung dreier Freundschaftsarten lösen, deren eine auf dem *ἀγαθόν* als dem *φιλητόν* beruht, während die beiden andern die *φιλητέα*, d. h. das *ἡδύ*, bzw. das *συμμέρον*, zum Prinzip haben. Die auf dem *ἀγαθόν* beruhende Freundschaft besteht zwischen Gleichartigen, die auf dem *συμμέρον* beruhende zwischen Entgegengesetzten 1210a 6—23. So löst sich die erste Aporie. Die Vertreter beider Teile der Alternativen hatten in gewissem Sinne Recht. Im Sinne der vollkommenen Freundschaft ist es schwer, im Sinne der beiden andern oder einer nur scheinbaren Freundschaft ist es leicht Jemandes Freund zu werden. Dies ist zwar nirgends ausdrücklich ausgesprochen, aber offen-

bar gemeint. Die Lösung der zweiten Aporie ergibt sich daraus, dass nach 1209b 18 die Nützlichkeitsfreundschaft *ἢ τῶν πολλῶν*, die hedonische Freundschaft *ἐν τοῖς πορτικοῖς καὶ τυχοῦσιν* ist. Endlich ist die vollkommene Freundschaft nur zwischen guten Menschen möglich, die beiden andern Arten auch zwischen Guten und Schlechten und zwischen Schlechten untereinander (1209a 3—5. b 6—8). Das ist die Lösung der dritten Aporie. Dass alle drei Aporien Alternativfragen sind, kommt auch formell darin zum Ausdruck, dass sie mit *πότερον-ἢ* gegeben werden. Und der Verfasser ist allen Ernstes der Meinung, dass in allen drei Aporien jede der beiden entgegengesetzten Meinungen ein Stück Wahrheit in sich enthalte. Wäre dies nicht der Fall, so läge keine für die folgende Theorie wertvolle Aporie vor. — Wie unterscheidet sich nun von dieser Darstellung die der Eud.? Erstens diskreditiert sie von vornherein die erste Aporie durch den Zusatz: *πρῶτον μὲν ὡς οἱ ἕξωθεν παραλαμβάνοντες καὶ ἐπὶ πλέον λέγοντες*. Es wird in diesen beiden Ansichten, die auf das *ὁμοιον* oder *ἐναντίον* die *φιλία* zurückführen, Naturphilosophisches mit dem Ethischen in unzulässiger Weise vermischt. Es kann also keine der beiden Ansichten richtig sein. Also ist diese Aporie kein wertvoller Ausgangspunkt der Theorie. Dennoch wird sie, als ob sie die wichtigste wäre, als erste vorangestellt, meines Erachtens deswegen, weil sie in der Gr. Ethik, wo Aristoteles sie noch nicht diskreditiert hatte, mit Recht diesen Platz eingenommen hatte. Auch wo Aristoteles später 1239b 6 ff. die Lösung dieser Aporie gibt, versäumt er nicht, auf ihre Inadäquatheit hinzuweisen: *ἐπεὶ δὲ τὸ φίλον λέγεται καὶ καθόλου μᾶλλον, ὥσπερ καὶ κατ' ἀρχὰς ἐλέχθη, ὑπὸ τῶν ἕξωθεν συμπαραλαμβανόντων (οἱ μὲν γὰρ τὸ ὁμοίον φασιν εἶναι φίλον, οἱ δὲ τὸ ἐναντίον), λεκτέον καὶ περὶ τούτων (scil. τοῦ ὁμοίου καὶ τοῦ ἐναντίου), πῶς εἶσι πρὸς τὰς εἰρημένους φιλίας*. Also obgleich Aristoteles weiss, dass jene beiden naturphilosophischen Ansichten auf einer falschen Verallgemeinerung des Begriffes *φίλον* beruhen, hält er es doch noch der Mühe wert, zu zeigen, dass mit beiden in gewissem Sinn seine Theorie im Einklang steht. Das kann ich mir nur daraus erklären, dass es dem Aristoteles früher, als er sich über die Unwissenschaftlichkeit dieser Lehren noch nicht klar gewesen war, wirklich zur Empfehlung seiner eignen Theorie zu dienen geschienen hatte, dass sie sich mit beiden

einander widersprechenden naturphilosophischen Lehren in Einklang bringen liess. In Nik. sind, wie ich früher gezeigt habe, diese Lehren in noch höherem Grade diskreditiert. Zweitens weicht die eud. Darstellung darin von der der Gr. Ethik ab, dass sie nicht Aporien im Sinne von Alternativen gibt, daher auch *πότερον* — ἢ nirgends vorkommt, sondern eine lange Reihe von verbreiteten oder von bedeutenden Denkern vertretenen Meinungen aufzählt, die sich nicht paarweise zu Alternativen zusammenschliessen lassen. Damit hängt es zusammen, dass mehr als sechs Ansichten berücksichtigt werden. Ferner tritt an Stelle der Frage *πῶς καὶ ἐν τίῳ γίνεται ἡ φιλία*; (1208 b 8. 15. 18) oder *τίς τίνι φίλος ἔσται*; (23) in Eud. ganz überwiegend die Frage *τί τὸ φίλον* (= *φιλητόν, φιλούμενον*); oder *τί τίνι φίλον*; (1235 a 5. 13. 20. 25. 35. b 4. 5. 18—22). Durch diese Formulierung wird die Frage *τί τὸ φιλητόν*; die in der Gr. Ethik dem folgenden, die Lösung der Aporien vorbereitenden Abschnitt vorbehalten bleibt, schon von vornherein in die Aporien hineingezogen. Das *φίλον* ist entweder das *ὁμοιον* oder das *ἐναντίον* oder das *ἀγαθόν* oder das *χρήσιμον* oder das *ἡδύ*. Es scheint mir einleuchtend, dass die Gr. Ethik die ursprünglichere Formulierung hat, aus der die eudemische durch Vorwegnahme der drei *φιλητά* aus dem folgenden Abschnitt entstanden sein kann, nämlich in Aristoteles eigenem Geiste, während dem leichtfertigen Wirrkopf, den meine Gegner erfinden, ihm, der von sich aus nur Plattheiten oder Verschrobenheiten in die Welt setzt, schwerlich zugetraut werden kann, die eudemische Darstellung so *in melius* abgeändert zu haben, wie er es getan haben müsste. In Eud. bilden die Ansichten *τὸ ὁμοιον* = *τὸ φίλον* und *τὸ ἐναντίον* = *τὸ φίλον* keine Alternative, sondern sind *δύο δόξαι περὶ φιλίας*, denen andere angereiht werden. Die zweite eud. Aporie (die der dritten der Gr. Ethik entspricht) ist auch keine Alternative, denn sie umfasst drei Ansichten: 1. *τοῖς μὲν γὰρ οὐκ ἐνδέχεται δοκεῖ τοὺς φαύλους εἶναι φίλους, ἀλλὰ μόνον τοὺς ἀγαθοὺς*. 2. *τοῖς δ' ἄτοπον εἰ μὴ φιλοῦσιν αἱ μητέρες τὰ τέκνα*. 3. *τοῖς δὲ τὸ χρήσιμον δοκεῖ φίλον εἶναι*. Die Formulierung der ersten dieser drei Ansichten weicht von der für Eud. charakteristischen Fragestellung *τί τὸ φίλον*; äusserlich ab, aber die Koordination mit der dritten zeigt, dass für den Verfasser der Satz: *μόνονς τοὺς ἀγαθοὺς ἐνδέχεται φίλους εἶναι* dem Sinne nach identisch

ist mit dem Satz: *μόνον τὸ ἀγαθὸν φίλον*. Dass das *χρήσιμον* durch sklavische Abhängigkeit des Aristoteles von Plato Lysis 214 E hier hineingekommen sei, und daraus die Priorität von Eud. gefolgert werden könne, ist ein verfehelter Einfall E. Kapps. Denn bei Plato wird das *χρήσιμον* nicht vom *ἀγαθόν* unterschieden und auch keineswegs vorgeschlagen, es mit dem *φίλον* zu identifizieren, was beides in Eud. geschieht. Auch würde die Annahme einer so sklavischen Abhängigkeit von einer einzelnen Platostelle dem Aristoteles zunahe treten. Auch die dritte Aporie in Eud. (die der zweiten der Gr. Ethik entspricht) umfasst drei, nicht zwei Ansichten. Alles in allem scheint sich zu ergeben, dass die Darstellung der Freundschaftsaporien in der Gr. Ethik aus der eudemischen nicht geschöpft sein kann, sondern ihr gegenüber die Priorität hat.

Die zweite kurze Erörterung zur Freundschaftsabhandlung, die ich hier noch anfügen möchte, bezieht sich auf die Abhandlung ‚über Recht und Freundschaft‘. Sie nimmt einen grossen Raum ein und ist ausführlich ausgesponnen in Eud. 1241 b 10 — 1244 a 36, noch ausführlicher in Nik. 1159 b 24 bis 1165 b 36. In der Gr. Ethik dagegen ist eine ausführliche Behandlung von Recht und Freundschaft nicht vorhanden. Nur in zwei kurzen, durch den Abschnitt über die Selbstliebe (1211 a 16—62) getrennten Abschnitten (1211 a 6—15 und 1211 b 4—39) wird der Gegenstand gestreift. Die Controverse zwischen mir und E. Kapp bezieht sich nun auf die Frage, ob diese kurzen Abschnitte der Gr. Ethik, wie ich annehme, die Urzellen sind, aus denen sich in den beiden anderen Ethiken die ausführlichen Abhandlungen über Recht und Freundschaft entwickelt haben, oder ob sie, wie E. Kapp annimmt, ein nachträglicher dürftiger Auszug aus den ausführlichen Abhandlungen der Eud. und Nik. sind, der von dem Exzerptor in zwei Teile auseinander gerissen wurde. In der Gr. Ethik stehen diese beiden Abschnitte, durch einen dritten getrennt, innerhalb desjenigen Haupttheiles, dem die Abhandlung über Recht und Freundschaft in Eud. folgt, in Nik. vorausgeht. Dieser Hauptteil besteht in der Gr. Ethik aus folgenden Unterabteilungen: a) *φιλίαι ἐξ ὁμοιοπαθείας, φιλικά* (= Freundschaftskennzeichen) und ihre Ableitung aus der *τελεία φιλία*, b) Ableitung der *φιλικά* aus der *πρὸς ἑαυτὸν φιλία*, c) Ableitung weiterer *φιλίαι* aus den Arten des *δίκαιον* und der *κοινωνία*, d) Beweis, dass es beim Tugendhaften eine *πρὸς ἑαυτὸν φιλία*

gibt, e) Einteilung der in c eingeführten *φιλία* in die *ἐν ἰσότητι*, für die numerische, und die *ἐν ἀνισότητι*, für die proportionale Gleichheit als Gerechtigkeitsprinzip gilt f) die *συγγενική*, besonders die *πατρός πρὸς υἱὸν φιλία*, und Erklärung, warum der Vater den Sohn mehr liebt als der Sohn den Vater, g) die *εὔνοια* ist von der *φιλία* verschieden, h) die *δμόνοια* ist von der *φιλία* verschieden. In Eud. und Nik. fehlen c e f, die sich auf Recht und Freundschaft beziehen, weil ja diesem Gegenstand in Eud. nach h, in Nik. vor a eine ausführliche Abhandlung gewidmet ist; die übrigen Unterabteilungen kehren in derselben Reihenfolge wieder, nur dass a b d miteinander verschmolzen sind und dann gleich g und h folgen. Die in a) enthaltene Ableitung der *φιλικά* aus der *τελεία φιλία* fehlt, dagegen ist hinter h) ein besonderer Abschnitt i) vorhanden über die Frage, warum der *εὐεργετήσας* den *εὐεργετηθεὶς* mehr liebt als umgekehrt, im Gedankengang von dem f der Gr. Ethik nur darin abweichend, dass was dort spezieller vom Verhältnis des Vaters zum Sohne gesagt war, hier verallgemeinert auf das jedes *εὐεργετήσας* zum *εὐεργετηθεὶς* bezogen ist. — In der Anordnung der Unterabteilungen in der Gr. Ethik fällt auf die Trennung des d) von b) und des e und des f (das e fortsetzt) von c. E. Kapp hält diese Unordnung für ‚eine Folge des Nebeneinander jener beiden Vorlagen (d. h. Eud. und Nik.), das einen Epigonen sowohl verwirren wie zu Eigenmächtigkeiten ermutigen konnte‘. Diese Erklärung müsste, um klar zu sein, uns noch darüber Auskunft geben, ob b und d aus der einen Vorlage, c und e f aus der anderen, oder b und c aus der einen, d und e f aus der anderen entnommen ist. Nur wenn eines von beiden aus dem Wortlaut sich erweisen liesse, könnte die Erklärung der seltsamen Verschränkung aus der Zweizahl der Vorlagen als stichhaltig gelten. Aber dies zu erweisen wird schwerlich gelingen. Die Vorlagen für die zu der Abhandlung über Recht und Freundschaft gehörigen Abschnitte c und e f fand der Verf. weder in Eud. noch in Nik. getrennt durch solche anderen Inhalts. Wie konnte ihn also die Zweizahl der Quellen ermutigen, sie zu trennen. Ebensowenig konnte ihn der Umstand, dass der Exkurs über Recht und Freundschaft in Eud. nach, in Nik. vor dem von uns analysierten Hauptteil stand, veranlassen, zwei Brocken desselben mitten in diesen Hauptteil hineinzusetzen. Die Trennung des d von b fand er auch weder in Eud. noch in

Nik., sondern in beiden fand er sie zu einem einheitlichen Gedankengang verschmolzen. Übrigens trennt er ja d von b mit vollem Bewusstsein: *πότερον δ' ἐστὶν αὐτῶ καὶ πρὸς αὐτὸν φιλία ἢ οὐ, νῦν μὲν ἀφείσθω, ὕστερον δ' ἐροῦμεν*. Diese Trennung ist auch gerechtfertigt, insofern der Verfasser an der früheren Stelle nur um der *φιλικά* willen die *πρὸς ἑαυτὸν φιλία* erwähnt und nur an der späteren Stelle sie um ihrer selbst willen behandelt. Auch dass c auf b folgt, ist berechtigt. Nachdem er die *ἐξ ὁμοιοπαθείας φιλίαι* als selbständige Arten neben den drei Hauptarten anzuerkennen abgelehnt hat, will er weitere Freundschaftsarten besprechen 1. die mit einem rechtlichen Gemeinschaftsverhältnis verbundenen (in denen es im allgemeinen kein *φιλεῖν* gibt), 2. die *πρὸς ἑαυτὸν φιλία*, 3. die *εὐνοια*, 4. die *δμόνοια*. Diese alle sind nur *δοκοῦσαι καὶ λεγόμεναι φιλίαι*. Wirklich anstössig ist nur die Trennung der Abschnitte ef von c und ausserdem dass d, das für später verschoben war, in so kurzem Zwischenraum auf b folgt. Ich glaube aber nicht, dass diese Anstösse durch die Einführung eines Kompilators, der die Abschnitte eigenmächtig durcheinanderwirft, erklärt werden können, sondern meine, dass durch mechanische Blattvertauschung der Zusammenhang gestört ist. Der Abschnitt über die *πρὸς ἑαυτὸν φιλία* 1211 a 16—1211 b 3 stand ursprünglich entweder vor den Abschnitten über *εὐνοια* und *δμόνοια* 1211 b 39, also an der Stelle des Lehrgangs, wo er auch in den beiden anderen Ethiken steht, oder nach der *εὐνοια* und *δμόνοια* 1212 a 27, wo der Abschnitt über die *φιλαντία*, der in seinen Anfangsworten an ihn anknüpft, sehr passend unmittelbar auf ihn folgen würde. Nehmen wir an, dass eine solche Versetzung des ganzen (auf besonderem Blatt geschriebenen) Kapitels stattgefunden hat und stellen es wieder auf seinen richtigen Platz, so sind alle oben erörterten Anstösse behoben: c und ef rücken zusammen, wie es dem Inhalt entspricht, da schon am Ende von c (1211 a 14) die *ὑπεροχή*, die in e (1211 b—14) wiederkehrt, als Grund von Rechtsstreitigkeiten erwähnt wird, für deren Schlichtung nach e das Prinzip der proportionalen Gleichheit massgeblich sein soll; und der Abstand des Kapitels über die *πρὸς ἑαυτὸν φιλία* von deren erstmaliger Erwähnung ist nun nicht mehr kleiner als man es nach dem *νῦν μὲν ἀφείσθω, ὕστερον δ' ἐροῦμεν* erwartet. Es scheint mir richtiger, durch Umstellung die Schwierigkeiten des Zusammenhanges

zu beheben als um ihretwillen die ganze Gr. Ethik zu atheisieren und für das Werk eines leichtfertigen und wirrköpfigen Kompilators zu erklären. Wäre ein solcher der Verfasser der Gr. Ethik, so würden ähnliche eigenmächtige Umstellungen sich öfter in ihr nachweisen lassen, während sie in Wirklichkeit einen durchaus zielbewussten und wohlüberlegten Aufbau hat, nicht nur wo dieser mit dem der Eud. oder Nik. stimmt, sondern auch wo er abweicht. Kann also die besprochene Verschränkung nicht mit E. Kapp aus der Zweizahl der Vorlagen erklärt werden, so dürfen wir zu meiner Hypothese zurückkehren, dass c e f in der Gr. Ethik nicht ein Exzerpt aus der eudemischen und nikomachischen Abhandlung über Recht und Freundschaft, sondern deren Urzelle sind. Dass sie den Gedanken, das *δίκαιον* in den mit allen Formen der Gemeinschaftsbildung verbundenen *φιλία* zu verfolgen, nur ganz allgemein, ohne auf eine einzelne näher einzugehen, aufstellen, passt dazu. Als allgemeines Programm für eine geplante Untersuchung durften sich die Abschnitte c e f der Gr. Ethik mit dieser allgemeinen Andeutung begnügen; ein Kompilator, dem die Abhandlungen über Gerechtigkeit in der Freundschaft in Eud. und Nik. vollständig vorlagen, würde schwerlich nur diese allgemeinen Andeutungen exzerpiert haben. Auch fehlen in c e f, wenn ich recht sehe, die formalen Kennzeichen der Abhängigkeit von Eud. und Nik. Wer aber doch noch zweifelt, den muss das Verhältnis von f und i von der Priorität der Gr. Ethik gegenüber den beiden anderen Ethiken endgültig überzeugen. Denn es ist undenkbar, dass ein Kompilator, wenn er in seinen beiden Vorlagen die Liebe des *εὐεργετήσας* zum *εὐεργετηθείς* als Anhang hinter der *εὐνοία* und *δμόνοια* behandelt fand, das Problem auf die Liebe des Vaters zum Sohne verengerte und bei der *συγγενική* einordnete. Wohl aber ist es denkbar, dass ein solches Problem den Philosophen zuerst in der speziellen Form, die nur das Verhältnis von Vater und Sohn betrifft, beschäftigte und dass es sich ihm dann nachträglich zum allgemeinen Problem erweiterte.

In Kapps Sinne ist es auch ein Vorwurf gegen meine Untersuchung, dass sie ‚nicht geradlinig an die neuen Verteidigungen der eudemischen Ethik, insbesondere nicht an Jaegers Behandlung anknüpfen‘ kann. ‚Denn all das, was Jaeger an der eudemischen Ethik im Gegensatz zur nikomachischen charakteristisch findet für die frühe Entwicklungs-

stufe des ethischen Denkens dürfte so nicht aufgefasst werden, wenn die grosse Ethik eine noch frühere Stufe bedeutete'. In die von Jaeger aufgezeigte Entwicklungsreihe: Philebos, Protreptikos, Eudemische Ethik, Nikomachische Ethik (Aristoteles' S. 248) passt die Gr. Ethik nicht hinein' (S. 21). Darauf darf ich erwidern, dass die Richtigkeit von Jaegers Konstruktion der philosophischen Entwicklung des Aristoteles meines Erachtens schweren Bedenken unterliegt, die ich bei späterer Gelegenheit darzulegen beabsichtige. Das endgültige Urteil muss vorläufig noch aufgeschoben werden. Dass die beiden letzten Bücher der ‚Politik‘ nicht als ‚Uropolitik‘ in der Zeit, wo Aristoteles in Assos weilte, entstanden, sondern der späteste Bestandteil der ‚Politik‘ sind, steht mir fest und ist in meiner Schrift ‚Zur Entstehungsgeschichte der aristotelischen Politik‘ bewiesen. Dass die ‚Eudemische Ethik‘ nicht als ‚Urethik‘ in die Zeit bald nach Platos Tode gehören kann, steht mir ebenfalls fest, auf Grund meiner Untersuchung des Ethischen in den Topika und der Reste früharistotelischer Güterlehre in der Epitome des Arius. Jaeger hat in seinem grosszügigen Werke nur einzelne Gedanken aus der eudemischen Ethik herausgehoben, nicht ihren gesamten Gedankengehalt analysiert, wie es nötig ist, wenn man ihre Entstehungszeit bestimmen will. Seine Ansicht, dass in dem verderbten Schluss von Eud.  $\theta$  die Gottheit selbst als der ‚höchste wesende Wert‘ die oberste Richtschnur des ethischen Handelns sei, habe ich zuerst in der von Kapp rezensierten Schrift S. 67 f., ausführlich in der noch im Druck befindlichen Schrift ‚Über das Ethische in Aristoteles' Topika‘ zu widerlegen versucht, in letzterer auch Jaegers Meinung, dass die *φρόνησις* in Eud. noch die platonische (= höchste philosophische Erkenntnis) sei, noch nicht die Tugend der praktischen Vernunft, wie in Nik. Wenn also Kapp zu seinem Bestreben, die Annahme der Echtheit der Gr. Ethik zu widerlegen, beiläufig auch durch die Besorgnis sollte getrieben worden sein, dass Jaegers Beurteilung und Datierung der eudemischen Ethik durch die Echtheit der Grossen unhaltbar werden könnte, so kann ich ihn über diesen Punkt beruhigen: sie ist unhaltbar, auch wenn die Gr. Ethik von einem Peripatetiker des dritten oder zweiten Jahrhunderts verfasst ist.