

so kennzeichnend ist, und das darin besteht, daß man Lücken in der Kenntnis der geschichtlichen Ereignisse ausfüllt, indem man das eigene Erleben von der Vergangenheit zurückspiegeln läßt, und zu den brennenden Fragen der Gegenwart in der Vergangenheit Parallelen formt, die als Vorbilder, exempla wirken sollen. Ich habe<sup>25)</sup> diese Erscheinung als einen Ausdruck einer spezifisch römischen Haltung zur Vergangenheit, als eine Form des geschichtlichen Bewußtseins der Römer zu deuten versucht, dessen Gefühl, zwischen einer Vergangenheit, die verpflichtet, und einer Zukunft zu stehen, die als Möglichkeit aus der Vergangenheit erwächst, so stark war, daß er beim Fehlen einer solchen Vergangenheit sie sich schuf. Daß gerade der Eindruck des großen politischen Geschehens der Punierkriege eine solche Äußerungsform dieses geschichtlichen Bewußtseins auslöste, ist verständlich und gibt der Annahme, daß Naevius die Sage in dem neuen Sinne gestaltete, die innere Wahrscheinlichkeit. Und daß der Schöpfer der Praetexta über genügende Kraft der Phantasie verfügte, die allein zu solcher Neuschöpfung befähigt, wer wollte das bezweifeln?<sup>26)</sup>

Freiburg i. Br.

Hans Oppermann

## DIE ZEIT DER «GROSSEN ETHIK»

Durch die moderne Forschung ist die nun schon beinahe hundertjährige<sup>1)</sup> Erkenntnis, das unter den Schriften des Aristoteles überlieferte Werk *ἠθικὰ μεγάλα* gebe zwar aristotelische Lehre wieder, sei aber nicht von Aristoteles, sondern von einem unbekanntem Peripatetiker verfaßt, zur Gewißheit

<sup>25)</sup> Gegenwärtiges Altertum, Mitt. aus dem Reichsarchivgebiet Alte Sprachen im NSLB. Altsprachliche Beil. zu „Die dtsh. höh. Schule“ 1936, 39.

<sup>26)</sup> In feinsinniger Weise sucht S. Eitrem, Festschrift Kohl (Oslo 1933) S. 29/41 „Das Ende Didos in Vergils Aeneis“ aus der Weise, wie der Scheiterhaufen auf doppelte Weise, zur Liebesmagie und zum Selbstmord, benutzt wird, die frühere dichterische Behandlung des Themas zu erschließen, die Vergil benutzt hat (Hinweis von Ernst Bickel).

<sup>1)</sup> L. Spengel 1841: s. R. Walzer, *Magna Moralia und arist. Ethik*, Berlin 1929, 4, wo die Bibliographie bis 1929 gegeben ist. Seit Walzer: H. v. Arnim, *Der neueste Versuch, die Magna Moralia als unecht zu er-*

erhoben werden. Die Organisation der peripatetischen Schule, die in ihr geübte Arbeitsteilung, ließe nun erwägen, ob nicht noch vor dem Jahre 322 die Große Ethik eine innerperipatetische ἐκδοσις erfahren habe. Dann müßte man aber sagen: Theophrasts Ethik, die ja in der Großen Ethik benutzt ist, lag schon so früh vor; sie ist publiziert so wie Aristoteles seinen Dialog Eudemos zu Platons Lebzeiten herausgegeben hat. Das ist unwahrscheinlich und eine frühe Edition der theophrastischen Ethik für uns jedenfalls nicht nachzuweisen. Außerdem hat K. O. Brink gezeigt, daß die Form der Großen Ethik alle Zeichen der Erstarrung an sich trägt. Aber dies ergibt keinen absoluten Ansatz. Man kann auch fragen: wann hatte die Schule Bedürfnis, in einem Kompendium die Vollform der aristotelischen Gedanken auf etwa  $\frac{2}{5}$  zusammenzuzustreichen? (EN:87 Seiten in der Akademie-Ausgabe-MM:32). Auch das führt nicht weiter. Schon Aristoteles und Theophrast haben Platons Staatsschriften epitomiert. Im folgenden lege ich einige sprachliche Beobachtungen vor, die in ganz einfacher Weise den „hellenistischen“ Charakter der Großen Ethik hervortreten lassen. Aber welchem Abschnitt des Hellenismus dürfen wir sie zuweisen? Nach Theophrast wird die Geschichte des Peripatos dunkler und dunkler. Man wäre froh diesen Zeitraum etwas füllen, sagen zu können: so sieht in einem bestimmten Zeitpunkt, wo Neues, z. T. nicht mehr rein Griechisches, schon konkurrierend aufgetreten ist, das klassisch-griechische Erbe des Aristoteles aus.

Folgende Zeitansätze der Großen Ethik sind in neuerer Zeit versucht worden: Susemihl schließt sich in seiner editio Teubneriana von 1883, X, an Ed. Zeller an (Die Philosophie der Griechen II 2<sup>3</sup>, Leipzig 1879, 943: „von der späteren Vermischung der peripatetischen Lehre mit stoischen und akademischen Elementen zeigt sein Werk kaum eine Spur, und es wird teils deshalb, teils wegen seiner nüchternen, von der Fülle eines Kritolaos entfernten Sprache, wohl noch dem dritten, spätestens dem zweiten Jahrhundert zuzuweisen sein“). W. Jaeger (SBBA 1926, 403<sup>1</sup>): „nicht vor Theophrasts Zeit“.

---

weisen SBWA 211, 2. 1929 (Gegen Walzer). K. O. Brink, Stil und Form der pseudarist. Magna Moralia. Diss. Berlin 1933. W. Theiler, Die Große Ethik u. die Ethik des Aristoteles, Hermes 69, 1934, 353—379. K. Berg, Die Zeit der Magna M., WSt 52, 1954, 142—147. K. Deichgräber, Hermes 70, 1935, 106. H. Diller, Gnomon 12, 1936, 138<sup>1</sup>. F. Dirlmeier, Die Oikeiosislehre Theophrasts, Leipzig 1937, 54, 69.

R. Walzer 282: „Da wir in ihr (sc. der Gr. E.) bereits das Nachwirken des theophrastisch-dikaiarchischen Streites über den ἀριστος βίος feststellen können, besteht auch keine Möglichkeit, sie in der Frühzeit Theophrasts, noch zu Lebzeiten des Aristoteles, verfaßt zu denken.“ K. O. Brink 3: „eine Schrift wahrscheinlich der ersten nacharistotelischen Generation.“ 77: „ein Peripatetiker der ersten oder zweiten nacharistotelischen Generation.“ W. Theiler 376: bald nach dem Tode des Aristoteles, „bevor noch der Sohn Nikomachos und Eudem die nach ihnen benannten Ethiken . . . bekannt gemacht hatten“<sup>2)</sup>. K. Berg 147: „spätere Epoche der Koine“.

Gegenüber dem letzteren Ansatz möchte ich gleich die Grenze nach unten festlegen. Wie die peripatetische Ethik im letzten Jahrhundert vor Christus aussah, wissen wir — wenn auch durch die Epitomierungen vielfach behindert — aus dem Anonymus Peripateticus, den der Freund des Kaisers Augustus, Areios Didymos, seiner Darstellung zugrunde gelegt hat (bei Stobaios II 7, p. 116—147 W). Es spricht nichts dagegen, diesen Anonymus, der in seiner Haltung zum aristotelischen Erbe durchaus Klassizist war (Dirlmeier 78), in das 1. Jahrhundert v. Ch. zu setzen. Nach diesem Anonymus kann die Große Ethik auf keinen Fall angesetzt werden, da er sie bereits als Quelle benutzt, wie schon ein oberflächlicher Blick in Wachsmuths Apparat zeigt. Für die Große Ethik steht also ein Zeitraum vom Ende des 4. bis zum Anfang des 1. Jahrhunderts zur Verfügung. Im folgenden wird sich ein Weg zeigen, die Zeit wesentlich genauer als bisher zu bestimmen<sup>3)</sup>.

## I

Zunächst sei an einigen ausgewählten sprachlichen Beobachtungen die Eigenart der Wortwahl in der Großen Ethik vorgeführt.

1. Im Peripatos pflegte man bei Gesprächen περί ἡδονῆς auch den Satz in die Argumentationsreihe aufzunehmen: „keine τέχνη bringt ἡδονή hervor.“ Aristoteles bejaht den Satz (EN η 13, 1153a 23—25), fügt aber — in Erinnerung an eine Debatte — vorsichtig bei: doch hat es vielleicht die

<sup>2)</sup> Diese Schlußfolgerung ergibt sich aus Theilers Rekonstruktion einer „Mittleren Ethik“ (ME), bei der ich aber der ἀρχινοια des Vf. nicht zu folgen vermag.

<sup>3)</sup> Manche der folgenden Ausführungen sind im Münchener Oberseminar bei Übungen zur Großen Ethik im W.S. 1938/39 besprochen worden.

Kunst der Parfümbereitung und die Kochkunst (ὄψοποιητικὴ τέχνη) mit der Lust zu tun. (ib. a 26). Ich vermute als Ausgangspunkt dieser Aussage Platons Gorgias (462 c 11): ἡ ὄψοποιία = ἡδονῆς ἀπεργασίας ἐμπειρία. Der Anonymus (β 7, 1206 a 26) sagt resolut: Der Satz „keine τέχνη bringt ἡδονή hervor“ ist falsch, οἱ γὰρ δειπνοποιοὶ καὶ στεφανοποιοὶ καὶ οἱ μυρῆσοι ἡδονῆς εἰσιν ποιητικοί. Während Aristoteles durch die ὄψοποιητικὴ noch einen Zusammenhang mit Platon erkennen läßt, ist beim Anonymus keine Spur davon; er hängt an dieser Stelle von EN ab (μυρῆσοι), entfernt sich von Aristoteles aber nicht nur in der Lehre, sondern auch sprachlich, denn στεφανοποιός und δειπνοποιός sind ἀπαξ λεγόμενα.

Wenn man Themen vergleicht, die Platon, Aristoteles und der Anonymus behandeln, so sieht man bisweilen, daß bei charakteristischen Termini der Anonymus Platon und Aristoteles gegenüber neuert:

Während Platon und Aristoteles die, besonders in Geldsachen, freie und großzügige Gesinnung als ἐλευθεριότης bezeichnen und das Gegenteil als ἀνελευθερία, bildet der Anonymus (soweit man sieht, völlig alleinstehend) die Form ἀνελευθεριότης (α 22, 1192 a 8). Nicht einmal Stobaios, der sonst manchmal mit MM zusammengeht, hat sich dieses Wort zu eigen gemacht (II 141, 1).

Im Rahmen des Themas „δικαιοσύνη“ spricht der Anonymus von der Einführung des Geldes zum Zwecke des Güteraustausches (α 33, 1194 a 18—25). Der Anschluß an EN ist klar (ε 8, 1133 a 19—b 28), ebenso daß für Aristoteles Platons Staat der Ausgangspunkt ist (371 b 8). „Austausch“ heißt bei Platon i. c. ἀλλαγὴ. Dasselbe Wort gebraucht Aristoteles i. c. 8 mal. Ebenso Pol. α 9, 1257 a 13. Der Anonymus dagegen sagt 1194 a 24 mit einem sonst nirgends (Liddell-Scott) belegten Wort: τὴν ἀλλαξίν<sup>4)</sup> ποιεῖσθαι (Ar., Pol. 1257 a 19: ποιεῖσθαι τὴν ἀλλαγὴν).

2. Eine Reihe von Wörtern findet sich in der Großen Ethik — falls wir den Ansatz auf ± 300 a. Ch. zugrundelegen — überhaupt, oder in einer bestimmten Bedeutung zum erstenmal. Parallelen finden sich nur in späteren Schriftstellern.

Zu den vorzüglichen Eigenschaften des Geistes gehört eine „richtige γνώμη“. Wer sie besitzt, wird von Aristoteles

<sup>4)</sup> Susemihl hat im Wörterverzeichnis seiner Ausgabe ἀπαξ λεγόμενα durch zwei Sternchen bezeichnet; ἀλλαξίς ist übersehen.

als εὐγνώμων bezeichnet. Nur der Anonymus, ferner der unbekannte, späte Verfasser der kleinen Schrift de virtutibus et vitiis und späte, nicht-peripatetische Autoren gebrauchen das Substantiv εὐγνωμοσύνη (MM β 2, 1198 b 34)<sup>5)</sup>. Zwar finden wir es schon im „Tugendspiegel“ des Aischines III 170, aber da bedeutet es Wahl des sittlich Guten und Verwirklichung, προαίρεσις und βίωσαι (III 174). In der Großen Ethik ist εὐγνωμοσύνη ganz rational; sie hat nur zu erkennen; für das Handeln ist die ἐπιείκεια zuständig.

Zur Bezeichnung einer Person, die protzenhaften Aufwand treibt, schlägt die ΕΕ den Begriff ἀπειρόκαλος oder σαλάκων (γ 6, 1233 b 1) vor. In der ΕΝ heißt diese Eigenschaft des Zuviel: βαναυσία καὶ ἀπειροκαλία (δ 4, 1122 a 32). Aber das Substantiv σαλακωνεία (oder-ία) bildet nur die Große Ethik (α 26, 1192 a 37)<sup>6)</sup>, was schon der Scholiast zu Platon, rep. 495 e vermerkt, und Stob. II 141, 2.

Unter die „ethischen Tugenden“ rechnet die peripatetische Ethik auch die berechnete Entrüstung (νέμεσις). Ihr eines Extrem ist die Schadenfreude, das andere der φθόνος. In ΕΕ und ΕΝ wird nur φθόνος gebraucht oder φθονερός. Dagegen bildet der Anonymus ganz singulär φθονερία (α 27, 1192 b 18). Dazu stimmt wiederum Stobaios II 146, 7. Man soll diese an sich naheliegende Neubildung aus φθονερός bei der feinen Durchformung der ethischen Terminologie im Peripatos nicht zu leicht wägen. Wenn wir nun feststellen können, daß Stobaios-Areios diesen Ausdruck gerade bei der Darstellung der stoischen Ethik verwendet (II 71, 10. 93, 3), ebenso Diogenes Laertios VII 115 (SVF III 422) und daß Kleantes ein eigenes Buch Περὶ φθονερίας geschrieben hat (SVF I p. 107, 17), so ist der Schluß nicht zu umgehen, daß wir hier eine vox stoica vor uns haben.

Dagegen halten die Gründe, die Ad. Trendelenburg<sup>7)</sup> für den stoischen Charakter des Adjektivs προθετικός (α 18, 1190 a 19) beigebracht hat, nicht stand. Der Anonymus

<sup>5)</sup> Das εὐγνωμοσύνη-Kapitel ist besonders schlecht stilisiert. In drei aufeinanderfolgenden Zeilen liest man: τὰ ἠλλελεμένα ὑπὸ τοῦ νομοθέτου — τῶν ἠλλελεμένων ὑπὸ τοῦ νομοθέτου — ὑπὸ μὲν τοῦ νομοθέτου ἠλλέλειπται.

<sup>6)</sup> S. Walzer 118. In demselben kleinen Kapitel 26 finden sich auch merkwürdige Plurale: καὶ ἄλλαι δὴ τοιαῦται μεγαλοπρέπειαι μεταφοραῖς λέγονται. cf. ἄλλαι ἄγνοιαί α 33, 1195 a 35.

<sup>7)</sup> Historische Beiträge zur Philosophie III, Berlin 1867, 440.

fragt 1190 a 8 sq.: worauf zielt die ἀρετή? Auf das Telos oder auf die Mittel zum Ziel? Um die Antwort zu finden stellt er die Frage zunächst für die ἐπιστήμη: ist es Aufgabe der ἐπιστήμη, τὸ τέλος καλῶς προθέσθαι (vor Augen zu stellen, aufzustellen) oder die Mittel? Antwort: ersteres. So ist es auch bei der ἀρετή. Sie ist προθετική τοῦ τέλους (= προτίθεται τὸ τέλος) und ποιητική <τοῦ τέλους> (= ποιεῖ τὸ τέλος) 1190 a 19. 20. Dieser zweite Teil der Aussage ist aus ΕΕ β 11, 1227 b 22 entwickelt (πότερον ἢ ἀρετὴ ποιεῖ τὸν σκοπὸν ἢ τὰ πρὸς τὸν σκοπὸν;). Für den ersten Teil kenne ich keine Parallele. Doch liegt es nahe, den Ausdruck προτίθεσθαι τὸ τέλος sich etwa aus ΕΝ ζ 10, 1142 b 18: ὁ ἀκρατής . . . προτίθεται ἰδεῖν (= er nimmt sich vor, stellt sich <als Ziel> vor) entwickelt zu denken<sup>8</sup>). Von da aus ist dann zu προθετικός nur ein Schritt. Ein Schritt allerdings, der nach Aristoteles gemacht wurde. Das Wort taucht sonst nur in der stoischen Grammatik auf, wo es „präpositional“ bedeutet<sup>9</sup>).

Das Wort ἄπρακτος hat eine Menge von Bedeutungen; es gehört bereits zum epischen Wortschatz. Und doch gelingt es dem Anonymus, ihm eine ganz neue Nuance zu verleihen: α 29, 1193 a 6: Der Schüchterne scheut vor jeglichem Handeln und Reden zurück; er ist nämlich ἄπρακτος, unfähig, nicht geneigt zu handeln, eine passive, phlegmatische Natur. Am nächsten steht [Ar.] Probl. 922 b 26: dem tragischen Chor ziemt ein ἡσύχιον ἦθος, denn er ist κηδευτῆς ἄπρακτος. Das heißt nun aber doch nicht, der Chor sei phlegmatisch, sondern er ist ein „Anteilnehmer, der nicht aktiv in die Handlung eingreift“. So bleibt als nächstes nur ein Zeugnis der frühen Kaiserzeit: der Lokrer Timaios 104 Ε. Aristoteles würde gesagt haben: οὐ πρακτικός (ΕΝ η 11, 1152 a 10).

<sup>8</sup>) Bonitz verzeichnet im Index 654 a 38 nur dieses Beispiel. Was darauf a 40 folgt, ist Druckfehler: nicht Ηα 18, sondern Ημα 18.

<sup>9</sup>) Wenn Trendelenburg l. c. darauf hinweist, daß πρόθεσις ein typisch stoischer Ausdruck sei, so ist das richtig, aber hier nicht einschlägig; denn die Stoiker meinen damit eine Vorstufe der Willensbewegung (der πρακτικὴ ὁρμή) Stob. II 87, 15—17. Seit Chrysipp bezeichnen sie damit außerdem die Präposition: SVF II p. 45, 10. — Umgekehrt hat der Peripatos auf Panaitios gewirkt. Dieser gebraucht (Stob. II 63, 26 sq.) das aristot. Bild vom στοχάζεσθαι τοῦ σκοποῦ (ΕΝ α 1, 1094 a 23; seit Aischylos, Ag. 628). Schützen zielen auf eine Scheibe, die durch verschiedene Farben abgeteilt ist. Die Scheibe zu treffen, ist „oberstes Ziel“. Innerhalb der Scheibe aber visiert der eine diesen, der andere jenen Punkt an: τέλος ποιοῦνται τὸ τυχεῖν τοῦ σκοποῦ — aber ἄλλος κατ' ἄλλον τρόπον προτίθεται (sc. als τέλος) τὴν τευεῖν (= τὸ τυχεῖν).

„Der Maßlose gibt der Lustempfindung nach, wird weichlich und irgendwie entnervt“: καταμαλακίζεται καὶ ἐξασθενεῖ πῶς (β 6, 1203 b 11). Beide Ausdrücke sind unaristotelisch. Daß Theophrast ἐξασθενεῖν von Gewächsen gebraucht, hat Walzer 124 gezeigt. Der nächste Beleg für das ionische Wort stammt aus dem 2. Jhd. v. Chr.: Agatharchides (F. Gr. Hist. 86 p. 221, 7).

Der Mann, der die ethische ἀρετή der „berechtigten Entrüstung“ hat, empfindet bei gewissen Umständen Trauer, Schmerz; er ist λυπητικός (α 27, 1192 b 22). Liddell-Scott kennt dazu nur eine Parallele und noch dazu mit leichter Bedeutungsverschiebung: Plut. Mor. 657 a. „Nebenbei noch in die Erzählung einfließen lassen“ heißt bei Ar., Rhet. γ 16, 1417 a 2 παραδιηγείσθαι. Doch nur der Anonymus und dann Plutarch, Mor. 129 e bilden παρεπισκοπεῖν (vielleicht eine Variante zu Platons συνεπισκοπεῖν): „neben dem Hauptthema her auch noch andere Dinge ins Auge fassen“ (α 34, 1197 b 32). Zur selben Gattung gehört προδιανοεῖσθαι α 16, 1188 b 30 (noch bei Plutarch, Mor. 942 a) und συμπαραορμᾶν β 10, 1208 a 16 (bei Theophrast, Philodem und späteren). Ebenso φιλάγαθος β 14, 1212 b 18 (bei Philon IV p. 202, 12 u. Plutarch, Mor. 140 c) und ἐμπεριέχω α 9, 1187 a 3 (bei Theophrast u. späteren).

Nicht einmal Susemihl sah dem aus Platon so wohlbekannten Worte μονοειδής an, daß es Aristoteles vermeidet, obwohl er πολυειδής sagt. Der Satz des Anonymus: τὸ ἀγαθὸν μονοειδές — τὸ κακὸν πολυειδές (α 24, 1192 a 12) lautet in der eud. Ethik (η 5, 1239 b 12): τὸ ἀγαθὸν ἀπλοῦν — τὸ κακὸν πολύμορφον. Natürlich ist der Anonymus deswegen nicht Platoniker; sonst wäre es auch Theophrast (7 Stellen in dem Index von Wimmer) und der Verfasser des Pythoklesbriefes, 109.

Der Anonymus spricht β 8, 1207 a 16 von einer Form der εὐτυχία, bei der im Menschen selbst liegt ἡ ἀρχὴ τῆς ὁρμῆς τῶν ἀγαθῶν τῆς ἐπιτεύξεως<sup>10)</sup>, d. h. „der Anfang, das Prinzip des Strebens nach der Erlangung der Güter“. Aristoteles kennt ἐπιτεύξεις nicht. Εὐκαιρία ([Platon], def. 413 c) und ἀκαιρία (Theophr., char. 12, 1) sind ἐπιτεύξεις: im einen Falle trifft man die richtige Zeit, im anderen hat man's nicht gut getroffen. Das gibt also nichts aus für den Anonymus: er

<sup>10)</sup> Der Stil ist würdig dem in Anm. 5 mitgeteilten Beispiel.

steht mit seinem Gebrauch ganz allein<sup>11)</sup> bis auf Philodem, Vol. rhet. 1, 204, 4 Sudhaus. In den Bereich stoischer Terminologie führt die Ableitung ἐπιτευκτικός. Die εὐβουλία ist eine ἕξις ἐπιτευκτικὴ τῶν ἐν τοῖς πρακτοῖς βελτίστων καὶ συμφωρωτάτων (β 3, 1199 a 8). Aristoteles sagt (EN ζ 10, 1142 b 22): εὐβουλία = ὀρθότης βουλήs ἀγαθοῦ τευκτικὴ. Dagegen sagt Chrysipp: εὐστοχία ἐστὶν ἐπιστήμη ἐπιτευκτικὴ τοῦ ἐν ἑκάστω σκοποῦ (SVF III 268, p. 66, 9 und 264, p. 64, 30)<sup>12)</sup>.

Zu dem Wort ἐκτενής bemerkt Liddell-Scott: not in early writers. Der Anonymus sagt β 11, 1210 a 27: ἐκτενωs ποιεῖν τι und meint damit „besonders eifrig Freundesdienste erweisen“. Die frühesten Belege stammen aus dem 3. Jahrh.; wichtig, daß darunter sich Chrysipp befindet (SVF II 998, p. 293, 1) ἐκτενεστάτη προθυμία. Das deckt sich genau mit MM.

Der Index Aristotelicus zeigt, daß Aristoteles das platonische Wort προτρεπτικός vermeidet<sup>13)</sup>. Der Anonymus hat es zweimal. „Die Freude, Lust, hindert nicht nur nicht das Handeln, sondern ist sogar ein προτρεπτικὸν πρὸς τὸ πράττειν (β 7, 1206 a 24). Die andere Stelle muß textlich erst in Ordnung gebracht werden. β 6, 1203 a 30—34 (nach Sus.): ἐστὶ δὲ καὶ τῆs ἀκρασίας δύο εἶδη, ἡ μὲν προπετικὴ τις καὶ ἀπρονόητος καὶ ἐξαίφνης γινομένη (οἷον ὅταν ἴδωμεν καλὴν γυναῖκα<sup>14)</sup>, εὐθέως τι ἐπάθομεν, καὶ ἀπὸ τοῦ πάθους ὀρμὴ ἐγένετο πρὸς τὸ πράξει τι ὧν ἴσως οὐ δεῖ), ἡ δ' ἑτέρα οἷον ἀσθενικὴ τις, ἡ μετὰ τοῦ λόγου οὕσα τοῦ ἀποτρέποντος. Überliefert ist (a 30) nicht προπετικὴ, sondern eindeutig προτρεπτικὴ<sup>15)</sup>.

<sup>11)</sup> Walzers kurze Bemerkung (S. 124) ist nicht zutreffend.

<sup>12)</sup> Auch der Zusatz „καὶ συμφωρωτάτων“, den der An. der εὐβουλία-Definition beifügt, kann mit Aristoteles verglichen werden. Am Schlusse von EN ζ 10 gibt Ar. die endgültige Definition der εὐβουλία: sie ist ὀρθότης ἢ κατὰ τὸ συμφέρον πρὸς τι τέλος . . . (1142 b 32). Merkwürdig (von Susemihl übersehen), daß Ar. σύμφορος nicht gebraucht, sondern nur συμφέρον (sogar συμφερώτερον), obwohl er ἀσύμφορος schreibt. Offenbar hat sein feines Sprachgefühl in dem alterpischen σύμφορος den poetischen Charakter noch stark empfunden, während ἀσύμφορος durch die attischen Redner schon fest dem πεζὸς λόγος eingegliedert war. Man sieht das Bewußte der Meidung etwa an Pol. δ 10, 1295 a 6: πότερον ἀσύμφορος ἢ συμφέρει (ἢ βασιλεία). Σύμφορος fehlt übrigens bei Bonitz trotz MM.

<sup>13)</sup> Von Susemihl übersehen.

<sup>14)</sup> Dieses Beispiel, und entsprechend 1203 b 3 bei Aristoteles unmöglich.

<sup>15)</sup> Ob so auch im Vat. 1342 (P<sup>b</sup>) vor der Korrektur in προπετικὴ stand, müßte eine Nachprüfung ergeben (s. Susemihls praefatio X). Bartholomaeus von Messina (Laur. 27 dext. 9) hat 06 a 24 und 03 a 30 pro-vocativa, also προτρεπτικὴ.

Der Gedanke: die eine ἀκρασία treibt zum (unbesonnenen) Handeln an, ist tadellos: ὀρθῆ ἐγένετο (a 33). Und wie sollte überhaupt eine „überstürzte, kopflose“ ἀκρασία noch wohlwollend beurteilt und bei σπουδαίοι konstatiert werden können (a 35)? Genau so wie die ἡδονή ein προτρεπτικὸν πρὸς τὸ πράττειν ist (06 a 24), ist es auch diese ἀκρασία. Und daß die zweite Art von ἀκρασία ein Moment des ἀποτρεπτικὸν enthält (a 34), entscheidet doch eindeutig. Hier konnte natürlich der Anonymus nicht geradezu von einer ἀκρασία ἀποτρεπτική sprechen, denn sie selbst ist es ja nicht, nur die mitwirkende Vernunft. Zur Änderung des Textes (in προπετική, προπετής) konnte man sich nur veranlaßt fühlen, solange Aristoteles das Modell für die Sprache des Anonymus war. Ar. sagt freilich: ἀκρασία προπετής (EN η 8, 1150 b 26), aber die hat auch nichts mit σπουδαίοι zu tun, sondern mit Charakteren, die ὀξεῖς und μελαγχολικοί<sup>16)</sup> sind, deren Eigenschaft eben das Überstürzte ist (ταχυτής, σφοδρότης 1150 b 25—28). Aristoteles kann hier also für den Text des Anonymus nicht maßgebend sein. Wir haben in προτρεπτικός ein Beispiel mehr, wie beide sich gerade auch in solchen Kleinigkeiten unterscheiden. Wenn der Anonymus, wie wir sahen, schreibt: Die Freude ist ein προτρεπτικὸν πρὸς τὸ πράττειν, so sagt Aristoteles in dem entsprechenden Abschnitt (EN η 13, 1153 a 20 — in freier Wiedergabe): ἡ ἡδονή . . οὐκ ἐμποδίζει — ἀλλὰ μᾶλλον ποιεῖ θεωρεῖν καὶ μαθάνειν. Aus Platon kann man den Wortgebrauch des Anonymus nicht ableiten; denn es gibt kein Beispiel einer ähnlichen Verwendungsweise bei Platon, wenngleich er das Wort an sich kennt. Dagegen weisen deutliche Spuren auf die Stoa. Das Wort προτρεπτικός ist in der stoischen Ethik manchmal Träger wichtiger Gedanken. Es gehört zu den vielen Eigenschaften des σπουδαίος, daß er προτρεπτικός ist (SVF III 529, p. 142, 10 III 630, p. 160, 41: beidemale absolut gebraucht). Die ἐρωτική wird definiert als ἐπιστήμη νέων θήρας εὐφυῶν, προτρεπτική<sup>17)</sup> οὕσα ἐπὶ τὴν κατ' ἀρετὴν (III 717, p. 180, 30). Die Übereinstimmung von ἀκρα-

<sup>16)</sup> Der Anon. unterscheidet sich also hier in der Lehre deutlich von Ar.; denn die μελαγχολικοί sind bei ihm behaftet mit der ἀκρασία ἀσθενής; bei Ar. mit der προπετής.

<sup>17)</sup> Die Herstellung des Wortes aus πρὸς τέρψιν, τρέψιν durch Wachsthum ist tadellos. Auch v. Arnim übernimmt sie. Zu ἐπὶ τὴν κατ' ἀρετὴν schlage ich als notwendige Ergänzung vor: φιλίαν, nach dem Worte des Chrysipp: εἶναι οὖν τὸν ἐρωτα φιλίας (SVF III 718, p. 180, 36).

σία προτρεπτική mit σπουδαῖος πρ. (abs. Gebrauch) und von ἐπιστήμη πρ. ἐπί mit ἡδονή πρ. πρὸς erscheint mir schlagend.

Von dem Wort κατόρθωμα steht fest, daß es sowohl in der Bedeutung „Erfolg“ als auch „sittlich wohlgelungene Handlung“ unaristotelisch, erst hellenistisch ist. Innerhalb der Großen Ethik kommt es im εὐβουλία-Kapitel vor (β 3, 1199 a 13)<sup>18)</sup>, in dem uns schon die Wörter ἐπιτευκτικός und σύμφορος aufgefallen waren. Erneute Interpretation des Kapitels führt mich dazu, nun dem Worte κατόρθωμα doch neben der Bedeutung „Erfolg im praktischen Leben“ auch eine engere, ethische zuzuschreiben. Die εὐβουλία ist eine ἀρετή der διάνοια, sie hat es also vorwiegend mit dem sittlichen Handeln zu tun; daneben wird sie freilich auch auf dem Gebiet der ἀδιάφορα — wie die Stoiker sagen — wirksam. Der Anonymus definiert sie, wie wir sahen (s. o. S. 221), als ἕξις ἐπιτευκτικῆ τῶν βελτίστων καὶ συμφορωτάτων: da haben wir die Doppelheit. Er fährt dann fort (99 a 9): Zufallstreffer kann man freilich nicht auf Rechnung der εὐβουλία setzen, τὰ γὰρ ἄνευ τοῦ λόγου τοῦ κρίνοντος γινόμενα κατορθώματα εὐτυχήματά ἐστιν. Man wird schwerlich bestreiten können, daß der Satz in diesem Zusammenhang bedeutet: Handlungen, deren Richtigkeit (sowohl im Sinne des praktischen Erfolges als auch des sittlich Guten) nur dem Zufall verdankt wird, nicht der κρίσις des λόγου, nennt man besser εὐτυχήματα. Κατόρθωμα ist also „Treffer im praktischen Leben“ und „sittlicher Treffer“. Damit ist aber die Bedeutungsstufe des aus der stoischen Ethik so wohlbekannten Terminus erreicht, die innerhalb des Peripatos durch das theophrastische κατορθούμενον schon vorbereitet war<sup>19)</sup>. Entscheidend ist schließlich, daß wir bei Areios im Abriß der stoischen Ethik (II 97, 5—8) lesen: πάντα τὰ κατορθώματα δικαιοπραγήματα εἶναι . . καὶ εὐτυχήματα κτλ.<sup>20)</sup>.

Den Schluß dieser im Anonymus zum erstenmal nachweisbaren Wörter bilde ὁμοιοπάθεια (β 11, 1210 b 23 und 11 a 1). Hier ist die Darstellung R. Walzers (120) zu berichtigen. a) Die Zusammenfassung von συναλγεῖν und συγχαίρειν durch einen Begriff, nämlich ὁμοιοπαθεῖν u. ä. findet sich durchaus bei Aristoteles, nur mit einer leichten Variante.

<sup>18)</sup> Susemihl hat übersehen, das Wort als unaristotelisch zu bezeichnen.

<sup>19)</sup> Siehe Dirlmeier 86<sup>1</sup>.

<sup>20)</sup> Der Satz bedeutet: Der Gesamtbegriff „κατόρθωμα“ umfaßt unter anderem auch εὐτυχήματα. Das ist identisch mit MM.

EN  $\theta$  13, 1161 a 26: Altersgenossen sind ὁμο-παθεῖς καὶ ὁμοή-  
 θεις, d. h. in Freud und Leid und in den Charakteranlagen  
 stimmen sie zusammen. Dies ist platonisch: die κοινωνία λύπης  
 τε καὶ ἡδονῆς ist eines der Einheitsmomente des Idealstaats  
 (Rep. 464 a 6). Platon formuliert es kurz darauf durch ὁμο-  
 παθεῖς λύπης τε καὶ ἡδονῆς (464 d 4). b) ὁμοιοπάθεια bedeutet  
 nicht immer die Zusammenfassung von συναλγεῖν und συγ-  
 χαίρειν in einem Begriff, sondern auch das Vorhandensein der  
 einen oder anderen Komponente: MM  $\beta$  11, 1210 b 23: εἰσὶν  
 δὲ καὶ τοιαῦται φιλῖαι ἔξ ὁμοιοπαθείας, ἐκ τοῦ τάραθόν βούλε-  
 σθαί τιμι εἶναι. Hier ist nur von dem positiven Affekt, dem  
 Wohlwollen, die Rede. Ferner gibt es eine ὁμοιοπάθεια, die  
 zu den Erscheinungsformen der Selbstliebe gehört. „Wenn  
 wir uns den Fuß verstauchen oder ein anderes derartiges Miß-  
 geschick haben, εὐθύς λυπούμεθα, d. h. wir haben eine mit-  
 leidvolle Empfindung mit uns selbst; wir sind ὁμοιοπαθεῖς  
 ἡμῖν αὐτοῖς, man spricht in diesem Falle von ὁμοιοπάθεια (1210  
 b 37—1211 a 1). Und eben in diesem Sinne der mitleidigen  
 Anteilnahme gebraucht Aristoteles das Wort ὁμοπάθεια (fr.  
 101, p. 98, 25 R). Es bleibt also nur der formale Unterschied  
 zwischen ὁμο- und ὁμοιο-, der aber in keiner Weise der be-  
 rühmten Differenz zwischen ὁμο-ούσιος und ὁμοιο-ούσιος ent-  
 spricht. Für den Anonymus ergibt sich freilich auch aus dieser  
 Wortwahl wieder, daß er in eine spätere Zeit gehört, denn  
 ὁμοιοπάθεια gebraucht erst der Epikurschüler Metrodor.

3. Zweier, philosophisch nicht bedeutsamer Wörter be-  
 dienen sich Aristoteles (und andere) in derselben Form wie  
 der Anonymus, aber bei ihm bedeuten sie etwas ganz anderes.

Die Definition der ἐπιστήμη lautet beim Anonymus ( $\alpha$  34,  
 1196 b 37): ἡ μὲν οὖν ἐπιστήμη ἐστὶ περὶ ἐπιστητόν, καὶ τοῦτο  
 μετ' ἀποδείξεως καὶ λόγου διατεινόμενον (Bartholomaeus:  
 distensum). Das kann nur heißen: die ἐπιστήμη hat als Ob-  
 jekt ein Wißbares und zwar ein solches, das in einem ratio-  
 nalen Beweisverfahren dargelegt werden kann; ἐπιστήμη ist  
 apodeiktisch beweisende Wissenschaft. Schon daß diese De-  
 finition von einem nichtaristotelischen Werke abhängt, ist be-  
 merkenswert: [Ar.] cat. 6 b 34: ἡ ἐπιστήμη ἐπιστητοῦ λέγεται  
 ἐπιστήμη. Διατείνω aber gebrauchen Platon, Aristoteles, Theo-  
 phrast u. a. in den verschiedensten Bedeutungen und zwar so,  
 daß die ursprüngliche Kraft des Ausdrucks immer noch er-  
 halten ist: ausstrecken, ausdehnen, sich erstrecken, sich an-  
 strengen, steif und fest behaupten. Niemals jedoch in der

singulären, jeder sinnlichen Anschauung beraubten Weise wie der Anonymus<sup>21)</sup>).

Bei der Beschreibung der Selbstliebe sprechen Aristoteles und der Anonymus davon, daß die wahre φιλαυτία selbstisch nur insoweit sei, als sie das sittliche Handeln für sich beanspruche. Auf andere Güter dagegen verzichte der φίλαυτος gerne zugunsten von Freunden. Das heißt bei Aristoteles: πάντα γὰρ (sc. τιμὰς καὶ ἀρχάς) τῷ φίλῳ ταῦτα προήσεται (sc. ὁ σπουδαῖος EN I 8, 1169 a 30). Der Anonymus sagt: ὁ μὲν οὖν σπουδαῖος ἐκστήσεται τούτων (sc. πλούτου καὶ ἀρχῆς) ἄλλῳ: er tritt zugunsten eines anderen zurück von . . (β 13, 1212 a 36). Ἐξίστασθαι gebrauchen Platon und Aristoteles, aber diese Verbindung mit Genetiv und Dativ ist beiden vollkommen fremd. Dagegen bietet uns das I. Jhdt. v. Chr. ein Zeugnis, Nikolaos von Damaskos (F. Gr. Hist. 90 F 73, p. 377, 10): Mithridates trat bei einem Preisessen und -trinken den von ihm gewonnenen ansehnlichen Siegespreis an einen Kyzikener Athleten ab (τοῦ μέντοι ἄθλου ἐκστήναι τῷ . . ἀθλητῆϊ).

4. Auch das unscheinbare, von Aristoteles gebrauchte Wort μαχαίριον weist in der Art wie der Anonymus es verwendet, in nacharistotelische Zeit. Aristoteles benützt wiederholt bei logisch-ontologischen Untersuchungen als Beispiel den Terminus ἰατρικόν = medizinisch. a) Met. γ 2, 1003 a 33—b 3: vom Seienden spricht man in mehrfacher Bedeutung (πολλαχῶς), aber immer in Bezug auf einen einheitlichen Sachverhalt. So hat ἰατρικόν immer Bezug auf ärztliche Kunst (ἰατρική), ob man nun von einem Besitzer dieser Kunst spricht oder von einem dafür Begabten oder von einem Werk der ärztlichen Kunst. Daß man so auch von einem ärztlichen Instrument reden kann, wird hier nicht erwähnt. Dagegen heißt es im gleichen Zusammenhang Met. ζ 4, 1030 b 2—3: das Wort ἰατρικόν gebraucht man von einem Körper, einer ärztlichen Handlung, einem (Operations)gerät (σκεῦος). Damit ist identisch EE η 2, 1236 a 18—20: es gibt mehrere Arten von Freundschaft, aber alle haben Bezug auf etwas Gemeinsames ὡσπερ τὸ ἰατρικόν. καὶ <γὰρ> ψυχὴν ἰατρικὴν καὶ σῶμα λέγομεν καὶ ὄργανον καὶ ἔργον.

Von hier aus nun wird, im selben Zusammenhang der Freundschafts-Abhandlung, der Anonymus verständlich: β 11, 1209 a 23: οἷον φαμέν ἰατρικόν τὸ μαχαίριον, ἰατρικόν

<sup>21)</sup> Von Susemihl übersehen.

τὸν ἄνθρωπον, καὶ ἱατρικὴν τὴν ἐπιστήμην. Der aristotelische neutrale Ausdruck „Instrument“ ist hier durch das konkrete Operationsmesser ersetzt. Dafür gibt es im Corpus Aristotelicum nur eine Parallele und diese ist nicht aristotelisch: im κ, der „Schülerschrift“ steht in dem mit γ 2 und ζ 4 identischen Zusammenhang der Satz: ἱατρικὸς γὰρ λόγος καὶ μαχαίριον λέγεται (κ 3, 1061 a 4). Es ist bei dieser Sachlage erlaubt auf Ariston von Chios, den Stoiker des 3. Jahrhunderts zu verweisen, der den Gedanken entwickelt, daß die ἀρετή sich auf Verschiedenes erstreckt (das aristotelische πολλαχῶς und πρὸς τι), in Wirklichkeit aber nur eine sei — und dabei, wenn auch in etwas veränderter logischer Beziehung, das in diesem Zusammenhang doch recht ungewöhnliche μαχαίριον beispielhaft verwendet (SVF I 375, p. 86, 16).

5. Den Schluß dieser Wortuntersuchungen bilde der Terminus ἀποκατάστασις (MM β 7, 1204 b 36), der zeigt, wie wir uns, falls in der Großen Ethik einwandfrei Platonisches auftaucht, das Verhältnis des Anonymus zu Platon zu denken haben. Dies wird später wichtig.

Eine Bestimmung des Philebos lautete: wenn das Gefüge eines Wesens sich auflöst, so entsteht Unlust (31 d 4); wird das Wesen jedoch in das ihm eigentümliche Wesensgefüge versetzt (ὅταν καθιστῆται 42 d 5), so entsteht Lust. Ein solcher Prozeß der „Versetzung“ heißt im Philebos κατάστασις (42 d 6). Diese Lehre des Philebos kennen Aristoteles und der Anonymus. EN η 12, 1152 b 13: πᾶσα ἡδονὴ γένεσις ἐστὶν εἰς φύσιν αἰσθητή. Die Lust ist also ein Werden, eine Bewegung in Richtung auf die φύσις, eine Entwicklung, genauerhin, zum naturgemäßen Zustand (ἢ κατὰ φύσιν ὁδός Phil. 32 a 8). Diese Entwicklung ist nach Aristoteles „wahrnehmbar, spürbar“. In dieses eine Wort αἰσθητή ist all das zusammengedrängt, was im Philebos 31 e sq. breit dargelegt wird: um den Begriff der Auflösung des Wesensgefüges und der Wiederherstellung zu verdeutlichen, kommen die Beispiele: Hunger—essen, Durst—trinken, Kälte—Erwärmung. Das sind spürbare Vorgänge, αἰσθητά, αἰσθήσεις. So kommt Aristoteles zu seiner knappen Definition, die in der Rhetorik, noch enger an Platon sich anschließend, lautet: ἡδονή = κίνησις τις τῆς ψυχῆς καὶ κατάστασις ἀθρόα καὶ αἰσθητή εἰς τὴν ὑπάρχουσαν φύσιν (α 11, 1369 b 33—35). Aristoteles drückt also die Lehre des Philebos unter teilweiser Beibehaltung der platonischen Termini in seiner — doxographischen — Weise aus.

Der Anonymus sagt: ἡ δὲ ἡδονὴ ἐστὶ κατὰστασις ἐκ τοῦ παρὰ φύσιν εἰς φύσιν ἐκάστωι τὴν αὐτοῦ (β 7, 1205 b 6). Das klingt, da αἰσθητή fehlt, noch platonischer als der entsprechende Satz der EN. Aber er bietet eine zweite Formulierung: καὶ ἀποκατάστασις δέ, φασίν, εἰς φύσιν αἰσθητή 1204 b 36 (ἀποκαθίστασθαι b 37). Hiemit ist der platonische Gedanke zunächst einmal aristotelisch geworden (durch αἰσθητή). Dann aber ist die aristotelische Formulierung verändert durch ein Wort, das wir als „hellenistisch“ bezeichnen müssen. Denn wenn wir von dem nicht genauer datierbaren Axiochos absehen (370 c 1), dessen Sprachgebrauch aber durchwegs hellenistisch ist, so begegnet es zum erstenmal im Brief des Epikur an Herodot (44). Die anderen Zeugnisse sind alle später<sup>22)</sup>. Aus diesem Tatbestand darf man schließen: der Anonymus bezieht sein Wissen nicht aus dem Philebos unmittelbar; er ist nicht etwa „Philebosnahe“, sondern er kennt Platon durch Aristoteles und kleidet die aristotelische Formulierung in ein nacharistotelisches Gewand. Er gibt für die ἀποκατάστασις-Formulierung auch noch eine Quelle an, wenn auch recht unbestimmt: φασίν (wiederholt 1205 b 11). Daraus ergibt sich: Aristoteles bezog die ἡδονή-Lehre des Philebos in seine Ethikvorlesung ein und sprach dabei von κατὰστασις (und γένεσις). Nach ihm behandelten nicht weiter bestimmbare Peripatetiker traditionsgemäß dasselbe Thema, aber in „moderner“ Sprache, also ἀποκατάστασις. Diese Peripatetiker zitiert der Anonymus. Er ist also, jedenfalls was die Philebosbehandlung betrifft, schon mindestens durch eine Zwischengeneration von Aristoteles entfernt.

Keine Wortuntersuchung kann einen absoluten Zeitanatz geben. Aber auch bei zurückhaltender Verwertung des vorgelegten Materials<sup>23)</sup>, und wenn wir die Zerstörung der hellenistischen Literatur, sowie die mangelhafte lexikographische Erschließung berücksichtigen, darf man doch sagen: es handelt sich bei der Großen Ethik nicht um ein „Spezial-

<sup>22)</sup> S. auch Walzer 123. L.-Sc. gibt Belege von II a. Ch. bis V p. Ch. Die Stoiker bezeichnen damit die (Auflösung und) ewige Wiederkehr des gesamten Kosmos: ἀποκατάστασις τοῦ παντός (SVF II p. 190, 19. 184, 35 — die Zeugnisse sind zeitlich nicht festzulegen). Die ἀποκατάστασις πάντων der Apostelgeschichte (3, 21) dürfte demnach stoisch sein.

<sup>23)</sup> Die Beispiele stammen nicht etwa aus Interpolationsnestern, sondern durchziehen die Gesamtdarstellung (α 9 16 18 22 24 26 27 29 33 34. β 2 3 6 7 8 10 11 13 14).

gebiet“, wo sprachliche Sondererscheinungen nicht wundernehmen dürften<sup>24</sup>), sondern um ἠθικά, wo wir noch verhältnismäßig deutliche Vorstellungen gewinnen können. Die Sprache der theophrastischen Ethik und Politik, von der wir noch ansehnliche Proben haben, zeigt in keiner Weise so Auffallendes wie der Anonymus. Den Beweis hoffe ich später in meiner Fragmentausgabe zu geben. Die Stoizismen (φθο-verία προθετικός ἐπιτευκτικός ἐκτενής προτρεπτικός κατόρθωμα μαχαίριον ἀποκατάστασις) verweisen großenteils auf das spätere 3. Jhdt. (ab Chrysipp). Nehmen wir dazu die zuletzt besprochene Formung der platonischen κατάστασις-Lehre, so scheint die Behauptung nicht zu gewagt: Der Anonymus kann nicht schon der nächsten Generation nach Aristoteles angehören; zwischen ihm und dem Meister liegt ein größerer Zeitabstand.

## II

Die nikomachische, eudemische und Große Ethik behandeln innerhalb der Freundschaftslehre das Thema: Braucht der αὐτάρκης einen Freund? (EN I 9 EE η 12 MM β 15). In allen dreien wird die Frage bejaht. EE und MM gebrauchen in diesem Zusammenhang folgendes Argument<sup>25</sup>): „Weil Gott autark ist, also keine Freunde braucht, braucht auch der gottähnliche Mensch, der εὐδαιμονέστατος keinen Freund“. In EE sind der Widerlegung breite Ausführungen gewidmet (η 12, 1244 b 7—45 b 19), die im einzelnen ungelöste Schwierigkeiten enthalten, aber klar erkennen lassen, daß EE diese Analogie: Mensch-Gott nicht ohne weiteres ablehnt, sondern sie im Sinne des teils-teils behandelt (1244 b 21<sup>26</sup>), 45 a 26, 45 b 13).

Der Anonymus ist mit dem Problem rasch fertig: ἡ μὲν οὖν ἐν τοῖς λόγοις εἰωθῖα ὁμοιότης λαμβάνεσθαι ἐκ τοῦ θεοῦ οὐτ' ἐκεῖ ὀρθῶς οὐτ' ἂν ἐνταῦθα εἶη χρήσιμος· οὐ γὰρ εἰ ὁ θεός ἐστιν αὐτάρκης καὶ μηδενὸς δεῖται, διὰ τοῦτ' οὐδ' ἡμεῖς οὐδενὸς δεησόμεθα (1212 b 33—37). „Die Analogie, die man gewöhnlich bei den philosophischen Diskussionen im Peripatos durch Hereinziehung Gottes (=der Seinsform Gottes) aufstellt, ist

<sup>24</sup>) Lehrreich die Listen, die L. Hindenlang gibt (Sprachliche Untersuchungen zu Theophrasts botanischen Schriften. Straßburg 1910).

<sup>25</sup>) Ich benutze die Worte der EE η 12, 1244 b 7—11 und 45 b 14—15.

<sup>26</sup>) Diese Stelle verstehe ich so: „Was die ἀπορία Mensch-Gott betrifft, so müssen wir zusehen, ob wir nicht teils recht teils nicht recht haben mit unserer Parallelisierung“.

weder bei diesen Gelegenheiten noch jetzt (bei der Diskussion über *φιλία* und *αὐτάρκεια*) von Nutzen; denn wenn Gott sich selbst genügt und niemand braucht, so brauchen deswegen nicht auch wir niemanden“. Damit könnte die Frage für den Anonymus, der offenbar von des Gedankens Wagnis in keiner Weise mehr berührt ist, erledigt sein. Die Gottheit ist ausgeschieden. Die positive Beantwortung der Frage (1213 a 10 — b 2) verbleibt denn auch in der rein menschlichen Sphäre. Der Beweisgang lautet ab 1213 a 10: sich selbst erkennen (*τὸ γνῶναι, εἰδέναι, θεάσασθαι, γνωρίζειν αὐτόν*) ist angenehm. Wir können es aber aus uns selbst heraus nicht. Beweis: was wir anderen vorwerfen, tun wir oft selbst, ohne daß wir es merken. Grund dafür ist die Trübung des Blicks durch Nachsicht gegen sich selbst oder Leidenschaft. Also brauchen wir — so wie wir zur Betrachtung unseres Gesichts einen Spiegel brauchen — ein außer uns stehendes zweites Ich. Das ist der Freund<sup>27</sup>).

Bevor jedoch der Anonymus diese Gedanken entwickelt, läßt er sozusagen die Gottheit noch ein zweitesmal ausscheiden (1212 b 37—13 a 10):

ἔστι γὰρ<sup>28</sup>) καὶ τοιοῦτός τις λόγος ἐπὶ τοῦ θεοῦ λεγόμενος,  
ἐπεὶ γὰρ, φησί, πάντα ἔχει τὰγαθὰ ὁ θεὸς καὶ ἐστιν αὐτάρκης, τί ποιήσει;  
οὐ γὰρ καθευδήσει.  
θεάσεται δὴ τι, φησὶν· τοῦτο γὰρ κάλλιστον καὶ οἰκειότατον.  
τί οὖν θεάσεται;

εἰ μὲν γὰρ ἄλλο τι θεάσεται, βέλτιον θεάσεται τι αὐτοῦ.  
ἀλλὰ τοῦτ' ἄτοπον, τὸ τοῦ θεοῦ ἄλλο τι εἶναι βέλτιον.

αὐτὸς ἑαυτὸν ἄρα θεάσεται.  
ἀλλ' ἄτοπον· καὶ γὰρ ὁ ἄνθρωπος [δς] ἂν αὐτὸς ἑαυτὸν κατασκοπῆται,  
ὡς ἀναισθήτῳ ἐπιτιμῶμεν.  
ἄτοπος οὖν, φησὶν, ὁ θεὸς ἔσται αὐτὸς ἑαυτὸν θεώμενος.  
τί μὲν οὖν ὁ θεὸς θεάσεται, ἀφείσθω· ὑπὲρ δὲ τῆς αὐταρκείας οὐ τῆς τοῦ  
θεοῦ τὴν σκέψιν ποιούμεθα, ἀλλ' ἀνθρωπίνης . . .

Hier liegt ein Musterbeispiel dafür vor, wie der Anonymus eine peripatetische Argumentationsreihe in ihrem ganzen Umfang zitiert. Daß der λόγος selbst spricht, ist nicht etwa

<sup>27</sup>) Die Schlußfolgerung: „Also braucht der *αὐτάρκης* einen Freund“ ist ungenau; denn insofern der Mensch nicht von sich aus zur Selbsterkenntnis gelangen kann, ist er eben nicht autark. Es müßte also heißen: „Wir brauchen einen Freund *καθ' ὅσον ἀδύνατον εἶναι αὐτάρκη*. Das aber ist eine Formulierung der *ΕΕ* (1244 b 11).

<sup>28</sup>) γὰρ nicht unmittelbar begründend, sondern lose verbindend. — ἔστι γὰρ καὶ τοιοῦτός τις λόγος vorgebildet bei Simonides 37, 1 D: ἔστι τις λόγος τὰν Ἀρετὰν ναίειν δυσαμβάτοις' ἐπὶ πέτραις.

dramatisch bewegtes Leben, sondern vom Anonymus auch sonst geübter Brauch, der alles Sonderbare verliert, seit H. Diels nachgewiesen hat, daß die „Hypostase“ des Begriffs λόγος zu den alten Ausdrucksformen griechischer Prosaschriftstellerei gehört<sup>29)</sup>. Hier sind wir allerdings dem Anonymus für seine genaue Abgrenzung des λόγος besonders dankbar; denn das dritte φησίν (1213 a 6) zeigt, daß die Verwerfung der Selbstschau Gottes bereits in der Quelle des Anonymus gestanden hat.

Schon bei oberflächlicher Lesung ist klar, daß in der vom Anonymus zitierten Argumentationsreihe einer der edelsten aristotelischen Gedanken benutzt ist: die berühmte νόησις νοήσεως aus Met. λ 7 und 9. Auf diese Abschnitte haben Ramsauer und v. Arnim mit Recht hingewiesen<sup>30)</sup>. Da aber weder diese beiden, noch Walzer, noch Theiler, in ihren kurzen Bemerkungen die, wie ich glaube, einzig mögliche Schlußfolgerung gezogen haben, muß ich etwas weiter ausholen.

Aristoteles entwickelt (Met. λ 6 und 7 bis 72 b 14) in lang-samer, methodischer, immer wieder die Schwierigkeiten angreifender Gedankenentwicklung seine Idee des ersten unbewegten Bewegers. Das Ergebnis ist: es muß ein Prinzip geben, dessen Wesen durch die Sätze bezeichnet werden kann: κινούν αὐτὸ ἀκίνητον ὄν (1072 b 7) und: ἔστι τι ὃ οὐ κινούμενον κινεῖ, αἰδῖον καὶ οὐσία καὶ ἐνέργεια οὐσα (1072 a 25). Abschließend 1072 b 14: „Dies ist also das Wesen jenes Urgrunds, an dem Himmel und gewachsene Natur hängen“. Ein Hellene wie Aristoteles konnte bei solchen, zwar hohen, aber doch unanschaulichen Bestimmungen nicht stehen bleiben. Die Plastik des aristotelischen Denkens erforderte an diesem obersten Punkte seines „Systems“ eine Untersuchung über die Lebensform (διαγωγὴ) des absoluten Seienden. Diese lesen wir 1072 b 15 sq. Ihr Ergebnis ist 72 b 28 mit Feierlichkeit ausgesprochen: φαμέν δὴ τὸν θεὸν εἶναι ζῶιον αἰδῖον ἄριστον, ὥστε ζωὴ καὶ αἰὼν συνεχῆς καὶ αἰδῖος ὑπάρχει τῷ θεῷ· τοῦτο

<sup>29)</sup> Über die exoterischen Reden des Aristoteles SBBA 1883, 488 f.

<sup>30)</sup> G. Ramsauer, Zur Charakteristik der ar. M. Moralia, Progr. Oldenburg 1858, 53. v. Arnim, Eud. Ethik und Metaphysik, SBWA 207, 5, 1928, 11. Walzer 231. Theiler 357<sup>3</sup>. — Übrigens: Daß der Anon. den Akt des Selbsterkennens mit θεᾶσθαι bezeichnet, während Ar. νοεῖν sagt (Ramsauer 53), ist selbstverständlich. Der Anon. gebraucht ab 1213 a 14 unterschiedslos 4 Verba für den gleichen Sachverhalt, darunter auch θεᾶσθαι. In der Argumentation aber konnte nur θεᾶσθαι gesagt werden, weil νοεῖν nicht für die „Selbstschauung“ paßte.

γὰρ ὁ θεός. Dieses ewige Dasein kann nicht ohne Tätigkeit sein. Für den Verfasser von EN κ 7 besteht die höchste Tätigkeit für Mensch und also auch für Gott in der θεωρία (72 b 24: ἡ θεωρία τὸ ἥδιστον καὶ ἄριστον). Aber während uns dieses höchste, geistige, philosophische Leben nur kurze Zeit möglich ist, ist es bei der Gottheit von ununterbrochener Dauer (72 b 15). Als das Objekt des Geistlebens, der νόησις καθ' ἑαυτήν (72 b 18) bestimmt Aristoteles kurz und ohne Aporien: τὸ καθ' ἑαυτὸ ἄριστον (72 b 19). Dies aber ist die Gottheit (74 b 20). So ist die Schlußfolgerung denknotwendig: ἑαυτὸν νοεῖ ὁ νοῦς (72 b 20).

Aber dieses Bild des göttlichen Lebens, in raschem Zuge entworfen, wird von Aristoteles — gleich jedem anderen großen und kleineren Gedanken — einer strengen rationalen Prüfung unterzogen. Es folgen die Aporien von λ 9, aus denen ich nur das für unseren Zweck Nötige heraushebe. Aristoteles geht sozusagen einige Schritte zurück, betrachtet die Aussage von λ 7 als unverbindlich und setzt neu ein: a) εἴτε γὰρ μηδὲν νοεῖ (sc. ὁ νοῦς), τί ἂν εἴη τὸ σεμνόν, ἀλλ' ἔχει ὡσπερ ἂν εἰ ὁ καθεύδων (1074 b 17). Falls die Gottheit ihr wesenhaftes Vermögen, das Denken, nicht ausübt, worin läge dann ihre Erhabenheit? Sie wäre gleich einem Schlafenden. — b) ἔτι δὲ εἴτε νοῦς (=νοεῖν potentia) ἢ οὐσία αὐτοῦ εἴτε νόησις ἐστὶ (νοεῖν actu), τί νοεῖ; Antwort: ἡ γὰρ αὐτὸς αὐτὸν ἢ ἕτερόν τι (1074 b 21). Die Frage nach einem außerhalb der Gottheit liegenden Denkgegenstand führt zu Unmöglichkeiten. Der absolute νοῦς kann nicht wahllos Beliebigen denken (τὸ τυχόν 74 b 24). Gewöhnliche, etwa gar minderwertige Dinge (dies alles liegt in ἐνια 74 b 25; Ar. wagt es gar nicht hier concreta zu nennen) scheiden von vorneherein aus; es bleibt nur übrig die Annahme, daß die Gottheit als Denkobjekt hat τὸ θειότατον καὶ τιμιώτατον (74 b 26). Von hier aus nun gelangt Aristoteles zur Lösung. Vorausgesetzt nämlich, daß die Gottheit nicht νοεῖν actu, sondern nur potentia ist (74 b 28), <und daß das Denkobjekt, eben das postulierte θειότατον καὶ τιμιώτατον, ein von ihr getrennt existierendes ist>, so ist eben jenes Objekt wertvoller als der νοῦς (δηλον ὅτι ἄλλο τι ἂν εἴη τὸ τιμιώτερον ἢ ὁ νοῦς, τὸ νοούμενον 1074 b 30). Das aber ist für die Absolutheit der aristotelischen Gottesvorstellung unannehmbar: die νόησις wäre dann nicht das ἄριστον (74 b 33). So ist nun durch Lösung der δυσκολία (74 b 17) die Erkenntnis endgültig gesichert, die 1072

b 19, 20 einfach ausgesprochen war: αὐτὸν ἄρα νοεῖ, εἶπερ ἐστὶ τὸ κράτιστον, καὶ ἔστιν ἡ νόησις νοήσεως νόησις (74 b 33—35).

Auch ohne einen Blick auf die Selbstschau der Großen Ethik scheint es mir klar, daß hier in der Metaphysik die erstmalige Konzeption und Entwicklung des grandiosen Gedankens des αὐτὸν νοεῖν, der νόησις νοήσεως vorliegt. Es ist für mich ein unvollziehbarer Gedanke, daß diese oberste Leistung aristotelischer θεολογία erstmalig sozusagen als Nebenprodukt in den Beweisgängen eines bestimmten φιλία-Problems auftauchte, ja sogar von Aristoteles erst abgelehnt (ἄτοπος . . . ὁ θεὸς ἔσται αὐτὸς ἑαυτὸν θεώμενος MM 1213 a 6)<sup>31)</sup>, bzw. in der Ethik flüchtig aufgegriffen, und dann auf die Metaphysik verschoben sein sollte<sup>32)</sup>. Nein, der Gewährsmann des Anonymus hat das tiefe gedankliche Ringen des Aristoteles in die trostlose Dürre einer auf anderes gerichteten Spekulation verwandelt. Zum Zweck des εὐσύννοπτον stelle ich die in Met. und MM identischen Formulierungen nebeneinander:

Met.	MM
ἔχει ὡσπερ ἂν εἰ ὁ καθεύδων	καθευδήσει
ἡ θεωρία ἡδιστον καὶ ἄριστον	θεάσεται τι· τοῦτο γὰρ κάλ- λιστον καὶ οἰκειότατον
νοεῖ . . . ἢ ἕτερόν τι	εἰ μὲν γὰρ ἄλλο τι θεάσεται
τὸ τιμιώτερον ἢ ὁ νοῦς	βέλτιον θεάσεται τι αὐτοῦ
αὐτὸν ἄρα νοεῖ	αὐτὸς ἑαυτὸν ἄρα θεάσεται.

Bis zu dieser Schlußfolgerung (1213 a 4) steht also der auctor des Anonymus vollkommen auf dem Boden aristotelischen Denkens. Doch nun kommt seine eigene Leistung: Diese Vorstellung der Selbstschau Gottes ist ein ἄτοπον. Plötzlich stürzt die σεμνότης der aristotelischen Gedankenfügung zusammen; wir werden aus dem einsamen Glück göttlicher διαγωγή herabgerissen zu der trivialen Vorstellung<sup>33)</sup> eines Menschen, der sich selbst beschaut. Und weil ein solcher Mensch in unseren Augen lächerlich ist, ist es auch die Gottheit. Viel kommt darauf an, daß wir die Atmosphäre des Wortes κα-

<sup>31)</sup> Gegen v. Arnim 12.

<sup>32)</sup> Gegen Theiler 357<sup>3</sup>: „Auf den gegnerischen Einwand hin wird MM 13 a 7 die Frage der Selbstschau Gottes verschoben, auf die Metaphysik . . .“ So interpretiert Theiler: τί μὲν οὖν ὁ θεὸς θεάσεται, ἀφείσθω. Aber hier ist ja nichts zu verschieben; denn der Anonymus hat deutlich genug das gesagt, was in der Met. auch nicht anders lautet: ἑαυτὸν θεάσεται.

<sup>33)</sup> Man denkt an den Naturalismus theoprastischer „Charaktere“.

τασκοπεῖσθαι fassen. In der Geschichte von Herakles am Scheidewege wird die dem Herakles erscheinende Κακία so charakterisiert: κατασκοπεῖσθαι<sup>34)</sup> δὲ θαμὰ ἐαυτήν, ἐπισκοπεῖν δὲ καὶ εἴ τις ἄλλος αὐτὴν θεᾶται, πολλάκις δὲ καὶ εἰς τὴν ἐαυτῆς σκιὰν ἀποβλέπειν (Mem. 2, 1, 22). Wenn ich also vorhin übersetzte: „sich selbst beschauen“, so war damit der Bedeutungsgehalt des Wortes κατασκοπεῖσθαι nicht voll verwendet. Es ist das eitel-wohlgefällige, geckenhafte, dummdreiste An-sich-herunterschauen. Darum kann ein solcher Mensch ἀναίσθητος<sup>35)</sup> genannt werden: durch eine solche Schilderung menschlicher Schwäche, Einfalt und Dummheit wird also der aristotelische Bau eingerissen.

Nun kann die Schlußfolgerung gezogen werden: der Verfasser der Großen Ethik zitiert einen im Zusammenhang der φιλία-Lehre<sup>36)</sup> verwendeten Logos, der das Kernstück der aristotelischen Theologie, die Lehre von der νόησις νοήσεως in verletzender Weise hereinzog, um das Operieren mit dem Gottesargument in der φιλία-Lehre ein für allemal auszuschließen. Der Anonymus teilt die Anschauung dieses Logos, denn auch er erklärt ja die Analogie Gott-Mensch für unnütz. Der Logos ist ihm für diese feste Meinung nur interessantes Beiwerk. Nachdem er seinen Dienst getan hat, wird er fortgeschickt: ἀφείσθω. So sagt auch Aristoteles, wenn das weitere Verfolgen eines Gedankens gerade nicht zweckdienlich ist. Aber hier ist es mehr. Hier bedeutet es: „Dieses Hin und Her über das Objekt der göttlichen θεωρία ist uns gleichgültig. Durch das Referat ist die Frage mehr als abgetan. „Für uns handelt es sich um die Menschen“.

Zeitlich ausgewertet bedeutet dies alles: der Anonymus ist dem Verfasser des Logos gleichzeitig oder höchst wahr-

<sup>34)</sup> Das Wort ist nicht aristotelisch. Liddell-Scott gibt außer Xenophon, der ja im Wortschatz seiner Zeit oft erstaunlich voraus ist, nur noch an: Polybios, Galen und einen Papyrus des 3. Jahrh. n. Chr.

<sup>35)</sup> Bemerkenswert, daß ἀναίσθητος hier nicht im Sinne des allen 3 Ethiken gemeinsamen Terminus für ein zu wenig an ἡδονή-Empfindung gebraucht wird (EE γ 2 EN γ 14 MM α 21), sondern „beschränkt, stupid“ bedeutet. Demosthenes gebraucht es für die Thebanertölpel 18, 43. Aristoteles gebraucht es in dieser Bedeutung einmal EN γ 7, 1114 a 10. In den Physiognomonika steht es wiederholt.

<sup>36)</sup> Daß der Original-Logos in diesem Zusammenhang stand, ist unbedingt gesichert durch die Einführungsworte: ἐπεὶ γάρ, φησί, πάντα ἔχει τὰγαθὰ ὁ θεός καὶ ἐστιν αὐτάρκης, τί ποιήσει; (1212 b 38). So beginnt das Kapitel 15 (1212 b 29): πότερον ὁ πάντα τὰγαθὰ ἔχων καὶ ὦν αὐτάρκης . .

scheinlich nach ihm. Auf jeden Fall ist diese oberflächliche Kritik durch eine Welt vom Meister getrennt, der den Gedanken zuerst geformt; das ist ehrfurchtslose Kritik: sie erniedrigt den aristotelischen Gott zu einer Art narzißhaftem Selbstbeschauer. Nun verstehen wir die innere Notwendigkeit des Verba-Tausches, warum aus dem νοὺς νοῶν ein θεὸς θεώμενος werden mußte. Was hier zu Worte kommt, ist, mit Cicero ausgedrückt, degeneratio des Peripatos. Das Ergebnis des ersten Teiles, der Wortuntersuchung, bestätigt sich: Der Verfasser der Großen Ethik ist von Aristoteles durch einen bedeutenden Zeitabstand getrennt, er gehört einer Periode an, wo es bereits Apostaten gab. Von β 15 aus war jeglicher Frühansatz der MM aus den Angeln zu heben: an Interpolation zu denken, verbietet das Gottesargument der €€.

### III

Wie in der nikomachischen (η 12, 1152 a 36)<sup>37)</sup>, so schließt auch in der Gr. Ethik die Behandlung der ἡδονή unmittelbar an das Kapitel über ἐγκράτεια und ἀκρασία (β 7, 1204 a 19—25):

μετὰ δὲ ταῦτα (sc. nach dem Kapitel über ἐγκράτεια u. ἀκρασία) λεκτέον ἂν εἶη περὶ ἡδονῆς, ἐπειδήπερ ὑπὲρ εὐδαιμονίας ἔστιν ὁ λόγος, τὴν δ' εὐδαιμονίαν οἴονται πάντες ἤτοι ἡδονὴν εἶναι καὶ τὸ ἡδέως ζῆν, ἢ οὐκ ἄνευ γε ἡδονῆς.

οἱ δὲ καὶ τῆι ἡδονῆι δυσχεραίνοντες καὶ οὐκ οἰόμενοι δεῖν τὴν ἡδονὴν ἐναριθμεῖσθαι τοῖς ἀγαθοῖς, ἀλλὰ τό γε ἄλυπον προστιθέασιν· ἐγγὺς οὖν τὸ ἀλύπως τῆς ἡδονῆς ἔστιν. διόπερ λεκτέον ὑπὲρ ἡδονῆς.

Die Begründung (ἐπειδήπερ) ist wichtig. Also nicht etwa, weil mit der Betrachtung von ἐγκράτεια und ἀκρασία das Gebiet der ἡδοναί betreten war, also etwa auf Grund eines Satzes wie: . . . ἔστιν ἡ ἐγκράτεια καὶ ἡ ἀκρασία περὶ ἐπιθυμίας καὶ ἡδονῶν σωματικῆς (EN η 7, 1149 b 25), sondern hier ist unmittelbare Verbindung mit dem Hauptthema der Gesamthetik hergestellt: der Eudaimonia. Da alle drei Ethiken dieses Hauptthema haben<sup>38)</sup>, ist dies an sich nicht verwunderlich. Sobald

<sup>37)</sup> W. Theiler tritt mit starken Argumenten für die Anschauung des Aspasios und moderner Forscher ein, daß die sog. erste ἡδονή-Abhandlung (EN η 12—15) der eud. Ethik angehöre (a.a.O. 365). Dieses wichtige Problem muß auf breiter interpretatorischer Grundlage angegriffen werden, was Th. für die Zielsetzung seiner Hermes-Abhandlung gar nicht beabsichtigen konnte. Es sei daher bis auf weiteres gestattet, den in Frage stehenden Abschnitt noch mit EN zu signieren.

<sup>38)</sup> €€ α 1 — Das Themawort εὐδαιμονία gleich anfangs durch die Letoon-Inschrift kunstvoll hervorgehoben (1214 a 7). EN beginnt und

man aber genauer zusieht, wie nun die beiden anderen Ethiken die ἡδονή-Abhandlung einführen, wird der Sondercharakter der Gr. Ethik klar.

Die ΕΕ unterscheidet in ihrem Anfangsteil drei Lebensformen (α 5, 1216 a 28—37): den βίος πολιτικός, φιλόσοφος und ἀπολαυστικός. Das Genußleben wird gleich ausgeschieden für eine spätere Behandlung (α 37), wobei zugleich die Fragepunkte, an denen sich die spätere<sup>39)</sup> Erörterung orientieren soll, skizziert werden. Sie lauten: εἰ συντείνουσί τι πρὸς εὐδαιμονίαν (sc. αἱ ἡδοναὶ σωματικαί) ἢ μή, καὶ πῶς συντείνουσι, καὶ πότερον εἰ δεῖ προσάπτειν τῷ ζῆν καλῶς ἡδονάς τινας, ταύτας (sc. τὰς σωματικὰς) δεῖ προσάπτειν, ἢ τούτων μὲν ἄλλον τινὰ τρόπον ἀνάγκη κοινωνεῖν, ἕτεροι δ' εἰσὶν ἡδοναὶ δι' ἃς εὐλόγως οἴονται τὸν εὐδαίμονα ζῆν ἡδέως καὶ μὴ μόνον ἀλύπως. Man sieht: hier handelt es sich um dieselbe Frage wie in MM: „Haben die ἡδοναὶ mit der Eudaimonia etwas zu tun?“ Aber in ΕΕ sind diese Fragen wirkliches, drängendes Bedürfnis, sie gehen auf wirkliches Leben. Der wahre βίος, nämlich der εὐδαίμων, soll ja in der Tat erst konstituiert werden. Darum die Anknüpfung der ἡδονή-Frage an die Dreiteilung der Lebensformen gleich im Eingang der ethischen Pragmatie, nicht an den spät erst auftauchenden Komplex der ἀκρασία. Auf die Feststellung, daß es sich in der ΕΕ um wirkliches Leben, um ein wirkliches προσάπτειν<sup>40)</sup> der ἡδονή an das ζῆν καλῶς handelt, nicht um die handbuchmäßige Notwendigkeit, eine schul- und traditionsgebundene Frage anzubringen, lege ich im Hinblick auf die weitere Untersuchung besonderes Gewicht. Zugleich wollen wir festhalten, daß ΕΕ in dem letzten oben ausgeschriebenen Satzteil Bekanntschaft zeigt mit dem Problem: soll Eudaimonia bedeuten ζῆν ἡδέως oder nur ζῆν ἀλύπως? Auch diese Formulierung zeigt: hier handelt es sich um wirkliches Suchen nach der vollkommenen Lebensform, nicht um das Suchen einer vollkommenen, Auseinandersetzung

---

schließt das Ganze mit der εὐδαιμονία (α 1—12 und κ 6—9). MM α 4, 1185 a 36: μετὰ ταῦτα τοῖνον λεκτέον ἂν εἴη τί ἐστὶν ἡ ἀρετή, ἐπεὶ περ ἢ ταύτης ἐνέργειά ἐστὶν ἡ εὐδαιμονία (entsprechend ΕΝ α 13, 1102 a 5).

<sup>39)</sup> Die Antwort ist nur erhalten, falls ΕΝ η 12—15 zu ΕΕ gehört. Der Nachweis, inwieweit η 12—15 wirklich auf die Fragen von ΕΕ α 5 antworten, bedarf besonderer Aufmerksamkeit.

<sup>40)</sup> Dieses schöne epische Wort, von den besten Stilisten (u. a. auch von Platon, ΕΕ und ΕΝ) für den Ausdruck lebendig-organischer Verbindung gebraucht, kennt der Anonymus nicht.

mit Schulmeinungen mitumfassenden Definitionsform des εὐδαιμῶν βίος.

Um die besondere Weise würdigen zu können, wie die nikomachische Ethik den ἡδονή-Abschnitt einführt, muß man ihrem Text das gegenüberstellen, was in MM an die oben ausgedruckten Worte noch angehängt ist.

EN η 12, 1152 a 34—b 6·

„Das ἀκρασία-Kapitel ist abgeschlossen. περί δὲ ἡδονῆς . . . θεωρησαι, τοῦ τὴν πολιτικὴν φιλοσοφοῦντος. οὗτος γὰρ τοῦ τέλους ἀρχιτέκτων . . . ἔτι δὲ καὶ τῶν ἀναγκαίων ἐπισκέψασθαι περί αὐτῶν. Grund: a) ἀρετὴ und κακία haben es mit ἡδονῆ u. λύπη zu tun; b) καὶ τὴν εὐδαιμονίαν οἱ πλείστοι μεθ' ἡδονῆς εἶναι φασιν . . .“

MM β 7, 1204 a 25—30

λεκτέον ὑπὲρ ἡδονῆς, οὐ μόνον δὲ διότι καὶ οἱ ἄλλοι οἴονται δεῖν, ἀλλὰ δὴ ἀναγκαῖον ἡμῖν ἔστιν λέγειν ὑπὲρ ἡδ. ἐπειδὴ γὰρ ὑπὲρ εὐδαιμονίας ἡμῖν ἔστιν ὁ λόγος, τὴν δ' εὐδαιμονίαν διωρίκαμεν καὶ φανεῖν εἶναι ἀρετῆς ἐνέργειαν ἐν βίῳ τελείῳ, ἢ δ' ἀρετὴ ἔστι περί ἡδονῆν καὶ λύπην· ὑπὲρ ἡδονῆς ἂν εἴη ἀναγκαῖον εἰπεῖν, ἐπειδήπερ οὐκ ἔστιν ἡ εὐδ. ἄνευ ἡδονῆς.

Trotzdem in EN die Behandlung der ἡδονή nicht an exponierter Eingangsstelle aus den βίος-Formen abgeleitet wird wie in EE, sondern erst im 7. Buch, geschieht doch auch diese Einführung nicht in jener logisierenden Versteifung, die beim Anonymus durch das dreimalige<sup>41)</sup> ἐπειδή(περ) und das viermalige ὑπὲρ(περί) ἡδονῆς fast grotesk anmutet. Schon durch den Rekurs auf die πολιτικὴ ist der große Zug der Gedanken hergestellt und also auch in der EN die Beziehung zum Eingang<sup>42)</sup> der Pragmatie gewonnen. Aber auch sonst liegen die Akzente in EN anders: nichts von dem sturen sich Anklammern an die Eudaimonia<sup>43)</sup>. Wir müssen genauer sagen: der Anonymus klammert sich nicht an die Eudaimonia, sofern diese das τέλος alles menschlichen Strebens ist, sondern an die von ihm (α 4, bes. 1185 a 37) entwickelte Eudaimonia-Formel<sup>44)</sup>.

<sup>41)</sup> Die Zählung bezieht sich auf den ganzen Abschnitt 1204 a 19—30.

<sup>42)</sup> Theiler (366) verweist für dieses plötzliche Auftauchen der πολιτικὴ mit Recht auf den Anfang der φιλία-Abhandlung in EE (η 1, 1234 b 22). Aber ich glaube doch, daß nicht dies die entscheidende Parallele ist, sondern die πολιτικὴ, μάλιστα ἀρχιτεκτονικὴ ἐπιστήμη des Anfangs von EN (α 1, 1094 a 14 u. 27). Der ἀρχιτέκτων-Gedanke spielt in EE überhaupt keine Rolle. Übrigens stimmt der Anonymus auch durch die Betonung des ἀναγκαῖον zu EN und nicht zu EE.

<sup>43)</sup> 1204 a 19: ἐπειδήπερ ὑπὲρ εὐδαιμονίας ἔστιν ὁ λόγος. a 26: ἐπειδὴ γὰρ ὑπὲρ εὐδαιμονίας ἡμῖν ἔστιν ὁ λόγος.

<sup>44)</sup> Die Formel: Eudaimonia=ἀρετῆς ἐνέργεια ἐν βίῳ τελείῳ ist übrigens ein novum. Keine der aristotelischen Formulierungen, die schon

Auf die Definition beruft er sich mit διωρίκαμεν ausdrücklich. Dieses überaus konsequente, freilich auch starre sich-Zurück-beziehen auf das Hauptthema finden wir beim Anonymus noch zweimal: β 8, 1206 b 30 bei der Einführung des Eutychia-kapitels, und β 11, 1208 b 6 im Philia-Teil.

So ist nun die „Atmosphäre“ des ἡδονή-Kapitels erkannt. Der Anonymus steht auf einer Stufe, wo die lebendige und breiträumige Forschung eingeengt wird, wo die formalen Gesichtspunkte vorherrschen. Diese klären zwar oft die bei Aristoteles nicht immer leicht überschaubare Gedankenführung, bringen aber eine Klarheit, die für das eigentliche Leben des Logos tödlich ist. Sollte wirklich — wie Theiler (354) meint — der Gr. Ethik letzten Endes „lebendiges Wort“ des Aristoteles zugrundeliegen, so zeigt jedenfalls die Einleitung zur ἡδονή-Betrachtung wie so viele andere Abschnitte<sup>45)</sup>, daß dieses Lebendige so sehr von dem Anonymus zugeschüttet ist, daß es fast hoffnungslos erscheint, den wirklichen Aristoteles noch herauszuhören.

Diese Gesamtauffassung ermöglicht uns nun einen Satz im ersten Teil des ἡδονή-Kapitels richtig zu verstehen, der bisher, soweit ich sehe, nirgends erklärt worden ist. Der Anonymus gibt zwei aus dem Eudaimonia-Thema abgeleitete Erklärungen, warum er über ἡδονή schreiben wolle. Die zweite (04 a 25—30) bezieht sich, wie wir sahen, auf ΕΝ (ἀναγκαῖον); die erste (04 a 20—25), abgeschlossen durch διόπερ λεκτέον ὑπὲρ ἡδονῆς, hat Beziehungen zu ΕΕ (s. o. S. 234). Sie ergibt sich aus der Anspielung auf zwei andere Lehren, die in „οἱ ἄλλοι οἴονται“ (04 a 25) zusammengefaßt sind. Die einen sagen: Eudaimonia = ἡδονή, ἡδέως ζῆν ἢ οὐκ ἄνευ γε ἡδονῆς. Das sind also entschiedene Hedoniker<sup>46)</sup>. Die andere Gruppe besteht aus ebenso entschiedenen Antihedonikern,

---

durch ihre variatio zeigen, wie ferne der lebendigen Bemühung um Erkenntnis damals noch alles Formelhafte war, deckt sich damit. Am nächsten kommt Pol. η 8, 1328 a 38: ἀρετῆς ἐνέργεια καὶ χρῆσις τις τέλειος und besonders Stob. II 130, 18: χρῆσις ἀρετῆς τελείας ἐν βίῳ τελείῳ χορηγούμενη.

<sup>45)</sup> Ein locus classicus: β 6, 1201 a 16—35: Das alles herauspräpariert aus ΕΝ η 3, 1146 a 26—31.

<sup>46)</sup> Daß alle Hedoniker sind, kann ich nur als doppelte Vergrößerung aus ΕΝ 1152 b 6 (τὴν εὐδαιμονίαν οἱ πλείστοι μεθ' ἡδονῆς εἶναι φασιν) auffassen: erstens sagt Ar. nicht πάντες, sondern οἱ πλείστοι, und zweitens behaupten auch diese vielen nicht: εὐδαιμονία=ἡδονή, sondern nur: μεθ' ἡδονῆς.

Leuten, die der ἡδονή „grämlich gegenüberstehen“ (δυσχεραίνοντες) und „bestreiten, daß sie unter die ἀγαθά zu zählen sei“ (οὐκ οἰόμενοι δεῖν ἐναριθμεῖσθαι τοῖς ἀγαθοῖς). „Diese setzen aber wenigstens hinzu das ἄλυπον“ (ἀλλὰ τό γε ἄλυπον προστιθέασιν) „ἀλύπως ist nun freilich ungefähr das gleiche wie ἡδονή; also ist von der ἡδονή zu sprechen.“

Wer sind die Philosophen, bzw. da der Plural in solchen Fällen nicht zur Annahme einer Mehrzahl zwingt, wer ist der Philosoph, der den Wertcharakter der ἡδονή bestritten und anstatt der positiven Lust das ἄλυπον „hinzugesetzt“ hat? W. Theiler ist der einzige, der dieser Stelle seine Aufmerksamkeit geschenkt hat. Er sagt (366), dieser Zusatz sei „gewiß von Aristoteles bei der Lesung von ME hinzugefügt, aus [EN] 52 b 15 entwickelt — in EN spielt der Philebosnahe Gesichtspunkt des ἄλυπον keine Rolle mehr.“ Das ist ein wichtiger Hinweis. In EN (bzw. nach Theiler: EE) η 12, 1152 b 8—23 referiert Aristoteles über Einwände bezüglich der Geltung der ἡδονή und fügt ab 24 die λύσεις an. Einer der Einwände lautet (52 b 15): ἔτι ὁ φρόνιμος τὸ ἄλυπον διώκει, οὐ τὸ ἡδύ. Daraus ergibt sich: nicht die ἡδονή ist ein Gut, sondern das ἄλυπον. In der Auflösung dieser Aporie (53 a 27) widerlegt Aristoteles nicht eigentlich den Satz in seinem ganzen Umfang, sondern weist nur nach, daß dadurch der Wertcharakter der ἡδονή an sich nicht berührt wird. Viel wichtiger aber als diese Andeutung ist EE α 5, 1216 a 28—36 (s. o. S. 235): „wenn ἡδοναί dem vollkommenen Leben hinzuzufügen sind (εἰ δεῖ προσάπτειν . . .), sind damit die körperlichen gemeint, oder sind es andere ἡδοναί, δι' ἃς εὐλόγως οἴονται τὸν εὐδαιμόνα ζῆν ἡδέως καὶ μὴ μόνον ἀλύπως. Hier liegt also Andeutung einer Polemik vor (μὴ μόνον . . .) gegen Leute, die die ἡδονή zur εὐδαιμονία rechnen, aber in der negativen Bestimmung der Leid- und Schmerzlosigkeit. Das geht wohl auf dieselbe Ansicht wie EN.

Wenn wir den Ursprüngen der ἄλυπον-Theorie nachgehen, treffen wir unbedingt auf den Philebos, der c. 17—33 von der ἡδονή handelt. Dabei wird die Empfindung von ἡδονή und λύπη zurückgeführt auf Veränderungen in uns, z. B. Füllung (Essen): Lust — Leerung (Blutverlust): Schmerz. Wenn nun die Veränderungen so geringfügig sind, daß sie soz. nicht mehr die Bewußtseinsschwelle erreichen, so wäre eine Art von indifferentem Zustand denkbar (43 c 11): das ist der βίος ἄλυπος καὶ ἄνευ χαρμονῶν. Vertreter dieser Anschauung, die von

Platon nicht genauer bezeichnet werden, stellen dementsprechend den Satz auf: ἥδιστον πάντων ἐστὶν ἀλύπως διατελεῖν τὸν βίον ἅπαντα (43 d 7). Die Gültigkeit dieses Satzes wird im folgenden zurückgewiesen. Man muß festhalten, daß es sich bei diesen Zurückgewiesenen also um solche handelt, die in der Lust grundsätzlich etwas Positives und Autarkes sehen, also um „Hedoniker“, deren τέλος etwa so zu formulieren wäre: „Eudaimonia = ἡδέως (dieses verstanden als ἀλύπως) ζῆν“. Die ἀρετή wird in diese Lebensform offenbar nicht als Konstituante einbezogen. Das τέλος lautet also nicht: Eudaimonia = ἀρετή + ἡδονή.

Nun folgen Phil. 44 b 9 „berühmte“ Leute (worunter man Antisthenes oder die Kyniker zu verstehen pflegt; für uns ist das ohne Wichtigkeit), die sagen: es gibt überhaupt keine ἡδοναί. Die Lustempfindungen seien in Wirklichkeit alle λυπῶν ἀποφυγαί: ein Entfliehen aus dem Schmerz, Befreiung von Unlust. Die Vertreter dieser Anschauung werden von Platon ebenfalls abgelehnt, wenn auch in einer sehr feinen, leicht ironischen Form (44 c sq.). Er charakterisiert diese Philosophen als Hasser der Lust und fügt als Grund bei: eine gewisse, nicht unedle Düsterteit ihrer Natur (δυσχέρεια φύσεως οὐκ ἀγεννής 44 c 6, δυσχεράσματα 44 d 2, δυσχέρεια 44 d 8, δυσχερεῖς 44 e 4, 46 a 5). Also sind diese Leute entschieden Antihedoniker und nicht identisch mit den Philosophen, die als Ziel aufstellten: ἥδιστον ἀλύπως ζῆν. Auf jeden Fall haben wir im Philebos die Quelle der ἄλυπον-Andeutungen in ΕΕ α 5, 1216 a 36 und ΕΝ η 12, 1152 b 15.

Es fragt sich nun: ist die Große Ethik hier ein Reflex des Philebos, sei es unmittelbar, sei es über ΕΕ oder ΕΝ? Wahrscheinlich ist, daß der Anonymus in der Formulierung sich, wenn auch sehr abgeblaßter platonischer Farben bedient: in dem Ausdruck δυσχεραίνειν darf man eine Philebos-Erinnerung erkennen. Aber man würde sich täuschen, schlösse man daraus auf zeitliche Nähe zum Philebos. Erstens ist im Philebos keine Rede davon, daß die als δυσχερεῖς bezeichneten Antihedoniker die ἀλυπία als Telos gesetzt, ihre grundsätzliche Abneigung gegen die ἡδονή also doch gemildert hätten. Zweitens haben wir das sprachliche Gewand unseres Abschnitts noch nicht genügend gewürdigt. Wir wissen bereits, daß der Anonymus den Philebos durch Aristoteles kennt, wissen aber auch, daß er diese Kenntnis in der Sprache seiner Zeit ausdrückt (s. o. ἀποκατάστασις, S. 226). Diese Antihedoniker sagen

nämlich: οὐ δεῖ τὴν ἡδονὴν ἐναριθμεῖσθαι τοῖς ἀγαθοῖς. Hier hören wir ein Handbuch, das ein schon vielfach behandeltes Thema registriert und zwar in einer Sprache, die nicht aristotelisch ist.

Ἐναριθμεῖσθαι kommt bei Ar. nur einmal vor (soph. el. 8, 170 a 8) und ist identisch mit dem von Ar. auch sonst gebrauchten συναριθμεῖσθαι (ib. 5, 167 a 25). Συναριθμεῖσθαι, ἐναριθμεῖσθαι τὸ ἐν ἀρχῇ bedeutet unser „petitio principii“: bei einem Schlußverfahren wird das am Anfang als zu erweisend Gesetzte „mit einbegriffen“ (cf. τὸ ἐξ ἀρχῆς αἰτεῖν 167 a 37, τὸ ἐν ἀρχῇ λαμβάνειν 167 a 36).

Der Anonymus sagt ferner: die Antihedoniker „setzen das ἄλυπον hinzu“. Wozu? fragen wir. Der Anonymus gebraucht προστιθέναι in einem ganz festen terminologischen Sinne und zwar im selben wie Aristoteles. Man vergleiche etwa MM β 6, 1202 a 38 mit EN α 11, 1101 a 14. Da gibt Aristoteles die Definition des εὐδαιμῶν; a 16 fragt er, ob zu dieser Definition noch ein Moment hinzuzusetzen sei: ἢ προσθετέον. . . Auch ε 11, 1136 b 3 wird dem διορισμός noch etwas hinzugesetzt, ebenso θ 2, 1155 b 34. Προστιθέναι heißt also: „einer Definition, Formel, noch ein weiteres Moment hinzusetzen.“ Das ist auch späterer Sprachgebrauch. Areios Didymos verzeichnet Stob. II 130, 18 sq. drei Eudaimoniadefinitionen. Die erste lautet: εὐδαιμονία = χρῆσις ἀρετῆς τελείας ἐν βίῳ τελείῳ. . . Bei der näheren Besprechung 131, 20 lesen wir: καὶ τὸ „ἐν βίῳ τελείῳ“ προσέθεσαν ἐνδείξασθαι βουλευθέντες. . . (Ähnlich 133, 13). Bei Seneca heißt das „adicere“. Ep. 92, 6: si non es sola honestate contentus, necesse est aut quietem adici velis quam Graeci ἀοχλησίαν vocant aut voluptatem. Das könnte beinahe eine Übersetzung von MM 1204 a 23 sein.

Es zeigt sich also an der sprachlichen Formulierung des Anonymus mit aller Klarheit, daß nicht etwa ein Philosoph eine Lebensform einführte, deren einziger Inhalt, einziges Ziel anstatt der ἡδονή die ἀλυπία war. Das wäre ein Referat über die Philebospartie, die wir untersucht haben. Aber es heißt ja nicht etwa: τὸ ἄλυπον προτιθέασιν (= proponunt, in medium afferunt [Bonitz])<sup>47</sup>, sondern: Der Philosoph setzt zu einer Eudaimoniadefinition noch hinzu das Moment des ἀλύπως. Daß das, wozu das ἀλύπως gesetzt wird, nur der notwendige Bestandteil aller klassischen Eudaimoniade-

<sup>47</sup>) Die Überlieferung des Textes ist tadellos. Bartholomaeus: apponere.

finitionen sein kann, nämlich die ἀρετή, ist in sich einsichtig. Die in Frage stehende Definition mag also gelautes haben: Eudaimonia = ἀρετῆς ἐνέργεια (oder χρήσις) ἐν βίῳ ἀλύπτῳ. Wir sind also in eine Zeit herabgeführt, wo die ethische Diskussion bereits erstarrt war zur handbuchmäßigen Telosformulierung, wo die Schulhäupter mit ihren Formeln registriert wurden.

Können wir den Philosophen noch nennen, dessen Formel die beiden Momente enthielt: ἀρετή + ἀλύπτως? Cicero hat uns die Telosformel des Peripatetikers Hieronymos von Rhodos (III. a. Ch.) überliefert<sup>48</sup>). Man findet die Zeugnisse bequem zusammengestellt bei E. Hiller, Satura Sauppe, Berlin 1879, 100—102. Es sind 15 Zeugnisse aus Ciceros philosophischen Schriften und 4 spätere. Das summum bonum ist für Hieronymos: nihil dolere, indolentia. sine ulla molestia vivere. dolore vacare, vacare omni molestia, vacuitas doloris, ἡσυχία(?) τὸ ἀοχλήτως ζῆν, ἀπονία, ἀοχλησία. Den originalen Wortgebrauch des Hieronymos aus diesen Zeugnissen herzustellen, scheint mir nicht möglich. In der Sache ist alles klar: Die Freiheit von Leid und Schmerz ist für ihn der Inbegriff der Eudaimonia. Die Übereinstimmung mit der Großen Ethik ist noch auffallender, wenn wir aus den Cicero-Zeugnissen zwei herausgreifen. De fin. 2, 8: <Hieronymus> negat esse eam (sc. voluptatem) propter se expetendam. Das heißt griechisch: Die ἡδονή ist kein ἀγαθόν (= MM 04 a 23). De fin. 2, 19: Hieronymus, qui summum bonum statuit non dolere, voluptatis nomine numquam utitur pro illa indolentia, quippe qui ne in expetendis quidem rebus numeret voluptatem. Dies ist geradezu eine Übersetzung von MM 04 a 23: οὐκ οἰόμενοι δεῖν τὴν ἡδονὴν ἐναριθμεῖσθαι τοῖς ἀγαθοῖς und nochmals ein Beweis für den an dieser Stelle der MM erkennbaren Handbuchstil. Auch sachlich ist die Übereinstimmung mit den zitierten Worten der MM vollkommen: Hieronymos gehört nicht zu denen, die den Wertcharakter der Lust nur modifizieren; sie ist für ihn überhaupt kein ἀγαθόν.

Trotz der Übereinstimmungen muß aber die Frage, ob die Große Ethik hier die Lehre des Hieronymos meint, verneint werden. Dazu zwingt nicht so sehr der Umstand, daß die späten Zeugnisse 17 (Clemens) 18 (Porphyrio) 19 (Iamblich) auf

<sup>48</sup>) Es ist mir eine Freude zu vermerken, daß das Mitglied des Münchener Oberseminars, cand. phil. Siegfried Spring, unabhängig von mir ebenfalls diese Entdeckung gemacht hat.

ἀπονία oder ἀσχλησία als Telos-Wort des Hieronymos deuten und nicht auf das ἄλυπον der Großen Ethik. Die Cicero-Übersetzungen können sehr wohl ἀλυπία wiedergeben und auf die griechischen Zeugnisse ist kein unbedingter Verlaß<sup>49)</sup>. Aber den Ausschlag gibt, daß Hieronymos, von der klassischen peripatetischen Lehre aus betrachtet, ein Apostat ist. In der bekannten Schilderung der Dekadenz der aristotelischen Schule sagt Cicero (de fin. 5, 14): Hieronymum, quem iam cur Peripateticum appellem nescio. summum enim bonum exposuit vacuitatem doloris; qui autem de summo bono dissentit, de tota philosophiae ratione dissentit. Die Telosformel des Hieronymos lautete also nur: εὐδαιμονία=ἀλύπως, ἀπόνως, ἀσχλήτως ζῆν. Hieronymos scheidet also aus. Der Text der Großen Ethik verlangt einen Philosophen, der die Bestimmung „ἀλύπως“ zu der Hauptkonstituante der Telosformel, der ἀρετή, hinzugesetzt hat.

Nun steht aber die Lösung wenige Zeilen nach dem soeben aus de fin. 5, 14 vorgelegten Texte: Diodorus, eius (sc. Critolai) auditor adiungit ad honestatem vacuitatem doloris (ib.). Diodoros (2. Hälfte des 2. Jhdts.) ist derjenige, der zwar die klassische Ethik ändert, indem er zur honestas etwas beifügt, quod ex eodem genere non est, aber zugleich, mit Hieronymos verglichen, durch die Wiedereinführung der ἀρετή zum klassischen Begriff zurückfindet (honestate carere non potuit, de fin. 5, 73<sup>50)</sup>). Seine Telosformel lautet also etwa: εὐδαιμονία=ἀρετῆς ἐνέργεια ἐν βίῳ ἀλύπωι. Damit ist die Zeit der Großen Ethik bestimmt: sie ist mit Diodoros gleichzeitig, oder nach Diodoros. Da das 1. Jhd. v. Chr. (s. o. S. 216) ausscheidet, bleibt als absoluter Zeitansatz die 2. Hälfte des 2. Jahrhunderts.

Da über die sprachliche Form der Großen Ethik schon vor der Wiederaufnahme des Problems durch W. Jaeger und R. Walzer verschiedenes gearbeitet worden ist, was R. Walzer in seinem geistesgeschichtlichen Rückblick (S. 2—6) nicht mit bibliographischer Vollständigkeit berücksichtigen wollte, prüfte ich nach der Niederschrift dieses Aufsatzes an Hand der Susemihlschen praefatio die ältere Literatur nach, um nicht

<sup>49)</sup> ἀπονία ist aristotelisch. ἀσχλησία erstmals wohl bei Epikur. Dann auch in dem Peripatetikerabriß bei Stob. II 137, 5. Aus all dem ist nichts zu schließen. Nach der lebenswürdigen Auskunft von E. Bickel sind sowohl ἀπονία als auch ἀσχλησία und ἄλυπία epikureische Termini. Vielleicht hat Hieronymos auch abgewechselt.

<sup>50)</sup> Das Zeugnis des Chrysipp SVF III 21=Cicero, Ac. pr. II 138 ist wegen des engen Zusammenhangs mit Ac. pr. II 131 nicht tragfähig genug für den Schluß, es habe schon vor Diodoros (unbekannte) Philosophen gegeben, die ἀρετή und ἀλυπία zu einer Telosformel verbanden.

etwa Gesagtes zu wiederholen. Ich beschaffte mir auch die von Susemihl p. XI<sup>5</sup> genannte Arbeit von Pansch („non potui mihi comparare libellum Chr. Panschii De Magnis Moralibus, libro Aristotelis subditicio, Eutinii MDCCCXLI“), die nicht sehr aufschlußreich war, mich aber zu einer unerwarteten Entdeckung führte. Pansch schreibt S. 5: Tennemannii librum, qui inscribitur „Bemerkungen über die sogenannte Große Ethik des Aristoteles“ neque legi neque quidquam de eius argumento cognovi, nisi dicere eum Mor. M. epitomen Ethicorum Nicomacheorum (Buhle, de Arist. scriptis dep. p. 113)“. Es handelt sich hier um eine Arbeit des Jenaer Philosophieprofessors Wilhelm Gottlieb Tennemann, die mit dem von Pansch zitierten Titel in dem kleinen Bändchen der „Abhandlungen der Kurfürstlich-Mainzischen Akademie nützlicher Wissenschaften zu Erfurt“ (I 1799, 209—232; die Abh. selbst ist vom Jahre 1798) erschienen ist. Tennemann verweist, natürlich ohne sich der Problematik der Äußerung bewußt zu sein, S. 230—232 kurz auf Hieronymos und Diodor. Diese Abhandlung ist, wie die von Pansch, in der wissenschaftlichen Literatur (mit Ausnahme des Zitats bei J. Th. Buhle in den Comm. Soc. Regiae Scientiarum Göttingensis von 1800 u. bei Pansch 1841) untergegangen. Alle späteren Forscher fangen ihre Bibliographie mit Schleiermachers Akademieabhandlung von 1817 an. Nunmehr soll, nach beinahe 1½ Jahrhunderten, Tennemanns verdienstvolle Leistung der Vergessenheit entrissen und in die Frühgeschichte der wissenschaftlichen Erforschung der Großen Ethik wieder eingeordnet sein. Sie gehört zu den frühesten Dokumenten deutscher, streng historisch forschender Wissenschaft. Es ist die Zeit, wo ein Mann wie J. G. Schlosser, tief beeindruckt von den Ereignissen der französischen Revolution, von den „Zeitungen aus Westen“, Platons Briefe „nebst einer historischen Einleitung und Anmerkungen“ herausgab (erstmalig in dem Philosophischen Journal Gießen (sic) 1793, dann Königsberg 1795), wogegen Kant sich 1796 wendet, indem er über Schlosser das Anathema eines „platonisierenden Gefühlsphilosophen“ ausspricht. Es ist die Zeit, wo Friedr. Leopold Graf zu Stolberg — jetzt zu Unrecht vernachlässigte — Übersetzungen platonischer Dialoge veröffentlichte (1795), die gleich darauf (1796) Goethes Unmut erregten („Plato als Mitgenosse einer christlichen Offenbarung“). Tennemann selbst hat entscheidend dazu beigetragen, die jahrtausendalte Herrschaft des Neuplatonismus zu überwinden und dem Eintritt des historischen Platon in die deutsche Geisteswelt die Bahn zu ebnen. Sein „System der platonischen Philosophie“, Leipzig 1792—1795 in 4 schmalen, eleganten Bänden erschienen, ist eine wertvolle Bekanntmachung der platonischen Gedanken aus Platons eigenen Schriften, die dadurch nicht verdunkelt wird, daß der Verfasser aus der Gedankenwelt Kants heraus Platon in ein System zu bringen versucht. W. Jaeger hat Tennemann mit Recht in seiner Abhandlung „Platons Stellung im Aufbau der griechischen Bildung“ (Antike 4, 1928, 85) eine, wenn auch natürlich kurze, Erinnerung zuteil werden lassen. Die Ankündigung Tennemanns in der Einleitung zum 3. Bande seines „Systems“ (1794), daß er ein „platonisches Glossar“ herausgeben wolle, ist aus demselben unbedingten Willen zu historisch-philologischer Wahrheitserkenntnis entsprungen wie die kleine Abhandlung über die Große Ethik von 1798.