

Somit wird deutlich, daß die Verurteilung der Machtpolitik der makedonischen Könige bei Polybios 38, 3, 3–5 auf keinen Fall auf Antigonos Doson zu beziehen ist. Vielmehr waren die Besatzungstruppen des Antigonos Gonatas sowie die von diesem König unterstützten Tyrannen für Polybios das Symbol der Knechtschaft, in die Hellas durch die makedonische Herrschaft geraten war (vgl. 2, 41, 10). Aus der unterschiedlichen Beurteilung, die Gonatas und Doson in dem Geschichtswerk des achäischen Historikers erfahren, ergibt sich ferner, daß bei Polybios 2, 40, 5. 41, 9. 62, 3; 4, 1, 5 nicht – wie Mauersberger Sp. 318 gleichfalls annimmt – Antigonos Gonatas *und* Antigonos Doson gemeint sein können. Polybios nimmt an diesen Stellen eindeutig auf die Zeit der Diadochenkämpfe in Griechenland und das Herrschaftssystem des Gonatas Bezug³⁶).

Bochum

Karl-Wilhelm Welwei

ZWEI PROTREPTIKOS-ZITATE
IN DER EUDEMISCHEN ETHIK
DES ARISTOTELES

An zwei Stellen der *Eudemischen Ethik* (*EE*) bezieht sich Aristoteles auf einen „geschriebenen Logos“ – allem Anschein nach auf ein eigenes Werk: τὸ ἐν τῷ λόγῳ γεγραμμένον (*EE* I 8, 1218 a 36), ὡσπερ ἐν τῷ λόγῳ γέγραπται (VII 12, 1244 b 30). Es ist jedoch nicht leicht zu sagen, was für eine ‚Schrift‘ hier zitiert wird: ist auf ein literarisches Werk, etwa den *Protreptikos*, verwiesen, wie W. Jaeger und I. Düring mit freilich unsicherer Begründung angenommen haben, oder meint Aristoteles, wie neuerdings F. Dirlmeier nachzuweisen suchte, ein handbuchartiges Sammelwerk der Schule?¹)

36) Richtig ist freilich Sp. 318 an der Stelle 2, 51, 2, wo Polybios über die antimakedonische Politik des Ptolemaios III. berichtet, die Wendung οἱ ἐν Μακεδονίᾳ βασιλεῖς auf Doson bezogen.

1) W. Jaeger, *Aristoteles – Grundlegung einer Geschichte seiner Entwicklung*, 1923 (²1955) (hier = Jaeger), 268/9; I. Düring, *Aristotle's Protrepticus – an attempt at reconstruction*, 1961 (Studia Graeca et Latina Gothoburgensia

Der sprachliche Ausdruck der Zitatformel läßt keine eindeutige Entscheidung zu. Dies zeigt die gründliche Untersuchung Dirlmeiers, deren erster Teil überhaupt dem Problem der ‚Mündlichkeit und Schriftlichkeit bei Platon und Aristoteles‘ gewidmet ist.

Auf der einen Seite zitiert Aristoteles, wie Dirlmeier selbst feststellt, mit ähnlichen Wendungen die Dialoge Platons als literarische Werke: τὸ ἐν τῷ Φαίδωνι γεγραμμένον (*Meteor.* II 2, 355 b 32), ὅσπερ ἐν τῷ Τιμαίῳ γέγραφεν (*Phys.* IV 2, 210 a 2, *De gen. et corr.* I 8, 325 b 24), ὅσπερ ὁ Καλλικλῆς ἐν τῷ Γοργίᾳ γέγραπται λέγων (*Top.* IX 12, 173 a 8)²⁾. Ferner möchten wir annehmen, daß mit der Bezeichnung αἱ γεγραμμένοι διαιρέσεις, die Aristoteles einmal bei der kritischen Erörterung der platonischen Dihairesis-Methode gebraucht (*De part. anim.* I 2, 642 b 12), die im platonischen *Sophistes* und *Politikos* literarisch dargestellten Dihairesen gemeint sind – zum Unterschied von den *Diairesis* der Schule³⁾. Und auch der Ausdruck οἱ γεγραμμένοι

12) (= Düring), 242/4; F. Dirlmeier, *Aristoteles – Eudemische Ethik* (Übersetzung und Kommentar), 1962 (= Dirlmeier, *E. E.*), 209/11 und 459/62; *Merkwürdige Zitate in der Eudemischen Ethik des Aristoteles*, 1962 (Sitzungsber. d. Heidelb. Akad. d. Wiss., phil.-hist. Kl. 1962, 2. Abh.) (= Dirlmeier, *M. Z.*).

Ferner werden hier die folgenden Arbeiten nur mit Verfassernamen zitiert. Zur *EE*: J. Solomon, *Ethica Eudemia* (Übersetzung m. Anm.), in: *The works of Aristotle*, transl. under the editorship of W. D. Ross, IX, 1915; H. Rackham, *Aristotle – The Eudemian Ethics* (Ausgabe und Übersetzung, Loeb Classical Library), 1952. – Zum *Protreptikos*, seit Düring (1961): E. Berti, *La filosofia del primo Aristotele*, 1962 (Univ. Padova, Publ. d. Fac. d. Lett. e Filos. 38), 453–543; R. Stark, Rezension zu: Düring, *Aristotle's Protrepticus*, Gött. Gel. Anz. 217, 1965, 55–68; H. Flashar, *Platon und Aristoteles im Protreptikos des Jamblichos*, Archiv f. Gesch. d. Philos. 47, 1965, 53–79; C. J. de Vogel, *Did Aristotle ever accept Plato's theory of transcendent ideas? Problems around a new edition of the Protrepticus*, Archiv f. Gesch. d. Philos. 47, 1965, 261/98. – In seinem neuen Hauptwerk geht I. Düring auf das Problem der beiden Zitate nicht ein: *Aristoteles – Darstellung und Interpretation seines Denkens*, Heidelberg 1966.

2) Dirlmeier (*M. Z.* 19) verweist außerdem auf *Polit.* 1261 a 9; 1264 b 27 (vgl. auch 1266 b 5).

3) So erklärte dieses Zitat – auf Platon, *Soph.* 220 A/B und *Pol.* 264 D/E hinweisend – F. Überweg, *Untersuchungen über die Echtheit und Zeitfolge Platonischer Schriften*, 1861, 153/6. 160/2. Die nur innerhalb der Schule bekannten, ‚ungeschriebenen‘ *Diairesis* Platons erwähnt Aristoteles in *De gen. et corr.* II 3, 330 b 16 (vgl. auch *Metaph.* XII 7, 1072 b 2). – Anders verstehen die „geschriebenen *Diairesis*“ A. Diès (*Platon, Le Politique*, Oeuvres IX, 1950, XXVII), der an „tableaux muraux“ in der Akademie denkt (ebenso P. Louis, *Aristote – Les parties des animaux*, 1956, 171), und Dirlmeier (*M. Z.* 30), der das Zitat auf ein Handbuch der Akademie bezieht.

λόγοι in der *Topik* (I 14, 105 b 12) scheint in diese Richtung zu weisen. Denn er bedeutet doch wohl so viel wie ‚die vorliegende Literatur‘⁴⁾.

Auf der anderen Seite aber zitiert Aristoteles, wie Dirlmeier hervorgehoben hat, auch seine ‚Tierkunde‘ (*Historia animalium*) als „geschriebenes“ Werk: z. B. καθάπερ ἐν ταῖς ιστορίαις γέγραπται περὶ αὐτῶν (*De gen. anim.* III 1, 750 b 31). Er behandelt also nicht nur die förmlich publizierte Literatur, sondern auch ein fachwissenschaftliches ‚Nachschlagewerk‘ der Schule als Buch⁵⁾.

Eine genaue Parallele für den Ausdruck ὁ γεγραμμένος λόγος ist in keinem Fall nachweisbar. Wenn man der Formulierung jedoch ein erstes Präjudiz abgewinnen will, kann man vielleicht vermuten: die einfache Bezeichnung ὁ λόγος läßt weniger an ein Sammelwerk denken als an eine zusammenhängende Darstellung, unter den literarischen Werken aber, wenn diese gemeint sein sollten, weniger an einen (mehrere Reden enthaltenden) Dialog als an den *Logos Protreptikos*⁶⁾.

I.

In *EE* I 8 kritisiert Aristoteles die platonische Lehre von einer „Idee des Guten“⁷⁾. Er bestreitet zunächst deren Exi-

4) Anders Dirlmeier, *E. E.* 211 und *M. Z.* 31: Dihairesen-Buch der Schule. Vgl. jetzt I. Düring, *Aristoteles*, 1966, 226/7 („Bücher“) und 607 („Schriften der Vorgänger“). In der *Topik* selbst haben wir eine Stelle (I 4, 166 b 1–3), wo ἄνευ γραφῆς und ἐν τοῖς γεγραμμένοις einander gegenübergestellt sind in der Bedeutung ‚mündlich‘ und ‚literarisch‘.

5) Dirlmeier (*M. Z.* 20/2) führt sieben Belegstellen aus *De respir.* und *De gener. anim.* an. – Von einem darstellenden Werk wie der ‚Tierkunde‘ sind die ebenfalls für den Schulgebrauch bestimmten schematischen Aufzeichnungen zu unterscheiden, die Aristoteles als δια-γραφὰ bezeichnet. Dazu gehören die dihairetischen Aufstellungen in der *EE* (vgl. Dirlmeier, *E. E.* 323/4) und das *Metaph.* X 3, 1054 a 30 zitierte Dihairesen-Buch (ὥσπερ ἐν τῇ διαιρέσει τῶν ἐναντίων διεγγραμμένον). Dihairesen führt Aristoteles in der verschiedensten Form an, mehrmals auch aus dem Bereich der ἐξωτερικοὶ λόγοι und einmal unter dem Begriff ἀπηλλαγμένοι (λόγοι) (s. dazu u. S. 335, Anm. 41). Nirgends erscheinen Dihairesen jedoch ausdrücklich als „geschriebenes“ Werk.

6) Den drei Büchern umfassenden Dialog *Περὶ φιλοσοφίας* zitiert Aristoteles pluralisch: ἐν τοῖς *Περὶ φιλοσοφίας* (*Phys.* II 2, 194 a 36; *De an.* I 2, 404 b 18). Mehrere Bücher umfassen auch die *Diaireseis* in den antiken Schriftenverzeichnissen zu Aristoteles.

7) Vgl. zu dem ganzen Kapitel jetzt H. Flashar, *Die Kritik der platonischen Ideenlehre in der Ethik des Aristoteles*, in: *Synusia*, Festg. f. W. Schade-waldt, 1965, 223/46.

stenz, um dann zu erklären, daß sie auch, abgesehen von ihrer zweifelhaften Realität, im praktischen Leben nichts nützen könne.

EE I 8, 1218 a 33–38: Die platonische Idee des Guten hat keinen praktischen Nutzen

ὅτι μὲν οὖν οὐκ ἔστιν αὐτό τι
ἀγαθόν, ἔχει ἀπορίας τοιαύτας.
καὶ ὅτι οὐ χρήσιμον τῇ πολι-
τικῇ· ἀλλ' ἴδιόν τι ἀγαθόν,
ὥσπερ καὶ ταῖς ἄλλαις, οἷον γυμ-
ναστικῇ εὐεξία.

ἔτι καὶ τὸ ἐν τῷ λόγῳ γε-
γραμμένον ἢ γὰρ οὐδεμιᾶ χρή-
σιμον αὐτὸ τὸ τοῦ ἀγαθοῦ εἶδος
ἢ πάσαις ὁμοίως.
ἔτι οὐ πρακτόν.

Daß es also ein „Gutes selbst“ nicht gibt, zeigt sich in derartigen Aporien.

Und auch, daß es nicht nützlich wäre für die Politik. Vielmehr hat diese ein besonderes (eigenes) Gutes, wie auch die anderen Technai, z. B. die Gymnastik den guten Körperzustand.

Ferner gilt auch *was in dem Buch geschrieben ist*: entweder ist das dem Guten eigene Wesen an sich für *keine* Technē nützlich, oder für *alle* in gleicher (ähnlicher) Weise.

Ferner gilt: es kann nicht Ziel des Handelns sein.

Dirlmeier hat sicher mit Recht festgestellt, daß die ihm vorliegenden Deutungen des aristotelischen Zitates – Jaeger dachte an den Dialog *Περὶ φιλοσοφίας*, Düring beiläufig und unbestimmt an den *Protreptikos* – auf schwachen Füßen stehen⁸⁾. Aber auch seine eigene Erklärung ist nicht frei von Bedenken.

8) Dirlmeier, *E.E.* 210 und *M.Z.* 27. – Die Erklärung von Jaeger (268) hat R. Walzer akzeptiert (*Magna Moralia und aristotelische Ethik*, Neue Phil. Unters. 7, 1929, 38). Für einen Zusammenhang mit *Περὶ φιλοσοφίας* könnte jedoch lediglich sprechen, daß dieser Dialog eine Kritik an der platonischen Form der Ideenlehre enthielt. – Düring (243/4) erklärt, die Beziehung auf den *Protreptikos* sei möglich; er weist jedoch keine konkrete Entsprechung nach. Düring zweifelt sogar daran, daß die inhaltlich angegebene Doppelthese (ἢ γὰρ οὐδεμιᾶ... ἢ πάσαις) zu dem Zitat gehört, während Jaeger glaubte, daß auch noch die darauf folgenden Argumente aus dem zitierten Logos stammen. – Dirlmeier (*E.E.* 211 und *M.Z.* 28) zeigt außerdem überzeugend, daß eine ideenkritische Sonderschrift nicht in Frage kommen kann, weil sich Aristoteles nur für ein spezielles Problem (die Nützlichkeit der platonischen Idee) auf den zitierten Logos beruft.

Dirlmeier nimmt an, daß Aristoteles in einem Dihairesen-Werk die Unterscheidung ‚entweder in keinem Fall – oder in allen Fällen‘ aufgeführt habe und diese Distinktion hier in der *EE* konkret anwende. Der problematische Satz würde also besagen: „Und ferner gilt nach der im Handbuch verzeichneten Dihairesis ‚alle – keine‘, daß die Idee entweder keiner Techne nützt oder allen“⁹). Es ist jedoch nicht ganz einzusehen, weshalb Aristoteles wegen einer solchen rein formalen Unterscheidung ein besonderes Werk herangezogen haben sollte. Auch entspricht die Alternative ‚alle – keine‘ nicht dem Inhalt der platonisch-aristotelischen *Diairesis*, soweit sie uns bekannt sind: sie scheinen nicht methodische Regeln, sondern gegenständlich bestimmte Klassifikationen geboten zu haben¹⁰). Was an unserer Stelle in der *EE* offen bleibt und nur bei genauerer Explikation klar werden kann, ist denn auch das Sachliche: inwiefern das Eidos des Guten entweder für keine Techne nützlich ist oder für alle gleicherweise. Es ist also zu erwarten, daß davon in dem zitierten Logos ausführlicher die Rede war.

Nun ist jedoch bisher noch nicht wirklich geprüft worden, wie sich die summarische Angabe der *EE* zu den Fragmenten des *Protreptikos* verhält. Die Erklärer scheinen am *Protreptikos* deswegen vorbeigesehen zu haben, weil dort in der Tat nicht – wie in *EE* I 8 – die platonische „Idee“, sondern allgemeiner der Wert des Philosophierens zur Debatte stand. Sieht man aber genauer zu, so zeigt sich: das Zitat spricht nicht von der „Idee des Guten“ (*ιδέα τοῦ ἀγαθοῦ*) und nicht vom „Guten an sich“ (*αὐτὸ τὸ ἀγαθόν*), sondern – mit bezeichnendem Wechsel des Ausdrucks – von der „Wesensart des Guten“ (*αὐτὸ τὸ τοῦ ἀγαθοῦ εἶδος*). Damit dürfte nicht speziell die platonische Idee gemeint sein¹¹).

9) Dirlmeier *E.E.* 211 und *M.Z.* 28–30. Mehrere Stellen sind nachweisbar, an denen Aristoteles – jedoch ohne Zitat – mit dieser Unterscheidung arbeitet (vgl. auch Platon, *Parmen.* 160 B u. ö.).

10) Dies zeigen die erhaltenen *Divisiones Aristoteleae* (ed. Mutschmann 1906). Ebenso sind uns aber auch zu einem 26 Bücher umfassenden Dihairesen-Werk der aristotelischen Schule inhaltliche Angaben überliefert (durch das arabisch erhaltene Schriftenverzeichnis des Ptolemaios; bei I. Düring, *Aristotle in the ancient biographical tradition*, 1957 [Studia Graeca et Latina Gothoburgensia 5] 226): „The classification of time, the soul, the passions, the agent – the passive – the process of acting, friendship, the classes of good...“.

11) Aristoteles nennt oft die platonischen Ideen im Plural *τὰ εἶδη*, nirgends gebraucht er aber, soviel ich sehe, den Singular *εἶδος* im gleichen Sinne. – Rackham übersetzt: „the Classform of the good is in itself use-

Die Frage, worin das Gute seinem Wesen nach besteht, ist im *Protreptikos* des Aristoteles zweifellos behandelt worden. Und ebenso sicher bildete die Frage der ‚Nützlichkeit für die Praxis‘ dort ein zentrales Thema. Dabei ist für uns besonders wichtig, daß in den *Protreptikos*-Fragmenten dieses Problem gerade unter dem Doppelaspekt begegnet, den das kurze Referat der *EE* wiedergibt: zum einen überhaupt nicht nützlich – zum anderen für alle Technai in gleicher Weise.

Überblickt man die allgemein dem aristotelischen *Protreptikos* zugewiesenen Kapitel im *Protreptikos* Jamblichs, so zeigt sich, daß die doppelte Thematik, die in dem Zitat der *EE* kurz referiert ist, die Folge der aristotelischen Exzerpte bei Jamblich in weitem, durchgehendem Zusammenhang bestimmt und in einem größeren Abschnitt (fr. 12 + 13 W./R.) grundsätzlich behandelt wird.

Zunächst ist in einer offenbar vorläufig-programmatischen Partie (Jambl., *Protr.* p. 37,22 – 41,5 Pist. = fr. 5 W./R. = B 31–40. 53–57 Düring) zu lesen, daß die Aneignung des philosophischen Wissens möglich, überaus nützlich (*ὠφελιμώτατον*) und relativ leicht ist¹²). Dann folgen zwei summarische Sätze, die den Inhalt aller folgenden Ausführungen zusammenfassend vorwegnehmen¹³). Der erste Satz, der den Inhalt der Kapitel VII–X (fr. 6. 7. 9. 10(?). 11. 12. 13 W./R.) umreißt, lautet: τὸ φρονεῖν καὶ τὸ γινώσκειν ἐστὶν αἰρετὸν καθ’ αὐτὸ τοῖς ἀνθρώποις – οὐδὲ γὰρ ζῆν δυνατόν ὡς ἀνθρώποις ἀνευ τούτων –, χρήσιμόν τε εἰς τὸν βίον ὑπάρχει – οὐδὲν γὰρ ἡμῖν ἀγαθὸν παραγίνεται, ὃ τι μὴ λογισαμένοις καὶ κατὰ φρόνησιν ἐνεργήσασιν τελειοῦται (p. 41, 7–11 Pist.).

Dementsprechend wird in den anschließenden Kapiteln bei Jamblich (VII–IX) dargelegt, daß die höchste Arete des Menschen in der Erkenntnis, und zwar in der theoretisch-betrachtenden Form des Erkennens besteht. Insbesondere heißt

ful...“; Solomon dagegen: „the Idea itself of good...“; Dirlmeier: „das Eidos des höchsten Gutes selber...“.

12) Die dreifache Fragestellung (*δυνατόν*, *ὠφελίμων*, *εὐάδιον*) gehört zum traditionellen, topischen Programm eines Logos *Protreptikos*; vgl. Aristoteles, *Rhet.* II 23, 1399 b 36 und Verf., *Protreptik und Paränese bei Platon*, 1959 (Tübinger Beitr. z. Altertumswiss. 40).

13) Düring (B 41) bezweifelt die aristotelische Herkunft des ersten Satzes nicht und hält nur den zweiten Satz für eine jamblichische Formulierung. Walzer hatte dagegen beide Sätze als Überleitung Jamblichs aufgefaßt und eingeklammert (fr. 6 Anfang), bei Ross sind sie ganz weggelassen.

es schon in fr. 6 W./R. (p. 42/3 Pist.), daß die eigentliche Arete nicht für etwas anderes (*μη πρὸς τι*), sondern an sich selbst (*καθ' αὐτό*) gut ist und daß so auch das höchste Wissen nicht zur Herstellung von etwas dient (*ἐπιστήμη ποιητικὴ*), sondern sich in der Erkenntnis selbst erfüllt (*ἐπιστήμη θεωρητικὴ*). Diese Ausführungen gipfeln in den wirkungsvollen Sätzen und Bildern des Fragments 12 (W./R.). Hier wird das wahrhaft Gute dem bloß Nützlichen betont entgegengesetzt. Das Gute (*ἀγαθόν*), so heißt es, ist zum Unterschied vom äußerlich Notwendigen (*ἀναγκαῖον*) an sich selbst wertvoll, nicht nur für etwas anderes vorteilhaft. Daher ist es lächerlich, überall nach einem Nutzen zu fragen (*τί χρήσιμον*;) . Die philosophische Phronesis ist nicht eigentlich nützlich (*χρησίμη*) für einen praktischen Zweck, sondern an sich gut (*ἀγαθή*). Und in diesem Sinne erinnert Aristoteles hier an die Vorstellung von den Inseln der Seligen, wo das Leben über alles bloß Nützliche erhaben ist, und an die Festschau in Olympia, wo es den Besuchern nicht auf irgendeinen Nutzen, sondern auf die *θεωρία* um ihrer selbst willen ankommt¹⁴).

Nachdem damit festgestellt ist, daß das Gute, zu dem die Philosophie hinführt, seinen Wert in sich selbst hat, wird nun aber in dem folgenden Kapitel X (= fr. 13 W./R.) auch die andere Seite hervorgehoben: die Philosophie ist zugleich in höchstem Maße brauchbar für das menschliche Leben. Dies soll sich besonders im Blick auf die Technai zeigen (*εὐρήσει τις ῥαδίως ἀπὸ τῶν τεχνῶν*), die alle in ähnlicher Weise auf das an sich Gute hin ausgerichtet sind. Davon war schon vorher in fr. 11 W./R. die Rede, wo die Hinordnung auf das Gute, die für das technische Tun ebenso bestimmend ist wie für die Werke der Natur, ausführlich dargestellt wurde. Die Technai, so hieß es dort, folgen mimetisch der Physis, indem sie alle auf das Gute als Telos hinzielen (p. 49/50 Pist. = B 11/3 Düring).

In fr. 13 W./R. nun wird deutlich gemacht, daß der allgemeinen teleologischen Zielgerichtetheit eine Abhängigkeit des

14) Diesen Ausführungen des *Protreptikos* entspricht inhaltlich *Metaph.* I 2, 982 b 11 – 983 a 11: die höchste Art des Wissens ist nicht nur nützlich für etwas anderes, sondern Selbstzweck (vgl. auch *Polit.* VII 1, 1323 b 11/2). – Dagegen stammt der entsprechende Gedanke in Kapitel V des jamblichischen Werks wahrscheinlich nicht aus dem aristotelischen *Protreptikos*, sondern indirekt aus dem Dialog *Eudemos* (Jambl., *Protr.* 34, 22 – 35, 14 Pist. = B 25/7 Düring; hier wird betont, daß das auf den äußeren Nutzen gerichtete Wissen an das Körperliche gebunden ist). Vgl. E. Berti 517/8 und H. Flashar 62/5.

praktischen Lebens von der Erkenntnis an sich gültiger Normen entspricht. Wie derjenige, der ein guter Arzt oder Gymnastiker sein will, die Physis des menschlichen Körpers und seine Arete kennen muß, so müssen sich die guten Gesetzgeber auf die wahre Arete der Seele und die Eudaimonie der Polis verstehen. Und wie in den handwerklichen Technai die besten Meßwerkzeuge und Regeln von der Natur her gewonnen werden – da sich z. B. ein guter Baumeister nicht nach schon bestehenden Bauwerken richten wird, sondern nach den naturgegebenen Gesetzmäßigkeiten selbst –, so wird auch der gute Gesetzgeber auf die Naturordnung selbst blicken, nicht auf einzelne Erscheinungen. Für den Politiker aber liegt das Maßgebende, nach dem er beurteilen muß, was gerecht, gut und zuträglich ist, nicht wie bei den handwerklichen Technai im Bereich der Empirie, sondern im Bereich der Theorie.

Es ist daher mit dem philosophisch-theoretischen Wissen, so kann Aristoteles abschließend sagen, wie mit dem Sehvermögen, das selbst nichts herstellt und doch für jede Verrichtung erforderlich ist. Die philosophische Erkenntnis ist zwar ihrem Wesen nach rein theoretisch, stellt aber zugleich auch die Grundlage dar für die richtigen Entscheidungen im praktischen Leben (p. 56, 2–12 = B 51 Düring): *ἔστι μὲν οὖν θεωρητικὴ ἢ δε ἢ ἐπιστήμη, παρέχει δ' ἡμῖν τὸ δημιουργεῖν κατ' αὐτὴν ἅπαντα...*¹⁵⁾.

Die Übereinstimmung zwischen dem Zitat in der *EE* und den Fragmenten bei Jamblich (besonders fr. 12 + 13 W./R.) ist, wie man sieht, vollständig. Der Unterschied, daß in der *EE* von einem Entweder-Oder gesprochen wird, während es sich im *Protreptikos* offenbar mehr um ein Einerseits-Andererseits handelt, ist unerheblich, da er sich leicht aus dem Argumentationszweck der *EE* erklären läßt¹⁶⁾.

15) Vgl. zu fr. 13 W./R., dessen Zugehörigkeit zum aristotelischen *Protreptikos* neuerdings nicht ganz unbestritten ist, auch u. S. 341. Schon in Kap. VI des Jamblich (p. 39, 11–20 Pist.; B 38/9 Düring) wurde erklärt, das Philosophieren sei deswegen nützlich, weil man mit der philosophischen Phronesis die rechte Norm (*κανὼν, ὁρὸς ἀκριβῆς, νόμος*) für ‚gut‘ und ‚schlecht‘ erhalte; doch fehlt hier noch der Blick auf die Technai. – Verwandt und vielleicht vom *Protreptikos* her konzipiert ist wiederum ein Stück aus der Einleitung zur *Metaphysik* (I 2, 982 b 2–10), wo es heißt: durch das Prinzipienwissen kennt man das höchste Gute (*τὸ ἄριστον*) in der gesamten Seinsordnung (Physis) und damit auch das Gute in jedem einzelnen praktischen Fall (*τάγαθὸν ἐκάστου*).

16) Doch kann die erste, negative These (für keine Techne nützlich)

Man versteht auch, inwiefern Aristoteles in der *EE* gegen die platonische „Idee des Guten“ ausspielen kann, was er in seinem *Protreptikos* zur Frage der praktischen Nützlichkeit der philosophischen Theorie ausgeführt hatte. (1.) Sieht man darauf, daß das wahrhaft Gute an sich selbst wertvoll, nicht nur für etwas anderes nützlich ist (fr. 12 W./R.), so ergibt sich erst recht auch für das „Gute an sich“, von dem Platon gesprochen hatte, daß es über jede praktische Nützlichkeit erhaben ist und seinen Zweck in sich selbst hat. (2.) Ebenso aber kann Aristoteles auch an die zweite These des *Protreptikos* (fr. 13 W./R.) erinnern, wenn er die Brauchbarkeit der platonischen „Idee des Guten“ für die einzelnen Technai in Zweifel ziehen will. Im *Protreptikos* war nicht nur zu lesen, daß alle Technai das Gute zum Ziel haben und sich zu diesem Zweck nach dem wahrhaft Maßgeblichen richten müssen. Zugleich war dort klar ausgesprochen, daß die Technai hierbei in einem Mimesis-Verhältnis zur Natur stehen und daß das von Natur Vollkommene einfach in der Arete der Dinge und Lebewesen zu sehen ist. Und nicht weniger deutlich war gesagt, daß das normative Gute für die einzelnen Technai in verschiedenen Bereichen liegt: die handwerklichen Technai finden es in der Exaktheit der stofflichen Natur, der Arzt oder Gymnastiker findet es in der Arete des menschlichen Körpers, der Politiker schließlich in der nur auf theoretischem Wege erfaßbaren Ordnung der Seele und der Polis. Dies stimmt genau mit dem überein, was Aristoteles in der *EE* unmittelbar vor dem Zitat erklärt: Jedes Ding und jede Techne hat ein *ἴδιον ἀγαθόν* als besonderes Wertziel¹⁷). Auch die *EE* nennt als Beispiel neben dem Politiker den Gymnastiker.

Im ganzen will Aristoteles hier also – gegen Platon – sagen: Alle Technai sind gleicherweise (*ὁμοίως*) auf das Gute angewiesen, aber jede Techne hat dabei – wie schon im *Protreptikos* dargelegt wurde – ihr eigenes *ἀγαθόν*, das in jedem Fall als immanente, in der Natur angelegte Wesensform und maßgebliches Wertziel (*Telos*) verstanden werden kann. Dies aber bedeutet, daß das Gute überall auch ohne besondere ‚Ideenschau‘ wirksam und erreichbar ist; die Technai sind offenbar nicht auf eine über allen Erscheinungen oder gar über allem Seienden stehende „Idee des Guten“ angewiesen.

im *Protreptikos* auch als selbständige Auffassung der Philosophie-Gegner eingeführt worden sein; vgl. u. S. 340.

17) *EE* I 8, 1128 a 30/6. Parallelstellen: *EN* I 4, 1096 b 32–1097 a 13; *MM* I 1, 1183 a 7–32; vgl. Dirlmeier, *M. Z.* 25/6.

Damit hat das erste der beiden Zitate in der *EE* vom *Protreptikos* her seine Erklärung gefunden. – Auf die weitere, komplizierte Frage, ob die in der *EE* zitierten Ausführungen vielleicht auch schon im *Protreptikos* eine kritische Spitze gegen die platonische Ideenlehre enthielten, kommen wir zum Schluß zurück.

2.

Thema des Kapitels VII 12 der *EE* ist das problematische Verhältnis von *Philia* und Autarkie. Aristoteles zeigt, daß der Mensch, um die ihm erreichbare (relative) Autarkie zu verwirklichen, des Freundes bedarf. Da das Sich-selbst-Erkennen zur höchsten Lebensform gehört, wir uns aber nur durch den Freund, das andere Ich, selbst erkennen können, ist die Freundschaft für unsere Arete und Eudaimonie notwendig. Als Grundlage dieser ganzen Darlegung gibt Aristoteles einen besonderen Beweis dafür, daß das Sich-selbst-Erkennen ein höchster Wert ist. – In diesem Beweisgang wird der „geschriebene Logos“ zitiert, und zwar gleich doppelt: ὡςπερ ἐν τῷ λόγῳ γέγραπται (1244 b 30) wird mit ἐν τῷ λόγῳ (b 35) nochmals aufgenommen¹⁸⁾.

*EE VII 12, 1244 b 21 – 1245 a 10: Die Selbsterkenntnis als
höchster Wert¹⁹⁾*

περὶ δὲ τῆς ἀπορίας ταύτης
σκεπτέον, μή ποτε τὸ μὲν τι λέ-
γεται καλῶς, τὸ δὲ λανθάνει διὰ
τὴν παραβολήν.

Was nun diese Schwierigkeit
(das Verhältnis von Autarkie
und *Philia*) angeht, so muß
man zusehen, ob wir nicht
vielleicht einerseits richtig ar-
gumentieren, andererseits aber
das Richtige unbemerkt bleibt
wegen des Vergleichs (mit der
absoluten, göttlichen Autarkie).

18) Mit ἐν τῷ λόγῳ könnte an sich auch die vorliegende Untersuchung gemeint sein (vgl. in der *EE*: 1225 b 19; 1244 a 8; 1245 a 27; b 12). Doch ist hier die Zusammengehörigkeit der aufeinanderfolgenden Zitatformeln kaum zu bezweifeln.

19) Die einzelnen textkritischen und interpretatorischen Entscheidungen, die in der folgenden Textwiedergabe und Übersetzung vorweggenommen sind, sollen im weiteren Verlauf der Untersuchung begründet werden. Der Nachweis, daß das Zitat mit dem *Protreptikos* zu verbinden ist, bleibt jedoch in der Hauptsache unabhängig von den überlieferungsbedingten Korruptelen und Konjekturen.

δηλον δὲ λαβοῦσι τί τὸ ζῆν τὸ
κατ' ἐνέργειαν καὶ ὡς τέλος.

φανερὸν οὖν ὅτι τὸ αἰσθάνε-
σθαι καὶ τὸ γνωρίζειν, ὥστε καὶ
τὸ συζῆν τὸ συναισθάνεσθαι καὶ
τὸ συγγνωρίζειν ἐστίν. ἔστι δὲ
αὐτὸ τὸ (: τὸ αὐτὸ codd.)
αἰσθάνεσθαι καὶ αὐτὸ τὸ (: τὸ
αὐτὸ codd.) γνωρίζειν αἰρετώτα-
τον ἐκάστω, καὶ διὰ τοῦτο τοῦ
ζῆν πᾶσιν ἔμφυτος ἢ ὄρεξις· τὸ
γὰρ ζῆν δεῖ τιθέναι γινώσιν τινα.

εἰ οὖν τις ἀποτέμοι καὶ ποιή-
σειε τὸ γινώσκειν αὐτὸ καθ'
αὐτὸ καὶ μὴ <ἅμα> – ἀλλὰ τοῦτο
μὲν λανθάνει ὥσπερ ἐν τῷ
λόγῳ γέγραπται, τῷ μέντοι
πράγματι ἔστι μὴ λανθάνειν –,
οὐθὲν ἂν διαφέρει ἢ τὸ γινώσ-
κειν ἄλλον ἀνθ' αὐτοῦ· τὸ δ'
ὁμοιον τῷ (: τοῦ codd.) ζῆν
ἀνθ' αὐτοῦ ἄλλον. εὐλόγως δὲ
τὸ ἑαυτοῦ αἰσθάνεσθαι καὶ γνω-
ρίζειν αἰρετώτερον.

δεῖ γὰρ ἅμα συνθεῖναι δύο
ἐν τῷ λόγῳ· ὅτι τε τὸ ζῆν [καί]

(a) Die Sache wird aber klar,
wenn wir erfassen, was Leben
ist, und zwar Leben in der
höchsten Verwirklichung und
Vollendung.

Nun ist Leben offenbar
Wahrnehmen und Erkennen,
so daß auch das Miteinander-
leben dasselbe ist wie das Mit-
einanderwahrnehmen und das
Miteinandererkennen. Es ist
aber das Wahrnehmen selbst
und das Erkennen selbst für
jedes Wesen überaus wertvoll
(erstrebenswert); und deshalb
ist das Streben nach dem Le-
ben allen Wesen von Natur
eigen. Denn man muß das
Leben als eine Art von Er-
kenntnis bestimmen.

(b) Wenn nun einer doch
eine Trennung (zwischen Le-
ben und Erkennen) vorneh-
men wollte und das Erkennen
für sich selbst ansetzen würde
und nicht <zusammen> (mit
dem Leben) – aber diese (eine)
Möglichkeit bleibt unbemerkt
*so wie es in dem Buch geschrieben
ist*, während sie der Sache nach
nicht unbemerkt zu bleiben
braucht –, so würde es keinen
Unterschied machen, ob ein
anderer erkennt statt einem
selbst; das aber ist ähnlich
wie wenn ein anderer lebt
statt einem selbst. Mit gutem
Grund gilt jedoch das Sich-
selbst-Wahrnehmen und -Er-
kennen als wertvoller.

Man muß nämlich zugleich
zwei Aussagen *in dem Buch*

αἰρετὸν καὶ ὅτι τὸ ἀγαθόν· καὶ ἐκ τούτων ὅτι τὸ αὐτῷ [τοῖς] ὑπάρχειν τὴν τοιαύτην φύσιν.

εἰ οὖν ἔστιν ἀεὶ τῆς τοιαύτης συστοιχίας ἢ ἑτέρα ἐν τῇ τοῦ αἰρετοῦ τάξει, καὶ τὸ γνωστόν καὶ τὸ αἰσθητόν ἐστιν ὡς ὅλως εἰπεῖν τῷ (: τὸ codd.) κοινωνεῖν τῆς ὀρισμένης φύσεως.

ὥστε τὸ αὐτοῦ βούλεσθαι αἰσθάνεσθαι τὸ αὐτὸν εἶναι τοιονδί βούλεσθαι ἔστιν· ἐπεὶ [οὖν] οὐ κατ' αὐτούς ἐσμεν ἕκαστον τούτων, ἀλλὰ κατὰ μετάληψιν τῶν δυνάμεων ἐν τῷ αἰσθάνεσθαι ἢ γνωρίζειν· αἰσθανόμενος μὲν γὰρ αἰσθητὸς γίγνεται ταύτη καὶ κατὰ τοῦτο, καθὰ πρότερον αἰσθάνεται, καὶ ἢ καὶ οὐ, γνωστός δὲ γινώσκων.

ὥστε διὰ τοῦτο καὶ ζῆν ἀεὶ βούλεται, ὅτι βούλεται ἀεὶ γνω-

zusammennehmen: (1.) daß das Leben wertvoll ist und (2.) daß das Gute (wertvoll ist); und aus diesen (Aussagen folgt), daß (wertvoll ist,) wenn einem selbst diese Seinsart (= das Gute) zukommt.

(c) Wenn nun bei der so angelegten Zusammenstellung des Gegensätzlichen (nach gut und schlecht) immer die eine Seite dem Wertvollen zugeordnet ist, so ist auch das Erkennbare und das Wahrnehmbare aufs ganze gesehen (in seinem Wesen) bestimmt durch die Zugehörigkeit zur Seinsart des Begrenzten (= Guten). Folglich ist der Wunsch, sich selbst wahrzunehmen, gleichbedeutend mit dem Wunsch, ein solcher (= wahrnehmbar, erkennbar, gut) selbst zu sein. Denn wir sind nicht gleich von uns aus dies alles, sondern nur durch die Teilhabe an den (dies vermögenden) Kräften im Vollzug des Wahrnehmens und Erkennens: wird man doch, indem man wahrnimmt, (selbst) wahrnehmbar auf die Weise und in der Hinsicht, in der man zuvor wahrnimmt, sowie auch dem Weg und dem Gegenstand des Wahrnehmens entsprechend; und ebenso wird der Erkennende (selbst) erkennbar.

Folglich ist dafür, daß man immer leben will, der Grund: daß man immer erkennen will,

ρίζειν, τοῦτο δὲ ὅτι αὐτὸς εἶναι dafür aber: daß man selbst das
τὸ γνωστόν. Erkennbare sein will.

Zuerst (a) stellt Aristoteles also fest, daß Leben im wesentlichen Wahrnehmen und Erkennen ist. Wir wollen eigentlich deswegen am Leben sein, weil wir das Wahrnehmen und Erkennen an sich (*αὐτὸ τὸ αἰσθάνεσθαι καὶ αὐτὸ τὸ γνωρίζειν*)²⁰ für gut halten. – Dann (b) führt eine analytische Überlegung zu dem Ergebnis, daß wir das Erkennen und Leben für uns selbst, nicht nur an sich oder etwa für einen anderen, erstreben. Trennt man nämlich das Erkennen vom (eigenen) Leben und läßt beides nicht zusammen (*καὶ μὴ ἄμα*)²¹, so geht das eigentlich Erstrebenswerte verloren: daß man sich des eigenen Daseins und Erkennens bewußt ist. Dies aber ist, wie sich leicht zeigen läßt, deshalb erstrebenswert, weil jeder will, das Gute möge ihm selbst zukommen (*αὐτῷ ὑπάρχειν*)²². – Schließlich (c) wird

20) Vom Wert des Sich-selbst-Wahrnehmens und -Erkennens kann hier (1244 b 26/7) nicht unvermittelt die Rede sein, weil Aristoteles dazu erst schrittweise hinführen will, und zwar aufgrund der Voraussetzung, daß Wahrnehmen und Erkennen an sich wertvoll sind. Das unverständliche *τὸ αὐτὸ* der Überlieferung ist also mit Solomon (und Rackham) durch Umstellung (*αὐτὸ τὸ*) zu korrigieren, nicht mit Bonitz (sowie Susemihl und Dirlmeier) in *τὸ αὐτοῦ* zu verändern.

21) Bei *καὶ μὴ* (1244 b 30) kommt man ohne die Annahme einer Textlücke nicht aus. Die Erklärer haben mit ihren Konjekturen zwei Richtungen eingeschlagen. Auf der einen Seite versuchte man es seit Wilson mit der einfachen Ergänzung *καὶ <τὸ> μὴ*. Solomon verstand dementsprechend „...mere knowledge and its opposite“, Rackham „...and its negation“. Aber der Gedanke an das ‚Nicht-Erkennen‘ hat hier im Argumentationszusammenhang keine ersichtliche Berechtigung. Man wird also der anderen Auffassung folgen müssen, die in *καὶ μὴ* den Gegensatz zu der beschriebenen Isolierung des Erkennens (*ποιήσσει αὐτὸ καθ' αὐτό*) sehen möchte. Diese Ansicht hat zuletzt durch die paläographisch glänzende Konjektur Dirlmeiers (*E. E.* 460) *καὶ μὴ <ἄμα>* eine Bestätigung erhalten: vor *ΑΑΑΑ* kann *ΑΜΑ* leicht ausgefallen sein.

Die Korrektur des überlieferten *τοῦ* (1244 b 33) zu *τῷ* (Solomon, Rackham, Dirlmeier) ist ratsam, aber nicht unbedingt notwendig.

22) Der überlieferte Wortlaut ist bei 1244 b 36 korrupt (*το αὐτο τοις ὑπάρχειν*). Nachdem zuvor die Konjektur von Brandis (*τὸ αὐτοῖς ὑπάρχειν*) akzeptiert worden war (von Susemihl, Solomon und Rackham), hat Dirlmeier (*E. E.* 462) *τῷ αὐτοῖς ὑπάρχειν* vorgeschlagen. Er verstand: „...daß sie (das Leben und das Gute) wählenswert sind, weil ihnen jene bekannte Werthhaftigkeit eigen ist“. Aber im Zusammenhang scheint uns nur die eine Feststellung ganz sinnvoll zu sein, daß jeder das Gute *sich selbst* zu eigen haben will. Die Konjektur von Brandis gibt diesen Sinn her. Solomon übersetzte: „that it is desirable that such a nature should belong to oneself“ (ähnlich Rackham). Da Aristoteles jedoch in dem ganzen Beweisgang den

gezeigt, daß wir mit dem Guten zugleich auch die Erkennbarkeit für uns selbst wollen, da beides prinzipiell zusammengehört. Wenn wir uns selbst wahrnehmen und erkennen wollen, so bedeutet dies nichts anderes, als daß wir danach streben, wahrnehmbar und erkennbar zu sein²³). – Im ganzen stellt sich also dieses Abhängigkeitsverhältnis heraus: leben → erkennen → selbst erkennen und des eigenen Daseins bewußt sein → selbst erkennbar sein. Und immer deutlicher kommt dabei das Wesen der Selbsterkenntnis zum Vorschein: Selbsterkenntnis ist im Grunde höchste Arete.

3.

Was nun den in Parenthese eingefügten Verweis auf den „geschriebenen Logos“ angeht, so haben hier bereits Jaeger und Düring auf eine Berührung des Gedankengangs der *EE* mit den *Protreptikos*-Exzerpten bei Jamblich aufmerksam gemacht und damit – wie sich uns ergeben wird – die richtige Spur erkannt²⁴).

Singular des Reflexivpronomens gebraucht, ist eher τὸ αὐτῷ ὑπάρχειν zu erwarten. Man vergleiche den entsprechenden Ausdruck βούλεται αὐτῷ τὰγαθὰ *EN* IX 4, 1166 a 14ff.; 8, 1169 a 17; *EE* VII 6, 1240 b 4; VIII 9, 1159 a 12. – Die Verderbnis kann man also paläographisch folgendermaßen erklären: αὐτοὶ wurde verschrieben zu αὐτο, dies sinngemäß richtig korrigiert durch ein hinzugesetztes -τοῖς (= αὐτοῖς oder αὐτοῖς), das dann unrichtig in den Text einbezogen worden ist.

23) Der Gedanke, daß wir nicht nur einfach uns selbst erkennen, sondern damit zugleich erkennbar werden wollen, folgt daraus, daß die Erkennbarkeit zur Wesensart des Guten (ἀγαθόν, ὀρισμένη φύσις) gehört, die jeder für sich selbst erstrebt. Eine weitere Erklärung hierzu gibt der anschließende, mit ἐπεὶ beginnende Satz. Wer sich selbst erkennen will, will selbst erkennbar sein, weil (ἐπεὶ) wir durch die Betätigung unseres Erkenntnisvermögens zugleich erkennbar werden, und zwar entsprechend dem Gegenstand, auf den unser Erkennen gerichtet ist. Der begründende ἐπεὶ-Satz ist also eng mit der vorausgehenden Feststellung zu verbinden. Das irreführende οὖν (a 5), das vor οὐ leicht versehentlich eindringen konnte, ist auszuscheiden, die Interpunktion in diesem Sinne gegenüber den Textausgaben zu verbessern.

24) Jaeger 269; Düring 242/4. An Jaeger hat sich R. Walzer angeschlossen (a. a. O. 229/30), an Düring A.-H. Chroust, *Aristotle-Protrepticus, a reconstruction*, Notre Dame (Indiana) 1964, 89 und E. Berti 504. Walzer vermutete zusätzlich, Aristoteles bekämpfe in *EE* VII 12 seine im *Protreptikos* entwickelte Ansicht über die menschliche Autarkie, da er sich inzwischen von dem dort eingenommenen platonischen Standpunkt entfernt habe.

Weniger spricht von vornherein für die Erklärung Dirlmeiers, der wiederum an ein Dihairesen-Buch der aristotelischen Schule dachte. Die Unterscheidung von Leben und Erkennen, für die der Logos offenbar zitiert wird, ist als förmliche Dihairese im platonisch-aristotelischen Sinn schwer vorstellbar²⁵).

Auch in diesem Fall ist es ein längerer, zusammenhängender Abschnitt bei Jamblich, der dem Zitat der *EE* entspricht: Jambl., *Protr.* p. 44, 9–46, 7 Pist. (= fr. 7 + 9 W./R. = B 73–77. 97–101 Düring). Im *Protreptikos* des Aristoteles war demnach folgendes ausgeführt. Leben ist Wahrnehmen; denn ohne Wahrnehmung (*ταύτης ἐξαιρουμένης*) ist das Leben nicht lebenswert. Alles Wahrnehmen zielt auf die Erkenntnis. Also lieben wir das Leben eigentlich deshalb, weil wir die Erkenntnis lieben. In der Tat will niemand leben, wenn ihm Erkennen und waches Bewußtsein (*Phronesis*) fehlen. Denn niemand würde ein Leben wählen, das er im Zustand des Wahnsinns, des Rausches, des Schlafens und Träumens oder der kindlichen Unwissenheit dahinbringen müßte, selbst wenn dies mit der größten körperlichen Lust verbunden wäre²⁶).

Diese Gedanken finden sich sehr ähnlich in dem Beweisgang der *EE*. Daß sich damit das Zitat erklären läßt, kann nun

25) Dirlmeier *M. Z.* 33; *E. E.* 460/1; zustimmend die Rezension von E. Braun, *Anz. f. d. Altertumswiss.* 17, 1964, 93/6 und H. J. Krämer, *Der Ursprung der Geistmetaphysik*, 1964, 154 Anm. 92. – Dirlmeier interpretiert folgendermaßen: „Offenbar war in dem Buche erstens Leben und Erkennen getrennt und zweitens war dazu eine Art Anmerkung notiert, etwa so, daß diese Trennung schwierig sei, nicht offen auf der Hand liege (*λανθάνει*). Und dazu bemerkt Aristoteles jetzt in *EE*: tatsächlich aber braucht man nicht zu resignieren...“. Diese Erklärung ist jedoch auch deswegen nicht ganz befriedigend, weil das Zitat so nichts zum Gedankengang der *EE* beitrüge, sondern lediglich eine Schwierigkeit an anderer, nicht eben authentischer Stelle in Erinnerung rufe.

26) Der Zustand eines Lebens ohne Erkenntnis und Wahrnehmung wird ähnlich wie hier (*Protreptikos*, fr. 7 + 9 W./R.) in einem Abschnitt der *EE* behandelt: *EE* I 5, 1215 b 15–1216 a 10. Dort ist jedoch weniger eine Abhängigkeit vom *Protreptikos* als ein Anschluß an den Dialog *Eudemos* zu beobachten (vgl. Dirlmeier, *E. E.* 170/1), wo wahrscheinlich ebenso wie in *EE* I 5 ausgeführt worden ist, daß das menschliche Leben elend ist und nur durch das Erkenntnisvermögen einen Wert besitzt. – Von diesen Ausführungen des Dialogs *Eudemos* ist vermutlich der entsprechende kurze Abschnitt im 5. Kapitel des Jamblich-*Protreptikos* (indirekt) herzuleiten (Jambl., 35, 14–18; vgl. Flashar 62/5, Berti 517/8). Bei Düring erscheint freilich auch dieser Abschnitt unter den Fragmenten des aristotelischen *Protreptikos* (B 28); doch ist er neben fr. 7 + 9 W./R. gerade wegen der weitgehenden Ähnlichkeit des Inhalts kaum vorstellbar. – Aus dem *Eudemos* stammt wahrscheinlich auch *Protr.* fr. 16 W./R. (Sardanapal).

aber erst dann als erwiesen gelten, wenn sich auf diesem Wege auch die sprachlichen Formulierungen der Stelle in der *EE* im einzelnen erhellen und sicher interpretieren lassen²⁷⁾.

Zunächst ist zu fragen: besagt die Parenthese in der *EE* „daß dies nicht klar ist, steht in dem Buch“ (so Dirlmeier), oder „dies ist in der Form, wie es in dem Buch steht, unklar“ (so Düring)? Etwas wahrscheinlicher wird die zweite Möglichkeit, wenn man sieht, daß sie nicht auf eine ‚Selbstkritik‘ des Aristoteles in der *EE* hinausläuft. Der Ausdruck *λανθάνει* bezeichnet wohl nicht eine ‚Unklarheit‘ der früheren Darstellung, sondern bedeutet hier wie oft bei Aristoteles, daß, indem eine Sache unter einem bestimmten Aspekt behandelt wird, eine andere Seite „unberücksichtigt“ bleibt und der Aufmerksamkeit zu entgehen droht²⁸⁾.

Halten wir uns also an die sprachlich am nächsten liegende Auffassung des problematischen Satzes (*ἀλλὰ τοῦτο μὲν λανθάνει...*), so stehen wir nun vor der speziellen Frage: Was ist bei der Darstellung in dem literarischen Werk [= *Protreptikos*] unberücksichtigt oder unbedacht geblieben und soll hier in der *EE* besonders ins Auge gefaßt werden?

Diese Frage läßt sich exakt beantworten. Der zum Vergleich herangezogene *Protreptikos*-Text bei Jamblich (fr. 7 + 9 W./R.) stimmt zunächst im wesentlichen mit dem Gedankengang der *EE* überein. Hier wie dort wird zuerst das Leben als Wahrnehmen und Erkennen bestimmt (*ζῆν = φρονεῖν, γυγνώσκειν*, fr. 7 W./R.)²⁹⁾. Und dann wird hier wie dort die Gegenprobe

27) Diese Aufgabe haben Jaeger und Düring noch nicht wirklich erfüllt. – Jaeger meinte sogar, ein dem Zitat entsprechender *Protreptikos*-Text sei nicht direkt nachweisbar: „Die Stelle ist im *Protreptikos* nicht erhalten, stand aber zweifellos darin...“. Seine Paraphrase des Abschnittes der *EE* ist so ungenau, daß die Übereinstimmung allerdings verlorengeht. – Düring, der zum Unterschied von Jaeger auf den Wortlaut der Parenthese (*ἀλλὰ τοῦτο μὲν λανθάνει...*) einging, kam zu der Ansicht, daß die *EE* hier eine ‚Unklarheit‘ des *Protreptikos* aufgreife, um sie zu beheben: „In *EE* he qualifies this statement (= if sense-perception is taken away, life is not worth living) in order to avoid possible misunderstanding...“. Es ist jedoch nicht zu sehen, inwiefern der an sich klare Gedanke des *Protreptikos*-Fragments durch die *EE* verdeutlicht werden könnte.

28) In diesem Sinn (*λανθάνει* = bleibt unbeachtet) wird das Wort auch wenige Zeilen zuvor in der *EE* gebraucht (1244 b 23; vgl. außerdem in der *EE*: 1214 b 23; 1215 a 8; 1222 a 41). Solomon übersetzte: „this passes unnoticed in the argument as we have given it“.

29) Auf den Anschluß an den *Protreptikos* weist Aristoteles nicht ausdrücklich hin, da seine Zuhörer sich wohl der Übereinstimmung

gemacht: trennt man Leben und Erkennen (*εἰ οὖν τις ἀποτέμωι...*)³⁰), so ergibt sich ein Zustand, der nicht erstrebenswert ist. Doch sind dabei nun grundsätzlich zwei Möglichkeiten denkbar: Leben ohne Erkennen und Erkennen ohne Leben. Der *Protreptikos* behandelt nur den einen Fall: es wird gezeigt, daß ein Leben ohne Erkennen (nämlich ein Dahinvegetieren im Wahnsinn, Rausch oder Schlaf) keinen Wert hat (fr. 9 W./R.). In der *EE* dagegen wird die andere Seite der Sache besprochen: auch ein Erkennen ohne eigenes, persönliches Leben ist minderwertig, weil in diesem Fall nicht wirklich ich selbst der Erkennende bin.

Der Text der *EE* wird also durch den Vergleich mit dem *Protreptikos* völlig klar. Besteht die vollkommene Daseinsform (Telos, *Energiea*) in der Vereinigung von Leben und Erkennen, so gibt es davon zwei defiziente Modi. Der eine Fall, der jetzt in der *EE* behandelt wird, weil es hier auf das Selbst-Erkennen ankommt, ist bei der auf den anderen Fall gerichteten Betrachtung im *Protreptikos* unberücksichtigt geblieben.

Von hier aus können wir schließlich noch einen letzten Schritt versuchen. Aristoteles sagt nicht einfach: der jetzt interessierende Fall ist damals im *Protreptikos* ignoriert worden. Er scheint vielmehr allgemein sagen zu wollen: diese Seite des Tatbestands bleibt unbemerkt, wenn man die Sache so betrachtet, wie es im *Protreptikos* geschehen ist. Und daß ein bestimmter Sachverhalt gemeint ist, wird deutlich, wenn er fortfährt mit der Bemerkung: der Sache nach brauche die zunächst verborgen bleibende Möglichkeit nicht unbemerkt zu bleiben (*τῷ μέντοι πράγματι ἔστι μὴ λανθάνειν*).

Jedenfalls ist die Frage nicht zu umgehen, ob Aristoteles annimmt, daß es ein ‚Erkennen ohne Leben‘ de facto gibt, und wie er sich diesen – nicht ohne weiteres zutage liegenden – Zustand „der Sache nach“ vorstellt. Es müßte sich um eine Form des Wahrnehmens und Erkennens handeln, bei der das persönliche Ich unwesentlich ist. Es kommt also, zumal nach griechischem Verständnis, kaum etwas anderes in Betracht, als ein Erkennen im Zustand der Ekstase oder des Traumes, in dem

selbstverständlich bewußt waren. Besonders notiert wird nur die Ergänzung, mit der die *EE* die Darstellung des literarischen Werks weiterführt.

30) Der Ausdruck des Trennens fällt schon in fr. 7 des *Protreptikos* (p. 44, 11/2 Pist.: *ταύτης ἐξαιρουμένης*, vgl. auch p. 41, 9: *ἀνευ τούτων*). Zu *ἀποτέμωειν* Platon, *Pol.* 262 D (falsches Auseinanderschneiden bei der *Dihairesis*) und 304 A (*ἀπομερίζω ... καθ' αὐτό*).

der Mensch gleichsam aus sich selbst heraustritt oder als bloß aufnehmendes Medium einer ihm nicht persönlich gehörenden Wahrheit erscheint³¹). So hat auch Aristoteles in der Tat gelegentlich erklärt, daß die Seele im Traum sogar zukünftige Geschehnisse vorherzusehen vermöge. Derartige Wahrträume hält er gerade bei Menschen für möglich, die ‚leer‘ sind von eigenen Gedanken, so daß sie von außen kommende Einflüsse besonders rein aufnehmen können. Vor allem erzählte er bekanntlich in seinem Dialog *Eudemos* von einem Traumgesicht, das zukünftige Ereignisse richtig voraussagte (fr. 1 Ross). Und in der *EE* selbst wird an späterer Stelle (VIII 2, 1248a 25 bis b 3) ausgeführt, daß Menschen zuweilen ohne vernünftiges Denken (durch Träume, Mantik, Enthusiasmus) das Richtige um so besser treffen, wenn sie nämlich einer göttlichen Anregung folgen: der göttliche Ursprung könne noch stärker wirken, wenn der menschliche Logos fehle³²).

Dürfen wir also damit rechnen, daß Aristoteles in der *EE* an solche Phänomene denkt, erhält die ohnehin evidente Verbindung mit dem *Protreptikos* eine letzte Bestätigung. Bei dem Leben ohne Erkennen (*Protreptikos*) und bei dem Erkennen ohne Leben (*EE*) scheint es sich für Aristoteles um den gleichen

31) Diese Auffassung zeigt der Abschnitt des *Timaios* (71 D–72 B) über die Mantik als ein Erfassen der Wahrheit in Schlaf, Wahnsinn oder enthusiastischer Ekstase. Es heißt bei Platon, daß derjenige, der die Wahrheit auf mantische Weise erfährt, die Erkenntnis nicht wirklich selbst gewinnt: er ist ohne *φρόνησις* und vermag so *τά τε αὐτοῦ καὶ ἐαυτόν* nicht zu erkennen, sondern braucht einen anderen, der die Auslegung übernimmt. Schon Platon hat also die defiziente Form der Erkenntnis in Traum und Ekstase der Selbsterkenntnis gegenübergestellt. Vgl. auch *Ion* 534 B–D: die Dichter und Seher reden nicht selbst, sondern der Gott redet durch sie.

32) Vgl. die aristotelische Sonderabhandlung *Περὶ τῆς καθ' ἑπνον μαντικῆς* (Parva naturalia, 462 b 12–464 b 18, bes. 464 a 17–24); *Περὶ φιλοσοφίας* fr. 12 a W./R. (im Schlaf kommt die Seele zu sich selbst und kann so zuweilen auf mantisch-enthusiastische Weise das Zukünftige voraussehen); *Eudemos* fr. 11 Ross, englische Übers. des arabischen Textes in: *The Works of Aristotle*, XII, 1952, 23 (Erzählung von der Jenseitschau eines griechischen Königs, dessen Seele mehrere Tage lang den Körper verlassen hatte). – Den Zweifeln von C. J. de Vogel (a. a. O. 278/9) an der aristotelischen Herkunft des arabischen Textes kann ich mich nicht ganz anschließen, ebensowenig dem Gedanken, *Περὶ φιλοσοφίας* müsse früher verfaßt worden sein als der *Protreptikos*, weil dort mantische Träume noch anerkannt würden, während im *Protreptikos* alle Träume als *ψεῦδος* gelten (293). – Auch bei den Schülern des Aristoteles zeigt sich ein auffallendes Interesse für die Möglichkeit einer Erkenntnis im Zustand des Schlafs oder des Scheintodes: Herakleides Pontikos, fr. 76–89; Klearchos von Soloi, fr. 5–10 Wehrli.

Sachverhalt zu handeln, der nach zwei Seiten hin ausgelegt werden kann: nämlich um defiziente Daseinsformen wie Rausch, Wahnsinn oder Traum. Der *Protreptikos* sah in einem solchen Zustand ein bloßes Leben ohne bewußt erkennende Phronesis. Von den Träumen hieß es dort ausdrücklich und allgemein: sie vermitteln allesamt nicht Wahrheit, sondern Trug (*ψεῦδος*)³³). Die *EE* hebt dagegen die andere, weniger augenfällige Seite hervor: es mag sein, daß wir gerade auch im Traum Wahres und womöglich Zukünftiges erfahren³⁴); aber in einem solchen Zustand sind wir es nicht wirklich selbst, die etwas erleben und erkennen.

4.

Vom Selbst-Erkennen oder Selbst-Erleben war im *Protreptikos* anscheinend nicht besonders die Rede³⁵). Es ist daher verständlich, daß Aristoteles in dem anschließenden Satz der *EE* (*δεῖ γὰρ ἅμα συνθεῖναι δύο ἐν τῷ λόγῳ...*) darangeht, den neuen, für den ganzen Beweisgang tragenden Gedanken noch ausdrücklich von den Voraussetzungen des *Protreptikos* herzuleiten und zugleich tiefer zu begründen.

Aus der Verknüpfung von zwei Voraussetzungen soll sich das Resultat ergeben: Jeder will, daß das Gute ihm selbst zukommt (*τὸ αὐτῷ ὑπάρχειν τὴν τοιαύτην φύσιν*). Welche beiden Grundsätze gemeint sind, wird aus den *Protreptikos*-Fragmenten klar ersichtlich. Erstens handelt es sich um das in den Gedan-

33) Jamblich, *Protr.* 46, 2-7 Pist. (B 101 Düring). Auch sonst versteht Aristoteles den Traum als Täuschung (*Metaph.* V 1024 b 23), den Schlaf als Zustand verminderten Daseins (vgl. aus dem *Protreptikos*: Jambl. p. 56, 25-57, 6 und 57, 20; 59, 4 Pist.; ferner mehrere Stellen in den Ethiken bei Dirlmeier, Kommentar zu den *MM*, 1958, 470). In einen solchen Zusammenhang gehört wohl auch *Eudemos* fr. 9 Ross (Bericht von einer Frau, die jedes Jahr zwei Monate lang im Schlafzustand ist).

34) Ähnlich, wenn auch mit etwas anderer Bewertung stellt schon Platon, *Politeia* IX 571 C-572 B zwei Arten von Träumen einander gegenüber: Herrscht im Menschen das *ἐπιθυμητικόν*, so sind die Träume voller *ἄνοια*, herrscht dagegen das *λογιστικόν*, so kann er im Traum die *ἀλήθεια* erfahren. Vgl. bei Platon auch *Theait.* 157 E-158 D, *Nomoi* X 910 A.

35) Immerhin war dort gesagt (Jambl., *Protr.* 42, 1-4 Pist. = B 62 Düring), daß im erkennenden Teil der Seele unser eigentliches Selbst liegt: *ὡς ἦτοι μόνον ἢ μάλιστα ἡμεῖς ἐσμεν τὸ μόριον τοῦτο*. Doch zeigen die Fragmente nichts von einer Ausführung des Gedankens, daß das Streben nach dem Guten und nach der Erkenntnis im Grunde auf das wahre Selbst gerichtet ist.

kengang der *EE* bereits aufgenommene Leitmotiv: Leben ist erstrebenswert (*ὅτι τὸ ζῆν αἰρετόν*, *Protreptikos* fr. 7 W./R.). Zweitens soll damit der Satz verbunden werden, daß das Gute erstrebenswert ist (*ὅτι τὸ ἀγαθὸν αἰρετόν*). Diesen Gedanken enthält vor allem das *Protreptikos*-Fragment 12 W./R. (Jambl., *Protr.* 52, 16–53, 2 Pist. = B 42 Düring), das wir schon für das Zitat in *EE* I 8 heranzuziehen hatten. Es heißt hier, daß man das Gute um seiner selbst willen erstrebt, nicht nur als Mittel für etwas anderes.

Nimmt man beides zusammen, so ergibt sich tatsächlich, daß wir das Gute nicht nur objektiv bejahen, sondern es stets für uns selbst haben wollen³⁶). Gilt doch der Trieb zum Leben (Selbsterhaltungstrieb), der im Grunde mit dem Streben nach dem Guten zusammentrifft, nicht irgendeinem Leben, sondern dem eigenen Selbst.

Damit dürfte insgesamt sicher erwiesen sein, daß unter dem „geschriebenen Logos“ auch in *EE* VII 12 der *Protreptikos* zu verstehen ist³⁷).

36) Der Gedanke, der hier aus den Voraussetzungen des *Protreptikos* heraus entwickelt wird, findet sich auch in den Ethik-Kapiteln über die Selbst-Liebe ausgesprochen: *EE* VII 6; *EN* IX 4 + 8; *MM* II 11, 1211 a 16–b 3 (vgl. auch *EN* VIII 9, 1159 a 5–12; X 7, 1178 a 2–8). Er läßt sich jedoch im ganzen auf Platon zurückführen, für dessen Lehre vom Eros (als Streben nach dem Guten, nach dem eigenen Leben, nach der Erkenntnis) er eine fundamentale Bedeutung hat: im *Symposion* (204 E f, 206 A, 207 A) wird der Eros bestimmt als *ἔρως τοῦ τὸ ἀγαθὸν αὐτῷ εἶναι δεῖ*, und auf dieser Wesensbestimmung beruht die ganze Eros-Lehre des *Symposions*.

37) Dirlmeier hat auch den Satz *δεῖ γὰρ ἅμα συνθεῖναι...* wesentlich anders erklärt, da er nicht an den *Protreptikos*, sondern an ein schulmäßiges *Dihairesen*-Buch dachte (*M. Z.* 33/4, *E. E.* 461). Er übersetzt: „Man muß nämlich zwei in dem Buch enthaltene Dinge vereinigen: (a) daß das Leben und daß das Gute wählenswert ist, und (b) – was daraus folgt – daß sie wählenswert sind, weil ihnen jene bekannte Werthhaftigkeit eigen ist“ (*τῷ αὐτοῖς ὑπάρχειν τὴν τριαύτην φύσιν*). Dies ist nach Dirlmeier eng mit dem anschließenden Satz zu verbinden, in dem das Wahrnehmbare und Erkennbare der Seinsart des Guten oder Begrenzten zugeordnet wird. „In dem Buch nun gab es offenbar zwei Begriffskolumnen: in der linken standen *ζῆν* und *ἀγαθόν*, zwei *αἰρετά*, in der rechten *αἰσθητόν* und *γνωστόν*, ebenfalls zwei *αἰρετά* ... Das Getrennte läßt sich vereinigen, weil die beiden Kolumnen... unter einem Oberbegriff stehen, nämlich dem der *ὠρισμένη φύσις*.“ – Diese Deutung enthält jedoch einige Unsicherheitsmomente. Mit *καὶ ἐκ τούτων* ... scheint nicht die zweite der zu verbindenden Angaben des Logos, sondern eher das Resultat der Verbindung ausgedrückt zu sein. Außerdem geht es hier im Gedankenzusammenhang nicht allgemein um die Begründung von Leben und Erkennen, sondern speziell um die Wichtigkeit des Selbst-Erkennens. Die Gegenüberstellung

Im letzten Abschnitt des Beweisganges entwickelt Aristoteles vollends, daß man nicht nur einfach sich selbst erkennen will, wie man gerade ist, sondern daß man dabei selbst erkennbar und gut werden möchte. Auch in diesem Abschnitt finden sich noch Berührungen mit dem *Protreptikos*. Dort war ebenfalls davon die Rede, daß das Gute und Erkennbare seinem Wesen nach ‚begrenzt‘ (*ὠρισμένον*) ist³⁸). Aber das pythagoreisch-akademische Modell der Gegensatz-Systoichie, durch das Aristoteles hier in der *EE* das prinzipiell Zusammengehörige (Leben, Gut-sein, Erkennbar-sein) miteinander verbindet, hat er im *Protreptikos* kaum explizit verwendet. In der Ethik-Vorlesung kann er diese platonische Denkform bei seinen Zuhörern ohne weiteres als bekannt voraussetzen³⁹). Sie dient ihm hier dazu, die zunächst in engem Anschluß an den *Protreptikos* eingeführten Motive systematisch zusammenzufassen und die einzelnen Elemente – Leben und Erkennen – auf das Gute als das wahrhaft begründende Selbst zu beziehen.

5.

In seinen Ausführungen zum Thema ‚Mündlichkeit und Schriftlichkeit bei Platon und Aristoteles‘ hat Dirlmeier grundsätzlich klar gemacht, wie die platonische Unterscheidung des Literarischen und Nichtliterarischen auch noch für Aristoteles bestimmend ist⁴⁰). Auf der einen Seite stehen bei beiden Philosophen die publizierten Werke (Dialoge), auf der anderen die Vorträge, Diskussionen und fachwissenschaftlichen Untersuchungen der Schule. Zwar hat die Grenze zwischen den zwei Bereichen für Aristoteles offenbar nicht mehr die gleiche Be-

von Leben und Erkennbarkeit in Kolumnen ist ferner im Sinne einer platonischen Systoichie ebensowenig verständlich wie als Dihairesis. Auch läßt sich dem Text nicht entnehmen, daß die Systoichie (mit dem Prinzip der *ὠρισμένη φύσις*) in dem zitierten Logos zu finden war. Eher erhält man den Eindruck, daß aus dem Logos nur die einzelnen Motive genommen sind, die dann hier in der *EE* nach dem Muster der pythagoreisch-platonischen Systoichie zusammengeordnet werden.

38) Jambl., *Protr.* 38, 5–10 Pist. (fr. 5 p. 32 Ross; B 33 Düring).

39) Vgl. *Metaph.* XII 7, 1072 a 35; *Phys.* III 2, 201 b 25 (weitere Belegstellen bei Bonitz, *Index Aristotelicus* s.v. *συστοιχία*); außerdem *EN* IX 9, bes. 1170 a 19–25; X 2, 1173 a 15/6.

40) Dirlmeier, *M.Z.* 5–24 (bes. 9–17). Vgl. auch Dirlmeier, *Zum gegenwärtigen Stand der Aristoteles-Forschung*, Wiener Stud. 76, 1963, 52–67 (bes. 54/5).

deutung wie für Platon. Er hat „nicht mehr wie Platon einen Raum für *ἀγραφα* ausgespart“, sondern in seinen ‚Lehrschriften‘ auch „die gesamte interne Lehre schriftlich fixiert“. Aber er spricht in diesen Pragmatien doch so, „daß der Hörer oder Leser unmittelbar hineingerissen wird in den inneren Dialog, den der Philosoph zuvor mit sich selbst gesprochen hatte“. Und er zitiert seine Lehrvorträge, wengleich sie in schriftlicher Form verfügbar gewesen sein mögen, nicht als Bücher, sondern als mündliche Reden („wir sagen“, „es ist davon gesprochen worden“ u.ä.).

Diese Feststellungen Dirlmeiers erhalten durch unser Ergebnis, daß Aristoteles mit dem Ausdruck *ὁ γεγραμμένος λόγος* ein literarisches Werk bezeichnet, eine direkte Bestätigung. Freilich müssen wir mit Ausnahmen von der Regel, nach der die Schule als ein Bereich der Mündlichkeit verstanden wurde, durchaus rechnen. Dirlmeier hat in der ‚Tierkunde‘, die Aristoteles als Buch zitiert, eine solche Ausnahme erkannt und überzeugend erklärt. Dieses deskriptive wissenschaftliche Werk des Aristoteles hat schon so sehr den Charakter eines Handbuchs, daß wir verstehen, weshalb hier auch nicht einmal mehr die Fiktion der Mündlichkeit aufrecht erhalten wird. Doch ist das der einzige nachweisbare Fall dieser Art⁴¹⁾. Die beiden besprochenen Zitate in der *EE* sind – nach dem Resultat unserer Untersuchung – nicht der an sich verständlichen Ausnahme zuzuordnen, sondern entsprechen der generell gültigen Unterscheidung: als „geschrieben“ im eigentlichen Sinne galten bei Aristoteles wie bei Platon die literarisch publizierten Werke, zu denen auch der *Protreptikos* gehörte.

41) Dirlmeier (*M.Z.* 35–40; vgl. *Zum gegenwärtigen Stand ...* 65) hat auch hinter dem eigenartigen Zitat *ἡ διαίρεσις ἐν τοῖς ἀπηλλαγμένοις* (*EE* II 2, 1220 b 20) ein handbuchartiges Dihairesen-Werk vermutet. Er hat überzeugend nachgewiesen, daß *ἀπηλλαγμένοις* hier soviel heißt wie „erledigt“, „abgeschlossen“ (*M.Z.* 39). Dies braucht jedoch nicht gleichbedeutend zu sein mit „schriftlich fixiert“. Auch mündliche Untersuchungen oder Übungen können „abgeschlossen“ oder „absolviert“ sein und „zu einem bestimmten Ergebnis geführt haben“.

Auf das immer noch beunruhigende, von Dirlmeier (*M.Z.* 8/9; *Zum gegenwärtigen Stand ...* 54) mit großer Umsicht behandelte Problem der *ἐξωτερικοὶ λόγοι* braucht hier nicht näher eingegangen zu werden. Wenn es erlaubt ist, eine vorläufig unbegründete Ansicht zu äußern, können wir sagen, daß Aristoteles an allen 9 Stellen, wo er *ἐξωτερικοὶ λόγοι* zitiert, wahrscheinlich nicht primär seine literarischen Werke im Auge hat, sondern Dihairesen und aporetisch-gegensätzliche Thesen, die im mündlichen Unterricht der Schule behandelt wurden.

Eine andere Frage, die durch die neu festgestellten *Protrep-tikos*-Zitate nahegelegt wird, soll hier nur kurz angeschnitten werden: Welche Konsequenzen ergeben sich für die *EE* selbst, besonders für das Verhältnis der *EE* zu den beiden anderen Ethiken, von denen die *Magna Moralia* (*MM*) in ihrer Echtheit und zeitlichen Datierung immer noch stark umstritten sind?

Das Zitat in *EE* I 8 ist in den beiden anderen Ethiken nicht zu erwarten, da dort bei der Ideenkritik das Problem der praktischen Nützlichkeit nicht eigens behandelt wird. Daß sich hierin *EN* und *MM* gemeinsam von der *EE* unterscheiden, braucht nicht viel zu besagen.

Wichtiger ist das Zitat in dem Beweis für den Wert der Selbsterkenntnis, da die drei Kapitel, in denen die drei Ethiken das Problem ‚Autarkie und Philia‘ behandeln (*EE* VII 12; *EN* IX 9; *MM* II 15), ohnehin zu einem Vergleich herausfordern⁴²).

Die stark konzentrierte Darstellung in dem Kapitel der *EN* gibt sich im ganzen gegenüber der *EE* als spätere, reifere, abgeklärte Fassung zu erkennen. So ist auch ohne weiteres zu verstehen, daß Aristoteles in der (nach allgemeiner Ansicht) spät entstandenen *EN* nicht mehr, wie noch in der früheren und dem *Protrep-tikos* zeitlich näher stehenden *EE*, ausdrücklich auf das literarische Werk Bezugnimmt⁴³). – Wir erhalten also zunächst die klare Aufeinanderfolge: Platon (→) *Protrep-tikos* → *EE* → *EN*.

In dem entsprechenden Kapitel der *MM* (II 15, 1212 b 33 bis 1213 a 26) fehlt nun nicht nur das ausdrückliche Zitat, sondern auch der ganze Gedankenzusammenhang, durch den die *EE* – wie auch noch die *EN* – mit dem *Protrep-tikos* verbunden ist: die sachliche Verknüpfung von Leben, Erkennen und Gut-Sein. In *MM* II 15 wird ohne jede Begründung konstatiert, daß die auch von den Weisen geforderte Selbsterkenntnis ἦδύ sei. Zugleich vermißt man in dem Kapitel der *MM*, wenn man es mit den Parallelkapiteln der *EE* und *EN* vergleicht, die von Platon stammende Zuordnung des Guten zum ‚Begrenzten‘

42) Vgl. R. Walzer, *a. a. O.* 228/32 und die Kommentare zu den drei Ethiken von Dirlmeier (bes. zur *Nikomachischen Ethik*, 1956, 555). Eine neue vergleichende Untersuchung der drei Kapitel hat G. Widmann in Tübingen übernommen.

43) Der *Protrep-tikos* mag kurz vor 350 in der Akademie, die *EE* etwa fünf Jahre später in Assos, die *EN* mehr als zwanzig Jahre später in Athen entstanden sein.

(ὄρισμένον). Es ist daher schwierig, für die *MM* – oder jedenfalls für das Kapitel II 15 – innerhalb der oben angegebenen Reihe eine plausible Stellung zu ermitteln.

Eher ergibt sich der Eindruck, daß in dem Kapitel der *MM* die am weitesten von Platon und vom *Protreptikos* entfernte Fassung vorliegt. Die *EE* unternimmt es, den Wert der Selbsterkenntnis in einem besonderen Beweisgang aus den einfacheren Gedanken des *Protreptikos* heraus zu entwickeln und mit Hilfe platonischer Denkformen zu begründen. Die *EN* verzichtet auf einen ausführlichen Beweis und auf die Anlehnung an den *Protreptikos*, hält aber die in der *EE* entwickelten sachlichen Zusammenhänge fest. In dem Kapitel der *MM* bleibt schließlich die allgemeinere Begründung gänzlich beiseite.

Für diese Reihenfolge spricht auch die eigenartige Stellungnahme der *MM* zu dem Gedanken, daß das Sich-selbst-Erkennen die Seinsweise der Gottheit ist. In der *EE* erfährt man, daß der Mensch den an sich göttlichen Zustand nicht unmittelbar, sondern durch den Freund auf indirekte, relative Weise zu erreichen vermag. Die *EN* geht auf den theologischen Vergleich nicht ein⁴⁴). In dem Kapitel der *MM* aber wird anscheinend nicht nur die Vergleichbarkeit zwischen göttlicher und menschlicher Selbsterkenntnis in Frage gestellt, sondern ausdrücklich offen gelassen, ob die Autarkie der Gottheit überhaupt in der Selbsterkenntnis besteht⁴⁵).

Wahrscheinlich wird man also sagen können, daß in *MM* II 15 schon die skeptische Haltung des nacharistotelischen Peripatos zu Worte kommt. In der Entfernung von Platon und vom

44) Dabei muß freilich Dirlmeiers Feststellung (Kommentar zur *EN*, 555) beachtet werden, daß Aristoteles das Gottesargument in *EN* IX 9 nur ausgespart hat, um es im letzten Buch (bes. X 8, 1178 b 7–23) wirkungsvoll einzubauen.

45) *MM* II 15, 1212 b 33–1213 a 7. – Der Vergleich mit der Autarkie Gottes soll in gewissen Logoi üblich gewesen sein (ἡ ἐν τοῖς λόγοις εἰωθυῖα δμοιότης). Die Frage, welche Logoi gemeint sind, ist nicht sicher zu beantworten. Walzer (a.a.O. 230) dachte an eine literarische Schrift, den *Protreptikos*; Dirlmeier (Kommentar zu den *MM*, 1958, 468/9), dem sich Düring anschloß (vgl. jetzt *Aristoteles*, 1966, 193), an Diskussionen in der Akademie. Ebenso gut können jedoch auch die Disputationsthesen des exoterischen Unterrichts der aristotelischen Schule gemeint sein. Ähnliche, ebenso schwer festzulegende Verweise: *MM* II 6, 1201 a 17 (συμβαίνει ἐκ τῶν λόγων); *EE* VII 6, 1240 a 23 (ἐν τοῖς λόγοις ἐπισκοπεῖν εἰώθημεν) und VII 11, 1244 a 20 (οἱ ἐν τοῖς λόγοις ὄροι τῆς φιλίας). Dabei ist bemerkenswert, daß die Verweise in der *EE* dem in der *MM* angeführten Vergleich auch inhaltlich nahestehen: alle Arten der Philia sind zurückzuführen auf die Philia des Guten zu sich selbst (*EE* VII 6, 1240 b 3–34).

Protreptikos ist hier ein weiterer Schritt über die *EE* und die *EN* hinaus vollzogen; die ontologischen und theologischen Zusammenhänge treten zurück gegenüber den menschlich-konkreten Aspekten⁴⁶).

Wichtiger aber ist nun noch, nachdem die beiden Verweise in der *EE* als *Protreptikos*-Zitate erklärt sind, die umgekehrte Frage, was die beiden Stellen der *EE* für unsere Kenntnis des *Protreptikos* bedeuten. Ein künftiger Herausgeber der Aristoteles-Fragmente wird kaum ein zu großes Wagnis eingehen, wenn er die beiden Zitate der *EE* als Zeugnisse für den *Protreptikos* anführt. Es sind die einzigen Selbstzitate des Aristoteles, die sich mit hinlänglicher Sicherheit auf dieses frühe literarische Werk beziehen lassen.

Freilich bringen die beiden kurzen Referate für das verlorene Werk nichts substanziiell Neues. Wir waren ja bei unserer

46) Der neuerdings von Dirlmeier und Düring (*Aristoteles*, 1966, 438/44) verfochtenen Frühdatierung widersprechen auch – ebenfalls besonders im Blick auf das Gottesargument in *MM* II 15 – Ph. Merlan, *Studies in Epicurus and Aristotle*, 1960 (Klassisch-Philologische Studien 22) 83–92 und K. Oehler, *Die Lehre vom noetischen und dianoetischen Denken bei Platon und Aristoteles*, 1962 (Zetemata 29) 209/10. – Bei dem Versuch, die aporetische Behandlung der göttlichen Selbsterkenntnis an der Stelle der *MM* aus der Situation des frühen Aristoteles (vor der *EE*) zu erklären, kann man zwei Wege einschlagen. Entweder muß man annehmen, daß Aristoteles die *MM* verfaßte, bevor er die göttliche Vollkommenheit so als Selbst-Erkennen verstand, wie es in *Metaph.* XII 7 und *EE* VII 12 dargestellt ist (so H. von Arnim, *Eudemische Ethik und Metaphysik*, SB Wien, phil.-hist. Kl. 207, 5, 1928, bes. 11/7; vgl. Dirlmeier, Kommentar zu den *MM*, 468/9). Dagegen spricht jedoch, daß dann die Linien, die sonst direkt von Platon zu dieser Lehre des Aristoteles hinführen, durch die *MM* unterbrochen würden. Oder man muß annehmen, daß die Argumentation in den *MM* nicht eigentlich die Lehre von der Selbsterkenntnis der Gottheit in Frage stellen, sondern nur den unmittelbaren Vergleich zwischen menschlicher und göttlicher Autarkie ad absurdum führen soll durch den Nachweis, daß die göttliche Erkenntnis jedenfalls nichts mit der Selbstbespiegelung eines Menschen gemein hat. In diese Richtung zielt P. Aubenque, *La prudence chez Aristote*, 1963, 182/3. Und eine ähnliche Lösung schlägt Düring vor, wenn er erklärt (jetzt *Aristoteles*, 1966, 193): Aristoteles wolle sagen, daß der Vergleich zwischen Göttern und Menschen nach beiden Seiten hin unbrauchbar sei und dieser Gedanke beherrsche den ganzen Zusammenhang. – In der Tat scheint der Verfasser der *MM* mit dem zitierten Logos feststellen zu wollen, daß man auch umgekehrt in eine Aporie gerät, wenn man (unstatthafterweise) das autarke Sein der Gottheit von menschlichen Bedingungen her zu erklären sucht. Dabei knüpft er aber eher an peripatetische (Dikaiarch?) als an akademische Diskussionen an; und das theologische Problem scheint er bewußt unentschieden zu lassen. Vgl. *MM* I 1, 1182b 3–5; II 5, 1200b 14–15; II 11, 1208b 26–35.

Untersuchung methodisch auf die bekannten und allgemein anerkannten Fragmente des *Protreptikos* angewiesen und konnten die beiden Zitate nur deshalb als *Protreptikos*-Zitate erweisen, weil sie mit solchen Fragmenten inhaltlich klar übereinstimmen. Doch ergeben sich von den beiden *EE*-Stellen aus immerhin zu einigen in der *Protreptikos*-Forschung umstrittenen Problemen – wenn nicht entscheidende, so doch unterstützende Argumente.

(a) Was die Form des verlorenen Werkes betrifft, so spricht der Singular δ λόγος eher für eine zusammenhängende Rede als für einen Dialog⁴⁷⁾. Doch hängt an diesem Unterschied nicht viel, weil sich auch in der Form der Rede eine Auseinandersetzung mit bestimmten gegnerischen Ansichten abspielen konnte.

(b) Das Zitat in *EE* I 8 stellt die doppelte Antwort, die Aristoteles im *Protreptikos* auf die Frage nach der praktischen Brauchbarkeit der Philosophie gegeben hat, scharf vor Augen: Entweder kann man sagen, daß das eigentlich Gute überhaupt nicht nützlich ist, oder aber, daß alle Technai auf das maßgebliche Gute angewiesen sind, das die Philosophie mit theoretischen Mitteln am reinsten erfaßt. Diese Thematik erinnert an die Frontstellung des Aristoteles gegen Isokrates, die man schon immer in den Fragmenten des *Protreptikos* und in der *Antidosis-Rede* des Isokrates (bes. §§ 84/5. 258/69) angedeutet gefunden hat⁴⁸⁾. Umstritten ist jedoch das zeitliche Verhältnis zwischen *Protreptikos* und *Antidosis-Rede*. Hier scheint uns nun gerade das entschiedene Einerseits-Andererseits des *Protreptikos* eher dafür zu sprechen, daß Aristoteles die Kritik der akademischen Philosophie in der Rede des Isokrates bereits voraussetzt⁴⁹⁾. Auch Isokrates sucht das Problem von zwei Seiten zu sehen: einerseits bestreitet er, daß das Studium der exakten Wissenschaften den hohen Wert hat, von dem die Platoniker sprechen; andererseits könne man der akademischen Art des Philosophierens aber doch nicht jeden Nutzen absprechen, da sie wenigstens als zeitweiliges Geistestraining für junge Leute brauchbar sei. So scheinen ihm beide Seiten, die Anhänger und

47) Die einzelnen Vertreter der beiden unterschiedlichen Ansichten nennt E. Berti, 458.

48) Vgl. dazu E. Berti 519/31.

49) Für die Priorität der Rede des Isokrates hat sich auch Düring in seiner *Protreptikos*-Ausgabe (33/5. 284) entschieden; vgl. jetzt Düring, *Aristoteles*, 1966, 404/6. 433.

die Gegner der platonischen Philosophie, zum Teil im Recht zu sein (§ 263): οἱ τε νομιζόντες μηδὲν χρησίμην εἶναι τὴν παιδείαν ταύτην πρὸς τὰς πράξεις ὀρθῶς μοι δοκοῦσιν γινώσκειν, οἱ τ' ἐπαινοῦντες αὐτὴν ἀληθῆ λέγειν. Kann Isokrates, wenn er einen so schlichten Kompromiß vorträgt, wirklich den aristotelischen *Protreptikos* mit seinen radikalen Thesen im Blick gehabt haben? Eher läßt sich denken, daß Aristoteles den Vermittlungsversuch des Isokrates von beiden Seiten her aufheben wollte, indem er feststellte: erstens geht es bei der Philosophie nicht um das Nützliche, sondern um das Gute, und zweitens ist die philosophische Theorie auch für das praktisch-politische Leben von höchster Bedeutung.

(c) In diesem Zusammenhang ist auch die schwierige Frage zu sehen, ob das aus Jamblichs Schrift *De communi mathematica scientia* (cp. 26) genommene Fragment 5 b Walzer (5 a Ross) in den aristotelischen *Protreptikos* gehört oder nicht. Dem Inhalt nach handelt es sich um eine ausführliche Argumentation gegen die Nützlichkeit der mathematisch-theoretischen Wissenschaften im praktischen Leben. Düring hat die Ansicht vertreten, daß sich dieser Text nicht in den uns bekannten Rahmen des *Protreptikos* einfügen lasse⁵⁰). Wir können uns dieser Auffassung jedoch nicht anschließen. Die doppelte These des Aristoteles, daß die philosophische Theorie nicht auf das Nützliche ausgeht und doch im höchsten Grade nützlich ist, wirkt um so kräftiger, wenn zuvor die gegnerische Ansicht von der Nutzlosigkeit der Theorie ausdrücklich wiedergegeben worden ist. Wenn Aristoteles darlegt (fr. 11 und fr. 13 W./R.), daß sich jede Techne nach einem von Natur maßgeblichen ἀγαθόν richten muß, so läßt sich dies sehr gut als Antwort auf jene Einwände der ‚Praktiker‘ verstehen. Aristoteles bestreitet nicht, daß die gewöhnlichen Technai dem Bereich der Empirie verhaftet sind und ohne

50) Düring 31. 207/9, vgl. 224/5. Ein kurzes Teilstück (Jambl., *De comm. math. sc.* 26, p. 79, 15–80, 1 Festa) hat Düring, nicht eben konsequent, doch als fr. B 52 dem *Protreptikos* zugewiesen.

Der ganze Abschnitt wird schon bei Rose (1886) unter den Fragmenten des *Protreptikos* aufgeführt (fr. 52). Zweifel hat vor Düring W. G. Rabinowitz auch gegenüber diesem Fragment geäußert (*Aristotle's Protrepticus and the sources of its reconstruction*, 1957, 74–92). Daß das Problem jedoch durch Rabinowitz und Düring nicht negativ entschieden wurde, ist inzwischen mehrmals festgestellt worden: W. Spoerri, *Gnomon* 32, 1960, 23/4; R. Stark, 59/60. 63/4. 66/7; H. Flashar, 66/7. Vgl. auch G. Müller, *Probleme der aristotelischen Eudaimonielehre*, Mus. Helv. 17, 1960, 121–143, bes. 140; T. Orlandi, *Il primo Aristotele nel De communi mathematica scientia di Jamblico*, Riv. crit. di stor. della filos. 18, 1963, 592/8, bes. 595/6.

philosophische Theorie auskommen. Alle Technai aber, so betont er, richten sich nicht nach einzelnen Erscheinungen, sondern nach dem für sie Normativen in der Physis. Sie lassen also eine allgemeine Tendenz erkennen, die in der philosophischen Theorie ihr höchstes Ziel erreicht; und der Politiker jedenfalls ist durchaus auf eine theoretische Erkenntnis der Seinsordnung angewiesen⁵¹).

(d) Während sich von dem Zitat in *EE* I 8 aus zu dem Fragment 5 b W. nur indirekte Beziehungen herstellen lassen, ergibt sich für das Fragment 13 W./R. eine entscheidende Stütze. Die *Protreptikos*-Zugehörigkeit dieses Textes, der seit Jaeger vor allem aus inhaltlichen Gründen eine wesentliche Rolle in der Forschung spielt, ist in letzter Zeit durch G. Müller und H. Flashar in Zweifel gezogen worden⁵²). Verweist nun

51) Mit einzelnen Änderungen des aristotelischen Textes durch Jamblich ist auf jeden Fall zu rechnen, zumal da Jamblich nicht von der philosophischen Theorie allgemein, sondern spezieller von den mathematischen Wissenschaften sprechen wollte. Aus dem gleichen Grund verwendete Jamblich in *De comm. math. sc.* 26 (p. 81, 5–83, 2 Festa) als Antwort auf die Rede der Theorie-Gegner ein Stück aus dem aristotelischen *Protreptikos* (~ Jambl. Protr. 38, 3–41, 2 = fr. 5 p. 32/4 Ross), das eine wichtige mathematische Vorstellung, den Vergleich der Seinsfolge mit der Dimensionenfolge enthält. In den anderen Fragmenten erinnert nur der Begriff der Exaktheit (*ἀκρίβεια*) an den mathematischen Charakter der akademischen Philosophie.

52) G. Müller, a. a. O. [o. Anm. 50] 134/6 sah in fr. 13 W./R. eine neuplatonische Klitterung aus verschiedenen platonischen und aristotelischen Elementen. Diese Auffassung beruht jedoch auf der allzu einseitigen Ansicht, daß im *Protreptikos* das Ideal des theoretischen Lebens – stärker noch als bei Platon – von den Erfordernissen der Praxis getrennt worden sei. – H. Flashar nahm an (73/8), daß das Fragment mit größerer Wahrscheinlichkeit aus dem aristotelischen *Politikos* stamme (so vermutungsweise auch O. Gigon, *Aristoteles – Einleitungsschriften*, 1961, 99), uns freilich in einer jamblichischen Verkürzung und Kontamination vorliege. Er hat dabei (75) kritisch hervorgehoben, daß der Text bei Jamblich die theoretische Phronesis, die der Politiker braucht, einerseits den handwerklichen Technai gegenüberstellt (oder entschieden überordnet), andererseits zu diesen Technai in Analogie setzt, da sich auch sie nach der Physis richten sollen. Aber dies beides schließt sich nicht gegenseitig aus. Das Zitat in *EE* I 8 kann zusätzlich beleuchten, wie Aristoteles den Zusammenhang sieht. Alle Technai richten sich gleicherweise (*ὁμοίως*) nach dem wesenhaft Guten, aber jede Techne doch in ihrem Bereich nach einem *ἴδιον ἀγαθόν*. Dabei zielt die ganze Argumentation des fr. 13 insofern eindeutig auf den Wert des theoretischen Wissens, als gerade die vornehme Techne des Politikers, die für den angesprochenen Leser allein in Betracht kommt, auf die philosophische Theorie angewiesen sein soll. Die anderen Technai zeigen auf analoge Weise im Ansatz, daß überall nach dem primär Maßgeblichen gefragt werden muß.

aber das Zitat in *EE* I 8 auf den *Protreptikos*, so haben wir guten Grund, besonders das Fragment 13 als integrierenden Bestandteil dieses Werkes anzusehen. Denn hier – und nur hier – wird die in der *EE* zitierte These, daß das Gute für alle Technai nützlich ist, im einzelnen entwickelt.

(e) Was den Aufbau des verlorenen Werkes angeht, so bestätigen die beiden Zitate zu ihrem Teil den Eindruck, daß die Exzerptfolge bei Jamblich im großen und ganzen sinnvoll ist und dem ursprünglichen, aristotelischen Gedankengang weitgehend entspricht. Durch das Zitat in *EE* VII 12 wird deutlich, daß die (bei Jamblich aufeinanderfolgenden) Fragmente 12 und 13 W./R. zusammengehören (so auch bei Düring: B 42–51). Mit fr. 12 ist aber wiederum das bei Jamblich vorausgehende fr. 11 sinnvoll verbunden. Durch das Zitat in *EE* I 8 erweisen sich ebenso die (bei Jamblich zusammenhängenden) Fragmente 7 und 9 W./R. als gedankliche Einheit (bei Düring getrennt); und mit fr. 7 hängt das vorausgehende fr. 6 eng zusammen (so auch bei Düring: B 59–77). In den bei Jamblich aufeinanderfolgenden Fragmenten 6–7–9–11–12–13 scheint also für den Hauptteil des aristotelischen *Protreptikos* noch der ursprüngliche Gedankengang bewahrt zu sein⁵³). Nimmt man dazu ferner die Fragmente 4/5 und 14/15 W./R., die – wie bei Jamblich – als Einleitung und Schluß verstanden werden können, so ergibt sich ein Gesamtrahmen, in den sich auch das aus *De communi mathematica scientia* 26 stammende Fragment 5 b W. sinnvoll

Einen gewissen Bruch innerhalb des Fragments, nämlich vor *ἔστι μὲν οὖν θεωρητικὴ ἡδε ἢ ἐπιστήμη...* (p. 56, 2 Pist.), hat auch Düring (223) festgestellt, ohne jedoch die Herkunft aus dem *Protreptikos* zu bezweifeln.

53) Trotz des jetzt von C. J. de Vogel (a.a.O. 289) erhobenen Einspruchs nehme ich (mit H. Flashar u.a.) an, daß das Fragment 10 W./R. (Jambl., *Protr.* p. 47/8 Pist.), das deutlich aus diesem Rahmen herausfällt, nicht aus dem aristotelischen *Protreptikos*, sondern eher aus dem Dialog *Eudemos* stammt. Das gleiche gilt wahrscheinlich auch für den Schluß des Fragments 15 W./R., wo ebenfalls das menschliche Leben stark abgewertet wird gegenüber dem Zustand der vom Körper befreiten Seele nach dem Tode. *Korrekturzusatz*. Seit dem Abschluß des Manuskripts ist die ergebnisreiche Münchener Dissertation von G. Schneeweiß erschienen: *Der Protreptikos des Aristoteles* (1966). Sch. versucht, den Gedankengang des aristotelischen Werks zu ermitteln, indem er die Exzerptfolge bei Jamblich weitgehend auflöst und umgruppiert. Zu Recht kritisiert er einen früheren Vorschlag des Verf. (*Protreptik und Paränese* ... 219/20) und die Reihenfolge der Fragmente bei Düring. Gegen seine eigene Rekonstruktion ist jedoch einzuwenden, daß der Zusammenhang bei Jamblich eine gedankliche Kohärenz zeigt, die im wesentlichen von Aristoteles herkommen dürfte.

einordnen läßt:⁵⁴) (1.) fr. 4 + 5 W./R.: einleitende, allgemeine Empfehlung der Philosophie; (2.) fr. 5 b W.: Einwand von gegnerischer Seite – Isokrates –, das theoretische Wissen sei im praktischen Leben nutzlos; (3.) fr. 6 ... 13: die philosophische Erkenntnis ist an sich selbst wertvoll, zugleich aber auch die beste Voraussetzung für das praktische Handeln; (4.) fr. 14 + 15: durch die Philosophie erlangt man auch die höchste Freude.

(f) Geben die Zitate der *EE*, so wird man schließlich noch fragen, vielleicht auch etwas aus für die seit Jaeger nicht mehr zur Ruhe gekommene Diskussion um das Problem, wie sich der Aristoteles des *Protreptikos* zu Platon verhält? In dem Hin und Her der verschiedenen Auffassungen scheint sich allmählich eine vermittelnde Ansicht herauszubilden⁵⁵). Danach enthielt

54) Sehr gut läßt sich auch das ebenfalls aus Kapitel 26 der jamblich-schen Schrift *De communi mathematica scientia* genommene Fragment 8 W./R. einbeziehen. Hier ist von der geschichtlichen Höherentwicklung des menschlichen Wissens die Rede: nach den für die Lebenserhaltung „notwendigen“ Technai entstanden die der Annehmlichkeit (*ήδονή*) dienenden Künste, die Erkenntnisse der Philosophie aber wurden erst am Schluß in raschem Fortschritt gewonnen. Die ganze Entwicklung entspricht dem Gesetz, daß das dem Wesen nach Wichtigste der Entstehung nach das Späteste ist (*τὸ γὰρ τῇ γενέσει ὕστερον οὐσία καὶ τελειότερι προηγεῖται*). Diese Betrachtung kann zwischen fr. 11 und fr. 12 (W./R.) in die Exzerptfolge des jamblich-schen *Protreptikos* organisch eingeführt werden, also bei p. 52, 6–16 Pist. (= B 20/1 Düring; wahrscheinlich ein von Jamblich gestaltetes Überleitungsstück). In fr. 11 W./R. ist ausgeführt worden, daß die Technai das von der Natur Vernachlässigte ergänzen und daß insbesondere der Mensch zur Erhaltung seines Lebens dieser Unterstützung bedarf (p. 50, 8–12 Pist. = B 13 Düring); außerdem wird dort jenes Entwicklungsgesetz am einzelmenschlichen Leben aufgezeigt: *τέλος δὲ κατὰ φύσιν τοῦτο ἐστὶν ὁ κατὰ τὴν γένεσιν πέφυκεν ὑστατον ἐπιτελεῖσθαι περαιομένης τῆς γενέσεως συνεχῶς, ... πρῶτον μὲν τὰ κατὰ τὸ σῶμα τῶν ἀνθρώπων λαμβάνει τέλος, ὕστερον δὲ τὰ κατὰ τὴν ψυχὴν...* (p. 51, 16ff. Pist. = B 17 Düring). Daran könnte sich gut der gesamtgeschichtliche Überblick angeschlossen haben. Und nach der anderen Seite hin wäre dieser Abschnitt dann mit der Unterscheidung des Guten vom bloß Notwendigen und Nützlichen in fr. 12 W./R. inhaltlich eng verknüpft. – Übereinstimmungen mit dem Fragment 8 W./R. weisen die Einleitungskapitel der *Metaphysik* (I 1/2) auf. Ferner scheint davon die bei Philoponos überlieferte Entwicklungsgeschichte der *σοφία* abhängig zu sein, die Ross als Fragment des Dialogs *Περὶ φιλοσοφίας* aufführt (p. 76/7 Ross). Daß dieser Text nur indirekt mit Aristoteles zusammenhängt und nicht als wörtliches Fragment behandelt werden darf, zeigt jetzt W. Haase in einer noch ungedruckten Arbeit („*Studien zu Aristoteles, Aristoteles von Messene und Johannes Philoponos*“).

55) Vgl. die oben [Anm. 1] angeführten neuen Beiträge von I. Düring, E. Berti, H. Flashar und C. J. de Vogel. Zuletzt hat C. J. de Vogel in überzeugender Weise gezeigt, wie eine Vermittlung zwischen den am weitesten

der *Protreptikos* wesentliche Denkformen der platonischen Philosophie, aber kein Bekenntnis zur Ideenlehre; er zeigte eine echte Begeisterung für das philosophische Lebensideal der Akademie, aber auch schon die eigenen Positionen und Methoden des Aristoteles in klaren Ansätzen; er verfocht den überragenden Wert der reinen Theorie und zugleich den Anspruch, daß das praktisch-politische Leben nur mit Hilfe der Philosophie zu meistern ist. – Einer solchen mittleren Lösung werden wir auch von den beiden Zitaten der *EE* aus zuneigen. Auf jeden Fall aber sprechen die beiden neu hinzukommenden Zeugnisse deutlich gegen die Auffassung, als ob Aristoteles im *Protreptikos* speziell die Ideenphilosophie Platons vertreten hätte, also gegen die Erklärung Jaegers, die heute ohnehin von der Forschung widerlegt oder stark erschüttert ist.

Die *Protreptikos*-Berührung in *EE* VII 12 zeigt, daß Aristoteles die im *Protreptikos* entwickelten Gedanken über Leben und Erkennen bruchlos in die ethische Pragmatie einbeziehen kann. Auch in der Bemerkung, daß eine bestimmte Seite der Sache bei der literarischen Darstellung „unbeachtet“ geblieben sei, liegt wohl keine Selbstkritik, sondern nur ein ergänzender Hinweis zur Sache.

Noch interessanter ist, daß auch das in *EE* I 8 – im Rahmen der Ideenkritik – gebrauchte Zitat keinen Abstand der *EE* gegenüber dem *Protreptikos* erkennen läßt, sondern daß Aristoteles hier ohne weiteres seine frühere literarische Darstellung gegen die platonische Idee des Guten ins Feld führt. Natürlich ist denkbar, daß die *EE* die Ausführungen des *Protreptikos* ‚uminterpretiert‘. Aber wahrscheinlich müssen wir doch damit rechnen, daß Aristoteles schon im *Protreptikos* unter dem Guten, zu dem die Philosophie hinführt, nicht speziell die platonische Idee des Guten verstanden hat, sondern allgemeiner das εἶδος τοῦ ἀγαθοῦ, von dem die *EE* spricht.

Dies gilt zunächst für die eine Hauptthese, daß das Gute nicht eigentlich für etwas anderes nützlich, sondern an sich

auseinanderliegenden Positionen von Jaeger und Düring möglich ist. Sie stimmt dabei, sicher mit Recht, Düring so weit zu, daß im *Protreptikos* keine Erwähnung der platonischen Ideen anzuerkennen sei. Mit Ausdrücken wie ἀπὸ τὰ πρῶτα (fr. 13 W./R.) sind überempirische Wesensformen, aber nicht Ideen im Sinne Platons gemeint. – Über den Zusammenhang des theoretischen und des praktischen Wissens besonders: S. Mansion, *Contemplation and action in the Protrepticus*, in: *Aristotle and Plato in the mid-fourth century*, Göteborg 1960, 56–75; J.D. Monan, *La connaissance morale dans le Protreptique d'Aristote*, Revue philos. de Louvain 58, 1960, 185/219.

selbst wertvoll ist. Schon im *Protreptikos* war dabei offenbar an die höchste, geistige Arete des Menschen und der ganzen Naturordnung gedacht, aber nicht an eine transzendente Idee⁵⁶⁾. Und vor allem müssen wir so nun auch die zweite These interpretieren, die in den Fragmenten 11 und 13 W./R. behandelt wird: Alle Technai sind auf das Gute angewiesen – nun aber nicht auf ein „Gutes an sich“, sondern einfach auf die immanenten Wesensformen und Gesetzmäßigkeiten, die jeder Techne auf besondere Weise in der Natur vorgezeichnet sind.

Aristoteles hat im *Protreptikos* – wie das Fragment 13 W./R. in Verbindung mit Fragment 5 b W. zeigen kann – den Verächtern der philosophischen Theorie zugestanden, daß die praktisch-handwerklichen Technai ihr *ἀγαθόν* in der Empirie finden. Aber für alle Technai wollte er nachweisen, daß sie sich innerhalb ihres Sachbereichs nach primären, naturgegebenen Gesetzmäßigkeiten richten müssen. Er zeigt, daß alles technisch richtige Tun einbezogen ist in ein die ganze Natur durchwaltendes Streben nach dem Guten. Und er erklärt, daß dabei die noetisch-psychische Arete der somatischen, die theoretische Erkenntnis der nur sinnlichen übergeordnet ist. Nichts aber spricht hier für eine Idee des Guten als selbständige Seinsursache. Wenn wir uns an den Zitatzusammenhang in *EE* I 8 halten, müssen wir vielmehr annehmen, daß die Rede von einem Guten, das sich in allen Lebensbereichen ‚ähnlich‘ auswirkt, nicht erst in der ethischen Pragmatie, sondern schon im *Protreptikos* unausgesprochen eine kritische Distanz gegenüber der platonischen Ideenlehre erkennen ließ.

Tübingen

Konrad Gaiser

56) Im übrigen ist es schwierig, die These, daß das Gute seinem Wesen nach für keine Techne nützlich ist, in ihrem Verhältnis zu Platon genauer festzulegen. Denn einerseits kann sich Aristoteles schon im *Protreptikos* mit einer besonderen Betonung des Eigenwertes der Theorie von Platon entfernt haben, für den die ‚Ideenschau‘ immer der menschlich-politischen Arete dienen sollte; und andererseits ist noch in der *EE* fraglich, inwiefern Aristoteles mit der Behauptung, die platonische Idee sei praktisch nutzlos, in einem echten Widerspruch zu Platon steht, der selbst mehrfach den rein theoretischen Charakter der Ideenerkenntnis hervorgehoben hat (z. B. *Philebos* 55 B–58 D).