Das Empirische in der Nikomachischen Ethik des Aristoteles.

Seitdem der unvergessliche Trendelenburg der nach den verschiedensten Richtungen auseinandergehenden neueren Philosophie den Weg zu dem gesicherten Ausgangspunkte Aristotelischer Forschung zurückzuweisen gesucht, hat sich das Interesse der hervorragendsten Köpfe der Beschäftigung mit dem Systeme des grossen Stagirirten in lebhaftester Weise zugewendet, eine Erscheinung, die bei dem schroffen Gegensatze, zu dem Empirismus und Transcendentalphilosophie, Materialismus und Idealismus sich in der neueren Zeit vereinseitigt haben, mit Freuden zu begrüssen ist als der Ausdruck für das Streben der neuesten Entwickelung, eine Versöhnung anzubahnen zwischen den in ihrer scharfen Ausbildung nach der einen wie nach der anderen Seite gefährlichen Principien. Unter den zahlreichen fast das ganze Gebiet des damaligen Wissens umfassenden Schriften, die unter dem Namen des Aristoteles auf unsere Tage gekommen sind, ist fast keine so viel umstritten als die an den Nikomachus gerichtete Abhandlung, unter den Disciplinen hat fast keine so entgegengesetzte Beurtheilungen erfahren als die Ethik. Nicht allein in dem Zustande der Ueberlieferung dürfen wir den Grund hierfür suchen; denn mögen die Nikomachien von den Würmern des Kellers zu Skepsis zerfressen sein oder nicht, ohne Zweifel liegen sie, besonders das fünfte und sechste Buch, uns in einem sehr verderbten Zustande vor; vielmehr auf der Verschiedenartigkeit des kritischen Standpunktes beruht die Divergenz der Urtheile. Während Trendelenburg am Schlusse seiner Abhandlung: Ueber Herbarts praktische Philosophie und die Ethik der Alten (Abhdl. der Berliner Akad. a. d. J. 1856) das Urtheil der Greifswalder Universität, dass es auf dem Gebiete der Ethik nichts Vortrefflicheres und Vollkommeneres gebe als die Aristotelische, erneuerte und noch in unserer Zeit für gültig erklärte, eine Ansicht, der Ueberweg, Teichmüller u. A. im allgemeinen beistimmen, haben Schleiermacher, Herbart, Wehrenpfennig das entgegengesetzte Urtheil gefällt, und Hartenstein bezweifelt, ob die Ethik rücksichtlich der scharfen und präcisen Abgrenzung ihres Gebiets und rücksichtlich der systematischen Grundlage durch Aristoteles einen wesentlichen Fortschritt gemacht habe („Ueber den wissenschaftlichen Werth der Aristotelischen Ethik“ Berichte der Königl. Sächs. Ges. der Wiss. 1859 p. 102), weil er es für überflüssig und für unthunlich halte, über die Rangordnung der sittlichen Begriffe etwas festzustellen oder diese selbst mit ausreichender Genauigkeit nachzuweisen (p. 106); er bemerkt, dass,

was bei Ar. an ethischem Gehalte wirklich vorhanden sei, nur nebenbei und als stillschweigende Voraussetzung, nicht als principielle Grundlegung zur Geltung komme (Anm. 116). Ich meine, Ar. darf nicht vom theoretischen Standpunkte unserer modernen Ethik beurtheilt, der Werth seiner Ethik nicht absolut nach dem Massstabe unserer durch Jahrtausende christlichen Fühlens und Empfindens geläuterten sittlichen Ideen gemessen werden. Denn dem Griechen war der Begriff der persönlichen Freiheit ebenso fremd, wie das erst durch das Christenthum in die Sittenlehre eingeführte Princip der Liebe, und die Lehre vom Willen hat bei ihm noch nicht sy[illegible]bildende Kraft. Eine solche Kritik ist nur zu geneigt auch die Verdienste, die Ar. sich durch Bearbeitung gewisser noch jetzt gültiger Fundamente erworben hat, herabzusetzen.

Ueberhaupt war es nicht die Absicht des Philosophen die Ethik wissenschaftlich zu begründen und begrifflich a priori zu construiren, sondern er wollte das Gute darstellen, wie es in den Handlungen des *ἀνὴρ σπουδαῖος* in die reale Erscheinung tritt. In dieser empirischen Haltung, in ihrer Beschränkung auf die Vollbürger des hellenischen Gemeinwesens und in ihrer Tendenz unmittelbar praktisch wirksam zu sein, liegt das eigenthümliche Wesen der Aristotelischen Ethik. Diese Gesichtspunkte hervorzuheben wollen die folgenden Erörterungen versuchen.

Die Nikomachische Ethik steht im engsten Zusammenhange mit der Politik; diese Verbindung wird sowohl durch vielfache Bemerkungen in beiden Schriften bezeugt, als auch durch den zur Politik überleitenden Schluss der Nikomachien äusserlich gekennzeichnet. Beide Pragmatien, auf die Endechomena gerichtet, sind im letzten Grunde nur verschiedene Theile derselben Wissenschaft, welche die ganze Sphäre des menschlichen Handels umfasst. Mit dieser praktischen Haltung ist die Methode der Forschung präjudizirt. Nicht vom speculativen Standpunkte aus sollen die Begriffe aufgebaut werden, sondern aus dem Leben ihren Stoff gewinnend will die Ethik für dasselbe lehren. Darum werden die Untersuchungen nicht *θεωρίας ἕνεκα* angestellt, nicht damit wir wissen, was gut und böse ist, sondern damit wir gute Männer werden. Das blosse Wissen ist nicht im Stande uns tugendhaft zu machen; darum ist das Ziel der Ethik nicht die *γνῶσις*, sondern die *πρᾶξις* (Eth. Nic. II, 2. 110[illegible]3 b 26; X, 10 p. 1179 a 35; I, 1, 1095 a 5). Und wenn das Handeln sich nicht als Allgemeines (*τὰ καθόλου*) darstellt, sondern als Einzelnes (*τὰ καθ' ἕκαστα*), und dieses in der Mannigfaltigkeit der Erscheinungen nicht immer begrifflich erschöpfend bestimmt werden kann, so muss die Ethik auf eine volle wissenschaftliche Begründung verzichten, sie kann kein *ἀκριβὲς* geben*); so kann die Lehre von der Gerechtigkeit — um nur ein Beispiel anzuführen — keine allgemein gültigen Sätze aufstellen. Der Ethiker muss sich also begnügen, nach Sammlung und Prüfung der gang und gäben Ansichten in allgemeinen Umrissen darzustellen (*τύπῳ περιλαβεῖν*) der vorliegenden Materie gemäss (*κατὰ τὴν ὑποκειμένην ὕλην*); [illegible] Genauigkeit als die besondere Art des Stoffes zulasse, erklärt Ar., werde kein Gebildeter verlangen (Nic. I, 1. 1094 b 24 ff.).

Daher ist es das Gebiet der Erfahrung, aus dem Ar. seine ethischen Lehren schöpft, über sie geht er nirgends hinaus, und sein metaphysisches Princip findet nur insoweit Anwendung im Ethischen, als sich dies mit den allgemeinen Ansichten vereinigen lässt. Denn auf letztere

*) cf. Prantl: Ueber die dianoetischen Tugenden in der Nikomachischen Ethik des Ar. München 1852 p. 7 f., wo die betreffenden Stellen mit grosser Sorgfalt angeführt sind.

legt der Philosoph so grosses Gewicht, dass er der Uebereinstimmung aller Meinungen für gewisse Begriffe sogar beweisende Kraft zuerkennt und Alles verwirft, was in unbedingtem Widerspruche zu den Anschauungen des gewöhnlichen Lebens steht (X, 2. 1172 b. 36 X, 9. 1179 a 18).*) Daher seine häufige Erwähnung der *φαινόμενα* und der *ἔνδοξα*, der *λεγόμενα*, der *κοναὶ δόξαι* und der *εἰωθότες λόγοι*, der *φανερὰ μαρτύρια*, die man über das Unsichtbare zu Hülfe nehmen müsse, daher die Redeweisen mit *δοκεῖ*, *ἔοικε* und *φαίνεται*, Wendungen mit *φαμὲν* und *λέγομεν*, Anführung von Meinungen in der ersten und dritten Person des Plural und dem Optativus Potentialis. Danach bestimmt sich die Methode der Untersuchung dahin, dass er bei jeder Frage entweder von dem Bekannten und Feststehenden ausgeht, oder bei Verschiedenheit der Ansichten aus jeder das Richtige herauszufinden und für seine Untersuchung fruchtbringend zu machen sucht. Die Ansichten früherer Forscher werden geprüft und berichtigt, Aussprüche von berühmten und unberühmten Weisen und Dichtern dienen zum Ausgangspunkte der Besprechung oder werden zur Bestätigung der gewonnenen Resultate angeführt; den Homer und seinen Lieblingsdichter Euripides citirt Ar. häufig bald mit bald ohne Angabe des Namens. Die Entwickelung ist reich an Gnomen und Sprichwörtern, belebt durch Erwähnung von Tagesbegebenheiten, wie er von der bäurischen Prunksucht der Megarenser erzählt (III, 6) und von dem Manne, der das Unglück mit der Katapulte hatte, (III, 2) durch Mittheilung von Bonmots z. B. das jenes Gourmands, der sich einen Hals länger, als der eines Kranichs ist, wünschte (III, 13), gewürzt mit Anecdoten, deren ergötzlichste die vom Xenophantos ist (VII, 8), der nach vergeblicher Bemühung, seine Heiterkeit zu verbergen, in ein schallendes Gelächter ausbricht. Humor und feine Ironie wechseln mit ernsten sittlichen Betrachtungen ab. Politische Einrichtungen, Gesetze und Verordnungen führt er oft als Beweise für seine Behauptungen an; die aus dem Wesen des Sprachgebrauchs und aus etymologischen Erklärungen gewonnenen Erkenntnisse werden verwerthet, und wir bewundern die Vielseitigkeit seines Blickes, den Reichthum seiner Erfahrung und die Fülle seiner Belesenheit.

Trotz seines umfassenden Geistes, mit dem er die verschiedenen Disciplinen der Philosophie und der Naturwissenschaften beherrscht, ist er fast ängstlich darauf bedacht, alle Fragen von strengerem philosophischem Charakter, die dem eigenthümlichen Gebiete der Ethik fremd sind, von seiner Untersuchung mit grosser Selbstbeschränkung auszuschliessen (I, 3 p. 1096 a 3; I, 4 p. 1096 b 8. 30; I, 13 p. 1102 a 24. 31. b 11.).

Bevor ich zur eigentlichen Untersuchung übergehe, ist es nöthig, die hauptsächlichsten empirischen und einige damit zusammenhängende psychologische Begriffe, wie sie Ar. entwickelt, kurz zu besprechen, denn „während der Begriff der Erfahrung in unserem Sinne schon vielfach von dem Bewusstsein des Allgemeinen durchzogen ist und gegen dasselbe keinen Gegensatz bildet, indem in ihr nur der Ursprung aus dem wahrgenommenen und beobachteten Einzelnen festgehalten wird, stellt Ar. den Begriff des *ἔμπειρος* niedriger; er beschränkt ihn auf das *ὅτι* und hält ihn von dem *διότι*, von jedem bestimmenden allgemeinen Begriff durchaus fern“ (Trendelenburg Hist. Beiträge zur Philos. Berl. 1855 II. p. 371). Die Art aber, wie Ar. das Empirische nach bestimmten Gesichtspunkten in möglichst erschöpfender Weise sammelt, bearbeitet, sichtet

*) cf. Eucken: Ueber die Methode und die Grundlagen der Aristot. Ethik Berlin 1870 p. 9. Rassow: Forschungen über die Nicom. Ethik des Arist. Weimar 1874. p. 73.

und allgemeine Begriffe aus ihm gewinnt, ist auch in der Ethik nicht minder wissenschaftlich als in den übrigen philosophischen Gebieten, nur dass eben die Natur des behandelten Gegenstandes nicht dieselbe erschöpfende Genauigkeit der Begriffsbestimmungen zulässt, und wenn er auch selbst erklärt, die Untersuchung sei nicht θεωρίας ἕνεκα, so wird man ihr das Wesen der Theorie darum nicht absprechen dürfen.

Das Wahrnehmungsvermögen, die Fähigkeit, das Wahrnehmbare in sich aufzunehmen in der Erscheinungsform ohne die Materie (De an. II, 12 in. ἡ μὲν αἴσθησίς ἐστι τὸ δεκτικὸν τῶν αἰσθητῶν εἰδῶν ἄνευ ὕλης), durch welches die lebenden Wesen sich von der ganzen übrigen Natur unterscheiden (περὶ ζῳῆς καὶ θαν. I, 497 b 24 τῷ αἰσθάνεσθαι τὸ ζῷον πρὸς τὸ μὴ ζῷον διορίζομεν), kann in dreifacher Weise thätig sein. Entweder nimmt ein einzelner Sinn wahr (ἴδιον), was nur er vermöge seiner Eigenthümlichkeit wahrnehmen kann, wie das Gesicht die Farbe, das Gehör den Schall, der Geschmack das Süsse u. s. w., oder die Sinne nehmen gemeinsam (κοινόν) wahr, Bewegung, Ruhe, Zahl, Form, Grösse (wozu Trendelenburg De an. p. 166 gestützt auf Phys. IV, 11 und 13 die Zeit hinzufügt); oder drittens die Wahrnehmung erstreckt sich auf etwas Accidentielles (κατὰ συμβεβηκός) z. B. dass das Weisse, das ich wahrnehme, dem Sohne des Diares angehört. Letztere Wahrnehmung, die keine Nothwendigkeit enthält, involvirt ein bereits anderswoher gegebenes Wissen, ist also schon eine geistige Wahrnehmung (De an. II, 6). Hier ist eine Täuschung möglich, insofern mein Urtheil über den Gegenstand, an dem ich die Einzelwahrnehmung habe, falsch sein kann (De an. III, 6).

Wird durch die Wirkung der Wahrnehmung in der Seele eine Bewegung hervorgerufen, so entsteht eine Vorstellung, φαντασία (De somn. c 1. ἔστι δὲ φαντασία ἡ ὑπὸ τῆς κατ' ἐνέργειαν αἰσθήσεως γινομένη κίνησις), die entsprechend den Wahrnehmungsarten eine dreifache sein kann, entweder die auf das ἴδιον gerichtete, oder auf das συμβεβηκός, oder auf das κοινόν; nur der ersteren sind die Thiere fähig. Die Vorstellung kann in der Seele verharren (De memor. c. 1), wenn das Wahrnehmungsobjekt nicht mehr vorhanden ist, unbedingte Wahrheit hat sie nur, wenn sie sich auf ein gegenwärtiges ἴδιον bezieht, sonst kann sie in allen drei Arten wahr oder falsch sein (De an. III, 3).

Auf der Fähigkeit der Seele, den Eindruck und das Abbild (τύπος καὶ γραφή), die das Wahrnehmen in ihr erzeugt, festzuhalten, also im Beharren und Wiederentstehen des Vorstellungsbildes beruht das Vermögen der Erinnerung (μνήμη), die also nur auf ein Geschehenes unter Vermittelung der Zeit sich bezieht und auch einzelnen Thieren eignet (De memor. 1.). Von dieser unbewussten Erinnerung ist die beabsichtigte Wiedererinnerung (ἀνάμνησις*) zu unterscheiden, deren nur der Mensch fähig ist, weil sie nur durch ein Ueberlegen erzeugt werden kann, durch ein Suchen, das in regressiver Weise in der Auffindung des Punktes endigt, wo das Object das Wahrnehmungsvermögen in Bewegung gesetzt hat (De memor. c. 2 cf. Hist. anim. I, 1). In gedrängter Zusammenfassung führt Aristoteles diese in den Schriften von der Seele und dem Gedächtnisse entwickelten Begriffe zu dem der ἐμπειρία und den über diese hinausgehenden geistigen Thätigkeiten hinauf im Anfange der Methaphysik nnd im zweiten Buche der Analytica post. c. 19.

*) Wie Ar. seine Terminologie niemals in festbegrenzter Weise anwendet, so gebraucht er auch das Wort μνήμη öfter in genereller Bedeutung die ἀνάμνησις mit umfassend entsprechend unserem „Gedächtnis".

Alle lebenden Wesen haben von Natur Wahrnehmungsvermögen; aus ihm entsteht Erinnerung, doch nicht unmittelbar, sondern durch das Medium des Vorstellungsvermögens; viele auf gleiche Objekte gerichtete Erinnerungen bringen die Einheit der Erfahrung zum Abschluss; die Continuität der Wahrnehmungsurtheile bildet die Erfahrung. Das Gemeinsame in den Erscheinungen gleichartiger Dinge wird mit dem Gedächtnisse auf Grund des Vorstellungsvermögens bewahrt, das Ungleichartige und Accidentielle wird abgestreift, und das so durch die Verknüpfung des Einzelnen entstandene Gemeinsame ist der Inhalt der Erfahrung (cf. Bonitz zu Metaph. p. 38 ff.). Da die *αἴσθησις* auf das Erscheinungsobject, auf das *ὅτι* gerichtet ist, so kann auch die aus ihr resultirende Erfahrung nur ein *ὅτι* geben; die Erfahrung sagt nur, dass dem an dieser Krankheit leidenden Kallias dies heilsam war und ebenso dem Sokrates und vielen Anderen; mit dem zusammenfassenden Ausspruche der Induktion aber: „folglich ist allen, die an dieser Krankheit leiden, dies heilsam“ fällen wir ein Urtheil, das über die blosse Erfahrung hinausgeht und in die Sphäre der Heilkunst gehört (cf. Trendelenburg a. a. O. p. 371.); mit seiner Allgemeinheit betritt das Urtheil den Boden der Kunst, wenn es sich auf ein Hervorbringen (*γένεσις*), den der Wissenschaft, wenn es sich auf das Sein richtet. Es darf nicht auffallen, dass Ar., der sonst so scharf die theoretische, praktische und poietische Thätigkeit unterscheidet, an beiden Parallelstellen nicht vom Handeln des Menschen spricht, denn da er hier in seiner erkenntnistheoretischen Entwickelung von der *αἴσθησις* ausgegangen ist, deren Objekt sinnliche Erscheinungen sind, so musste er die Ethik, die es nicht mit der Erkenntnis von sinnlichen Dingen, sondern mit dem menschlichen Handeln zu thun hat, hier allerdings unerwähnt lassen.

So grosses Gewicht nun auch der Wahrnehmung und Erfahrung für die gesammte Erkenntnisthätigkeit zufällt, so ist doch mit dieser Bestimmung des *ὅτι* in Kunst und Wissenschaft die Grenze ihrer Wirksamkeit gezogen; die Bestimmung des inneren Grundes (*διότι καὶ αἰτία*), die Auffindung der Principien muss sie einem anderen Vermögen der Seele, dem *λόγος* (*διάνοια*) überlassen; die unmittelbare Erkenntnis endlich, die höchsten Principien, für die es keinen Beweis giebt, bestimmt der *νοῦς* der somit Princip der Wissenschaft nach oben hin wird, wie die *αἴσθησις* Erkenntnisgrund nach unten hin, während dem *διανοητικὸν* die beide mit einander verknüpfende, durch Induktion und Syllogismus wirkende Vernunftthätigkeit zufällt.

In der bisherigen Entwickelung ist nur diejenige Seite der Wahrnehmung und Vorstellung berücksichtigt worden, die sich auf das Objekt als solches richtet. Tritt aber die Wahrnehmung in eine Beziehung zum Subjekt selbst, wird das Empfindungsvermögen vom wahrgenommenen Objekte afficirt, so entsteht durch die erweckte Vorstellung ein Verlangen oder Abwehren (*δίωξις καὶ φυγή*), je nachdem das Subjekt sein Wesen durch das Wahrgenommene erhöht oder beeinträchtigt fühlt. Das physiologische Problem, wie es möglich ist, dass einerseits die Objekte eine derartige Bewegung in der Seele erzeugen, andererseits die Seele die Theile des Körpers zur Thätigkeit veranlasse, hat Ar. gar nicht aufgeworfen, eine Lösung desselben hätte er bei dem niedrigen Stande der damaligen physiologischen Wissenschaft nicht zu geben vermocht. Ist es doch selbst der so reichen Physiologie unserer Zeit noch nicht gelungen einen genügenden Erklärungsgrund für dieses Wunder aufzufinden.

Die Vorstellung erstreckt sich, wie wir oben sahen, nicht bloss auf Gegenwärtiges, sondern

durch ihr Beharrungsvermögen und ihre vielfachen Combinationsformen umfasst sie auch Vergangenes und Zukünftiges (cf. Rhet. I, 11 p. 1170 a 28 ff.); demnach giebt es verschiedene Arten des Begehrens, das sich als *δίωξις* in der *ἐπιθυμία*, als *φυγή* im *θυμὸς* zeigt. Nach seiner Eintheilung der Seele in *ἄλογον* und *λόγον ἔχον* weist Ar. die *ἐπιθυμία* und den *θυμὸς* dem vernunftlosen Theile zu, dasjenige Begehren aber, das mit Vernunft verbunden ist, nennt er *βούλησις*;*) alle drei Arten des Begehrens fasst er unter dem Namen *ὄρεξις* zusammen De an. II, 3 *ὄρεξις μὲν γὰρ ἐπιθυμία καὶ θυμὸς καὶ βούλησις*. cf. De mot. an. c. 6. M. Mor. 12. 1187 b 37 *ὀρέξεως δέ ἐστιν εἴδη τρία ἐπιθυμία, θυμός, βούλησις*. Der Unterschied zwischen *ἐπιθυμία* und *θυμὸς* ist von Häcker**) darin gefunden, dass, während beide auf die Selbsterhaltung gerichtet sind und aus einer durch die Hemmung der Lebensthätigkeit entstandenen Unlust hervorgehen, bei der *ἐπιθυμία* der Mangel, dessen Ergänzung sie sucht, in uns selber liegt, beim *θυμὸς* aber die Ursache der Bewegung der Seele, das was die Unlust in ihr erregt, von aussen kommt. Diese Erklärung scheint Bonitz zu billigen im Index s. v. *θυμός*. Ich möchte nicht den besonderen Nachdruck bei der *ἐπιθυμία* auf die Unlust legen, denn es dürfte bei ihr weniger auf die Aufhebung der durch eine *ἔνδεια* erzeugten Unlust ankommen, als auf das positive Erreichen eines Gutes und die daraus entstehende Lust. Wenn auch jedes Streben naturgemäss einen Mangel voraussetzt, so ist doch nicht jede *ἐπιθυμία* mit einer bewussten Unlust verbunden. In seiner Polemik gegen Platons im Philebus entwickelte Ansicht von der Lust erklärt Ar. ausdrücklich die Genüsse des Gelehrten und von den sinnlichen Genüssen die aus Geruch, Gehör und Gesicht, aus Erinnerungen und Hoffnungen erwachsenden, die Rhet. I, 11 als Objekte der *ἐπιθυμία* bezeichnet werden, für schmerzlos, es sei kein Mangel vorhanden, dessen Ausfüllung sie seien (Nic. X, 2. 1173 b 16.). Hieraus ergiebt sich, dass die *ἐπιθυμία* nicht nothwendig aus einer Unlust entspringt. Ar. erwähnt zwar öfter, dass die *ἐπιθυμία* mit Lust und Unlust verknüpft sei, in der grundlegenden Definition aber De an. II 3 § 2 nennt er sie nur ein Streben nach Lustbringendem. *ἡ ἐπιθυμία· τοῦ γὰρ ἡδέος ὄρεξις αὕτη.****) Dass Ar. nicht nothwendig der *ἐπιθυμία* eine Unlust zu Grunde legt, geht auch daraus hervor, dass er dem *ὑβρίζων* eine *ἐπιθυμία* beilegt, weil das gewaltthätige Handeln ihm Lust errege. Nic. 1149 b 20. Strebt demnach die *ἐπιθυμία* nach der Erreichung von einem Lustbringenden, so entsteht der *θυμὸς* nie ohne Unlust (Nic. VII, 7 1149 b 20 *ὁ δ' ὀργῇ ποιῶν πᾶς ποιεῖ λυπούμενος*), er sucht die Unlust aufzuheben, die entstanden ist durch eine von aussen her uns entgegentretende Einschränkung unseres Eigenlebens (Nic. VII, 7 1149 a 33.) Der *θυμός*, der in seiner physiologischen Gestalt als Irritabilität bezeichnet wird, strebt aber nicht bloss nach Abwehr drohenden Unrechts, sondern auch nach Vergeltung für zugefügtes (Rhet. II, 2 1378 a 31); als Arten der Beeinträchtigung werden genannt (1378 b 14): Verachtung, Kränkung, Gewaltthätigkeit (*καταφρόνησις, ἐπηρεασμὸς καὶ ὕβρις*).

---

*) Eth. Nic. 1111 a 13 *οὐ γὰρ κοινὸν ἡ προαίρεσις καὶ τῶν ἀλόγων, ἐπιθυμία δὲ καὶ θυμός.* De an. III, 9 *ἔν τε τῷ λογιστικῷ γὰρ ἡ βούλησις γίνεται καὶ ἐν τῷ ἀλόγῳ ἡ ἐπιθυμία καὶ ὁ θυμός.*

**) Das Eintheilungs- und Anordnungsprincip der moral. Tugendreihe in der Nikom. Ethik Berl. 1863 p. 10 ff.

***) cf. Rhet. I, 11. 1370 a 16 *ἡ γὰρ ἐπιθυμία τοῦ ἡδέος ὄρεξις.* Nic. VII, 7. 1149 a 35: *ἡ δ' ἐπιθυμία ἐὰν μόνον εἴπῃ, ὅτι ἡδὺ ὁ λόγος ἢ ἡ αἴσθησις, ὁρμᾷ πρὸς τὴν ἀπόλαυσιν.*

Der Begierden giebt es zwei Arten, solche die auf Sinnengenuss gerichtet sind, Menschen und Thieren gemeinsam, die natürlichen (*κοιναί, φυσικαί*) nach Speise, Trank u. s. w., die an sich vernunftlos sind, und andererseits individuelle und angeeignete (*ἴδιαι καὶ ἐπίθετοι*) z. B. das Streben nach Ehre, Reichthum u. A. (Nic. III, 13) die, weil sie mit Ueberlegung verbunden sind, nur den Menschen zukommen. Rhet I, 11. 1370 a 18 *τῶν ἐπιθυμιῶν αἱ μὲν ἄλογοί εἰσιν, αἱ δὲ μετὰ λόγου.**) Aber auch in den natürlichen Begierden unterscheidet sich der Mensch vom Thiere dadurch, dass er die Fähigkeit besitzt, dieselben der Vernunft zu unterwerfen, ebenso wie der *θυμὸς* das Thier blind auf den feindlichen Gegenstand losstürzen macht, beim Menschen dagegen von der Vernunft geleitet wird. Dasjenige Streben nun, das mit Vernunft verbunden ist und sich ihr unterwirft, dem also auch die *ἴδιαι* und *ἐπίθετοι ἐπιθυμίαι* angehören nennt Ar. *βούλησις* (De an. III, 11 § 3 *νικᾷ δ'ἐνίοτε* (int. *ἡ ὄρεξις*) *καὶ κινεῖ τὴν βούλησιν*). So sagt er De an. III, 9, wo er die Einheit der Seele gegen Platons Republik vertheidigt, wenn man gesonderte Seelentheile annähme, müsste man die *βούλησις* in den vernünftigen Theil verlegen (*ἔν τε τῷ λογιστικῷ γὰρ ἡ βούλησις γίνεται*). Wie weit Ar. davon entfernt ist eine Mehrheit getrennt existirender Seelentheile anzunehmen**), geht abgesehen von den in diesem Capitel gethanen Aeusserungen aus der Weise hervor, wie er das Denken aus den Wahrnehmungen der Sinne entstehen lässt, insofern es seine Vorstellungsbilder aus der Sinnenwelt gewinnt und aus diesen durch Abstraktion die Begriffe, sodass er geradezu erklärt, ohne Vorstellungsbild könne die Seele nicht denken. (De an. III, 7 § 3 *διὸ οὐδέποτε νοεῖ ἄνευ φαντάσματος ἡ ψυχή****). Wie also die *φαντασία* die Anregung zum Denken auf dem Gebiete der Theorie giebt, so wird sie als Erzeugerin der *ὄρεξις* Anstoss zum Handeln†), und da nur der Mensch Vernunft besitzt, so ist nur er im Stande das Begehren der Vernunft unterzuordnen, also mit Bewusstsein und Willen zu handeln; es besteht mithin das Wesen des Menschen in der strebenden Vernunft oder im vernunftbewussten Streben Nic. VI, 2. 1139 b 4 *διὸ ἢ ὀρεκτικὸς νοῦς ἡ προαίρεσις ἢ ὄρεξις διανοητική, καὶ ἡ τοιαύτη ἀρχὴ ἄνθρωπος.* In dieser Vereinigung von *ὄρεξις* und *λόγος* als dem Princip des menschlichen Handelns stimmt Ar. mit seinem Lehrer Platon überein, der die Herrschaft der Vernunft über das Begehren im Phädrus an dem schönen Bilde veranschaulicht, in dem er *ἐπιθυμία* und *θυμὸς* als die beiden Rosse, die Vernunft als den Führer des Gespannes der Seele symbolisirt.

Auf dem Verhältnisse dieser Seelenvermögen zu einander beruht das Wesen der Tugend. Unter einer Tugend im allgemeinen versteht Ar. eine lobenswerthe Beschaffenheit oder Fertigkeit

---

*) Ueber diese Eintheilung s. Eucken a. a. O. p. 20.

**) Freilich ist Ar. selbst nicht im Stande die Einheit der menschlichen Seele festzuhalten, denn seine Lehre vom *νοῦς ποιητικός*, den er als Göttliches in dieselbe von aussen her eingehen lässt (De gener. anim. II, 3), und der die einzige Seite der Seele zu sein scheint, die der Unsterblichkeit fähig ist, hebt die Einheit der Seele faktisch auf. (cf. Zeller, Philos. der Griechen II, 2 p. 466 ff. II. Aufl.)

***) Sehr häufig findet sich in der Psychologie bei Ar. *νοεῖν* und *αἰσθάνεσθαι* in engster Verbindung.

†) Auf die Bedeutung der *φαντασία* für die Entwickelung des Willens hat zuerst Schrader aufmerksam gemacht: Aristotelis de voluntate doctrina Brandenburg 1847. Zu den dort beigebrachten Argumenten für den Einfluss der *φαντασία* auf die Bildung des Willens dürfte noch die Erörterung Eth. Nic. III, 7 hinzuzufügen sein, wo Ar. den Einwurf, man könne niemanden für seine Gesinnung verantwortlich machen, weil niemand Herr seiner *φαντασία* sei, durch die Bemerkung zurückweist, wenn jeder Mensch die Ursache seiner Beschaffenheit sei, so sei er auch die Ursache seiner Vorstellung.

(ἕξις ἐπαινετή); die Tugend des Menschen besteht also in einer lobenswerthen Beschaffenheit der Seele, als des eigentlichen Wesens des Menschen, und da die Seele nach zwei Richtungen hin thätig sein kann, ergeben sich zwei Arten von Tugenden, Verstandestugenden (διανοητικαί) des λόγον ἔχον und sittliche (ἠθικαί) des ἄλογον, des ὀρεκτικὸν in seiner Verbindung mit dem λόγον ἔχον (Nic. I, 13). Keine von beiden Tugenden besitzt der Mensch von Natur, sondern auf Grund einer vorauszusetzenden natürlichen Anlage entwickeln sie sich, die dianoetische gewinnt Ursprung und Wachsthum aus der Lehre, bedarf also der Erfahrung und Zeit, die ethische entsteht aus Gewohnheit (Nic. II, 1). Schon hier zeigt sich, eine wie hervorragende Stellung Ar. der Erfahrung — denn ja auch die Gewöhnung beruht auf Erfahrung — in seiner Ethik anweist. Bemerkenswerth ist, dass er sogar die etymologische Ableitung des Wortes ἦθος von ἔθος, die von Eudemos II, 2. 1120 a 27 und dem Verf. der M. Mor. I, 6. 1186 a 1 wiederholt wird, als Beweis für die grundlegende Wichtigkeit der Gewöhnung anführt. Nur durch Thätigkeiten eignen wir uns die Tugenden an und wie der Baumeister durch Häuserbauen und der Citherspieler durch Citherspielen, so werden die Menschen durch gerechte Handlungen gerecht, durch mässige mässig, durch tapfere tapfer. Nicht durch jede beliebige Thätigkeit bildet sich eine ἐπαινιτὴ ἕξις; wie durch das Citherspielen ebenso gute wie schlechte Citherspieler entstehen, und die Bauenden dadurch, dass sie gut bauen, gute Baumeister werden und dadurch, dass sie schlecht bauen, schlechte, so entstehen aus guten Handlungen gute und aus schlechten schlechte Beschaffenheiten, aus gleichen ἐνέργειαι gleiche ἕξεις. So geht aus dem Zusammenleben mit guten Männern eine Uebung in der Tugend hervor (Nic. IX. 9. 1170 a 11), eine Beobachtung, aus der Ar. die Nothwendigkeit tugendhafter Freunde ableitet (1170 b 18), da im Umgange Einer dem Anderen den richtigen Weg weist, indem sie sich in ihr Wesen einprägen, was ihnen an einander gefällt nach dem Worte des Theognis: Edles lernst du von Edlen (IX, 12. 1172 a 14). Auf dieser Lehre von der Erwerbung der Tugend durch Handeln beruhen die wiederholten Bemerkungen, dass das Wissen für die Tugend geringe oder gar keine Bedeutung habe, und dass die Menschen, welche ohne zu handeln ihre Zuflucht zu Theorien nehmen und durch Philosophiren sittlich gute Männer zu werden glauben, den Kranken gleichen, welche die Vorschriften des Arztes gewissenhaft anhören, aber keine derselben erfüllen (Nic. II, 3. 1105 b 12 ff. Zeller a. a. O. p. 487 A 1.), die Laien werden durch das Studium medizinischer Schriften nicht praktisch tüchtige Aerzte noch durch die Lectüre von Gesetzen und Staatsverfassungen Politiker (Nic. X, 10. 1179 b 1 ff). Auf diese Ansicht gründet sich des Ar. Polemik gegen den sokratisch-platonischen Intellectualismus, dessen Princip auf ethischem Gebiete in dem Satze gipfelt, dass die Tugend ein Wissen und die Schlechtigkeit nur eine Folge von Unwissenheit sei.

Nachdem die Tugend als eine ἕξις der Seele definirt, kommt es zunächst darauf an, diesen Begriff näher zu bestimmen. Von den drei Erscheinungen des praktischen Seelenlebens πάθη, δυνάμεις, πράξεις, versteht Ar. unter πάθη die Gefühlserregungen, die mit Lust oder Unlust verbunden sind, wie Begierde, Zorn, Furcht, Muth, Neid, Freude, Liebe, Hass u. s. w., die ganze Skala der menschlichen Gefühle und Empfindungen, die oben unter θυμὸς und ἐπιθυμία zusammengefasst waren. Als δυνάμεις bezeichnet er die Vermögen, kraft deren wir dieser Gefühlsbewegungen fähig sind, eine Seite der Seele, die Schrader (a. a. O. p. 18 a 2.) unserem Temperamente

gleichsetzt, was jedoch schon eine das Individuelle treffende Bezeichnung ist, woran Ar. hier wohl noch nicht denkt. Die *δύναμις* ist die Potenz, das *πάθος* die Potenzerregung. Durch die gleichen Potenzthätigkeiten (*ἐνέργειαι*) wird die Potenz selbst nach einer festen Richtung bestimmt, und so entsteht die *ἕξις*, die bleibende Beschaffenheit, die dem Menschen gleichsam zur zweiten Natur wird*), in der er eine feste Willensrichtung hat und mit Vorsatz handelt. Die moralische *ἕξις* entsteht aus den Handlungen, die der richtigen Vernunft (*ὀρθὸς λόγος*), der praktischen Klugheit oder Weisheit (*φρόνησις*) gemäss sind. Das Wesen der tugendhaften Thätigkeit besteht aber nicht darin, dass wir eine tugendhafte Handlung verrichten (was Kant mit dem Namen Legalität bezeichnet), sondern die Moralität hat ihr Wesen darin, dass wir die Handlung tugendhaft verrichten, d. h. mit vollem Bewusstsein und mit Ueberlegung, um ihrer selbst willen, fest und unverrückt; es kommt also für die sittliche Beurtheilung nicht nur auf das Thun, sondern auch auf den Willen an; das Kennzeichen der *ἕξις* ist die die Handlung begleitende Lust oder Unlust. Während das Handeln des natürlichen Menschen aus Lust oder Unlust hervorgeht, nach Lust oder Vermeidung von Unlust strebt, so sind beim sittlichen Menschen jene nicht mehr Triebfedern des Handelns, sondern es ist das Gute an sich. So ist die Gesinnung nicht ein ursprünglich Gegebenes, sondern etwas erst durch die Stetigkeit des Handelns in der Seele Befestigtes hervorgegangen aus gleichartigen Willensakten**). Es drängt sich hier die Bemerkung auf, dass eine jede Handlung schon einen bestimmten Willen voraussetzt und die Frage: wie ist es möglich, dass der Wille sich in der Verschiedenheit der durch das Leben im buntesten Wechsel dem Begehren und Handeln dargebotenen Erscheinungen in einer bestimmten Richtung stetig zur Gesinnung entwickele?

Zunächst fordert Ar. als condicio sine qua non eine vollkommene Natur, eine normale körperliche und geistige Beanlagung, die er mit dem Namen *εὐφυΐα* bezeichnet, während Platon sie eine goldene Natur nennt. Denn das Begehren nach einem Ziele ist nicht Gegenstand freier Wahl, sondern jeder muss von Natur gleichsam eine Sehkraft besitzen, durch die er wohl zu unterscheiden und das wahrhaft Gute zu wählen vermag; die *εὐφυΐα* ist das Grösste und Schönste, was man von einem andern nicht empfangen und lernen kann, sondern was man so besitzen wird, wie es von Natur geworden ist, und ist es gut und schön von Natur geworden, so ist es die vollkommene und wahre *εὐφυΐα* (Nic. III, 7 1114 a 30 ff. nach dem Texte von Rassow a. a. O. p. 121)***). Demnach besteht die *εὐφυΐα* nicht in der blossen Fähigkeit gewisse Affekte zu haben und an denselben Lust und Unlust zu empfinden, sondern in der Fähigkeit, das Gute und Schlechte

---

*) Wie der Dichter Euenos von der Gewohnheit singt:

Glaube mir, Freund, sie ist nichts als lange Uebung, und darum
Wird sie selber zuletzt zur Natur den sterblichen Menschen.

(Nic. VII, 11. 1152 a 32 nach Stahr.)

**) cf. Nic. III, 7. 1114 a 4 *ἀλλὰ τοῦ τοιούτους γενέσθαι αὐτοὶ αἴτιοι ζῶντες ἀνειμένως, καὶ τοῦ ἀδίκους ἢ ἀκολάστους εἶναι, οἳ μὲν κακουργοῦντες, οἳ δὲ ἐν πότοις καὶ τοῖς τοιούτοις διάγοντες· αἱ γὰρ περὶ ἕκαστα ἐνέργειαι τοιούτους ποιοῦσιν. τοῦτο δὲ δῆλον ἐκ τῶν μελετώντων πρὸς ἡντινοῦν ἀγωνίαν ἢ πρᾶξιν· διατελοῦσι γὰρ ἐνεργοῦντες. τὸ μὲν οὖν ἀγνοεῖν ὅτι ἐκ τοῦ ἐνεργεῖν περὶ ἕκαστα αἱ ἕξεις γίνονται, κομιδῇ ἀναισθήτου.*

***) cf. Polit VII, 13. 1332 a 31 ff. Top. VIII, 14. 1636 13 *καὶ τοῦτ' ἔστιν ἡ κατ' ἀλήθειαν εὐφυΐα τὸ δύνασθαι καλῶς ἑλέσθαι τἀληθὲς καὶ φυγεῖν τὸ ψεῦδος· ὅπερ οἱ πεφυκότες εὖ δύνανται ποιεῖν εὖ.*

zu erkennen, also in dem vom Empirischen durchaus verschiedenen Vermögen des sittlichen Bewusstseins, das dem Normalmenschen als ein göttliches Geschenk innewohnt (Nic. X, 10. 1179 b 22. cf. VII, 14. 1153 b 34). Nicht jeglicher Mensch besitzt eine solche *εὐφυΐα* auf der die Entwickelung zum *ἀνὴρ σπουδαῖος* beruht, denn anders als die Naturanlage des Mannes ist die des Weibes, anders die des Sclaven, als die des freien Mannes, den verschiedenen Menschenklassen und Völkern weist Ar. eine verschiedene Beanlagung zu*). Wo aber die Grenzlinie liege zwischen der Wirkung dieses göttlichen Geschenkes und der freien Thätigkeit der sich selbst bestimmenden Persönlichkeit, das giebt Ar. nicht an**). Vermöge seines sittlichen Bewusstseins erscheint dem *εὐφυὴς* das als gut, was schlechthin gut ist, und nur das als lustbringend, was gut ist; und er wird das Gute nicht begehren, weil es lustbringend ist, sondern er wird nur das als lustbringend empfinden, was gut ist***). Weil aber die Sinnlichkeit uns oft etwas als lustbringend vorspiegelt, was nicht gut, und als unlustbringend, was gut ist, so ist es Sache der Pädagogik, die Kinder von Jugend auf so zu gewöhnen, dass sie an den rechten Dingen und in der rechten Weise Lust und Unlust empfinden, und den Willen durch Anwendung von Zuchtmitteln so zu stärken, dass er über die verlockenden Sinnenreize zu herrschen vermag (Nic. II, 2. 1104 b 31 ff). Der Unterschied des Handelns in der Jugend und in der vollendeten Reife des *ἀνὴρ σπουδαῖος* besteht darin, dass dort das Gute unbewusst gewollt wird durch die zwingende Kraft des Sittlichen und der Lehren Aelterer, hier aber das Wollen in der Entwickelung des handelnden Subjekts durch die einzelnen Tugendenergien immer mehr ins Bewusstsein getreten sich zur bestimmten Willensrichtung, zur Gesinnung ausgewirkt hat. So würden sich die beiden oben aufgeworfenen Aporien im Sinne des Ar. lösen auf Grund des dem Menschen a priori innewohnenden sittlichen Bewusstseins und der Erziehung. Dass Ar. ein über die blosse Erfahrung hinausgehendes Princip des sittlichen Handelns gekannt hat, geht aus seiner Ethik deutlich hervor, ich erinnere nur an die Lehre, dass wir das Gute nur um seiner selbst, nicht um der daraus hervorgehenden Lust willen thun sollen, ein Satz dem er unzweideutigen Ausdruck gegeben hat in den Worten: Es giebt viele Dinge, denen wir unser Streben zuwenden würden, auch wenn sie keine Lust brächten, z. B. das Sehen, das Sicherinnern, das Wissen, der Besitz der Tugenden. Dass aber diese Dinge nothwendig Lust in ihrem Gefolge haben, macht keinen Unterschied, denn wir würden sie wählen, auch wenn keine Lust aus ihnen entstände. (Nic. X, 2 1174 a ff). Ein weiteres Eingehen auf des Philosophen Stellung zu den sittlichen Ideen würde über den Zweck und das Vermögen dieser Untersuchung hinaus in die Tiefen der dunklen Lehre vom *νοῦς* führen, die schon den ältesten Auslegern des Ar. so grosse Schwierigkeiten gemacht hat, dass der Paraphrast Themistius über sie klagt (fol. 71b): *ὁ φιλόσοφος ἀποροῦντι καὶ αὐτὸς μᾶλλον ἢ διδάσκοντι προσέοικεν*†).

---

*) cf. Teichmüller: Studien zur Geschichte der Begriffe Berlin 1874 p. 455 f.

**) Trendelenburg: Nothwendigkeit und Freiheit in der griech. Philos. Histor. Beitr. II p. 155.

***) cf. Zeller a. a. O. p. 486 a 4: Der Gedanke des Guten wirkt nur mittelst des Gefühls auf den Willen, indem das Gute als ein Begehrenswerthes, Lust und Befriedigung Gewährendes vorgestellt wird.

†) Neuerdings ist die Auffassung der Lehre vom *νοῦς*, das wichtigste und schwierigste unter den Problemen der Aristotelischen Philosophie in ein neues Stadium getreten durch die Forschungen Walters, der die Identität von *νοῦς πρακτικός*, *διάνοια πρακτική* und *προαίρεσις* darzuthun und die Erkenntnis der ethischen Zweckbegriffe allein dem *νοῦς θεωρητικός* zuzuweisen sucht: Die Lehre von der prakt. Vernunft in der griech. Philos. Jena 1874.

Nachdem Form und Erwerbung der Tugend entwickelt setzt Ar. ihren Inhalt und ihre Darstellungsweise im Handeln auseinander. Dafür bedient er sich der Analogie und der Induction: Hier muss darauf hingewiesen werden, dass jede Tugend den Gegenstand, dessen Tugend sie ist, sowohl zu einem Guten vervollkommnet, als auch seine Aufgabe gut erfüllt, sowie die Tugend des Auges sowohl das Auge tüchtig macht, als auch seine Aufgabe gut erfüllt, denn vermöge der Tüchtigkeit des Auges sehen wir gut; ebenso macht die Tugend des Pferdes das Pferd sowohl zu einem tüchtigen als auch gut zu laufen, seinen Reiter zu tragen und den Feinden Stand zu halten. Wenn es sich nun bei allen Dingen so verhält, so muss auch die Tugend des Menschen eine Beschaffenheit sein, in Folge deren er selbst gut wird und seine Aufgabe gut vollbringt (II, 5. 1106 a 12 ff). Um die Thätigkeit gut auszuüben, muss man die richtige Mitte treffen, die aber je nach der handelnden Person eine verschiedene ist, denn wenn 6 Minen für einen Milon zu wenig, so sind sie für einen Anfänger in den gymnastischen Uebungen zu viel, es kommt also auf die individuell richtige Mitte an, das *μέσον πρὸς ἡμᾶς*, und da die Tugend es mit Affekten und Handlungen (*περὶ πάθη καὶ πράξεις*) zu thun hat, so ist es schwer die richtige Mitte zu treffen: Deshalb ist es eine Aufgabe, ein tüchtiger Mann zu sein; denn in jeglichem die richtige Mitte zu treffen, ist eine Aufgabe, wie des Kreises Mittelpunkt nicht jeder zu finden vermag, sondern nur der Kundige. So ist auch zu zürnen jedermanns Sache und leicht, so auch Geld zu verschenken und Aufwand zu machen; doch die Person und das Mass, die Zeit und der Zweck und die Art ist nicht jedermanns Sache noch leicht. Darum ist das Richtige selten und löblich und schön. So muss, wer die Mitte erstrebt, zuerst sich fernhalten vom schrofferen Gegensatze, wie auch die Warnung heisst:

Ausser dem Rauchdampf hier und den Brandungen lenke das Meerschiff!

Von zwei Extremen ist jenes verfehlter, weniger dieses. Da es nun schwer ist, genau die Mitte zu treffen, so muss man nach dem Spruche der Schiffer auf der zweiten Fahrt das kleinere Uebel erwählen, und das wird am besten geschehen auf die bezeichnete Weise. Zu berücksichtigen ist, wohin wir selber uns neigen, denn zu dem treibt diesen sein Wesen, den andern zu anderm; dies werden wir erkennen aus Lust und Unlust, die in uns entstehen, dann aber müssen wir uns zum Gegentheil losreissen, denn wenn wir uns weit von der fehlerhaften Neigung entfernen, werden wir zur richtigen Mitte gelangen. Macht man es doch auch so, wenn man krummes Holz gerade biegt. In allem aber muss man am meisten vor dem Lustbringenden und der Lust auf der Hut sein, denn nicht unbestochene Richter sind wir über sie. Wie die Alten des Volks von der Helena dachten:

Aber so schön sie auch ist, so mag sie doch lieber nach Hause
Segeln und uns und den Unsern nicht einst noch Untergang bringen!

so müssen auch wir über die Lust denken und in allem jenes Wort wiederholen; denn wenn wir sie so fortschicken, werden wir weniger fehlen (II, 9. 1109 a 24 ff). Ich habe die schöne Stelle hergesetzt, weil sie nach verschiedenen Richtungen charakteristisch ist.

Auf diese Bestimmung des Mittelmasses gestützt erklärt nun Ar. die Tugend als *μεσότης* in der abschliessenden Definition: *ἔστιν ἄρα ἡ ἀρετὴ ἕξις προαιρετικὴ ἐν μεσότητι οὖσα τῇ πρὸς ἡμᾶς*

ωρισμένῃ*) λόγῳ καὶ ὡς ἂν ὁ φρόνιμος ὁρίσειεν. μεσότης δὲ δύο κακιῶν, τῆς μὲν καθ' ὑπερβολήν, τῆς δὲ κατ' ἔλλειψιν. Die Tugend ist die vorsätzliche Fertigkeit, welche in unseren subjektiven Trieben und Neigungen die Mitte hält, bestimmt durch die Vernunft und in der Weise, wie sie der vernünftige Mann bestimmt. Und zwar ist sie die Mitte zwischen zwei Lastern, dem das Zuviel und dem das Zuwenig (Stahr). Proleptisch wird die φρόνησις in die Definition mit aufgenommen, ihrer begrifflichen Bestimmung ist das sechste Buch gewidmet. Ausdrücklich verschiebt Ar. die Entwickelung des ὀρθὸς λόγος: τὸ μὲν οὖν κατὰ τὸν ὀρθὸν λόγον πράττειν κοινὸν καὶ ὑποκείσθω, ῥηθήσεται δ' ὕστερον περὶ αὐτοῦ, καὶ τί ἐστιν ὁ ὀρθὸς λόγος καὶ πῶς ἔχει πρὸς τὰς ἄλλας ἀρετάς (II, 2. 1103 b 32). Bei der Darstellung der einzelnen Tugenden verweist er für die Bestimmung der richtigen Mitte stets auf den ὀρθὸς λόγος, das Urtheil des ἀνὴρ σπουδαῖος oder des φρόνιμος.

Vielfache Vorwürfe sind wegen der Bestimmung, die Tugend sei das subjektiv Mittlere gegen Ar. erhoben worden, und es lässt sich in der That nicht läugnen, dass der Grundgedanke lediglich eine von Beispielen hergenommene Analogie ist, und dass Ar., so wenig er ihn als Folge aus einem Grunde ableitet, so wenig einen anderen Beweis für seine Gültigkeit hat, als die Induktion (Hartenstein a. a. O. p. 67). Die Rücksicht auf die Erfahrungen des praktischen Lebens und auf die Anwendbarkeit der ethischen Lehren für dasselbe hat Ar. veranlasst dieser Norm der μεσότης den individualisirenden Zusatz πρὸς ἡμᾶς zu geben, und mit vollem Recht sagt Walter (a. a. O. p. 159 f): Selbst der allgemeinste Satz der Ethik, die Lehre vom Mittelmass, verliert durch Ar. selbst die Form des Allgemeinen. Die Bedeutung eines ethischen Princips hängt davon ab, ob es in seiner allgemeinen wissenschaftlichen Fassung, wie die Vernunft dasselbe fern von allen Schwankungen individueller Lebenslagen feststellt, eine für die Einzelfälle geltende Norm des Handelns abzugeben vermag. Je mehr dasselbe im Einzelfalle modificirt werden muss, umsomehr nimmt es an der Unsicherheit Theil, welcher alles Individuelle anheim fällt. „Halte die Mitte ein!“ wäre immerhin noch ein allgemeines Princip, vorausgesetzt, dass die Theorie vom guten Mittelmass überhaupt haltbar, vorausgesetzt, dass die Stärke der Affekte sich irgend wie a priori bestimmen liesse. Beides ist eben nicht der Fall. Mit der genaueren Fassung aber: „Halte die auf Dich bezügliche Mitte ein!“ verliert die Maxime auch jenen scheinbaren Werth.

Ar. selbst ist sich sehr wohl bewusst, durch seine Lehre vom Mittelmass das Wesen der Tugend nicht begrifflich fixirt zu haben, er verwahrt sich gegen einen derartigen Anspruch sehr energisch Nic. II, 2. 1103 b 25: Die vorliegende Untersuchung hat nicht eine theoretische Erkenntnis zum Zwecke, wie die übrigen, denn nicht um das Wesen der Tugend zu erkennen, stellen wir diese Betrachtung an, sondern um gut zu werden, sonst hätten wir keinen Nutzen von ihr; er erklärt, nicht jeder Affekt und nicht jede Handlung lasse ein Mittelmass zu, z. B. seien Schaden-

*) Mit Recht hat Spengel Arist. Studien München 1864 I p. 3 a 1 das ursprüngliche ὡρισμένῃ, das Zell noch hat, wiederherstellen wollen, nachdem Becker es in ὡρισμένη geändert hat. Auch Ueberweg Gesch. der Philos. I, p. 172 und Walter a. a. O. p. 84 erklären sich für die alte Lesart. Hartenstein a. a. O. p. 69 liest ὡρισμένη, aber übersetzt ὡρισμένῃ: Die Tugend ist das mit Bewusstsein und Ueberlegung verbundene Verhalten, welches die in Beziehung auf das begehrende und handelnde Subjekt durch das Urtheil des vernünftigen Mannes bestimmte Mitte hält.

freude, Schamlosigkeit, Neid nicht wegen eines Zuviel oder Zuwenig tadelnswerth, sondern an sich, ebenso im Gebiete des Handelns Ehebruch, Diebstahl, Mord. Den sittlichen Grund für die Verwerflichkeit dieser Affekte und Handlungen giebt er nicht an, er begnügt sich damit die Thatsache als allgemein anerkannt zu constatiren. Auch aus den Bemerkungen, die Ar. im dritten Capitel des zweiten Buches über das Verhältnis der Kunst zur Tugend macht, geht hervor, dass er den aus der Analogie gewonnenen Begriff der Tugend nicht für erschöpfend hält: Ferner aber findet ein Unterschied zwischen den Künsten und Tugenden statt; die Erzeugnisse der Kunst haben ihre Vollkommenheit in sich selbst, es genügt also, dass sie nach ihrer Erzeugung gewisse Eigenschaften haben; die Werke der Tugend aber sind nicht, wenn sie gewisse Eigenschaften haben, Handlungen der Gerechtigkeit oder der Selbstherrschung, sondern wenn der Handelnde sie in einer gewissen Verfassung vollzieht, zuerst mit Bewusstsein, zweitens mit Vorsatz und zwar um ihrer selbst willen, drittens dass er beim Handeln fest und unbeweglich sei. Alles dies kommt bei den Künsten nicht in Betracht, sondern nur das Wissen. Für die Tugenden aber ist das Wissen von geringer oder gar keiner Bedeutung, auf die übrigen Bedingungen aber kommt sehr viel, ja alles an, denn sie gerade entstehen aus wiederholten Handlungen der Gerechtigkeit und Selbstbeherrschung (1105 a 26 ff).

Da Ar. den Begriff der *προαίρεσις* in seine Definition der Tugend aufgenommen hat, so geht er nach schematischer Aufzählung der Tugenden als Mittlerem im dritten Buche zur Besprechung des Vorsätzlichen über das als eine buleutische Thätigkeit ein Element der *φρόνησις* bildet. Das nothwendige Erfordernis einer vorsätzlichen Handlung ist die Freiwilligkeit, deren Wesen der Philosoph an der Hand von Beispielen und concreten Fällen auf Grund der allgemeinen Ansichten erläutert. Nachdem er besonders hervorgehoben, dass alles Vorsätzliche freiwillig, aber nicht alles Freiwillige vorsätzlich sei, untersucht er den Prozess der Willensbildung. Dass das Wollen (*βούλησις*), das er hier im weitesten Sinne beinahe wie unser Wünschen auffasst, (Zeller a. a. O. p, 453 A. 2), aus der *φαντασία* entsteht, habe ich bereits oben erwähnt. Auf Grund der *βούλησις* tritt die Berathschlagung (*βούλευσις*) ein und untersucht, ob der gesetzte Zweck durch uns und durch welche Mittel er ausführbar ist; stösst sie im Suchen auf ein ausserhalb unserer Machtsphäre liegendes Mittel, so negirt sie den Zweck und die *βούλησις* hört auf: Und wenn sie auf etwas Unmögliches stossen, so stehen sie ab, z. B. wenn Geld nöthig ist, aber man nicht im Stande ist, sich dasselbe zu verschaffen (III, 5 1112 b 25). Die Aufgabe, welche der Kluge im Handeln zu lösen hat, gleicht einer analytischen Aufgabe der Geometrie. Man denkt sich die gegebene Figur verwirklicht und zergliedert sie in ihre Bedingungen, um die Mittel der Construction zu finden. Man geht in der Zergliederung so weit, bis von Mittel zu Mittel die erste Ursache, die letzten Elemente der Erzeugung erreicht sind — die *φρόνησις* geht in die *αἴσθησις* zurück, inwiefern sie von ihr lernt, welches die letzten Elemente der Ausführung sind (Trendelenburg Histor. Beitr. II. p. 381 f. Nic. III, 5. 1112 b 16 ff). Hat die *βούλευσις* sich entschieden, so ist die *προαίρεσις* da 1103 a 3 *βουλευτικὸν δὲ καὶ προαιρετὸν τὸ αὐτό; πλὴν ἀφωρισμένον ἤδη τὸ προαιρετόν τὸ γὰρ ἐκ τῆς βουλῆς προκριθὲν προαιρετόν ἐστιν.* Darum definirt er die *προαίρεσις* als ein durch Berathschlagen bestimmtes Streben nach einem für uns erreichbaren Ziele: *ἡ προαίρεσις ἂν εἴη βου-*

λευτικὴ ὄρεξις τῶν ἐφ' ἡμῖν (1113 a 10 cf. V, 10 1135 b 9). Zu diesem überlegenden Denken gehört aber eine umfassende, nur durch die Erfahrung zu erwerbende Kenntnis der Erscheinungen des menschlichen Lebens und eine unausgesetzte Verstandesübung, daher Ar. die προαίρεσις dem Handeln der Kinder, die der Erfahrung noch ermangeln, abspricht 1111 b 8 τοῦ μὲν γὰρ ἑκουσίου καὶ παῖδες καὶ τἆλλα ζῷα κοινωνεῖ, προαιρέσεως δ'οὔ. Pol. VII, 15. 1334 b 22 θυμὸς γὰρ καὶ βούλησις, ἔτι δὲ ἐπιθυμία καὶ γενομένοις εὐθὺς ὑπάρχει τοῖς παιδίοις, ὁ δὲ λογισμὸς καὶ ὁ νοῦς προιοῦσιν ἐγγίνεσθαι πέφυκεν.

In dieser Entwickelung des Wollens zeigt sich eine Lücke. Sobald die βούλησις einen Zweck setzt, soll die βούλευσις eintreten auf dessen Verwirklichung denkend. Damit würde dem Wollen alle moralische Qualität genommen sein, und für jeden Wollenden dieses sein Wollen schlechthin massgebend, die moralische Zurechnungsfähigkeit aufgehoben oder nur auf die Verantwortlichkeit für eine bestimmte ἕξις beschränkt werden. Und doch sagt Ar., das Setzen eines Zweckes sei nicht selbstgewählt, aber das Verfolgen desselben liege in unserer Macht (III, 7. 1113 b 5). Es wird also ein sittliches Urtheil über die moralische Beschaffenheit des Zweckes vorausgesetzt, für das Ar. bis jetzt noch keinen Massstab angegeben hat. Sehen wir, ob wir ihn in der φρόνησις finden. — Wie er schon vorher die Entwickelung des ὀρθὸς λόγος verschob, so geht er hier nach der Besprechung der προαίρεσις zur Erörterung der einzelnen Tugenden über und nimmt die abgebrochene Untersuchung erst im sechsten Buche wieder auf. Der Grund hierfür ist wohl in der Absicht zu suchen die dianoetischen Tugenden, oder vielmehr, wie Zeller (a. a. O. p. 502 A. 2) bewiesen hat, die einzige dianoetische Tugend, die in das Gebiet der Ethik fällt, die φρόνησις, erst dann zu definiren, wenn durch die Besprechung der einzelnen ethischen Tugenden eine gewisse empirische Grundlage für das Verständnis der abstrakten Erörterungen gewonnen ist. Auch dies scheint mir bezeichnend für die Methode, die Ar. in der Darstellung der Ethik befolgt.

Den Begriff der φρόνησις entwickelt der Philosoph an der Bedeutung des Wortes φρόνιμος im gewöhnlichen Leben: es scheint aber Sache des Einsichtigen zu sein das Vermögen, wohl zu berathschlagen über das ihm persönlich Gute und Zuträgliche, nicht für ein besonderes Gebiet, wie für Gesundheit oder Körperstärke, sondern für das glückliche Leben überhaupt (VI, 5), das in der εὐπραξία besteht, im vollkommenen Handeln. Die Elemente der φρόνησις sind logistische ἕξις und Handeln im Gebiete des menschlichen Gutes, und so wird sie definirt als ἕξις ἀληθὴς μετὰ λόγου πρακτικὴ περὶ τὰ ἀνθρώπινα ἀγαθά, richtige mit Vernunft verbundene Fertigkeit, geschickt durch Handeln das menschliche Gut zu erreichen. Da somit die φρόνησις die ganze Sphäre des individuellen Handelns umfasst, so bedarf sie einer ausgedehnten Kenntnis, sowohl des Allgemeinen, als auch des Besonderen und zwar des letzteren in höherem Grade; denn wer die Kenntnis des Einzelnen besitzt ohne die des Allgemeinen, ist zum Handeln geschickter, als wer die des Allgemeinen ohne die des Besonderen, daher sind unwissenschaftliche Empiriker zuweilen praktischer, als wissenschaftlich Gebildete und ebenso auf anderen Gebieten die Erfahrenen. (1141 b 16 cf. Fritzsche Eth. Eud. z. d. St.). Denn wenn jemand weiss, dass die leichten Fleischarten wohlverdaulich und gesund sind, aber nicht, welcherlei leicht sind, wird er nicht gesund machen können, wer aber weiss, dass das Vogelfleisch gesund ist, der wird besser gesund

machen können.*) Eine solche Kenntnis des Einzelnen und des aus diesem zu gewinnenden Allgemeinen erlangt man durch das Handeln erst nach langer Zeit, darum besitzt die unerfahrene Jugend noch keine φρόνησις und man muss auf der Erfahrenen, Aelteren und Einsichtigen unbewiesene Aussprüche nicht weniger achten, als auf die Beweise; denn weil sie aus der Erfahrung ein scharfes Auge haben, sehen sie richtig (VI, 12. 1143 b 11 ff.). Weil die Einsicht so fortwährend im Handeln bethätigt und gekräftigt wird, giebt es bei ihr kein Vergessen, wie bei der Kunst (VI, 5 1140 b 28).

Die Thätigkeit der φρόνησις richtet sich zunächst auf die προαίρεσις, die ihre moralische Qualität von der ἀρετὴ bekommt, ihre praktische Richtigkeit von der logistischen φρόνησις; die ἀρετὴ sagt: das Ziel ist gut, die φρόνησις sagt: es ist erreichbar (VI, 13. 1144 a 8. 21); aus der richtigen Ueberlegung und dem guten Streben geht der tüchtige Vorsatz hervor (VI, 2. 1139 a 24 δεῖ διὰ ταῦτα τόν τε λόγον ἀληθῆ εἶναι καὶ τὴν ὄρεξιν ὀρθήν, εἴπερ ἡ προαίρεσις σπουδαία, καὶ τὰ αὐτὰ τὸν μὲν φάναι, τὴν δὲ διώκειν). Es würde also ein guter Zweck den die ἀρετὴ aufstellt durchaus nutzlos, ja bisweilen schädlich sein, wenn man seine Verwirklichung durch das Handeln unternähme, ohne vorher mit Hülfe der φρόνησις die Möglichkeit ihn zu realisiren geprüft zu haben, und man würde möglicherweise im Verlaufe des Handelns auf eine unüberwindliche Schwierigkeit stossen, die zum Aufgeben des Zieles zwingt und alles vorher Gethane nutzlos macht. Darum ist keine ethische Tugend ohne φρόνησις möglich.

Ist die προαίρεσις bestimmt, so tritt die φρόνησις in ihr zweites Stadium, in die Berathschlagung über die Mittel zur Erreichung des Zweckes, ihre Tüchtigkeit zeigt sich in der Auffindung des Zweckdienlichen. Nun entsteht die Möglichkeit, dass ein guter Zweck durch schlechte Mittel erreicht werde: Aber man kann das Gute auch durch einen falschen Syllogismus treffen und das Gebührende erlangen, aber nicht durch die gebührenden Mittel, der terminus medius kann falsch sein, sodass auch dies noch nicht Wohl-Berathschlagen (εὐβουλία) ist**), wodurch man das Gebührende trifft, aber nicht durch die richtigen Mittel (VI, 10. 1142 b 234). Dieses Wohl-Berathschlagen kann die φρόνησις nur auf Grund der ἀρετή; denn die φρόνησις an sich als logistische Fertigkeit kann kein moralisches Urtheil fällen, ist also in der moralischen Güte sowohl des Zweckes als auch der Mittel von der ἀρετὴ abhängig; ohne dieselbe würde sie eine blosse δεινότης sein, die auch der Schlechte besitzen kann: Es giebt aber eine Fertigkeit, die man Gewandtheit (δεινότης) nennt. Ihr Wesen besteht darin, dass man das zu einem vorgesetzten Ziele Dienende ins Werk setzen und erlangen kann. Wenn nun das Ziel gut ist, so ist sie löblich, ist es aber schlecht, so ist sie Verschlagenheit; daher pflegen wir sowohl die Einsichtigen gewandt zu nennen, als auch die Verschlagenen.***) Die Einsicht ist nicht die

*) Ich habe nach Rassows Emendation (a. a. O. p. 96) citirt, die dem Sinne nach mit Trendelenburgs übereinstimmend mir dem Wortlaute nach empfehlenswerther scheint.

**) Walter meint mit Recht (a. a. O. p. 434), εὐβουλία werde besser mit Wohl-Berathschlagen als Aktivität, als mit dem gewöhnlichen Wohlberathenheit übertragen.

***) Im Texte (VI, 13. 1144 b 27) hat zuerst Victorius, wir wissen nicht, ob auf Grund einer Handschrift, ein οὐ vor πανούργους eingeschoben. Zell hielt dieses οὐ für so nöthig, dass er es in den Text aufgenommen hat. Anton (De hominis habitu naturali quam Ar. in Eth. Nic. proposuerit doctrinam Erfurt 1860 p. 4 A. 1) und Rassow (a. a. O. p. 124 f.) vertheidigen die alte Lesart, Letzterer durch den Hinweis auf den Sprachgebrauch des gewöhnlichen Lebens, wonach das

Gewandtheit, aber nicht ohne dieses Vermögen; die Fertigkeit aber kommt diesem Auge der Seele nicht ohne die Tugend (VI, 13. 1144 a 23 ff). So ergeben sich auf ethischem und dianoetischem Gebiete ganz gleiche Verhältnisse, im Ethischen die natürliche Tugend die an sich noch keine moralische Bedeutung hat und erst unter der Einwirkung des *νοῦς* sich zur wahren Tugend (*κυρία ἀρετή*) auswirkt, ohne ihn sogar schädlich werden kann; und im Dianoetischen die *δεινότης*, die mit der *ἀρετή*, dem moralischen Bewusstsein, verbunden *φρόνησις* wird, ohne dieselbe aber im Dienste des Schlechten *πανουργία*. Und da die *ἀρετὴ κυρία* sich erst durch wiederholte tugendhafte Handlungen im Menschen befestigt, tugendhaftes Handeln aber ohne die buleutische Thätigkeit der *φρόνησις* nicht möglich ist, so bedarf die *ἀρετὴ* zu ihrer Ausbildung der *φρόνησις* (VI, 13. 1144 b 9 ff.) Es giebt also keine *ἀρετὴ* ohne *φρόνησις* und keine *φρόνησις* ohne *ἀρετὴ*, und Ar. nimmt in die Definition jeder dieser Tugenden die andere auf. Dies ist der berühmte Zirkel zwischen *ἀρετὴ* und *φρόνησις*, den zuerst Hartenstein in seinem ganzen Umfange aufgedeckt hat. Derselbe Zirkel tritt noch einmal auf im achten Capitel des letzten Buches 1179 a 16: es ist aber auch verbunden die Einsicht mit der ethischen Tugend und diese selbst mit der Einsicht, da ja die Principien der Einsicht auf den ethischen Tugenden beruhen und das Richtige der ethischen Tugend auf der Einsicht. — Läge hier wirklich ein Zirkel vor, so wäre, bemerkt Trendelenburg (Hist. Beitr. II, p. 384), dem Gründer der Logik etwas sehr Unlogisches begegnet. Mit Recht hebt Trendelenburg hervor, dass beide Tugenden mit einander werden und wachsen im Verhältnis der Wechselwirkung , und dass im Werden kein Zirkel ist, wenn der Ursprung gemeinsam ist. Leider hat der Dahingeschiedene sich nicht darüber ausgesprochen, wo er den letzten Keim der Entwickelung im Sinne des Ar. gefunden habe. Ich glaube, dass wir die höhere Einheit für die dianoetischen und ethischen Tugenden im *νοῦς* zu suchen haben, und dass dieser ebenso wie er für die *μὴ ἐνδεχόμενα* die höchsten Principien feststellt, so auch für die *ἐνδεχόμενα* im Gebiete der Ethik das Gute, im Gebiete der Kunst das Schöne erkennt; und wie der *νοῦς* bei jeder Operation des dianoetischen Denkens leitend herrscht, so giebt er im menschlichen Handeln bei jedem Streben sein moralisches Urtheil ab, er verwirft oder billigt das erstrebte Ziel. In den beiden vielumstrittenen Stellen 1142 a 26 *ὁ μὲν γάρ νοῦς τῶν ὅρων, ὧν οὐκ ἔστιν λόγος* und 1143 a 36 ff. beziehe ich den *νοῦς* nur auf das ethische Gebiet, sodass er in der ersteren Stelle die allgemeinen Principien des menschlichen Handelns, die allgemeinen sittlichen Vorschriften bestimmt, in der zweiten sowohl diese unbeweisbaren Principien feststetzt, als auch über die einzelnen Zwecke ein unmittelbares moralisches Urtheil abgiebt; sodass im praktischen Syllogismus der *νοῦς* Ober- und

---

Wort *φρόνιμος* auch nach der schlechten Seite hin benutzt werde, und auf einzelne Stellen, in denen *πανοῦργος*, ohne seiner eigentlichen Bedeutung völlig untreu zu werden, sich der von *δεινὸς* im guten Sinne annähere. Der Gedankengang bei Ar. ist folgender: Am Begriffe der *δεινότης* will er den der *φρόνησις* klar machen, er will zeigen, dass jener Begriff der umfassendere, dieser der engere ist, und nachdem er erklärt hat, dass je nach der Verschiedenheit des Zweckes die *δεινότης* bald sittlich gut, bald schlecht sei, muss er nothwendig fortfahren, dass wir *δεινότης* sowohl den *φρόνιμοι* als auch den *πανοῦργοι* zuschreiben. Nicht eine Verwechslung des *φρόνιμος* mit dem *πανοῦργος* hat er zurückzuweisen, sondern mit dem *δεινός*; darum fährt er fort: *ἔστι δ' ἡ φρόνησις οὐχ ἡ δεινότης*. Ebenso wird an der Stelle VII, 11. 1152 a 6 ff., die sich offenbar auf die unsrige beruft, zwischen dem *δεινὸς* und dem *φρόνιμος* unterschieden. Schiebt man vor *πανούργους* das Wort *τοὺς* ein, so ergiebt sich der klare Sinn: *διὸ καὶ τοὺς φρονίμους δεινοὺς καὶ τοὺς πανούργους φαμὲν εἶναι*, und *δεινοὺς* wird der gemeinschaftliche Prädikatsbegriff, wie schon Lambin, Zwinger und Giphanius gewollt haben. Aehnlich V, 2. 1129 a 32 *δοκεῖ δὲ ὅ τε παράνομος ἄνισος εἶναι καὶ ὁ πλεονέκτης*.

Untersatz aufstellt, die φρόνησις aber als logistisches Vermögen aus den Prämissen den Schluss zieht, die moralische προαίρεσις erzeugt. Den Beweis für diese Hypothesen, der eine weitläufige Auseinandersetzung erfordern würde, muss ich mir hier natürlich versagen. Hätte Ar. in der Richtung auf den νοῦς sein ethisches System bauen wollen, so hätte er die ethischen Ideen aus dem νοῦς a priori construiren müssen entgegen seiner Absicht, eine empirische Ethik darzustellen.

In der Entwickelung der einzelnen Tugenden wird die Bestimmung der Tugend als μεσότης keineswegs streng festgehalten, sondern unabhängig davon treten neue Merkmale hinzu.

Die Tapferkeit (III, 9—12) ist das richtige Verhalten dem Furchtbaren gegenüber und tritt nur um des sittlich Schönen willen und zwar mit Vorsatz und Zweckbewusstsein dem Furchtbaren besonders im Kriege entgegen. Dabei kommt es auf die Bestimmung des Was und Weswegen, des Wie und Wann an, worüber die φρόνησις urtheilt. Zur Erwerbung dieser Tugend bedarf es der Uebung, darum verlangt Ar. in der Politik den Unterricht der Jugend in der Gymnastik (Pol. VIII, 3. 1337 b 25 τὴν δὲ γυμναστικὴν (sc. παιδεύειν εἰώθασιν) ὡς συντείνουσαν πρὸς ἀνδρίαν). Dass aber nicht die bloss auf Erfahrung beruhende Zuversicht der Gefahr gegenüber, sondern die sittliche Gesinnung dem Ar. das eigentliche Kennzeichen der Tapferkeit ist, geht aus den fünf Nebenarten hervor, die keine volle Geltung haben, weil sie in anderen Motiven und Stimmungen ihren Ursprung finden, in Ehrsucht, in der blossen Erfahrung der Miethssoldaten, im Zorn, in der vertrauensseligen Hoffnung auf einen glücklichen Ausgang, oder endlich in Unkenntnis der Gefahr. Die wahre Tapferkeit kann nur der Bürger besitzen, der für des Vaterlandes Ehre und Recht Wunden und Tod auf sich nimmt. Alle diese Unterschiede stellt Ar. in eingehender Weise mit der Schärfe seines Blickes an den Erscheinungen des gewöhnlichen Lebens dar, sie sind wie seine ganze Lehre von den einzelnen Tugenden das auf genauer Kenntnis des menschlichen Thuns und Treibens gegründete Ergebnis objectiver Beobachtungen.

Wenn die Tapferkeit auf dem θυμός beruht (Rhet. 1389 a 26), so hat die Mässigkeit (σωφροσύνη, III, 13—15) ihren Ursprung in den Begierden, sie ist die richtige Mitte in Bezug auf die durch den Gefühls- und Geschmackssinn vermittelten Genüsse (περὶ ἁφῆς καὶ γεύσεως) und umfasst also die auf Speise, Trank und ἀφροδίσια gerichteten Begehrungen, die wir mit den Thieren gemein haben, und die recht eigentlich der Erhaltung des vegetativen Lebens angehören. Diese Begehrungen sind aber, wie wir oben sahen, theils natürlich und Allen gemeinsam, sofern sie auf Befriedigung des Naturbedürfnisses überhaupt gerichtet sind, theils individuell und willkürlich, wie die Begierden nach einer bestimmten Speise u. s. w. In Bezug auf jene fehlen wenige und nur nach der Seite des Zuviel, in diesen viele und auf vielfache Weise. Unmässig (ἀκόλαστος) heisst, wer sich über Gebühr betrübt, wenn der Genuss ihm fernbleibt und entgeht. Was zur Gesundheit und zum Wohlbefinden gehört und genussbringend ist, das wird der Mässige in mässiger und gebührender Weise begehren, und so auch die anderen Genüsse, sofern sie die Gesundheit nicht beeinträchtigen, noch dem sittlich Schönen widerstreiten, noch über sein Vermögen hinausgehen. In Bezug auf diese Sinnenempfindungen kommt es nun auf eine richtige Gewöhnung an, damit die Begierde sich der Vernunft unterordne, wie der Knabe nach der Anweisung des Zuchtmeisters leben soll, und da die Kinder besondern nach ihren Begierden leben, und das Streben nach dem Angenehmen sie beherrscht, so bedarf es der strafenden Zucht.

Auf demselben Gebiete wie die Mässigkeit bewegt sich die Enthaltsamkeit (ἐγκράτεια), der Ar. den grössten Theil des siebenten Buches (c. 1—11) widmet. Auch bei ihrer Behandlung geht er von den allgemeinen Ansichten aus: Wir müssen aber, wie auch bei früheren Erörterungen die offenkundigen Ansichten nehmen, sie kritisch untersuchen und so alle oder die meisten und wichtigsten Meinungen über diese Affektionen aufzeigen; denn wenn die Schwierigkeit beseitigt ist und das Anerkannte stehen bleibt, so hat die Untersuchung ihre Aufgabe erfüllt (VII, 1. 1145 b 3). Nach dieser Methode polemisirt Ar. zunächst gegen des Sokrates Ansicht, der die Unenthaltsamkeit seinem Principe gemäss stets auf die Unwissenheit zurückführte und erklärte, wenn jemand das Gute und Schlechte erkenne, könne er von niemand gezwungen werden etwas anderes zu thun, als was das Wissen, die φρόνησις vorschreibe (Plat. Protag. 352 C). Während die Objekte bei der Unmässigkeit und Unenthaltsamkeit dieselben sind, handelt der Unmässige mit Vorsatz und Ueberlegung, der Unenthaltsame ohne diese, bei ihm kann das Wissen im Augenblicke unwirksam und nicht gegenwärtig sein, und zwar nicht das Wissen der allgemeinen Grundsätze des Handelns, sondern das des Besonderen kann durch die Stärke der Begierden verdunkelt und ohnmächtig gemacht werden. Während der Unmässige, ohne von heftigen Begierden getrieben zu werden, mit Vorsatz die Lust im Uebermass erstrebt, mit freier Willensthätigkeit handelt, lässt sich der Unenthaltsame wider seinen Willen von Affekten fortreissen und handelt wider seine bessere Vernunft (cf. IX, 8. 1168 b 34), er ist mit sich selbst uneins, seine Begierde strebt nach etwas Anderem, als die Vernunft will, und er erwählt oft statt dessen, was ihm als gut erscheint, das Angenehme, das schädlich ist (IX, 4. 1166 b 7). Der Unmässige ist schlechter, weil er keine Reue empfindet; und weil er nach seiner inneren Beschaffenheit handelt, ist er unheilbar; der Unenthaltsame findet eher Verzeihung und kann leichter gebessert werden, weil bei ihm das Princip des Handelns noch nicht verdorben ist. So kann man den Unenthaltsamen mit einem Staate vergleichen, der gute Beschlüsse fasst und vortreffliche Gesetze hat, sie aber nicht praktisch anwendet, den Unmässigen mit einem Staate, der die Gesetze zwar anwendet, dessen Gesetze aber schlecht sind. Ar. führt die verschiedenen Erscheinungsformen der Mässigkeit und Enthaltsamkeit und ihrer Gegensätze, sowie die der Weichlichkeit und Standhaftigkeit nach den mannigfaltigen ihnen zu Grunde liegenden Affekten bis in ihre unnatürlichen Auswüchse auf Grund des empiristischen Sprachgebrauches, wie er sich im Munde des Volkes gebildet hat, mit seiner tiefen Menschenkenntnis genau aus.

Die Freigebigkeit (ἐλευθεριότης IV, 1—6), die zur Grossartigkeit (μεγαλοπρέπεια) wird, wenn bedeutende Mittel aufgewendet werden, ist die richtige Mitte im Geben und Nehmen von Geld; ihre Extreme sind die Verschwendung (ἀσωτία) und der Geiz (ἀνελευθερία). Auch hier wieder verlangt Ar. die Gesinnung, die nur um des sittlich Schönen willen handelt, und als Kennzeichen die hinzukommende Lust. Er untersucht diese Begriffe nach dem Sprachgebrauche, dessen Geltung er unbedingt anerkennt, und geht den volksthümlich-witzigen Benennungen nach, sodass er kein Bedenken trägt, vom Kümmelspalter (κυμινοπρίστης) und Knicker (φειδωλός), von Knausern und Filzen (γλίσχροι, κίμβικες) zu sprechen, Wucherer und Würfelspieler (τοκιστής, κυβευτής), Beutelschneider (λωποδύτης) und Strassenräuber (λῃστής) zu erwähnen, die Banausie und gründerartige Prunksucht (ἀπειροκαλία) als verkehrte Weisen der Grossartigkeit zu verurtheilen. Um das

Richtige zu treffen, kommt es hier ganz besonders auf die Kenntnis aller einzelnen Umstände an, dass man nicht über sein Vermögen giebt und dadurch seine Existenz als Staatsbürger untergräbt, dass man für den richtigen Zweck und den würdigen Personen seine Unterstützung zu Theil werden lässt. Dabei ist nicht die absolute Grösse der Gabe entscheidend, sondern man spricht von Freigebigkeit mit Rücksicht auf das Vermögen; nicht in der Menge des Gegebenen liegt das Wesen der Freigebigkeit, sondern in der inneren Beschaffenheit des Gebenden, diese aber giebt mit Rücksicht auf das Vermögen. Es steht also nichts im Wege, dass der, welcher weniger giebt, als ein anderer, freigebiger ist, wenn er aus geringeren Mitteln giebt (IV, 2. 1120 b 6). Anders ist es bei der Grossartigkeit die sich auf bedeutende Leistungen für Cultus und Staat erstreckt, auf Weihgeschenke, Tempelbauten und Opfer, auf Ausrüstung einer Triere, einer Festgesandtschaft, eines Chores, eines öffentlichen Gastmahles; dies kommt nur reichen und edelgeborenen Personen zu. Beachtenswerth sind die feinen psychologischen Bemerkungen, die Ar. auch hier einstreut, z. B. dass die Verschwender redlichen Menschen nicht geben, dagegen Schmeichlern oder anderen Leuten, die ihnen irgend ein Vergnügen bereiten, reichlich spenden (1121 b 6); dass der Verschwender zu bessern sei, der Geizige aber nicht; dass der Geiz im Alter zunehme (1121 b 11), und dass man selbsterworbenes Geld mehr liebe, als ererbtes (cf. IX, 7. 1168 a 23).

Ein ähnliches Verhältnis wie bei der Freigebigkeit und Grossartigkeit findet zwischen der Ehrliebe (*φιλοτιμία*) und Hochgesinntheit (*μεγαλοψυχία*) statt (IV, 7—10); die letztere bewegt sich in grösseren Bahnen. Die Ehrliebe ist die richtige Mitte im Streben nach bürgerlicher Ehre, die das höchste der äusseren Güter ist. Hochgesinnt ist, wer sich grosser Ehren würdig hält und es wirklich ist. Nicht Reichthum und hohe Stellung berechtigen an sich schon zur Hochgesinntheit, sondern der wahrhaft Hochgesinnte muss nothwendig gut sein, und es ist die allgemeine Ansicht, dass ihm das in jeder einzelnen Tugend Grosse zukomme; und da die Ehre der Preis der Tugend ist, so scheint die Hochgesinntheit gleichsam ein Schmuck der Tugenden zu sein und ist unmöglich ohne die vollendete sittliche Vortrefflichkeit (*καλοκαγαθία*). Eine adäquate Ehre freilich für die vollendete Tugend giebt es nicht, daher ist dem Hochgesinnten die Ehre gleichgültig, die ihm Gevatter Schneider und Handschuhmacher erweisen, und in diesem Sinne sagt Ar. von ihm sogar, dass er seine Mitmenschen mit Berechtigung verachte im Bewusstsein seiner sittlichen Erhabenheit. Mit grosser Wärme und feinem Sinne schildert Ar. die Noblesse in der Denkart und dem äusseren Betragen des innerlich vornehmen Mannes, den Typus eines Hellenen wie er selbst es war. Freilich unserem durch des Christenthums erhabene Lehren geläuterten Sinne widerstrebt es, dass dem Lob gespendet wird, der im Vollbewusstsein seiner persönlichen Vortrefflichkeit für sich die höchsten Ehrenbeweise von seinen Mitmenschen verlangt, wir vermissen die Zierde der wahren Humanität, die Demut. Tadeln aber darf man darum Ar. nicht, denn er wurzelt mit den letzten Fasern seines Denkens so fest im Boden hellenischer Anschauung, dass er mit seinem vielerfahrenen Blicke die grosse Wichtigkeit der Ehrenbezeugungen für das Gedeihen des Staates erkennt. Und wahrlich, es würde noch heute eine Verkennung der bedeutendsten psychologischen Phänomene sein, wollte jemand die Möglichkeit einer menschlichen Gesellschaft ohne Würden und Ehren zu beweisen suchen. Selbst auf kirchlichem Gebiete lehrt ein Blick auf die prunkvolle Gliederung der römisch-katholischen Hierarchie, wie weit entfernt von der Demut selbst diejenigen

sind, die sich in widerwärtiger Selbstüberhebung für die wahren Träger des Christenthums auszugeben pflegen. — Wenn Ar. von den Hochsinnigen erklärt, sie hätten ein gutes Gedächtnis für die, denen sie wohlgethan, aber nicht für die, von denen sie Wohlthaten empfangen hätten, denn der Empfänger einer Wohlthat stehe unter dem Wohlthäter, der Hochgesinnte aber wolle höher stehen (1124 b 12), so ist das eine richtige Beobachtung, die allerdings nach unseren Begriffen kein Zeugnis ablegt für eine hohe sittliche Gesinnung des Individuums, an dem wir eine solche Erfahrung machen.

Auf der Versittlichung des θυμὸς bei Angriffen auf die bürgerliche Ehre*), auf dem richtigen Zürnen über Verletzungen derselben beruht die Tugend der Gelassenheit (πραότης IV, 11). Der Gelassene wird nicht in Aufregung versetzt, noch von den Affekten fortgerissen, sondern er gehorcht den Vorschriften der Vernunft in Bezug auf die Weise, den Grund und die Dauer seines Zürnens. Er ist ebenso weit entfernt von der übermässigen Heftigkeit des Jähzornigen (ἀκρόχολος) und der Unversöhnlichkeit des Verbitterten (πικρός), wie von der thörichten Indolenz (ἀπρογησία), dem Zeichen einer knechtischen Gesinnung, die Beschimpfungen erträgt und Misshandlungen der Angehörigen ruhig mitansieht. Genauere begriffliche Bestimmungen über die richtige Mitte in der Art und Weise des Zürnens erklärt Ar. auch hier wieder für unmöglich und verweist auf die individuellen Verhältnisse und den sittlichen Takt.

An die bisher entwickelten politischen Tugenden schliessen sich drei Tugenden des geselligen Verkehrs an (IV, 12—14), deren erste, die Freundlichkeit (φιλία) im Griechischen denselben Namen hat, wie die Freundschaft, von der sie sich dadurch unterscheidet, dass sie des Affektes entbehrt und der Liebe zu den Personen, mit welchen man verkehrt; sie beruht aber ebenso auf einer inneren Beschaffenheit, vermöge deren man Meinungsäusserungen von Bekannten und Fremden gegenüber die Vorschriften des Anstandes beobachtet und weder gefallsüchtig (ἄρεσκος) jeder fremden Ansicht unbedingt zustimmt, um sich beliebt zu machen oder schmeichlerisch einen Vortheil zu erlangen, noch mürrisch und zänkisch (δύσκολος καὶ δύσερις) in allem widerspricht unbekümmert darum, ob man einen anderen durch seine Rauheit verletzt.

Mit dieser Tugend ist eine andere eng verbunden, welche die Mitte zwischen der Prahlerei und der Ironie**) bildet. Während sie in der summarischen Uebersicht (II, 7) ἀλήθεια genannt wird, erklärt Ar. sie hier für namenlos; gleichwohl wolle er sie besprechen; „denn wir werden grösseres Wissen über die Sittlichkeit erlangen, wenn wir das Einzelne besprechen, und wir werden die Ueberzeugung gewinnen, dass die Tugenden das Mittlere sind, wenn wir erkennen, dass es sich auf allen Gebieten so verhält“ (1127a 14), ein recht anschauliches Beispiel für seine empirisch-heuristische Methode. Während die Tugend der ἀλήθεια darin besteht, dass man über seine eigenen Vorzüge in der richtigen Weise spricht, masst der Prahler (ἀλαζών) sich grössere Vorzüge an, sei es aus Eitelkeit, sei es — was moralisch schlechter ist — aus Gewinnsucht, wie der Wahrsager oder Quacksalber; der Ironische dagegen (εἴρων) setzt seinen Werth und seine Eigenschaften herab aus Bescheidenheit oder, was auf Prahlerei hinausläuft, mit Affektirtheit in geringfügigen und offenkundigen Dingen. Wenn Ar. ausspricht, dass die Lüge an sich schlecht und verwerflich, die Wahrhaftigkeit schön und löblich ist, so liegt darin, wie Hartenstein (a. a. O. p. 74) bemerkt,

*) cf. Häcker a. a. O. p. 18.
**) Nach Rassow a. a. O. p. 17.

ein sittliches Urtheil, welches, wenn es ein unmittelbares ist, selbst ein ethisches Princip bezeichnet, und wenn sich für dasselbe eine andere Vermittelung nachweisen lässt, auf andere sittliche Urtheile zurückgeführt werden muss.

In der Heiterkeit endlich des geselligen Lebens zeigt sich die Tugend des richtigen Scherzens (εὐτραπελία); sie beruht auf dem Anstande, der davor bewahrt, dass man in übermässiger Sucht witzig zu sein ein Possenreisser wird, der auf Kosten anderer und mit Verletzung der Schicklichkeit seine Spässe macht und leider oft beim Pöbel Glück hat, denn die meisten finden an Witz und Spott ein übermässiges Gefallen. Das andere Extrem bilden die Mürrischen und Grämlichen, die niemals selbst einen Spass machen und es übel nehmen, wenn andere einen machen. —

Wenn ich jetzt zur Besprechung der Gerechtigkeit (δικαιοσύνη Nic. V) übergehe, so kann es bei dem Zwecke dieser Untersuchung umsoweniger meine Absicht sein, eine erschöpfende Begriffsbestimmung dieser Tugend zu versuchen, als bei der im fünften Buche herrschenden Verwirrung eingehende Forschungen die Lücken und Dunkelheiten mehr aufgedeckt als ausgefüllt haben; es wird nur darauf ankommen zu zeigen, wie Ar. auch hier von den allgemeinen Ansichten ausgeht und aus der concreten Erscheinung des Gerechten und Ungerechten die Begriffe abzuleiten sucht.

Ar. beginnt mit der Erklärung, er wolle bei der Untersuchung nach derselben Methode wie früher verfahren: „Wir sehen nun dass alle eine derartige Beschaffenheit Gerechtigkeit zu nennen pflegen, vermöge deren die Menschen zu gerechten Handlungen geschickt sind und gerecht handeln und das Gerechte wollen; und auf dieselbe Weise in Bezug auf die Ungerechtigkeit, vermöge deren sie Unrecht thun und das Ungerechte wollen; darum sollen auch uns zunächst diese Aeusserungen im allgemeinen zu Grunde liegen“ (1129 a 3 ff. cf. Pol. III, 12). Und wie Ar. häufig von zwei entgegengesetzten Beschaffenheiten die eine aus der anderen definirt, so sucht er aus der sprachlichen Bedeutung des Ungerechten die des Gerechten zu gewinnen. Es gilt als Ungerechter der gesetzwidrig Handelnde und der Uebervortheiler*) (παράνομος καὶ πλεονέκτης), sodass offenbar der Gerechte der Gesetzliche und auf die Gleichheit Haltende ist (νόμιμος καὶ ἴσος). Folglich ist das Gerechte das Gesetzliche und Gleiche, das Ungerechte das Gesetzwidrige und Ungleiche (1129 a 32). Diese allgemeine Ansicht hat für Ar. ohne weiteres Geltung und bedarf keiner begrifflichen Ableitung (1131 a 14). Da nun die Gesetze sich auf alle möglichen Verhältnisse beziehen und das allgemeine Beste aller erstreben, oder das der besten und herrschenden Klassen, so nennen wir in einer Beziehung „gerecht“ alles, was die Glückseligkeit und ihre verschiedenen Theile in der bürgerlichen Gemeinschaft bewirkt und erhält (1130 a 15). In diesem Sinne und in ihrer Richtung auf andere ist die Gerechtigkeit die vollendete Tugend, das auf andere bezügliche Gut (ἀλλότριον ἀγαθόν), und der Beste ist nicht, wer gegen sich selbst tugendhaft handelt, sondern gegen andere, denn dies ist das Schwierigere. „Inwiefern sich jene Gesinnung und Fertigkeit (ἕξις), die dem Gesetze überhaupt angemessen ist, auf einen anderen bezieht, ist sie Gerechtigkeit; inwiefern sie eine solche Gesinnung und Fertigkeit schlechthin ist, Tugend“ (Tren-

*) cf. Trendelenburg Hist. Beitr. II, p. 354.

delenburg a. a. O. p. 357). Um von der allgemeinen Gerechtigkeit, deren Wesen das *νόμιμον* ist, die besondere zu unterscheiden, knüpft Ar. an der Hand mehrerer Beispiele an den oben gefundenen zweiten Begriff des *ἴσον* an, dessen Objekte äussere Güter, Ehre, Geld, Wohlergehen u. s. w. sind, und definirt die besondere Gerechtigkeit als diejenige, die das Gleiche in diesen Gütern im Verhältnis zu einem anderen erstrebt.*) Die Gerechtigkeit ist also die richtige Mitte im Nehmen und Zutheilen von Vortheil und Nachtheil, und während die übrigen Tugenden zwei Extreme haben, giebt es für die Gerechtigkeit nur eines, nämlich das Ungleiche oder Ungerechte. Auf dem Unterschiede des relativ Gleichen (*ἴσον κατ' ἀναλογίαν*) und des absolut Gleichen beruht die Trennung der Gerechtigkeit in eine austheilende (*τὸ διανεμητικὸν δίκαιον*) und in eine ausgleichende im bürgerlichen Verkehre (*τὸ ἐν τοῖς συναλλάγμασι διορθωτικόν*). Jene besteht in der richtigen Vertheilung von Ehre und Besitz, Leistungen und Lasten und verfährt nach dem Princip der diskreten geometrischen Proportion, es richtet sich die Höhe des Zuertheilten nach der Würdigkeit der Personen, deren Massstab je nach den verschiedenen Staatsformen bestimmt wird; in der Demokratie bildet ihn die Freiheit, in der Aristokratie die Tüchtigkeit, in der Oligarchie das Vermögen. Die ausgleichende Gerechtigkeit berücksichtigt nicht den Werth der Personen, sondern nur den Unterschied zwischen Vortheil und Nachtheil (*κέρδος καὶ ζημία*), sie bezieht sich auf den Verkehr und Handel, die auf Leistung und Gegenleistung basirt sind, sei es an Geld, Waare oder an Arbeit. Auf dem Bedürfnisse beruht dieser Verkehr, das Geld ist der gesetzlich bestimmte ausgleichende Werthmesser, wobei Ar. die etymologische Ableitung *νόμισμα* von *νόμος* anführt. Leistung und Gegenleistung müssen nach arithmetischer Proportion gleich sein, nach der auch die durch Betrug oder Gewalt entstandenen Ungleichheiten beseitigt werden müssen. Für die Gemeinschaft des Austausches und Verkehrs eine besondere commutative Gerechtigkeit anzunehmen, wie Trendelenburg vorschlägt, scheint mir weder aus des Ar. Entwickelung nachweisbar, noch auch nöthig, denn das Princip der distributiven Gerechtigkeit ist die geometrische Gleichheit, das der ausgleichenden die arithmetische, die diorthotische und commutative Gerechtigkeit umfassend. Dass Ar. unter der diorthotischen die commutative Gerechtigkeit miteinbegreift, ergiebt sich aus 1131 a 2 und b 25, wo er den freiwilligen Verkehr, auf den allein die iustitia commutativa Anwendung findet, und den unfreiwilligen, dessen Remedur die Aufgabe der iustitia correctiva ist, unter die diorthotische subsumirt.

Nach einer anderen Eintheilung unterscheidet Ar. das staatsbürgerliche Recht (*τὸ πολιτικὸν δίκαιον*), das nur zwischen freien und verhältnismässig gleichen Menschen stattfindet, also nur zwischen denen, die dem Gesetze gegenüber gleiche Berechtigung besitzen; das Herrenrecht (*τὸ δεσποτικὸν δίκαιον*) und das väterliche Recht (*πατρικόν*), jenes über Sklaven, dieses über Kinder; gegen beide giebt es keine eigentliche Ungerechtigkeit, weil sie gleichsam ein Theil und ein Besitzthum des Familienvaters sind. Am nächsten steht dem staatlichen das Eherecht (*οἰκονομικόν*). Die Herrschaft des Herrn über die Sklaven trägt in normalen Verhältnissen den Stempel eines tyrannischen, die des Vaters über die Kinder eines königlichen, die des Ehemannes über die Frau eines aristokratischen Regiments (VII, 12. 1160 b 26 ff.). Das staatsbürgerliche Recht ist

*) Für das Folgende cf. Trendelenburg Hist. Beitr. III, p. 413 ff.

theils ein natürliches (*φυσικόν, κοινόν*), das überall dieselbe Geltung hat und ohne Vorhandensein des Staates besteht (Rhet. 1373 b 4 ff.), theils ein gesetzmässiges (*νόμιμον*), das durch Uebereinkunft der Menschen vereinbart von deren Gutdünken abhängt und wesentlich durch die Staatsform bedingt ist. Das natürliche Recht und das Gesetzmässige stehen zu einander im Verhältnisse des Allgemeinen zum Besonderen.

Während das äussere Zeichen der Gerechtigkeit das Mittlere ist, verlangt Ar. zur Ausübung derselben wiederholt und ausdrücklich den aus der inneren Beschaffenheit entspringenden Vorsatz; denn nicht wer unfreiwillig, zufällig oder ohne Ueberlegung das Gerechte thut, ist gerecht, sondern wer mit Bewusstsein und Ueberlegung in Folge seiner Gesinnung (*ὡδὶ ἔχων*). Wer ohne böswillige Absicht (*μετ' ἀγνοίας*) ungerecht handelt, begeht einen Fehler (*ἁμάρτημα*); wer ohne die Folgen seines Handelns voraussehen zu können (*παραλόγως*) einen anderen beschädigt, dem passirt ein unglücklicher Zufall (*ἀτύχημα*); wer dagegen ein Unrecht mit Vorsatz zufügt, begeht eine ungerechte Handlung (*ἀδίκημα*).

Weil jedes Gesetz auf das Allgemeine gerichtet ist und daher in gewissen individuellen Fällen unzureichend sein muss, ja sogar Ungerechtigkeiten durch seine stricte Befolgung entstehen können, so muss die Billigkeit (*ἐπιείκεια*) oft als Correctiv für das positive Recht auf Grund des natürlichen eintreten, als eine vorzüglichere Art des Rechts, fähig, die vom Gesetzgeber gelassene Lücke im Sinne desselben auszufüllen, wie er es selbst thun würde, wenn er im betreffenden Falle zugegen wäre. So ist das Billige die individuelle Berichtigung des gesetzlichen Rechtes (*ἐπανόρθωμα νομίμου δικαίου* cf. Rhet. 1374 a 27), wo dieses wegen seines allgemeinen Inhaltes lückenhaft ist. Der billige Mann besteht nicht rücksichtslos auf seinem Rechte, sondern er ist bereit nachzugeben, damit ein anderer keinen Schaden erleide. Auch bei der Besprechung dieser Tugend geht Ar. von Aporien aus.

Eine Folge der empirischen Methode ist es, dass Ar. keine Ableitung des Rechts und der verbindenden Kraft des Gesetzes aus ethischen Principien gegeben hat, ja nicht einmal einen Ausdruck für den Begriff des Rechtes finden wir bei ihm. Seiner hellenisch-aristokratischen Anschauung lag der Begriff der freien Persönlichkeit fern; er hätte ihn gehindert, der Sklaverei als einem natürlichen und nothwendigen Zustande*) Berechtigung zuzugestehen, er hätte ihn befähigt, die Strafbarkeit von Körperverletzung, Freiheitsberaubung, Mord u. s. w. wissenschaftlich zu begründen; so aber betrachtet er die Strafe für Verbrechen nur als eine Ausgleichung des Schadens, als eine Sühne, wie wenn die Strafe, die doch mehr gegen die Gesinnung als gegen die That gerichtet ist, nur eine Wiedervergeltung beabsichtigte. Nach der Consequenz dieser Ansicht würde ein versuchtes aber nicht zur Ausführung gelangtes Verbrechen nicht gestraft werden können, weil durch dasselbe keine Rechtsungleichheit entstanden ist. So fällt bei Ar. das Strafrecht mit dem Privatrecht, der Criminal- mit dem Civilprozess noch zusammen. —

So grosses Gewicht Ar. in seiner Tugendlehre auf die Gesinnung legt, wenn er erklärt, eine Handlung sei nur dann tugendhaft, wenn sie aus tugendhafter Gesinnung hervorgehe, so hat er ihr doch keinen principbildenden Rang angewiesen, nicht auf der Gesinnung beruht das Wesen

*) Ist ihm der Sklave doch nur ein beseeltes Werkzeug (*ὄργανον ἔμψυχον* Nic. 1161 b 4) oder Besitzthum (*κτῆμα ἔμψυχον* Pol. 1253 b 30) und das Werkzeug ein unbeseelter Sklave.

der Tugend, sondern in der Ausübung, in der Thätigkeit. Die ἀρετή eines Dinges besteht ihm nicht bloss in der inneren Vortrefflichkeit, sondern auf Grund seines teleologischen Princips in der Fähigkeit desselben, den ihm gesetzten Zweck in vollkommener Weise zu erreichen, sie entspricht unserem Begriffe Tüchtigkeit. Wir loben den Gerechten und Tapferen und überhaupt den Guten wegen seiner Thaten und Werke (Nic. I, 12. 1101 b 14). Darum ist ein tugendhafter Mann im höchsten Sinne derjenige, der im Stande ist, die Aufgabe des Menschen im vollkommenen Masse zu erfüllen. Das Ruhende der Gesinnung hat für ihn an sich keinen Werth. In dem vielgestaltigen Agon des menschlichen Lebens bekränzt nicht den im Bewusstsein edler Gesinnung thatenlos Zuschauenden die Nike mit der Siegesbinde, sondern den durch Tüchtigkeit der Kraft und Geschicklichkeit Obsiegenden. Und „wie zu Olympia nicht die Schönsten und Stärksten bekränzt werden, sondern die Kämpfer, so wird im Leben das Gute und Schöne nur den richtig Handelnden zu Theil (I, 8. 1099 a 4). Die blosse Gesinnung könnte ja vorhanden sein in träger Ruhe ohne etwas zu wirken (1099 a 1); auch jemand der sein ganzes Leben hindurch schliefe, könnte sie besitzen (X, 6. 1176 a 35; 1179 b 3); endlich wird ja die Gesinnung ohne Handeln gar nicht erkannt (X, 8. 1178 a 30. 34). Während wir heutzutage bei der moralischen Schätzung einer Person die Gesinnung zum Massstabe unserer Beurtheilung machen, so gesteht Ar. von seinem politischen Standpunkte aus allein dem aus Gesinnung und Gewandtheit hervorgegangenen Handeln, das nur nach langer Uebung und Gewohnheit möglich ist, den Preis zu.

So kann denn auch das höchste Gut, das letzte Ziel alles menschlichen Strebens die Glückseligkeit (εὐδαιμονία Nic. I, 1—12; X, 6—10) nur auf einer tugendhaften Thätigkeit des Menschen beruhen, alle anderen menschlichen Güter müssen ihr dienend sich unterordnen, zu ihrer Vollkommenheit beitragen, zweckend zu dieser höchsten Einheit. Sehen wir, in welcher Weise Ar. den Begriff der Glückseligkeit aufgenommen und ausgebildet hat.

Einstimmig werde von der allgemeinen Ansicht, sagt er, als das höchste Gut und das Ziel alles Begehrens die Glückseligkeit bezeichnet. Dieses Wort erhebt er selbst auf Grund der einmüthigen Meinung ohne weiteres an die Spitze seiner Ethik, „denn, erklärt er, was allen erscheint, dem sprechen wir Existenz zu; wer aber diese Ueberzeugung aufhebt, wird nicht Zuverlässigeres vorbringen können“ (X, 2. 1173 a 1). Worin aber das Wesen der Eudaimonie bestehe, darüber herrschten die verschiedensten Ansichten, an denen Ar. das Wahre und Falsche nach seiner beliebten Methode untersucht. Während die grosse Menge in sklavischer Sinnesart ihre Glückseligkeit in der Lust des geniessenden Lebens findet und sich dadurch auf eine Stufe mit dem Vieh erniedrigt, setzen andere sie in die Ehre, die aber nicht das höchste Gut sein kann, weil sie nicht um ihrer selbst willen erstrebt wird, ebensowenig wie der Reichthum, der nur Mittel zur Erreichung anderer Güter ist. Auch in der Tugend als ἕξις könne die Glückseligkeit nicht bestehen, da es möglich sei, dass jemand im Besitze derselben sein Leben unthätig verbringe oder die grössten Unglücksfälle erleide. Nach anderen besteht sie im theoretischen Leben, in der Weisheit des Philosophen, eine Ansicht deren Besprechung Ar. für den Schluss seiner ethischen Untersuchungen verschiebt und die er dort zu der seinigen macht. Diese Glückseligkeit ist eine höhere Art als die bürgerliche und geht über das von Ar. für die Ethik und Politik gesteckte Ziel hinaus. Der Beschäftigung mit der Theorie immanirt weder die Tugend, noch die buleutische Thätigkeit der

φρόνησις; ihre Erhebung zur höchsten menschlichen Energie ist eine Negirung des politischen Prinzips der aristotelischen Ethik, die in der Apotheose des Weisen ihren realen Boden verlässt und zu einem Ideale sich zu erheben sucht, das gänzlich ausserhalb ihrer praktischen Sphäre liegt. — Die platonische Idee des Guten verwirft Ar. wegen ihrer Unfähigkeit, auf das praktische Leben bestimmend einzuwirken, die genauere Untersuchung der Ideenlehre verweist er als dem Zwecke der vorliegenden Untersuchung fremd in die theoretische Philosophie.

Nachdem er sodann aus dem Wesen der Glückseligkeit als des höchsten Gutes analytisch die formalen Begriffe der Vollkommenheit und der Selbstgenügsamkeit entwickelt und die Eudaimonie als ein *τέλειον καὶ αὔταρκες ἀγαθὸν* definirt, gewinnt er ihren realen Inhalt aus dem Zweckbegriffe. Wie es in der Natur keinen blinden Zufall giebt, sondern alles, was existirt einen Zweck und eine vernünftige Bestimmung hat, so ist jede menschliche Thätigkeit auf einen bestimmten Zweck gerichtet, der Musiker und der Bildhauer, der Zimmermann und der Schuhmacher haben bestimmte Aufgaben und Verrichtungen, folglich muss auch generell der Mensch als solcher eine bestimmte Aufgabe haben. Diese kann nicht im vegetativen Leben liegen, denn dieses haben wir mit den Pflanzen gemein, ebensowenig im empfindenden, denn das führen auch die Thiere, sondern nur in der vernunftgemässen Thätigkeit der Seele (*ψυχῆς ἐνέργεια μετὰ λόγου*); die Glückseligkeit des *ἀνὴρ σπουδαῖος* wird also beruhen auf der tugendgemässen Thätigkeit und zwar in einem vollendeten Leben, denn „eine Schwalbe macht keinen Sommer". Da nun die Tugend, wie wir oben sahen, nicht in einer *ἕξις* besteht, sondern in der *ἐνέργεια*, so ist auch die Eudaimonie nicht eine *ἕξις*, sondern eine *ἐνέργεια*, die Thätigkeit des vollkommenen Handelns (*εὐπραξία*). In dieser Definition, das spricht der Philosoph mit einer gewissen Befriedigung aus geleitet vom Streben nach Uebereinstimmung mit den allgemeinen Anschauungen, seien alle einzelnen Ansichten über die Glückseligkeit enthalten, die Tugend, die Einsicht, die Weisheit, die Lust, die äusseren Güter. In Bezug auf die letzteren ist hervorzuheben, dass Ar. für die Ausübung der Tugend und darum für die Glückseligkeit ein gewisses Mass von äusseren Gütern (*χορηγία, εὐετηρία, εὐημερία*) fordert, denn sowohl der Mangel an den Gütern des Lebens als auch das Eintreten grosser Unglücksfälle hemmt die tugendhafte Thätigkeit und damit die Eudaimonie, und es ist unmöglich oder doch nicht leicht das sittlich Schöne zu thun, wenn man ein Habenichts ist, und glückselig ist nicht zu preisen, wer von Gestalt ganz hässlich und niedriggeboren ist, wer im Leben allein und kinderlos dasteht oder gar missrathene Kinder und schlechte Freunde hat, oder wem die guten gestorben sind. — Diese Forderung der Choregie hat dem Ar. vielfachen Tadel zugezogen; den präcisesten Ausdruck hat demselben Wehrenpfennig (Die Verschiedenheit der ethischen Principien bei den Hellenen. Berlin 1856 p. 51) verliehen mit den Worten: „Die Eudämonie ist, weil keine sittliche, auch keine mögliche Aufgabe." Das Urtheil ist ein hartes und von Ar. nicht verdientes. Auf der Forderung der äusseren Mittel musste Ar. bestehen, weil erst auf der Thätigkeit der Tugend die Glückseligkeit beruht und jene thatsächlich unmöglich ist, wenn ein priameisches Schicksal über den Menschen hereinbricht, oder wenn er in eine Lage versetzt wird, die jegliche Bethätigung der tugendhaften Gesinnung unmöglich macht. Mehr aber, als zu dieser Bethätigung nöthig ist, fordert Ar. durchaus nicht und er bemüht sich, den äusseren Mitteln einen möglichst geringen Raum und Umfang anzuweisen: „Man darf nun nicht glauben, dass der,

welcher glücklich sein soll, vieler und grosser Güter bedarf, wenn es nicht möglich ist, ohne dieselben glückselig zu sein; denn nicht auf dem Uebermasse beruht das Wesen des Selbstgenügsamen und der Handlung, sondern auch wer nicht über Land und Meer herrscht, kann sittlich gute Handlungen ausführen, auch mit geringem Gut kann der Mensch tugendhaft handeln, und es ist genügend, dass das hierzu Nöthige vorhanden ist (X, 9. 1179 a 1)." Ja, die Bedürfnislosigkeit des Weisen ist für ihn ein Grund, der Glückseligkeit desselben den Vorzug zu ertheilen (X, 7. 1177 a 29; X, 8. 1178 b 2). So fordert Ar. kein grösseres Mass von äusseren Gütern, als zur Entwickelung und Ausübung der tugendhaften Thätigkeit für das einzelne Individuum erforderlich ist (cf. Zeller a. a. O. p. 479), „es ist durch ihre festbestimmte Beziehung zu den Gütern, die in Energien bestehen, zugleich das typisch festbestimmte Mass ihrer Grösse gegeben"*), und der Verfasser der letzten Capitel des siebenten Buches geht so weit, dass er erklärt, ein Uebermass von äusserem Glücke könne hemmend auf die Glückseligkeit einwirken (VII, 14. p. 1153 b 23).

Das Bestehen auf der Choregie ist die nothwendige Consequenz des teleologischen Princips; wie die Pflanze sich nicht entwickeln kann, wenn ihr Licht und Wärme und der nahrungspendende Boden entzogen wird, so kann auch der Mensch nur zur Vollkommenheit der Tugend sich auswirken, wenn ihm Gelegenheit und Mittel gegeben werden, seine Tugend auszubilden und zu bethätigen. Wir sehen, wie Ar. auch in dieser Hinsicht auf dem fruchtbaren Boden einer gesunden Lebensanschauung und vielseitigen Erfahrung steht. Abstracte Philosopheme theoretischer Speculation perhorresciren Choregie und Lust als unsittliche Elemente und construiren eine Ethik mit idealen Forderungen, welche die Menschheit niemals erfüllen wird, sie disharmoniren mit den thatsächlichen Wahrnehmungen und darum haben solche Lehren über die menschlichen Empfindungen und Handlungen weniger überzeugende Kraft, als die auf Erfahrungen des realen Lebens gegründeten (X, 1. 1172 a 34). „Ar. will lehren, dass jedes eigenthümliche Gebiet sein eigenthümliches Princip habe, und dass deshalb jedes Princip, das in blasser Allgemeinheit über allem Eigenthümlichen stehen wolle, leer und unfruchtbar sei in jeder eigenthümlichen Wissenschaft, und dadurch nichts erklärt und gefördert werde" (Teichmüller a. a. O. p. 316).

Daher ist Ar. sich wohl bewusst, dass Lust und Unlust die bestimmenden Triebfedern für die Handlungen des Menschen sind, und dass die Lust nothwendig einen Platz in der Eudaimonie finden müsse. Lust und Unlust üben ihre Wirkung auf das ganze Leben aus, da sie Einfluss und Macht haben auf die Tugend und das glückselige Leben; denn das Angenehme erstrebt man, das Unlusterregende flieht man (X, 1. 1172 a 24). Die Lust ist es, wonach alle Wesen, vernünftige und unvernünftige streben, indem sie dieselbe für etwas gutes halten. Darin liegt der unumstössliche Beweis, dass sie ein Gut ist und ihr Gegentheil, das alle fliehen, ein Uebel. Durch dieses Argument widerlegt Ar. Platons Ansicht von der Lust. Wollte man ihr aber darum das Prädikat des Guten absprechen, weil es schlechte Arten von Lust giebt, so ist eben zu unterscheiden zwischen guten und schlechten Genüssen, und es wird durch die Schädlichkeit der letzteren die Existenz der guten nicht widerlegt; denn die Genüsse sittlich verdorbener oder körperlich verwahrloster Menschen sind nicht Genüsse an sich. Andrerseits aber war Eudoxus im Unrecht, wenn er die

*) Teichmüller: Die Einheit der Aristot. Eudämonie. Bulletin de la classe des sc. hist. et polit. de l'Acad. de St. Petersb. T. XVI p. 312.

Lust für das höchste Gut erklärte; denn es giebt Dinge, nach denen wir streben würden, auch wenn sie keine Lust erregten, z. B. das Sehen, das Sicherinnern u. s. w.

Analogisirend beweist Ar. die Existenz einer spezifisch menschlichen Lust. Wie jedes Wesen eine ihm eigenthümliche Lust hat vermöge der ihm eigenthümlichen Thätigkeit, denn eine andere ist die Lust des Pferdes, eine andere die des Hundes, als des Menschen, so muss es eine besondere menschliche Lust geben. Nun fragt es sich, welches bei der Verschiedenheit der Lust in den einzelnen Menschen und in den individuellen Erscheinungen die wahrhafte und gute Lust sei. Hier verweist Ar. wieder auf das Urtheil des *ἀνὴρ σπουδαῖος*, der das Mass aller sittlichen Erscheinungen ist. „In allen diesen Empfindungen ist das Wahre das, was dem Sittlichen erscheint, und wenn die Tugend und der Tugendhafte als solcher für jegliche Erscheinung den Massstab abgiebt, so ist das eine Lust, was ihm als solche erscheint, und lustbringend, worüber er Lust empfindet (X, 5. 1176 a 15 ff.). Die Lust des Guten ist nicht eine somatische, sondern eine psychische (*τὸ μὲν γὰρ ἥδεσθαι τῶν ψυχικῶν* I, 9. 1099 a 8) resultirend aus der tugendhaften Thätigkeit; sie giebt der letzteren und somit dem Leben selbst, das alle Menschen begehren, die Vollendung, sie krönt die tugendhafte Thätigkeit, wie die Schönheit die Jugendblüte; beide, die tugendhafte Thätigkeit und die Lust, sind so eng mit einander verbunden, dass jene ohne die sie begleitende Lust keine vollkommene, diese ohne die tugendhafte Thätigkeit nicht möglich ist. In Folge dieser inneren Verwandtschaft steigert die Lust die Thätigkeit, macht sie dauernder und besser, aber sie ist nicht mehr der letzte Beweggrund des Handelns. So ist das Leben des Glückseligen ihm an sich wünschenswerth, weil es von Natur gut und lustbringend ist (IX, 9. 1170 b 15), und er bedarf der Lust nicht als eines äusseren Flitterschmuckes (*περιάπτου*), sondern es enthält sie in sich selbst (I, 9. 1099 a 15). Die Lust ist das Kriterium der tugendhaften Thätigkeit; wer an tugendhaften Handlungen keine Lust empfindet, ist überhaupt nicht tugendhaft (1099 a 18). Hiernach ist Ar. weit entfernt, einem unsittlichen Hedonismus zu huldigen und seine Lehre von der Lust ist eine so reine und zarte, auf seinem anthropologischen Fundamente so wohl begründete, dass die vielfach gegen dieselbe erhobenen Einwürfe wohl die am wenigsten berechtigten Angriffe auf die Aristot. Ethik sein dürften. —

Die Grösse der Nikomachien beruht auf dem Princip des Empirismus und Individualismus, auf dem im vorigen Jahrhunderte wiederum die Lockesche Schule ihr ethisches System gegründet hat. „Shaftesbury, Hutcheson und Smith bewiesen, dass es nur wenige Naturgesetze und Lebensregeln gebe, die nicht falsch oder zur Unzeit angewendet werden könnten, und dass daher in den meisten und schwierigsten Fällen das Gefühl und Urtheil des klugen und tugendhaften Mannes die einzigen Richter und Massstäbe des Guten und Bösen der menschlichen Handlungen seien.“*) Durch die bestimmende Kraft aber des in der Entelechie wirkenden Zweckes reiht sich die Ethik des Ar. würdig in das System ein und bildet ein wichtiges Glied in der Kette des teleologischen Princips. Der Adel sittlicher Würde und die Hoheit edler Gesinnung prägen dem ganzen Werke ihren Stempel auf, ein wissenschaftlicher Ernst läutert dasselbe und verschmäht es nicht, in die Tiefen der Volksanschauungen und des Volkslebens hinabzusteigen und die verborgenen Werkstätten sittlicher Begriffsbildungen aufzusuchen.

*) Meiners: Allg. krit. Gesch. der älteren u. neueren Ethik Gött. 1800—1801 p. 399.

Weder unverständige Handwerksthätigkeit antiker Restauratoren, die das von einem beklagenswerthen Schicksale heimgesuchte Kunstwerk zu ergänzen suchten, noch die Flecken, welche mit kritischer Lupe philosophische Akribie an ihm entdeckt hat, haben vermocht, die Spuren des Genius zu vertilgen, dessen Energie auch im Torso noch den betrachtenden Blick fesselt.