Aristoteles
in der Prima des Gymnasiums.

Teil I.

Die Nikomachische Ethik.

Von

Dr. Karl Schirlitz,
Gymnasial-Direktor.

Beigabe zum Programm des Königl. Gymnasiums zu Stargard i. P.

1911.
Progr. Nummer 210.
Abhandlung.
1911.

Leipzig.
Kommissionsverlag der Buchhandlung Gustav Fock, G. m. b. H.
1911.

Die Abschnitte Aristotelischer Schriften, welche U. v. Wilamowitz in sein ‚Griechisches Lesebuch'[1]) aufgenommen hat, bieten Gelegenheit, die Schüler in die Nikomachische Ethik und die Politik einzuführen. Diese Einführung kann sich zwar auf die Stücke des Lesebuchs beschränken, doch liegt es nahe, bei der Lektüre derselben, die für die Oberprima des hiesigen Gymnasiums wiederholt gewählt ist, einen Überblick über beide Werke zu geben und auch auf den Inhalt anderer Partieen einzugehen, welche zum Verständnis der Auswahl des Lesebuchs dienlich sind oder eine genauere Kenntnis des Aristotelischen Denkens vermitteln oder auch wohl, wie manche Sätze und Begriffe des Philosophen, den Schülern auf den übrigen Gebieten des Unterrichts begegnen. Eine feste Begrenzung dieser Erläuterungen ist nicht möglich; sie hängt von der vorhandenen Zeit und zugleich von den Wünschen des Lehrers ab, der sich nicht immer für die Besprechung derselben Teile der Lehre des Aristoteles entscheiden wird. Aus diesem Grunde will ich es versuchen, im folgenden eine zusammenhängende Darstellung der gesamten Nikomachischen Ethik zu geben, wobei die Fülle des Stoffes verlangt, das meiste kurz und andeutungsweise zu erwähnen. Es kann sich dabei nur um die Wiedergabe der Gedanken des Aristoteles handeln, und auch die Anordnung, die er gewählt hat, wird unverändert bleiben, doch ist damit ein gelegentlicher Hinweis auf Platonische Parallelstellen oder auch ein Wort zur Begründung und Beurteilung der Ansichten des Aristoteles nicht ausgeschlossen.

Vorwort. Begriff der praktischen Philosophie. Verhältnis der Ethik zur Politik. Der Inbegriff des Seienden zerfällt in die beiden Gebiete dessen, was nicht anders sein kann, als es ist, und dessen, was so oder anders sein kann (*τὰ μὴ ἐνδεχόμενα ἄλλως ἔχειν* und *τὰ ἐνδεχόμενα*). Demgemäß gliedert sich alle wissenschaftliche Untersuchung in die Erforschung des Unveränderlichen und dessen, was der Veränderung unterliegt; dort ist das Erkennen ihr Ziel, hier das Handeln, doch verfährt sie als wissenschaftliche Tätigkeit auch hier im Sinne und mit der Absicht des Erkennens. Der theoretischen Wissenschaft steht aber neben der praktischen auch die poietische gegenüber, die mit jener den Gegenstand (*τ. ἐ. ἀ. ἐ.*) teilt, aber von ihr dadurch verschieden ist, daß das Handeln vom Willen ausgeht und nur in der Tätigkeit des Subjekts besteht, während das Machen (Hervorbringen) eine künstlerische Fähigkeit voraussetzt und nicht nur sich selbst, sondern auch das durch sie hervorgebrachte Werk (Kunstwerk) zum Zweck hat. Die praktische Philosophie, die hier allein in Frage kommt, sucht durch die Erkenntnis auf die Tätigkeit einzuwirken und die Menschen zum richtigen Handeln anzuleiten. Aristoteles nennt sie Politik, weil diese Aufgabe nur von der höchsten und plangebenden Wissenschaft (Eth. A, II: *κυριωτάτη καὶ μάλιστα ἀρχιτεκτονική*) gelöst werden könne; das aber sei die Politik, denn 1) bestimme sie, welche

[1]) I. Text. Erster Halbband. S. 148—163; zweiter Halbband. S. 294—300.

Wissenschaften im Staate vorhanden sein und von wem und wie weit sie gelernt werden sollen, 2) befasse sie die geachtetsten Vermögen unter sich, wie die *στρατηγική*, *οἰκονομική*, *ῥητορική*. Damit ist die Politik zu einer ethischen Gesamtwissenschaft gemacht. Doch hat Aristoteles diese Auffassung nicht durchgeführt, da er *πολιτική* gewöhnlich die Wissenschaft vom Staat, Ethik aber diejenige nennt, welche die sittliche Tätigkeit des einzelnen zum Gegenstand hat, wobei dann diese jener vorangeht, wie es in der Reihenfolge seiner Schriften geschieht. Daß er aber an dem ethischen Charakter der Politik festhält und ihre Aufgabe darin sieht, daß sie dasselbe für die Gesamtheit leiste, was der Ethik für die einzelnen zufalle, zeigt sich in den Worten, mit denen er den Eingang rekapituliert: *ἐπειδὴ πᾶσα γνῶσις καὶ προαίρεσις ἀγαθοῦ τινος ὀρέγεται, τί ἐστιν οὗ λέγομεν τὴν πολιτικὴν ἐφίεσθαι καὶ τί τὸ πάντων ἀκρότατον τῶν πρακτῶν ἀγαθῶν*; (A, IV, 2).

Frage nach dem höchsten Gut. Glückseligkeit. Alles Denken und Handeln, d. h. jede vernünftige Tätigkeit erstrebt ein Gut[1]); (weshalb das Gute für das erklärt wird, wonach alles strebt). Der Satz spricht zwei Tatsachen aus, die keines Beweises bedürfen. Sie lauten: 1) Jede vernünftige Tätigkeit hat einen Zweck. 2) Jeder Zweck (*τέλος*) ist ein Gut. Die erste ergibt sich, sobald sich der Mensch auf sein Tun besinnt, die zweite stützt sich auf die Erfahrung, daß alle Menschen das Gute erlangen wollen[2]). Die Zwecke liegen entweder in den Tätigkeiten (*ἐνέργειαι*) selbst oder in den durch diese hervorgebrachten Werken. Wo außer jenen andere Zwecke vorhanden sind, stehen die Werke den Tätigkeiten an Wert voran[3]). Es gibt viele Handlungen, Wissenschaften, Künste und dementsprechend viele Zwecke. Wie jene einander untergeordnet sind (was induktiv gezeigt wird), so auch diese. Wird aber der niedere um des höheren willen erstrebt, so muß es einen höchsten Zweck geben, denn sonst würde das Aufsteigen der Zwecke ins Unendliche gehen und alles Streben der Menschen nichtig sein. Dieser höchste Zweck, der allein um seinetwillen erstrebt wird, ist das höchste Gut. Was ist nun aber dieses höchste durch menschliches Handeln erreichbare Gut? (*τί τὸ πάντων ἀκρότατον τῶν πρακτῶν ἀγαθῶν*;). An der Formulierung der

---

[1]) Wörtlich: *πᾶσα τέχνη καὶ πᾶσα μέθοδος, ὁμοίως δὲ πρᾶξίς τε καὶ προαίρεσις* d. h. alle Kunst und alles Wissen, jede Handlung und jeder Vorsatz: *τέχνη*, denn die Kunst besteht aus einer Reihe zusammengehöriger Handlungen und beruht als Geschick und Fertigkeit auf einem bestimmten Wissen. *Μέθοδος* hier nicht ‚wissenschaftliche Behandlung' d. h. Ableitung des Besonderen aus allgemeinen Prinzipien, sondern, weil die Behandlung durch den Inhalt bedingt ist, ‚Wissenschaft'. *Προαίρεσις*, später zu den *ἑκούσια* gerechnet und *προβεβουλευμένον* genannt, wird *Γ*. V definiert als *βουλευτικὴ ὄρεξις τῶν ἐφ' ἡμῖν* d. h. ein durch Beratschlagung bestimmtes Begehren dessen, was für uns erreichbar ist.

[2]) S. die apagogische Begründung in Plat. Menon 77B—78B: Wer das Schlechte erlangen will, kennt es entweder nicht, oder kennt es. Im ersteren Falle hält er es für das Gute und strebt also auch nach diesem; kennt er es aber und glaubt er, daß es nützt, so kennt er es wiederum nicht, da nur das Gute nützt. Weiß er jedoch, daß es schadet, so würde er, falls er es erstrebte, unglücklich (*ἄθλιος καὶ κακοδαίμων*) sein wollen. Dies ist unmöglich, mithin das Ergebnis: *οὐδεὶς κινδυνεύει βούλεσθαι τὰ κακά*. Der Zusammenhang zeigt, daß *τὰ κακὰ* nicht das sittlich Schlechte, sondern das Unglück ist. Den Übergang jener Bedeutung in diese und seine Gründe erläutert L. Schmidt: Die Ethik d. a. Griechen I, 368—369.

[3]) Garve, Erläuterungen zur Ethik d. A. I, 406 erkennt in diesem von A. eingeführten Unterschiede das neue Moralprinzip, daß nicht nur in dem Gelingen der Handlungen und dem Hervorbringen der Werke, sondern in der darauf verwendeten Tätigkeit selbst ein Gut liege, welches den Menschen zum Endzweck dienen könne. Damit ist das geistige und sittliche Leben von äußeren Zufällen unabhängig gemacht.

Frage ist zu beachten 1) die Einschränkung auf die *ἀγαθά*, die sich durch menschliche Tätigkeit gewinnen lassen. Nur sie kommen in Betracht, da das Gute an sich, die Idee des Guten, in der Ethik nicht zu erörtern ist. 2) Die Richtung, in der das höchste Gut zu suchen ist: ein höchstes Gut, das von der menschlichen Tätigkeit absieht, ist undenkbar. Die Antwort auf die Frage lautet im Sinne der Menge und der Gebildeten: Glückseligkeit (*εὐδαιμονία*)[1]) d. h. gut leben und gut handeln[2]) (*τὸ εὖ ζῆν καὶ τὸ εὖ πράττειν*). Die Übereinstimmung aller betrifft aber nur den Ausdruck, nicht die Sache. Daher die weitere Frage: Worin besteht die Glückseligkeit? Die meisten halten sie für etwas Wahrnehmbares (*ἐναργῶν τι καὶ φανερῶν, οἷον ἢ πλοῦτον ἢ τιμήν, ἄλλοι δ' ἄλλο*), auch schwankt man nach dem Wechsel des Bedürfnisses (*πολλάκις δὲ καὶ ὁ αὐτὸς ἕτερον, νοσήσας μὲν γὰρ ὑγίειαν, πενόμενος δὲ πλοῦτον*), andere sehen sie in einer über ihr Verständnis gehenden Einsicht, einige aber, wie Platon und seine Anhänger, glaubten, es gebe außer den vielen Gütern ein Gut an sich (*καθ' αὑτό*), welches auch für jene anderen die Ursache sei, daß sie Güter seien[3]). Da die Bestimmung der Glückseligkeit meist aus der Lebensart (*βίος*) hergeleitet wird, werden deren drei unterschieden: das Leben im Genuß (*βίος ἀπολαυστικός*), in praktischer Tätigkeit (*πολιτικός*), in wissenschaftlicher Betrachtung (*θεωρητικός*). Das Ziel des ersten ist die Lust (*ἡδονή*), das des zweiten die Ehre (*τιμή*). Beide werden abgelehnt, denn ein Leben, das im Genusse aufgeht, widerspricht der menschlichen Bestimmung; die Ehre aber hängt von dem Willen der *τιμῶντες*

---

[1]) L. Schmidt I, 399 scheidet das augenblickliche Gelingen (*εὐτυχία*) von dem vorübergehenden Wohlbefinden (*εὐπραγία*) und dem dauernd glücklichen Lebenslos (*εὐδαιμονία*). Über die *εὐδαιμονία* ähnlich Paulsen, System der Ethik S. 22: ‚*εὐδαίμων* ist, wem ein guter *δαίμων* und damit ein gutes Lebenslos zugefallen ist, denn *δαίμων* ist die Gottheit, sofern sie dem Menschen das Schicksal zuteilt'. Wenn damit der Gedanke begründet werden soll, daß *εὐδαιμονία* nicht sowohl den subjektiven Empfindungszustand, wie das deutsche ‚Glückseligkeit', als die objektive Lebensgestaltung bezeichne, so darf diese an sich richtige Bestimmung nicht zu dem Glauben verleiten, als habe das griechische Bewußtsein in der Vorstellung des glücklicheu Lebenszustandes das beglückende Gefühl nicht mitzudenken vermocht.

[2]) Diese Übersetzung ist zu wählen, weil die Glückseligkeit auf Tätigkeit beruht, was Aristoteles mit den Worten *τῶν πρακτῶν ἀγαθῶν*, aber auch A, VIII, 4 u. 9 bezeugt.

[3]) Hieran schließen sich drei Bemerkungen über die Methode an. a) Es werden die beiden schon von Platon angegebenen Möglichkeiten des wissenschaftlichen Verfahrens genannt, welches entweder von den Prinzipien (*ἀρχαί* d. h. den allgemeinen Grundbegriffen, hier also von denen der Sittlichkeit und Glückseligkeit) seinen Ausgang nimmt, um aus ihnen die Mannigfaltigkeit der Erfahrungswelt zu verstehen, oder auf umgekehrtem Wege die Vielheit der Erscheinungen sammelt und von ihnen zu allgemein gültigen Gesetzen aufsteigt. b) A. glaubt, daß jedenfalls von dem Bekannten (*γνώριμα*) auszugehen sei, findet aber hierdurch Gelegenheit, das schlechthin (*ἁπλῶς*) Bekannte von dem uns Bekannten zu unterscheiden. Jenes ist das den Menschen vermöge seiner Natur Bekannte, also die allgemeinen Vernunftbegriffe, dieses das, was ihm durch die Verhältnisse seiner individuellen Existenz bekannt ist oder wird. Offenbar lassen sich die beiden Bemerkungen über den gewöhnlichen Gang, den die Untersuchung nehmen kann, und den Unterschied des absolut und individuell Bekannten auf die heute deduktiv und induktiv genannte Methode zurückführen. c) Im vorliegenden Falle ist von dem ‚uns Bekannten' auszugehen. Deshalb muß derjenige schon sittlich gebildet sein, der Vorträge über das Gute und Gerechte mit Nutzen hören will. Wer sittliche Gesinnung besitzt und in der Erfüllung sittlicher Pflichten geübt ist, dem fällt die Erkenntnis sittlicher Grundsätze leicht zu. Jenes nennt A. das *ὅτι*, das Wissen der Tatsachen, dies das *διότι*, das Wissen aus Gründen. Die vollkommenere der beiden von A. oft erwähnten Arten der Erkenntnis ist das *διότι*, aber für den Charakter der ethischen oder, wie er sagt, politischen Wissenschaft bildet das *ὅτι* den passenden Ausgangspunkt.

ab[1]) und steht als Anerkenntnis der Tugend hinter dieser gerade so zurück, wie der Reichtum hinter den Dingen, um deren willen er erstrebt wird. Beide sind also nicht Selbstzweck, mithin nicht das höchste Gut. Das letztere gilt auch von der Tugend, sofern sie nur als ein Verhalten des Tugendhaften, d. h. als bloße Anlage gedacht wird. Nach einer Kritik der Platonischen Idee des Guten (*τὸ καθόλου*)[2]) werden dem höchsten Gut (*ἄριστον*) die Prädikate *τελειότατον* und *αὔταρκες* beigelegt. Jenes beruht auf der Umkehrung des Urteils, daß der Zweck ein Gut ist, und wird durch den Sprachgebrauch gestützt, der das, was Zweck d. h. vollendet ist, vollkommen (*τέλειον*) nennt. Kann nun ein Zweck entweder nur um eines anderen willen oder um eines anderen und um seinetwillen oder nur um seinetwillen erstrebt werden, so ist der letztgenannte das *τελειότατον*, und von dieser Art ist die *εὐδαιμονία*. Das Prädikat *αὔταρκες* drückt das Verhältnis eines solchen d. h. des *τελειότατον* zu anderem aus, denn was sein eigener Zweck ist, bedarf keines anderen, ist beziehungslos, absolut und genügt, um dem Leben den höchsten Wert zu geben. Das *αὔταρκες* soll sich aber als solches nicht nur in einem *βίος μονώτης*, sondern muß sich in allen Beziehungen bewähren, in die der Mensch gestellt ist. Wer andern kein Genüge tut, würde auch sich selbst nicht genügen, denn der Mensch ist *φύσει πολιτικόν*. Beide Bestimmungen kommen der *εὐδαιμονία* zu, sind aber formale Merkmale des höchsten Gutes, denn sie geben nur die Bedingungen, die das gesuchte Objekt erfüllen muß, um als höchstes Gut zu gelten. Daher die Notwendigkeit, an Stelle des *ἄριστον* ein *ἐναργέστερον* (Klareres) zu setzen. Welches ist es?

Definition der *εὐδαιμονία*. Es hat sich gezeigt, daß die Glückseligkeit das höchste Gut und der letzte Zweck ist. Liegt aber der Zweck in der Handlung und hat jede Handlung ihren eigentümlichen Zweck, so wird, wie das Gute bei jedem, der etwas zu leisten hat, in seiner Leistung hervortritt, so auch die menschliche Glückseligkeit nur aus der dem Menschen eigentümlichen Aufgabe (*ἔργον*) erkannt werden können. Diese ist nicht die Lebenstätigkeit an sich, denn die *ζωὴ θρεπτικὴ καὶ αὐξητικὴ* teilt er mit den Pflanzen, die *αἰσθητικὴ* mit den Tieren, sondern die Tätigkeit eines vernünftigen Wesens (*πρακτικὴ τοῦ λόγον ἔχοντος*). Das Vernünftige aber ist ein doppeltes (es gehorcht entweder der Vernunft oder besitzt sie), und demgemäß ist auch das Leben desselben ein solches. Das Höhere aber ist das Selbst-

---

[1]) Die Glückseligkeit dagegen muß als ein unabhängiges Gut in dem Menschen allein vorhanden und von ihm untrennbar sein.

[2]) Die Einwände (A, VI) lauten: a) Von allen Dingen, die ein Früher oder Später haben, soll es nach Platon keine Ideen geben, das Gute aber ist ein Früheres und Späteres, denn es kommt als Substanz, aber auch als Qualität und Relation vor, daher gibt es keine Idee des Guten. b) Das Gute kann in vielen Kategorien ausgesprochen werden (Substanz, Qualität, Relation, Zeit, Ort), und jede derselben bildet eine Einheit; mithin kann es nicht ein allen gemeinsames Allgemeines und einfach Eins d. h. Idee sein. c) Gäbe es eine Idee des Guten, so gäbe es auch nur ein Wissen, was nicht der Fall ist. d) Wie der Begriff (*λόγος*) vom Menschen als Einzelwesen und vom Menschen an sich derselbe ist (*ᾗ γὰρ ἄνθρωπος, οὐδὲν διοίσουσιν*), so ist es auch beim Guten, also gibt es keine Idee des Guten, die von den guten Dingen getrennt ist. e) Auch nicht dadurch, daß es ewig ist, kann das Gute an sich mehr ein Gut sein, als das Gute in den einzelnen Dingen. f) Werden die Güter als *διωκόμενα καθ' αὑτὰ* und *ποιητικὰ τούτων* unterschieden, so ist, abgesehen von der Ungewißheit dieser Unterscheidung, in den *ἀγαθὰ καθ' αὑτὰ* nicht ein einheitliches Gutes vorhanden. g) Gäbe es aber ein solches, so würde es doch nicht in den Bereich der praktischen Verwirklichung fallen. h) Endlich hat die Idee des Guten als *παράδειγμα* (Mittel zur Erkenntnis der für uns guten Dinge) keinen Wert, wie das Verhalten der *τεχνῖται* bezeugt.

tätige (*κατ ἐνέργειαν*) d. h. die durch sich selbst tätige Vernunft. Diese Vernunfttätigkeit aber heißt, wenn sie richtig geschieht, Tugend, mithin besteht die menschliche Glückseligkeit in der tugendhaften Tätigkeit, oder, wenn es der Tugenden mehrere gibt, in der vollendetsten derselben und zwar während der Dauer des ganzen Lebens: *τὸ ἀνθρώπινον ἀγαθὸν ψυχῆς ἐνέργεια γίνεται κατ' ἀρετήν, εἰ δὲ πλείους αἱ ἀρεταί, κατὰ τὴν ἀρίστην καὶ τελειοτάτην, ἔτι δ' ἐν βίῳ τελείῳ*[1]).

Begründung der Definition durch Vergleichung derselben mit anderen Ansichten über die Glückseligkeit. Da man drei Arten der Güter zu unterscheiden pflegt: *τὰ ἐκτός, τὰ περὶ σῶμα* und als höchste *τὰ περὶ ψυχήν*, diese aber als geistige (*ψυχικαί*) Handlungen und Tätigkeiten in das Gebiet der Seele fallen, so ist die Glückseligkeit ein der Seele angehöriges Gut. Ebenso richtig ist es, wenn der Zweck in Handlungen und Tätigkeiten verlegt wird, denn damit wird er eben zu einem geistigen und nicht äußerlichen Gut. Endlich stimmt mit der Definition der Satz, der Glückselige lebe und handle wohl. Bei der Besprechung der Ansichten, die frühere Philosophen über die *εὐδαιμονία* geäußert haben, wird hervorgehoben 1) die Glückseligkeit ist Tugend, aber nur deshalb, weil zu dieser die ihr entsprechende Tätigkeit (*ἐνέργεια*) gehört. Denn sie ist nicht Besitz (*κτῆσις*), sondern Anwendung (*χρῆσις*), nicht ein Zustand (eine habituelle innere Eigenschaft = *ἕξις*), die, wie bei den Schlafenden, auch nichts hervorbringt, sondern tätige Ausübung (*ἐνέργεια*). 2) Die Glückseligkeit bringt ferner Genuß hervor, denn wenn jedem das, was er liebt, Freude bereitet, so werden auch die Tugendhaften durch ihre Handlungen erfreut; es sind aber diese Handlungen solche, welche auch an sich oder von Natur erfreulich sind (*αἱ κατ' ἀρετὴν πράξεις τοῖς φιλοκάλοις εἰσὶν ἡδεῖαι καὶ καθ' αὑτάς*). Mithin ist die *εὐδαιμονία ἄριστον καὶ κάλλιστον καὶ ἥδιστον*, und zwar sind diese drei Bestimmungen nicht getrennt, sondern vereint. 3) Die Glückseligkeit bedarf aber auch der äußeren Güter, des äußeren Wohlergehens (*εὐρετηρία, εὐτυχία*), das von manchen für *εὐδαιμονία* erklärt wird. Als *ὄργανα* der Tätigkeit werden genannt *φίλοι, πλοῦτος, πολιτικὴ δύναμις*, und als Schmuck der Glückseligkeit *εὐγένεια, εὐτεκνία, κάλλος*. Die Bedeutung, welche hiermit der *εὐετηρία* für die Glückseligkeit beigemessen ist, führt auf die Frage nach der Art der Erlangung der *εὐδαιμονία*. Wird sie durch Erlernung, Gewöhnung, sonstige Übung (*μαθητόν, ἐθιστόν, ἄλλως πως ἀσκητόν*), also durch eine innere Ursache, erworben, oder wird sie dem Menschen von außen her durch göttliche Schickung oder durch einen Zufall (*θείᾳ μοίρᾳ*[2]), *τύχῃ*) zu teil? Die Antwort lautet: Wenn alle Güter den

---

[1]) Am Ende des Ergebnisses werden wieder einige Grundsätze für die Methode aufgestellt: a) Die Genauigkeit muß sich nach der Natur des behandelten Stoffes und der Lehrart der betreffenden Wissenschaften richten. b) Das Wissen des *διότι* ist nicht überall notwendig, es genügt auch mehrfach das *ὅτι* (Wissen der Tatsache), zumal bei den *ἀρχαί*. c) das *ὅτι* ist das Erste und der Anfang. d) Die *ἀρχαὶ* werden gefunden durch Induktion, Wahrnehmung, Gewohnheit und auf anderem Wege. Sie müssen auf dem Wege, auf dem sie von Natur entstanden sind, gesucht und wegen ihrer Wichtigkeit für die Konsequenzen genau bestimmt werden. Ihre Feststellung aber erfolgt nicht nur durch Schlüsse und begriffliche Entwicklung (*ἐκ συμπεράσματος καὶ ἐξ ὧν ὁ λόγος*), sondern auch durch die Berücksichtigung aller über sie vorhandenen Ansichten, denn mit dem Wahren stimmt alles in der Sache Vorhandene überein, d. h. aus der Zusammenstimmung mit den *ὑπάρχοντα* läßt sich die Wahrheit des Prinzips erkennen.

[2]) Wenn Plat. Menon 99*E*) sagt: *εἰ . . ἐλέγομεν, ἀρετὴ ἂν εἴη οὔτε φύσει οὔτε διδακτόν, ἀλλὰ θείᾳ μοίρᾳ παραγιγνομένη ἄνευ νοῦ*, so ist damit auf den Unterschied der philosophischen und gewöhnlichen Tugend

Menschen von Gott verliehen werden, so ist in diesem Sinne auch die Glückseligkeit als das höchste für eine Gabe Gottes anzusehen, aber sie fällt nicht dem einzelnen durch eine bestimmte Fügung und noch weniger durch ein Ungefähr zu, sondern wird als Kampfpreis und Ziel der Tugend durch die Mitwirkung des Menschen, also *δι' ἀρετὴν καί τινα μάθησιν ἢ ἄσκησιν* erworben. Begründung: 1) Nur in diesem Falle können alle, die nicht geistig gelähmt sind (*πεπηρωμένοι πρὸς ἀρετήν*) zur Glückseligkeit gelangen. 2) Die Verleihung des höchsten Gutes durch Zufall widerspricht dem Satze, daß, wie alle natürlichen, so auch alle durch Kunst oder bewußte Ursache hervorgebrachten Dinge sich so verhalten, wie es am besten ist. 3) Als *ψυχῆς ἐνέργεια κατ' ἀρετήν τινα* kann die Glückseligkeit nicht ein Werk des Zufalls sein [1]. 4) Die Wissenschaft vom Staat, die den höchsten Zweck verfolgt, will den Menschen gut und zur Ausübung edler Taten geschickt machen, setzt also die Lehrbarkeit der Tugend voraus [2]. Beruht aber die Glückseligkeit auf tugendhafter Tätigkeit, so steht sie nur dem Menschen, und auch diesem nur in einem *βίος τέλειος*, also nicht dem Kinde zu. Hieran schließt sich eine Untersuchung der Frage an, ob der Mensch vor dem Tode glücklich zu preisen sei, wobei auch die Möglichkeit einer Einwirkung der Schicksale der Nachkommen auf die Verstorbenen erörtert wird. Die Entscheidung erfolgt auf Grund der Definition, daß die Glückseligkeit in die tugendhaften Handlungen zu setzen, diesen aber die größte Beständigkeit (*βεβαιότης*) eigen ist, so daß sie andauernder *μονιμώτεραι*) als die wissenschaftlichen Erkenntnisse sind. Der wirklich Gute (*τετράγωνος ἄνευ ψόγου* s. Plat. Prot. 339 B) wird also sein Tun und Denken allezeit auf das, was der Tugend gemäß ist, richten und auch die äußeren Lebensschicksale am würdigsten zu tragen wissen. Die Geschicke der Nachkommen aber können, wenn sie auch die Toten in gewisser Weise affizieren sollten, doch weder den Verstorbenen die Glückseligkeit verleihen, falls diese nicht glücklich gewesen sind, noch auf den Zustand der *κεκμηκότες* irgend welchen wesentlichen Einfluß ausüben. Die *βεβαιότης*, welche bisher in die Definition eingeschlossen war, ist nunmehr als besondere Eigenschaft der Glückseligkeit hervorgehoben. Die abschließende Definition aber lautet unter Berücksichtigung der letzten Untersuchungen: Glückselig ist *ὁ κατ' ἀρετὴν τελείαν ἐνεργῶν καὶ τοῖς ἀγαθοῖς ἱκανῶς κεχορηγημένος, μὴ τὸν τυχόντα χρόνον ἀλλὰ τέλειον βίον*, mit dem Zusatz *οὕτω βιωσόμενος καὶ τελευτήσων*, da die Zukunft dunkel sei, die *εὐδαιμονία* aber *τέλος καὶ τέλειον πάντῃ πάντως* (A, c. X). Die Vollkommenheit der Glückseligkeit ergibt sich auch daraus, daß sie nicht zu den lobenswerten (*ἐπαινετά*), sondern zu den verehrungswürdigen (*τίμια*) Dingen gehört. Beweis: Gelobt wird das, was zu etwas anderem in Beziehung steht und eine zu dieser Beziehung gehörige Eigenschaft hat. (Beispiele A. c. XII); die Götter loben wir nicht, denn es

---

hingewiesen (s. Zeller, Phil. der Griechen II, 1, 4. Aufl. 526, Natorp Plat. Ideenlehre S. 31—32), was aus dem Zusammenhang hervorgeht und in den Schlußworten *τὸ δὲ σαφὲς περὶ αὐτοῦ εἰσόμεθα κτλ.* 100 B. deutlich ausgesprochen ist.

[1]) Garve I, 502—503 wendet gegen die obige Begründung ein, es fehle die einfachste Lösung, daß das Sittliche von freien Handlungen herkommen müsse, und es sei hinzuzusetzen, daß wie die moralischen Begriffe aus Empfindungen des moralischen Gefühls entstünden, so die Anlagen zur Tugend dem Menschen von der Natur verliehen seien und ihm selbst nur die Ausbildung derselben überlassen sei. Beide Ausstellungen sind aber durch den ersten und dritten der obigen Gründe erledigt.

[2]) Die Frage nach der Lehrbarkeit der Tugend kann, wie Plat. Protag. und Menon zeigen, nur auf Grund der Erkenntnis ihres Wesens gelöst werden.

würde ein Widersinn sein, daß das Höhere durch Beziehungen auf ein Niedrigeres (die Menschen) verherrlicht wird. Wir preisen sie glücklich (*μακαρίζομεν καὶ εὐδαιμονίζομεν*), wie auch die vortrefflichsten (*θειοτάτους*) Menschen und Güter, mithin auch die *εὐδαιμονία* und alles, worauf das andere bezogen wird (*ἀναφέρεται*). Hiernach gehört die *εὐδαιμονία* zu den *τίμια* und *τέλεια*, ebenso aber auch deshalb, weil sie Prinzip des Handelns (*ἀρχή*) ist, denn die Menschen tun alles um ihretwillen.

Einteilung der Tugenden nach den Kräften der Seele. Aus der Definition der *εὐδαιμονία* als *ψυχῆς ἐνέργειά τις κατ' ἀρετὴν τελείαν* folgt die Notwendigkeit einer Untersuchung der *ἀρετή*. Die Wissenschaft vom Staat hat bei ihrer Absicht (*τοὺς πολίτας ἀγαθοὺς ποιεῖν καὶ τῶν νόμων ὑπηκόους*) ihr Absehen stets auf die Ermittelung der Tugend gerichtet, und die Ethik muß als Teil derselben das Gleiche tun. Die Tugend aber ist die menschliche, wie auch nur die menschliche Glückseligkeit und das menschliche Gute in Betracht kommt. Menschliche Tugend ist aber die Tugend der Seele; damit rechtfertigt sich die Betrachtung der Seele, soweit sie für die vorliegende Frage notwendig ist.[1]) Die Seele hat zwei Teile, der eine ist vernunftlos (*ἄλογον*), der andere mit Vernunft begabt (*λόγον ἔχον*). Jener enthält zwei Bestandteile 1) den allen Wesen gemeinsamen vegetativen (*τὸ φυτικὸν* = *θρεπτικόν, αἴτιον τοῦ τρέφεσθαι καὶ αὐξάνεσθαι*), dessen Vollkommenheit[2]) mit menschlicher Tugend nichts gemein hat, 2) den begehrenden oder verlangenden (*ἐπιθυμητικόν, ὀρεκτικόν*), der einerseits der Vernunft widerstrebt, anderseits, wie beim *ἐγκρατής* oder *σώφρων*, gehorcht.[3]) Der Beweis liegt in der Wirkung der *νουθέτησις*. Hat damit auch das Vernunftlose eine Beziehung zur Vernunft, so wird das Vernünftige selbst ein doppeltes, denn es ist 1) im eigentlichen Sinne vernünftig und hat die Vernunft in sich (*κυρίως καὶ ἐν αὐτῷ ἔχον λόγον*), oder es hört auf die Vernunft (*ἀκουστικὸν ὥσπερ τοῦ πατρός*). Auf diese Verschiedenheit des Vernünftigen gründet sich die Trennung der Tugenden in verstandesmäßige und sittliche (*διανοητικαί — ἠθικαί*). Zu jenen gehören Weisheit, Einsicht, Verständigkeit (*σοφία, σύνεσις, φρόνησις*), zu diesen Sanftmut, Besonnenheit, doch wird auch die Weisheit als eine durch Übung gewonnene Fertigkeit gelobt, denn die *ἕξεις ἐπαινεταὶ* sind *ἀρεταί*. Jene beruhen auf dem Denken, diese auf dem Willen.

Entstehung der dianoetischen und ethischen Tugenden. Die dianoetischen entstehen und wachsen durch Unterricht (*διδασκαλία*, sie bedürfen daher der Erfahrung und Zeit), die ethischen durch Gewohnheit (*ἔθος*),[4]) also nicht von Natur, denn natürliche Eigenschaften können nicht durch Gewöhnung verändert werden (Beispiele: Der Stein fällt nach unten, das Feuer brennt nach oben), aber auch nicht gegen die Natur d. h. die Natur gibt die Anlage, die durch Gewöhnung zur Vollkommenheit ausgebildet wird. Ein Beweis ist das Verhältnis der Tugenden und Künste zu den Sinnen. Sehen, Hören lernt man nicht durch vieles Sehen und Hören, sondern wir haben die Sinne und, weil wir sie haben,

---

[1]) Ob die Teile der Seele an sich oder nur durch das Denken trennbar sind, bleibt außer Betracht.

[2]) Sie (d. h. *τὸ μόριον τοῦτο καὶ ἡ δύναμις αὕτη*) ist besonders tätig im Schlaf; dieser aber ist *ἀργία ψυχῆς, ἣ λέγεται σπουδαία καὶ φαύλη*.

[3]) Die Frage, wie diese entgegengesetzte Tendenz möglich ist, fällt nicht in das Gebiet der vorliegenden Untersuchung.

[4]) *ἔθος* wird = *ἦθος* gesetzt.

wenden wir sie an (*ἔχοντες ἐχρησάμεθα*). Das Vermögen, d. h. die Fertigkeit, nicht die bloße Anlage, ist von Natur vorhanden und die wirkliche Handlung (Anwendung) folgt; die Tugenden aber und die Kunstgeschicklichkeiten erhalten wir durch vorhergehende Übung (*λαμβάνομεν ἐνεργήσαντες πρότερον*), denn was wir gelernt haben müssen, um es machen zu können, das lernen wir dadurch, daß wir es machen (also *δίκαια πράττοντες δίκαιοι γινόμεθα*). Es folgt ein Hinweis auf die Gesetzgeber, die die Bürger durch Gewöhnung gut machen. Von der Art und Weise der Tätigkeit hängt ferner die sittliche oder künstlerische Beschaffenheit ab. Mithin gilt der Satz *ἐκ τῶν ὁμοίων ἐνεργειῶν αἱ ἕξεις γίγνονται* (Beispiele). Daher die Wichtigkeit richtiger Gewöhnung von Jugend auf (B, I). Definition der ethischen Tugenden. Da die Ethik nicht einen theoretischen, sondern einen praktischen Zweck hat (*οὐ γὰρ ἵνα εἰδῶμεν τί ἐστιν ἡ ἀρετὴ σκεπτόμεθα, ἀλλ' ἵν' ἀγαθοὶ γινώμεθα*), so ist die Frage zu beantworten *πῶς πρακτέον τὰς πράξεις* d. h. wie müssen die Handlungen beschaffen sein, denn von ihnen hängen die *ἕξεις* ab.[1]) Die Vorschrift, daß sie dem *ὀρθὸς λόγος* (der richtigen Vernunft) entsprechen müssen, wird hier nicht weiter erörtert, wohl aber wird aus dem Gebiet der *ἰσχὺς* und *ὑγίεια* auf die Tugenden 1) der Satz übertragen: Übermaß (*ὑπερβολή*) und Mangel (*ἔνδεια*) vernichten, das richtige Maß (*τὸ ἔμμετρον*) erhält und stärkt, nachgewiesen an der *σωφροσύνη* und *ἀνδρεία*. Die Tugenden sindalso *μεσότητες* (Mittelmaße), d. h. sie bilden die richtige Mitte zwischen zwei fehlerhaften Extremen, 2) der (bereits genannte) Satz, daß, wie Werden, Wachstum, Vernichtung Wirkungen derselben Ursachen sind, so die Betätigung der Tugenden sich in demselben Kreise vollzieht, aus dem sie hervorgehen. Also: *σώφρων* wird, wer sich der *ἡδοναὶ* enthält, und ist er es geworden, so kann er sich ihrer am besten enthalten. Dasselbe gilt vom *ἀνδρεῖος* im Gebiete des *καταφρονεῖν τῶν φοβερῶν καὶ ὑπομένειν αὐτά* (B II). Ein Beweis dafür, daß die Fertigkeiten aus der Wiederholung der Handlungen entstehen, ist die Lust oder Unlust, die infolge der Verrichtung der Handlungen empfunden wird. Beispiel *ὁ ἀπεχόμενος τῶν σωματικῶν ἡδονῶν καὶ αὐτῷ τούτῳ χαίρων σώφρων, ὁ δ' ἀχθόμενος ἀκόλαστος.*[2]) Diese Tatsache leitet zu dem Satze über: Die ethischen Tugenden haben es mit den Empfindungen der Lust und Unlust zu tun (*διὰ τὴν ἡδονὴν τὰ φαῦλα πράττομεν, διὰ δὲ τὴν λύπην τῶν καλῶν ἀπεχόμεθα*). Weitere Begründung dieses Satzes: a) Die Tugenden beziehen sich auf tätige und leidende Zustände (*πράξεις-πάθη*), diesen folgen Lust und Unlust, also sind die Tugenden auf Lust und Unlust gerichtet. b) Strafen (*κολάσεις*) sind Heilungen fehlerhafter Verfassungen der Seele und sollen, wie die Heilungen körperlicher Leiden, dem vorhandenen Übel entgegengesetzt sein; da sie nun *λῦπαι* sind, so muß auch die Verfassung des Gemütes, die sie verbessern sollen, in einer bestimmten Art, Lust und Unlust zu empfinden, bestehen. Damit sind die Tugenden in diese Empfindungen verlegt. c) Dasselbe, wodurch jede Fertigkeit der Seele besser oder schlechter wird, bestimmt, (wie schon bemerkt), die Natur dieser Fertigkeit und bildet den Gegenstand, an dem sie sich

---

[1]) Die Gründe, warum die Behandlung *τύπῳ καὶ οὐκ ἀκριβῶς* erfolgt, sind a) die Natur des Gegenstandes (d. h. der Ethik) überhaupt; b) Die Natur der Handlungen und des Nützlichen im allgemeinen; c) Daß für die einzelnen Handlungen keine allgemeinen Vorschriften möglich sind. Doch soll eine Lösung der obigen Frage versucht werden.

[2]) Mit ausdrücklichem Hinweis auf Plato (*Νόμοι* II, 693) wird gesagt: *ἐκ νέων χαίρειν τε καὶ λυπεῖσθαι οἷς δεῖ* ist *ὀρθὴ παιδεία.*

äußert.[1]) Da nun jenes die Empfindung von Lust und Unlust ist, so ist es auch dieses d. h. die Tugend ist richtige Wahl beider nach jeder Kategorie (*περὶ ἡδονὰς καὶ λύπας τῶν βελτίστων πρακτική*) und die *κακία τοὐναντίον*. d) Es gibt drei Motive des Tuns und Lassens (*καλόν, συμφέρον, ἡδὺ* und ihr Gegenteil). Tugendhaft ist, wer in Rücksicht dieser alles trifft, besonders in betreff der Lust, denn sie ist allen Wesen gemeinsam, begleitet den Menschen von Jugend an bei jeder Wahl, tritt auch im Schönen uud Nützlichen hervor und wird mit ihrem Gegenteil zum Maßstab aller Handlungen gemacht. e) Es ist am schwersten, gegen die Lust zu kämpfen, (schwerer als gegen den Zorn). Das Schwere aber ist immer Gegenstand (der Kunst und) der Tugend. Resultat: 1) Die Tugend hat es mit den Empfindungen der Lust und Unlust zu tun. 2) Die Dinge, aus denen sie entsteht, sind es, durch die sie gesteigert oder vernichtet wird, und bilden 3) das Gebiet, auf dem sie tätig ist. (B, III). Da gegen den Satz *δεῖ τὰ δίκαια πράττοντας δικαίους γίνεσθαι* (2—3) der Einwand erhoben werden kann, um gerecht zu handeln, müsse man schon gerecht sein, wird auf den Unterschied hingewiesen, der zwischen den Werken der Künste und Tugenden besteht. Bei jenen kommt es nur auf die Werke, bei diesen auf die Gesinnung des Täters an. Er muß handeln a) mit Bewußtsein, (*εἰδώς*), b) mit Vorsatz, und zwar mit dem Vorsatz, der sie zum Zweck hat (*προαιρούμενος δι' αὐτά*), c) fest und unveränderlich. Überhaupt ist das Handeln, nicht die Theorie (*φιλοσοφεῖν*) die Bedingung, um ein *ἀνὴρ σπουδαῖος* zu werden.

Gattungsbegriff und vollständige Definition der Tugenden. In der Seele befinden sich 1) Leidenschaften, 2) Vermögen (*δυνάμεις*), in denen die Möglichkeit jener beruht, 3) Fertigkeiten (Zustände *ἕξεις*), die das richtige oder unrichtige Verhalten zu den *πάθη* bezeichnen. Die Tugenden und Laster sind nicht *πάθη*, denn a) auf Grund der Leidenschaften wird der Mensch weder gut oder schlecht genannt, noch gelobt oder getadelt, b) die Leidenschaften treten unvorsätzlich auf, während die Tugenden *προαιρέσεις* sind, c) die Leidenschaften sind ein bewegendes Prinzip, die Tugenden ein ruhiges Sichverhalten (*κινεῖσθαι — διακεῖσθαι*). Die Tugenden sind auch nicht *δυνάμεις* (aus dem zu a genannten Grunde und b), weil die *δυνάμεις* von Natur sind, die Tugenden aber nicht. Mithin sind sie *ἕξεις*, aber welche? Angabe des Artbegriffs. Die Tugend macht sowohl das, dessen Eigenschaft sie ist, als die Leistung desselben vollkommen (*οὗ ἂν ᾖ ἀρετή, αὐτό τε εὖ ἔχον ἀποτελεῖ καὶ τὸ ἔργον αὐτοῦ εὖ ἀποδίδωσιν* (B, VI). Der Mensch wird durch die Tugend vollkommen und vollbringt durch sie die ihm eigentümliche Aufgabe in vollkommener Weise. Wie die Tugend dies vollbringt, war oben (A, VII) aus der Natur der menschlichen Seele und wird hier aus dem Wesen der Tugend geschlossen. In jeder kontinuierlichen (*συνεχές*) und diskreten (*διαιρετόν*) Größe gibt es ein Mehr, Weniger, Gleiches (*πλεῖον, ἔλαττον, ἴσον*), und zwar in Bezug auf die Sache selbst oder auf uns. Das Gleiche ist die Mitte zwischen Übermaß und Mangel. Das Mittlere der Sache ist von beiden Endpunkten (*ἄκρα*) gleichweit entfernt und für alle dasselbe; es ist ein Mittleres *κατὰ τὴν ἀριθμητικὴν ἀναλογίαν*; das Mittlere für uns ist das, was weder im Übermaß noch mangelhaft vorhanden ist (*ὃ μήτε πλεονάζει μήτε ἐλλείπει*), und ist nicht für

---

[1]) *πᾶσα ψυχῆς ἕξις, ὑφ' οἵων πέφυκε γίνεσθαι χείρων καὶ βελτίων, πρὸς ταῦτα καὶ περὶ ταῦτα τὴν φύσιν ἔχει* (B, III): wörtlich: sie hat ihr Wesen in Beziehung hierauf und auf diesem Gebiet, oder: sie ist ihrem Wesen nach darauf gerichtet und hat es damit zu tun (*πρὸς* drückt den Zweck aus).

alle dasselbe. (Diese Mitte erhält, ihr Gegensatz verdirbt) Wie jede *ἐπιστήμη*, so trachtet auch die *ἀρετὴ* nach dem Mittleren für uns, und zwar die ethische Tugend, denn nur diese hat es mit Leidenschaften und Handlungen zu tun, und nur in dieser ist Mitte, Übermaß, Mangel vorhanden (Beispiele). Das Mittlere zu finden ist schwer, denn *τὸ ἁμαρτάνειν πολλαχῶς ἔστιν, τὸ κατορθοῦν μοναχῶς.* (B, VI). Vorläufiges Ergebnis: *Ἔστιν ἄρα ἡ ἀρετὴ ἕξις προαιρετική, ἐν μεσότητι οὖσα τῇ πρὸς ἡμᾶς, ὡρισμένη λόγῳ καὶ*[1]) *ὡς ἂν ὁ φρόνιμος ὁρίσειε*, die *κακίαι* sind dann als *ἔλλειψις* und *ὑπερβολὴ* im Bereiche der *πάθη* und *πράξεις* zu bezeichnen. Möglichkeit einer zweifachen Definition der Tugend: sie ist nach Wesen und Begriff (*κατὰ τὴν οὐσίαν καὶ τὸ τί ἦν εἶναι*) Mitte (*μεσότης*), nach Wert und Vollendung Höchstes, Äußerstes (*ἀκρότης*). Der Begriff der *μεσότης* ist nicht zulässig 1) bei Leidenschaften und Handlungen, die schon dem Namen nach, also an sich, lasterhaft oder für sich *ὑπερβολὴ* und *ἔλλειψις* sind; 2) bei Tugenden, deren Namen den Begriff des Guten in sich schließen. Überhaupt gibt es kein Mittelmaß dessen, was ein Zuviel oder Zuwenig ist, noch innerhalb eines Mittelmaßes ein Zuviel oder Zuwenig (B, VII). Es folgt eine Anwendung des Prinzips mit Angabe der Mitte, des Zuviel und Zuwenig. Hiernach sind z. B. die *ἀνδρεία, σωφροσύνη, ἐλευθεριότης, πραότης* = *μεσότης περὶ φόβους καὶ θάρρη, περὶ ἡδονὰς καὶ λύπας, περὶ δόσιν χρημάτων καὶ λῆψιν, περὶ ὀργήν.* Sodann werden drei im Verkehr hervortretende *μεσότητες* unterschieden, von denen sich die eine auf die Wahrheit (*ἀληθής* — *ἀλαζών* — *εἴρων*), die beiden anderen auf die Annehmlichkeit (*τὸ μὲν ἐν παιδιᾷ τὸ δ' ἐν πᾶσιν τοῖς κατὰ τὸν βίον*) beziehen. Als Beispiele der Mittelmaße aus dem Gebiete der *πάθη* werden *αἰδὼς* und *νέμεσις*[2]) genannt. Doch zeigt sich bei der Besprechung der Mittelmaße und der entsprechenden *ὑπερβολαὶ* und *ἐλλείψεις*, daß die Sprache für manche dieser Gemütsbeschaffenheiten (*διαθέσεις*) keinen besonderen Namen besitzt. Die Extreme bilden übrigens nicht nur zueinander, sondern auch zu den *μεσότητες*, wie umgekehrt diese zu jenen, einen Gegensatz (Begründung nebst Beispielen B, VIII) und schieben die *μέση διάθεσις* von sich weg, eins dem anderen zu,[3]) stehen aber zueinander im größten Gegensatz. Einige *ἄκρα* zeigen Ähnlichkeit mit der *μεσότης*; auch ist der Gegensatz zum Mittleren bald stärker bei der *ἔλλειψις*, bald bei der *ὑπερβολή*: Dabei Angabe zweier Gründe, von denen der eine in der Sache, der andere in den Neigungen der Menschen liegt. Abschluß der Betrachtung: (*ἱκανῶς εἴρηται ὅτι*) *ἡ ἠθικὴ ἀρετὴ μεσότης, καὶ πῶς, καὶ ὅτι μεσότης δύο κακιῶν, τῆς μὲν καθ' ὑπερβολήν, τῆς δὲ κατ' ἔλλειψιν καὶ* (*ὅτι*) *τοιαύτη ἐστὶν διὰ τὸ στοχαστικὴ τοῦ μέσου εἶναι τοῦ ἐν τοῖς πάθεσι καὶ ταῖς πράξεσιν* Hinweis auf die Schwierigkeit, die Mitte zu treffen. Das eine der *ἄκρα* ist immer fehlerhafter als das andere. Es ist notwendig, dem individuellen Hange möglichst fern zu bleiben und sich zu hüten vor der Lust. Die Entscheidung im einzelnen Falle ist schwer, und es gilt bald nach dem Zuviel, bald nach dem Zuwenig abzuweichen (*ἀποκλίνειν*), um das Richtige, d. h. die Mitte zu treffen (B, IX). — Da die Tugend auf Leidenschaften und Handlungen ge-

---

[1]) Diese Bestimmung ist noch nicht erklärt.

[2]) *Αἰδώς* ‚das Streben, anderen nicht wehe zu tun, wie *αἰσχύνη* die Scheu, sich selbst Tadel zuzuziehn: jene ruht in der Reflexion auf das fremde, diese in der auf das eigene Gefühl' (Schmidt I, 168). Die *αἰδὼς* ist zwar *μεσότης* und löblich, aber nicht Tugend (*ἕξις*), sondern Affekt (*πάθος*). *Νέμεσις* (sittliche Entrüstung über das unverdiente Glück des Schlechten) ist *μεσότης φθόνου καὶ ἐπιχαιρεκακίας.*

[3]) *Καλοῦσι τὸν ἀνδρεῖον ὁ μὲν δειλὸς θρασὺν ὁ δὲ θρασὺς δειλόν.*

richtet ist und das Freiwillige (*ἑκούσιον*) Lob und Tadel, das Unfreiwillige (*ἀκούσιον*) Verzeihung, zuweilen auch Mitleid, erfährt, wird der Begriff des Freiwilligen und Unfreiwilligen untersucht.[1]) Unfreiwillig ist was a) durch Gewalt oder b) aus Unwissenheit (*βίᾳ—δι' ἄγνοιαν*) geschieht. a) *βίαιον* (erzwungen) ist *οὗ ἔξωθεν ἡ ἀρχή, μηδὲν συμβαλλομένου τοῦ βιασθέντος* (Beisp.). Handlungen, die aus Furcht vor größeren Übeln oder um eines schönen Zweckes willen geschehen (s. Beisp.), sind *μικτά*, d. h. an sich (*ἁπλῶς*) *ἀκούσια*, aber im vorliegenden Falle wegen des bestimmten Zweckes und weil sie dem Willen des *πράττων* entsprechen, *ἑκούσια*, (denen sie überhaupt am nächsten stehen). Das Schöne und Angenehme gehört nicht zu den *βίαια*, denn wer gezwungen handelt, handelt nicht *μεθ' ἡδονῆς*, also *λυπηρῶς*. b) Das Handeln aus Unwissenheit (*δι' ἄγνοιαν*) ist *α*) in seiner Gesamtheit ein *οὐχ ἑκούσιον*, weil ihm der freie Wille fehlt, *β*) ein *ἀκούσιον* nur, wenn es mit *λύπη* und *μεταμέλεια* verbunden ist. Ferner ist zu unterscheiden das Handeln *δι' ἄγνοιαν* von dem Handeln des *ἀγνοῶν* (Handeln aus Unwissenheit — unwissend handeln); jenes ist die Unwissenheit im Vorsatz d. h. der allgemeinen Prinzipien des Handelns, dieses das Nichtwissen des einzelnen d. h. der besonderen Umstände[2]) (*καθ' ἕκαστα, ἐν οἷς καὶ περὶ ἃ ἡ πρᾶξις*); jenes begründet die *μοχθηρία*[3]) und wird getadelt, dieses ist, sobald die Handlung mit Schmerz und Reue verbunden, *ἀκούσιον* und wird als solches entschuldigt. An die Definition (*ἀκούσιόν ἐστι βίᾳ καὶ δι' ἄγνοιαν, ἑκούσιον οὗ ἡ ἀρχὴ ἐν αὐτῷ εἰδότι τὰ καθ' ἕκαστα ἐν οἷς ἡ πρᾶξις*) schließt sich die auf fünf Gründe gestützte Widerlegung des Satzes, daß das, was aus Leidenschaft oder Begierde geschieht, unfreiwillig ist. Es folgt eine Untersuchung über die *προαίρεσις*, da sie der Tugend am meisten verwandt und für die Beurteilung des sittlichen Charakters (*ἤθη*) wichtiger als die Handlungen ist. Hierbei ergibt sich a) die *προαίρεσις* ist zwar ein *ἑκουσιον*, fällt aber nicht mit ihm zusammen, denn das *ἑκούσιον* hat einen größeren Umfang (*ἐπὶ πλέον*), b) sie ist nicht *ἐπιθυμία* (Begierde), c) nicht *θυμός* (Leidenschaft), d) nicht *βούλησις*, e) nicht *δόξα* oder *δόξα τις* (eine Art von Vorstellung)[4]), f) sie muß ein zuvor Beratschlagtes (*προβεβουλευμένον*) sein, denn sie ist mit Überlegung und Nachdenken (*μετὰ λόγου καὶ διανοίας*) verbunden, worauf schon das Wort des ‚vor anderen Erwählten' hinweist. Der Begriff des *προβεβουλευμένον* führt auf die Frage, was Gegenstand der *βούλευσις* (Beratschlagung) ist. Die Antwort lautet: Nicht was durch *φύσις, ἀνάγκη, τύχη*, sondern was durch Vernunft (*νοῦς*) oder überhaupt durch menschliche Einwirkung geschieht, also: wir beratschlagen *περὶ τῶν ἐφ' ἡμῖν καὶ πρακτῶν*, und zwar über das, was nicht immer auf dieselbe Weise geschieht (*Γ*, III). Sodann ist Gegenstand der Beratung nicht der Zweck (*τὰ τέλη*), sondern die Mittel zum Zweck (*τὰ πρὸς τὰ τέλη*), wobei in rückwärtsgehender Folge *τὸ πρῶτον αἴτιον* gesucht

---

[1]) Die Untersuchung ist wichtig für den Gesetzgeber *πρός τε τὰς τιμὰς καὶ τὰς κολάσεις Γ*, I.

[2]) Sie werden genannt, und als wichtigste sind bezeichnet der Gegenstand und der Zweck der Handlung: *ἐν οἷς ἡ πρᾶξις καὶ οὗ ἕνεκα.*

[3]) Mit den Worten *ἀγνοεῖ μὲν οὖν πᾶς ὁ μοχθηρὸς ἃ δεῖ πράττειν καὶ ὧν ἀφεκτέον* (*Γ*, I) stimmt A. der Sokratisch-Platonischen Lehre zu, daß die Sittlichkeit auf einem Wissen beruhe; aber die weitere Folgerung, niemand tue freiwillig Schlechtes (Plat. Prot. 345 *E*, 358 *E*, Gorg. 509 *E*), lehnt er ab, da er die Unwissenheit im Vorsatz oder im allgemeinen nicht als Ursache des Unfreiwilligen gelten läßt.

[4]) Hierbei erfolgt eine klare Distinktion der Begriffe *ἐπιθυμία, βούλησις, δόξα* durch die Bezeichnung ihrer Objekte.

wird, welches beim Suchen das letzte, bei der Anwendung aber aufs Handeln das erste ist: *τὸ ἔσχατον ἐν τῇ ἀναλύσει δοκεῖ πρῶτον εἶναι ἐν τῇ γενέσει.* Jede Beratung ist Untersuchung (*ζήτησις*), aber nicht umgekehrt. Demnach steht die Handlung zwischen dem im Menschen liegenden Prinzip (*ἀρχή*) d. h. der Vernunft, die sich zum Handeln entschließt (*τὸ ἡγούμενον* = *τὸ προαιρούμενον*), und dem Endzweck (*τέλος*) in der Mitte. Das Vorgesetzte ist also ein Beratschlagtes, aber ein solches, das durch die Beratung als das Bessere entschieden ist (*ἀφωρισμένον*). Da nun der Gegenstand der *προαίρεσις* Gegenstand der *βούλευσις*, dieser aber Gegenstand der Begierde und etwas, das in unserer Gewalt steht, sein muß, so ist der Vorsatz eine durch Beratschlagung bestimmte Begierde nach einer Sache, die in unserer Gewalt steht (*βουλευτικὴ ὄρεξις τῶν ἐφ' ἡμῖν*). Wie sich die *προαίρεσις* auf die Mittel zum Zwecke bezieht, so die *βούλησις* auf den Zweck (*τέλος*). Gegenstand derselben ist das Gute d. h. *ἁπλῶς καὶ κατ' ἀλήθειαν* (absolut) das Gute, für jeden aber das, was ihm gut scheint (*τὸ φαινόμενον*) oder, was dasselbe, für den *σπουδαῖος*, der das Maß der Dinge ist, das Gute an sich, für die Menge aber das, was gut scheint d. h. die Lust (*αἱροῦνται γὰρ τὸ ἡδὺ ὡς ἀγαθόν, τὴν δὲ λύπην ὡς κακὸν φεύγουσιν*). Ist der Zweck das *βουλητόν*, und sind die Mittel *βουλευτὰ* und *προαιρετά*, so sind die Handlungen, die sich im Gebiet der *βούλησις* und *βούλευσις* (*προαίρεσις*) vollziehen, freiwillig. Von dieser Art aber sind die Betätigungen der Tugenden, also sind auch sie freiwillig, mithin hängt es vom Willen der Menschen ab, ob sie gut oder schlecht sein wollen.[1]) Glücklich ist niemand wider seinen Willen, aber die Schlechtigkeit ist etwas Freiwilliges. Wäre *ἀρετή* und *κακία* nicht freiwillig, so hätten die im Staate bestehenden Belohnungen und Bestrafungen keinen Sinn. Auch die *ἄγνοια* schützt nicht vor Strafe, wenn der Nichtwissende die Schuld an seinem Nichtwissen trägt.[2]) Es folgt die Abweisung weiterer Einwände: 1) Daß wer Unrecht tue, nicht ungerecht sein wolle, ist ein *ἄλογον*, denn indem er das Unrecht mit Bewußtsein tat, war er freiwillig ungerecht. 2) Durch den Willen hört der Ungerechte allerdings nicht (sofort) auf, es zu sein, aber, als er es wurde, stand es in seiner Macht, nicht ungerecht zu werden. (Hinweis auf die Analogie körperlicher Mängel). 3) Sagt man, jeder müsse wählen, was ihm gut scheine (*τὸ φαινόμενον*), so ist er, weil für seine *ἕξις*, auch für seine *φαντασία* verantwortlich. 4) Soll aber die Fähigkeit richtiger Beurteilung von Natur verliehen sein, so darf, mag das Ziel, das der Mensch sich steckt, allein durch die Natur oder auch durch den Charakter bestimmt sein, die *ἀρετή* um nichts mehr für freiwillig gelten als die *κακία*, denn beide, der *κακὸς* wie der *σπουδαῖος*, handeln in der Wahl der Mittel ihrer Handlungen freiwillig.

Zusammenfassung dessen, was über die Tugenden gesagt ist: 1) sie sind Mittelmaße (*μεσότητες*), 2) sie sind Fertigkeiten, Beschaffenheiten (*ἕξεις*), 3) sie betätigen sich in dem, wodurch sie entstehen, 4) sie sind freiwillig und in unserer Gewalt, 5) sie entsprechen den Geboten der gesunden Vernunft, 6) der Grad der Freiwilligkeit ist bei den Handlungen höher, als bei den Tugenden (*ἕξεις*), denn bei jenen sind wir, wenn wir das einzelne wissen, Herr *ἀπ' ἀρχῆς μέχρι τοῦ τέλους*, bei diesen

---

[1]) Damit wird die Platonische Lehre, daß kein Mensch freiwillig böse sei, wiederum bestritten.

[2]) Solche Fälle sind Trunkenheit, Unkenntnis der Gesetze, Nachlässigkeit, Charakterschwäche als Grund der Nachlässigkeit (denn die *ἕξις* entsteht aus der Wiederholung der Handlungen).

aber nur Herr über den Anfang, nicht über den Fortgang, aber auch die ἕξεις sind ἑκούσιοι, denn es stand bei uns, uns ihrer so oder nicht so zu bedienen.[1])

---

[1]) Bemerkung zu dem vorangehenden Abschnitt. I. Die Lehre des Aristoteles von den Teilen der Seele stimmt mit der Platonischen Dreiteilung (λογιστικόν od. νοῦς, θυμός od. θυμοειδές, ἐπιθυμία) im wesentlichen überein. Auch gilt die Tugend beiden für das Erfordernis der Glückseligkeit. Aber während sich Platons Untersuchung zunächst auf die Lehrbarkeit der Tugend und auf den Beweis für die Einheit der bereits fixierten Kardinaltugenden gerichtet hat, scheidet A. nach der zwiefachen Natur des Vernünftigen die Tugenden in die beiden Gruppen der ethischen und dianoetischen, fügt die einzelnen Tugenden in dieses Schema ein und baut so das System derselben auf, wie es in seiner Ethik vorliegt. Allerdings sucht auch Platon später (Rep. IV, 441 C — 443 B), die Aufgabe jener vier Tugenden nach dem Verhältnis der Seelenteile zu einander zu bestimmen, aber er hat nicht im einzelnen gezeigt, welche Tätigkeiten aus jeder der vier Tugenden hervorgehen, und der Versuch, aus seinen vereinzelten Äußerungen ein ausgeführteres System der Pflichten oder der Tugenden zusammenzusetzen, ist, wie Zeller (Phil. der Griechen II. Teil 1. Abtl. 4. Aufl. S. 886) bemerkt, vergeblich. Unbefriedigt von den das Volk beherrschenden Motiven des sittlichen Handelns, will er als Ziel desselben nur ein höheres Gut gelten lassen und findet dies in der (philosophischen) Tugend, die er wegen ihres Wertes über alle Lebensgüter stellt. A. dagegen untersucht die Seinsbeschaffenheiten der Individuen, um aus ihnen die besonderen Arten des richtigen und verkehrten Handelns abzuleiten. So läßt sich mit Schmidt (I,30) die Platonische Ethik Güterlehre, die Aristotelische Pflichtenlehre nennen. II. Die Bezeichnung der Tugend als μεσότης ist beanstandet, weil das sittliche Handeln nicht in die Kategorie des ποσὸν gehöre und der Kampf mit dem Bösen in seiner Schwere nicht zu erfassen sei, sobald es als ein Quantitatives, als ein bloßes Zuviel oder Zuwenig gelten solle. Auf den Einwand ist zu erwidern: 1) A. bestimmt die Tugend als ἕξις (genauer als ἕξις προαιρετική), als sittliche Qualität, als Festigkeit des Charakters und legt der ἕξις das Attribut μεσότης bei. Jenes ist der Gattungs-, dieses der Artbegriff. So ist die Tugend an sich ein ἦθος, aber als einzelne Tugend hat sie die πάθη und πράξεις (Leidens- und Tätigkeitszustände) zum Substrat, und da in diesen ein Zuviel oder Zuwenig möglich, mithin der Begriff der Meßbarkeit auf sie anzuwenden ist, kommt der Quantitätsbegriff für die Tugend überhaupt in Betracht. 2) Ob der Ausdruck μεσότης behufs einer präzisen Form der Definition gewählt ist, wie dies Nieländer glaubt (Erläuterung des von A. in der Nikomach. Ethik gegebenen Begriffs der Tugend. Herford 1861), steht dahin. Mit Recht aber ist von ihm und anderen gesagt, daß der Wert, den das griechische Bewußtsein dem Begriff des Maßes beilegt, in der Aristotelischen Definition zum Ausdruck komme. Die μεσότης wird sogleich durch τὸ σύμμετρον (Ebenmaß, Gleichmaß) erklärt, und so ist die Tugend das erreichte Ebenmaß, die innere Harmonie, die Ordnung und Begrenzung im Gegensatz zu den ungezügelten, maßlosen, nach ihrer inneren Natur sich ins Unendliche verlaufenden Leidenschaften und Begierden. Mit der Überschreitung des Maßes ist der Begriff der ὕβρις verwandt. Der Unterschied beider aber liegt darin, daß sich in der ὕβρις das Ich unter Verletzung aller Ordnungen zum Mittelpunkte macht und mit Nichtachtung göttlichen Willens und göttlicher Gesetze seinen Willen durchsetzt. Diese Loslösung des Individuums von der allgemeinen Ordnung nennen wir das Böse d. h. Sünde. In der Lehre des Aristoteles von der Überschreitung der rechten Mitte mußte diese Seite der ὕβρις zurücktreten, da er die ὁσιότης und mit ihr das Verhältnis zu den Göttern aus der Ethik ausgeschaltet hatte. 3) Anderseits und hiervon abgesehen hat er die Wichtigkeit des sittlichen Kampfes wohl gewürdigt. So hebt er die Bedeutung des Willens im Unterschiede von der Einsicht hervor, was sich schon in der Zweiteilung der Tugenden bekundet, und sagt ausdrücklich, man müsse das Richtige nicht nur tun, sondern auf richtige Weise tun: also nicht absichtslos, sondern mit Bewußtsein, nicht vereinzelt, sondern vermöge bestimmter Gewöhnung, nicht aus Furcht vor Strafe, sondern um seiner selbst willen, was nicht leicht sei. Er bekämpft ferner den Satz, daß niemand freiwillig Böses tue, und macht den Täter einer schlechten Handlung dafür verantwortlich, daß er die falsche Gewohnheit in sich großgezogen habe, aus der die Tat hervorgegangen sei; er dehnt dies auch auf diejenigen Fehler aus, die aus Nachlässigkeit entstehen, und verlangt, daß jeder besonders die Schwächen ablege, zu denen er von Natur am meisten neige Im übrigen läßt sich der Wert, den er auf die Gesinnung legt, aus der obigen Darstellung ersehen.

1. *Ἀνδρεία.*[1]) Definition: *μεσότης περὶ φόβους καὶ θάρρη* (*Γ.* VI.) Gegenstand der Furcht sind die *κακά.*[2]) Es folgt die Angabe der Übel, 1) die für die *ἀνδρεία* in Betracht kommen oder nicht, 2) die man fürchten muß (*ὅτι καλόν*), 3) die man nicht zu fürchten braucht (*ὅσα μὴ ἀπὸ κακίας μηδὲ δι' αὐτόν*). Der Tod als *φοβερώτατον.* Verhältnis der Tapferkeit zu den Arten des Todes. Im eigentlichen Sinne ist tapfer, wer einen rühmlichen Tod oder nahe Todesgefahr nicht fürchtet, also insbesondere nicht die Gefahren des Krieges, oder in allgemeinerer Form: wer, was er soll, um des rechten Zweckes willen, in rechter Weise und zur rechten Zeit fürchtet, aushält und wagt (*Γ*, VII), denn er leidet und handelt nach Gebühr und wie die Vernunft es vorschreibt. Da das Ziel aller Tätigkeit der Beschaffenheit (*ἕξις*) des Handelnden entsprechen soll, diese aber bei der Tapferkeit als ihr *τέλος* (denn alles wird durch das *τέλος* bestimmt) das *καλὸν* ist, so ist das Schöne der Zweck, um dessen willen der Tapfere alles tut oder aushält, was der Tapferkeit gemäß ist. Die Extreme sind der *ἀνάλγητος* (*ὑπερβάλλων ἀφοβίᾳ*) und *θρασύς* (*ὁ. τῷ θαρρεῖν*) einer — und der *δειλὸς* (*ὁ. τῷ φοβεῖσθαι*) anderseits. Es folgt die Erörterung der fünf[3]) Abarten der Tapferkeit: Sie sind 1) die politische, welche durch Gesetze bewirkt wird und der ächten am nächsten steht, weil sie auf *αἰδώς, καλοῦ ὄρεξις, φυγὴ ὀνείδους* beruht, 2) die von den Oberen erzwungene, durch *φόβος* bewirkt, 3) die aus der Erfahrung[4]) oder aus der Hoffnung auf das Übergewicht entstehende, 4) der Zorn (*θυμός*), dabei die Frage: Sind die Tiere tapfer und warum nicht? 5) das Verlangen, einem Schmerze zu entgehen. Die Tapferkeit hat es mehr mit dem *φοβερὸν* als mit dem *θαρραλέον* zu tun, sie ist daher *ἐπίλυπον* und nicht in den *ἐνέργειαι*, wohl aber mit Rücksicht auf das Ziel *ἡδύ.* Bedarf es für die *στρατιῶται* (dieses Ideals) der Tapferkeit und warum nicht?

2. *Σωφροσύνη.* (Mäßigkeit). An die Tapferkeit angeschlossen, weil beide den vernunftlosen Teilen der Seele angehören.[5]) Definition: *μεσότης περὶ ἡδονὰς καὶ λύπας*; doch hat sie es mehr mit jenen, als mit diesen zu tun. Auf demselben Gebiet bewegt sich als ihr Gegensatz die *ἀκολασία.* Trennung der *ἡδοναὶ* in *σωματικαὶ* und *ψυχικαί.* Ausschließung der letzteren und Einschränkung der *σωφροσύνη* auf *ἁφὴ* und *γεῦσις*, mithin die Genüsse, die der Mensch mit den Tieren teilt (*θηριώδεις, ἀνδραποδώδεις*). Die Begierden sind teils allgemein, teils individuell und künstlich. Bei jenen liegt die Verfehlung nur in dem Zuviel, denn die natürliche Begierde ist *ἀναπλήρωσις ἐνδείας*, bei diesen entweder im Gegenstande oder im Grade

---

[1]) Der Gang der Untersuchung führt von dem Ziele aller menschlichen Tätigkeit zu der Natur der sittlichen Tätigkeit und von dieser zu den einzelnen Tugenden. Der Abschnitt über die Freundschaft bildet den Übergang zu der Politik.

[2]) Auch bei Plato (Lach., Protag.) ist *φόβος* = *προσδοκία κακοῦ.*

[3]) Sie lassen sich zusammenziehen, die fünfte war schon früher erwähnt.

[4]) Hierbei die Bemerkung *δοκεῖ δὲ καὶ ἡ ἐμπειρία ἡ περὶ ἕκαστα ἀνδρεία τις εἶναι· ὅθεν καὶ ὁ Σωκράτης ᾠήθη ἐπιστήμην εἶναι τὴν ἀνδρείαν* (*Γ* VIII). In dem vorliegenden Zusammenhang ist die Berufung auf Plat. Protag. und Laches nur insoweit berechtigt, als die technische Fertigkeit in Betracht kommt, denn die Platonische Lehre, daß die Tapferkeit ihrem Wesen nach als Tugend Wissen sei (Prot. 360 D *ἡ σοφία ἄρα τῶν δεινῶν καὶ μὴ δεινῶν ἀνδρεία ἐστίν*), würde in der obigen Aufzählung der *ἕτεραι ἀνδρεῖαι κατὰ πέντε τρόπους* nicht an der Stelle sein.

[5]) Mit Rücksicht auf die Tugendlehre Platons; denn A. hatte keinen Grund, die Tapferkeit in anderem Sinne, als die ethische Tugend überhaupt, den vernunftlosen Seelenteilen zuzuschreiben. S. Zeller S. 636.

oder in der Art des Genusses. Verhältnis zu den *λῦπαι* im Vergleich zur *ἀνδρεία*: Der *ἀκόλαστος* betrübt sich über die Entbehrung des Genusses, der *σώφρων* nicht, jener aber auch im Zustande der Begierde (*μετὰ λύπης γὰρ ἡ ἐπιθυμία*). Die *ἐλλείποντες περὶ ἡ. κ. λ.* entbehren einer bestimmten Bezeichnung[1]). Der *σώφρων* bildet zwischen dem *ἀκόλαστος* und dem *ἀνάλγητος* die Mitte. Vergleich der *ἀκολασία* und *δειλία* hinsichtlich des *ἑκούσιον*. Abschluss: Die Begierde des *σώφρων* muß mit der Vernunft übereinstimmen, denn das Ziel beider ist das Schöne, also: *ἐπιθυμεῖ ὁ σώφρων ὧν δεῖ καὶ ὡς δεῖ καὶ ὅτε· οὕτω δὲ τάττει καὶ ὁ λόγος.*

3. *Ἐλευθεριότης* (Freigebigkeit, Liberalität). Definition: *μεσότης περὶ δόσιν χρημάτων καὶ λῆψιν.* Die *ὑπερβολή* = *ἀσωτία* (hier Verschwendung), die *ἔλλειψις ἀνελευθερία* (Geiz). Dies der schlimmere Fehler, warum? Für den *ἐλευθέριος* kommt mehr in Betracht *τὸ διδόναι οἷς δεῖ* als *τὸ λαμβάνειν ὅθεν δεῖ καὶ μὴ λ. ὅθεν οὐ δεῖ.* (Begründung). Abschluß: *ὁ ἐ. δώσει τοῦ καλοῦ ἕνεκα καὶ ὀρθῶς· οἷς γὰρ δεῖ καὶ ὅσα* (mithin auch *κατ' οὐσίαν*, wie später erwähnt wird) *καὶ ὅτε καὶ τἆλλα ὅσα ἕπεται τῇ ὀρθῇ δόσει· καὶ ταῦτα ἡδέως καὶ ἀλύπως, καὶ λήψεται ὅθεν δεῖ καὶ ὅσα δεῖ.* Entsprechende Bestimmung der *ἀσωτία* und *ἀνελευθερία*. Vergleich der *ἄσωτοι* und *ἀνελεύθεροι* in betreff der Heilbarkeit. Arten der *ἀνελεύθεροι*.

4. *Μεγαλοπρέπεια.* Definition: *ἐν μεγέθει πρέπουσα δαπάνη* = richtiges Verhalten bei der Großartigkeit im Aufwand, Mitte zwischen der *μικροπρέπεια* und *βαναυσία* (*ἀπειροκαλία*). Angabe ihres Zweckes (*τὸ καλόν*, was allen Tugenden gemeinsam ist), der Personen, denen sie zukommt, der Werke und Veranlassungen, bei denen sie sich zeigt. Darstellung der Abarten.

5. *Μεγαλοψυχία* = Großherzigkeit, Seelengröße, Mitte zwischen der *μικροψυχία καὶ χαυνότης.* Definition: *μεγαλόψυχος ὁ μεγάλων αὑτὸν ἀξιῶν ἄξιος ὤν* (*τῷ μὲν μεγέθει ἄκρος, τῷ δὲ ὡς δεῖ μέσος* d. h. *περὶ τιμὰς καὶ ἀτιμίας ὢν ὡς δεῖ*). Ihre Voraussetzung ist wirkliche Tüchtigkeit, sie ist daher schwer und nicht ohne *καλοκἀγαθία* möglich. Charakteristik des *μεγαλόψυχος* in den verschiedenen Lebensverhältnissen und der beiden Extreme, die nicht *κακοί*, aber *ἡμαρτημένοι* sind. Wie sich die *ἐλευθεριότης* zur *μεγαλοπρέπεια* verhält, so die namenlose Mitte des *φιλότιμος* und *ἀφιλότιμος* zur *μεγαλοψυχία*. Weil aber das richtige Verhalten (*περὶ τιμήν*) des Namens entbehrt, scheinen die *ἄκρα* einander (statt der Mitte) entgegengesetzt zu sein. (*Δ*, IV).

6. *Πραότης* = *μεσότης περὶ ὀργάς*, aber nach dem Sprachgebrauch *πρὸς τὴν ἔλλειψιν ἀποκλίνουσα.* Definition: *πρᾶος ὁ ἐφ' οἷς δεῖ καὶ οἷς δεῖ ὀργιζόμενος, ἔτι δὲ καὶ ὡς δεῖ καὶ ὅτε καὶ ὅσον χρόνον.* Die entsprechenden Fehler sind *ὀργιλότης* und *ἀοργησία*.

7. Es folgen drei gesellige Tugenden: 1) Die namenlose Mitte zwischen den *ἄρεσκοι*[2]) (Gefallsüchtigen) einer — und den *δύσκολοι καὶ δυσέριδες*[3]) anderseits, der *φιλία* nahestehend, aber *ἄνευ πάθους καὶ τοῦ στέργειν* d. h. ohne die leidenschaftliche Anhänglichkeit des Herzens. Ihre Aufgabe ist *ὁμιλεῖν ὡς δεῖ* (geselliger Takt), ihr Gegenstand die *ἡδοναὶ καὶ λῦπαι ἐν ταῖς ὁμιλίαις γιγνόμεναι.* 2) Die ebenfalls namenlose Mitte zwischen der *ἀλαζονεία* (Prahlerei) und

---

[1]) Mit der Begründung: *οὐ γὰρ ἀνθρωπική ἐστιν ἡ τοιαύτη ἀναισθησία*, wozu Zeller 637,6 sagt, bei den Asketen früherer Zeit würde A. diesen Fehler gefunden haben.

[2]) Der *ἄρεσκος* wird zum *κόλαξ*, sobald er aus Eigennutz handelt.

[3]) Auch hier stehen die *ἄκρα* einander gegenüber.

εἰρωνεία (Selbstverkleinerung). Ihr Gebiet und das ihrer Gegensätze ist τὸ ἀληθεύειν καὶ ψεύδεσθαι ἐν λόγοις καὶ πράξεσι καὶ τῷ προσποιήματι. Der μέσος ist ἀληθευτικὸς (und daher ἐπιεικὴς = sittlich gut), aber nicht um der Gerechtigkeit willen, sondern weil es seiner Gewohnheit entspricht. Darstellung des ἀλαζὼν und εἴρων. Οἱ εἴρωνες ἐπὶ τὸ ἔλαττον λέγοντες χαριέστεροι μὲν τὰ ἤθη φαίνονται (Beispiel des Sokrates). Beide bilden den Gegensatz zum ἀληθευτικός. 3) Die ἐπιδεξιότης (εὐτραπελία) als Mitte zwischen βωμολοχία und ἀγριότης, d. h. Takt im Unterhaltungsverkehr. Ihr Gebiet ist die ἀνάπαυσις ἐν τῷ βίῳ und ἐν ταύτῃ διαγωγὴ μετὰ παιδιᾶς (scherzende Unterhaltung); ihre Aufgabe ὁμιλία ἐμμελὴς καὶ οἷα δεῖ λέγειν καὶ ὥς, ὁμοίως δὲ καὶ ἀκούειν. Zusammenfassung: Es gibt drei auf die κοινωνία λόγων τινῶν καὶ πράξεων bezügliche μεσότητες. Die eine betrifft die Wahrheit, die beiden anderen das Angenehme und zwar die eine ἐν ταῖς παιδιαῖς, die andern ἐν ταῖς κατὰ τὸν ἄλλον βίον ὁμιλίαις. Als Temperamentstugend (πάθει γὰρ μᾶλλον ἔοικε ἢ ἕξει Δ IX) folgt die αἰδώς (nach Zeller Schamhaftigkeit oder besser Verschämtheit). Sie ist φόβος τις ἀδικίας, aber in Wahrheit nicht eigentlich Tugend, sondern ein löblicher Affekt, der nur der Jugend zukommt (Grund) und die Mitte zwischen dem Verhalten des καταπλὴξ und des ἀναίσχυντος bildet. S. B, VII, wo auch die von Zeller (639—640) hierher gestellte νέμεσις erwähnt ist.

8. Δικαιοσύνη.[1]) Verschiedenheit des Verhaltens der ἐπιστῆμαι und δυνάμεις einer- und der ἕξεις anderseits zu den ἐναντία. Anwendung der Tatsache, daß die ἕξις oft aus der ἐναντία ἕξις erkannt wird, auf den Begriff der Gerechtigkeit. Der ἄδικος ist παράνομος, πλεονέκτης[2]), ἄνισος; die zweite Bestimmung fällt aber unter die dritte, denn wenn der Ungerechte mehr als andere haben will, gesteht er den andern nicht gleiches wie sich zu. Daher τοῦτο γὰρ (τὸ ἄνισον) περιέχει καὶ κοινόν. (E I). Definition. Demgemäß ist der Gerechte 1) νόμιμος 2) ἴσος. Da aber die Gesetze nicht nur das betreffen, was die Glückseligkeit und alles zu ihr Erforderliche in der bürgerlichen Gesellschaft bewirkt und erhält, sondern auch Vorschriften für die übrigen Tugenden (wie ἀνδρεία, σωφροσύνη, πραότης) geben, so ist diese auf den Gesetzen beruhende Gerechtigkeit vollendete (τελεία) Tugend, aber nicht an sich (ἁπλῶς), sondern im Verhältnis zum anderen (πρὸς ἕτερον). Angabe des Wertes dieser Gerechtigkeit. Sie ist (nicht ein Teil der Tugend, sondern) ὅλη ἀρετὴ und fällt mit ihr zusammen, jedoch nicht nach dem begriffsmäßigen Sein, denn in ihrer Beziehung zu anderen Menschen ist sie Gerechtigkeit, als eine solche ἕξις aber Tugend schlechthin. Gegenstand der Untersuchung soll aber diejenige Gerechtigkeit sein, welche ἐν μέρει ἀρετῆς, also eine spezielle Tugend ist. Beweis für das Vorhandensein einer solchen speziellen Gerechtigkeit (und eben solchen Ungerechtigkeit): Da sich jede sonstige ungerechte Handlung (ἀδίκημα) auf eine bestimmte Schlechtigkeit des Charakters (μοχθηρία), wie z. B. auf ἀκολασία, δειλία, ὀργὴ bezieht, die Gewinnsucht (κερδαίνειν) aber nur als ἀδικία bezeichnet wird, so muß diese ἀδικία eine spezielle sein. Sie teilt den Namen mit der allgemeinen, weil beide denselben Gattungs-

---

[1]) Mit Rücksicht auf die enge Verbindung der Ethik mit der Politik wird sie ausführlich behandelt, weil auf ihr die Erhaltung des Gemeinwesens am unmittelbarsten beruht (Zeller S. 640).

[2]) Die Güter, die in Betracht kommen, beziehen sich auf εὐτυχία und ἀτυχία. Die Menschen müssen bitten, daß das, was an sich (ἁπλῶς) ein Gut ist, es auch für sie sei, und müssen wählen, was für sie ein Gut ist. Ob der πλεονέκτης ein größeres Gut oder ein geringeres Übel in Anspruch nimmt, macht für den Begriff keinen Unterschied.

begriff, nämlich die Beziehung auf einen anderen, haben, erstreckt sich aber auf Ehre, Geld, Sicherheit u. s. w. und entsteht aus der Lust am Gewinn, während jene (die allgemeine) alles betrifft, womit es der Tugendhafte zu tun hat. Die spezielle Gerechtigkeit beruht auf dem *ἴσον*, wie die allgemeine auf dem *νόμιμον* (mithin die spezielle *ἀδικία* auf dem *ἄνισον*). Jedes *ἄνισον* ist ein *παράνομον*, aber nicht umgekehrt. Das *ἴσον* ist die Mitte zwischen dem Zuviel und Zuwenig der Vorteile und Nachteile. Mithin ist auch die Gerechtigkeit, wie alle Tugenden, eine *μεσότης*. Die spezielle Gerechtigkeit zerfällt in zwei *εἴδη*: a) *τὸ ἐν διανομαῖς* (*διανεμητικόν*) b) *τὸ διορθωτικόν*. Die austeilende Gerechtigkeit bezieht sich auf Ehre, Besitz (überhaupt auf alles, *ὅσα μεριστὰ τοῖς κοινωνοῦσι τῆς πολιτείας*), denn nur hier ist das Gleiche und Ungleiche möglich. Die ausgleichende findet bei Verkehrsverhältnissen, teils freiwilligen, teils unfreiwilligen, statt. Die unfreiwilligen sind teils heimliche, teils gewaltsame. (Beispiele.) a) Die austeilende Gerechtigkeit setzt mindestens viererlei voraus, zwei Personen, für die sie das Recht entscheidet, und zwei Dinge, die sie ihnen zuteilt; und die Gleichheit, die mit der Gerechtigkeit eins ist, wird für die Personen und Sachen dieselbe sein, d. h. es wird die Gleichheit eine Gleichheit der Personen und Sachen sein, denn wie jene sich zueinander verhalten, so diese. Daher der Grundsatz, daß nach der Würdigkeit (*κατ' ἀξίαν*)[1]) zu verfahren sei. Die austeilende Gerechtigkeit ist also eine Proportion (*ἀνάλογον, ἀναλογία*) d. h. die Gleichheit zweier Verhältnisse (*ἰσότης λόγων*), und zwar eine geometrische, also eine solche, bei welcher sich das eine Ganze zum anderen verhält, wie das eine Verhältnisglied zum andern. Sie ist eine diskrete (*διῃρημένη*), nicht eine stetige (*συνεχής*), denn die Person, der, und die Sache, die zugeteilt wird, sind der Zahl nach nicht ein und dasselbe Glied der Proportion (*οὐ γὰρ γίνεται εἷς ἀριθμῷ ὅρος, ᾧ καὶ ὅ*. Ist die austeilende Gerechtigkeit *τὸ ἀνάλογον*, so ist die Ungerechtigkeit *τὸ παρὰ τὸ ἀνάλογον*, d. h. das eine Glied der Proportion wird zu groß, das andere zu klein. (Beispiel). Das kleinere *ἀγαθὸν* fällt hierbei mit dem größeren Übel zusammen und umgekehrt. 6) Die ausgleichende (korrektive) Gerechtigkeit, welche ihre Stelle in den *συναλλάγματα* hat und die durch Rechtsverletzung verursachten Störungen aufheben will, beruht auf einem arithmetischen Verhältnis, d. h. sie sieht nicht auf die Qualität, also nicht auf die Würdigkeit der Personen, sondern nur auf das Quantitative, mithin auf den Unterschied des erlittenen Schadens und darauf, wer ihn zugefügt und wer ihn erlitten hat. Die Ausgleichung, welche der Richter vollzieht, besteht darin, daß dem, der das Unrecht begangen hat, soviel entzogen wird, als er sich unrechtmäßiger Weise angeeignet hat, und dem, der es erlitten, sein Verlust ersetzt wird. Dabei wird unter *κέρδος* jedes Unrecht, das jemand zufügt, unter *ζημία*[2]) jedes Unrecht, das jemand erleidet, verstanden. Hiernach ist die ausgleichende Gerechtigkeit *τὸ μέσον ζημίας καὶ κέρδους*, oder was dasselbe: *τὸ ἴσον* (das Ausgleichende) ist die Mitte des Größeren und Kleineren *κατὰ τὴν ἀριθμητικὴν ἀναλογίαν*.

Die Wiedervergeltung (*τὸ ἀντιπεπονθός*) ist nicht schlechthin Gerechtigkeit (Begründung), sondern bildet nur bei den Tauschverträgen die Grundlage des Verkehrs und damit des Staates, findet aber nicht *κατ' ἰσότητα*, sondern *κατ' ἀναλογίαν* statt, denn es können

---

[1]) Worin diese besteht, hängt von der Staatsverfassung ab.

[2]) Über den Grund dieser Erweiterung der Bedeutung beider Worte s. Zeller, 642. Anm. 1.

nur verschiedene, aber dem Werte nach gleiche Gegenstände vertauscht werden und zwar so, daß sich das, was A empfängt, zu dem, was B empfängt, so verhält, wie die Leistung des A zu der des B. Äußerung über die Künste. Der allgemeine Wertmesser ist die *χρεία* (das Bedürfnis), ihre Stelle vertritt *τὸ νόμισμα* (das Geld). Erklärung des Ausdrucks. Die *κοινωνία* setzt die *ἀλλαγή*, diese die *ἰσότης* und diese die *συμμετρία* voraus. Die Gerechtigkeit ist eine *μεσότης*, aber nicht im Sinne der übrigen Tugenden, denn sie ist nicht eine Art zu handeln, die zwischen zwei fehlerhaften Extremen in der Mitte liegt, sondern geht auf die Mitte, stellt die Mitte in ihrem Gegenstande her und hat nur einen Gegensatz; die *ἀδικία* aber ist *ὑπερβολὴ καὶ ἔλλειψις τοῦ ὠφελίμου καὶ βλαβεροῦ παρὰ τὸ ἀνάλογον*. Bei dem *ἀδίκημα* ist *τὸ ἔλαττον τὸ ἀδικεῖσθαι, τὸ δὲ μεῖζον τὸ ἀδικεῖν* (E. v.).

Unterschied des *ἄδικος* und *ἀδικῶν*: Jener handelt *διὰ προαιρέσεως ἀρχήν* (aus Absicht), dieser *διὰ πάθος* (aus Leidenschaft). Gegenstand der Untersuchung ist aber (nicht nur *τὸ ἁπλῶς δίκαιον*, sondern) auch *τὸ πολιτικὸν δίκαιον*, welches nur zwischen Freien und Gleichen *ἢ κατ' ἀναλογίαν ἢ κατ' ἀριθμὸν* besteht (Angabe des Zwecks). Gerechtigkeit besteht auch bei denen, die gemeinschaftliche Gesetze haben. Grund, warum man im Staate nicht einen Menschen, sondern die Vernunft herrschen läßt. Die *δικαιοσύνη* ein *ἀλλότριον ἀγαθόν*. (Bedeutung). Grund, warum *τὸ δίκαιον δεσποτικόν, πατρικόν, οἰκονομικόν* (Recht der Ehegatten) dem *δίκαιον πολιτικὸν* nicht gleichstehen. Das politische Recht ist teils *φυσικόν* (gültig für alle Menschen), teils *νομικόν* (auf Satzung beruhend und auf besondere Fälle bezüglich). Die Möglichkeit einer Abweichung vom Naturgemäßen hebt dieses selbst nicht auf (s. Zeller S. 646). — Anwendung der Begriffe *ἑκούσιον* und *ἀκούσιον*[1]) zur Bestimmung der sittlichen Beschaffenheit des gerechten und ungerechten Handelns; Erläuterung des Zufälligen (*τὸ κατὰ συμβεβηκός*) nebst Beispielen; Unterscheidung des Vorsätzlichen (*προελόμενοι*) und Unvorsätzlichen (*οὐ προελόμενοι*) beim freiwilligen Handeln; dreifache Möglichkeit der Schädigungen im Verkehr: a) *ἀτυχήματα* und *ἁμαρτήματα* (Erklärung) b) *ἀδικήματα*, wenn zwar nicht das Wissen, aber die Überlegung fehlt, c) Handlungen der *ἄδικοι* (bei vorhandener *προαίρεσις*). Die *ἀκούσια*[2]) sind teils verzeihlich, teils nicht (wann?). E VIII. — Die Frage, ob es möglich sei, daß jemand freiwillig Unrecht leide, wird mit der Begründung verneint, daß niemand freiwillig wirklich unrecht leiden[2]) will, weil dies dem vernünftigen Willen zuwider ist (*παρὰ τὴν βούλησιν*). Auf die weitere Frage, ob bei einer ungerechten Verteilung (*παρὰ τὴν ἀξίαν*) der Verteilende oder der Empfangende Unrecht begeht, lautet die Antwort: jener, denn er handelt freiwillig, und dies ist die *ἀρχὴ πράξεως*; strafbar aber ist er, wenn er wissend, nicht aus unrichtiger Beurteilung gehandelt hat. Die Forderungen der Gerechtigkeit zu erkennen und zu erfüllen ist nicht leicht, denn es kommt auf das *ὡδὶ πράττειν*, also auf die Gesinnung an. — Die Gerechtigkeit ist eine menschliche Tugend. Warum? Verhältnis der *ἐπιείκεια* (*τὸ ἐπιεικές*) zur Gerechtigkeit. Die Billigkeit ist von der Gerechtigkeit nicht der Art nach (*γένει*) unterschieden, aber auch nicht dasselbe wie jene, sondern eine Berichtigung des positiven (gesetzlichen) Rechts zur Wahrung des natürlichen; denn das Gesetz geht auf

---

[1]) Über diese Begriffe s. *Γ* I.

[2]) *Βλάπτεται μὲν οὖν τις ἑκὼν καὶ τὰ ἄδικα πάσχει, ἀδικεῖται δ' οὐδεὶς ἑκών· οὐδεὶς γὰρ βούλεται κτλ.* s. E IX.

das Allgemeine (*τὸ καθόλου*), während sich über manches keine allgemeinen Bestimmungen geben lassen. Also die *φύσις τοῦ ἐπιεικοῦς* ist *ἐπανόρθωμα νόμου, ᾗ ἐλλείπει διὰ τὸ καθόλου* (E X). Die Frage, ob sich jemand selbst Unrecht zufügen könne, wird vom Standpunkt der Gerechtigkeit 1) als allgemeiner 2) als spezieller Tugend betrachtet und in beiden Fällen verneint, wobei zuletzt auf die obige Bestimmung *περὶ τοῦ ἑκουσίως ἀδικεῖσθαι* hingewiesen wird.[1]) Im übertragenen Sinne läßt sich allerdings sagen, daß es eine Gerechtigkeit zwar nicht des ganzen Menschen gegen sich selbst, aber doch eines Teiles von ihm gegen andere Teile gibt; es ist dies *τὸ δίκαιον* (*οὐ πᾶν ἀλλὰ*) *δεσποτικὸν* oder *οἰκονομικόν*. Dabei wird der vernünftige Teil der Seele vom unvernünftigen geschieden, und es gibt dann auch eine *ἀδικία πρὸς ἑαυτόν*, weil die Menschen in diesem Falle das leiden, was ihren *ὀρέξεις* zuwiderläuft. Das *δίκαιον* zwischen Vernunft und Sinnlichkeit ist dasselbe, was zwischen dem *ἄρχων* und *ἀρχόμενος* besteht.[2])

Dianoetische Tugenden.[3]) Die richtige Mitte, in der das Wesen der Tugend besteht, wird durch den *ὀρθὸς λόγος* bestimmt, aber welches ist dieser richtige Begriff, diese vernünftige Bestimmung? Zur Beantwortung dieser Frage bedarf es einer Betrachtung der dianoetischen Tugenden, die den Rückblick auf das über die Seele Gesagte verlangt. Ihre Teile sind *τὸ λόγον ἔχον* und *τὸ ἄλογον*. Von den beiden Teilen des Vernünftigen bezieht sich der eine auf das Notwendige (*ὅσων αἱ ἀρχαὶ μὴ ἐνδέχονται ἄλλως ἔχειν*, der andere auf das willkürlich Bestimmbare (*τὰ ἐνδεχόμενα*). Denn die Erkenntniskraft muß den Objekten der Erkenntnis entsprechen. Jener ist der wissenschaftliche Teil (*μέρος ἐπιστημονικόν*), dieser der überlegende (*λογιστικὸν* oder *βουλευτικόν*). Überlegen (beraten) kann man nicht, was sich nur auf eine Weise verhalten kann. Welches ist nun die beste *ἕξις* (Beschaffenheit) d. h. die *ἀρετὴ* jedes dieser beiden Teile des *λόγον ἔχον*, und in welcher Leistung (*ἔργον*) tritt die *ἀρετὴ* hervor?

Wesen der praktischen Vernunft und praktischen Wahrheit. Handlung und (Erkenntnis der) Wahrheit hängen von drei in der Seele vorhandenen Kräften ab; diese sind Empfindung oder Wahrnehmung (*αἴσθησις*), Denkkraft oder Verstand (*νοῦς*), Trieb oder Begierde (*ὄρεξις*); doch ist die Empfindung nicht das Prinzip des (freien) Handelns; Beweis: die Tiere. Der Bejahung und Verneinung (*κατάφασις, ἀπόφασις*) im Denken (*διάνοια*) entspricht beim Triebe das Erstreben und Meiden *δίωξις, φυγή*. Da ethische Tugend vorsätzliche Fertigkeit[4]), der Vorsatz aber ein mit Überlegung verbundener Trieb (*ὄρεξις βουλευτική*) ist, muß, wenn der Vorsatz gut (*σπουδαία*) sein soll, die Überlegung (*λόγος*) wahr und die Begierde (d. h. der Trieb) richtig sein und die Begierde dasselbe als Ziel verfolgen, was der Verstand bejaht. Die Denkkraft, die sich hierin betätigt, und die Erkenntnis, die dies bezweckt (*διάνοια-ἀλήθεια*) ist praktische Vernunft und praktische Wahrheit. Bei dem theoretischen Verstande, der

---

[1]) S. E IX, 1. Eingeschoben wird dabei der Satz, daß das Unrechttun *χεῖρον* als das Unrechtleiden ist.

[2]) Die Erwähnung dieses metaphorischen Gebrauchs des *δίκαιον* ist gegen Platon gerichtet.

[3]) Zeller S. 648 A. 2 glaubt, daß der Abschnitt über die dianoetischen Tugenden keine selbständige Bedeutung habe, und stützt seine Meinung 1) darauf, daß es der praktischen Abzweckung der Ethik nicht entspreche, sich mit der Erkenntnistätigkeit um ihrer selbstwillen zu beschäftigen, 2) darauf, daß der Inhalt von Z. als eine vollständige Beschreibung der dianoetischen Tugenden nicht genügen könne.

[4]) *Ἕξις προαιρετική*, d. h. eine Fertigkeit, die mit Vorsatz die rechte Mitte trifft.

nicht handelt und nichts hervorbringt, besteht das Gut und Schlecht in der Wahrheit und im Irrtum, denn dies (Erkenntnis) ist das allgemeine Werk des Verstandes, aber diejenige Erkenntnis (Wahrheit), die sich mit richtiger *ὄρεξις* im Einklang befindet, ist die Leistung des denkenden und zugleich praktischen Verstandes. Prinzip des Handelns ist der Vorsatz, aber als Ausgang der Bewegung, nicht als Prinzip des Endzwecks (*ὅθεν ἡ κίνησις, ἀλλ' οὐχ οὗ ἕνεκα*[1]); Prinzip des Vorsatzes ist der Trieb (*ὄρεξις*) und der Zweckbegriff (*λόγος ὁ ἕνεκά του*), daher kein Vorsatz ohne *νοῦς* und *διάνοια* (Vernunft und Reflexion) und ohne ethische Tugend: auf diesen beiden (Vernunft und Sittlichkeit) beruht das Guthandeln und sein Gegenteil. Das Denken allein bringt keine Veränderung hervor, nur das auf einen Zweck gerichtete praktische Denken, welches auch Prinzip des Machens (*ποιεῖν*) ist. (Der Unterschied des *ποιεῖν* und *πράττειν* besteht darin, daß jenes nicht selbst Zweck ist, sondern sich stets auf das bezieht, was hervorgebracht wird und zu ihm gehört, während das, was getan wird (das wohlgelingende Handeln, die *εὐπραξία*) *τέλος* und die *ὄρεξις* nur auf die Tätigkeit gerichtet ist). Die *προαίρεσις* ist also die im Gebiete der Triebe sich betätigende Vernunft oder der durch vernünftige Überlegung geleitete Trieb (*ἢ ὀρεκτικὸς νοῦς ἢ ὄρεξις διανοητική*), und das Prinzip, in welchem sich die Einheit beider darstellt, ist der Mensch. Gegenstand des Vorsatzes kann nie etwas Geschehenes sein. Die Leistung der beiden *μόρια νοητικὰ* d. h. der *θεωρητικὴ διάνοια* und der *πρακτικὴ* ist die Wahrheit, und die Fertigkeiten, durch welche beide zur Wahrheit gelangen, sind ihre *ἀρεταί*. Die Arten, durch welche die Seele, bejahend oder verneinend, zur Wahrheit gelangt, sind *τέχνη* (Kunst), *ἐπιστήμη* (Wissen, Wissenschaft), *φρόνησις* (Einsicht), *σοφία* (Weisheit), *νοῦς* (spekulatives Denken); denn *ὑπόληψις* und *δόξα* sind, weil sie irren können, auszuschließen. Diese werden nun betrachtet und zwar zunächst 1) die *ἐπιστήμη*. Ihr Gegenstand: *τὰ μὴ ἐνδεχόμενα ἄλλως ἔχειν*, also *τὰ ἐξ ἀνάγκης* (*ἀίδια, ἀγένητα, ἄφθαρτα*), sie ist lehrbar, das Wissbare lernbar. Aller Unterricht erfolgt durch Ableitung aus vorher Erkanntem, entweder durch *ἐπαγωγὴ* oder durch *συλλογισμός*: jene ist das Prinzip auch des Allgemeinen (*τοῦ καθόλου*), d. h. der allgemeinen Begriffe, dieser zieht Folgerungen *ἐκ τῶν καθόλου*. Es gibt also Prinzipien, die nicht wieder durch einen Syllogismus bewiesen werden können, (sondern nur durch *ἐπαγωγή*). Definition: *ἐπιστήμη ἕξις ἀποδεικτική*; wenn die Prinzipien nicht im höheren Maße bekannt sind als *τὸ συμπέρασμα*, d. h. wenn die Gewißheit der Überzeugung nicht aus der Gewißheit über die Prinzipien entspringt, hat der Mensch das Wissen nur zufällig (*κατὰ συμβεβηκός*). 2) *Τέχνη*. Definition: *ἕξις μετὰ λόγου ἀληθοῦς ποιητική* (*περὶ τὸ ἐνδεχόμενον ἄλλως ἔχειν*), also die Fertigkeit, etwas mit bewußter Überlegung hervorzubringen. Das Prinzip liegt im *ποιῶν*, nicht im *ποιούμενον*, daher das Gebiet: *τὰ ἐνδεχόμενα καὶ εἶναι καὶ μὴ εἶναι* nicht *τὰ ἐξ ἀνάγκης ὄντα* oder *τὰ κατὰ φύσιν*. 3) *Φρόνησις* (Klugheit, Einsicht). Sache des Klugen ist *δύνασθαι καλῶς βουλεύεσθαι περὶ τὰ αὐτῷ ἀγαθὰ καὶ συμφέροντα πρὸς τὸ εὖ ζῆν ὅλως*. Beraten kann man sich nicht 1) über das, was sich nur auf eine Weise verhält und 2) über das, was man nicht ausführen kann, mithin ist die Klugheit nicht Wissen, denn dies vollzieht sich durch *ἀπόδειξις*, aber auch nicht *τέχνη*, weil diese dem Gebiet des *ποιεῖν*, jene dem des *πράττειν* angehört. Hiernach die Definition: *ἕξις μετὰ λόγου ἀληθοῦς πρακτικὴ περὶ τὰ*

---

[1]) Jede Handlung hat zwei Prinzipe: das eine ist die Veränderung, worauf sie unmittelbar folgt, das andere der Endzweck, um dessentwillen sie geschieht (S. Garve, Die Ethik des A. Bd. II. S. 268).

ἀνθρώπῳ ἀγαθὰ καὶ κακά, also die Fertigkeit, nach richtiger Überlegung zu handeln in dem, was für die Menschen gut und schlecht ist; sie gehört besonders denen an, die das Haus- oder Staatswesen verwalten. Erläuterung des Wortes *σωφροσύνη* als Bewahrerin der *φρόνησις* gegenüber dem *ἡδὺ* und *λυπηρόν*. Die *φρόνησις* ist *ἀρετὴ τοῦ δοξαστικοῦ* (Grund). Dazu noch die Bemerkung, daß die Bestimmung *ἕξις μετὰ λόγου* insofern nicht ausreiche, als hierbei Vergessenheit eintrete, bei der *φρόνησις* aber nicht, es bedarf des Objekts. 4) *Νοῦς*. Die Wissenschaft (*ἐπιστήμη*) ist *ὑπόληψις* (geistige Auffassung) *τῶν καθόλου καὶ τῶν ἐξ ἀνάγκης ὄντων* und hat, wie alles Beweisbare, ihre *ἀρχαί* (Prinzipien). Von diesen aber kann es keine *ἐπιστήμη* geben, denn sonst würden sie wieder abgeleitet, auch keine *τέχνη* und keine *φρόνησις*, denn beide beziehen sich auf *τὰ ἐνδεχόμενα ἄλλως ἔχειν*, endlich keine *σοφία*, denn auch diese muß gewisse Dinge beweisen. Hiernach bleibt übrig, daß *νοῦς*, d. h. die Vernunft die Kenntnis der *ἀρχαὶ* ist. 5) *Σοφία* (Weisheit). Es kann jemand *σοφὸς κατὰ μέρος* sein, dann ist *σοφία ἀρετὴ τέχνης*, im eigentlichen Sinne aber ist sie *νοῦς καὶ ἐπιστήμη*, Verbindung von Vernunft und Wissen, Erkenntnis des Höchsten und Wertvollsten, denn der Weise muß nicht nur wissen, was aus den Prinzipien folgt, sondern die Prinzipien selbst kennen. Diese höchste Stelle gehört weder der *φρόνησις* noch der *πολιτική* (Grund), auch fällt die *φρόνησις* nicht mit der *σοφία* zusammen, denn das Weise ist für alle dasselbe, das Kluge aber nicht. Zusammenfassung der Merkmale der *φρόνησις*: Ihre Tätigkeit: *βουλεύεσθαι*, ihre Gegenstände: *τὰ ἐνδεχόμενα ἄλλως ἔχειν*, ihre Aufgabe: *γνωρίζειν οὐ μόνον τὰ καθόλου ἀλλὰ καὶ τὰ καθ' ἕκαστα* (denn mit diesen hat es die *πρᾶξις* zu tun). Wichtigkeit des auf das einzelne gerichteten Wissens (*ἐμπειρία*). Verhältnis der *φρόνησις* zur *πολιτική*: sie sind als Fertigkeiten (*ἕξεις*) gleich, in ihren konkreten Beziehungen nicht, denn jene ist auf das Wohl des einzelnen, diese auf das des Gemeinwesens gerichtet. Einteilung der *πολιτική*: Sie ist als Architektonik: *νομοθετική*, als Wissen, das das einzelne besorgt: *πολιτική* (im engeren Sinne) mit den beiden Hauptteilen der *πρακτικὴ καὶ βουλευτική*.[1]) Klug wird besonders genannt, wer für sich zu sorgen weiß, aber diese Fürsorge bedarf auch der ökonomischen und politischen Einsicht. Schwierigkeit der Verwaltung der eigenen Angelegenheiten. Begründung: 1) Notwendigkeit der Erfahrung, die jungen Leute trotz ihrer Empfänglichkeit für wissenschaftliche Kenntnisse zu fehlen pflegt, 2) Möglichkeit eines Fehlers, der entweder in den allgemeinen Grundsätzen oder in den besonderen Tatsachen beim Beratschlagen eintreten kann. Verhältnis der *φρόνησις* zur *ἐπιστήμη* und zum *νοῦς*. Sie ist nicht *ἐπιστήμη*, denn sie hat es mit dem für die Erkenntnis letzten (*ἔσχατον* d. h. *τὸ πρακτὸν*) zu tun und steht dem *νοῦς* gegenüber, der die Grundbegriffe erfaßt, von denen es keine Rechenschaft gibt. Jenes *ἔσχατον* ist Gegenstand der Wahrnehmung, allerdings nicht der sinnlichen, sondern derjenigen, die das Urteil über die Qualität des Gegebenen miteinschließt (Zeller 654—655 Anm. 1).

Erkenntnisarten, die der *φρόνησις* verwandt sind: 1) *εὐβουλία* (Wohlberatenheit, Klugheit), verschieden von der *ἐπιστήμη*, der *δόξα*, der *ἀγχίνοια* und *εὐστοχία* (Begründung Z IX). Definition. *ὀρθότης ἡ κατὰ τὸ συμφέρον πρός τι τέλος, οὗ ἡ φρόνησις ἀληθὴς ὑπόληψίς ἐστιν* d. h. sicheres Auffinden der richtigen Mittel für die Zwecke, die die Ein-

---

[1]) Die Klugheit, soweit sie nicht den einzelnen betrifft, wird sodann in die *οἰκονομία*, *νομοθεσία*, *πολιτική* (diese mit den Unterarten *βουλευτική* und *δικαστική*) eingeteilt.

sicht bezeichnet (Zeller 656 u. A. 2). 2) σύνεσις (Verstand); sie teilt die Gegenstände mit der φρόνησις, ist aber dadurch von ihr verschieden, daß die φρόνησις befiehlt, was zu tun ist (ἐπιτακτική), die σύνεσις aber über das im Bereich der φρόνησις Liegende ein richtiges Urteil abgibt (κριτικὴ μόνον), also Definition: richtiges Urteil über das, womit es die praktische Klugheit zu tun hat. (Verhältnis des συνιέναι zum μανθάνειν). 3) γνώμη: Wohlmeinende Gesinnung, d. h. jene richtige Beurteilung, sofern sie betrifft, was anderen gegenüber billig ist (ἡ τοῦ ἐπιεικοῦς κρίσις ὀρθή, wie auch συγγνώμη zu bestimmen ist). Alle diese Erkenntnisarten sind auf das Einzelne, Letzte gerichtet, womit es die Handlungen zu tun haben. Auch der νοῦς steht ihnen insofern gleich, daß er nicht nur auf die πρῶτοι ὅροι καὶ ἔσχατοι, von denen alle ἀποδείξεις ausgehen, sondern auch auf die Endzwecke in den praktischen Angelegenheiten gerichtet ist, die als solche der erste Grund der Handlungen sind. Von diesen kann man nur αἴσθησις haben und diese ist der νοῦς.[1]) Γνώμη, σύνεσις, νοῦς sind Naturgaben, die σοφία nicht. Verhältnis der σοφία zur φρόνησις. Jede von beiden ist die Tugend eines der beiden Teile der Seele; auf diese (φρόνησις) führen alle der praktischen Vernunft angehörigen Tugenden zurück, während sich in jener (σοφία) alle Vollkommenheit der theoretischen Vernunft zusammenfaßt. Zweifel an dem Nutzen beider: a) die Weisheit untersucht überhaupt nichts, wodurch der Mensch glücklich wird; b) die praktische Vernunft gibt zwar Vorschriften, doch fällt deren Kenntnis mit der sittlichen Tätigkeit nicht zusammen; c) wer die ἕξις hat, braucht keine Vorschriften; wer sie nicht hat, kann anderen folgen, die sie haben; d) die Klugheit würde κυριωτέρα als die σοφία sein. Erwiderung: 1) Beide sind schon als Tugenden, d. h. Vollkommenheiten wertvoll 2) sie bringen auch etwas hervor, nämlich die Weisheit, als Teil der ganzen Tugend, die Glückseligkeit, denn sie gibt das richtige Ziel, die Klugheit aber, was zum Ziele führt 3) gegen b: Das Tun des Guten kann auch zufällig sein. Es kommt auf die προαίρεσις (Vorsatz) an. Den richtigen Vorsatz gibt die ἀρετή, was aber zur Durchführung derselben gehört, also die Mittel, die δεινότης (Geistesschärfe, Genie, Begabung). Je nachdem der Zweck gut ist oder nicht, wird diese löblich oder Verschlagenheit. Die φρόνησις ist nicht mit der δεινότης identisch (weil diese die natürliche Grundlage jener ist), kann aber nicht ohne diese bestehen und bedarf der Tugend, denn die Syllogismen, welche die Klugheit lehrt, haben zum Prinzip das Beste (Endzweck); das Beste aber erscheint nur dem Tugendhaften als ein solches, mithin ist die Klugheit durch die Tugend bedingt; ebenso aber diese durch jene: denn wie sich die φρόνησις zur δεινότης verhält, so steht es auch mit der ἀρετή. Gemeint ist das Verhältnis der natürlichen (angeborenen, Temperaments-) Tugend zur eigentlichen (κυρία); erst wenn zur Anlage der νοῦς kommt, leistet sie Hervorragendes und wird dann erst Tugend im eigentlichen Sinne. Also kann niemand klug sein, ohne gut zu sein, aber auch niemand tugendhaft ohne νοῦς (φρόνησις). S. Z XIII. [Wie es im Erkenntnisvermögen, das auf die Wahrscheinlichkeit geht (τὸ δοξαστικόν), zwei Formen gibt (δεινότης, φρόνησις), so auch im ethischen Gebiet (ἀρετὴ φυσική und κυρία)]. Die ἀρετὴ κυρία aber besteht nicht ohne φρόνησις. Sokrates hat nicht recht, wenn er alle Tugenden φρονήσεις

[1]) Von dem νοῦς im engeren Sinne (dem Vermögen, die höchsten und allgemeinsten Wahrheiten d. h. die Voraussetzungen alles Wissens in unmittelbarem Erkennen zu ergreifen), der übrigens nicht nur den bestimmten Seelenteil, sondern auch eine bestimmte Beschaffenheit dieses bedeutet, ist der νοῦς πρακτικὸς zu unterscheiden. Über diesen νοῦς (πρακτικός) s. Zeller 650—652 A. 2., woselbst zwei Beispiele genannt werden.

nannte, aber recht, wenn er sagt, keine Tugend sei ohne φρόνησις. Die Tugenden sind nicht ἕξεις κατὰ τὸν ὀρθὸν λόγον, sondern μετ' ὀρθοῦ λόγου. Nochmaliches Resultat: Man kann nicht gut sein ἄνευ φρονήσεως und nicht φρόνιμος ohne ethische Tugend.[1]) Eine Trennung der Tugenden ist bezüglich der natürlichen möglich, denn es braucht nicht einer für alle befähigt zu sein, aber nicht bezüglich derer, durch die jemand ein guter Mann ist, denn mit

---

[1]) Das Verhältnis der ethischen Tugend zur φρόνησις, wie es sich aus Z I und Z XIII ergibt, ist mehrfach als Zirkel bezeichnet. Trendelenburg, Histor. Beiträge zur Philosophie II, 384—386, formuliert denselben und versucht ihn mit der Bemerkung zu lösen, beide, Tugend und Einsicht, würden und wüchsen miteinander; jede einzelne tugendhafte Handlung fördere zugleich die Einsicht und jeder richtige Blick im Praktischen die Tugend; der letzte Keim der Entwickelung aber liege in der Erziehung, in der die Einsicht des älteren Geschlechts die Tugend des jüngeren hervorbringe. Zeller S. 658 erwidert, diese Lösung würde genügen, wenn es sich nur um die sittliche Entwickelung der einzelnen, also nur um die Frage handelte, ob in dieser die Tugend der Einsicht oder die Einsicht der Tugend der Zeit nach vorangehe; aber die Hauptschwierigkeit liege darin, daß beide ihrem Wesen nach durcheinander bedingt seien. Solle die Tugend im Einhalten der richtigen Mitte bestehen und diese nur von dem Einsichtigen bestimmt werden können, so sei die Aufgabe der Einsicht nicht auf das Aufsuchen der Mittel für die Erreichung der sittlichen Zwecke beschränkt, vielmehr seien die richtigen Zweckbestimmungen selbst ohne sie nicht möglich, während doch anderseits die Klugheit den Namen der Einsicht nur dann verdiene, wenn sie sich der Verwirklichung sittlicher Zwecke widme. — Zur Erläuterung der Sache dürfte folgendes zu beachten sein: Eine Wechselbeziehung ist hier schon durch die Begriffe Zweck und Mittel vorhanden, denn jener fordert die Mittel, und diese setzen den Zweck voraus. Wendet man diese gegenseitige Bedingtheit auf den vorliegenden Fall an, so wird der Zweck durch die ethische Tugend gegeben, die in der richtigen Mitte zwischen dem Zuviel und Zuwenig besteht. Diese allgemeine Zweckangabe wird durch Sitte, Gewöhnung, Erziehung, kurz durch den Willen des Guten näher bestimmt. Erst in dieser Gestalt, d. h. wenn die ethischen Tugenden ἕξεις geworden sind, werden sie Gegenstand der Einsicht, die durch ihr Nachdenken die richtigen Mittel zur Vollbringung der einzelnen sittlichen Handlung aufzufinden hat. Man wird also nicht sagen, daß die φρόνησις die richtigen Zwecke selbst bestimmt (s. Zeller); oder vielmehr man wird sagen müssen, daß eine doppelte Auffassung der Sache möglich sei: Begnügt man sich mit jener allgemeinen Bestimmung des Zweckes, die übrigens auch als solche eine Mehrheit von Zwecken einschließt, weil sich der Begriff der Mitte in den verschiedenen ethischen Tugenden verschieden gestaltet, so fällt der φρόνησις nur die Auffindung der Mittel zu, und ein Zirkel ist nicht vorhanden; soll aber erst die einzelne sittliche Handlung als Zweck betrachtet werden, so geht allerdings die ethische Tugend in der φρόνησις und diese in jener auf, weil die einzelne Handlung zwar der richtigen Mitte entsprechen muß, aber auch als Zweck erst durch die überlegende Tätigkeit der φρόνησις gebildet wird. Der Zirkel besteht dann darin, daß wir von der φρόνησις an die ethische Tugend und von dieser an jene verwiesen werden: von der Einsicht an die ethische Tugend, weil die richtige Mitte auch hier in Geltung bleibt, und von der ἀρετὴ ἠθικὴ an die φρόνησις, weil es bei der Mannigfaltigkeit der Umstände eine einheitliche Vorschrift für die einzelne(n) Handlung(en) nicht geben kann. Nun hat es Aristoteles zwar selbst an anderer Stelle als wesentliche Eigenschaft der πρᾶξις (des πρακτὸν oder ἔσχατον) bezeichnet, daß sie nicht allgemeine Normen oder Urteile, sondern nur Einzelentscheidungen gestatte, aber da er in der obigen Darstellung die Beziehung der ethischen Tugend und Einsicht zu einander formuliert und ihre beiderseitigen Aufgaben abzugrenzen sucht, dürfen wir glauben, daß er die Zwecksetzung der ethischen Tugend und die Auffindung der Mittel der Einsicht zugewiesen hat. Dazu stimmt auch die kurze Erklärung K, VIII: συνέξευκται δὲ καὶ ἡ φρόνησις τῇ τοῦ ἤθους ἀρετῇ καὶ αὕτη τῇ φρονήσει, εἴπερ αἱ μὲν τῆς φρονήσεως ἀρχαὶ κατὰ τὰς ἠθικάς εἰσιν ἀρετάς, τὸ δ' ὀρθὸν κατὰ τὴν φρόνησιν: Die Prinzipien der praktischen Klugheit (Einsicht) liegen in den ethischen Tugenden und die richtige Ausübung (Beschaffenheit) der ethischen Handlungen beruht auf der Einsicht, d. h. die Einsicht hat ihre ἀρχὴ τελικὴ in den ethischen Tugenden, weil man sie erstrebt (bedarf), um die ethischen Tugenden üben zu können, und anderseits gibt sie ihnen die Richtung auf das Zweckentsprechende (‚die richtige Direktive').

der φρόνησις, die eine ist, sind alle vorhanden. Auch wenn die φρόνησις nichts zur Beförderung guten Handelns beitrüge, würde der Mensch sie doch als Tugend eines Teiles der Seele bedürfen. Und ebenso sicher ist ὅτι οὐκ ἔσται ἡ προαίρεσις ὀρθὴ ἄνευ φρονήσεως οὐδ' ἀρετῆς, ἡ μὲν γὰρ τὸ τέλος, ἡ δὲ τὰ πρὸς τὸ τέλος ποιεῖ πράττειν. Aber deshalb steht die φρόνησις nicht über der Weisheit. Hierbei Hinweis auf das Verhältnis der ἰατρικὴ zur ὑγίεια (Z XIII).

Nach der ‚oberen Grenze der ethischen Tugend' (φρόνησις s. Zeller S. 658) wird die untere betrachtet, die das richtige und fehlerhafte Verhalten zu den Gemütsbewegungen betrifft. Unterscheidung dreier ἐναντία: 1) vollkommene Tugend (ἀ. ἡρωική, θεία, ὑπὲρ ἡμᾶς und θηριότης 2) ἀρετὴ (menschliche oder sittliche Tugend) und κακία 3) ἐγκράτεια und ἀκρασία. Gegenstand der Betrachtung: ἀκρασία und ἐγκράτεια (Unmäßigkeit und Mäßigkeit im Streben nach Genuß), μαλακία und καρτερία (Weichlichkeit und Ausdauer im Ertragen von Schmerzen). Herrschende Ansichten über 1) die sittliche Beschaffenheit dieser Eigenschaften 2) ihr Verhältnis zum λογισμός (der Unmäßige handelt, da er weiß, daß er Schlechtes tut, διὰ πάθος, der Maßvolle folgt den Begierden, die er als schlechte erkennt, nicht, διὰ λόγον). Aporieen: 1) Ist der ἐγκρατὴς und καρτερικὸς in jeder Beziehung σώφρων, der ἀκρατὴς ἀκόλαστος? 2) Kann der φρόνιμος (Kluge, Verständige) ἀκρατὴς sein? 3) Kann der ἀκρατὴς auch von den Leidenschaften des Zornes, der Ehrsucht und Gewinnsucht beherrscht werden? 4) Verträgt sich die richtige Ansicht oder das Wissen mit der ἀκρασία? (was in Platons Prot. 352 von Sokrates bestritten wird). Hieran schließen sich drei Fragen mit ihren Auflösungen 1) Hat der ἀκρατὴς ein Wissen von seinem Tun, und wenn, auf welche Weise? (S. Ap. 4). 2) Auf welche Gegenstände sind die Begriffe ἐγκρατὴς und ἀκρατὴς zu beziehen? Auf den ganzen Umfang von Schmerz und Lust, oder nur auf gewisse Arten? 3) Fallen die Begriffe ἐγκρατὴς und καρτερικὸς zusammen? Auflösung der ersten Frage: Die Annahme einer δόξα (subjektiv wahren Meinung) statt der ἐπιστήμη ist zwecklos (Grund: das Vertrauen mancher auf ihre δόξα). Dagegen kommt in Betracht: a) ἐπίστασθαι heißt entweder das Wissen haben und gebrauchen, oder es haben und nicht gebrauchen. Das Letztere geschieht, wenn der Wissende sein Nachdenken im Augenblicke nicht auf die Sache richtet (οὐ θεωρεῖ); er wird dann trotz seines Wissens tun können, was er nicht darf. b) dasselbe tritt ein, wenn der Wissende zwar beide Vordersätze (προτάσεις) weiß, aber nur den allgemeinen anwendet, den besonderen aber wegen mangelnder Erinnerung nicht, während es doch für das Handeln gerade auf das Besondere ankommt; aber auch beim Obersatze (τὸ καθόλου) macht es einen Unterschied, ob die Aussage von dem Menschen oder von einer Sache gilt (Beispiel); im ersten Falle wird das Besondere (τὸ κατὰ μέρος) mit dem Allgemeinen (τὸ καθόλου) erkannt, im zweiten kann die Erkenntnis des Besonderen fehlen oder nicht präsent sein. c) Die verschiedene Disposition (ἕξις) des Menschen besteht eben darin, daß er das Wissen hat und gebraucht, oder hat und nicht gebraucht; im letzteren Falle hat er es zugleich und hat es nicht, (wie Schlafende, Trunkene, Wahnwitzige, denen die ἀκρατεῖς gleichstehen). Daß diese auch vernünftige Reden führen können, beweist nichts, denn dies können auch die, welche sich in jenen körperlichen Zuständen befinden. d) Da die Meinungen teils das Allgemeine, teils das Einzelne betreffen, dieses aber der sinnlichen Empfindung unterliegt, so tritt, wenn sie zusammenstimmen, Bejahung bezw. Handlung ein; stimmen sie nicht, so läßt sich der Unenthaltsame, falls Begierde vorhanden ist, von dieser fortreißen, indem er dem Untersatz einen anderen

Obersatz zu Grunde legt. Der Untersatz widerspricht dem ursprünglichen Obersatz nicht an sich, sondern nur durch das zufällige Eintreten der Begierde, darum ist es diese und nicht die *δόξα*, die dem *λόγος* widerstreitet. Rekapitulation: Der Unenthaltsame hat den Untersatz entweder überhaupt nicht, oder er hat ihn so, daß das Haben kein Wissen ist. Nochmaliges Urteil über Sokrates' Meinung: Da der Untersatz eine *δόξα αἰσθητοῦ καὶ κυρία τῶν πράξεων*, mithin weniger wissenschaftlich ist, als der Obersatz, so hat S. in dieser Beziehung recht, denn nicht beim Vorhandensein der eigentlich wissenschaftlichen Erkenntnis, sondern bei der, die das Sinnliche betrifft, tritt *πάθος* ein, und diese *ἐπιστήμη αἰσθητικὴ περιέλκεται διὰ τὸ πάθος* (H. III).

Auflösung der zweiten Frage: Gibt es einen *ἁπλῶς* (absolut) *ἀκρατής*, oder sind es alle nur zum Teil (*κατὰ μέρος*)? Die *ἐγκράτεια*, *καρτερία*, *μαλακία* beziehen sich auf *ἡδοναὶ καὶ λῦπαι*. Die Lust erzeugenden Dinge sind a) *ἀναγκαῖα* (*τὰ σωματικά*) b) *αἱρετά*, aber *ἔχοντα ὑπέρβολήν*. Wer in diesen letzteren das Maß überschreitet, ist *ἀκρατὴς κατὰ πρόσθεσιν*. Hier liegt *ἁμαρτία*, dort *κακία* vor. Unterschied zwischen dem *σώφρων* und *ἀκόλαστος* einer- und dem *ἐγκρατὴς* und *ἀκρατής* anderseits: Beide haben es mit denselben Objekten zu tun, aber jene handeln nach Vorsatz (*προαιροῦνται* aus Willensbeschaffenheit), diese im Übermaß des Strebens nach *ἡδοναὶ* und des Meidens der *λῦπαι* gegen denselben und die richtige Einsicht, also aus Affekt. Wer ohne Begierde oder mit geringer Begierde handelt, ist eher *ἀκόλαστος* zu nennen, als der *ἐπιθυμῶν σφόδρα* (Grund). Bei den nicht an sich schlechten Begierden wird nur das Übermaß (im *κρατεῖσθαι* oder *διώκειν*) getadelt. Hier kann nicht von *μοχθηρία* (Lasterhaftigkeit), und auch von *ἀκρασία* nur *δι' ὁμοιότητα*, also *κατὰ πρόσθεσιν* die Rede sein (H, IV). Wie nur die menschliche *μοχθηρία μ. ἁπλῶς* ist, die tierische oder krankhafte (Beispiele) es *κατὰ πρόσθεσιν* ist, so ist auch die *ἀκρασία* von doppelter Art, entweder *θηριώδης* und *νοσηματώδης*, oder *ἁπλῶς*, wenn sie der menschlichen *ἀκολασία* entspricht. Geht sie nicht auf *ἡδοναὶ* und *λῦπαι*, so führt sie ihren Namen *κατὰ μεταφοράν*. Die *ἀκρασία θυμοῦ* ist weniger schändlich als die *ἀ. ἐπιθυμιῶν*, denn der Zornige unterliegt der Vernunft (inwiefern s. H. VI Anf.); der Zorn gehört zu den *ὀρέξεις φυσικαί*, er ist offen und frei von *ὕβρις*. Nochmalige Einteilung der Begierden; nur auf die menschlichen erstreckt sich die Tugend der *σωφροσύνη* und das Laster der *ἀκολασία*; die Tiere sind weder mäßig noch zügellos[1]), sie haben nicht Vorsatz noch Vernunft. Tierische Roheit ist zwar furchtbarer, aber ein geringeres Übel als (menschliche) Schlechtigkeit, denn das Tier besitzt überhaupt nicht das, was beim Menschen zu Grunde gegangen ist (*τὸ βέλτιστον*); von zwei schlechten Dingen ist unschädlicher das, in welchem es kein inneres Prinzip (*ἀρχή*) gibt (*ὁ δὲ νοῦς ἀρχή*). Ein schlechter Mensch kann tausendmal mehr Unheil anrichten als ein Tier.

Lösung der dritten Frage. Definition des *ἀκρατής*, *ἐγκρατής*, *μαλακός*, *καρτερικός*. Wer sich von solchen Lüsten beherrschen läßt, deren die meisten Herr werden, ist *ἀκρατής*; wer die beherrscht, von denen die meisten beherrscht werden, ist *ἐγκρατής*; auf dem Gebiete der *λῦπαι* ist jener *μαλακός*, dieser *καρτερικός*. Die *ἕξις* der meisten steht in der Mitte, doch mit Übergewicht zum Schlechteren. Wer das Übermaß der *ἡδέα* oder erlaubte

---

[1]) Mit dem Zusatz *ἀλλ' ἢ κατὰ μεταφορὰν καὶ εἴ τινι ὅλως ἄλλο πρὸς ἄλλο διαφέρει γένος τῶν ζῴων ὕβρει καὶ σιναμωρίᾳ καὶ τῷ πάμφαγον εἶναι.*

Genüsse im Übermaß nach Vorsatz verfolgt (nur um des Genusses willen), ist *ἀκόλαστος* (er ist ohne Reue und daher *ἀνίατος*, der *ἀκρατὴς* dagegen *ἰατός*); den Gegensatz bildet, wer in der Unempfindlichkeit zu weit geht, in der Mitte steht der *σώφρων*. Ein Gleiches gilt von dem, der jede körperliche Unlust aus Vorsatz flieht. Es werden zwei Klassen der *μὴ προαιρούμενοι* unterschieden. Grund, warum der *ἀκόλαστος* tiefer steht als der *ἀκρατής*. Diesem steht der *ἐγκρατής*, dem *μαλακὸς* der *καρτερικὸς* gegenüber. Das *καρτερεῖν* liegt im *ἀντέχειν*, die *ἐγκράτεια* im *κρατεῖν*)[1]; sie steht höher als jene (Grund). Weichlich ist, wer sich dem gegenüber schwach zeigt, dem die meisten Widerstand leisten. Definition des *παιδιώδης*, der das Maß im Scherz überschreitet und zu den *μαλακοὶ* gehört. — Beschreibung der beiden Arten der *ἀκρασία*, die entweder aus *προπέτεια* (Übereilung) oder aus *ἀσθένεια* entsteht. Zur ersten Art sind die *ὀξεῖς* und *μελαγχολικοί* geneigt. Definition des *ἐμμενετικός*. Den Gegensatz zur Unbeständigkeit des *ἀκρατὴς* bildet der Eigensinnige (*ἰσχυρογνώμων* oder *ἰδιογνώμων*)[2]. Wer zu wenig Gefühl für körperliche Genüsse hat, ist der Gegensatz des *ἀκρατής*, die Mitte beider bildet der *ἐγκρατής*, aber weil jenes Extrem selten ist, ist die *ἐγκράτεια* der *ἀκρασία* entgegengesetzt, wie die *σωφροσύνη* der *ἀκολασία*. Abschließende Vergleichung des *ἐγκρατὴς* (Enthaltsamen) und *σώφρων* (Mäßigen): Jener tut nichts gegen die Vernunft um der sinnlichen Genüsse willen und gleicht darin dem Maßvollen, aber dieser hat überhaupt keine schlechten Begierden, jener hat sie zwar, zügelt sie aber, und der Maßvolle empfindet überhaupt keine Lust im Widerspruch zur Vernunft, der Enthaltsame empfindet sie, läßt sich aber nicht fortreißen; analog ist das Verhältnis des Unenthaltsamen (*ἀκρατής*) zum Zügellosen (*ἀκόλαστος*) s. H, IX. Beantwortung der Frage, ob jemand *φρόνιμος* und *ἀκρατὴς* sein könne: Jener hat nicht nur das Wissen, sondern auch die Fähigkeit zum Handeln, dieser die letztere nicht. Vergleich desselben mit einem Staat, der gute Gesetze hat, sie aber nicht gebraucht. Leichter heilbar sind von den Unenthaltsamen die *μελαγχολικοὶ* als die, welche bei richtigen Entschlüssen nicht beharren, und die, welche aus Gewohnheit, als die, welche wegen ihrer Natur unenthaltsam sind.

Behandlung des Begriffes der Lust, auf welche die vorhergehende Ansicht und die Ethik überhaupt eingehen muß. Herrschende Ansichten: 1) die Lust ist kein Gut, 2) nicht alle *ἡδοναὶ* sind gut, 3) sie ist nicht das höchste Gut; Gründe: 1) die Lust ist *γένεσις*, nicht *τέλος*, 2) der *σώφρων* flieht sie, 3) der Kluge strebt nach Schmerzlosigkeit, 4) die Lüste hindern das Nachdenken, 5) es gibt keine *τέχνη ἡδονῆς*, 6) Kinder und Tiere streben nach ihr, 7) jedenfalls gibt es schlechte (schädliche) Lüste, 8) daß die Lust nicht das höchste Gut ist, folgt aus 1. (H, XI). Widerlegung dieser Gründe: 1) Entsprechend der doppelten Auffassung des Guten (*ἁπλῶς-τινί*) lassen sich auch die *φύσεις*, *ἕξεις*, ja sogar die *κινήσεις* und *γενέσεις* einteilen; manche Genüsse sind nur für manche oder für eine Zeit schlecht, manche nur scheinbar. 2) Das Gute kann als *ἐνέργεια* (Tätigkeit) oder *ἕξις* (Zustand) betrachtet werden. Alle Betätigungen, die in den natürlichen Zustand führen, sind nur beziehungsweise (*κατὰ*

---

[1]) *ἕτερον τὸ ἀντέχειν καὶ κρατεῖν, ὥσπερ καὶ τὸ μὴ ἡττᾶσθαι τοῦ νικᾶν.*

[2]) Als Beispiel solcher, die bei ihren Ansichten nicht verharren, ohne daß sie der Vorwurf der Charakterschwäche trifft, wird Neoptolemos im Philokt. des Soph. genannt (er handelt nicht aus *ἀκρασία* ‚*καίτοι δὶ ἡδονὴν οὐκ ἐνέμεινεν, ἀλλὰ καλήν· τὸ γὰρ ἀληθεύειν αὐτῷ καλὸν ἦν, ἐπείσθη δ' ὑπὸ τοῦ Ὀδυσσέως ψεύδεσθαι.*‘

συμβεβηκός) angenehm; als Tätigkeit hat es das Gute zu tun mit der Stillung der Begierden, die durch mangelhafte Disposition entstehen; auch hier handelt es sich um eine Lust nur in Beziehung auf eine bedürftige Natur. 3) Es gibt Genüsse, denen keine Unlust vorangeht, *οἷον αἱ τοῦ θεωρεῖν ἐνέργειαι.* Beweis dieses Unterschiedes: Man empfindet nicht an denselben Dingen während und nach der Befriedigung der Begierde Lust. 4) Die Lust ist nicht immer ein Werden, sondern auch *ἐνέργεια* und *τέλος*; sie entsteht auch nicht von Dingen, die werden, sondern indem wir uns ihrer bedienen; auch ist das *τέλος* nicht immer etwas anderes, sondern nur bei den *ἡδοναί*, die der natürlichen Befriedigung wegen genossen werden; die Lust ist also nicht sinnlich wahrnehmbare Erzeugung, sondern die ungehinderte Tätigkeit einer natürlichen (der Natur entsprechenden) Disposition (*ἕξεως*). Der Grund, warum man die Lust ein Werden nannte, ist, daß man sie für ein *κυρίως ἀγαθὸν* hielt (*τὴν γὰρ ἐνέργειαν γένεσιν οἴονται εἶναι, ἔστιν δ'ἕτερον.*[1]) 5) Widerlegung des Grundes, daß manche *ἡδέα νοσώδη*, dabei Hinweis auf das *θεωρεῖν*; weder der *φρόνησις* noch einer anderen *ἕξις* ist die von einer jeden stammende Lust hinderlich. 6) Man sagt, die *ἡδονή* sei nicht Sache der Kunst (mit Recht), aber Kunst gibt es von keiner *ἐνέργεια*, wohl aber von einer *δύναμις*. 7) Der Vorwurf, daß der *σώφρων* sie flieht, der *φρόνιμος τὸ ἄλυπον*[2]) vorzieht, Tiere und Kinder sie lieben, erledigt sich dadurch, daß es sich hierbei um körperliche Lust handelt (H, XII). Weitere Gründe für den Satz, daß die Lust ein Gut und daß sie das höchste Gut ist: 1) Der Schmerz ist eingestandenermaßen ein Übel. 2) Wenn einige *ἡδοναὶ* nicht gut sind, so folgt nicht, daß nicht eine das höchste Gut ist (nach Analogie der Wissenschaften). 3) Wenn für jede *ἕξις* eine ungehinderte Tätigkeit (d. h. Lust) besteht, so kann eine die höchste (wünschenswerteste) sein; dies aber ist die Lust. 4) Die Menschen erachten die Lust für notwendig zur *εὐδαιμονία*, denn der *εὐδαίμων* darf nicht gehindert werden, er bedarf daher der äußeren Güter und der des Zufalls (Abweisung der gegenteiligen Ansicht). Die *εὐτυχία* ist allerdings nicht *εὐδαιμονία*, im Übermaß sogar ein Hindernis derselben. 5) Alle Wesen trachten nach ihr, wenn auch in Folge der Verschiedenheit der *φύσις* und *ἕξις*, nicht nach derselben; vielleicht aber ist es doch dieselbe (*πάντα γὰρ φύσει ἔχει τι θεῖον*). Die *ἡδοναὶ σωματικαὶ* tragen besonders diesen Namen, weil sie die bekanntesten sind. 6) Wäre die Lust und die ungehinderte Tätigkeit nicht ein Gut, so würde folgen, daß das Leben glückselig sein würde, ohne angenehm zu sein, und der Glückselige brauchte den Schmerz nicht zu fliehen. Auch würden die Tätigkeiten des *σπουδαῖος* (Tugendhaften) nicht angenehm sein, wenn sie nicht mit Lust verbunden sind (H XIII).

Angeschlossen wird noch eine Betrachtung der *ἡδοναὶ σωματικαί.* Sie sind 1) tadelnswert, weil bei ihnen ein Übermaß erstrebt wird; anders steht es beim Schmerze; man flieht nicht das Übermaß des Schmerzes, sondern den Schmerz. 2) Sie werden gewählt (*φαίνονται αἱρετώτεραι*), weil sie Unlust vertreiben, also Heilkuren sind, deuten damit aber auf einen Mangel hin, der ausgefüllt werden soll. Grund, warum die Jugend und die Melancholiker besonders danach streben. Die *ἡδέα κατὰ συμβεβηκὸς* sind *τὰ ἰατρεύοντα* (Erklärung des Ausdrucks). Gegensatz: *τὰ ἡδέα φύσει*, die die Handlung (*πρᾶξιν*) einer gesunden Natur

---

[1]) Der vollständige Gedanke würde lauten: Das Gute ist *ἐνέργεια*, die *ἐνέργεια* aber, wie man glaubt, *γένεσις*, sie d. h. *ἐνέργεια* ist indes etwas anderes. (Doch schwankt die Lesart und Erklärung).

[2]) Diese Absicht vertritt Plat. im Philebus.

hervorbringen. — Wäre die menschliche Natur *ἁπλῆ*, so würde immer dieselbe Tätigkeit die angenehmste sein. Dies ist der Zustand Gottes; denn es gibt eine Tätigkeit nicht nur der Bewegung, sondern auch der Bewegungslosigkeit, und die *ἡδονὴ* liegt mehr *ἐν ἠρεμίᾳ* als *ἐν κινήσει*. Wird die Veränderung (*μεταβολὴ*) von dem Dichter (Eurip.) *γλυκύτατον* genannt, so liegt der Grund in der Mangelhaftigkeit der menschlichen Natur (H, XIV).

Die Freundschaft. Grund für ihre Behandlung: 1) Sie ist *ἀρετὴ* oder *μετ' ἀρετῆς*. 2) Ihre Notwendigkeit für das Leben; insbesondere ihre Bedeutung für den Jüngling, den Greis, den Mann. Sie besteht von Natur (Beweis), ist auch das Band der Staaten und macht in dieser die Gerechtigkeit überflüssig, während diese jener bedarf; sie ist aber nicht nur *ἀναγκαῖον*, sondern auch *καλόν*. Streitige Punkte: 1) Besteht sie zwischen *ὅμοιοι*[1]) oder *ἀνόμοιοι*? (Physikalische Begründung[2]), die aber nicht hierher gehört, da nur auf *ἀνθρωπικὰ* einzugehen ist). 2) Ist Freundschaft unter allen Menschen und ist sie unter Schlechten möglich? Gibt es eine Art der Freundschaft oder mehrere? (Die erste Ansicht kann sich nicht auf das *μᾶλλον* und *ἧττον* d. h. auf Grade stützen). *Θ* I. Was begründet Freundschaft? das Liebenswürdige (*τὸ φιλητόν*). Dies ist a) das *ἀγαθόν*, b) das *ἡδύ*, c) das *χρήσιμον*, aber dies läßt sich auf a und b zurückführen. Jeder liebt aber nicht das Gute an sich, sondern *τὸ αὐτῷ* oder vielmehr *τὸ αὐτῷ φαινόμενον*. Zwischen *ἄψυχα* ist keine Freundschaft möglich (Grund) *Θ*, II. Unterschied zwischen *φιλία* und *εὔνοια*: *φιλία* ist *εὔνοια ἐν ἀντιπεπονθόσι μὴ λανθάνουσα*. Entsprechend den drei *φιλητὰ* gibt es drei *εἴδη* von Freundschaften. Beschreibung der *φιλίαι*, die auf das *ἡδὺ* oder *ὠφέλιμον* gerichtet sind. Vollkommen ist die Freundschaft der Guten, denn sie lieben sich, insofern sie gut sind (*οὐ κατὰ συμβεβηκός*): sie ist dauerhaft, enthält *τὸ ἡδὺ καὶ τὸ ὠφέλιμον*, ist aber selten, bedarf der Zeit und Gewöhnung. (Die *βούλησις φιλίας* ist *ταχεῖα*, die *φιλία* nicht). *Θ* III. Weitere Vergleichung der Freundschaft der Guten mit den beiden anderen *εἴδη*. Bürgschaft der Dauer: Es wird in jener beiden Freunden dasselbe voneinander zu teil. Um der *ἡδονὴ* willen können auch die Schlechten miteinander Freunde sein. Wir müssen den Namen Freundschaft den beiden andern Arten lassen, aber sie verdienen ihn um so mehr nur dann, wenn sie der ersten Art ähnlich sind. Die Guten sind *ἁπλῶς φίλοι*, *ἐκεῖνοι* (d. h. die Freunde der beiden anderen *εἴδη*) *κατὰ συμβεβηκός*. *Θ* IV. Die Freundschaft ist, wie die Tugend, entweder *ἐνέργεια* oder *ἕξις*. Wichtigkeit des *συζῆν*. Freundschaft der *στρυφνοὶ* und *πρεσβῦται*. Unterschied der *φίλησις* (*πάθος*) und *φιλία* (*ἕξις*). Nochmalige Begründung der Vollkommenheit der Freundschaft der Guten, in welcher jeder von beiden das Gute und das für ihn Gute, d. h. den Freund liebt (*φιλότης*, *ἰσότης*). *Θ* V. Die Frage, ob es möglich ist, mit vielen *κατὰ τὴν τελείαν φιλίαν* Freund zu sein, wird verneint. Angabe der Gründe. Vergleichung der beiden anderen Arten der Freundschaft in dieser Beziehung mit jener und unter einander. — Die Freundschaft des *σπουδαῖος* mit dem *ὑπερέχων* (Mächtigen) führt zu den Freundschaften mit höher Gestellten. Alle bisher erwähnten Freundschaften beruhen auf der Gleichheit (Vergleich derselben unter einander). Von anderer Art ist die Freundschaft, die auf Überlegenheit (*καθ' ὑπεροχήν*) beruht, wie die der Eltern

---

[1]) Mit Beziehung auf Plat. Lysis 214. B.

[2]) *Ἡράκλειτος φάσκων τὸ ἀντίξουν συμφέρον καὶ ἐκ τῶν διαφερόντων καλλίστην ἁρμονίαν καὶ πάντα κατ' ἔριν γίνεσθαι· ἐξ ἐναντίας δὲ . . Ἐμπεδοκλῆς τὸ ὅμοιον τοῦ ὁμοίου ἐφίεσθαι.*

zu den Kindern, der Kinder zu den Eltern, des Mannes zur Frau, des Herrschers zum Beherrschten. Sie sind untereinander verschieden (Ausführung), aber die Liebe (*φίλησις*) des einen muß sich nach der Würdigkeit des anderen richten (*ἀνάλογον*); dadurch entsteht eine Art von Gleichheit. — Das Gleiche bei der Gerechtigkeit und der Freundschaft ist nicht dasselbe; dort nimmt das Gleiche *κατ' ἀξίαν* die erste, das *κατὰ ποσὸν* die zweite Stelle ein, bei der Freundschaft ist es umgekehrt. Grenze der Freundschaft *καθ' ὑπεροχήν* (Beispiele). Die Menschen wollen lieber geliebt werden als lieben (Verhältnis des *κόλαξ* und *φίλος*). Grund: die Ehre, die aber *κατὰ συμβεβηκὸς* erstrebt wird (aus verschiedenen Gründen). Die Freundschaft besteht mehr im Lieben, als im Geliebtwerden. Wo die Liebe der Würdigkeit entspricht, ist die Freundschaft dauerhaft. Freundschaft der Guten, der Schlechten und (auf Grund des *χρήσιμον*) der Entgegengesetzten. — Freundschaft und Gerechtigkeit haben es mit denselben Personen und Sachen zu tun, sie finden sich in jeder *κοινωνία*, gehen aber nur so weit, als diese; (Bedeutung des Wortes *κοινὰ τὰ τῶν φίλων*). Beispiele für die Verschiedenheit der *φιλίαι* (*κοινωνίαι*). Rechte und Pflichten wachsen mit der Freundschaft. Alle Verbindungen (*κοινωνίαι*) sind Teile der *κοινωνία πολιτική* (*Θ* VI—IX).

Angabe der drei *εἴδη* der Staatsverfassung und ihre *παρεκβάσεις*: *βασιλεία*, *ἀριστοκρατία*, *ἡ ἀπὸ τιμημάτων* (*πολιτεία*) — *τυραννίς*, *ὀλιγαρχία*, *δημοκρατία*. Übergänge derselben auseinander, die auf ihr Wesen gegründet sind. Die Familien sind *ὁμοιώματα* (der Staatsverfassungen), Angabe der Glieder der Familie und der Verbindungen. Die Freundschaft geht im Staat und in der Familie soweit wie das Recht; und das Recht ist *κατ' ἀξίαν*. Durchnahme der einzelnen Verhältnisse; Beschränkung der Freundschaft und der Gerechtigkeit in den Entartungen (*ὁ δοῦλος ὄργανον ἔμψυχον*; aber insofern er Mensch, besteht auch zum Sklaven ein Rechtsverhältnis). Vergleich der *τυραννὶς* und *δημοκρατία* in Bezug auf den Raum der Freundschaft und Gerechtigkeit (*Θ* X—XI). Jede Freundschaft beruht auf der *κοινωνία*, ausgenommen etwa die *συγγενικὴ* und *ἑταιρική*. In der *συγγενικὴ* ist zu unterscheiden die Liebe der Eltern zu den Kindern und dieser zu jenen, die Liebe der Geschwister, die Liebe der Ehegatten (*ἄνθρωπος τῇ φύσει συνδυαστικὸν μᾶλλον ἢ πολιτικόν*). Genaue Begründung der aus diesen Verhältnissen entspringenden Freundschaft. Rechtsregeln der Freundschaft für die Gleichen und für die, bei denen die *ὑπεροχὴ* herrscht. Klagen und Beschuldigungen kommen fast allein bei Freundschaften vor, die des Nutzens wegen geschlossen werden. Unterscheidung zweier Arten derselben (*ἡ νομική* — *ἡ ἠθική*) und Angabe der bei beiden zu beobachtenden Pflichten. — Die Frage nach dem Maßstab der Wohltat wird dahin entschieden, daß die *ἀνταπόδοσις* (Vergeltung) nach dem Nutzen des Empfängers erfolgen müsse; bei den auf die Tugend gegründeten Freundschaften ist das Maß die Absicht des Gebers. — Bestimmungen für Freundschaften, in denen der eine den anderen überragt: der *ὑπερέχων* kann die Ehre, der *ἐνδεὴς* den Gewinn fordern. — Analoges Verhältnis im Staatsleben. Doch kann die Freundschaft nur das Mögliche verlangen; Beispiele: Ehren, die den Göttern oder den Eltern erwiesen werden (*Θ* XII—XIV). In ungleichartigen Freundschaften ist das Analoge das Ausgleichende. Fälle, in denen die Freundschaften in Zwiespalt geraten: 1) wenn der Zweck bei beiden (Freunden) verschieden ist, 2) wenn sie anderes erhalten, als sie erwarten. Erörterung der Frage, wer den Wert bestimmt. (Erwähnung des Verfahrens des Protagoras s. Plat. Prot. 349 A). Schuldig wird, wer das Geld empfangen hat und hernach das Versprechen nicht erfüllt (Beisp.

die Sophisten). Ist keine Verabredung getroffen, so entscheidet bei der auf der Tugend beruhenden Freundschaft die Absicht (ebenso auch beim Unterricht in der Philosophie); ist die Gabe nicht von dieser Art, (daß der eine nur um der Persönlichkeit des anderen willen ein Opfer bringt), so muß die Gegengabe so sein, daß sie beiden nach Verhältnis der Würdigkeit erscheint. Geht dies nicht an, so muß der Empfangende den Wert bestimmen, aber ehe er die Gabe erhalten hat (Begründung). Hinweis auf die Sitte, daß in manchen Staaten bei *ἑκούσια συμβόλαια* keine Rechtshändel erlaubt sind (*I*, I). Erwähnung einzelner Streitfragen: Hat man jedem alles, und wem hat man etwas zu geben? Muß man dem Vater oder etwa in bestimmten Fällen dem Arzte oder dem Feldherrn mehr gehorchen? Muß man dem Freunde oder dem *σπουδαῖος* dienen, muß man dem Wohltäter vergelten oder dem Freunde geben, wenn beides nicht möglich? Beim Überwiegen des *καλὸν* sind Abweichungen gestattet. Allgemeines Urteil: Es kommt auf die einzelnen Fälle an, wie überhaupt bei menschlichen Empfindungen und Handlungen. Den Verwandten muß man das Entsprechende geben, ebenso den Älteren, den Genossen, den Bürgern. Kann man Freundschaften auflösen mit denen, die nicht dieselben bleiben? (Ausführung einzelner Fälle). Alle Kennzeichen der Freundschaft treffen in der Gesinnung zu, die der rechtschaffene Mann (*ἐπιεικὴς, σπουδαῖος*) gegen sich selbst hegt: er ist mit sich im Einklang, wünscht das Gute hervorzubringen (*τοῦ διανοητικοῦ χάριν*, denn dies ist er), wünscht das Leben, denn für ihn ist es ein Gut, mit sich zu verkehren (Gründe), und wie gegen sich, ist er gegen den Freund. Verhältnis der *μοχθηροὶ* zu sich: sie sind mit sich im Zwiespalt. Also ist die Freundschaft mit sich ein Vorzug des Tugendhaften (*I*, II—IV).

Verhältnis der *εὔνοια* zur *φιλία*. Unterschiede beider: Die *εὔνοια* betrifft auch Unbekannte, hat keine *φίλησις* (zärtliche Zuneigung), geschieht *ἐκ προσπαίου*, entbehrt des *συμπράττειν* (*ἀρχὴ φιλίας, ἀργὴ φιλία*), Grund: *ἀρετή, ἐπιείκεια*. Der *φιλία* verwandt ist die *ὁμόνοια* (Eintracht), sie ist nicht = *ὁμοδοξία*, sondern geht auf die *πρακτά*[1]) und ist nur unter *ἐπιεικεῖς* möglich (Begründung). Warum lieben die Wohltäter mehr die, welchen sie wohltun, als diese jene? Nicht weil diese Schuldner, jene Gläubiger, sondern weil die Wohltat ein *ἔργον* ist (analoges Verhältnis der Künstler zu ihren Werken); jeder nämlich liebt das Sein, dies aber besteht in der *ἐνέργεια* (Tätigkeit): es ist ein Naturgesetz: *ὃ γάρ ἐστι δυνάμει, τοῦτο ἐνεργείᾳ τὸ ἔργον μηνύει*. Ferner ist für den Wohltäter das Werk ein *καλόν*, er hat seine Freude an ihm; *ἐνέργεια, ἐλπίς, μνήμη* treten zusammen, für den Wohltäter bleibt das Werk; sodann ist die *φίλησις* eine *ποίησις*, das *φιλεῖσθαι* ein *πάσχειν*. Endlich liebt jeder, was ihm Mühe kostet (*I*, V—VII). Ist Selbstliebe gestattet? Soll man den andern mehr lieben, oder sich selbst? Die Gründe für beides werden genannt. Getadelt wird die Selbstliebe derer, die sich Ehre, Genuß, Geld zuerteilen. Niemand aber tadelt den, der für sich *τὸ καλὸν* in Anspruch nimmt, und doch ist dieser *φίλαυτος* (*χαρίζεται γὰρ ἑαυτοῦ τῷ κυριωτάτῳ*, d. h. dem *νοῦς*. (Hiernach d. h. *τῷ κρατεῖν τὸν νοῦν ἢ μὴ* erfolgt auch die Bestimmung des ‚*ἐγκρατής*‘ und ‚*ἀκρατής*‘). Diese Selbstliebe wird gelobt (weitere Begründung). Also der Gute muß *φίλαυτος* sein, der Schlechte darf es nicht, aber der *σπουδαῖος* wird dabei doch für die Freunde und das Vaterland alles opfern (*I*, VIII). Bedarf der Glückselige Freunde und wozu? An-

---

[1]) Es dürfen nicht zwei dasselbe im Sinne haben, sondern sie müssen wünschen, daß dieselbe Person die Sache erlange. Die *ὁμόνοια* ist *πολιτικὴ φιλία*.

scheinend nicht, denn er hat alles Gute, aber 1) er würde mit dem Freunde ein Gut enbehren, 2) es ist mehr Sache des Freundes, Gutes zu tun, als zu empfangen, das Wohltun aber ist dem guten Manne eigentümlich, man tut lieber dem Freunde Gutes als dem Fremden: mithin bedarf der gute (σπουδαῖος) (und glückliche) Mann solcher, die von ihm Gutes empfangen. Daher die Frage: Braucht man die Freunde mehr im Glück als im Unglück? Der μακάριος kann ferner nicht μονώτης sein, denn der Mensch ist πολιτικόν, und es ist besser, mit Freunden als mit Fremden zusammen zu sein. Die, welche glauben, der Glückliche brauche keine Freunde, denken an Freunde, die nützlich oder angenehm sind. Aber die Glückseligkeit ist Tätigkeit, woraus (genau) gefolgert wird, daß θεωρεῖν πράξεις ἐπιεικεῖς der Freunde eine Freude ist. Sodann ist die Tätigkeit in Gesellschaft leichter (anhaltender) als beim Alleinsein, auch ist das Zusammenleben eine Übung der Tugend[1]). Hierzu kommt, daß wie für jeden sein eigenes Leben und seine Tätigkeit ein Gut, sein Lebens- und Tätigkeitsgefühl eine Lust ist, so auch das Dasein des Freundes, in dem das eigene sich verdoppelt, und das Gefühl dieses Daseins, welches im Zusammenleben mit ihm gewonnen wird, eine Freude sein muß. Darf man viele Freunde haben? Freunde, bei denen das χρήσιμον und ἡδὺ in Betracht kommen, nicht; das ποσὸν ist nicht ein ἕν, sondern läßt sich nur nach den Verhältnissen bestimmen. Gründe, warum man auch Freunde δι' ἀρετὴν καὶ δι' αὐτοὺς nicht viele haben kann (abweichendes Verhältnis in der Politik). (*I*, IX—X.) Braucht man die Freunde mehr im Glück oder im Unglück? Sie werden in beiden Fällen gesucht, sind jedoch notwendiger im Unglück, aber ein schöneres Gut im Glück. Gründe, warum man im Glück die ἐπιεικεῖς aufsucht. Der Anblick der Freunde im Unglück ist angenehm (Hilfe, Trost), aber die Empfindung, die er bewirkt, ist gemischt (Grund); Verhalten der männlichen Naturen, die den Schmerz allein tragen. Wert der Freunde im Glück. Zum Glück soll man sie bereitwillig, zum Unglück zögernd (σχολαίως) heranziehen; zu ihrem Unglück soll man ungerufen kommen; zu ihrem Glück, wenn man es mitbewirken kann, eifrig, wenn es sich aber dabei um die eigene εὐπάθεια handelt, zögernd. Die Anwesenheit der Freunde ist also in allen Lagen wünschenswert. Das Wichtigste ist für die Freunde das Zusammenleben, denn die Empfindung des Daseins ist für jeden in bezug auf sich wünschenswert, also auch in bezug auf den Freund (s. IX); diese aber entsteht erst durch τὸ συζῆν. Wirkung der Freundschaft der Guten und der Schlechten. Nochmalige Berufung auf das Wort des Theognis s. o. IX (*I*, XI—XII).

Lehre von der ἡδονή. Begründung ihrer Wichtigkeit für die Ausbildung des Charakters.[2]) Eudoxos hält sie für ein Gut 1) weil alle Wesen nach ihr streben 2) weil ihr Gegensatz der Schmerz sei 3) weil sie Selbstzweck sei 4) weil sie als Zusatz jedes Gut größer mache (Urteil des Aristoteles über das, was Platon hiergegen sagt). Widerlegung dessen, was gegen 1) und gegen 2) gesagt ist. Widerlegung des Einwandes, daß die ἡδοναὶ keine ποιότητες und daher kein ἀγαθὸν seien, ferner daß sie ein ἀόριστον seien, wobei das aktive Empfinden von den objektiven Genüssen unterschieden wird. Widerlegung des (Platonischen) Satzes, daß die Lust Bewegung sei. Platon sagt, das Gute sei τέλειον, die Lust ἀτελές, weil κίνησις und γένεσις, mithin sei sie kein Gut; A. erwidert: Der Übergang zur Empfindung

[1]) Erste Berufung auf die von Plat. Menon 95 D angeführten Worte des Theognis.

[2]) Damit wird die nochmalige Erörterung dieser Frage nach H. begründet.

kann schnell oder langsam sein, die Empfindung selbst nicht. Widerlegung des Satzes, daß sie ein Werden sei; (da sich jedes in das auflöst, woraus es wird, müßte der Schmerz der Untergang dessen sein, dessen Erzeugung das Vergnügen ist). Widerlegung des Satzes, daß die Lust *ἀναπλήρωσις* und dies ein *πάθος σωματικὸν* sei. Das, was sich freut, ist nicht der Körper, sondern die Seele; der Mensch empfindet den Genuß, während die Ausfüllung stattfindet; die Ansicht ist entstanden aus der Lust oder Unlust bei der Ernährung; aber bei vielen Genüssen, geistigen wie anderen, findet kein Mangel und keine Ausfüllung statt. Widerlegung derer, die sich auf die *ἡδοναὶ ἐπονείδιστοι* beziehen. Dies sind eben Genüsse für *κακῶς διακείμενοι* und darum nicht Genüsse an sich, oder man könnte sagen: die Genüsse sind gut, aber nicht die Dinge, durch die man sie sich verschafft (*οὐ μὴν ἀπό γε τούτων*), oder: nicht alle Genüsse sind gleich (*διαφέρουσι τῷ εἴδει*). Resultat der bisherigen Erörterung: 1) die Lust ist nicht das höchste Gut 2) nicht jede Lust ist wünschenswert 3) es gibt solche *ἡδοναί*, die an sich wünschenswert sind (*αἱρεταὶ καθ' αὑτὰς διαφέρουσαι τῷ εἴδει ἢ ἀφ' ὧν*) (*K* I—III). Hierauf die Frage: Was ist die Lust? Sie besteht (ebenso wie z. B. das Sehen) nicht in der Bewegung (und nicht im Werden), weil diese eines gewissen Zeitraumes bedarf, durch welchen sie verteilt wird, die Lust aber in jedem Augenblick ganz vorhanden ist. Die vollkommenste und angenehmste Tätigkeit entsteht, wenn das, von dem sie ausgeht, und das, worauf sie gerichtet ist, sich im vollkommensten Zustande befindet, sie ist *ἡδίστη*, mithin schließt die Lust die Tätigkeit vollendend ab (*τελειοῖ*); aber nicht so wie die Wahrnehmung und das Wahrnehmbare, wenn sie vollkommen sind; (auch die Gesundheit und der Arzt sind nicht auf gleiche Weise Ursache des Gesundseins). Jeder Sinn hat seine Lust; auch vollendet die Lust die Tätigkeit nicht als eine *ἕξις ἐνυπάρχουσα*, sondern als ein *τέλος τι ἐπιγιγνόμενον*. Der Grund davon, daß man nicht immer Lust empfindet, liegt darin, daß man nicht immer tätig sein kann (Ermüdung). Beachtenswert ist die Wirkung des Neuen. Alle streben nach Lust, weil alle nach dem Leben streben, dies aber ist Tätigkeit. Mithin: *ἄνευ ἐνεργείας οὐ γίνεται ἡδονή, πᾶσάν τε ἐνέργειαν τελειοῖ ἡ ἡδονή*. Wie die Tätigkeiten, sind auch die *ἡδοναὶ* verschieden. Die *οἰκεία ἡδονὴ* steigert die (entsprechende) Tätigkeit. Dies ergibt sich auch daraus, daß für die eine Art der Tätigkeit die *ἡδονή*, welche aus einer anderen Tätigkeit entsteht, hinderlich ist. Eine *ἀλλοτρία ἡδονὴ* wirkt wie die jedesmalige der Tätigkeit entsprechende Unlust (Beispiele). Wie die Tätigkeiten (sittlich) verschieden sind, so auch die *ἡδοναί*, die ihnen noch näher stehen, als die *ἐπιθυμίαι*. Aber nicht nur die *ἡδοναὶ* verschiedener Arten von Wesen sind verschieden, sondern auch von Wesen derselben Art, wenigstens der Menschen. Wie die *ἀρετὴ* und der *ἀγαθὸς* das Maß für alles ist, so sind auch diejenigen *ἡδοναὶ* als solche zu bezeichnen, die es ihm sind. Wenn anderen als Lust erscheint, was ihm nicht so erscheint, so sind daran die Verderbnisse der Menschen schuld. Welche aber als löbliche *ἡδοναὶ* zu bezeichnen sind, folgt aus den Tätigkeiten des vollkommenen und glücklichen Menschen, sei es, daß es dieser mehrere oder nur eine gibt (*K*, IV—V).

Die Lehre von der *εὐδαιμονία*. Sie ist bezeichnet als *τέλος τῶν ἀνθρωπίνων*. Sie ist nicht *ἕξις* (Disposition, Fertigkeit), sonst könnte sie der *καθεύδων διὰ βίου* (*φυτῶν ζῶν βίον*) und der *δυστυχῶν τὰ μέγιστα* haben. Sie ist *ἐνέργεια*. Die *ἐνέργειαι* sind a) *ἀναγκαῖαι* und *δὶ ἕτερα αἱρεταί* b) *αἱρεταὶ καθ' αὑτάς*. Zu diesen gehört die *εὐδαιμονία*, denn sie ist *οὐδενὸς ἐνδεὴς* = *αὐτάρκης*. Die *αἱρεταὶ καθ' αὑτὰς* d. h. *ἀφ' ὧν μηδὲν ἐπιζητεῖται παρὰ τὴν ἐνέργειαν*

sind 1) *αἱ κατ' ἀρετὴν πράξεις* (das Schöne und Gute tun gehört zu den *αἱρετὰ δι' αὐτά*) 2) *αἱ ἡδεῖαι τῶν παιδιῶν*. Von diesen hat man oft Schaden, und wenn viele *εὐδαιμονιζόμενοι* sie wählen, so ist das kein Beweis dafür, daß sie zu wählen sind, denn das *δυναστεύειν* hat mit *ἀρετὴ* und *νοῦς* nichts zu tun. Sonst könnte man auch für *κράτιστα* halten, was den Kindern so erscheint. (Verschiedenheit dessen, was Kindern und Männern, Guten und Schlechten wertvoll erscheint). Für jeden ist *αἱρετωτάτη* die Tätigkeit *κατὰ τὴν οἰκείαν ἕξιν* d. h. die seiner Beschaffenheit entspricht; also für den *σπουδαῖος ἡ κατὰ τὴν ἀρετήν*, mithin liegt die *εὐδαιμονία* nicht in der *παιδιά*. (Sonst ginge das *πραγματεύεσθαι* und *κακοπαθεῖν* das ganze Leben hindurch auf das *παίζειν*). Es ist verkehrt, das *παιζειν* zum Zweck des *πονεῖν* und *σπουδάζειν* zu machen; das Umgekehrte ist richtig, denn die *παιδιὰ* ist *ἀνάπαυσις*, da man nicht immer arbeiten kann, die *ἀνάπαυσις* aber ist nicht *τέλος*. Das glückselige Leben ist *κατ' ἀρετὴν*, also *μετὰ σπουδῆς*. Das Ernste (*τὰ σπουδαῖα*) ist besser (*βελτίω*) als das Scherzhafte (*γελοῖα*): die Tätigkeit des besseren Menschen und des besseren Teiles ist die ernstere (*σπουδαιοτέρα*), also auch *κρείττων* (vorzüglicher) und der Glückseligkeit mehr verwandt. Körperliche Vergnügungen kann jeder, auch der Sklave, genießen, Glückseligkeit aber nicht, (weil nicht das dazu gehörige Leben); die Glückseligkeit liegt nicht in solchen *διαγωγαὶ*, sondern *ἐν ταῖς κατ' ἀρετὴν ἐνεργείαις* (*K*, VI). Sie ist also *ἐνέργεια κατ' ἀρετὴν* und zwar *κατὰ τὴν κρατίστην* d. i. *τοῦ ἀρίστου*. Mag dies *ἄριστον* der *νοῦς* sein oder was sonst das Herrschende ist und einen Begriff von den *καλὰ* und *θεῖα* hat, mag es göttlich oder das Göttlichste in uns sein: Die dieser Tugend entsprechende Tätigkeit ist die *τελεία εὐδαιμονία*. Diese Tätigkeit ist

1) *θεωρητική* (Z, XII), denn sie ist die höchste, vorzüglichste (*κρατίστη*), wie ja auch der *νοῦς* von allen uns innewohnenden Kräften die höchste und die Dinge, mit denen er sich beschäftigt, die höchsten sind;

2) *συνεχεστάτη* (*θεωρεῖν γὰρ δυνάμεθα συνεχῶς μᾶλλον ἢ πράττειν ὁτιοῦν*),

3) *ἡδίστη*, denn mit der *εὐδαιμονία* ist Lust verbunden, und es ist *ἡ κατὰ σοφίαν* die *ἡδίστη*; die Philosophie gewährt *θαυμαστὰς ἡδονὰς καθαριότητι καὶ τῷ βεβαίῳ*, auch ist es natürlich, daß für die Wissenden das Leben angenehmer als für die Suchenden ist,

4) *αὐτάρκης* (die Selbstgenügsamkeit ist dem *θεωρεῖν* eigen; der *σοφός*, *δίκαιος* und alle übrigen brauchen die zum Leben nötigen Dinge, der Gerechte braucht aber auch solche Menschen, gegen die und mit denen er gerecht handeln kann, desgl. der *σώφρων* und *ἀνδρεῖος*; der *σοφὸς* aber kann für sich allein betrachten und zwar um so mehr, je weiser er ist, vielleicht auch besser mit Gehilfen, aber er ist am meisten sich selbst genug;

5) *αὐτὴ μόνη δι' αὐτὴν ἀγαπᾶται*, denn man hat von ihr nichts außer dem *θεωρεῖν*; anders steht es mit den übrigen Tätigkeiten;

6) *ἐν σχολῇ ἐστιν*. Man ist tätig, um Muße zu haben, und führt Krieg um des Friedens willen. Bei den praktischen Tugenden liegt die *ἐνέργεια* in den *πολιτικὰ* und *πολεμικά*. Die *πράξεις* sind hier *ἄσχολοι* (besonders die *πολεμικαί*, aber auch der *πολιτικὸς* ist *ἄσχολος*. Zweck desselben sind, abgesehen vom *πολιτεύεσθαι*, *δυναστεῖαι*, *τιμαί*, *εὐδαιμονία*, die also etwas anderes ist als die Tätigkeit des praktischen Lebens). Resultat: Wenn nun die *πολεμικὴ* und *πολιτικὴ* allen voranstehen, diese aber *ἄσχολοι* und nicht Selbstzweck sind, während die Tätigkeit des *νοῦς σπουδῇ διαφέρει* (*θεωρητική*) und nach keinem Ziele strebt und eine *οἰκεία ἡδονὴ* hat, welche die Tätigkeit steigert, und das *αὔταρκες*, *σχολαστικόν*, *ἄτρυτον ὡς ἀνθρώπῳ* und

was sonst zur Glückseligkeit gehört, darin enthalten ist, so ist diese Tätigkeit vollkommene Glückseligkeit, falls sie die Länge des Lebens gewonnen hat, denn sonst wäre sie *ἀτελές*. Ein solches Leben ist aber höher als ein menschliches. Der Mensch lebt es nicht als Mensch, sondern sofern ein *θεῖον* in ihm ist, und um so viel dies über dem *σύνθετον* steht, steht diese *ἐνέργεια* über der *κατὰ τὴν ἄλλην ἀρετήν*. Das Leben nach dem *νοῦς* ist also *θεῖος*, (falscher Grundsatz des *ἀνθρώπινα φρονεῖν*, richtiger Grundsatz: *ἀθανατίζειν* und alles zu tun, um zu leben nach dem *κράτιστον*, welches *ὄγκῳ μικρὸν* ist, aber *δυνάμει καὶ τιμιότητι* überwiegt). Der Mensch ist dies (weil es das Vornehmste seines Wesens ist). Darum muß er auch dieses Leben führen. Damit stimmt das Frühere: *τὸ οἰκεῖον ἑκάστῳ τῇ φύσει κράτιστον καὶ ἥδιστόν ἐστιν ἀνθρώπῳ. Καὶ τῷ ἀνθρώπῳ δὴ ὁ κατὰ τὸν νοῦν βίος, εἴπερ τοῦτο μάλιστα ἄνθρωπος. Οὗτος ἄρα καὶ εὐδαιμονέστατος.* (K, VII).

In zweiter Linie steht das Leben nach den andern (menschlichen, ethischen) Tugenden. Diese Tugenden (Gerechtigkeit u. a.) werden geübt *ἐν συναλλάγμασιν, χρείαις*, wobei in den *πάθη* auf das *πρέπον* zu achten ist. Manches stammt auch vom Körper. Verbindung der *φρόνησις* mit der ethischen Tugend und umgekehrt: Die *ἀρχαὶ* der *φρόνησις* liegen auf dem Gebiete der ethischen Tugend und die richtige Ausübung dieser Tugenden kann nur durch die Klugheit bestimmt werden. S. o. VI, 5. Diese Tugenden gehören dem Menschen als einem *σύνθετον* an, und so sind sie, wie das Leben nach denselben und die durch sie zu erwerbende Glückseligkeit, menschlich. Nachweis, daß zur Ausübung dieser Tugenden (*ἐνέργειαι*) mehr äußere Mittel (*χορηγία*) gehören, als zur *εὐδαιμονία τοῦ νοῦ*; solche Mittel gebraucht der *ἐλευθέριος, δίκαιος, σώφρων*; der *θεωρῶν* dagegen braucht nur das zum Leben Notwendige; weil er aber mit Menschen zusammenlebt, wird er auch nach den ethischen Tugenden leben. — Daß die vollkommene Glückseligkeit im *θεωρεῖν* besteht, kann auch aus dem Leben der Götter, die für glückselig gelten, entnommen werden, denn Taten der Tapferkeit, Freigebigkeit u. s. w. können wir ihnen nicht zuschreiben, und doch leben sie, müssen also tätig sein. Nimmt man ihnen nun das *πράττειν* und *ποιεῖν*, so bleibt nur das *θεωρεῖν*. Ist aber die Tätigkeit Gottes theoretisch, so muß auch unter den menschlichen die ihr verwandteste die glücklichste sein. (Kein Tier ist glückselig, weil keins an der *θεωρία* teil hat). — Der Mensch bedarf allerdings als Mensch der *ἐκτὸς εὐημερία* (Gesundheit, Nahrung, Pflege); aber er bedarf nur ein *μέτριον*. (Äußerung des Solon: *εὐδαίμονες = μετρίως κεχορηγημένοι τοῖς ἐκτός, πεπραγότες τὰ κάλλισθ', βεβιωκότες σωφρόνως*, Äußerung des Anaxagoras. Urteil über die Wichtigkeit der Ansichten der *σοφοί*; die Entscheidung liegt aber im Leben und in der Praxis). — Der *ἐνεργῶν κατὰ νοῦν* ist auch *θεοφιλέστατος*. Die Götter haben am Besten und ihnen Verwandtesten ihre Freude und belohnen die, welche das hochhalten, was ihnen lieb ist. Dies trifft beim Weisen zu, also ist er *θεοφιλέστατος* (den Göttern am liebsten) und *εὐδαιμονέστατος* (*K.* VIII).

Einfluß der Lehren der Moral zur Hervorbringung der Tugend. Wichtigkeit der Erziehung und Gesetzgebung. Übergang zur Politik. Im praktischen Gebiete (*ἐν τοῖς πρακτοῖς*) und bei der Tugend ist nicht das *θεωρεῖν* und *γνῶναι* das Ziel. Die *λόγοι* reichen nicht aus. (Gegen Theognis): sie können nur gut geartete Jünglinge antreiben, nicht die Menge, die nicht um des *καλὸν* und *αἰσχρὸν* willen handelt und nur der Furcht gehorcht. Man muß zufrieden sein, wenn man bei Erfüllung aller Bedingungen, die beachtet

werden müssen, um gut und gerecht zu werden, zur Tugend gelangt. Wie wird man gut? Wenn *φύσει*, so ist das eine *θεία αἰτία*, wenn *ἔθει* und *διδαχῇ*, so müssen, damit die Reden wirken, die Gemüter schon vorher *ἔθεσι* bearbeitet sein, sich am Schönen zu erfreuen; (die Leidenschaft weicht nur der Gewalt). Von Jugend auf müssen die Gesetze wirksam sein in der *τροφὴ* und den *ἐπιτηδεύματα*, aber auch für die Männer und das ganze Leben hindurch müssen sie gelten. Die meisten gehorchen eben mehr der *ἀνάγκη* als *τῷ λόγῳ*. Verfahren der Gesetzgeber den *ἐπιεικεῖς*, *φαῦλοι*, *ἀνίατοι* gegenüber. (Plat. Protag.) Die *λῦπαι* müssen den *ἡδοναὶ* entgegengesetzt sein. Grund, warum das Gesetz mehr wirkt, als die väterliche Erziehung oder die eines Menschen. Nur in Sparta ist für die Erziehung gesorgt. Wo dies nicht geschieht, muß der einzelne für die Kinder sorgen, er muß dann gesetzgeberisch gebildet sein. Denn wie für den Staat, müssen auch für die Familie Gesetze bestehen (besondere Wirksamkeit derselben in der Familie). Trotz des Nutzens individueller Behandlung ist das Wichtigste, *τὸ καθόλου* zu wissen, denn die *ἐπιστῆμαι* gehen auf *τὸ κοινόν*. Charakteristik des Empirikers, der auch nützen kann. Wie wird man nun *νομοθετικός*? Etwa durch die *πολιτικοί*, (die *νομοθετικὴ* ist ein Teil der *πολιτική*), wie bei den Wissenschaften und Fähigkeiten, wo die Künstler zugleich Lehrer sind? In der Staatskunst aber ist es nicht so, da sind die Sophisten die Lehrer, während die Staatsmänner den Staat leiten (ohne sich mit den Lehren zu befassen), allerdings mehr nach *ἐμπειρία* als nach *διάνοια*, wie sie denn auch ihre Söhne nicht zu Staatsmännern erziehen können (Plat. Prot.). Doch ist die *ἐμπειρία* nicht unwichtig (Plat. Menon u. Laches). Beurteilung der Sophisten. Gesetzsammlungen sind nur für die, welche eine Einsicht in die Natur der Gesetze haben, nützlich. Aristoteles will sich dieser Aufgabe, d. h. der Politik, widmen: er will das früher Gesagte sammeln, will feststellen, was die Staaten erhält oder zu Grunde richtet, und aus welchem Grunde die einen gut, die andern schlecht verwaltet werden. Daraus wird erkannt werden, welche Verfassung die beste und wie sie geordnet ist und welcher Gesetze und Gewohnheiten sie sich bedient. (K, IX).

Druck von Reinhold Berger, Lucka S.-A.