Zeitschrift: Jahrbuch für Philosophie und spekulative Theologie
Band: 9 (1895)

Artikel: Die Koi : ein Beitrag zur Sociologie des Aristoteles
Autor: Tessen-Wesierski, Franz von
DOI: https://doi.org/10.5169/seals-761774

Nutzungsbedingungen
Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Mehr erfahren

Conditions d'utilisation
L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. En savoir plus

Terms of use
The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. Find out more

Download PDF: 10.10.2025

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, https://www.e-periodica.ch

Die *Κοινωνία*.

Ein Beitrag zur Sociologie des Aristoteles.

Von Franz von Tessen-Węsierski.

I.

Aristoteles braucht den Ausdruck *κοινωνία* in verschiedenen Bedeutungen. In seiner Politik versteht er darunter meistens die *κοινωνία* unter Menschen, so gleich im Anfang dieses Werkes *Πολιτ. Α.* 1. 1252ᵃ 1; 2. 1252ᵇ 10, 13, 15 etc. 1253ᵃ 18; 9. 1257ᵃ 20. *Β.* 2. 1261ᵇ 13, und an vielen anderen Stellen. Nicht weniger häufig kommt *κοινωνία* mit derselben Bedeutung in der Nikomachischen Ethik vor, z. B. *Ε.* 3. 1129ᵇ 19. 1130ᵃ 2; 8. 1133ᵇ 17. *Θ.* 11. 1160ᵃ 9 etc. Von anderen Schriften, in denen Aristoteles von der *κοινωνία* unter Menschen spricht, sind noch besonders die *Ἠθικὰ Εὐδήμεια, Ἠθικὰ Μεγάλα, Οἰκονομικά* zu erwähnen. Dazu müssen wir auch jene Stellen nehmen, wo Aristoteles den Ausdruck *κοινωνεῖν* und damit zusammenhängende Wörter verwendet, die ebenfalls in den angeführten Schriften bald in derselben Bedeutung wie die *κοινωνία* unter Menschen gebraucht werden, bald wie *κοινωνία* unter anderen Dingen ausgesagt werden; besonders in der letzten Weise finden wir jene Ausdrücke vereinzelt in *Περὶ Ποιητικῆς, Σοφιστικοὶ ἔλεγχοι, Μετεωρολογικά, Περὶ ζῴων γενέσεως* u. a. Es soll nicht unsere Aufgabe sein, diese verschiedenen Bedeutungen überhaupt zu erläutern, sondern aus denselben diejenige herauszugreifen, welcher die gröfste Wichtigkeit beizulegen ist; das ist aber jene Bedeutung von *κοινωνία*, die wir unter dem Ausdruck „menschliche Gesellschaft" wiederzugeben pflegen.

Indem unsere Aufgabe in dieser Weise begrenzt wird, scheiden von vornherein alle jene Stellen von der direkten Betrachtung aus, in welchen *κοινωνία, κοινωνεῖν* und die verwandten Ausdrücke irgendwie in Verbindung mit unbelebten Wesen oder Tieren gebracht werden, und es bleiben nur diejenigen übrig, die eine *κοινωνία* oder ein *κοινωνεῖν* von Menschen aussagen. Da die ersteren Stellen sich vorzugsweise in den Schriften: *Περὶ Ποιητικῆς, Σοφιστικοὶ ἔλεγχοι, Μετεωρολογικά, Μετὰ τὰ φυσικά* finden, so genügen für unsere Untersuchung die Stellen aus den Schriften *Πολιτικά, Ἠθικὰ Νικομάχεια, Ἠθικὰ Εὐδήμεια, Ἠθικὰ Μεγάλα* und *Οἰκονομικά*.

Eine wesentliche Erleichterung unserer Untersuchung würde es sein, wenn Aristoteles selbst eine allgemein gültige Definition

von *κοινωνία* oder wenigstens der *κοινωνία* unter Menschen gegeben hätte. Wir finden nur vereinzelt die Definition einzelner wichtiger Arten dieser letzteren, so des Staates und der Familie in der Politik, die uns aber nur indirekt zu einer allgemeinen Definition der *κοινωνία* unter Menschen überhaupt führen können. Wir sind daher genötigt, aus den einzelnen Stellen, in welchen Aristoteles irgend ein Merkmal der *κοινωνία* unter Menschen gibt, eine Definition derselben herzuleiten.

1. *Κοινωνία* wird von den meisten älteren Kommentatoren und lateinischen Übersetzern mit societas wiedergegeben, so von Dionysius Lambinus, dessen Übersetzung in die von der Preufs. Akademie veranstaltete Ausgabe der aristotelischen Werke aufgenommen ist, von Leonardus Arethinus,[1] von Antonius Montecatinus,[2] Antonius Posius,[3] Sylvester Maurus[4] u. a. Albertus Magnus dagegen gebraucht nur selten societas, öfter communicatio und communio; Thomas Aq. gewöhnlich communitas neben societas; die antiqua translatio bei Thomas und Albertus M. communitas und communicatio, die recens translatio bei Thomas societas und communio, Javellus[5] communicatio, communitas und societas, Victorius[6] gewöhnlich communio, Camerarius[7] neben societas auch communitas und conjunctio, während Sepulveda[8] in seinem Kommentar zu der Politik des Aristoteles p. 3 schreibt: „Quod graece *κοινωνία* dicitur ab Aristotele, hoc interpres modo societatem convertit modo communitatem, seu communionem: quoniam eadem est utriusque nominis vis et intelligentia.“ — Von den neueren deutschen Übersetzern und Kommentatoren

[1] Politica Aristotelis a Leonardo Arethino e greco in latinum traducta: cum brevi admodum et compendioso commentariolo inter capitula inserto materiam eorundem dilucide et breviter explicans. Liptzik 1516.

[2] Aristotelis Politicorum, hoc est civilium librorum I.—III. ab Antonio Montecatino in latinam linguam conversus et partitionibus, resolutionibus, scholiis illustratus. Ferrariae 1587—1597.

[3] Thesaurus Antonii Posii a monte Ilicino Min. Conv. in omnes Aristotelis et Averrois libros copiosissimus. Venetiis 1562.

[4] Aristotelis Opera etc. illustrata a P. Sylvestro Mauro S. J. Tom. II. Romae 1668.

[5] Chrysostomi Javelli Canapicii O. P. in universam Aristotelis, Platonis et Christianam Philosophiam Moralem Epitomes in certas partes distinctae. Tom. II. Lugduni 1568.

[6] Petri Victorii Commentarii in VIII. libros Aristotelis de optimo statu civitatis. Florentiae 1576.

[7] Politicorum et Oeconomicorum Aristotelis Interpretationes et Explicationes accuratae, nunc primum a filiis in lucem editae. Autore Joachimo Camerario Bapenbergensi. Francofurti 1581.

[8] Aristotelis Stagiritae de re publica lib. VIII, interprete et enarratore Jo. Genesio Sepulveda Cordubensi. Coloniae 1601.

wird das Wort *κοινωνία* gewöhnlich mit Gemeinschaft wiedergegeben, so besonders von Susemihl, Zeller und vorher Teichmüller, Bernays u. a., von Gothein im Handwörterbuch der Staatswissenschaften, Jena 1892, III. 838—44 mit Gesellschaft.[1] Mag man nun societas oder communitas oder eine andere der im Vorhergehenden angeführten Übersetzungen als die richtige nehmen, so bezeichnen alle in irgend einer Weise etwas, was mehreren Dingen, Wesen und, auf Menschen angewendet, mehreren Menschen gemeinsam ist; wie auch das griechische Wort *κοινωνία* selbst, das von *κοινός* abzuleiten ist und nach Buttmanns Lexilogus II. 264 mit *ξυν, συν* zusammenhängt. Somit hätten wir als das erste Merkmal der *κοινωνία* aus dem Ursprunge des Wortes selbst den Begriff der Gemeinsamkeit hergeleitet.

Jede Gemeinsamkeit ist aber eine Einheit, welche aus mehreren Elementen zusammengesetzt ist. Daher mufs auch bei der *κοινωνία* eine Verbindung und Vereinigung stattfinden. Aristoteles spricht über dieses Moment der Verbindung in dem Begriff der *κοινωνία* besonders im Kap. 12 des IX. Buches der Nikomachischen Ethik (1171^{b} 29 ff.). Er bringt dort nämlich die *κοινωνία* in eine Beziehung zur *φιλία* (Freundschaft), indem er sagt (1171^{b} 33) *κοινωνία γὰρ ἡ φιλία:* eine *κοινωνία* ist nämlich die Freundschaft, oder zum Wesen der Freundschaft gehört, dafs sie eine *κοινωνία* ist. Thomas Aq. übersetzt: amicitia in communicatione consistit (Ethic. Nic. lib. IX. lect. XIV.); anderwärts erklärt er: amicitia fundatur super aliqua communicatione (2. 2^{ae} q. 23 a. 1 u. 5; 3 Dist. 27. q. 2. a. 1). Albertus gibt den griechischen Text weniger genau wieder: amicitia quaedam communicatio est (Eth. IX. Tr. 3 c. 6). Die wesentlichen Merkmale, welche Aristoteles an jener Stelle der *φιλία* gibt, sind daher von dieser auch auf die *κοινωνία* selbst zu übertragen. Im vorhergehenden Kap. 11 hatte nun Aristoteles davon gesprochen, dafs in jeder Freundschaft das Zusammensein der Freunde am meisten erstrebt werde: *ἡ παρουσία δὴ τῶν φίλων ἐν ἅπασιν αἱρετὴ φαίνεται;* und zwar geschieht dies, weil *τοῖς ἐρῶσι τὸ ὁρᾶν ἀγαπητότατόν ἐστι καὶ μᾶλλον αἱροῦνται*

[1] Ebenso im Staatslexikon von K. von Rotteck und K. Welcker VI. 449 ff. — Im Dictionnaire Général de la Politique, Maurice Blöck II. Paris 1874 p. 950 f. gebraucht Henri Baudrillart für *κοινωνία*: société; ebenso Barthélémy de St. Hilaire. Perander, Aristoteles' Idealstat, Dess Kulturform och Jnrättningar, Helsingfors 1878, nennt die *κοινωνία*: samhälle (wörtlich: Zusammenhalt), förbund (Bund, Verbindung), samfund (eigentlich: das was sich zusammengefunden hat: Vereinigung); Newman, The Politics of Aristotle, Oxford 1887: society.

ταύτην τὴν αἴσθησιν ἢ τὰς λοιπάς, ὡς κατὰ ταύτην μάλιστα τοῦ ἔρωτος ὄντος καὶ γινομένου, οὕτω καὶ τοῖς φίλοις αἱρετώτατόν ἐστι τὸ συζῆν. Ferner, wie der Mensch sich zu sich selbst verhält, so auch der Freund zum Freunde; dem Menschen aber scheint an sich selbst am meisten sein eigenes Leben und Dasein der Aufmerksamkeit wert zu sein; so auch dem Freunde das Leben und Dasein des Freundes, und da er dieses am besten durch das Zusammenleben mit diesem wahrnehmen kann, strebt er eben nach diesem Zusammensein. Das Zusammensein oder die gegenseitige Verbindung ist daher für Freunde das Wertvollste in ihrer Freundschaft. Nun ist aber die *φιλία* eine Art von *κοινωνία*, oder wie Aristoteles in *Πολιτ. Z* (*Δ*) 9 (11) 1295^{b} 24 sagt: *ἡ γὰρ κοινωνία φιλικόν*[1]; daher müssen auch die Teilnehmer an einer *κοινωνία* unter einander verbunden sein.

Bisher hatten wir die Art der Verbindung unter den Teilnehmern einer *κοινωνία* noch nicht besonders betrachtet. Unter Verbindung können wir nun einerseits die Thätigkeit verstehen, durch welche mehrere Teile eines Ganzen zu einer Einheit verbunden werden, oder mit anderen Worten, das Aktualisieren der in den Teilen eines Ganzen potentiell enthaltenen Einheit, andererseits aber auch diese Einheit selbst als Resultat jener Thätigkeit. Thomas Aq. sagt daher 1. 2^{ae} q. 65. a. 5 von der amicitia, dafs sie „super amorem addit mutuam redamationem cum quadam communicatione mutua, ut dicitur in 8. Ethic. cap. 2. . . . Aliquis non posset cum aliquo amico amicitiam habere, si discrederet vel desperaret, se posse habere aliquam societatem vel familiarem conversationem cum ipso“ — und 2. 2^{ae} q. 23. a. 1.: „secundum Philosophum in 8. Ethic. cap. 2. et 3. non quilibet amor habet rationem amicitiae, sed amor qui est cum benevolentia, quando scil. sic amamus aliquem, ut ei bonum velimus. . . . Sed nec benevolentia sufficit ad rationem amicitiae, sed requiritur quaedam mutua amatio, quia amicus est amico amicus. Talis autem mutua benevolentia fundatur super aliqua communicatione.“ Das Merkmal der Einheit als Resultat einer Thätigkeit hat nun Aristoteles, wie wir im Vorhergehenden gezeigt haben, der *κοινωνία* beigelegt. Wenn aber dieses vorhanden ist, so mufs in der *κοινωνία* auch jene andere erstere Bedeutung der Verbindung: die Thätigkeit, welche die Einheit gestaltet, vorhanden sein, und in der That hat Aristoteles auch diese an der eben

[1] Vgl. Ethic. Nic. *Θ*. 11. 1159^{b} 27: *ἐν ἁπάσῃ γὰρ κοινωνίᾳ δοκεῖ τι δίκαιον εἶναι, καὶ φιλία δέ·* und Ethic. Nic. *Θ*. 9. 1.

genannten Stelle angedeutet. Er sagt dort nämlich: *καὶ ὅ τι ποτ' ἐστὶν ἑκάστοις τὸ εἶναι ἢ οὗ χάριν αἱροῦνται τὸ ζῆν, ἐν τούτῳ μετὰ τῶν φίλων βούλονται διάγειν· διόπερ οἱ μὲν συμπίνουσιν, οἱ δὲ συγκυβεύουσιν, ἄλλοι δὲ συγγυμνάζονται καὶ συγκυνηγοῦσιν ἢ συμφιλοσοφοῦσιν, ἕκαστοι ἐν τούτῳ συνημερεύοντες ὅ τί περ μάλιστα ἀγαπῶσι τῶν ἐν τῷ βίῳ· συζῆν γὰρ βουλόμενοι μετὰ τῶν φίλων, ταῦτα ποιοῦσι καὶ τούτων κοινωνοῦσιν οἷς οἴονται συζῆν.* Das also, was die Verbindung als die aktualisierte Einheit zustande bringt und verwirklicht, ist bei denjenigen, die das Trinken zur Freundschaft zusammenführt, das Zusammentrinken, bei denjenigen, die das Studium der Philosophie vereinigt, das mit einander Philosophieren u. s. w., oder mit anderen Worten: der Habitus der Freundschaft wird durch die gemeinsame Thätigkeit der Freunde bezüglich eines und desselben Objektes verwirklicht. Daher sagt Thomas Aq. im Kommentar zu dieser Stelle (Eth. Nic. IX. Lectio XIV.): Videmus enim quod homines volunt cum suis amicis conversari secundum actionem, in qua principaliter delectantur, quam reputant suum esse et cuius gratia eligunt suum vivere, quasi ad hoc totam vitam suam ordinantes. Et inde est quod quidam cum amicis volunt simul potare. Quidam autem simul ludere ad aleas. Quidam autem exercitari, puta in torneamentis, luctationibus et aliis huiusmodi, vel etiam simul venari vel simul philosophari, ita quod singuli in illa actione volunt commorari cum amicis, quam maxime diligunt inter omnia huius vitae. Quasi enim volentes convivere cum amicis, huiusmodi actiones faciunt, in quibus maxime delectantur, et in quibus reputant consistere totam vitam suam. Et in talibus actionibus communicant amicis, quarum communicationem existimant esse convivere. Et sic patet quod convivere est eligibilissimum in amicitia.

Nach dem Vorhergehenden ist also jede *κοινωνία* eine Vereinigung von Menschen, welche durch gemeinschaftliche Thätigkeit verwirklicht wird.

2. Jede Vereinigung muſs aber mehrere Teile zu einem Ganzen vereinigen; wir müssen daher zunächst das Material untersuchen, aus welchem die Einheit in der *κοινωνία* gebildet wird. Schon anfangs ist aber gesagt worden, daſs wir es hier nicht mit der *κοινωνία,* wie sie etwa unter leblosen Wesen sich findet (z. B. ein Haufen Steine), noch mit der *κοινωνία* von Tieren, sondern mit der menschlichen Gemeinschaft zu thun haben. Die *κοινωνία* als solche verbindet also mehrere Menschen zu einer Einheit. Nun finden wir bei Aristoteles sowohl den Staat als eine *κοινωνία* bezeichnet als auch schon die Verbindung

von Mann und Frau; jene besteht naturgemäfs aus vielen Gliedern, diese nur aus zweien. Eine *κοινωνία* kann daher schon aus zwei Menschen bestehen: *Πολιτ. Α.* 2. 1252ᵃ 26 ff. Die Menschen haben nämlich ebenso wie die Pflanzen und Tiere in sich den natürlichen Trieb, ein ihnen gleiches Wesen zu erzeugen: *ὥσπερ καὶ ἐν τοῖς ἄλλοις ζῴοις καὶ φυτοῖς φυσικὸν τὸ ἐφίεσθαι, οἷον αὐτό, τοιοῦτον καταλιπεῖν ἕτερον.* Dieses kann aber weder bei den Tieren noch bei den Menschen auf andere Weise geschehen, als dafs sich ein männliches mit einem weiblichen Wesen vereinigt; daher *ἀνάγκη δὴ πρῶτον συνδυάζεσθαι τοὺς ἄνευ ἀλλήλων μὴ δυναμένους εἶναι, οἷον θῆλυ μὲν καὶ ἄρρεν τῆς γενέσεως ἕνεκεν.*[1] Wenn es daher solche Wesen gibt, die, wie Thomas in der Erklärung dieser Stelle (Politicorum lib. I. lectio 1) sagt: sine se invicem esse non possunt, so müssen sie sich vereinigen, eine *κοινωνία* bilden, oder wie Aristoteles hier sagt: *συνδυάζεσθαι,* was Susemihl sehr gut mit: sich paarweise verbinden, wiedergibt.[2]

Das Material, aus welchem eine *κοινωνία* besteht, kann also schon eine Mehrheit von nur zwei Menschen sein. Andererseits will aber Aristoteles auch eine gewisse Beschränkung in der Anzahl der Glieder einer *κοινωνία* gewahrt wissen. Natürlich kann er hier blofs von solchen Gemeinschaften sprechen, die mehr als zwei Glieder haben, besonders also von der Dorfgemeinde und vom Staat. Nur vom letzteren aber sagt er: *Πολ. Η.* 4. 1326ᵃ 27 f.: *ἴσως δ' ἀδύνατον εὐνομεῖσθαι τὴν λίαν πολυάνθρωπον,* und an derselben Stelle: *διὸ καὶ πόλιν ἧς μετὰ μεγέθους ὁ λεχθεὶς ὅρος ὑπάρχει ταύτην εἶναι καλλίστην ἀναγκαῖον,* und zwar weil: *ἐπεὶ τό γε καλὸν ἐν πλήθει καὶ μεγέθει εἴωθε γίνεσθαι.* — Das allgemeine Gesetz, welches bestimmt, wie grofs die Anzahl der Glieder einer *κοινωνία* sein darf, ist also das Gesetz der Ordnung in der Schönheit, das richtige Verhältnis der Anzahl der Glieder zum Ganzen. Die *κοινωνοί* müssen daher in dem richtigen Verhältnis zum Zweck der betr. *κοινωνία* stehen, d. h. es dürfen nicht zu wenige sein, da sonst der Zweck nicht leicht zu erreichen ist, andererseits auch nicht zu viel, da jedes Zuviel die Erkenntnis der Ordnung stört.

---

[1] Vgl. A. C. Bradley, Die Staatslehre des Aristoteles, übersetzt von Imelmann. Berlin 1884. p. 20. — Baumann, Die Staatslehre des hl. Thomas v. Aq. Leipzig 1873. p. 24. 25.

[2] Montecatinus Politic. lib. I. p. 16: . . . si vim nominis (*συνδυασμός*) attendas, significat proprie conjunctionem ex duobus, vel combinationem, si dici posset latine. Thomas gebraucht einfach dafür combinatio.

Wenn nun nach dem Vorhergehenden jede *κοινωνία* aus mehreren Gliedern besteht, so fragt man zunächst, wie sich diese Glieder zu einander verhalten sollen, ob sie einander völlig gleich stehen oder nicht. In dem vorhin angeführten Beispiele ist letzteres offenbar nicht der Fall. Denn wenn für die Vereinigung von Mann und Frau eine *ἀνάγκη* vorliegt, sich zu verbinden, und sie nicht *ἄνευ ἀλλήλων* sein können, so ist es klar, dafs sowohl für das eine, wie für das andere eine natürliche Notwendigkeit vorliegt; d. h. beides folgt aus ihrer natürlichen Beschaffenheit, indem der eine Teil etwas, was ihm fehlt, durch die Verbindung mit dem anderen ersetzen mufs. Wie es aber bei einer so einfachen *κοινωνία*, wie die zwischen Mann und Frau der Fall ist, so auch in jeder anderen *κοινωνία*, wie Aristoteles Ethic. Nic. *E.* 8. 1133ᵃ 16 ff. behauptet.

Bevor wir jedoch an die Erklärung dieser Stelle gehen, müssen wir, um ein Mifsverständnis zu verhüten, noch erläutern, inwiefern bei einer *κοινωνία*, zunächst hier bei der zwischen Mann und Frau, eine *ἀνάγκη* vorliegt. Aristoteles sagt zwar an der vorhin genannten Stelle *Πολιτ. Α.* 2. 1152ᵃ 26: *ἀνάγκη δὴ πρῶτον συνδυάζεσθαι τοὺς ἄνευ ἀλλήλων μὴ δυναμένους εἶναι*, und ebenso gleich darauf 1152ᵃ 28: *καὶ τοῦτο οὐκ ἐκ προαιρέσεως, ἀλλ' ὥσπερ καὶ ἐν τοῖς ἄλλοις ζῴοις καὶ φυτοῖς φυσικὸν τὸ ἐφίεσθαι* u. s. w. Ebenso *Οἰκονομικά Α.* 3. 1343ᵇ 8 ff.: *κοινωνία γὰρ φύσει τῷ θήλει καὶ τῷ ἄρρενι μάλιστ' ἐστίν. ὑπόκειται γὰρ ἡμῖν ἐν ἄλλοις ὅτι πολλὰ τοιαῦτα ἡ φύσις ἐφίεται ἀπεργάζεσθαι ὥσπερ καὶ τῶν ζῴων ἕκαστον· ἀδύνατον δὲ τὸ θῆλυ ἄνευ τοῦ ἄρρενος ἢ τὸ ἄρρεν ἄνευ τοῦ θήλεος ἀποτελεῖν τοῦτο, ὥστ' ἐξ ἀνάγκης αὐτῶν ἡ κοινωνία συνέστηκεν.* Die hier betonte Notwendigkeit bezieht sich allein auf den Begriff dieser Art von *κοινωνία* im allgemeinen, nicht aber auf den einzelnen Fall, in welchem die Teilhaber der *κοινωνία* als Menschen die freie Wahl haben, mit welchen anderen Menschen sie sich zu einer solchen Gemeinschaft verbinden wollen. Die Notwendigkeit also, die Aristoteles bei der *κοινωνία γενέσεως ἕνεκεν* statuiert, besagt nichts anderes, als dafs die Menschen von Natur so beschaffen sind, dafs, wenn sie etwas *οἷον αὐτό* erzeugen wollen, sich so verbinden müssen, dafs je ein Mann und eine Frau zusammenkommen. Dabei hängt die Art der gemeinschaftlichen Thätigkeit (communicatio) und die daraus entstehende Gemeinschaft gar nicht von dem Willen ab, sondern nur die Vornahme der Handlung und die Wahl der Person. Thomas berücksichtigt an dieser Stelle auch die Möglichkeit eines Mifsverständnisses

und erklärt die Worte des Aristoteles daher folgendermafsen: (Polit. lib. I. lectio 1): Ubi (bei den Worten: *καὶ τοῦτο οὐκ ἐκ προαιρέσεως*) considerandum est, quod in homine est aliquid quod est proprium ejus, scilicet ratio, secundum quam ei competit quod ex consilio et electione agat. Invenitur etiam aliquid in homine, quod est commune ei et aliis, et hujusmodi est generare. Hoc igitur non competit eis ex electione, id est secundum quod habet rationem eligentem, sed competit eis secundum rationem communem sibi et animalibus et etiam plantis. Was daher die Menschen bei der Bildung der Familiengemeinschaft mit den Tieren gemeinsam haben, das können wir als Folge eines Naturgesetzes bezeichnen, gemäfs welchem eben die Menschen und Tiere teils männlichen teils weiblichen Geschlechtes sind, und zur Zeugung sich irgend eine Person des einen Geschlechtes mit irgend einer Person des anderen Geschlechtes verbinden mufs. Aristoteles sagt sogar *Οἰκονομικά Α.* 3. 1343[b] 26: *οὕτω προφκονόμηται ὑπὸ τοῦ θείου ἑκατέρου ἡ φύσις, τοῦ τε ἀνδρὸς καὶ τῆς γυναικός, πρὸς τὴν κοινωνίαν.* Das aber, was den Menschen vom Tiere unterscheidet, ist sein Intellekt und sein freier Wille; daher kann er sich behufs Bildung der Familiengemeinschaft den zweiten Teilnehmer an derselben frei suchen, während das Tier nur durch den ihm angeborenen Instinkt einem anderen Tiere zugeführt wird. Aristoteles sagt an derselben Stelle: *ἐν μὲν οὖν τοῖς ἄλλοις ζῴοις ἀλόγως τοῦτο* — nämlich die *κοινωνία* zwischen dem männlichen und weiblichen Einzelwesen — *ὑπάρχει, καὶ ἐφ' ὅσον μετέχουσι τῆς φύσεως, ἐπὶ τοσοῦτον, καὶ τεκνοποιίας μόνον χάριν.* Daher ist auch bei dem Begriff der natürlichen *κοινωνία* von Menschen stets das Moment der persönlichen Freiheit festzuhalten, während die *ἀνάγκη* die Ursache der specifischen Art von *κοινωνία* betrifft.

Die *κοινωνία* zwischen Mann und Frau entsteht, wie wir eben gesehen haben, dadurch, dafs der eine Teil einen Mangel an etwas durch die Verbindung mit dem anderen Teil zu ersetzen strebt. Es ist also klar, dafs hier zwischen den einzelnen Gliedern, wenn man sie in ihrem Verhältnis zur *κοινωνία* betrachtet, eine gewisse Verschiedenheit besteht, die eben nur durch das Zustandekommen der Verbindung ausgeglichen oder aufgehoben wird. Dasselbe ist der Fall bei der *κοινωνία* zwischen dem Beherrschenden und dem Beherrschten: *Πολιτ. Α.* 2. 1252[a] 30: *ἀνάγκη δὴ πρῶτον συνδυάζεσθαι τοὺς ἄνευ ἀλλήλων μὴ δυναμένους εἶναι . . . ἄρχον δὲ φύσει καὶ ἀρχόμενον διὰ τὴν σωτηρίαν,* weil: *τὸ μὲν γὰρ δυνάμενον τῇ διανοίᾳ προορᾶν*

ἄρχον φύσει καὶ δεσπόζον φύσει, τὸ δὲ δυνάμενον τῷ σώματι ταῦτα ποιεῖν ἀρχόμενον καὶ φύσει δοῦλον.[1] Ebenso entsteht die *κοινωνία* des Staates aus verschiedenen Elementen: *Πολιτ. Δ.* 11. 1295[b] 21 (nach Susemihl *Z.* 9): *γίνεται οὖν καὶ δούλων καὶ δεσποτῶν πόλις; B.* 2. 1261[a] 20 f.: *οὐ γὰρ γίνεται πόλις ἐξ ὁμοίων* und ebenso: *H.* 14. 1332[b] 12. (nach Susemihl *Δ.* 14.): *ἐπεὶ δὲ πᾶσα πολιτικὴ κοινωνία συνέστηκεν ἐξ ἀρχόντων καὶ ἀρχομένων.*[2] Daher schliefst Aristoteles *Ἠθικ. Νικ. E.* 8. 1133[a] 16 ff., dafs überhaupt jede *κοινωνία* in gewisser Weise nicht aus gleichen, sondern aus verschiedenen Elementen besteht: *οὐ γὰρ ἐκ δύο ἰατρῶν γίνεται κοινωνία, ἀλλ' ἐξ ἰατροῦ καὶ γεωργοῦ, καὶ ὅλως ἑτέρων καὶ οὐκ ἴσων.* Insofern nämlich irgend ein Mensch Arzt ist, kann er einem anderen Menschen nur darin nützlich sein, dafs er diesem seine theoretischen Kenntnisse und praktischen Erfahrungen bezüglich der Heilkunde zur Verfügung stellt, also ihm etwas zuwendet, was er selbst zwar besitzt, der andere aber nicht. In dieser *κοινωνία* sind also auch die Teilnehmer von einander unterschieden nicht nur der Zahl nach, sondern auch nach ihrer wesentlichen Beschaffenheit. Die ganze Stelle handelt aber davon, dafs kein Tausch zustande kommt, wenn nicht für das eine Tauschobjekt von seiten der anderen Partei ein anderes Objekt, nicht aber eins derselben Art gegeben wird. (*Ἠθικ. Νικ. E.* 8. 1132[b] 31 ff.) Wie daher der Tausch nicht *κατ' ἰσότητα* entsteht, sondern *ἐξ ἑτέρων καὶ οὐκ ἴσων*, so auch die *κοινωνία*, die zum Zweck den gegenseitigen Austausch von Gütern hat, was beim Staate ganz besonders der Fall ist. Albertus M. gibt hierzu folgenden Kommentar (Eth. Nic. lib. V. Tract. 2. c. 9.): . . . Ex duobus enim medicis non fit communicatio, sed ex medico et agricola: et universaliter loquendo communicatio fit ex omnino alteris artificibus et non aequalibus secundum opera. (Vgl. Alb. M. Polit. III. c. 2. Thomas Ethic. Nic. lib. V. lectio 8.) Dafs endlich auch in der dritten *κοινωνία*, der *κώμη* (vicus, Dorf), welche bei Aristoteles zwischen der Familie und dem Staat steht, die Teilhaber derselben ungleich sein müssen, kann man aus *Ἠθικ. Εὐδήμ. H.* 10. 1242[a] 25 ff. schliefsen. Er sagt dort nämlich: *ἀλλὰ κοινωνικὸν ἄνθρωπος ζῷον πρὸς οὓς φύσει συγγένειά ἐστιν*, was der lateinische Interpres incertus in der Ausgabe der Preufs. Akademie mit: sed communicabile animans homo est, erga ea quibuscum naturalis cognatio illi intercedit. Abgesehen davon, dafs eine *συγγένεια*

[1] So lautet nämlich der Text in der Ausgabe der Preufs. Akademie und bei Newman II. 2., dagegen bei Susemihl etwas anders.

[2] Vgl. *Πολιτ. B.* 3. 1261[b] 10 ff. *Γ.* 4. 1276[b] 29 ff.

φύσει nicht nur z. B. zwischen Brüdern, sondern auch zwischen Bruder und Schwester, zwischen dem Sohne des Bruders und der Tochter der Schwester u. s. w. entsteht, also schon dieser Ausdruck allein genügt, um wieder eine *κοινωνία* als aus verschiedenen Gliedern bestehend zu beweisen, kann man nämlich auch annehmen, dafs Aristoteles mit diesem selben Ausdruck die *κοινωνία* der *κώμη* bezeichnen wollte, wenn man hiermit die Stelle *Πολιτ. Α.* 2. 1252ᵇ 16 ff. vergleicht: *μάλιστα δὲ κατὰ φύσιν ἔοικεν ἡ κώμη ἀποικία οἰκίας εἶναι· οὓς καλοῦσί τινες ὁμογάλακτας παῖδάς τε καὶ παίδων παῖδας. διὸ καὶ τὸ πρῶτον ἐβασιλεύοντο αἱ πόλεις . . . πᾶσα γὰρ οἰκία βασιλεύεται ὑπὸ τοῦ πρεσβυτάτου, ὥστε καὶ αἱ ἀποικίαι διὰ τὴν συγγένειαν.*[1] — Aristoteles hat also danach die verschiedensten *κοινωνίαι*, und zwar die wichtigsten und wesentlichsten, so gezeichnet, dafs sie aus untereinander verschiedenen Elementen zusammengesetzt sind. Hieraus können wir daher mit Recht annehmen, dafs allen *κοινωνίαι* überhaupt dieses Merkmal zukommt, denn wenn die wesentlichsten, Familie, Dorfgemeinde und Staat, dasselbe Merkmal haben, so gehört es zum Begriff der *κοινωνία*.

Aber man kann diesen Schlufs auch aus den Worten des Aristoteles selbst herleiten. Schon vorhin hatten wir nämlich gezeigt, dafs die wesentlichen Eigenschaften der *φιλία* nach Aristoteles auch der *κοινωνία* beigelegt werden müssen. *Ἠθικ. Εὐδήμ. Η.* 2. 1236ₐ 32 teilt er die *φιλία* ein in die *φιλία δι' ἀρετήν, διὰ τὸ χρήσιμον* und *διὰ τὸ ἡδύ*,[2] von denen die *φιλία διὰ τὸ χρήσιμον* nach *Ἠθικ. Μεγάλα Β.* 11. 1210ᵃ 9 aus ungleichen Elementen besteht: *ἡ μὲν γὰρ καθ' ὁμοιότητα ἡ τῶν σπουδαίων καὶ ἡ τελεία φιλία, ἡ δὲ κατ' ἀνομοιότητα ἡ κατὰ τὸ συμφέρον;* ebenso *Ἠθικ. Νικ. Θ.* 10. 1159ᵇ 12: *ἐξ ἐναντίων δὲ μάλιστα μὲν δοκεῖ ἡ διὰ τὸ χρήσιμον γίγνεσθαι φιλία....*[3] Diese *φιλία* hat aber ihren Namen nur, weil sie *κατὰ τὸ συμφέρον*, wegen eines Nutzens erstrebt wird. Ein Nutzen wird aber auch von allen vorhin genannten *κοινωνίαι*, besonders von der *κοινωνία* des Staates erstrebt, wie aus vielen Stellen der Nikomachischen Ethik und Politik hervorgeht; und da nicht nur im allgemeinen der *κοινωνία* die wesentlichen Merkmale der *φιλία* zuzuschreiben sind, sondern auch sogar die Arten der *φιλία* nach denen der *κοινωνία* bestimmt werden,[4] so ist klar, dafs die *κοινωνία*, weil

[1] Vgl. *Ἠθικ. Νικ. Θ.* 14. 1161ᵇ 12 ff.
[2] Vgl. *Ἠθικ. Εὐδήμ. Η.* 4. 1239ᵃ 2. — *Ἠθικ. Νικ. Θ.* 3. 1156ᵃ 10 ff.
[3] Vgl. *Ἠθικ. Εὐδήμ. Η.* 5. 1239ᵇ 23 ff.
[4] Vgl. *Ἠθικ. Νικ. Θ.* 11. 1159ᵇ 27 ff.: *Ἐν ἁπάσῃ γὰρ κοινωνίᾳ δοκεῖ τι δίκαιον εἶναι καὶ φιλία δέ. . . . καθ' ὅσον δὲ κοινωνοῦσιν, ἐπὶ τοσοῦτόν ἐστι φιλία*; und an anderen Stellen.

sie ebenso wie die *φιλία διὰ τὸ χρήσιμον* irgend einen Nutzen zum Zweck hat, aus verschiedenen Elementen zusammengesetzt sein muſs.

Jedes Ganze, das aus verschiedenen Elementen gebildet ist, bedingt ein bestimmtes Verhältnis dieser Elemente zu einander. Man muſs daher auch bei der *κοινωνία* dieses Verhältnis zu erkennen suchen. Müſste man Newman glauben, so hätte Aristoteles in der Darstellung des gegenseitigen Verhältnisses der Elemente einer *κοινωνία* sich an zwei verschiedenen Stellen widersprochen oder wenigstens ungenau ausgedrückt. Newman sagt nämlich I. p. 41: „Eine *κοινωνία* muſs aus wenigstens zwei menschlichen Wesen bestehen, welche von einander verschieden sind: und diese menschlichen Wesen dürfen nicht im Verhältnis von Werkzeug und Zweck zu einander stehen; denn in diesem Falle werden sie nicht genug gemeinsam haben. So lehren wenigstens die Stellen Pol. 4 (7). 8. 1328ᵃ 21 sqq. und Eth. Nic. 8. 13. 1161ᵃ 32 sqq. Dagegen behauptet das erste Buch der Politik eine *κοινωνία* zwischen Herrn und Sklave, was gerade ein Fall jener Ungleichheit ist.“ Er will dann diesen, wenn auch kleinen Gegensatz dadurch lösen, daſs er meint: „Vielleicht ist die sehr ungleiche *κοινωνία*, ebenso wie die ungleiche Form von Freundschaft, als eine niedrigere Form davon zu betrachten, obwohl sie nicht so niedrig ist, um den Namen ganz zu verlieren.“[1]

Bevor wir jedoch an die Erörterung dieses scheinbaren Widerspruchs gehen, wollen wir zunächst selbst untersuchen, wie Aristoteles sich an den von Newman erwähnten Stellen, *Πολιτ. Η.* (*Δ*). 8. 1328ᵃ 21 ff. und *Ἠθικ. Νικ. Θ.* 13. 1161ᵃ 32 ff., das Verhältnis unter den verschiedenen Elementen einer *κοινωνία* denkt. Die erste Stelle lautet: *ἐπεὶ δ᾽ ὥσπερ τῶν ἄλλων τῶν κατὰ φύσιν συνεστώτων οὐ ταὐτά ἐστι μόρια τῆς ὅλης συστάσεως, ὧν ἄνευ τὸ ὅλον οὐκ ἂν εἴη, δῆλον ὡς οὐδὲ πόλεως μέρη θετέον ὅσα ταῖς πόλεσιν ἀναγκαῖον ὑπάρχειν, οὐδ᾽ ἄλλης κοινωνίας οὐδεμιᾶς, ἐξ ἧς ἕν τι τὸ γένος. ἓν γάρ τι καὶ κοινὸν εἶναι δεῖ καὶ ταὐτὸ τοῖς κοινωνοῖς, ἄν τε ἴσον ἄν τε ἄνισον μεταλαμβάνωσιν,*[2] *οἷον εἴτε τροφὴ τοῦτό ἐστιν εἴτε χώρας*

[1] Eine Inkonsequenz wollen hierin auch Ritter, Gesch. der Philosophie III. 361, Zeller, Die Philosophie der Griechen 1879, II. 2. 693, Susemihl, Anmerkungen zur Politik 1879, 17. Anm. 57ᵇ sehen.

[2] Hier schiebt Susemihl die Worte 1328ᵃ 35—ᵇ2 ein, und die folgenden Worte von *οἷον εἴτε . . .* bis *τοιούτων ἐστίν* setzt er gleich hinter 1328ᵃ 24. Diese letztere Umstellung könnte dem *ἕν* eine andere Bedeutung geben, als es hier hat, und wie sie sich bei den älteren Kommentatoren findet.

πλῆθος εἴτ' ἄλλο τι τῶν τοιούτων ἐστίν. ὅταν δ' ᾗ τὸ μὲν τούτου ἕνεκεν τὸ δ' οὗ ἕνεκεν, οὐθὲν ἔν γε τούτοις κοινὸν ἀλλ' ἢ τῷ μὲν ποιῆσαι τῷ δὲ λαβεῖν.[1] *λέγω δ' οἷον ὀργάνῳ τε παντὶ πρὸς τὸ γιγνόμενον ἔργον καὶ τοῖς δημιουργοῖς· οἰκίᾳ γὰρ πρὸς οἰκοδόμον οὐθέν ἐστιν ὃ γίνεται κοινόν, ἀλλ' ἔστι τῆς οἰκίας χάριν ἡ τῶν οἰκοδόμων τέχνη.* Der Gedankengang der Stelle ist kurz folgender:[2] Nachdem Aristoteles im Vorhergehenden über die Menschen im allgemeinen als das Material, aus welchem die *κοινωνία τῆς πόλεως* entsteht, gesprochen hatte, zeigt er jetzt, wie beschaffen diese Menschen in ihrem speciellen Verhältnis zum Staate sein müssen, und ferner, welches Verhältnis zwischen ihnen selbst bestehen muſs, damit sie Teile eines Staates sind. Es ist nämlich nicht alles dasjenige, ohne welches ein natürlich zusammengesetztes Ganzes nicht bestehen kann, auch notwendig ein Teil dieses Ganzen, wie z. B. ein Mensch, um zu leben, der Nahrung und Luft bedarf, beides aber sind nicht Teile des Menschen. Da nun der Staat, die Familie und alle *κοινωνίαι* aus untereinander verschiedenen Elementen zusammengesetzt sind, so sind auch in diesen nicht alle Momente, welche zum Bestande des Ganzen gehören, schon Teile des Ganzen. Was kann man aber dann noch Teile einer *κοινωνία* nennen? Darauf antwortet Aristoteles: Teile eines Ganzen sind nur diejenigen Elemente, welche irgendwie an der Einheit teilnehmen, die als Formalursache die Entstehung eines Ganzen hervorbringt. Die Form macht nämlich durch ihr Vorhandensein in der Materie, daſs die letztere aus dem Zustand bloſser Materie für ein Ganzes jetzt in den Zustand eines wirklichen Teiles des Ganzen umgewandelt wird: selbstverständlich muſs dabei die Form durch die Thätigkeit einer causa efficiens in die Materie eingeführt werden. Jene Elemente können irgendwie an der Einheit teilnehmen, *ἄν τε ἴσον ἄν τε ἄνισον*, d. h.

[1] Postgate, Notes on the text and matter of the Politics of Aristotle, Cambridge 1877, hat statt *λαβεῖν*: *παθεῖν*.

[2] Vgl. Javellus, Polit. VII. Tract. V.: . . . dicit Aristoteles, quod sicut in entibus naturalibus multa sunt quae non sunt partes, sed potius ut organa deservientia ad aliquam utilitatem, sicut in animali sunt cornua et ungues et dentes et pili, sic et in civitate, quae ratione humana instituitur, multi sunt inhabitantes necessarii ad commoditatem civium, ut declarabimus, quos tamen non expedit esse de corpore civitatis, nec participare in republica. Praeterea, ea, quorum unum est gratia alterius, non sunt partes unius, sed potius possessio eius, sed multa sunt in civitate, quorum unum est gratia alterius, sicut jumenta et servi, qui sunt possessio civium: ergo constat, quod multa sunt necessaria civitati, quae non sunt eius partes: nam civitas est communitas ex pluribus et similibus composita gratia per se sufficientis et optimae vitae.

in gleichem oder in ungleichem Verhältnis, mehr oder weniger. Das aber, was zu dem ἕν, der Einheit, nur in dem Verhältnis eines Mittels steht, ist kein Teil des Ganzen; z. B. wenn ein Haus von einem Baumeister gebaut wird, so ist zwar letzterer die bewirkende Ursache für das Haus, ohne welche das Haus nicht entstehen könnte, aber doch keineswegs ein Teil des Hauses, weil zwischen Ursache und Wirkung nichts gemeinsam ist, was ein und dasselbe in beiden wäre. Sind nämlich jene Momente eines Ganzen so beschaffen, dafs das eine nur Mittel zum anderen, nämlich zum Zwecke ist, so ist das Mittel nicht Teil des Ganzen; denn beide haben keine Form in ein und demselben Sinne gemeinsam. Vielmehr bedient sich das Eine des Anderen, welches dabei gebraucht wird; der Zweck wirkt nämlich, weil er die Thätigkeit des Mittels bestimmt (determiniert) und ihm dadurch eine Kraft gibt, während das Mittel sich gebrauchen läfst und diese Bestimmung aufnimmt, sich also in dieser Beziehung passiv verhält.[1]

Danach ist klar, dafs die einzelnen Glieder jeder *κοινωνία* nicht in dem Verhältnis von Mittel und Zweck (*τὸ μὲν τούτου ἕνεκεν τὸ δ' οὗ ἕνεκεν*) stehen dürfen; denn sie sollen ja, um Glieder zu sein, an dem ἕν der *κοινωνία* teilnehmen, während diese Teilnahme dem Instrument abgesprochen werden mufs, weil dieses Mittel zum Zweck ist.

Mit der gröfsten Klarheit behandelt Thomas Aq. diese Stelle in der lectio VI. des Kommentars zu VII. Polit.: In his autem quae fiunt et constant natura, non omnia quae requiruntur ad consistentiam ipsorum sunt partes illorum: sed quaedam sunt sicut materia, quaedam autem ad ornatum, et quaedam ad alia; sicut in animali alimentum et humores non sunt partes in actu, sed sicut materia; pili autem ad ornatum sunt, seu ad protectionem, sudores autem sicut decidentia a natura. Ergo manifestum est, quod neque civitatis, neque communicationis alterius cuiuscumque ex pluribus, ex quibus fit aliquod unum ratione, omnia dicenda sunt partes, sine quibus non existunt. . . . Omnium partium per se alicuius totius est aliquod unum commune, per quod determinantur et sunt, et haec est forma totius. Et ad hoc attingunt omnes sive aequaliter sive inaequaliter per transmutationem factam ad illud ex aliqua materia; sive illa sit alimentum, sicut in animalibus et plantis, sive multitudo hominum in regione, sive in civitate, vel aliquid aliud, sicut in quibuscumque aliis. Quando vero aliqua plura sic se habent, quod

[1] Vgl. Camerarius, Polit. VII. c. 8 (p. 290. 292).

unum est gratia alterius ut finis, alterum autem est sicut finis ipsorum, non est aliquod unum commune secundum rationem, sed ad alterum istorum pertinet attingere aliquod principaliter, ad alterum autem attingere accipiendo virtutem ab alio: sicut se habet organum ad opus factum, et ad agens principale, quibus non est aliquid commune secundum rationem, sicut domui et aedificatori nihil est commune secundum quod huiusmodi, sed ars aedificatoria et organa aedificandi sunt propter ipsam domum.[1] Igitur quorum unum est gratia alterius secundum quod huiusmodi, non sunt partes alicuius unius.

Nicht minder wichtig zur Beurteilung des Verhältnisses der Elemente einer *κοινωνία* unter einander ist die Stelle *Ἠθικ. Νικ. Θ.* 13. 1161ᵃ 32 ff.: *ἐν τυραννίδι γὰρ οὐδὲν ἢ μικρὸν φιλίας. ἐν οἷς γὰρ μηδὲν κοινόν ἐστι τῷ ἄρχοντι καὶ τῷ ἀρχομένῳ, οὐδὲ φιλία· οὐδὲ γὰρ δίκαιον· ἀλλ᾽ οἷον τεχνίτῃ πρὸς ὄργανον καὶ ψυχῇ πρὸς σῶμα καὶ δεσπότῃ πρὸς δοῦλον· ὠφελεῖται μὲν γὰρ πάντα ταῦτα ὑπὸ τῶν χρωμένων, φιλία δ᾽ οὐκ ἔστι πρὸς τὰ ἄψυχα οὐδὲ δίκαιον. ἀλλ᾽ οὐδὲ πρὸς ἵππον ἢ βοῦν, οὐδὲ πρὸς δοῦλον ᾗ δοῦλος. οὐδὲν γὰρ κοινόν ἐστιν· ὁ γὰρ δοῦλος ἔμψυχον ὄργανον, τὸ δ᾽ ὄργανον ἄψυχος δοῦλος. ᾗ μὲν οὖν δοῦλος, οὐκ ἔστι φιλία πρὸς αὐτόν, ᾗ δ᾽ ἄνθρωπος· δοκεῖ γὰρ εἶναί τι δίκαιον παντὶ ἀνθρώπῳ πρὸς πάντα τὸν δυνάμενον κοινωνῆσαι νόμου καὶ συνθήκης· καὶ φιλίας δή, καθ᾽ ὅσον ἄνθρωπος.*

Also auch an dieser Stelle behauptet Aristoteles, daſs zwischen dem Mittel (Instrument) und demjenigen, der dasselbe gebraucht, zunächst keine *φιλία*, dann aber auch keine *κοινωνία* bestehen kann. Denn es gibt nichts, das beiden gemeinsam wäre, sondern alles das, was wir an dem Instrument eine Thätigkeit nennen können, ist nur dazu da, um demjenigen, der es gebraucht, einen einseitigen Nutzen zu bringen. Daher kann nach Aristoteles keine *φιλία* resp. *κοινωνία* bestehen zuerst zwischen dem Menschen und dem unbelebten Dinge, da wir den ganzen Nutzen, den ein solches uns bringt, nur für uns in Anspruch nehmen: *γελοῖον γὰρ ἴσως τῷ οἴνῳ βούλεσθαι τἀγαθά,* sagt daher Aristoteles *Ἠθικ. Νικ. Θ.* 2. 1155ᵇ 29.; ferner auch nicht zwischen dem Menschen und den belebten Wesen, die der

[1] Albertus M. Ethic. lib. VIII. Tract. 3. c. 5.: In quibus enim nihil est commune in quo plurium fit communicatio sicut in imperanti et in imperato, sive tyrannizanti et tyrannizato. In his neque amicitia neque justum esse potest. Tam justitia enim quam amicitia circa commune bonum sunt, in quo plures communicant secundum proprium uniuscuiusque dignitatem.

Vernunft entbehren; ja sogar auch nicht zwischen dem Herrn und dem Sklaven, insofern letzterer eben Sklave ist, da auch in diesem Falle der ganze Nutzen, den ein Sklave bringt, dem Herrn zufällt. Aber insofern der Sklave ein Mensch ist, kann zwischen ihm und jedem anderen Menschen, also auch seinem Herrn, eine *φιλία* bestehen, und aus demselben Grunde eine *κοινωνία,* die eine Anlage zur *φιλία* enthält. Dieses letztere ist besonders festzuhalten, da es uns dadurch möglich wird, die Behauptung der Nik. Ethik und der Politik in betreff der *κοινωνία* zwischen dem Herrn und Sklaven mit einander zu verbinden. An diesen beiden Stellen spricht eben Aristoteles nicht von ein und derselben *κοινωνία,* sondern von zwei ganz verschiedenen.

Nach *Πολιτ. Α.* 2. 1252ᵃ 31 kann und muſs nämlich zwischen dem Herrn und Sklaven eine *κοινωνία* sein: *ἀνάγκη δὴ πρῶτον συνδυάζεσθαι τοὺς ἄνευ ἀλλήλων μὴ δυναμένους εἶναι, οἷον . . . ἄρχον (δὲ) καὶ ἀρχόμενον φύσει διὰ τὴν σωτηρίαν,* und diese Verbindung wird der Verbindung zwischen Mann und Frau gleichgestellt. Das der Natur nach Beherrschte ist, wie gleich nachher gezeigt wird, der Sklave; und insofern daher der Sklave von Natur dazu bestimmt ist, beherrscht zu werden, muſs er in eine Gemeinschaft mit demjenigen treten, der von Natur dazu bestimmt und befähigt ist zu herrschen. Diese Gemeinschaft wäre auf einen Nutzen gegründet, und nach Aristoteles sind der Staat, die Dorfgemeinde, die Familie, überhaupt alle *κοινωνίαι* zwischen Menschen auf einen Nutzen gegründet;[1] nur muſs man beachten, wie er dieses meint: nämlich nicht so, daſs nur ein Glied der *κοινωνία,* oder ein Teil ihrer Glieder an diesem Nutzen teilnimmt, sondern alle, die einen mehr, die anderen weniger,[2] wie er es auch an der vorhin erwähnten Stelle von der Teilnahme an der *φιλία* sagt. Nun ist die *κοινωνία* zwischen den Beherrschenden und Beherrschten, zwischen dem Herrn und Sklaven zwar nach *Πολιτ. Α.* 5. 1254ᵃ 22 sowohl dem Herrn wie dem Sklaven nützlich, dem letzteren aber nicht an und für sich, sondern nur *κατὰ συμβεβηκός,* per accidens, wie *Πολιτ. Γ.* 6. 1278ᵇ 36 lehrt, nämlich insofern es dem Herrn daran liegt, sich seinen Sklaven so lange wie möglich zu erhalten, und er daher für dessen Wohl sorgt. Ganz genau so ist auch der Nutzen, den der Leib durch seine Verbindung mit der Seele hat (*Πολιτ. Α.* 5. 1254ᵇ 8 ff.). Der eigentliche Zweck der Verbindung aber zwischen Herr und Sklave ist nichts

[1] Vgl. *Ἠθικ. Νικ. Θ.* 11. 1160ᵃ 8 ff. *Πολιτ. Γ.* 6. 1278ᵇ 23 ff.
[2] *Πολιτ. Η (Δ)* 8. 1328ᵃ 21 ff.

anderes, als der Dienst des Sklaven zum ausschliefslichen Nutzen des Herrn, und insofern besteht nichts Gemeinsames zwischen beiden. Wenn Aristoteles daher *Πολιτ. Α.* 2. 1252ᵃ 31 ff. eine *κοινωνία* zwischen Herr und Sklave als möglich und notwendig hinstellt, so müssen wir diese Stelle im Einklang mit der zuletzt erwähnten Stelle *Πολιτ. Γ.* 6. 1278ᵇ 36 zu erklären suchen. Was an jener Stelle eine *κοινωνία* genannt wird, ist nämlich nichts anderes, als überhaupt jede Verbindung zwischen dem Instrument und demjenigen, der es gebraucht;[1] es ist also nicht dieselbe *κοινωνία,* von der wir hier sprechen, da in dieser ja eben die Teile sich nicht so zu einander verhalten sollen, wie z. B. der *τεχνίτης* zu seinem *ὄργανον.* Auch die Vergleichung mit der *κοινωνία* zwischen Mann und Frau soll nicht besagen, dafs das Wesen beider Verbindungen gleich ist, sondern nur, dafs sie beide durch dieselbe zwingende Naturnotwendigkeit entstehen, indem bei beiden von Natur der eine Teil auf den anderen angewiesen ist. Und wenn ferner die *σωτηρία* als Zweck der Verbindung zwischen dem Herrn und Sklaven angegeben wird, also für beide die Erhaltung des Lebens durch dieselbe erstrebt wird, so wissen wir aus der Vergleichung mit *Πολιτ. Α.* 5. 1254ᵇ 8 ff. und *Γ.* 6. 1278ᵇ 36 ff., dafs dieser Zweck direkt nur vom Beherrschenden und Herrn erreicht wird, und erst indirekt vom Beherrschten und Sklaven.[2]

DIE NEU-THOMISTEN.

VON FR. GUNDISALV FELDNER,

Mag. S. Theol. Ord. Praed.

(Fortsetzung von Bd. VIII, S. 385.)

Der Autor stützt seinen Beweis, dafs die Lehre der „Thomisten“ nicht identisch sei mit der Doktrin des hl. Thomas selber, noch auf ein anderes durchaus morsches Fundament. Er sagt nämlich, der Papst rede ja von zwei Dingen, von der Doktrin des hl. Thomas, und von der „insignis Schola“. Wir

[1] Vgl. Talamo, Il concetto della schiavitù secondo Aristotele e San Tommaso. I. (L'Accademia Romana di S. Tommaso d'Aq. Vol. I. Roma 1881. p. 411 sq.)

[2] Vgl. Susemihl, Anmerkungen zur Politik, p. 2. 3. Anm. 7.