

Zeitschrift: Jahrbuch für Philosophie und spekulative Theologie
Band: 10 (1896)

Artikel: Die in den drei unter dem Namen des Aristoteles uns erhaltenen Ethiken angewandte Methode

Autor: [s.n.]

DOI: <https://doi.org/10.5169/seals-761854>

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: 16.01.2026

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

DIE IN DEN DREI UNTER DEM NAMEN DES ARISTOTELES UNS ERHALTENEN ETHIKEN ANGEWANDTE METHODE.

Von Prof. ZAHLFLEISCH.

Eine Vergleichung der drei Ethiken, welche unter dem Namen des Aristoteles überliefert sind, zeigt vor allem, daß die Eudemische der Nikomachischen näher steht als die Magna moralia. Letztere ist viel kürzer und verfällt häufig in den Ton der Polemik in der Art dialogischer Form. Wenn wir uns nun im folgenden die Aufgabe gestellt haben, der angedeuteten Sache näher auf den Grund zu schauen, so kann das nicht anders als dadurch geschehen, daß wir die Behandlungsweise der einzelnen Tugenden u. dgl. in den drei Ethiken je einer besonderen Betrachtung unterziehen. Wir beginnen aber vor allem mit dem Eingange derselben.

I. Eingang.

Die Nikomachische Ethik hat sich dabei ein Ziel gesteckt, welches, wie gewöhnlich in den Aristotelischen Schriften, nur auf einem Umwege von diesem Autor erreicht werden soll. Aristoteles beginnt nämlich: „Jede Kunst und jede Methode, sowie jede Handlung und jeder Vorsatz scheint nach einem Gute zu streben; und daher benennt man mit Recht als das Gut ein Ding, nach welchem alle streben.“ Hierauf wird mit Rücksicht auf die Thatsache des Vorhandenseins eines Endzwecks bei allen Bestrebungen des Menschen ein doppeltes Ziel anerkannt, nämlich die Energie und das schließlich dadurch zustande kommende Werk, von welchem das letztere als Selbstzweck vorzüglicher erscheint. Indem nun auf diese Weise der Mensch zur Lebenskunst angeeifert wird, muß sich als Wissenschaft die Politik ergeben, unter welcher sämtliche andere Wissenschaften stehen, insofern die letzteren der ersten ihre Dienste anbieten. Dabei ist nun noch erwähnt, in welchem Grade die Politik bei der Behandlung der Ethik in Rechnung gezogen werden muß, und daß der vorliegende Gegenstand sich nicht für jeden Beliebigen zur Beurteilung schickt. Und so geht Aristoteles auf das Ziel der Ethik ein, soweit es sich mit jenem der Politik vereinbaren läßt, wobei er danach fragt, was das oberste unter allen praktischen Gütern ist. Indem diese Frage damit beantwortet wird, daß es sich

hierbei um die Feststellung der *εὐδαιμονία* handle, geht Aristoteles bis zum Schluß des Buches A auf eine allseitige Untersuchung sämtlicher Eigenschaften des Glückes ein. Wir wollen vorläufig diese letztere beiseite lassen und betrachten den Eingang der E. E.

In dieser wird mit Zugrundelegung eines Gedankens der N. E. (1099 a 24—31) vorerst auseinandergesetzt, daß diejenigen unrecht thun, welche das Schönste, Beste und Angenehmste von einander trennen, da vielmehr alle diese drei Faktoren in der einen *εὐδαιμονία* beisammen zu finden sind, und dann wird sofort die Begründung der Ethik als Wissenschaft neben der strengen Philosophie vorgenommen. Es wird die Frage aufgeworfen, ob die Menschen *φύσει, μαθήσει* oder *άσκησει* glücklich sind, welcher die Doppelfrage gegenübergestellt ist, ob sie dies *ἐπιπνοίς δαιμονίον τινός* oder *διὰ τὴν τύχην* seien.

Auch dieser letztere Punkt ist aus N. E. 1099 b 9—11 entnommen, nur mit dem Unterschiede, daß in der N. E. die Begründung für diese Annahmen erfolgt (1099 b 11 ff.), während in E. E. darauf sofort in die nähere Schilderung der *εὐδαιμονία* eingegangen wird, nachdem nur kurz 1214 a 26—30 auf die Thatsache verwiesen worden, daß wegen Analogie mit der aus der theoretischen Wissenschaft sich ergebenden Methode der Aneignung ihrer Regeln auch in der Ethik vorzugsweise auf die selbstthätige Aneignung der zur *εὐδαιμονία* hinführenden Werke Rücksicht genommen werden muß.

Insofern aber in E. E. auf die Politik zunächst — abweichend von N. E. — keine Beziehung vorkommt, ist dies wieder in M. M. der Fall, indem der Eingang dieser Schrift sofort damit beginnt, daß festgestellt wird, es gehöre die Ethik unter die Politik. Denn es komme im staatlichen Leben kein günstiges Resultat ohne die Trefflichkeit heraus, d. h. ohne die Tugend, welche in der Ethik behandelt werde. Und deshalb muß man, heißt es sogleich (1182 a 1), von der Tugend handeln. Indem also der Grundsatz, daß die Ethik ein integrierender Bestandteil der Politik ist, aus N. E. entnommen worden in einer Weise, daß nur in diesem Stücke zwischen M. M. und N. E. Einklang herrscht, während in Bezug auf die Notwendigkeit der Erörterung der Tugendlehre M. M. von beiden Ethiken sich unterscheidet, wendet sich M. M. sofort dazu, die Beschreibung der Tugend zu geben.

Doch wir kehren zurück zu N. E., indem wir die dort verlassene Untersuchung der *εὐδαιμονία*, welche schon in die eigentliche Ethik gehört, wieder aufnehmen.

II. Eigentliche Ethik.

a) Die *εὐδαιμονία*.

Von derselben heisst es N. E. A 2 1195 a 12 ff., dass sie in verschiedener Weise genommen werden könne; man verstehe darunter die verschiedenen Glücksgüter oder auch den Urgrund für die durch die letzteren bewirkten glücklichen Umstände. Hierauf schaltet Aristoteles, wie gewöhnlich in seinen Untersuchungen verschiedener Art (so in der Physik, Psychologie, in der Naturgeschichte), die methodologische Frage ein, in welcher es sich um Anwendung der analytischen oder synthetischen Methode handelt,¹ und erst hernach beginnt die Dreiteilung des Glückes, ob sinnlich, ob ethisch oder theoretisch, in Betracht gezogen zu werden. Der Vergleich dieser letzteren Untersuchung mit E. E. ergibt grösstenteils Parallelen. Vor allem ist zu bemerken, dass N. E. 1095 b 14—1096 a 16 mit E. E. 1214 a 30—1216 b 3 so ziemlich übereinstimmt, wozu noch N. E. 1098 b 22—1099 a 24 verglichen werden muss. Denn nach dem übereinstimmend mit N. E. Gesagten, dem im 2. Kap. der E. E. die Frage nach dem Ziele unseres Lebens in allgemeinen Umrissen folgt, wird im 3. Kap. mit einer übereinstimmenden Wendung nach N. E. 1099 b 13—20 die Ursache dafür aufgedeckt, dass man über das Problem des besten Lebens sich klar werden muss. Denn nicht das Leben an sich, sondern das tugendhafte Leben kommt hier in Frage (vgl. M. M. 1185 a 9—13). Der E. E. eigentlich ist die Begründung der Dreiteilung der Art und Weise bei den Menschen, sich das Glück zu verschaffen. Denn während in N. E. ohne weiteres oder eigentlich nur mit einer kurzen Begründung (1095 b 14—16) die dreierlei Arten, des Glückes teilhaft zu werden, aufgeführt erscheinen, holt E. E. 1215 a 26—33 etwas weiter aus, indem hier die Lebensarten der Menschen nach zwei Richtungen besprochen werden, von denen die eine sich auf die Herbeischaffung der notwendigen

¹ Die von Susemihl nach Ramsauers Zweifeln für diese Stelle vorausgesetzte Annahme einer zweiten Recension ist nach dem von mir im Texte Gesagten unhaltbar. Ebenso kann ich weder mit Gifanius die Worte 1095 b 4—6 in Parenthese stellen, noch mit Oncken und Susemihl hinter b 7 *διότι*; letzteres wegen des an diese Stelle unmittelbar sich anschließenden *ὅ γὰρ τοιοῦτος κτλ.* Der Zusammenhang der erwähnten Worte mit dem unmittelbar Vorhergehenden wird einerseits durch die Beziehung auf 1094 b 11 ff. hergestellt, andererseits vermöge des interessanten Gedankens, dass derjenige, welcher Ethik richtig, d. h. von den gegebenen Thatsachen aus behandeln will, dafür auch ein empfängliches Gemüt mitzubringen habe.

Lebensmittel und Befriedigung der alltäglichen Bedürfnisse bezieht, während die andere nur auf das Wohlleben abzielt. Mit Rücksicht auf den letzteren Umstand allein nun unterscheidet E. E. die bekannten drei Lebensziele: *ἀρετή* (*πολιτικός*), *φρόνησις* (*φιλόσοφος*), *ἡδονή* (*ἀπολαυστικός*), eine Einteilung, die auch M. M. 1184 b 1—6 vorkommt, wo sie sogar systematisch als Untereinteilung für die mit den körperlichen und äusseren koordinierten seelischen Güter auftritt. Diese obere Einteilung findet sich übrigens auch N. E. 1098 b 12—16, so dass man anzunehmen hat, der Verfasser der M. M. allein habe das Verdienst, die beiden mit einander vereinigt zu haben. Was aber die Behandlung jedes einzelnen Lebensziels betrifft, so heisst es in E. E. 1215 b 15 ff. übereinstimmend mit N. E. 1095 b 19 ff., dass das sinnliche Leben und die Freude am rein Sinnlichen keine echte Lust sei und nicht als erstrebenswertes Ziel aufgestellt werden dürfe. In Hinsicht auf das Leben des *πολιτικός* weist N. E. 1095 b 22—31 gegenüber E. E. 1216 a 21—27 Verschiedenheiten insofern auf, als in N. E. die Ursache für die Ergreifung dieses Lebensziels, die Ehre, weiter auseinander gesetzt ist als in E. E., sowie umgekehrt in E. E. eine schlimme Seite dieses Lebens 1216 a 23—27 hervorgehoben ist, welche wir in N. E. vermissen, nämlich die Sucht nach Bereicherung, welche dem eigentlich damit verbunden sein sollenden Streben nach Tugend gerade widerspricht.

Die damit nun schon einmal angeregte Frage nach dem Wesen der Tugend ist es, welche, wie wir bereits sahen, von M. M. ausschliesslich auch hier in den Kreis der Betrachtung gezogen wird. Deshalb beginnt diese Schrift gleich nach der Einleitung 1182 a 7 sofort eine ähnliche kritische Untersuchung darüber wie E. E. 1216 b 3 ff., womit nicht ohne Übereinstimmung das in N. E. 1096 a 11 ff. und b 5 f. Gesagte steht, obwohl in dem letzteren Werke andere Gesichtspunkte hereingezogen werden, welche in E. E. 1217 b 1 ff. ihre besondere Berücksichtigung finden. M. M. 1182 a 7 ff. untersucht die Ansichten des Pythagoras und Sokrates, sowie des Platon, wonach der Verfasser der Schrift (1182 a 30 ff.) seine eigene Ansicht zum besten gibt, indem er einfach darthut, dass es sich nur um die Bestimmung des Gutes *κατ' ἔξοχήν* handeln könne.¹ Von dieser Darlegung unterscheidet sich E. E. 1216 b 3—25 insofern, als

¹ Deshalb kann ich Susemihl nicht folgen, wenn er b 2 vor *ἀγαθόν* eine Lücke statuiert, ebensowenig den anderen Verbesserungsvorschlägen an dieser Stelle, wie die unmittelbar darauf stehenden Worte zur Genüge beweisen.

dort eine Kritik aller drei genannten Philosophen gegeben ist, hier nur des Sokrates; ferner dadurch, dass in E. E. die That-sache hervorgehoben ist, dem Sokrates sei es bei seiner Theorie nur möglich, zu sagen, was Tugend sei, ohne dass er auf die Hauptsache einginge, nämlich darauf, zu bestimmen, auf welchem Wege Tugend erlangt werden könne. Anders gestaltet sich die Kritik des Sokrates in M. M., wo nur bemerkt wird, dass man diesem Philosophen deshalb nicht beistimmen könne, weil er bloß die Verstandesthätigkeit des Menschen im Auge habe, während er die Tugend einzig auf dem Grunde der gemütlichen Faktoren (*πάθος καὶ ηθός*) stehend hätte betrachten sollen. Was jedoch N. E. A., dessen 4. Kap. zunächst hierher gehört, anbelangt, so polemisiert Aristoteles daselbst gegen Platons Ideen vor allem so, dass er ihm schuld gibt, für das Gute, d. h. für den einzig in der Ethik vorkommenden Endzweck (wie auch M. M. gezeigt haben), nur eine einzige Basis aufgedeckt zu haben, während dasselbe doch unter verschiedenen Bezeichnungen und in verschiedenen Kategorien zur Geltung kommt (1096a 17—23). Ein zweiter, dem ersten verwandter Einwurf wird dem Platon mit Rücksicht darauf gemacht, dass das Gute ebenso geteilt ist wie das Seiende (a 23—29). Darauf wird von Aristoteles (1096a 29—34) der Einwand erhoben, dass nach Platons allgemeiner Idee des Guten nur eine einzige Wissenschaft der Tugendlehre bestehen dürfte, während es im Grunde eine in dem Sinne grosse Zahl von solchen Wissenschaften gibt, dass selbst innerhalb einer und derselben Kategorie noch viele *ἐπιστῆμαι* unterschieden werden können. Übrigens, fährt Aristoteles fort, hat Platon mit seiner Ideenlehre doch nichts erreicht, weil er sich immer in Identitäts-sätzen bewegt, insofern das reale Gut, von dem in der Ethik die Rede ist, nicht schlechter erscheint als die von Platon auf-gestellte Idee derselben (a 34—5 b).¹ Indem nun N. E. auch auf die Pythagoreer und Speusippus (b 5—7) zu sprechen kommt, bemerken wir, dass sich die ungleich längere vorher gehende Kritik Platons mit der erst später in E. E. A 8 befindlichen deckt. Die Unterschiede zwischen beiden sind folgende. Vor allem wird in E. E. 1217 b 1—15 eine Erläuterung dessen gegeben, was man überhaupt unter Idee verstehe, während in N. E. diese allgemeine Lehre schon vorausgesetzt ist. Zu bemerken ist ferner, was die eigentliche Polemik gegen Platon betrifft, dass E. E. 1217 b 23—25 sich so ziemlich mit dem schon früher bei

¹ Wie Susemihl seine Behauptung begründet, dass dieser letztere Absatz zu V. 16 f. am Rande von Aristoteles hinzugefügt wurde, lässt sich nicht absehen.

Gelegenheit der Kritik des Sokrates Gesagten (1216 b 10 ff.) in Übereinstimmung befindet. E. E. 1217 b 25—1218 a 1 deckt sich mit N. E. 1096 a 17—34 und M. M. 1183 a 6—24, selbst so ziemlich auch in den Einzelheiten; ferner muß E. E. 1218 a 15 mit N. E. a 34 — b 5 übereinstimmend angenommen werden,¹ da insbesondere das gleiche Beispiel 1096 b 23 und 1218 a 13 auffällig erscheint. Zu bemerken ist übrigens, daß Aristoteles in N. E. 1096 a 11—25 (ebenso M. M. 1182 b 13. 15) von seiner gewöhnlichen Unterscheidung nach $\chi\alpha\theta'$ $\alpha\nu\tau\circ$ und $\chi\alpha\tau\grave{\alpha}$ $\sigma\nu\mu\beta\varepsilon\beta\eta\kappa\circ\zeta$ ausgeht, indem für das $\dot{\alpha}\gamma\alpha\theta\circ\nu$ diese doppelte Geltung angenommen wird, während in E. E. 1217 b 1—15 dieselbe fehlt.

In E. E. 1218 a 15—24 folgt die Beantwortung der an die methodologische Untersuchung in N. E. 1095 a 31 ff. erinnernden Frage, inwiefern Platon nicht einen metaphysischen Grund zum Ausgangspunkte seiner Ethik hätte machen sollen, sondern daß er von den gegebenen Thatsachen aus die Untersuchung anzufangen verpflichtet gewesen wäre. Damit stimmt nun zunächst nichts in N. E., wogegen M. M. in doppeltem Sinne (1183 a 24—b 8) sich damit deckt, und zwar vorerst insofern als 1183 a 24—37 ebenso, wie in E. E., erwähnt ist, daß man von dem Bekannten zum Unbekannten fortzuschreiten habe und nicht umgekehrt; dagegen ist der Schluß, der aus dieser Prämisse gezogen wird, in beiden Ethiken verschieden. Dort wird einfach die Umkehrung der teleologischen Anschauung ausgesprochen, d. h. erklärt, daß man nicht von dem obersten Endziel aus die untergeordneten Fragen behandeln dürfe, hier heißt es, daß die praktische Wissenschaft es überhaupt nicht mit dem Endziele ($\tau\acute{e}\lambda\circ\zeta$) zu thun habe, also daß auch die Politik, welcher die Ethik untergeordnet ist, ihre Principien aus sich selber und nicht aus der Ideenlehre holt. In zweiter Linie wird in M. M. 1183 a 38—b 8 an dem Beispiele des Beweises dafür, daß die Summe der Δ in einem $A = 2 R$, dargethan, daß jede Wissenschaft ihre besonderen Beweisgründe ($\tau\grave{\alpha}\zeta \dot{\alpha}\chi\grave{\alpha}\zeta o\grave{\iota}\chi\epsilon\iota\alpha\zeta$) habe, daher es nicht in Ordnung sei, aus dem Gebiete der Ideenlehre die Principien zu erwählen, um die Ethik zu begründen.² Ein nicht in M. M.

¹ Es dürfte nämlich geraten sein, gegen Susemihls Voraussetzung einer Lücke in 1218 a 8 fortlaufenden Kontext gelten zu lassen, weil in diesem Falle ein recht guter Sinn entsteht, während man sonst mit den auf die angebliche Lücke folgenden Worten gar nichts anzufangen wüßte.

² Wenn man $\tau\acute{o}\tau\circ\tau$ $\dot{\alpha}\gamma\alpha\theta\circ\nu$ (1183 b 8) als Genetivus possessivus fasst, so daß man übersetzen müßte: „weil diesem Guten (der Idee) nicht die Eigenschaft, ein besonderer Beweisgrund zu sein, zukommt“, dann dürfte es keiner Schwierigkeit unterliegen, sobald man anstatt $\delta i\circ\circ$ — $\delta i\grave{\alpha}$ liest, den überlieferten Text beizubehalten.

angegebener Grund für die Zurückweisung der Annahme des höchsten Gutes als Idee besteht (E. E. 1218 a 24—30) darin, daß die Idee des Guten von den Zahlenprincipien geradezu zu fordern deshalb nicht angehe, weil der Zahl als einem Unvernünftigen die Gabe des Strebens nicht zugesprochen werden könne. Und in einem Zusammenhange wird die Richtigkeit dieses Einwurfs auch von der Seite begründet (E. E. 1218 a 30—32), daß man nicht eine allgemeine Idee des Guten wegen der Verschiedenheit der guten Endziele aller einzelnen Zustände in der Natur und im Menschen voraussetzen könne. Die von Buch A der E. E. noch folgenden Auseinandersetzungen sind nur Rekapitulationen, so zwar, daß ich die Annahme Wilsons bei Susemihl zu 1218 a 36 nicht gutheissen kann, welcher zufolge die Schlussworte dieses Kap. von einem späteren Peripatetiker hinzugefügt worden seien. Doch muß die Parallele zwischen M. M. 1182 b 16—31 und E. E. 1218 b 7—24 in Betracht gezogen werden, da dort geradezu gesagt ist, daß die Ethik mit der Politik nicht verwechselt werden dürfe, während hier die Frage noch unentschieden beantwortet wird; M. M. 1182 b 31—1183 a 6 stimmt mit der anderen Stelle aus M. M. überein.

Es erübrigt uns vorläufig noch, die Stellung der Worte M. M. 1183 b 8—18 zu untersuchen, welche genau mit E. E. 1216 b 3—25 übereinstimmen, und von welchen Susemihl annimmt, daß sie unecht sind. Wenn aber sein Hinweis auf 1182 a 15 ff. ein Beweis für seine auch von Spengel gebilligte Ansicht sein soll, dann müßte dem schon im Hinblick auf die Thatsache widersprochen werden, daß an der erwähnten Belegstelle, wie wir gesehen, des Sokrates Behauptung, Tugend sei Wissen, von einem ganz anderen Standpunkte aus kritisiert wird. Nun läßt sich allerdings fragen, weshalb denn der Verfasser der M. M. dieselbe Sache, die Kritik des Sokrates, zweimal durchgeführt habe. Doch kann die Antwort darauf insofern nicht zweifelhaft lauten, als die Gesetze der Ideenassociation den Verfasser offenbar darauf geführt haben, nachdem der Zusammenhang der Platonischen *ἰδέαι* mit den besonderen Gründen, auf welchen die Tugend beruht, gelegnet worden, ebenso den Zusammenhang der theoretischen Wissenschaft mit der praktischen Tugend in Abrede zu stellen. Damit soll jedoch nicht gesagt sein, daß der Verfasser der M. M. den aus der E. E. bekannten Gedanken nicht in geschickterer Weise mit dem Ganzen hätte in Verbindung bringen können.

Wenn wir nun die Gedankenentwicklung der E. E. weiter verfolgen, so dürften die Worte 1216 b 26 ff. nichts anderes sein

als ein Pendant zu der bereits erwähnten methodologischen Frage in N. E. 1095 b 31 ff.; denn auch hier in E. E. wird die Frage aufgeworfen, ob man analytisch oder synthetisch vorgehen müsse, indem der Verfasser ausdrücklich hervorhebt, daß von dem aus, was gewiß ist, d. h. was jeder für seine Person und auch alle in Betracht kommenden Menschen als wahr ansehen, das objektiv Sichere abgeleitet werden kann. Auch das E. E. 1216 b 35 — 1217 a 17 Bemerkte muß mit der genannten Stelle aus N. E. in Verbindung gebracht werden, aber auch rücksichtlich des N. E. 1094 b 11 ff. auseinander gesetzten Gedankens, daß man nur soweit unsere Untersuchung zu vollziehen habe, als damit die Sache selbst getroffen wird. — Dass es sich in der Bestimmung der *εὐδαιμονία* um die Glückseligkeit des Menschen allein, aber nicht um jene der Gottheit oder der Tiere handelt, ist übereinstimmend in E. E. 1217 a 18—29, N. E. 1102 a 13 ff., 1099 b 32—1100 a 1 und M. M. 1182 b 2—5 erwähnt. Mit Rücksicht auf die Thatsache, daß es Handlungen gibt, welche nur als Mittel zum Zwecke angesehen werden müssen, und daß es wieder Handlungen gibt, welche für den Menschen nicht durchführbar erscheinen, muß die Glückseligkeit als menschenmöglicher Zweck betrachtet werden (E. E. 1217 a 30—40 vgl. mit E. N. 1097 a 14 ff.).

Wenn wir jetzt zunächst der N. E. folgen, dann finden wir, daß die nunmehr erörterte Frage, was denn eigentlich ein Gut sei, mit der weiteren Darlegung, daß es sich in der Ethik um das wahrhafte und als Endzweck gesetzte Gut handle, auch in den M. M. 1184 a 3—38 behandelt wird. Nur unterscheiden sich beide Darstellungen erstens dadurch, daß in M. M. eine Definition des *τέλειον* und des *ἀτελές* vorausgesetzt wird (1184 a 8 f.), welche in N. E. nur hinzugedacht werden muß. Andererseits ist das Attribut der *εὐδαιμονία*, die *αὐτάρκεια* in N. E. (1097 b 6—21), nicht so deutlich in M. M. durchgegangen, oder besser: eigentlich nur indirekt, nämlich bloß nach dem allerdings auch in N. E. erwähnten Gesichtspunkt des *συναριθμούμενον*. Diesem letzteren ist aber in M. M. ein ganzer Abschnitt mit mehreren Unterabteilungen (1184 a 15—38) gewidmet, während derselbe in N. E. (1097 b 17—21) nur mit einer kurzen Auseinandersetzung bedacht wird. Offenbar hat der Verfasser der M. M. aus dieser kurzen Bemerkung des Aristoteles Anlaß genommen, die Sache eingehender zu erörtern; denn die betreffenden Gedanken in M. M. sind durchaus originell, wie z. B. schon der erste Beweis dafür, daß, wenn man die *εὐδαιμονία* nicht als *μὴ συναριθμούμενη* nähme, das Absurdum erschiene *αὐτὸν ἔσται βέλτιον*

(1184 a 20 f.). Ebenso der 2. Beweis, dass man die *εὐδαιμονία* nicht abgesondert von den in ihr befindlichen *ἀγαθά* nehmen dürfe (1184 a 25—29), sowie der 3., dass man auch nicht auf die Weise zum Ziele kommt, dass man die *εὐδαιμονία* mit anderen außer ihr befindlichen Gütern vergleicht, wodurch die Einfachheit des gesuchten höchsten Gutes ausgesprochen wäre, die ja gar nicht existiert (1184 a 29—38). Übrigens ist trotzdem diese eigengeartete Darstellung der M. M. nur eine Verwässerung des in der N. E. kurz und klar ausgedrückten Gedankens, also dass man hierin offenbar die Hand eines blosen Nachahmers findet.

In allen drei Ethiken folgt nunmehr die Behandlung der Frage, ob man vom Glück als von einer Energie oder von einer blosen Potenz zu sprechen habe. Und dabei ist hinsichtlich des Umstandes, welches der Näherungswert der drei Schriften sei, zu beachten, dass M. M. und E. E. genau in derselben Ordnung die Betrachtung unternehmen. Sowie nämlich dort die bereits oben berührte doppelte Einteilung der Güter (M. M. 1184 b 1—6) an die Spitze der Untersuchung gestellt wird, genau so heißt es am Beginne des Buches B von E. E., dass die hier zu beachtende Einteilung nach den Kriterien des Äußerlichen und Innerlichen, des Zuständlichen und Energischen maßgebend sei. Nur ist in E. E. die Angabe von Beispielen für die erwähnten Güter, wie sie in M. M. angewendet wird, unterlassen, indem E. E. einfach auf die betreffende nähere Ausführung *ἐν τοῖς ἔξωτεροικοῖς λόγοις* (1218 b 33 f.) verweist, ein Bestreben nach Kürze, durch welches auch wohl die besondere Nennung der *ἀγαθὰ ἐν σώματι*, wie sie in M. M. der Vollständigkeit halber geschieht, unterblieben ist.

Unverkennbar wird nun wieder in beiden Ethiken (E. E. und M. M.) ein Gedanke aus N. E. B 1106 b 13—24 hergenommen, welcher darin gipfelt, dass jede Handlung aus einer gewissen Anlage dazu entspringt. Nur ist ein Unterschied in der Benutzung dieses Gedankens in den genannten Schriften darin zu ersehen, dass M. M. daraus unmittelbar den Schluss zieht, dass die Handlung (*ἐνέργεια*, *ἔργον*) besser sei als der die Anlage bedingende Zustand (*ἔξις*) (1184 b 12; vgl. M. M. 1184 b 7—17); während E. E. das Verhältnis zwischen *ἐνέργεια* und *ἔξις* zunächst noch genauer bespricht, wie aus E. E. 1218 b 37—1219 a 8 hervorgeht. Auffallend ist ferner die Thatsache, dass in E. E. von der Tugend ausgegangen wird, so zwar, dass man schon deswegen auf die eben angegebene Vermutung gelangt, es sei diese Stelle der E. E. unmittelbar aus N. E. 1106 b 13—24 geschöpft, obwohl oder gerade weil der Zusammenhang, in welchem

dort und hier von der Tugend gesprochen wird, ein vollkommen verschiedener ist. Denn in N. E. handelt es sich darum, die Grundlegung für das Wesen der Tugend überhaupt zu gewinnen, in E. E. ist die Erwähnung der Tugend nur zu dem Zwecke erfolgt, um das Verhältnis von *ἐνέργεια* und *ἔξις* zu bestimmen. Es will mir scheinen, dass hierdurch die Hereinziehung des erwähnten Motivs aus der N. E. in E. E. eine ziemlich geschraubte Bedeutung bekommt, wie auch schon der unvermittelte Übergang 1218 b 37 (*ταῦτα δὴ οὐτως ὑποκείσθω καὶ περὶ ἀρετῆς*) beweist, nachdem vorher von der *ἀρετῇ* gar nicht gesprochen war. Nichtsdestoweniger ist auch in der Parallelstelle der N. E., in 1098 a 11 und 15 in einem ähnlichen Sinne von der *ἀρετῇ* gesprochen, wie in der aus E. E. erwähnten Stelle. Übrigens bedurfte es zum Beweise, dass die *ἐνέργεια* vor der *ἔξις* den Vorzug habe, gar nicht der Erwähnung der Tugend, weil jener Beweis nur aus dem Umstände abgeleitet wird, dass die *ἐνέργεια* als die Ausführung des wichtigen *τέλος* angesehen werden muss, was bei der *ἔξις* nicht vorkommt. Andererseits ist in E. N. am Schlusse des 7. Kap. die Hereinziehung der Tugend zu dem Zwecke vorgenommen, um die *εὐδαιμονία* mit derselben als einem notwendigen Ingrediens in Verbindung zu setzen. Denn zu beachten ist, dass in E. E. an anderer Stelle Tugend durchgehend im allgemeinen Sinne genommen ist, während sie am Schlusse des 7. Kap. von N. E. in der Bedeutung der moralischen gemeint wird.

Der Gedanke E. E. 1219 a 13—18, dass man von einem *ἔργον* in dem doppelten Sinne spreche, dass nämlich etwas zu stande gebracht sei, was man herzustellen beabsichtigte, oder dass man gerade in der Arbeit selbst begriffen sei, dieser Gedanke kommt auch in N. E. Anfang (1094 a 3—6) vor, nur mit dem Unterschiede, dass hier (auch in N. E. 1097 b 29) Aristoteles immer die *ἐνέργεια* (*πρᾶξις*) und das *ἔργον* einander gegenüber stellt, während dort an die Stelle von *ἐνέργεια* der Ausdruck *χρῆσις* tritt. Zugleich ist der Gedanke in E. E. viel weiter ausgeführt. Er schliesst sich an Metaph. Θ. 1050 a 23—b 2 an, wo ebenfalls das Wort *χρῆσις* in der gleichen Bedeutung wie in E. E. verwendet wird, während der Gedanke, dass die mit *χρῆσις* und *ἔργον* gegebenen Endzwecke von verschiedener Bedeutung sind, nicht nur in der Metaph. a. a. O., sondern auch im Anfang der N. E. ausgeführt wird. Ebenso in Politik 1254 a 1—5, wo ebenfalls *χρῆσις* gesagt ist, wie in N. E. 1098 b 32, wo jedoch *χρῆσις* der *κτῆσις* gegenüber gestellt wird, was wieder mit der Politik a. a. O. stimmt. Der folgende Gedanke

von der gegenseitigen Abhängigkeit der *ἀρετή* der Arbeitendeu und dem *ἔργον*, das dabei zustande gebracht wird (E. E. 1219 a 18—23), findet sich auch in der N. E. 1098 a 7 ff., nur ist er dort von der daraus sich ergebenden Folgerung rücksichtlich der *εὐδαιμονία* getrennt. Zu beachten ist in dem nunmehr Gesagten, dass von der sonst so ziemlich mit N. E. übereinstimmenden Darstellung in E. E. nur 1219 a 31—35 sich abhebt, weil hier der Beweis dadurch geführt wird, dass die *βελτίστη ἔξις* der *βελτίστη ἐνέργεια* gegenüber gestellt erscheint. Und wenn mir auch dieser darauf gegründete Beweis wohl gelungen scheint, weil man die Behauptung, dass die *βελτίστη ἐνέργεια* besser sei als die *βελτίστη ἔξις*, immerhin gelten lassen muss, so fragt sich doch, ob man so ohne weiteres die *εὐδαιμονία* als das beste, selbst gegenüber der Tugend, annehmen darf, wie 1219 a 32—35 geschieht.¹ Die Rolle, welche die Virtuosität in der Handhabung der Werke der Seele analog anderen Werken spielt, ist wie in den beiden anderen Ethiken auch M. M. 1184 b 17—21 hervorgehoben, sowie die Ableitung des Gedankens von der Virtuosität im Leben, sowie er in den beiden anderen Ethiken vorkommt, ebenfalls in M. M. 1184 a 22—29 vorgetragen wird. Übereinstimmend ferner ist in allen 3 Ethiken der Gedanke ausgeführt, dass durch die tugendhafte Energie der Seele allein das Glück des Menschen begründet wird (vgl. E. E. 1219 a 33 mit N. E. 1098 a 15—17 und M. M. 1184 b 22—29 ff.).

Da ferner der Spruch, dass eine Schwalbe noch keinen Sommer macht, nur in N. E. 1098 b 18 f. zu dem Zwecke erwähnt ist, um den Grundsatz, dass es sich im Glücke um ein vollkommenes Leben handle, zu beleuchten, bemerkt man, dass derselbe auch in den beiden anderen Ethiken ausgesprochen wird (E. E. 1219 a 35—39, b 5—8. M. M. 1185 a 1—9).

Von diesen Darlegungen hebt sich nun wieder eine methodologische Frage ab (N. E. 1098 a 21 — b 12), welche sehr an 1094 b 11—27 erinnert, indem auch dort erwähnt ist, dass man nur aus allgemeinen Beobachtungen auf den speciellen Thatbestand der Ethik gelangen kann. Auch hier ist hervorgehoben, dass man einen und denselben Gegenstand, also eine allgemeine Sache entweder so oder so, d. h. specialiter zu behandeln vermag; der ganze Vergleich bietet einen trefflichen Beweis dafür, wie sehr es Aristoteles am Herzen lag, den Gegenstand der Ethik

¹ In dieser Stelle ist vor allem zu bemerken, dass Susemihls Einschaltung von *ταῦτό* (1219 a 19) überflüssig und ebenso die Annahme einer Lücke in a 30 ungerechtfertigt erscheint.

zwar umfassend, jedoch so zu behandeln, daß die Ausführung des Themas nicht über den vorliegenden Rahmen hinausgehe. Daher in beiden Stellen die nämliche, wenn auch mit verschiedenen Worten gegebene Versicherung: *πεπαιδευμένον . . . ἔστιν ἐπὶ τοσοῦτον . . . ἐπιζητεῖν . . . , ἐφ' ὅσον ἡ τοῦ πράγματος φύσις ἐπιδέχεται* (1094 b 23—25) und: *τὸν αὐτὸν δὴ τρόπον, scil. κατὰ τὴν ὑποκειμένην ὑλὴν ἐπιζητεῖν καὶ ἐπὶ τοσοῦτον ἐφ' ὅσον οἰκεῖον τῇ μεθόδῳ, καὶ ἐν τοῖς ἄλλοις ποιητέον ὅπως μὴ τὰ πάρεργα τῶν ἔργων πλείω γίνηται* (1098 a 31—33. 27—29). Daran schließt sich dann (1098 a 33—b 12) die Frage nach der bei Aufdeckung der Gründe anzuwendenden Methode.¹

Dafs das in der Ethik gesuchte Glück in dem richtigen Leben (*εὐζωΐα*) besteht, ist in N. E. 1098 b 18—22 ebenso hervorgehoben, wie in M. M. 1184 b 24—30. Damit steht in gedanklicher Verbindung, was N. E. 1098 a 18—20 im Zusammenhalt mit E. E. 1219 a 34—b 8 und M. M. 1185 a 1—9 über die Notwendigkeit der Voraussetzung des vollkommenen Sich-Auslebens gesagt wird, indem das Glück nur dann einen richtigen Wert besitzt, wenn ihm diese Bestimmung nicht fehlt. Offenbar hat E. E. die Erwähnung des Solonischen Ausspruchs (1219 b 6 f.) aus N. E. A Kap. 11 hergenommen, wo der Zusammenhang, d. h. die Untersuchung der Frage, in welchem Grade das Geschick auf das Glück Einfluß zu üben vermag, den Aristoteles auf die Kritik des erwähnten Solonischen Ausspruchs geführt hat, was übrigens auch in E. E. a. O. nur nicht in so umfassender Weise wie in N. E. geschehen ist. Daher nimmt auch Aristoteles 1100 a 1 ff. neuerdings auf den bereits 1098 a 18—20 ausgesprochenen Gedanken Rücksicht, während in E. E. im nunmehr Folgenden (1219 b 8 ff.), abgesehen von dem in N. E. 1099 a 3—5 berührten Gedanken, daß man auf die wirkliche That bei der Belohnung des Verdienstes sieht und nicht auf den äußerer Anschein, die Frage erörtert wird, welche auch in M. M. 1183 b 19 ff. angeregt ist, ob man das Glück zu den *τίμια* oder *ἐπαινετὰ ἀγαθά* zu rechnen habe, eine Frage, welche ursprünglich in N. E. A Kap. 12 aufgeworfen und in E. E. nur auf die *ἐπαινετά* verkürzt erscheint. Vor allem fällt die Behandlung des Problems in die Augen, inwiefern die *εὐδαιμονία* von niemandem gelobt, sondern nur gepriesen wird (E. E. 1219 b 12 = N. E. 1101 b 26).

¹ Aus dieser Darlegung dürfte erhellen, daß Susemihl ohne Grund die Worte 1098 a 20 für verstümmelt hält, also daß auch seine Beziehung auf 1199 a 32 (!) keine entsprechende war; andererseits kann aber auch seine Entfernung der Worte 1098 a 22 — b 8 aus dem Texte nicht gerechtfertigt werden.

Der Beweis dafür wird in N. E. in der Art geführt, daß gezeigt wird, wie das Lob immer nur auf Handlungen geht, welche in verschieden trefflicher Weise ausgeführt werden, während die Preisung der *εὐδαιμονία* ohne solche Beziehung, sondern absolut stattfindet (N. E. 1101 b 21), sowie dieselbe in E. E., anstatt auf solche Handlungen, welche nur eines Endzweckes willen ausgeübt werden, auf diesen Endzweck selbst bezogen erscheint (ό δ' *εὐδαιμονισμὸς τέλοντς* E. E. 1219 b 16). Es ist daher im Grunde der nämliche Gedanke, der in der Entgegensetzung zwischen Glückseligsprechen (*εὐδαιμονισμός*) und Lob besteht, in beiden Ethiken vorausgesetzt; dort wird der *εὐδαιμονισμός* als etwas Absolutes im Gegensatze zu dem mehr relativen Lob, hier als auf den Endzweck gehend im Zusammenhalt mit den für den Endzweck notwendigen Handlungen, die nur des Lobes fähig sind, hingestellt. Der in M. M. durchgeführte Beweis knüpft an N. E. Schluss des 12. Kap. an, wo das *τίμιον* der *εὐδαιμονία*, d. h. der Grund dafür, daß man es zu preisen, aber nicht zu loben habe, darin gefunden wird, daß es eine *ἀρχὴ* (*αἴτιον*) der Güter ist, während in M. M. darüber nur gesagt ist, daß man der *εὐδαιμονία* Ehre bringt. Doch muß man aus den Beispielen, welche M. M. 1183 b 21—23 vorgeführt werden, entnehmen, daß es eigentlich derselbe Grund ist, wie er in N. E. und E. E. für das *τίμιον* angegeben wurde.

Sicherlich im Zusammenhange mit diesen Gedanken steht die N. E. A 13 nunmehr folgende Auseinandersetzung darüber, daß wir es in der Ethik mit einer menschlichen und nicht mit einer göttlichen Glückseligkeit zu thun haben. Denn nur auf die letztere könnte der *μακαρισμός* und *εὐδαιμονισμός* passen, von welchem 1101 b 23 f. die Rede war, während das Lob, von dem wir in der menschlichen Glückseligkeit Gebrauch machen, einzig durch die Tugend hervorgerufen wird, welche dem Menschen zukommt. Die andere, entgegengesetzte Seite ist E. E. 1217 a 21—29 ausgeschlossen. Weil jedoch die Tugend in der Seele und nicht im Körper entsteht, so handelt es sich darum, eine psychologische Einleitung der Tugendlehre voranzuschicken, aus der sich (vgl. E. E. 1219 b 26 ff.) ergibt, daß das niederste Seelenvermögen, das *θρεπτικόν*, wegen Mangels der demselben fehlenden Energie, wie sie für die Ausübung der Tugend paßt, außer Betracht zu kommen hat (N. E. 1102 a 26 — b 12 = E. E. 1219 b 16—25). Im besonderen ist in diesen beiden Ethiken dem Gedanken Ausdruck gegeben, daß eben wegen Darniederliegens der auf Tugend abzielenden Energie im Schlafe die Guten vor den Schlechten während der Hälfte des Lebens nichts voraus-

haben (N. E. 1102 b 6 f. = E. E. 1219 b 17 f.), obschon vermöge Nachwirkens der im wachen Zustande auftretenden Vorstellungen selbst die Träume der Guten besser sind als die der Schlechten (E. N. 1102 b 9—11 = E. E. 1219 b 24 f.). Überhaupt ist es eine allen drei Ethiken gemeinsame Anschauung, dass die bloße Potenz nicht als glückbestimmend angesehen werden darf (N. E. 1102 b 1 ff. M. M. 1183 b 21 ff. E. E. 1219 b 36—1220 a 3). Was andere als die bisher erwähnten Güter anbelangt, Reichtum, Schönheit, Kraft, so bemerken M. M. 1183 b 27—35 übereinstimmend mit N. E. 1096 a 7, dass dieselben nur als Mittel zum Zwecke der Erlangung allgemeiner Glückseligkeit dienen, da nach M. M. 1183 b 29 f. sogar der Schlechte sich dieser Dinge zu dem bekannten Zwecke bedient.

b) Die Tugend.

Der N. E. eigentlich, wenn auch mit verschiedenen Berührungspunkten mit M. M. und E. E. ausgestattet, ist die Episode A 11, wo danach gefragt wird, ob es denn wirklich notwendig sei, mit Solon bloß auf den Moment des Lebensendes zu warten, auf dass der Beurteilende imstande sei, die Glückseligpreisung über einen Menschen auszusprechen. Wenn es nämlich nach dem Voraufgehenden feststeht, dass die *εὐδαιμονία* als ein durch die Handlungen auf einzelnen Gebieten zu erstrebendes Endziel erscheint (vgl. 1098 b 18—22), dann kann das „Kunstwerk des Lebens“ erst mit dem letzten Atemzuge abgeschlossen sein. Andererseits heisst es hier 1100 a 12 f., dass eine solche Voraussetzung unstatthaft erscheint. Es wird, um diesem Dilemma zu entgehen, der Ausspruch Solons auf seine wahre Bedeutung zurückgeführt in einer Weise, welche im höchsten Grade originell genannt werden muß.

Der Vergleich zwischen der psychologischen Einleitung in N. E. 1102 a 16 ff. und in den anderen Ethiken zeigt mancherlei Verschiedenheiten. Vor allem weicht die Darstellung der *θρεπτική* in M. M. 1185 a 14—35 von den anderen beiden ab, wie schon aus dem Gedanken Zusammenhang hervorgeht. Denn M. M. sagen so: „Als einen Teil der Seele haben wir das *θρεπτικόν* deshalb zu betrachten, weil sich unter den uns umgebenden Dingen gerade dadurch ein Unterschied konstatieren lässt, welchen wir am deutlichsten dann sehen, wenn wir das Verhalten der Steine¹ betrachten.“ Die auch sonst in M. M. ziemlich doktrinär klingende

¹ Vielleicht ist dieser Vergleich aus E. E. 1220 b 2 f. (vgl. N. E. 1103 a 20 f.) hergenommen.

streng logische Ableitung in Form eines Sorites finden wir nun auch hier. Denn der Verfasser fährt fort: „Nachdem wir zwei Reihen von Dingen unterscheiden, die lebenden und die leblosen, von denen die letzteren sich nicht nähren, während doch unter allen Wesen, die uns bekannt sind, diese beiden Gattungen allein sich unterscheiden lassen, welche wir als mit der θρεπτική ausgestattet erkennen oder nicht, so muss der Seele als lebendem Wesen jedenfalls die θρεπτική eignen. Und zwar darf dieselbe ja nicht mit den anderen Seelenvermögen verwechselt werden, da diese letzteren mit der Ernährung nichts zu thun haben. Da es sich nun aber in der Glückseligkeitstheorie immer um Tugend handelt (vgl. N. E. 1102 a 5 f.), so müssen wir um die ἀρετή dieses Seelenteiles uns erkundigen, weiterhin aber auch um die ebenso zur Glückseligkeit notwendige Energie jener Tugend.“ Beide Fragen werden nun nicht entschieden beantwortet. In Bezug auf die erstere bemerkt der Verfasser, dass die Erörterung derselben in einen anderen Bereich der Philosophie gehöre. Nimmt man aber auch die Bejahung derselben an, dann müsse die zweite Frage verneint werden. „Wenn nämlich auch das Vorhandensein von ἀρετή konstatiert ist, dann fragt es sich immer noch, ob auch diejenige δόμη damit gegeben erscheint, welche nun einmal eine notwendige Voraussetzung jeder ἐνέργεια ist. Nun hat aber der in Rede stehende Seelenteil gar keine δόμη. Denn er verhält sich wie das Feuer, welches nur passiv aufnimmt und alles das verzehrt, was man in dasselbe wirft. Denn auch bei der Nahrungsaufnahme hat man dieselbe Voraussetzung zu machen.“

Anders N. E. a. a. O., wo ganz ähnlich, wie in E. E. 1219 b 26—1220 a 4, der vernünftige Teil der Seele von dem unvernünftigen getrennt wird, wonach aus dem Bereiche des letzteren zunächst das θρεπτικόν hervorgehoben ist. Hierbei kommt die aus der Aristotelischen Psychologie bekannte Frage nach dem Verhältnis der Seelenteile oder Seelenvermögen zu einander in Anschlag, indem der Vergleich zwischen der konvexen und konkaven Seite des Bogens, die doch beide nur dem einen Bogen angehören, herangezogen wird (E. E. 1219 b 34 = N. E. 1102 a 31; der E. E. eigentlich ist hier das Beispiel von der Unzertrennlichkeit der Eigenschaften gerade und weiss 1219 b 35 f.).

Während der allgemeine Tenor des Ganzen sich mit dem aus N. E. Bekannten in E. E. vollkommen deckt, wird in M. M. insofern anders vorgegangen, als erst 1185 b 1 ff. wieder auf die allgemeine Einteilung der Seele Rücksicht genommen ist, wobei

der vorhin behandelte Gegenstand über das *θρεπτικόν* so ziemlich aufserhalb des ganzen Rahmens steht. Anders in E. E. und N. E. Denn in diesen beiden ist die Untersuchung über das *θρεπτικόν* mit dem Allgemeinen verflochten. In E. E. fällt übrigens bei dieser Gelegenheit der Gedanke auf, daß es sich in der Ethik und deren wirklichen Erfolgen rein nur um specifisch menschliche Eigenschaften und Seelenvorzüge handelt. Zu diesen könne aber die *θρεπτική* nicht gerechnet werden. Es ist daher der in allen drei Ethiken denselben Grundcharakter zeigende Gedanke zugleich in verschiedener Weise ausgeführt. Denn in N. E. ist auf die *ἀργία* der *θρεπτική* das Hauptgewicht gelegt, in M. M. findet sich der Nachweis des Mangels der in der Glückseligkeit nötigen *ἐνέργεια* mit dem Nichtvorhandensein der vorausgehenden *δομή* geführt, während in E. E. die Hierarchie der Seelenvermögen von ausschlaggebender Bedeutung ist. Der da-selbst angewendete Ausdruck *ἡ τῆς ψυχῆς ἀρετή* (1220 a 3 f.) ist offenbar nur eine Verkürzung der in N. E. 1102 a 5 angewendeten Phrase *ψυχῆς ἐνέργειά τις κατ' ἀρετὴν τελείαν*. — Aber nicht bloß in Hinsicht auf Seelenteilung ist die Behandlung der *θρεπτική* in M. M. ganz isoliert, sondern auch insofern, als im Gegensatze zu N. E. 1102 a 6 f. und E. E. 1219 b 26 dort die Frage, was Tugend sei, also die Annahme von der Nichtabweisbarkeit der näheren Untersuchung der Tugend erst nachträglich (1185 a 36 ff.) aufgeworfen wird.

Naturgemäß schließt sich nun in allen drei Ethiken die Betrachtung desjenigen Seelenteils an, welcher in der Tugendlehre am meisten deshalb in Frage kommt, weil er uns die bekannten Gegensätze innerhalb der Seele am besten vor Augen führt: es handelt sich nämlich um das Verhältnis zwischen der verständigen Leitung der Vernunft und zwischen dem vernunftlosen Teil der Seele, insoweit er nur dem Antriebe des Gefühls gehorchen zu wollen scheint. Es ist dies ein von der *θρεπτική* verschiedenes Vermögen, welches ebenso vernunftlos erscheint wie diese, jedoch in gewissem Sinne auf Vernunft seine Existenz gründet (N. E. 1102 b 13 f.). Während aber die Eigentümlichkeit dieses vernunftlosen Teiles in N. E. durch ein anschauliches Bild von der Paralyse einzelner Körperteile geschildert wird (1102 b 16—23), bemerkt der Verfasser der E. E. bloß, daß man es mit einem gebietenden und gehorgenden Teile zu thun habe, so daß hierdurch die Doppelteilung der Tugenden in dianoëtische und ethische (E. E. 1220 a 5 ff.), genau so wie in N. E. 1102 b 30—1103 a 10, bestimmt erscheint. Ebenso wie in E. E. wird M. M. 1185 b 1—12 die Frage behandelt; nur mit dem auffallenden

Unterschiede von N. E. A Ende, daß dort die dianoëtischen Tugenden nicht als etwas Löbliches, hier dagegen wohl anerkannt werden (vgl. M. M. 1185 b 8—12 mit N. E. 1103 a 8—10). Mit N. E. ist, wie gewöhnlich, E. E. 1220 a 5 in Einklang.

N. E. B Anfg. setzt den Unterschied zwischen den dianoëtischen und ethischen Tugenden in den Umstand, daß man jene erlernen kann, während die Aneignung der anderen Art nur auf Angewöhnung beruht. Die letztere Thatsache aber wird nun übereinstimmend und fast mit den gleichen Worten in N. E. 1103 a 18—23 und M. M. 1185 b 38—1186 a 8 (ähnlich E. E. 1220 a 39—b 6) angegeben und begründet. Der N. E. eigentlich bleibt dabei die Schlussfolgerung, daß die ethischen Tugenden weder *φύσει* noch nicht *φύσει* entstehen (N. E. 1103 a 23—26). Die Eigenschaft der ethischen Tugend, daß sie durch fortwährende Übung erzeugt wird, so daß am Ende durch die energische Thätigkeit die Fertigkeit zustande kommt, ist gleichfalls übereinstimmend in N. E. 1103 a 26—b 2 und M. M. 1186 a 9—19 angemerkt. Doch besteht ein Unterschied zwischen beiden Darstellungen insofern, als die N. E. bezüglich des Verhältnisses zwischen dem Thun und der Fertigkeit bemerkt, daß sich die Potenzen des rein Physischen und die des Ethischen umgekehrt verhalten, weil dort die *δύναμις* vorhergeht und darauf die *ἐνέργεια* folgt, während hier Entgegengesetztes gilt. Andererseits ist in M. M. a. a. O. noch von den *πάθη* die Rede, welche in N. E. an besonderer Stelle erwähnt werden. Dagegen stimmt E. E. 1220 b 7—20 wieder mit N. E. überein, obwohl auch an dieser Stelle wieder die *πάθη* behandelt werden. Die Notwendigkeit der Angewöhnung im Bereiche der ethischen Tugend wird N. E. (1103 b 2—6) durch den Hinweis auf das Verfahren der Gesetzgeber dargethan, welches soweit geht, daß sogar ein Kriterium für die Güte oder Schlechtigkeit des betreffenden Staates aus der Einhaltung oder Nichteinhaltung dieser Regel abgeleitet wird, je nachdem nämlich die gesetzgebenden Faktoren die Bürger richtig oder nicht richtig gewöhnen, das zu thun, was im Staate geübt werden muß. Die daraus erfolgenden *ἔξεις* und *δυνάμεις* befähigen den Menschen das zu thun, was er gemäß der Tugend thun soll, die ihm eigen erscheint, wenn er seinen Zweck erreichen will. Dies wird N. E. 1103 b 6—25 analog dem E. E. und M. M. a. a. O. Erwähnten auseinander gesetzt. Damit in Verbindung steht aber ferner die Thatsache, daß durch Übermaß oder Mangel die entsprechenden tugendhaften Handlungen und das Verhältnis der richtigen Gefühle gegenüber den Affekten der beiden extremen Seiten beeinträchtigt

werden. Und um dies entsprechend beurteilen zu können, muss man sich auf die typischen Vorkommnisse im Tugendleben verlegen, weil die einzelnen Fälle uns im Stiche lassen, wenn wir auf ihrem Grunde die allgemeinen Gesetze aufstellen sollten (N. E. 1103 b 26—1104 a 9). Nachdem also diese methodologische Frage, welcher doch wohl E. E. 1221 b 4—9 gleich kommt, aufgeworfen, wird in deren Geiste die bereits erwähnte Untersuchung angestellt (N. E. 1104 a 10 — b 3, M. M. 1185 b 13—32, E. E. 1220 a 22—34. b 21 ff.).

Zunächst muss nun bemerkt werden, dass die Voraussetzung der tugendhaften *έξεις*, welche aus dem eben erwähnten Gebaren hervorgehen, daraus entnommen wird, dass der tugendhaften Handlung im guten Charakter Freude folgt, wogegen dieselbe Handlung im entgegengesetzten Charakter von Unlust begleitet erscheint (N. E. 1104 b 4—8), wie überhaupt Lust und Unlust als ein Motiv der ethischen Handlungen gilt, so dass, wie schon aus dem eben angeführten Umstand hervorgeht, in uns eine Neigung besteht, das Böse zu thun und das Gute zu unterlassen N. E. 1104 b 8—13 = M. M. 1185 b 33—37. Während nun aber in N. E. der Anschluss dieser Gedanken an das Voraufgehende ganz naturgemäß erfolgt, zeigen die beiden anderen Ethiken eine ziemliche Zerrissenheit. Dies ist namentlich in E. E. 1220 a 34—39 der Fall, wo nach der Untersuchung darüber, dass die tugendhaften Handlungen auf Grund eines und desselben Verfahrens erhöht oder verringert werden, sofort die Annahme gemacht wird, dass Lust und Unlust in diesen Fällen im Spiele sind (E. E. 1220 a 34). Andererseits ersieht man aus N. E. 1104 b 16—18 = E. E. 1120 a 34—37, dass und wie aus N. E. der hier vorliegende Gedanke entnommen ist. Die That-sache, dass man sich weder von Lust noch von Unlust zu einer schlechten Handlung verleiten lassen darf, dass man vielmehr ebenso sehr von der Lust des durch das Schlechte Gebotenen wie von der Unlust entfernt sein soll, welche in uns die zum Thun des Notwendigen unumgängliche Selbstüberwindung hervorruft, ist in allen drei Ethiken hervorgehoben; aber nur in N. E. (1104 b 24 f.) und E. E. (1222 a 2—5) wird im Anschluss daran die Annahme einer ethischen Schule zurückgewiesen, wonach Freisein von allen Leidenschaften das höchste Gut sei. Näheres über das auf Lust und Unlust abzielende Streben des von der Tugend oder deren Gegenteil sich leiten Lassenden ist ferner ganz ähnlich dem aus N. E. bereits Bemerkten in E. E. 1221 b 27—1222 a 5 auseinandergesetzt; denn N. E. 1104 b 29 ff. weicht dadurch von der entsprechenden Darstellung in E. E. ab,

dass dort eine Dreiteilung vorausgesetzt wird, das Schöne, Nützliche und Angenehme mit dem Gegensatze des Häfslichen, Schädlichen und Unangenehmen. Derjenige nun, welcher tugendhaft lebt ($\delta\ \alpha\gamma\alpha\theta\circ\varsigma$ 1104 b 33), wird in allen diesen Stücken das Richtige, der Lasterhafte das Unrichtige treffen, vorzugsweise aber im Bereich der Lust, weil man diesen Faktor als einen allgemeineren gelten lassen muss, da er nämlich erstens bei sämtlichen Wesen vorkommt, und da er zweitens in allen den drei genannten Begriffen enthalten ist, deren Bedeutung in der Anwendung des freien Willens besteht, und zwar so, dass man das Angenehme auch im Schönen und Nützlichen findet. Anders M. M. 1186 a 32—35, welche Stelle mit E. E. 1221 b 34—39 übereinstimmt. Der Gedanke ist, dass die ethischen Fähigkeiten und Zustände von den $\pi\alpha\theta\eta\mu\alpha\tau\alpha$ oder $\pi\alpha\theta\eta$ abhängen, aus denen sie entstehen, und die in der Form der Lust oder Unlust auftreten, also dass auch die Ethik überhaupt es mit Lust und Unlust zu thun hat. Abgesehen von diesen Begründungen führt N. E. noch folgende auf. Zunächst wird 1105 a 1—3 auf die tiefe Begründung des Gefühls in der menschlichen Natur insofern hingewiesen, als die Tugend vorzugsweise unter dem Eindrucke dieses seelischen Faktors wirkt, so dass die gesamte ethische Thätigkeit des Menschen wegen der Unabweisbarkeit der so tief, weil von Kindheit an eingewurzelten Gefühle gerade vorzugsweise auf diesem Faktor beruht. Dann folgen die drei Beweise aus der Beurteilung für die Güte der Handlungen (1105 a 3—5: Einteilung des ethischen Grades der Handlungen nach dem Grade der in ihnen enthaltenen und durch sie erfolgenden Annehmlichkeit oder Unannehmlichkeit. a 5—7: Einfluss der richtigen Lust und Unlust auf die Unternehmung der Handlungen. a 7—13: Es ist schwieriger, den Kampf mit der Lust aufzunehmen als mit der plötzlichen Aufwallung ($\vartheta\upsilon\mu\tilde{\omega}\varsigma$), und weil in jeder Kunst und Tugend immer die grössere Schwierigkeit den Ausgangs- und Bestimmungspunkt bildet, so ist es eben die Lust und ihr Gegenteil, worauf sich die ethischen Bestrebungen beziehen).

Nach dem in der E. E. 1220 b 36—1221 b 3 Gesagten, wo an einzelnen Beispielen dargethan wird, was man unter $\dot{\nu}\pi\varepsilon\theta\beta\circ\lambda\eta\varsigma$ und $\ddot{\varepsilon}\lambda\lambda\varepsilon\iota\psi\varsigma$ in der Ethik versteht, wird es wohl nicht wundernehmen, wenn wir in der N. E. B 7 den nämlichen Versuch finden. Auf diese Weise muss man sich doch jedenfalls davor in acht nehmen, denjenigen Interpreten zu folgen, welche dieses 7. Kapitel aus der N. E. eliminieren wollen, da gerade die erwähnte Thatsache von der Parallelität der E. E. und N. E. in diesem Punkte für Beibehaltung spricht; denn wodurch sollte

der Verfasser der E. E. anders angeeifert worden sein, diese Sache zu behandeln, als dadurch, dass ihm die betreffende Stelle in der N. E. vorlag? Und dann sehen sich diejenigen, welche in die Athetese einstimmen (Susemihl, Eucken, Monro, Ramsauer), sofort veranlaßt, spätere Bezugnahmen auf dieses Kapitel zu streichen, ohne dass sie die Berechtigung hierzu erweisen können; vgl. Susemihl zu 1107 a 28.¹

Das Verhältnis zwischen *δύναμις*, *ἔξις* und *πάθος* wird nun genauer in N. E. B 4. 1105 b 19—1106 a 12, entsprechend dem in M. M. 1186 a 9—35 und E. E. 1220 b 7—20 Gesagten, auseinandergesetzt. Die Definitionen der genannten Begriffe werden aber in allen drei Ethiken so ziemlich übereinstimmend angegeben, wobei jedoch M. M. rücksichtlich der Erklärung von *ἔξις* diesmal mehr mit N. E. übereinstimmt als E. E. (1220 b 18—20); vgl. M. M. 1186 a 16 ff. mit N. E. 1105 b 23—28.

Die in N. E. 1105 b 28—1106 a 12 dargestellte Beweisführung darüber, dass die Tugenden und deren Gegenteil nur *ἔξις*, keine *πάθη* und keine *δυνάμεις* sein können, ist in den beiden anderen Ethiken nicht vorhanden.

Die genaue Bestimmung der Notwendigkeit für die Tugendmitte ist M. M. 1186 a 17—32 ganz ähnlich dem N. E. B 5 und Anfg. von 6 Gesagten; nur haben wir in N. E. 1106 a 12—26 eine Einleitung zum Ganzen, aus welcher hervorgeht, dass es sich in der Bestimmung sämtlicher Tugenden nur um das *εὖ*, d. h. um die rechte Ausführung handelt. E. E. B 3 bespricht dieselbe Sache, wobei der eine Umstand mit N. E. übereinstimmt, dass die geometrische Mitte betont wird, welche für die fehlerhaften Extreme Gültigkeit hat, um sie auszugleichen: in beiden Fällen (E. E. 1220 b 27 und N. E., 1106 a 36) wird von dem *πρὸς ἡμᾶς μέσον* gesprochen. Außerdem wird in N. E. die Tugendmitte noch von den bereits bekannten Standpunkten des *πάθος* beleuchtet (1106 b 16—27), ohne dass man mit Susemihl einverstanden sein könnte, welcher 1106 b 24—27 als eine 2. Rezension betrachtet, weil die mit b 16—24 angenommene Gleichheit gar nicht vorhanden ist, zumal von dem *ψέγεται* und *ἐπαινεῖται* des späteren Gedankens in dem früheren nicht gesprochen ist. Davon mag es auch gekommen sein, dass wir ebenso in M. M. die Erwähnung von den *πάθη* finden, angehängt an die Erörterung über die *μεσότητες* der Tugend (1186 a 32—35),

¹ Was die Stelle in E. E. 1221 a 28—31 betrifft, welche Susemihl nach dem Vorgange Fritzsches in Klammern schließt, so zeigt dieselbe nach ihrem Inhalt, dass E. E. in diesem Stücke ebenso unabhängig von seinem Vorbilde ist wie in a 36—38.

nur mit dem Unterschiede, daß diese Untersuchung hier zu dem Zwecke benutzt wird, um zu zeigen, daß die Tugend auf Lust und Unlust gegründet ist (1186 a 35). Berücksichtigen wir noch das eine, daß in N. E. B 5 Ende und B 9 Anfg. dem allgemeinen Gedanken Ausdruck gegeben wird, daß es schwer ist, die richtige Mitte zu treffen, aber leicht, über das Centrum hinauszuschießen, so haben wir die Parallele dazu in M. M. 1186 b 37—1187 a 4. In E. E. fällt aber die Einleitung zur ganzen Auseinandersetzung auf, indem davon ausgegangen wird, daß, wie in einem jeden *συνεχές* und *διαιρετόν* eine *ὑπεροχή*, eine *ἔλλειψις* und eine *μεσότητα* angenommen werden muß, ebenso bei allen Handlungen, als *συνεχεῖς κινήσεις*, daher auch bei der auf Tugend gegründeten, eine solche Voraussetzung zu machen ist (1220 b 21—27).

Daran schließt sich in allen 3 Ethiken die Beantwortung der Frage, ob es denn nicht absolute Fehler ohne die Annahme von Extremen gibt, und als Beispiel gilt der *μοιχός*, indem der selbe nicht etwa erst dann getadelt wird, wenn er im Übermaß oder gegenteilig handelt, sondern absolut. Nur unterscheidet sich N. E. zunächst von M. M. dadurch, daß in der ersteren mehrere solche Fehler namhaft gemacht werden, während dies in M. M. nicht geschieht (vgl. 1107 a 10 f.). Abgesehen davon ist in N. E. (1107 a 15—17) die Thatsache hervorgehoben, daß der *μοιχός* nicht auf die Umstände sieht, auf das *εὖ* oder *μὴ εὖ*, darauf, daß er untersucht, *ἢν δεῖ καὶ ὅτε καὶ ὡς μοιχεύειν*, indem nur das *ἀπλῶς ποιεῖν* als Fehler betrachtet werden muß. Die Begründung für diese Thatsachen folgt in N. E. 1107 a 17 ff. eingehend mit Rücksicht auf den Standpunkt, daß man von einer *ὑπερβολή* keine *ὑπερβολή* annehmen kann u. s. w., während die von M. M. gänzlich übergangene Motivierung in E. E. 1221 b 18—26 dadurch geschieht, daß man bei Zweifeln bezüglich der Verbrechen einfach erklärt, es sei das zur Konstatierung von solchen notwendig anzunehmende Wissen davon, das wissenschaftliche Vorgehen nicht vorhanden, woraus dann resultiert, daß es nicht ein *μοιχός* im absoluten Sinne gewesen, sondern nur ein *συγγενόμενος*, kein *ὑβρίσας*, sondern lediglich ein *πατάξας*.

Die eigentümliche Mitte, die wir in der Ethik zum Zwecke der Bestimmung der Tugenden anzunehmen haben, wird in E. E. 1222 a 11 ff. auf die Lust und Unlust übertragen. Man kann nämlich, heißt es dort, von einer Mitte insofern sprechen, als das Zuviel der Lust ebenso wie das Zuwenig derselben fehlerhaft ist. Die Grenze in solchen Dingen richtet sich aber nach gewissen Kriterien, wie z. B. nach der allgemeinen Anschauung der Leute.

Die Auseinandersetzung darüber, daß die Tugendmitte nicht immer beiden Extremen sich gegenüber stellt, sondern häufig nur einem einzigen, wird in M. M. 1186 b 4—32 genau mit denselben 2 Argumenten begründet, wie in N. E. B 8. 1108 b 35—1109 a 19, nämlich mit dem wirklichen Thatbestande (M. M. 1186 b 19 = N. E. 1109 a 5) und mit unserem natürlichen Verhalten (M. M. 1186 b 25 = N. E. 1109 a 12), während E. E. 1222 a 22 — b 4 in selbständigerer Weise beide Gedanken vereinigt (genau ebenso Bonitz Jahrb. f. cl. Philol. v. J. 1859 S. 22), obwohl nicht zu erkennen ist, daß auch E. E. aus derselben Quelle geschöpft hat wie M. M.

Übrigens wird nicht bloß der Gegensatz zwischen den Extremen, sondern auch der zwischen diesen und der Mitte hervorgehoben in N. E. 1108 b 11—35, sowie in E. E. 1222 a 20 ff. Als Mitte zwischen unrechtmäßiger Freude und unrechtmäßigem Schmerz wird die Tugend allein in E. E. 1222 a 6—17 und b 5—14 dargestellt.



ZUR LOGISCHEN LEHRE VOM SATZE.

Von P. GREGOR von HOLTUM O. S. B.



A. Zur logischen Lehre von der propositio.

Zu einer der schwierigeren Partieen der formellen Logik gehört die Lehre von der propositio. Das beweist die bezüglich mehrerer Punkte obwaltende, nicht bloß formelle, sondern auch sachliche Differenz unter den Autoren. Es ließe sich das Gesagte durch manche Citate erweisen; doch wollen wir dies, in Bezug auf den Punkt, der uns gegenwärtig beschäftigen soll, am Ende unserer Abhandlung thun.

Der hl. Thomas sagt (In lib. I Periherm. lect. VIII): „enunciatio vel est una absolute, scilicet, quae unum de uno significat, vel secundum quid, scilicet, qua est coniunctione una. Per oppositum autem est intelligendum, quod enunciationes plures sunt, vel ex eo, quod plura significant et non unum: et hoc opponitur primo modo unitatis, vel ex eo, quod absque coniunctione proferuntur; et tales opponuntur secundo modo unitatis.“ Demgemäß gäbe es nach dem hl. Thomas

I. eine propositio secundum se vel absolute una. Diese existiert, wenn in einem Satze nur ein Subjekt mit einer