

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 [Schluss]

Autor: [s.n.]

DOI: <https://doi.org/10.5169/seals-761860>

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: 20.02.2026

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.

(Schluss von Bd. X, S. 1.)

c) Die Freiheit.

Für die nun in allen drei Ethiken (E. N. I. E. E. B. 6. M. M. 1187 a 5 ff.) zur Behandlung kommende Frage nach der freiheitlichen Bestimmung des Menschen bildet E. N. 1109 a 30 ff. einen entsprechenden Übergang, insofern man daselbst betreffs der Mittel und Wege informiert wird, auf denen wir die notwendige Mitte im sittlichen Leben am ehesten erreichen. Denn wenn gleich die Erreichung der genauen Mitte als unerreichbares Ziel nur im Ideal uns vor Augen schwebt, so kann und muss man doch demselben möglichst nahe zu kommen suchen. Und wer dies zuwege bringt, kann versichert sein, keinen Tadel, sondern nur Lob zu ernten. Vielleicht hat dieser Gedanke den Verf. der M. M. bewogen, auf die in E. N. erst später zur Behandlung kommende Frage, ob man freiwillig Unrecht thue, schon jetzt einzugehen (1187 a 5 ff.).

Gehen wir aber auf das Problem der Freiwilligkeit und Unfreiwilligkeit selbst über, so finden wir in E. N. 1109 b 30—35 eine ganz ähnliche Motivierung dafür wie in E. E. 1223 a 7—20. Während aber in E. N. 1110 a 1 ff. sofort der Begriff der Freiwilligkeit und des Zwanges beschrieben wird, handelt E. E. B 6 und damit übereinstimmend M. M. 1187 a 29—b 20 davon, dass der Mensch überhaupt und im Unterschiede von anderen Wesen die Fähigkeit hat, sich selbst zu bestimmen. Genau so wie E. E. 1222 a 20 der Satz ausgesprochen ist: *τῶν ἀλλων* (also mit Ausnahme des Menschen) *οὐθὲν εἴπομεν ἀν πράττειν*, so heißt es 1187 a 7: *τῶν ἀψύχων οὐθὲν λέγομεν πράττειν*. Das Beispiel vom Dreieck und Viereck, welches E. E. 1222 a 31 ff. angewendet wird, um die Eigentümlichkeit der *ἀρχή* zu zeigen, kommt auch M. M. 1187 a 38 ff. vor in einer Weise, dass daraus in beiden Ethiken (E. E. 1222 a 41—1223 a 20 = 1187 b 4—20) die gleichen Konsequenzen gezogen werden. Die in M. M. 1187 b 20—30 erörterte Frage, ob man denn nicht den Begriff der Freiwilligkeit so bestimmen könne, dass es ausschliesslich von unserem Willen abhängt, tugendhaft zu sein, oder ob vielleicht dieser unser Wille dazu nicht genüge, indem der Mensch auch

von Natur aus dazu veranlagt sein müsse, ist zwar schon E. N. 1103 a 23—26 vorgekommen, jedoch erscheint sie in M. M. als blosse Folge der voraufgehenden Untersuchung von der auf unberechenbarem Wechsel beruhenden Freiwilligkeit der menschlichen Handlungen.

Die Untersuchung über das Wesen der Freiwilligkeit und deren Gegenteil beginnt in E. E. — abgesehen von den mit M. M. 1187 b 31—37 übereinstimmenden topischen Bemerkungen — 1223 a 29 ff. mit der Untersuchung darüber, ob man für freiwillig das Begehrte anzusehen habe. E. E. kommt im Verlaufe derselben, nachdem diese Frage bejaht worden, 1223 a 36 ff. zum Einwurf, dass unter der besagten Voraussetzung der *ἀκοατής* sowohl freiwillig als unfreiwillig handle, ein Gedanke, der offenbar aus E. N. *E* 11 herrührt, und der uns vielleicht einen Fingerzeig gibt, weshalb in E. E. dieses Buch (*E*) fehlt. Derselbe Gedanke ist M. M. 1187 b 38—1188 a 16 ausgesprochen, so zwar, dass ebenso M. M. 1188 a 16—23 mit E. E. 1223 b 10—17, das vom *ἐγκρατής* hergenommene Argument, übereinstimmt.

Unter Zwang versteht man nach E. N. 1110 a 1 ff. übereinstimmend mit E. E. 1225 a 2 ff. das, was geschieht, während Vernunft und Streben in Disharmonie sind. Sowohl in E. N. als auch in E. E. ist diesbezüglich dem Zweifel darüber Raum gegeben, ob man derlei Handlungen auch wirklich erzwungen nennen dürfe (E. E. 1225 a 6 = E. N. 1110 a 11 f.). Man wird in den beiden Darstellungen den gleichen Grundgedanken, aber nicht die gleiche Ausführung erkennen. Jener ist darin zu suchen, dass der Thäter freiwillig eine Handlung setzt, während unfreiwillig dasjenige ist, was als unabwendbares Ziel vor Augen schweben muss. In der E. N. wird dies an dem Beispiel des Mächtigen (Tyrannen) angedeutet, welcher seine Untergebenen terrorisiert; ebenso zeigt Aristoteles dies unter dem Beispiele des Seefahrers, welcher im Sturm seine wenn auch kostbare Habe ins Meer wirft, wenn ihm Gefahr droht. Anderseits ist E. E. ausgeführt, dass man nicht um eines Nichtssagenden willen grosse Thaten unternimmt, wie z. B., dass wir jemanden töten einzig zu dem Zwecke, um von uns die blosse Berührung anderer abzuhalten (1225 a 14), sowie man umgekehrt auch Schimpf und Spott des ethischen Lobes halber nur um eines großen Zweckes willen auf sich nehmen soll (E. N. 1110 a 21—23). In E. N. ist aber dagegen wieder von Thaten die Rede, welche gar nicht ausgeführt werden, obwohl man zuvor das Schlimmste erduldet hat: Beispiel vom Muttermorde des Alkmäon, welchen Aristoteles als Poëm verwirft. Das ist nun Zwang, aber nicht Gewalt, in-

sofern keine naturgemäße Überlegung platzgreift (ich lese also 1225 a 17 *μὴ βίᾳ*), sondern der Natur Gewalt angethan wird (1225 a 22). Gewalt im reinsten Sinne ist dagegen die Einflusnahme von äusseren Umständen, welche gar nicht in der Macht des Handelnden liegen (E. N. 1110 b 1—3). Das gegenseitige Spiel und Widerspiel zwischen dem Betrübenden und Hässlichen aber ist es, was dem Handelnden dann seine Entscheidung so schwer macht, und was den unbefangenen Beobachter veranlaßt, in derlei Fällen ein mildes Urteil walten zu lassen (E. N. 1110 a 29—b 1. E. E. 1225 b 21 f. = E. N. 1110 a 24).

Daran schließt sich in beiden Ethiken die Frage, ob man unter dem Einflusse des in Aussicht stehenden angenehmen oder schönen Endzweckes unfreiwillig oder, wie es in E. N. 1110 b 9 f. heißt, unter dem Eindrucke der Gewalt handelt. Und in E. N. ist die Antwort in verneinendem Sinne gegeben, und zwar aus dreierlei Gründen (1110 b 10—17), während in E. E. im Gegensatze hiezu konstatiert wird, daß es in der That Handlungen gebe, die wir unter dem Einflusse des uns übermannenden Gefühls, sei es Lust oder Unlust, ausüben (ich lese also 1125 *μὴ χαίρῃ*).

Was das nunmehr erörterte Verhältnis zwischen Freiwilligkeit und Begierde anbelangt, so stehen sich E. N. und die beiden anderen Ethiken nicht so nahe, wie diese letzteren unter sich. Denn wir finden eine bedeutende Übereinstimmung zwischen E. E. 1223 a 29 ff. und M. M. 1187 b 38 ff., wie aus der folgenden Zusammenstellung sich ergiebt.

M. M.

πρῶτον μὲν οὖν τὴν κατ' ἐπιθυμίαν πρᾶξιν . . . ἀκούσιον οὐκ ἀν δόξειεν . . . ὅσα μὴ ἐκόρτες πράττομεν, ἀναγκαζόμενοι πράττομεν, ἐπὶ δὲ τοῖς ἐξ ἀνάκης πραττομένοις πᾶσιν ἔπειται λύπη, τοῖς δὲ δι' ἐπιθυμίαν πραττομένοις ἥδονὴ ἀκολουθεῖ, ὥστε κτλ. — ἐκούσια.

E. E.

δόξειε δ' ἀν πᾶν. τὸ κατ' ἐπιθυμίαν ἐκούσιον εἶναι τὸ γὰρ ἀκούσιον πᾶν δοκεῖ εἶναι βίαιον, τὸ δὲ βίαιον λυπηρόν . . . ἡ ἐπιθυμία τοῦ ἥδεος, . . . τὸ ἄρα κατ' ἐπιθυμίαν ἐκούσιον.

In ähnlicher Weise entsprechen sich M. M. 1188 a 13—16 und E. E. 1223 a 36—b 3.¹ Dabei machen wir die interessante

¹ Die von Susemihl beanstandeten Worte 1223 b 2 f. können weder nach b 36, noch nach b 11 mit Spengel gesetzt werden; dorthin nicht, weil dadurch der Gedanke unterbrochen würde, hieher nicht, weil man auch ohne sie einen richtigen Sinn erhält. Ebenso kann ich, weil am

Beobachtung, daß M. M. die von E. E. für die These sprechenden Argumente durch die gegen dieselbe zeugenden unterbrochen hat; denn auf das erste Argument folgt in M. M. 1188 a 5—13 = E. E. 1223 b 3—10 und auf das zweite 1188 a 16—23 = E. E. 1223 b 10—17.

Genau dem Fortgang im Beweise in M. M. 1188 a 24 entsprechend, woselbst das über die *ἐπιθυμία* Gesagte auf den *θυμός* übertragen wird, folgt in E. E. 1223 b 18 der nämliche Gedanke.

Insofern auf solche Weise die Annahme zurückgestellt ist, daß das Freiwillige auf Begierde oder Gefühl beruht, kommen nun die Verfasser beider Ethiken dazu, den dritten Faktor heranzuziehen, nämlich die *βούλησις*. Aber auch in diesem Stücke zeigt sich in beiden Ethiken M. M. 1118 a 27 = E. E. 1223 b 29—38 die Unmöglichkeit in übereinstimmender Weise, nur mit dem uns bereits bekannten Unterschiede, daß in M. M. die Antinomien getrennt behandelt sind, während sie in E. E. vereinigt werden.

Das nun in E. E. 1223 b 37—1224 a 4 folgende Argument, daß die Freiwilligkeit auch nicht in dem Vorsatze (*προαιρεσίς*) begründet erscheint, wird in M. M. 1189 a 31—36 etwas anders vorgebracht. Denn während es dort heißt, wir thäten manches plötzlich (vgl. 1226 b 3 f.), was bei dem Vorsatze nicht vorkomme (vgl. E. N. 1111 b 9 f.), bemerkt der Verf. der M. M., daß die Überlegung (*διάνοια*) eine notwendige Voraussetzung des Vorsatzes sei, welche aber in manchen Handlungen deshalb fehle, weil man freiwillig vieles thue, bevor man einen Vorsatz gefaßt habe. Vgl. E. E. 1226 b 37 f.

Betrachten wir nun die im ganzen mit M. M. 1188 a 38 — b 38 übereinstimmende Darstellung des Zwanges und der Notwendigkeit in E. E. B 8, wovon wir den letzten Teil mit E. N. übereinstimmen sahen, so zeigt sich in Bezug auf den Anfang eine Übereinstimmung vor allem mit M. M., indem das Beispiel von der naturgemäßen Wirkung der elementaren Kräfte (1224 a 16 ff.) sich auch in M. M. 1188 b 1 ff. findet. Die übrige Untersuchung zeigt Analogien mit E. N. Γ 1 und mit H 3, so daß wir auch hieraus einen ähnlichen Schluß ziehen könnten, wie wir ihn kurz früher bezüglich des Buches E gezogen. Ebenso zeigt sich die Gleichheit in der Behandlung des äußerlichen Moments bei dem Zwang in den M. M. 1188 b 6—24 und E. E.

ganz gerechtfertigten Gedanken doch nichts geändert wird, keineswegs mit der Umstellung der Worte 1223 a 39 f. nach Susemihl und Rassov mich einverstanden erklären.

1224 b 5—15, aber auch E. N. 1110 b 2. Bemerkenswert ist übrigens die Lösung der Frage nach dem psychischen Verhalten des *ἀκρατής* in E. E. 1224 b 15—1225 a 1, indem dort das zweideutige Benehmen desselben einfach aus dem Umstände erklärt wird, daß man eine doppelte Natur des *ἀκρατής* mit Rücksicht auf die ganze Anlage des Menschen vorauszusetzen habe. Denn obwohl im *ἀκρατής* vielfach eine Kollision der auf besserer Gesinnung ruhenden Überlegung mit dem Streben nach Annehmlichkeit wahrgenommen wird, so darf man diese Teilung des Individuums nicht bis zum Ende gelten lassen, indem doch vielmehr die Naturanlage desselben immer dieselbe bleibt und nur ein gewisser, der Bildung und Gewöhnung unterworferner Faktor darin dem Menschen seine Charaktereigentümlichkeit aufprägt, welche eben dadurch wieder auf den ganzen Menschen übertragen wird. Denn es zeige sich dabei ein solches Verhältnis, wie zwischen den uns angeborenen und als solche gleichbleibenden Eigenschaften (*ὅσα εὐθὺς γιγνομένοις ἀκολουθεῖ πᾶσι*) und dem uns zwar auch, aber nur als Fähigkeiten, also dem Wechsel unterworfenen Verhalten (*ὅσα ἐωμένης τῆς γενέσεως εὐθυπορεῖν γίγνεται ἡμῖν*). Denn das, was den Anschein des Zwangsweisen macht, ist derjenige Seelenteil, in welchem die vernünftigen Entschlüsse zustande kommen.

Beachtenswert ist daneben der verschiedene Standpunkt, von welchem aus über die Frage des Zwanges von seiten der *ἡδέα* gesprochen wird in E. N. 1110 b 9—17 und E. N. Γ 3. Denn dort ist die Frage aufgeworfen: *ποῖα φατέον βίαια* und wird demgemäß gegen denjenigen gesprochen, welcher *τὰ ἡδέα* als *βίαια* bezeichnet, während in Γ 3 die Frage lautet, ob man den Begriff des *ἀκούσιον* in die *ἡδέα* setzen darf, ob, wenn von *ἀκούσιον* die Rede ist, an die *ἡδέα* gedacht werden kann. Man kann daher dort die Frage so formulieren: Sind die *ἡδέα βίαια?* hier dagegen: Ist das *βίαιον* unter den *ἡδέα* zu suchen? Und darnach ist auch in beiden Fällen die Argumentation eingerichtet.

Die in den beiden anderen Ethiken aus dem Voraufgegangenen gemachte Schlusfolgerung, daß man das Freiwillige nicht in ein Streben versetzen könne (E. E. 1225 a 34 ff. = M. M. 1188 b 25), und daß infolgedessen nur die *διάνοια* einen Grundzug desselben bilde, ist in E. N. Γ 2 nicht so decidiert ausgesprochen, wie überhaupt E. N. mehr durch allseitige Betrachtung der zur Untersuchung gestellten Gegenstände als durch präzise und kurze Abschließung derselben hervorsticht. Übrigens ist im Vergleich zu E. E. auch M. M. konziser und bestimmter, und besonders merken wir hier, daß

E. E. einen Gedanken erwähnt, nämlich den von der strafbaren Fahrlässigkeit (1225 b 10—16), welcher in beiden anderen Ethiken fehlt, wogegen wieder im Unterschied von den beiden übrigen E. N. das Verhältnis der Reue zur Freiwilligkeit und Unfreiwilligkeit hervorhebt. Ferner sind die feinen Unterschiede zwischen *ἀκον* und *οὐχ ἀκον*, sowie zwischen *δι' ἀγνοιαν* und *ἀγνοῶν*, welche in E. N. behandelt werden, in den beiden anderen Ethiken ausgeblieben. An M. M. 1188 b 31 ff. erinnert E. E. 1225 b 4 f. In allen drei Schriften folgt nun wegen des innigen Konnexes mit dem Begriff des *ἐκούσιον* die Frage nach dem Wesen der *προαιρεσίς*. Schon die Einleitungsworte in den drei Ethiken zeigen eine genaue Verwandtschaft derselben, weil auf dem gleichen Fundamente gebaut wird. Außerdem wird in allen drei Ethiken die Frage, ob man die *προαιρεσίς* als *ὅρεσίς* bezeichnen dürfe, verneint (E. N. 1111 b 10—30 = E. E. 1225 b 24—37 = M. M. 1189 a 1—12). Im besonderen ist E. N. 1111 b 12 f. = E. E. 1225 b 26 f., das Argument, dass den Tieren wohl *θυμός*, aber keine *προαιρεσίς* zukommt, ferner das Argument, dass die *ἐγκρατεῖς* ohne *θυμός* (*ἐπιθυμία*) sind, wobei (E. E. 1225 b 27—30 = E. N. 1111 b 13—15) allerdings die Thatsache nicht harmoniert, dass die *ἐγκρατεῖς* in E. E. als *οὐ προαιρούμενοι*, in E. N. als *προαιρούμενοι* aufgestellt werden. Unter den weiteren Argumenten weicht nur insofern E. N. von E. E. ab, als dort noch zwei Beweise vorgeführt werden (1111 b 15 f. und 18 f.), von denen dem ersten eine gewisse selbständige Bedeutung nicht abgesprochen werden kann, während der letztere etwas getrennt zeigt, was E. E. vereinigt hat. Endlich ist E. E. 1225 b 30 f. = E. N. 1111 b 26—28. In M. M. sind alle diese Beweise auf eine kurze Rekapitulation beschränkt 1189 a 1—5.

Es folgt der Beweis, dass man die *προαιρεσίς* auch nicht für *βούλησίς* halten dürfe (E. N. 1111 b 19—30 = E. E. 1225 b 32—37 = M. M. 1189 a 5—12), hernach der, dass die *πρ.* auch nicht *δόξα* sei, jedoch dieser letztere nur in E. N. und E. E., während er in M. M. fehlt. Hierbei ist zu beachten, dass, abgesehen von dem übrigen Beweisverfahren, die in E. N. 1111 b 34—1112 a 13 vorkommenden Argumente in E. E. einfach in den Beweis 1226 a 4—6 zusammengezogen sind. Dagegen ist der in E. N. 1111 b 26—30 rücksichtlich der Notwendigkeit des Endziels für den Wollenden, des zum Endziel Führenden für den *προαιρούμενος* angegebene Beweis in E. E. 1226 a 6—17 auch auf die *δόξα* übertragen.

Die positive Bestimmung dessen, was wir unter *προαιρεσις* verstehen, folgt nun wieder in allen drei Ethiken gleichmässig, indem E. N. 1112 a 13 ff. = E. E. 1226 a 18 ff. = M. M. 1189 a 12 ff.

Der Vorsatz tritt in zweifelhaften Fällen ein nach E. N. 1112 b 7, obwohl auch nicht durchgehends die *δόξα* als Grundlage dafür zu gelten hat, so dass es, da letzterer Gedanke M. M. 1189 a 18—20 besonders hervorgehoben ist, den Anschein gewinnt, als stimmten die beiden Ethiken hier nicht überein; doch stellt das in E. N. 1112 b 6 gebrauchte *μᾶλλον* die Gleichheit wieder her (was die Bedenken Susemihls gegen den Text in E. E. 1226 a 26 und 30—33 anbelangt, so finde ich eine Änderung des Überlieferten überflüssig). Der Thatsache, dass aus dem Verein der *δόξα* (*διάνοια*) und *βούλησις* die *προαιρεσις* hervorgehe, ist M. M. 1189 a 22—31 = E. E. 1226 b 2—9 Ausdruck gegeben. Doch hat man in Bezug auf das Folgende im allgemeinen eine derartige Übereinstimmung zu bemerken, dass bald da, bald dort, also mehr zerstreut Gleichheiten sich zeigen, wie z. B. M. M. 1189 b 32—34 mit E. E. 1226 a 37, E. N. 1112 a 14 f. mit E. E. 1226 b 35 f. übereinstimmt, während der Gesamtinhalt überhaupt ein identischer ist. Zu bemerken ist aber, dass in E. E. 1226 a 21— b 9 bereits zugleich mit dem Hauptgegenstande, der *προαιρεσις*, über das *βούλευσασθαι* gesprochen ist (ähnliches ist von dem betreffenden Abschnitte in M. M. 1189 a 31—1190 a 7 zu sagen), während in E. N. ein besonderer Abschnitt *I* 5 der Erörterung dieses Begriffes gewidmet ist. Um die Vergleichung richtig anzustellen, wird es notwendig sein, vorläufig zwischen den genannten zwei Ethiken die Parallele in der Weise zu ziehen, dass man den Gedankengang bloslegt. In E. E. folgen sich nämlich diese Gedanken: Die *βούλευσις*, deren Wesen im vorigen Absatz der E. E. geschildert worden, hat es mit der Feststellung der Ursachen zu thun, welche zur Erreichung irgend eines Zweckes geeignet sind oder nicht. Deshalb muss zuerst der Zweck bekannt sein, hernach sucht man die Mittel, welche zu ihm hinführen, auf Grund der betreffenden Wissenschaften zu gewinnen. Die verkehrte Wahl bei der Entschliesung entspringt aus dem unberechtigten Hervortreten der Lust und Unlust, indem sich manchmal die Lust als ein Gut zeigt, ohne dass man unbefangen eine solche Annahme gelten lassen könnte. Hernach wird besprochen: Die Anpassung der Definition der Tugend an diese Voraussetzungen; die freiwillige Bestimmung des Menschen nach der tugendhaften oder lasterhaften Seite. In E. N. dagegen folgen sich die Gedanken so: Zunächst ist das *βούλευσθαι* und dessen

Wesen erörtert. Die Art der Entschließung ist der Auffindung der Motive entgegengesetzt, worauf nach weiteren Darlegungen des Wesens des *βούλευεσθαι* in den folgenden Kapiteln noch behandelt wird: Die Verschiedenartigkeit des Gewollten bei verschiedenen Menschen, offenbar derselbe Gedanke wie E. E. 1227 a 31—b 4. Dass jeder für seine moralischen Handlungen verantwortlich ist, erscheint offenbar mit E. E. 1227 b 12—1228 a 19 identisch, obwohl die Stelle 1227 b 25—36 mit E. N. 1112 b 21—24 zusammengestellt werden muss; abgesehen von dem Gedanken E. N. 1114 a 3 ff., wofür aus E. E. keine gleiche Stelle zu finden ist, wie auch umgekehrt der in E. E. 1228 a 13 ff. vorkommende Gedanke keine Parallele in E. N. hat, wohl aber in M. M. 1190 a Ende. Überhaupt sind diese einzelnen Gedanken zum bei weitem größten Teile in beiden Ethiken verschieden behandelt (ausgenommen mag E. N. 1112 b 15 = E. E. 1227 b 29, a 9 sein), d. h. die Art und Weise, wie dort und hier der nämliche Gedanke durchgeführt wird, ist rücksichtlich der dazu verwandten Prämissen materiell verschieden. So z. B. ist der Satz, dass niemand freiwillig schlecht ist, also dass jeder für seine Handlungen verantwortlich gemacht werden muss, in E. N. in der Weise erwiesen, dass man nicht den Tugendhaften allein, sondern auch den Lasterhaften die Freiwilligkeit ihrer Handlungen beimesse müssen (E. N. 1114 b 12 f.); und so unterscheiden sich meistenteils in diesem Abschnitte beide Ethiken von einander. Man könnte auf den Gedanken kommen, dass in E. E. zwar E. N. zur Grundlage der Behandlung genommen worden, dass aber die besondere Ausführung der in E. E. niedergelegten Gedanken originelles Eigentum des Bearbeiters ist.

Und nun wollen wir damit M. M. vergleichen. Vor allem ist zu beachten, dass die in E. N. I 7 erörterte Frage, ob die Handlungen des Schlechten nicht etwa unfreiwillig sind, in M. M. 1187 a 5 ff. abgesondert von dem hier in Betracht gezogenen Gedanken untersucht wird. Denn während in E. N. und E. E. derselbe gewissermaßen den Schluss der gesamten bisherigen Untersuchung über die Tugend bildet, ist in M. M. das darüber Erwähnte zwischen die Definition der Tugend und die Bestimmung des Freiwilligen eingeschlossen. In diesem Zusammenhange kommt aber in M. M. 1187 a 29 ff. auch ein Beweis vor, der E. E. B 6 zu dem Zwecke benutzt ist, um den der Tugend anhaftenden Charakter der Freiwilligkeit zu zeigen. Allerdings sind die einzelnen Gegenstände des allgemeinen Teiles der drei Ethiken von der Art, dass man die betreffenden Gedanken in

verschiedene Gebiete einreihen könnte, also daß z. B. der zuletzt erwähnte Gedanke von dem Nachweise der Freiwilligkeit jeder moralischen Handlung ganz gut zu dem Zwecke verwendet werden kann, um das Wesen der Tugend zu zeigen, aber auch dazu, um als an sich gültig nachgewiesen zu werden, wobei zugleich irrgen Vorstellungen darüber entgegengetreten werden konnte. Die bedeutenden Ähnlichkeiten der E. E. mit den M. M. auch in der Anordnung (die wir übrigens bei näherer Betrachtung in dem soeben hervorgehobenen Gedankengange ebenso erkennen), kann uns zu der Aufstellung des Satzes berechtigen, daß die E. E. aus dem nach E. N. veranstalteten kürzeren Auszuge der M. M. mit dazu genommener Benutzung uns unbekannter Quellen entstanden sei. An diesem Umstande könnte dann ein zweiter Gedanke rücksichtlich des Wegbleibens von Buch *E—H* aus E. N. in E. E. folgen, nämlich, daß der Kompilator von E. E. die Durchnahme der hier in diesen Büchern vorkommenden Tugenden, sei es weil er eine Behandlung derselben überhaupt für überflüssig hielt, sei es weil er dieselbe sich auf später versparen wollte (vgl. E. E. 1227 a 2 f.), vorläufig unterließ. Denn wir könnten annehmen, daß er es nicht für nötig erachtete, das Ganze im Zusammenhange zu behandeln; es konnten — unbeschadet der Richtigkeit seiner Arbeit — die in der Mitte liegenden Bücher wegbleiben.

Auch der noch übrigbleibende Teil der Untersuchung in M. M. 1189 a 31 ff. steht in genauem Konnex mit E. E. Denn vor allem stimmt 1189 a 31—b 6 mit dem in E. E. *B* 10 durchgeföhrten und am Ende dieses Kap. 1226 b 34 f. festgestellten Gedanken, daß man nicht sagen könne, daß alles *ἔκονσιον προαιρετόν* sei; nur hat M. M. diesen Satz in besonderer Weise 1189 b 3—6 beleuchtet. E. E. 1226 b 25 liegt ferner dem Beispiele M. M. 1189 b 9—13 zu Grunde, nämlich die Unterscheidung zwischen *αἰτίᾳ* und *αἴτιον*, von welchen letzteres allein dem *βούλεύσασθαι* zukommt, obwohl es zugleich *αἴτιον* ist, da letzteres als der weitere Begriff zu gelten hat. Mit M. M. 1189 b 19—21 wird aber auf E. E. 1226 a 33 ff. zurückgegriffen. Auch b 21 ff. ist mit E. E. 1227 a 6 ff. zusammenzustellen, so daß daran sich wieder die gleichmäßige Fortführung zwischen M. M. und E. E. nach Susemihs Vergleichung anschließt.

d) Die einzelnen Tugenden.

a) Die Tapferkeit.

Mit Rücksicht auf die bereits erwähnte Thatsache, daß M. M. ein Auszug aus E. N. sein dürfte, müssen wir gestehen, daß der

Übergang aus dem allgemeinen Teile in M. M. zum besonderen (M. M. 1190 b 6—9) namentlich deshalb unbeantwortet bleiben muß, weil die hier erwähnten *μεσότητές τινες τῶν παθῶν* bereits oben (1086 b 4) vorgekommen sind, so daß auch in M. M. nunmehr ein naturgemäßer Anschluß der Behandlung der einzelnen Tugenden vorliegt. Doch dürfen wir die Thatsache nicht verschweigen, daß die in E. E. am Schlusse von *B* und in M. M. am Ende des erwähnten allgemeinen Teils vorgekommene Gegenüberstellung von *ἐνέργεια* und *ἔξις* (*ἀρετή*) in der Weise, daß nunmehr die *ἔξις* als vorzüglicher angenommen ist, weil dieser Gedanke in E. N. nicht vorkommt, es nahe legt, daß der Auszug M. M. nicht aus E. N., sondern aus E. E. entsprungen sei, in der Weise, daß E. E. selbst wieder in der angegebenen Weise aus E. N. entstanden. Was jedoch die in M. M. vorkommenden Stellen betrifft, welche in E. N. keine Parallele haben, wohl aber an E. E. anklingen, wie wir z. B. soeben gesehen, so mag dies nur scheinbar sein; denn da der Gedanke, daß die *ἔξις* besser ist als die *ἐνέργεια*, auch in E. N. vorkommt, so mögen Stellen, wie E. N. 1114 a 4 ff., 1114 b 22 ff., b 8 f. beweisen, daß es noch nicht ausgemacht ist, daß M. M. von E. N. ganz unabhängig ist. Wir werden daher gut thun, unser obiges Ergebnis dahin zu modifizieren, daß E. N. das Ursprüngliche, daraus in freierer Weise E. E. entstanden und schließlich M. M. ein kürzerer Auszug aus E. E. sei. Daraus muß aber wieder abgenommen werden, daß die verloren gegangenen Bücher in E. E., wie sich schon aus der Natur der Sache und aus E. E. 1227 a 2 f. ergibt, damals, als M. M. zusammengestellt wurde, noch existierten.

Es dürfte, diesen schon aus der bisherigen Untersuchung festgestellten Satz auch aus den folgenden Vergleichungen zu bestätigen, nicht schwer fallen. Vor allem bedenke man die Verkürzung des in E. E. über die Zusammenstellung der *νοσώδεις* mit den *δειλοί* in E. E. 1228 b 35, sowie über die *θρασεῖς* 1228 b 39 ff. Gesagten mit dem M. M. 1190 b 10—20 darüber Bemerkten. Das in E. E. aber über den allgemeinen Begriff der Tapferkeit Gesagte 1228 a 26—b 35 ist von dem Verfasser der M. M. äußerst kurz behandelt. Darauf folgen die fünf Arten der Tapferkeit so, daß in M. M. das von E. E. zu einem anderen Zwecke, nämlich dazu verwendete Beispiel aus Homer, um die aus *αιδώς* entstehende Tapferkeit zu beweisen (E. E. 1230 a 21), offenbar wegen des in E. E. a 22 folgenden Zusatzes *ἡ πολιτικὴ ἀνδρεία αὕτη* als ein auch in E. N. verwendetes Beispiel benutzt wird, um die politische Tapferkeit zu

illustrieren. — Eine Eigentümlichkeit der E. E. bildet die Ausführung 1229 b 30 ff., worin der Satz vorkommt, daß die Flucht vor dem Leben, also der freiwillige Tod, nicht deshalb als Tapferkeit ausgelegt werden darf, weil er etwas Angenehmes hat wie gewisse *θυμοί*. Vgl. jedoch E. N. 1138 a 9—14.

Übrigens weisen uns manche Selbständigkeiten darauf hin, daß auch der Auszug der M. M. etwas mehr als ein solcher sein will (vgl. z. B. M. M. 1191 a 28, 38 u. dgl.).

β) Die Bescheidenheit.

Die Untersuchung der *σωφροσύνη* hat den Aristoteles in E. N. 1117 b 27 ff. veranlaßt, die *ἡδοναῖ* in gewisse Rubriken zu bringen; er geht dabei ganz methodisch vor, während der entsprechende Abschnitt in E. E. (1230 b 21 ff.) dogmatisch gehalten ist. Die an die Spitze der Untersuchung dieser Tugend gestellte Bestimmung über *ἀκολασία* findet sich auch nicht ganz vollständig so in E. N., wo sie übrigens — gerade umgekehrt — an den Schluß gesetzt erscheint. Doch ist es möglich, daß den Verfasser der E. E. eine Rücksichtnahme auf E. N. 1118 b 3 bestimmt hat, die immerhin originelle Zweiteilung des *ἄτμητον μὴ δυνάμενον τυηθῆναι* und des *δυνατὸν μὲν μὴ τετμημένον δέ* einzuführen. Nachdem ferner in E. E. drei Arten von *ἀκολασία* aufgestellt worden (1230 a 38—b 8) wird eine vorläufige Erklärung dieses Begriffes vorgeführt (1230 b 9—13), hernach folgt die Beschreibung des *ἀναίσθητος* (b 13—20). Anders in E. N., wo zunächst nach allgemeiner Bestimmung unserer Tugend und ihres Gegenteils (1117 b 24—27) die bereits signalisierte Einteilung der *ἡδοναῖ* gegeben wird, wobei diejenige Art derselben bestimmt wird, auf welche die *σωφροσύνη* sich bezieht. Hiebei ist beachtenswert, daß die in E. N. 1118 b 8 ff. zu Grunde gelegte Einteilung der *ἐπιθυμίαι* in *κοιναῖ* und *ἴδιοι* in E. E. fehlt, obwohl stillschweigend davon (1231 a 12 ff.) Notiz genommen ist. Auch die schon 1117 b 25 f. berührte und 1118 b 29—33 bewiesene Eigenschaft des in Rede stehenden Charakters, daß das Unlustgefühl im Standhalten gegenüber den Einflüsterungen der schlechten Natur sich beim *ἀκόλαστος* in höherem Grade geltend macht, als es sein darf, während es beim *σώφρων* sich nicht in niedrigerem Grade zeigt, sondern überhaupt gar nicht, wird in E. E. nirgend betont. Indem nun ferner in diesem Zusammenhange auch das Gegenteil des *ἀκόλαστος* von dem Standpunkte aus beleuchtet wird, daß es einen solchen, welcher gerade umgekehrt als der *ἀκόλαστος* durch das *ἔλλειπειν περὶ ἡδονάς* sich auszeichnet, nicht gibt, während der

ἀκόλαστος μᾶλλον ἢ δεῖ χαίρει, wird ganz unvermittelt dieser Gedanke in einer bereits früher (1230 b 13 ff.) angegebenen Weise in E. E. 1231 a 26—34 wiederholt. Wir sehen, daß der Verf. der E. E. keineswegs methodisch vorgeht, sondern eher dogmatisch das rekapituliert, was ihm von Aristoteles in seiner Ethik geboten wird, obwohl auch manche eigentümliche Gedanken in E. E. vorkommen, welche der Verfasser vielleicht aus anderen Anschauungsweisen sich zurechtgelegt hat. Eine Vergleichung dieser besonderen Zuthaten in E. E. mit anderen philosophischen Systemen des Altertums dürfte uns wohl auf diese anderweitigen Quellen des Verfassers der E. E. führen. Zugleich ersehen wir, daß 1231 a 26—34 eigentlich nur eine ungeschickte Wiederholung des bereits 1230 b 13—20 vorgekommenen Gedankens ist, indem man schwerlich behaupten darf, daß alle von Natur aus das richtige Maß in der Entwicklung von Lust und Unlust einhalten, wie E. E. 1231 a 28—34 offenbar im Anschlusse an die Stelle in E. N. 1119 a 5—11, welche nach dem bereits erwähnten ganz an ihrem Platze ist, vorausgesetzt wird. Demgemäß ist der Schluss in E. E. 1231 a 38—b 4, die Bestimmung der *σωφροσύνη*, offenbar wieder eine Nachahmung von dem parallel folgenden E. E. 1119 a 11—20, nur mit dem Unterschiede, daß bereits zum dritten Male von dem *ἀναισθῆτος* so ziemlich unvermittelt wieder Notiz genommen wird 1231 b 1 f., eine Stelle, die wieder nur (wegen der gleichen Worte) auf E. N. 1119 a 10 f. zurückgeht. Ob die Verweisung 1231 b 2—4 auf den Anfang von E. E. Θ Anfang sich bezieht, will ich einstweilen zur Diskussion gestellt sein lassen. Die in E. N. folgende Vergleichung der *ἀκολασία* mit der *δειλία* 1119 a 21 fehlt in den beiden anderen Ethiken. In M. M. fällt vielleicht als originell der Gedanke 1191 b 16 ff. auf, der möglicherweise durch die zuletzt erwähnte Stelle aus E. N. veranlaßt ist, so daß man anzunehmen hätte, es habe der Verf. von M. M. manchmal auch einen Blick in die doch auch ihm zu Gebote stehende E. N. gethan, sowie die offenbar auf E. N. 1118 b 3 = E. E. 1230 a 38 ff. zurückgehende, wenn auch wieder in origineller Weise gegebene Auffassung, daß die Tiere der *σωφροσύνη* nicht teilhaftig sein können.

γ) Die Sanftheit.

Vor allem muß nun bemerkt werden, daß in M. M., sowie in E. E. zunächst die *πραότης* und nicht, wie in E. N., die *ἐλευθεριότης* behandelt wird, während unsere Tugend erst E. N. Δ 11 durchgenommen ist. Das Schablonenhafte, wie es unter Umständen einem Auszuge eigen ist, ersehen wir in M. M. hier am

besten, wo nicht nur die fortwährend bei den einzelnen Tugenden gebräuchlichen Anfangsworte wie *σωφροσύνη ἔστιν μεσότης, ἐλευθεριότης* &c. u. s. w. angewendet sind, sondern auch mit einem Rückblicke auf die allgemeine Theorie der Tugend, wie sie fast ganz gleich bei der Betrachtung der *σωφροσύνη* 1191 a 38—b 5 angeführt wurde, 1191 b 25—29 begonnen wird (Ramsauer, Zur Charakteristik der M. M. p. 19 sq.). Übrigens weicht M. M. hier, wenn auch nicht dem Gedanken nach, so doch in der Ausführung erheblich von E. E. ab, indem namentlich die sowohl in E. N., als auch in E. E. vorkommenden Bestimmungen *ώς δεῖ καὶ ὅτε καὶ ὅσον χρόνον* anderen weichen mussten, was auf eine ziemlich selbständige Verarbeitung der Quellen seitens des Verfassers der M. M. hindeutet. Diese ist wie die folgenden Tugenden in E. E. im Vergleiche zu E. N. verhältnismäsig kurz gehalten. Es fehlt Verschiedenes von dem in E. N. Vorgebrachten in E. E.

δ) Die übrigen Tugenden.

In der Auseinandersetzung über die *ἐλευθεριότης* erkennen wir ganz deutlich die Abhängigkeit der M. M. von E. E. und die grosse Kluft, welche zwischen diesen beiden einer- und der E. N. anderseits sich öffnet. Denn abgesehen von der Beschreibung der hier vorliegenden Tugend und ihres Gegenteils, welche im ganzen in den beiden anderen Ethiken vollkommen gleich gehalten ist, sehen wir den bloß in E. N. fehlenden Gedanken aus Politik 1257 a 6—13 in den beiden genannten Ethiken allerdings in etwas verschiedener Weise auftreten. Außerdem sind in E. N. Punkte berührt, welche in den beiden anderen Ethiken schon wegen viel kürzer gehaltener Darlegung gänzlich fehlen, wie z. B. die Beschreibung des Verhaltens des Gebenden und Nehmenden (1120 a 9 ff., b 27 ff.), die lange Schilderung des *ἀσωτος* (1121 a 8—b 10) und ebenso die des *ἀνελεύθερος* (1121 b 11 ff.), wobei aber auch hervorgehoben wird, in welcher Weise der *ἀσωτος* geheilt werden kann (1121 a 21 ff.) und der *ἀνελεύθερος* unheilbar ist (1121 b 13 ff.).

Was die *μεγαλοψυχία* anbelangt, so finden wir vor allem die Einleitung in E. E. Γ 5 in der E. N. nicht; ebenso gehört die formelle Vierteilung der hier in Betracht kommenden Verhaltungsweisen (E. E. 1232 b 31—1233 a 30) nur der Eudem. Ethik, aber nicht E. N. an. (Dabei muss bemerkt werden, dass die von Susemühl u. a. beanstandete Stelle 1233 a 27 sich ganz wohl ohne Annahme einer Lücke erklärt, wenn man, wie es notwendig ist, die Bedingung *εἰ—ἢ* als eine Parenthese ansieht.

Darauf weist die Lesart, welche Fritzsche aufgenommen, nämlich $\tilde{\eta}$, durch welches offenbar die Antwort auf die vorhergehende Frage eingeleitet wird.) Sonst finden wir Wendungen, wie sie in E. N. rücksichtlich der $\varepsilon\nu\tau\nu\chi\alpha$ als Förderung (1124 a 20 ff.) der $\alpha\varrho\epsilon\tau\eta$ als Eigenschaft des $\mu\varepsilon\gamma\alpha\lambda\circ\psi\nu\chi\circ\varsigma$ (1124 a 25 ff.), und überhaupt verschiedene kleinere Züge nicht, welche in E. N. z. B. 1124 b 12, 15 u. s. w. vorkommen. Es hat also der Verfasser der E. E. auch in der Weise selbständige gearbeitet, daß er nach Gutdünken weggelassen, obwohl er sich in den wesentlichen Stücken an E. N. hält.

Die selbständige Verarbeitung des Vorbildes zeigt sich in E. E., abgesehen von einigen geringeren Änderungen, darin, daß statt der bloßen Anführung der Thatsache (E. N. 1122 b 26 ff.) in E. E. 1233 b 10 ff. Beispiele gebracht werden; im übrigen erscheint aber E. N. wieder viel ausführlicher, obschon die Abhängigkeit der E. E. von E. N. nicht zu erkennen ist (vgl. E. E. 1233 b 1 mit E. N. 1122 a 32, E. E. 1233 a 39 mit E. N. 1123 a 22 u. s. w.). Es scheint übrigens aus der hier wie in anderen Fällen sich zeigenden im Vergleiche zu E. E. in M. M. vorhandenen größeren Klarheit trotz Gedrungenheit hervorzugehen, als wäre E. E. etwa eine Schülerarbeit, welche mit Zugrundelegung der E. N. und mit Angabe eigener Gedanken und Beispiele zu stande kam. Vgl. das später zu 1157 b 6—1158 a 36 Gesagte.

Die bereits erwähnte schablonenhafte Manier in M. M. entdecken wir auch bei der Behandlung der $\nu\acute{e}\mu\epsilon\sigma\iota\varsigma$ und ihrer Gegensätze 1192 b 18—29. Manche Züge dieser Tugend in E. E. 1233 b 18—26 finden sich nicht in E. N. 1108 b 1—7, z. B. die Angabe über die Anonymität des $\dot{\epsilon}\pi\chiai\varrho\acute{e}\kappa\alpha\kappa\circ\varsigma$ 1233 b 21 und die Schlussbemerkung b 26 (die übrigens auch in Rhetor. 1386 b 16 vorkommt, was auffallend erscheinen muß), aber auch nicht in M. M.

Die $\sigma\acute{e}\mu\nu\acute{o}\tau\eta\varsigma$ ist in E. E. und M. M. sehr ähnlich, kurz behandelt; dagegen weist E. N. eine ungleich längere und ins Einzelne gehende Auseinandersetzung auf. In M. M. ist speciell der Name $\alpha\acute{u}\vartheta\acute{a}\delta\eta\varsigma$ etymologisch erklärt (1193 a 32—34), in E. N. heißt dies Extrem $\delta\acute{u}\sigma\chi\omega\lambda\circ\iota\varsigma$ und $\delta\acute{u}\sigma\acute{e}\varrho\iota\delta\circ\iota\varsigma$, während der Ausdruck $\alpha\acute{u}\vartheta\acute{a}\delta\eta\varsigma$ gar nicht vorkommt.

In der Behandlung der $\alpha\acute{i}\delta\circ\o\varsigma$ hat wieder E. E. und E. N. den gemeinsamen Zug, welcher darin sich ausspricht, daß die $\delta\acute{o}\xi\alpha$ es ist, um welche sich der $\alpha\acute{i}\delta\eta\mu\omega\nu$ in richtigem Grade kümmert (E. E. 1233 b 27 f. = E. N. 1128 b 11 f.; vgl. Rhetor. 1383 b 14); dagegen zeigt wieder M. M. 1193 a 1 in der

Hervorhebung der *κατάπληξις* als Gegensatzes der *ἀναισχυρτία* eine zwar von E. N. abweichende, dagegen mit E. E. (1233 b 27) übereinstimmende Wendung. Die ausführliche Erörterung der Trefflichkeit des *αιδήμων* E. N. (1128 b 16—34) kommt in den beiden anderen Ethiken nicht vor.

Was die *εὐτροπελία* betrifft, so fällt die Erwähnung der doppelten Definitionsweise dieser Tugend in E. E. 1234 a 21 und E. N. 1128 a 25 f. auf. Dagegen ist der Vergleich mit dem in der Mitte zwischen dem *σικχός* und *παμφάγος* Liegenden in E. E. 1234 a 6 in keiner der beiden anderen Ethiken enthalten. Es mag das wieder eine besondere Zuthat des Verfassers der E. E. sein, obwohl auch andere Gedanken, wie die Doppelbedeutung des *εὐτροπέλος*, welche E. E. 1234 a 14 ff. wie in M. M. 1193 a 17 angeführt wird, in E. N. weniger prägnant hervorgehoben sind, wohl nur eine Folge der Abkürzung in den beiden letzteren.

In der Auseinandersetzung über die Freundschaft gleichen sich M. M. und E. E. (1233 b 29—34) gar nicht; denn während in E. E. in naturgemäßer Weise der *φίλος* dadurch in Gegensatz zum Schmeichler und Feinde gestellt wird, dass es bei ihm nicht vorkommt, dass er dem Freunde nach seinem Verlangen alles thut, ist statt dieses Moments in M. M. ein viel allgemeineres hervorgekehrt (*ὅπλετω τῶν προσηκόντων προτιθεῖς* für den Schmeichler 1193 a 21). In E. N. wird hier die *φιλία* überhaupt gar nicht, sondern früher 1108 a 27 ff. und dann auch 1126 b 20 ff., 1127 a 7 ff. nur in Verbindung mit dem *ἄρεσκος* erwähnt. Man sieht daher in E. E. und M. M. das Bedürfnis walten, dieser Tugend in einem besonderen Absatze gerecht zu werden, während E. N. dieselbe hinter anderen verschwinden lässt. Jenes eben angeführte Moment aber, dass in M. M. unsere Tugend weniger deutlich hervorgehoben wird, ist wohl eine Folge des Schablonenhaften dieser Ethik, indem sie bei ihrem Bestreben nach Deutlichkeit hie und da — nach dem Grundsatze *extrema se tangunt* — auch in Undeutlichkeit gerät.¹

¹ Vielleicht ist auf Rechnung dieser Eigenschaft unseres Verfassers die Thatsache zu setzen, dass die bereits von Susemihl (adnotatio crit.) und Bonitz, Jahrb. f. Philol. und Pädag. 1859 S. 27 f. angenommene Lücke in 1182 b 2 unhaltbar erscheint, wenn man bedenkt, dass jener Verfasser in rascher Wendung einen Subalternationsschluss a maiore ad minus benutzt. Übrigens stimmt aber die Beobachtung Bonitz' ebend., dass der Verfasser der M. M. auf strenge Syllogismen offenbar einen grossen Wert lege, mit dem von mir im Texte Gesagten gut überein. Vgl. Bon. ebend. S. 29 in.; über die straffe Ausdrucksweise ebend. fin.

Der *ἀλαζών* und *εἴρων* als Gegensätze zum *ἀληθής* sind im Vergleiche zu E. N. von den Verfassern der M. M. und E. E. sehr kurz behandelt.

Die in E. N. A 10 gegebene Beschreibung der *φιλοτιμία* fehlt in den beiden anderen Ethiken. —

Es ist in E. N. mehrfach darauf verwiesen, daß die erwähnten Tugenden und ihr Gegenteil eigentlich nicht als *ἀρεταί*, beziehungsweise als *κακίαι* betrachtet werden dürfen; so heißt es vom *ἀλαζών* 1127 b 11 *μάταιος φαίνεται μᾶλλον η κακός*; ähnlich sagt Aristoteles von den *μικρόψυχοι*, sie seien *όκνηροι*, von den *χαῦνοι*, sie wären *ηλίθιοι* (1125 a 24, 28). Offenbar auf diesen zerstreuten Bemerkungen fußt der Absatz E. E. 1234 a 24—33, von dem M. M. 1193 a 36—38 kurz Notiz nimmt. Dann dürfen wir aber dem Verfasser der E. E. ein gewisses Geschick in der selbständigen Verarbeitung des ihm gebotenen Materials nicht absprechen.

Auch die folgende Bemerkung in E. E. 1234 a 34—b 5 ist sicherlich eine Zusammenfassung des in E. N. wiederholt ausgesprochenen Gedankens, daß die Extreme, zwischen welchen die Tugendmitte sich befindet, sich berühren. So ist dies in Bezug auf die in E. E. hier erwähnten *θρασύδειλοι* öfter hervorgehoben in dem über die Tapferkeit handelnden Abschnitte (vgl. E. N. 1116 b 3 *δοκεῖ η ἐμπειρία ἀνδρεία τις εἶναι*. b 8 *φαίνονται ἀνδρεῖοι*. b 24 *ἀνδρεῖοι εἶναι δοκοῦσι*. b 33 f. *οὐ δή ἐστιν ἀνδρεῖα*. 1117 a 9 *οὐδὲ οἱ εὐέλπιδες ἀνδρεῖοι*. a 12—16 *οἱ ἀνδρεῖοι διὰ τὰ προειρημένα θαρραλέοι . . . ὅταν δὲ αὐτοῖς μὴ συμβῇ τοιαῦτα, φεύγοντιν*). Insofern dann die *ἄσωτοι* gezwungen sind, von anderen zu nehmen, muß man ihnen beide Prädikate zuteilen, wie aus E. N. 1121 a 10 ff., 30 ff. hervorgeht. Darauf beruht also die Äußerung des Verfassers in E. E. 1234 b 3 f. Merkwürdig, doch nicht unerklärlich ist der Zusatz E. E. 1234 b 6—12; denn einerseits ist derselbe eine unnötige Wiederholung des bereits 1222 a 22 ff. Gesagten, anderseits schließt es sich naturgemäß an den unmittelbar vorhergehenden Gedanken an.

Der nun folgende Teil ist bloß der E. N. und den M. M. gemeinsam.

Die Behandlung der *δικαιοσύνη* (1193 a 39 ff.) stimmt im allgemeinen genau mit dem in E. N. 1129 a 3 ff. Vorgebrachten, wenn man zugleich die Eigentümlichkeit der M. M. in Anschlag bringt, welcher gemäß sie viel kürzer, nämlich nach Art eines Auszugs, gehalten ist. Auffallen muß hiebei die Citierung Platons (1194 a 6 f.), *πολιτεία* 369 B ff., was in E. N. nicht geschieht.

Im übrigen ist zu bemerken, daß die Stelle E. N. 1137 a 4—31 in der Behandlung der großen Ethik nicht vorkommt, wohl aus dem Grunde, weil dieser Abschnitt in die Lehre der später durchzunehmenden dianoëtischen Tugenden einschlägig ist (vgl. M. M. 1196 b 4—11). Ferner muß erwähnt werden, daß das Beispiel von dem Sieger im Wettkampfe, der die Palme erhält (M. M. 1196 a 36), in der Parallelstelle (E. N. 1136 b 13—1137 a 4) nicht vorkommt. Ebenso fehlt der Beweis (M. M. 1197 b 3—10) dafür, daß die Weisheit eine Tugend ist, in E. N. Denn wir finden nicht, daß sich Aristoteles daselbst so ausdrückt wie in M. M., wo er sagt, daß die *σοφία* als das Erhabenere mehr Tugend sein müsse, als das Niedrigere, die *φρόνησις*, ja auch Tugend sei, übrigens ein Beweis, a minore ad maius, wie er ganz trefflich zu dem Schablonenhaften in den M. M. paßt.

e) Die Freundschaft.

Um die in allen drei Ethiken noch zur Behandlung kommenden Gegenstände zu untersuchen, muß bemerkt werden, daß das über die Freundschaft am Eingange in M. M. Gesagte offenbar nur eine bedeutende Verkürzung des in den beiden anderen Ethiken ausführlich Vorgebrachten ist.

Eine Vergleichung des ersten Absatzes von E. E. und E. N. zeigt, daß zwar im allgemeinen Gleichheit der Gedanken herrscht, so daß die drei Gesichtspunkte von der Güte der Freundschaft, wie sie in E. E. aufgestellt werden, im allgemeinen auch in E. N. vorkommen, jedoch besteht darin ein Unterschied, daß die Vergleichung der Freundschaft mit der Gerechtigkeit in E. E. 1234 b 24—1235 a 2 prägnanter durchgeführt ist als in E. N. 1155 a 27 f., indem, wenn man genau sein will, in der letzteren nur andeutungsweise von der Beziehung zwischen Gerechtigkeit und Freundschaft gesprochen wird. — In der Ausführung der Frage, ob die Freundschaft unter Gleichen oder Ungleichen entsteht, findet sich im Vergleiche zu E. N. genauere Anführung von Dichterworten in E. E., mit welcher namentlich in dem einen Falle der Erwähnung des Empedokleischen Wortes von der Hündin M. M. 1208 b 12 f. genau übereinstimmt, während diese Stelle in E. N. fehlt, obgleich wenigstens der Name seines Urhebers daselbst 1155 b 7 genannt ist, jedoch mit der vielleicht bedeutungsvollen Bemerkung, daß für jetzt physikalische Untersuchungen wegbleiben sollen (1155 b 8). Es hat fast den Anschein, als ob sich der Verfasser der E. E. durch besondere Anführung solcher Stellen den Nimbus eines Gelehrten geben wollte.

Etwas Ähnliches ist uns schon oben S. 164 begegnet rücksichtlich der aus Politik entnommenen Stelle.

Der folgende Abschnitt in E. E. (1235 a 29 ff.) zeigt wieder, wie der Verfasser dieser Ethik eine selbständige Behandlung einschlägt. Denn in E. N. wird die Frage, ob die Freundschaft unter Gleichen oder Ungleichen geschlossen werde, nicht sofort gelöst; ja, es wird überhaupt nicht einmal in deren Erörterung eingegangen. Dagegen will E. E. diesen Punkt zunächst näher untersuchen (1235 a 29 ff.), um darauf (b 13 ff.) in die Lösung der Aporie einzugehen. Während also E. N. die endgültige Entscheidung über die in der Einleitung zu unserer Tugend aufgeworfenen Fragen verschiebt und gleich in die Untersuchung darüber eingeht, was man als *φιλητόν* zu bezeichnen habe, schränkt E. E. die erwähnte Frage nach dem Gleichen oder Ungleichen, nachdem sie dasselbe wie E. N. vorgebracht, im Folgenden (1235 a 29 ff.) näher ein, wobei sie in der Erwähnung einzelner Gedanken (1235 a 31—33, b 6 f.) mit M. M. (1208 b 22—25, 20 f.) übereinstimmt (M. M. bringt hiebei ein Exempel vor [1208 b 21 ff.], welches auf E. N. 1156 a 21—24 und 1173 b 31 ff. zu beruhen scheint). Merkwürdig ist der E. E. 1235 a 33—35 erwähnte Gedanke, insofern er dazu dienen soll, die mehrfach erwähnte Frage über das Gleiche und Ungleiche zu erörtern, doch mit Rücksicht auf die in E. N. Θ 8 erörterte Thatsache der Verschiedenheit der Personen, zwischen denen diese Freundschaft stattfindet, immerhin erklärlich. Noch merkwürdiger aber ist die Hereinziehung derjenigen Art von Freundschaft, welche auf dem Nutzen beruht, in die Untersuchung, ob die Freundschaft auf dem Gleichen oder Ungleichen basiert sei (E. E. 1235 a 35—b 2). Das betreffende Beispiel ist wohl nicht mit Glück gewählt.

Während also E. E. dieser Frage näher auf den Leib rückt, sowie die bereits aus M. M. erwähnte weitere Untersuchung anstellt, und zwar in ausführlicherer Weise, als dies in M. M. geschieht, geht E. N. sofort auf die von E. E. erst nachträglich aufgeworfene Frage ein, welche sich mit dem Gegenstande der *φιλία* befasst, dem *φιλητόν*. Ebenso nach Erwähnung eines mit M. M. und E. E. übereinstimmenden Gedankens (1155 b 11 f.) E. N. Die Methode, welche hiebei E. E. und E. N. einschlagen, ist eine grundverschiedene. Denn während E. E. nach einer sonst nirgends befindlichen methodischen Einleitung so ziemlich regelrecht bloß die Frage nach dem eigentlichen Gute der Freundschaft untersucht (1235 b 18—1236 a 15), ergeht sich E. N. in einer zusammengewürfelten Darlegung von Gedanken, welche

zwar größtenteils auch in dem erwähnten Abschnitte der E. E. zu finden sind, in E. N. jedoch so ziemlich regellos durcheinander geworfen erscheinen. Hierbei ist auffallend, dass der Gedanke, dass man zu leblosen Dingen keine *φιλία* haben könne, in E. N. konform den Ausführungen in M. M. 1208 b 27 f., 31—33, 34, nicht aber oder höchstens andeutungsweise (1236 a 10 f.) in E. E. sich findet. M. M. zeigt in Verbindung mit dem zuletzt erwähnten Gedanken einen zweiten, der in beiden anderen Ethiken vorkommt (1208 b 29—31, 33 f. = E. N. 1158 b 33—1159 a 5 = E. E. 1239 a 17—19). Vgl. Platon, Phileb. p. 33 B. Rücksichtlich der Bestimmung des objektiven und subjektiven Gutes der *φιλία* herrscht zwischen den anderen beiden Ethiken und M. M. 1208 b 36—1209 a 3 Harmonie, wenn auch nur dem Gedanken nach; denn das, was in E. E. 1235 b 30 ff. als *ἀπλῶς ἀγαθά* und *τινὶ ἀγαθά* bezeichnet ist, wird in M. M. unter dem Titel *φιλητόν* und *φιλητέον* auseinandergesetzt, wofür in E. N. 1155 b 21 ff. *τὸ ἀγαθόν* und *τὸ ἐκάστωρ* oder *αὐτοῖς ἀγαθόν* steht.

Die in E. N. 1155 b 12 angeregte Frage, ob es unter den Freundschaften verschiedene Arten gibt, wird daselbst nicht genauer beantwortet, während E. E. 1236 a 16 ff., konform mit M. M. 1209 a 3—36, die genauen Unterschiede der Zurückführung auf eine Gattung und der Homonymität der Erörterung darüber zu Grunde legt, um zu dem Resultate zu gelangen, dass es verschiedene Freundschaften sind, mit welchen man zu rechnen hat. Ferner finden sich die von E. E. 1236 a 36 und 38 angeführten Dichterworte, sowie die Erörterung über die Unmöglichkeit einer Freundschaft unter den Tieren (E. E. 1236 b 6—10) in E. N. nicht. Dass dies alles in M. M. weggeblieben, ist ein Ergebnis des Planes für diese Ethik. Übrigens trägt auch die in E. E. nun folgende Ausführung über die Verschiedenheit der Freundschaften (1236 b 10—26) den eigentümlichen Charakter dieser Ethik an sich, welcher darin besteht, dass der Gedanke aus E. N. entnommen, aber selbstständig ausgearbeitet ist. Im Folgenden gehört der Gedanke E. E. 1236 b 27—31, dass der wahrhafte Freund *ὁ δι' αὐτὸν αὐτὸς αἰρετός* ist, sowie der, dass in der Freundschaft ein selbstthätiges Eingreifen notwendig ist (E. E. 1236 b 32—1237 b 7), zwar nicht ausschließlich der E. E. an (vgl. E. N. 1156 b 7 ff.), jedoch in dieser ist die Sache viel weiter ausgeführt und von mannigfachen Standpunkten behandelt; vgl. die in E. N. nicht zu findenden Gedanken E. E. 1237 a 3 ff., 14 f., 32 f., b 1 f., 5—7, größtenteils alles in vollkommen Aristotelischem Sinne. Ebenso ist der Absatz 1237

b 8—1238 a 10 über die Prüfung der Freunde, worüber E. N. nur kurz handelt (1156 b 25—32), nur in E. E. so ausführlich. Bemerkt werden muss die Identität von 1156 b 25—29 mit E. E. 1238 a 1—3, sowie 1156 b 29—32 mit E. E. 1237 b 16—23. In E. E. schließen sich aber an diese kurzen Gedanken selbständige Ausführungen, nachdem ohnehin der erstere dieser beiden Punkte ebenso selbständig 1237 b 15 f. durch ein auch in E. N. fehlendes Dichterwort illustriert worden. Am Schlusse E. E. 1238 a 3—10 wird mit Anknüpfung an einen bereits früher behandelten Gedanken (vgl. E. E. 1237 b 13 und S. 168 unten) noch einmal auf die Frage zurückgegangen, dass man nicht zuviel Freunde auf einmal haben soll (vgl. 1237 b 36 f.). Was aber jene Selbständigkeit des Verfassers von E. E. anbelangt, so frägt es sich, woher denn derselbe die neuen Gedanken genommen habe. Und da muss denn gesagt werden, dass, insofern sich dieselben genau an die Behauptungen der E. N. anschliessen, der Verfasser der E. E. kein ungelehrter Mann gewesen sein muss, weil er offenbar aus dem Schatze seines Wissens die Ausführungen des Aristoteles zu ergänzen vermochte, also dass man bei ihm auf keine gewöhnliche Bildung zu schließen berechtigt ist. Mit Rücksicht darauf wird man allerdings in dem Verfasser einen Peripatetiker vermuten dürfen, welcher immerhin als Schüler des Stagiriten das Werk desselben vervollkommen oder erweitern wollte; das ergibt sich namentlich aus der Thatsache, dass derselbe die Aristotelischen Gedanken in einer Weise verarbeitete, welche uns nahelegt, nicht an einen völligen Plagiator oder einfachen Nachtreter des Aristoteles zu denken, indem vielmehr aus der von Aristoteles meist ganz abweichenden Behandlung des Gegenstandes gefolgert werden muss, dass jener Verfasser ganz auf eigenen Füßen steht. Dies sehen wir gerade wieder an den nun folgenden Auseinandersetzungen, welche in E. E. dergestalt gemacht sind, dass man, abgesehen von der auch in E. N. 1156 b 33—1157 b 5 vorkommenden, in E. E. behandelten Gedankengrundlage, nichts Gemeinsames in beiden Ethiken findet. Vor allem finden wir den Anfang des Abschnittes in E. E. 1238 a 11 ff., wo von der Notwendigkeit gesprochen ist, dass die Freundschaft zwischen zwei Menschen gleichsam zur zweiten Natur werden muss, auch in E. N. 1157 a 10—12 und b 15 ff. In der nun folgenden Ausführung des Gedankens, dass der Freund im Laufe der Zeit sich erproben muss, erkennt man die völlige Gleichheit des Grundthemas und die vollkommene Verschiedenheit der Ausführung in den beiden Ethiken, wonach der Absatz 1238 a 22—29, in welchem von der Notwendigkeit einer längeren Prüfung

des $\alpha\pi\lambda\omega\varsigma$ $\eta\delta\nu\varsigma$ gesprochen ist, auch bezüglich dieser Unterscheidung des $\eta\delta\nu\varsigma$ von E. N. abweicht und der E. E. originell ist. Der Gedanke, dass zwischen Kindern und Tieren wegen Aussicht auf ein $\eta\delta\nu$ Freundschaft besteht, wird in E. E. 1238 a 30 ff. ausführlich erörtert (M. M. 1209 b 19 zieht denselben mit Benutzung ganz neuer Ausdrücke — woraus man, wie aus anderen derartigen Stellen, erkennt, dass auch M. M. eine gewisse Selbständigkeit nicht abzusprechen ist — strenger zusammen), während derselbe in E. N. 1157 a 29 nur gestreift ist. Dass die Schlechten untereinander Freundschaft schliessen (E. N. 1157 a 17), ist in E. E. 1238 a 35 — b 14 ausführlich mit Anführung bestimmter Beispiele und mit Heranziehung von Politik 1332 a 10 ff., also in einer von der, wenn auch schlagenden Kürze der E. N. vollständig abweichenden Art dargethan. Auch im Folgenden finden wir, nachdem 1209 a 37 — b 19 sich enge an E. E. angeschlossen, in M. M. (1209 b 20 f.) von den beiden anderen Ethiken insofern eine Abweichung, als auch vom $\vartheta\alpha\mu\alpha\zeta\epsilon\iota\nu$ derjenigen die Rede ist, welche darauf gekommen, dass sie schlechte Freunde haben, während die übrigen Gedanken (1209 b 21 — 37) sich enge an E. N., aber namentlich an E. E. (vgl. 1238 a 34 — 38) anschliessen. Auch 1209 b 38 — 1210 a 5 muss als mit den beiden anderen Ethiken übereinstimmend bezeichnet werden, obschon der hier in M. M. ausgeführte Gedanke, dass der $\sigma\pi\o\nu\delta\alpha\iota\varsigma$ in der Freundschaft auch ein Vergnügen bieten muss, widrigenfalls sein Freund sich um einen anderen Gesellen umsieht, originell ist, jedoch auch als bloße Konsequenz des bereits in den beiden anderen Ethiken Vorgebrachten, dass der $\eta\delta\nu\varsigma$ im $\alpha\gamma\alpha\vartheta\o\varsigma$ enthalten ist, betrachtet werden darf.

Die Ausführung über das Verhältnis der Potenz und Energie in der Freundschaft (E. N. 1157 b 6 — 24) liegt zwar nicht so eingehend in E. E. 1237 a 30 — b 5 vor, aber eine Ähnlichkeit besteht doch zwischen den beiden, so dass auch hieraus die Selbständigkeit in der E. E. hervorleuchtet. Auch die in E. N. 1157 b 25 ff. folgende Darstellung der $\varphi\iota\lambda\iota\alpha$ als $\xi\varsigma\iota\varsigma$, aus welcher die $\pi\varrho\alpha\iota\varrho\epsilon\iota\varsigma$ sich ergibt, wird in E. E. 1237 b 30 — 35 berücksichtigt. Die Voraussetzung Susemihls, dass die Worte E. N. 1158 a 1 — 10 eine zweite Recension der voraufgegangenen (1157 b 14 ff.) seien, ist nicht absolut gültig, weil in der späteren Stelle von einem anderen Standpunkte aus über die Freundschaft der $\sigma\tau\o\nu\varphi\o\iota$ und $\pi\varrho\epsilon\beta\hat{\nu}\tau\iota$ gesprochen wird, nämlich mit Rücksicht auf die $\delta\mu\iota\lambda\iota\iota\iota$, welche deshalb erwähnt werden, weil im unmittelbar Vorhergehenden von der $\iota\sigma\o\tau\iota\varsigma$ in der

Freundschaft gesprochen ist, während in der früheren Stelle das $\eta\delta\upsilon$ hervorgehoben erscheint, das unter den $\sigma\tau\varphi\varphi\tau\omega\iota$ und $\pi\varrho\epsilon\sigma\beta\tilde{\nu}\tau\alpha\iota$ fehlt. Während nun in E. E. die Frage, ob es möglich sei, mehrere zugleich zu Freunden zu haben, an die Erörterung über die $\pi\varepsilon\tilde{\iota}\varrho\alpha$ angeschlossen wird, welche man zum Zwecke der Prüfung der Freunde anzustellen hat (E. E. 1237 b 34 f.), scheint Aristoteles in E. N. durch die Erwähnung der Freundschaft zwischen Mürrischen und Alten auf dieses Thema gekommen zu sein, weshalb darüber in E. E. gleich darnach (1158 a 10 ff.) gesprochen wird. Infolgedessen ist auch die Begründung für den Gedanken, dass man nicht mehrere zugleich zu Freunden haben kann, hier und dort verschieden, indem in E. N. mit Rücksicht auf Vorhergegangenes betont wird, dass man die vollendete Freundschaft nicht einseitig austeilen kann, da die Eigenschaft der Güte bei solchen Freunden unmöglich zu finden ist, während Aristoteles daselbst erst in zweiter Linie auf das allein in E. E. hervorgehobene Moment (abgesehen von dem besonderen Gedanken E. E. 1238 a 9 f.) zu sprechen kommt; dass eine $\pi\varepsilon\tilde{\iota}\varrho\alpha$ mit vielen Freunden anzustellen seine Schwierigkeit habe. Auch das in E. N. nunmehr Folgende ist naturgemäß angeknüpft, obwohl man meinen möchte, dass auch darin ein bereits oben (1157 b 19 ff.) erwähnter Gedanke in zweiter Recension vorkomme. Jedenfalls sind die Erwähnung des $\sigma\tau\varphi\varphi\nu\circ\zeta$ und die dazu gehörige Behandlung der betreffenden Freundschaft nur in E. N. zu finden. — Während nun in E. N. 1158 a 28 ff. darüber gesprochen wird, auf welche Weise der unumschränkte Herrscher eine Auswahl und Trennung der sonst verbundenen Freundschaftsarten vornimmt, finden wir auch diesen Gedanken in der E. E. nicht.

In allen drei Stücken ist nun die Frage nach der $\iota\sigma\acute{o}\tau\eta\varsigma$ als dem die Freundschaft zusammenhaltenden Elemente besprochen. Abgesehen von dem Umstande, dass die Reihenfolge der Gedanken für diese Kategorie in E. N. und E. E. nicht ganz die nämliche ist, muss im übrigen die Übereinstimmung aller drei Ethiken anerkannt werden. Denn während E. E. 1238 b 18 f. diejenige Art von Freundschaft, welche in der $\dot{\nu}\pi\varrho\beta\tilde{\nu}\lambda\tilde{\iota}\tilde{\jmath}$ besteht, nachgewiesen durch den Abstand zwischen Göttern und Menschen, vorkommt, nimmt E. N. erst später 1158 b 35 f. davon Notiz. Eine Abweichung zwischen den beiden Ethiken besteht darin, dass E. E. 1238 b 21, 1239 a 8 f. meint, dass in der Ausgleichung, die der Freundschaft zu Grunde liegt, das proportionale, dagegen E. N. 1158 b 32 f. das arithmetische Verhältnis in die erste Linie zu stellen ist. Vielleicht hat sich

der Verfasser der E. E. in Wahrheit über die Ansicht des Aristoteles getäuscht; doch lässt sich für beide Anschauungen in die Schranken treten. Jedenfalls ergibt sich auch aus diesem Umstände wieder die Selbständigkeit des Verfassers der E. E. Doch hat im übrigen E. E. ebenso wie E. N. die zwei Arten der Freundschaft auseinandergehalten, von denen die eine *κατ' ἴσοτητα* (E. N. *διμοιότητα*), die andere in beiden Ethiken *καθ' ὑπεροχήν* genannt erscheint (in E. N. auch *κ. ἀνομοιότητα*). Ebenso, nur kürzer, behandelt die Sache M. M. 1210 a 6—24, wozu man noch vgl. E. N. 1159 b 21 und E. E. 1239 b 35. Auch im Folgenden herrscht rücksichtlich der Gedanken im ganzen Übereinstimmung zwischen E. E. und E. N. Doch möchte ich die originelle Ausführung des Gedankens hervorheben, dass (nach E. N. 1159 a 5 ff.) die wahren Freunde einander nicht die höchsten Güter wünschen. Auffallend ist aber das Beispiel der Frauen in E. E. 1239 a 33—b 2, welches andeuten soll, dass die Frauen in gewissen Fällen sich eher lieben lassen, als dass sie selbst als Liebende auftreten, wogegen in E. N. 1159 a 28 ff. rücksichtlich desselben Gedankens die Frauen als diejenigen erscheinen, welche eher zum Lieben als zum Geliebten werden geneigt sind. Auch hieraus dürfte wieder das selbständige Verfahren des Verfassers der E. E. hervorgehen. Das Nämliche ist bezüglich E. E. 1239 a 13 ff. zu sagen.

Die Abhängigkeit der M. M. von E. E. zeigt sich wieder in dem Falle, da in beiden Ethiken das *γνωρίζειν* für besser dargestellt wird als das *γνωρίζεσθαι* (M. M. 1210 b 8 ff. E. E. 1239 a 36 f.).

Nun folgt in E. E., nach welchen M. M. gestaltet ist, die von E. N. erst später behandelte Frage, ob man sein eigener Freund sein könne oder nicht (E. E. 1240 a 8—b 39 = M. M. 1210 b 33—1211 a 5 und E. N. 1166 a 1—b 29). Diese Frage wird in E. N. von Anfang an etwas anders behandelt als in E. E. Denn während in E. E. 1240 a 22 ff. die einzelnen Arten der Freundschaft eigentlich erst aus der Freundschaft zu sich selbst abgeleitet werden, geht Aristoteles E. N. gerade umgekehrt vor. Doch spricht Aristoteles auch in E. N. 1168 b 5 f. so, als ob er an unserer Stelle Ähnliches gesagt wie der Verfasser der E. E. Die übrigen Abweichungen beziehen sich auf mehr Nebensächliches. So die Ausführung des in E. N. zu Anfang erwähnten Gedankens in E. E. 1240 a 30 ff., ferner die über die Trennung des Subjekts in zwei Teile E. E. 1240 b 25 ff. Auffallend ist die Unterbrechung des in Rede stehenden Gedankens in M. M. 1211 a 6, wo die Frage nach der Parallelität zwischen

Gerechtigkeit und Freundschaft erörtert wird. Die nunmehr in E. N. (1160 a 9—1162 a 33) eingeschaltete Vergleichung der Freundschaft mit der Politik ist in E. E. viel kürzer gehalten als in E. N. Das Ganze macht überhaupt den Eindruck, als hätten wir in E. E., aber auch in M. M. Scholien zu dem Aristotelischen Werke vor uns. Auf diese Weise lässt sich dann der Ausfall der in E. E. fehlenden Bücher und die jenen anderen beiden Ethiken eigentümliche Schreibweise erklären. Es ist nicht abzusehen, was einen angeblichen Eudemus und den Verfasser der M. M. veranlasst haben sollte, das Aristotelische Werk noch einmal, wenn auch in gewisser Weise verändert, zu wiederholen. Mit der von mir hiermit aufgestellten Hypothese stimmt dann auch jene Selbständigkeit, welche wir beim Verfasser der E. E. zum öfteren gesehen, jene Freigebigkeit im Einfügen von Dichterworten und Citaten aus anderen Schriften des Stagiriten. Derjenige, welcher den Charakter der Scholien kennt, welche uns für die übrigen Schriften des Aristoteles erhalten sind, wird meine Hypothese nicht von vornherein ablehnen, weil in dieser Beziehung diese Scholien und E. E. samt M. M. einander gleichen wie ein Ei dem anderen.

Rücksichtlich der Voraussetzung Rassovs und Susemihls, daß der zweite Teil des 1. Kapitels von E. N. I als altera recensio des bereits 1163 a 9—23 Vorgekommenen angenommen werden müsse, ist doch wohl zu erinnern, daß in dieser letzteren Stelle nach dem Zusammenhange der Unterschied zwischen *vouikή* und *ἡθική φιλία* hervorgehoben werden soll, während es sich hier um die Einwände handelt, welche unter Freunden vorzukommen pflegen. Im übrigen wird dem aufmerksam vergleichenden Leser die Art der Ähnlichkeit zwischen E. N. und E. E. nicht entgehen, welche wir bisher konstatieren zu müssen glaubten. Und dabei bemerke ich, daß man erst unter Voraussetzung unserer Hypothese begreift, wie es kommt, daß der Verfasser der E. E. manche Partieen der E. N. unberücksichtigt lässt, wie z. B. — abgesehen von anderen bereits erwähnten Fällen — das ganze Kap. 3 von I in E. E. nicht behandelt erscheint, obwohl manche Wendungen, wie die am Schlusse von E. E. H 11, einen Hinweis darauf zu enthalten scheinen. Auf unsere Hypothese dürften auch die zahlreichen in E. E. und M. M. vorkommenden Dichterworte und Beispiele anderer Art führen, wobei ich bemerke, daß dies bezüglich ein Unterschied sogar zwischen E. E. und M. M. besteht (vgl. z. B. M. M. 1212 a 5 f.). Mit Rücksicht auf diesen letzteren Umstand und die Thatsache, daß M. M. trotz der ihr im allgemeinen innewohnenden Gleichheit mit E. E.

doch an manchen Stellen selbständiger Ausführungen, wie wir sahen, bietet (vgl. dazu noch u. a 1212 a 10 f. gegenüber E. E. 1241 a 9), liegt der Schluss nahe, dass M. M. nichts anderes als kürzere Scholien zu der dem Verfasser der letzteren bereits als Eudemische Ethik (und nicht als Scholien zu E. N.) bekannten E. E. sind. Wie wir bereits oben bemerkten, steht M. M. manchmal auch auf dem Boden der E. N. allein, was wir nunmehr nach Aufstellung unserer Hypothese ganz erklärt finden. (Ein weiteres Beispiel für die Rücksichtnahme der M. M. auf E. N. finden wir 1212 a 15 ff., welches offenbar eine weitere Ausführung von 1167 a 25 ist.)

Die auffallende Thatsache, dass von M. M. allein, aber nicht von E. E. nach E. N. der *φίλαντος* behandelt wird, zeigt uns wieder die Richtigkeit unserer Hypothese. Denn abgesehen von der verschiedenen Darstellung der Sache in M. M. und E. N. (vgl. z. B. den von E. N. abweichenden Gedanken in M. M. 1212 a 38, dass der echte Freund die Benutzung des Reichtums seinem Genossen überlässt, weil er selber mit diesem nicht umzugehen versteht, oder die Schlusswendung ebendort, welche genau das Gegenteil von dem sagt, was in E. N. über die Definition des *φίλαντος* bemerkt ist), wodurch auf die unmittelbare Benutzung der E. N. von seiten des Verfassers der grossen Ethik hingewiesen wird, was derselbe nicht gethan hätte, wenn er wirklich einen Auszug der E. E. hätte veranstalten wollen, muss schon der Gedanke daran, dass diese ganze Partie in E. E. ausbleiben konnte, den Leser auf die Vermutung führen, dass der Verfasser der Eudemien vielleicht nicht das hinreichende Material aufbringen konnte, um dieselbe zu bearbeiten, und daher einfach das Ganze auf sich beruhen ließ.

Unsere Anschauung wird ferner bestätigt durch die Art und Weise, wie die Frage nach der Notwendigkeit der Freunde für den *αὐτάρκης* in allen drei Schriften durchgenommen wird. Während die klarste Behandlung dem Gegenstande in E. N. zu teil geworden, weist E. E. eine ziemlich verworrene Darstellung auf. Klarer und in manchem Stücke (wie z. B. in der Betonung der Unmöglichkeit des Alleinstehens für den *αὐτάρκης* M. M. B 16 in. und fin. vgl. mit E. N. 1169 b 16 ff.) nur mit E. N. übereinstimmend gehalten (den Vergleich des *αὐτάρκης* mit den Göttern hat allerdings M. M. mit E. E. gemein) ist M. M. im Vergleiche zu E. E. Mit Recht hebt übrigens Ramsauer zu E. N. 1169 b 3 hervor, dass M. M. und E. E. beide darin sich von E. N. unterscheiden, dass in der letzteren die Frage nur auf den *εὐδαιμόνιον*,

in den beiden anderen auf den *αὐτάρκης* bezogen erscheint. Die Rücksichtnahme auf Stellen aus der Metaphysik (vid. Susemihls crit. not. zu 1245 b 15 ff.) zeigt wieder den Verfasser der E. E. in dem Lichte eines gelehrten Scholiasten.

Was die Erörterung der nunmehr folgenden Frage betrifft, ob man sich viele zu Freunden machen solle, so fällt die unverhältnismässig kurze Behandlung derselben in E. E. im Vergleiche zu den beiden anderen Schriften auf, von denen in E. N. doch nicht der Beweisgrund der Prüfung, welcher sich in E. E. 1245 b 25 findet, an dieser Stelle durchgenommen erscheint, sondern schon früher 1158 a 14 f., wogegen der Beweisgrund, welcher aus der *ὑπερβολή* resultiert (E. N. 1171 a 11), auch früher (1158 a 12 f.) angeführt ist, also noch einmal vorkommt.



DIE NEU-THOMISTEN.

VON FR. GUNDISALV FELDNER,

Mag. S. Theol. Ord. Praed.



Das Gebiet der Gnade.

Was die „Thomisten“ bezüglich der Fähigkeiten, Potenzen in den Kreaturen, und der Bewegung durch Gott im Bereiche der Natur lehren, das haben wir im Vorausgehenden klar und deutlich behandelt. Sie behaupten nämlich, Gott habe bei der Schöpfung jeder Kreatur die Fähigkeit oder Potenz gegeben, um thätig zu sein. Die freien Kreaturen hätten die Fähigkeit oder Potenz erhalten, dieses oder jenes Objekt, die Thätigkeit oder die Unthätigkeit zu wählen. Diese Fähigkeit, sagen die Thomisten, gehe nie verloren, denn sie bilde ein Accidens proprium; und überdies bewege Gott die Kreaturen niemals gegen die Natur dieser Fähigkeiten, sondern ihnen durchaus entsprechend. Ebenso haben wir gehört, was die Molinisten die „Thomisten“ lehren lassen. Wollen wir ihnen glauben, so verlören die Geschöpfe nach den „Thomisten“ unter der Bewegung Gottes ihre natürlichen Fähigkeiten oder Potenzen für die Unthätigkeit; und ohne die Bewegung Gottes besäßen sie gar keine Fähigkeiten oder Potenzen für die Thätigkeit. Dies im Bereiche der Natur.

Dieselbe Lehre der „Thomisten“ und der von den Molinisten erfundenen Thomisten begegnet uns im Autor, indem er über die wirksame und hinreichende Gnade im Sinne der „Thomisten“ schreibt. Der Autor stellt im 3. Kapitel, S. 37, zwei Thesen auf. Erste Behauptung: Die wirksame Gnade im Sinne der Thomisten, die physische Vorherbewegung in der Ordnung der Übernatur, zerstört die Freiheit für die heilsamen, verdienstlichen Thätigkeiten der freien Geschöpfe. Zweite Behauptung: Die hinreichende Gnade der „Thomisten“ reicht nicht hin.