Zeitschrift: Museum Helveticum : schweizerische Zeitschrift für klassische Altertumswissenschaft = Revue suisse pour l'étude de l'antiquité classique = Rivista svizzera di filologia classica

Herausgeber: Schweizerische Vereinigung für Altertumswissenschaft

Band: 17 (1960)

Heft: 3

Artikel: Probleme der aristotelischen Eudaimonielehre

Autor: Müller, Gerhard

DOI: https://doi.org/10.5169/seals-16611

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: 13.12.2025

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

MUSEUM HELVETICUM

Vol. 17 1960 Fasc. 3

Probleme der aristotelischen Eudaimonielehre

Von Gerhard Müller, Münster i. W.

Willy Theiler zum 24. Oktober 1959

I

Es ist anerkannt, daß die aristotelische Ethik sittliche Auffassungen und Wertungen des alten Griechentums in begriffliche Gestalt überführt, wie denn überhaupt Aristoteles, so sehr er auf Platons Schultern steht, im Gegensatz zu diesem in gewissen Grundzügen seiner Lehre die Summe vorplatonischen Griechentums zu ziehen scheint[1]. Platon ist es, der eine Kluft aufreißt zur geistigen Welt der Vergangenheit; durch den Radikalismus seiner Zweiweltenlehre und die Konsequenzen, die er aus ihr zieht, verneint er unerbittlich Kunst, Glauben, Poesie und Staat des alten Griechentums. Beharrliche Bemühungen, an denen es in der Philologie der letzten Jahrzehnte nicht fehlt, geschweige denn in einer Platon gewidmeten Schriftstellerei, dieses Faktum abzuschwächen oder wegzuinterpretieren, setzen sich zu dem, was die Texte lehren, in einen unverantwortbaren Gegensatz. Dagegen findet eine Betrachtungsweise, die Übergänge und Verbindungen nach rückwärts aufzuweisen sucht, in Aristoteles ihr gemäßestes und dankbarstes Objekt. Hat doch dieser selbst sein Denken geschichtlich verstanden und nicht leicht irgend etwas Wesentliches von dem, was vor ihm gedacht worden war, für gänzlich falsch erklären mögen. Ein wichtiger Teil der Aristoteleserklärung liegt somit für uns in der Frage, welche Elemente der synthetische Denker aus der platonischen und welche aus der vorplatonischen Philosophie in seinen Gedankenbau eingefügt hat. Unter diesem Gesichtspunkt soll hier die Lehre von der Eudaimonie des *βίος θεωρητικός* betrachtet werden. Es wäre sehr ungerecht zu leugnen, daß der Kommentar F. Dirlmeiers zur Nikomachischen Ethik (Berlin 1956), von dem alle weitere Arbeit auf diesem Felde ausgehen muß und wird, die Bezüge deutlich gesehen hat, welche die aristotelische Explikation der ethischen Tugenden mit der altgriechischen Moral verknüpfen, wenn auch die diesen Bezügen gewidmeten Darlegungen von der stets breiter angelegten Synkrisis des Aristotelischen und des Platonischen überflutet zu werden drohen[2]. Ganz vernachlässigt aber hat Dirlmeier zweifellos die Vorgänger des Aristoteles in der Hochschätzung der theoretischen Lebensform, so daß sich, wie mir scheint, gerade von der Bedeutung der höchsten *ἀρετή* in diesem Kommentar kein völlig richtiges Bild ergibt.

[1] Dazu vgl. O. Gigon, *Die Geschichtlichkeit der Philosophie bei Aristoteles*. Arch. di Filosofia 1954, 129–150.

[2] Zu ausschließliche Berücksichtigung des Platon moniert die Rezension von O. Gigon, DLZ 1958, 495f.

Klassisch-philologisches
Seminar der Universität
ZÜRICH

Das liegt wohl vor allem daran, daß W. Jaeger[3] seinerzeit die These aufgestellt und zu begründen gesucht hat: «Das Ideal des der Erkenntnis geweihten *βίος* ist erst eine Schöpfung Platons»; seine Ethik gipfle in der «Wahl des besten Lebens» unter mehreren möglichen Lebenstypen (*βίοι*). Diese These, die auch Dirlmeiers Interpretation zu bestimmen scheint, kann ebensowenig richtig sein wie der anschließende Versuch, unsere Nachrichten über den *βίος* älterer Denker wie etwa des Anaxagoras für geschichtlich unglaubwürdig zu erklären und auf Spiegelung platonisch-peripatetischer Bios-Ethik zu reduzieren. Denn uns liegen von Empedokles, Anaxagoras und Demokrit nicht etwa nur Anekdoten und legendäre Aussprüche vor wie im Falle des Pythagoras, sondern unbezweifelbare eigene Aussagen in wohlbekannten Fragmenten; und diese Fragmente enthalten in präzisen Formulierungen bereits den Kern dessen, was Aristoteles über die Seligkeit des *θεωρητικὸς βίος* zu sagen weiß.

Von großer Bedeutung ist für unsere Frage fr. 132 des Empedokles:

ὄλβιος, ὃς θείων πραπίδων ἐκτήσατο πλοῦτον,
δειλός, ᾧ σκοτόεσσα θεῶν πέρι δόξα μέμηλεν.

Die Deutung ist längst gesichert: Es handelt sich um die Übertragung der Seligpreisung vom Teilnehmer der Mysterien[4] auf den philosophisch Wissenden. Die Metapher findet ihren Ausdruck in einer antithetisch gestalteten hieratischen Formel, die gewiß noch älter ist als die Mysterien. Sie hebt nicht, wie es nahe läge und an einer berühmten Euripidesstelle geschieht (fr. 910), vom Schauen kultischer Geheimnisse die wahre Sicht der Götter ab; nicht das Schauen ist hier das Tertium comparationis, sondern der Gewinn, den der Wissende hier wie der Eingeweihte dort erwirbt (*ἐκτήσατο πλοῦτον*, cf. fr. 129, 2), und zwar der Wissende durch Anstrengung, ein «Sichaufrecken» des Geistes, wie es nicht hier, aber an verwandter Stelle (fr. 129, 4) heißt. Das Ergebnis der Anstrengung, der *πλοῦτος*, der das Prädikat *ὄλβιος* rechtfertigt, besteht in *θεῖαι πραπίδες*, d. h. der Geist wird seinem Gegenstand, den seligen Göttern, ähnlich. Das Prinzip der Erkenntnis von Gleichem durch Gleiches, das Empedokles anderwärts ausspricht (in fr. 109, überliefert von Aristoteles Met. 1000 b 5 als Beleg für *γνῶσις τοῦ ὁμοίου τῷ ὁμοίῳ*, ebenso De an. 404 b 8), wird hier an einem sachlich entscheidenden Punkte wirksam und ist hervorgehoben auch durch die Stellung der Verse am Eingang der Behandlung der Götter und Kulte in den *Καθαρμοί* und nach dem Abschluß der unmittelbar vorhergehenden Schilderung des Schicksals des Empedokles selbst, der als einer der Eintagsmenschen, als ein *φυγὰς θεόθεν* (fr. 115, 13), über diese Erde geht. Er ist aber den seligen Göttern ähnlich (oder, nach fr. 112, 4f., gleich), wenn er, der «göttlichen Geist erworben» hat, «über sie eine gute Lehre verkünden» will (fr. 131, 4). Die Gottähnlichkeit solcher Wissenden hebt sich also von

[3] *Über Ursprung und Kreislauf des philosophischen Lebensideals*, SB Berlin 1928, 392.
[4] Cf. E. Norden in seinem staunenswert reichen Buche *Agnostos Theos* 100[1] mit einer Sammlung von Stellen, zu der Euripides fr. 910 N.[2] hinzuzufügen ist, und der richtigen Beurteilung des Empedoklesfragmentes.

dem «finsteren Wähnen» der anderen so ab, wie die Hoffnung der Eingeweihten auf glückliche Unsterblichkeit von dem Lose der Nichteingeweihten, die zwar auch ein Leben nach dem Tode erwartet, aber ein elendes (*τοῖς δ' ἄλλοισι πάντ' ἐκεῖ κακά* Sophocl. fr. 753 N.[2]). Die Eudaimonie der philosophischen Erfassung des Weltganzen kommt in der vorliegenden Metapher zum ersten Male zum Ausdruck – jedenfalls, soweit unsere fragmentarische Kenntnis reicht. Der Sache nach könnten Gedanke wie Metapher auch bei einem der Empedokles vorangehenden Denker auftreten. Die Metapher darf gleichsam als programmatisch gelten für den in der Welt singulären Trieb der Griechen (wenn wir von der Welt des Fernen Ostens absehen), unter Abkehr von überlieferten religiösen Vorstellungen eine Vernunfttheologie und damit eine rein rational begründete Geisteskultur aufzubauen[5]. Das höchste Glück, das bisher an der Huld der Götter oder an der Zugehörigkeit zu einem Kreise der Eingeweihten hing, bleibt in diesem von der Vernunft begründeten Weltsystem den Vorkämpfern der Vernunft vorbehalten. Sie sind nunmehr diejenigen, die «einen guten Daimon haben». Daß eine solche Eudaimonie sittliche Integrität impliziert, darf aus dem im Kampf gegen anthropomorphe Vorstellungen entwickelten und gereinigten Gottesbegriff (*φρὴν ἱερὴ καὶ ἀθέσφατος* fr. 134, 3), aus der Gottähnlichkeit und aus dem Gesamtsinn des Gedichtes *Καθαρμοί* erschlossen werden, das physische Heilung und ethische Besserung zugleich zu seinem Gegenstand macht. *θεῖαι πραπίδες* können nicht von Ungerechtigkeit erfüllt sein. Doch enthielt der vollständige Text in Fortsetzung unseres fr. 132 nach aller Wahrscheinlichkeit eine ausdrückliche Formulierung auch des ethischen Momentes der Eudaimonie.

Wenn das alles richtig ist, so finden sich wesentliche Charakteristika der von Aristoteles im *K* der Nikomachischen Ethik beschriebenen Eudaimonie schon bei Empedokles, nämlich der Aufschwung des denkenden Geistes zum höchsten, göttlichen Sein, darin die letzte Erfüllung des Menschseins, zusammenhängend mit der Verähnlichung des erkennenden Organs zu dem zu erkennenden Gegenstand. Diese Erfüllung erreichen nicht alle Menschen, mögen auch alle wesensmäßig dazu berufen sein. Diese Charakteristika können auch, unabhängig von der Besonderheit der jeweiligen Lehre, im Denken anderer Philosophen erscheinen und zuletzt sich

---

[5] Der Empedoklesverehrer Lukrez verwendet, um des Empedokles Verdienst zu preisen, eine verwandte Metapher (v. 1, 734–739), mit der er dann auch seine eigene Leistung charakterisiert (oder doch die des Epikur, die er nur in lichtvolle Verse bringen kann; v. 5, 110–112): heiliger und gewisser als die Orakel der Pythia sind die Bescheide, die die wahre Philosophie erteilt. Man wäre versucht, auch diese Metapher dem Empedokles selbst zuzumuten, selbst wenn nicht die Formulierung von fr. 15, 1 überliefert wäre: ein Wissender würde nicht aus dem Orakel seines Geistes solche Meinungen verkünden, wie Toren sie vertreten. Ich verstehe nicht, wieso Empedokles hier ironisch sprechen soll (so nach W. Kranz in der 6. Aufl. der VS, der das Verdienst hat, die Beziehung des *μαντεύσαιτο* zu Lukrez und seinen wörtlichen Sinn zur Geltung gebracht zu haben gegenüber H. Diels, der es abschwächt zu «in seinen Sinnen träumen lassen»). – Grundsätzlich von gleicher Art sind die Metapher der «Insel der Seligen» bei Platon, freilich den Dualismus implizierend, und die der heiligen Festschau in Olympia, die als Kern einer geistreichen Novelle Heraclides Ponticus (Cic. *Tusc.* 5, 8–9) dem Pythagoras in den Mund legt, die also wohl ziemlich altes Traditionsgut ist.

mit dem aristotelischen Gottesbegriff der potenzlosen Energeia, des sich selbst denkenden Denkens, verknüpfen. Hier ist also zweifelsfrei ein vorplatonisches Element gegeben, das bei der Aristoteleserklärung in erster Linie zu berücksichtigen ist. Die sittliche Reinheit, die wir in die Auffassung des Empedokles von der Eudaimonie mit hineinnehmen durften, fehlt bei Aristoteles, weil das höchste Sein und seine Erkenntnis für ihn eine Sphäre oberhalb des Ethischen ausmachen. Diese ebenso von der vorplatonischen wie der platonischen Tradition abweichende Besonderheit muß für die Erklärung der einschlägigen Kapitel der Nikomachischen Ethik im Mittelpunkt stehen.

Wenn in der eben dargelegten Weise eine Verbindung von einem empedokleischen Gedanken zu Aristoteles geschlagen wird, so soll nicht verharmlost werden, wie weit Empedokles von der Geschlossenheit eines rationalen Weltbildes entfernt ist, die Aristoteles erreicht und mit seinem Gottesbegriff krönt. Empedokles' Weltbild ist noch halb mythisch; die Seelenwanderung und die Vorstellung einer gefallenen Seele, die Sühne leistet, sind zentral in ihm; ein religiös prophetischer Geist erfüllt viele der Aussagen des Empedokles, während eine rational und ethisch gereinigte Gottesvorstellung ohne notwendige Beziehung zum Wirken der großen Weltpotenzen Philia und Neikos zu bleiben scheint, die doch nach des Aristoteles durchaus nicht unberechtigter Interpretation so etwas wie Gut und Böse darstellen[6]. Die Wissenschaft, die Empedokles kennt und mit der er die Welt, wie sie ist, erklärt, in Fortführung einer Tradition der griechischen Medizin, bestimmt noch nicht ausschließlich und einheitlich das Weltbild.

In eine andere Welt und in ein fortgeschritteneres Stadium des Denkens treten wir ein, wenn wir von Empedokles zu Anaxagoras übergehen. Empedokles war Arzt; auch stand er, wie die Vita bei Diogenes Laertios § 66ff. berichtet, im politischen Leben. Die Verbindung der Eudaimonie mit dem «reinen» Forschertum fehlt denn auch bei ihm. Sein Zeitgenosse Anaxagoras aus der entgegengesetzten Seite der griechischen Welt verkörpert ihm gegenüber den Typus des theoretischen Denkers, der seinem Mitmenschen als ein Sonderling erscheint (*ἄτοπος*), der, aristotelisch gesprochen (etwa EN 1141 b 3–6), die *σοφία* hat, die *φρόνησις* aber, jedenfalls für die Begriffe der Leute, nicht zu haben scheint.

Politik jedenfalls hat er nicht getrieben; es waren die aufklärerischen Tendenzen seines Philosophierens, die ihn den sehr konservativen Athenern verdächtig machten. Er scheint der erste im athenischen Leben kenntliche Philosoph; und so ist

---

[6] Zwischen dem naturwissenschaftlichen Denken der *Φυσικά* und der «Mystik» der *Καθαρμοί* sieht Wilamowitz (*Die Katharmoi des Empedokles*, SB Berlin 1929) einen Widerspruch, den er entwicklungsgeschichtlich erklären möchte: Von der eleatisch bestimmten Jugendphilosophie habe Empedokles eine Wandlung zu «mystischer» Religiosität durchgemacht. Aber nur von moderner Psychologie aus erscheinen die Gedanken der beiden Gedichte des Empedokles gegensätzlich. Für den sizilischen Arzt des 5. Jahrhunderts lag der Weg zur Naturerkenntnis und zur Besserung des Lebens gleich nahe und war gleich gerade. Übrigens kehrt die Wilamowitzsche Erklärungsweise in anderen Fällen, bei ihm wie bei anderen Interpreten seiner Generation, wieder. Auch etwa Jacobys Herodot-Analyse ist vom gleichen Typus.

es kein Wunder, wenn das fromme Athen seine Forschung (*ἱστορίη*) als etwas Frevelhaftes (*περισσόν*) mit größtem Mißtrauen aufnahm.

Die Hochschätzung der *θεωρία*, die dem Anaxagoras nachgesagt wird, so wenn Clemens von Alexandria (Strom. II 130) berichtet, man sage, er habe das Lebensziel schlechthin in der «Betrachtung und der daraus fließenden Freiheit» gesehen, mit W. Jaeger lediglich für einen historisch rückwärts gespiegelten Topos peripatetischer Theorie zu halten, verbietet[7] uns das vollgültige Zeugnis des *ποιητὴς φιλόσοφος* Euripides, der mit Anaxagoras befreundet war (fr. 910 N.): «Gesegnet, wer der Forschung Wissen gewann, weder ausgehend auf seiner Mitbürger Kränkung noch auf ungerechte Handlungen, sondern schauend der unsterblichen Wirklichkeit nicht alternde Ordnung, welches ihre Gestaltung sei und wie und auf welche Weise sie so sei. Solchen Menschen wohnt überhaupt niemals das Trachten bei nach schändlichen Taten»[8]. Die starke Betonung der dem *θεωρητικὸς βίος* eigenen sittlichen Integrität kann sehr wohl in der Handlung des Stückes motiviert sein, wohingegen sich eine aus der Handlung heraus in die Zeitgeschichte weisende Interpretation der beiden letzten Zeilen («wohl Protest gegen Anaxagoras' Verurteilung» Diels) grundsätzlich verbietet, so eng die Beziehung auf die im gleichzeitigen Athen aktuelle Diffamierung des Vertreters der *ἱστορίη* scheinen mag. Es gibt übrigens bei Euripides genug allgemeine, des unmittelbaren Bezugs auf die Handlungssituation bare Reflexionen. Doch verlockt der Gedanke an das Thema der Tragödie Antiope, in der bekanntlich Amphion als Vertreter der musischen Lebensform, aber damit zugleich auch der philosophisch betrachtenden[9], einen Redeagon mit seinem praktisch gesinnten Bruder Zethos durchzuführen hat, zu dem Vorschlag, der noch nicht gemacht zu sein scheint (wenn ich nichts übersehen habe), das vorliegende Fragment diesem Stück zuzuweisen. Der naheliegende Vorschlag ist natürlich nicht strikt beweisbar. Die Anapäste mit dem Preis der *θεωρία* würden eine passende Reflexion im Munde des Chors (nach dem

[7] Schon ein so frühes Zeugnis wie *Eudem. Ethik* 1216 a 11, wo wir von Aristoteles selbst informiert werden, es heiße, Anaxagoras habe auf die Frage nach dem Sinn und Wert dieses Daseins geantwortet: «Betrachtung des Himmels und der Ordnung im ganzen Weltall» dürfte, selbst wenn es allein stünde, nicht einfach für unglaubhaft ausgegeben werden. Die oben angeführte gleichartige Nachricht bei Clemens Alex. geht also auf das 4. Jahrhundert zurück. Zu vergleichen ist auch *EN* 1179 a 13–14.

[8] Naucks *μελέδημα* in der letzten Zeile ist mit Recht allgemein akzeptiert worden. Denn das überlieferte *μελέτημα* würde sich mit dem anschaulichen Sinn von *προσίζει* nicht vertragen. – Ich finde auch Diels' (interrogativ zu verstehendes) *ἥ τε συνέστη* (Z. 6 statt *πῇ*) plausibel; man kann zwar sehr wohl *ὅπῃ καὶ ὅπως* verteidigen, aber keinesfalls *πῇ τε καὶ ὅπῃ*.

[9] Daß in diesem Stück an der *μουσική* die *σοφία* hängt, lehrt unzweideutig Cicero *De inv.* 1, 94, wo Amphions Rede als Beispiel erscheint, um einen häufigen Fehler in der Rhetorik zu belegen, weil sie nämlich *vituperata musica sapientiam laudat*, d. h. nicht über das vom Zuhörer erwartete Thema redet, sondern ein ganz anderes. Dieser tradierte Tadel konnte nur aus einer rhetorisch formalen Betrachtung erwachsen, die verkannte, daß in der Sache die beiden Themen gar nicht gegensätzlich sind. – Die sehr wenig praktisch-realistischen Gedanken dieser *μουσική* werden von Zethus als *κομψὰ σοφίσματα* bezeichnet (fr. 188, 5). Platon setzt im *Gorgias*, wo er den Euripidesagon für die Polemik des Sophisten gegen die Philosophie benutzt, für das Wort *σοφίσματα*, das nicht in des Kallikles Mund passen würde, ein: *εἴτε ληρήματα χρὴ φάναι εἶναι εἴτε φλυαρίας* (486c). In fr. 188, 2 ist aus Platons Text wohl *πραγμάτων* als original euripideisch zu übernehmen für die Korruptel *πολέμων*, die Valckenaer mit *πολεμίων* nicht geheilt hat.

Typus Medea 1081–1115) oder im Munde Amphions (nach dem Typus Hippolytos 176–197, wo freilich keine Hauptfigur des Stücks redet) darstellen können. Jedenfalls kann das *εὖ φρονεῖν*, das in der Antiope der Held Amphion nach fr. 199, 2 für sich beansprucht, von der in fr. 910 gepriesenen Gesinnung nicht weit entfernt sein. Die ungerechten Taten, die durch diese Gesinnung ausgeschlossen werden nach v. 3–4. 8–9, und gerade gegen die Mitbürger, sind die typischen Gefahren des *βίος πρακτικός* der politischen Aktivität. Wie es aber um die Zugehörigkeit des Fragmentes zur Antiope stehen mag, daß seine Gedanken anaxagoreisch sind, ist ganz unbezweifelbar. Hier wird das Befriedigende der philosophischen Überschau über das Weltganze und die ethische Reinheit als ein einheitliches Phänomen gefaßt. Wer sich erhebt zur Anschauung der ewigen Ordnung der Welt, der läßt eben dadurch die Sphäre vergänglicher Interessen, Machtkämpfe, Rechthaberei unter sich. Wir erinnern uns hier, daß Anaxagoras nach der oben zitierten Nachricht bei Clemens von der Freiheit gesprochen haben soll, die ihm durch die Betrachtung geschenkt werde. Diese Freiheit kann bedeuten die Loslösung von der Lebensmühe, aber auch von der Nichtigkeit und Bosheit des alltäglichen Menschendaseins. Sie kann aber auch einfach bedeuten, daß man etwas um seiner selbst willen tut, nicht um eines außerhalb liegenden Zwecks, sei er noch so wichtig. Das wäre dann der aristotelische Sinn von Freiheit; im Protrepticus des Jamblich werden Gedanken, die *δι' αὐτὰς αἱρεταί* sind, *ἐλεύθεραι* genannt, diejenigen, die es *δι' ἄλλα* sind, *δοῦλαι*. Da der Zusammenhang der Jamblichstelle (S. 34, 23–24 P.) aristotelisch ist, können diese Wendungen sehr wohl im aristotelischen Protrepticus gestanden haben. Im gleichen Text würde «die Lebensform, die wir schon jetzt eine freie nennen, das Denken und Betrachten» (S. 53, 7 P.), d. h. ohne die ideale Modellsituation der Insel der Seligen in Betracht zu ziehen, ohne weiteres als Gedanke des Anaxagoras eingeführt werden können; sie ist dort gut aristotelisch dem Banausentum entgegengesetzt, das immer nach dem Wozu fragt. Befreiung von der Lebensnot, der Macht der *τύχη*, ist in einer neuplatonisch gefärbten Stelle (S. 36, 17–18 P.) gemeint. In dieser Beziehung dachte Aristoteles, wie bekannt, realistischer als der platonische Dualismus, aber auch er rechnet mit einer geminderten Abhängigkeit von Bedürfnissen im *βίος θεωρητικός*. So mag auch dies Motiv in dem Ausspruch des Anaxagoras mitklingen. Was nun die Verähnlichung des betrachtenden Geistes zum ewigen Objekte angeht, so ist sie in dem Euripidesfragment nicht ausgesprochen. Aber vielleicht darf man ein anderes Euripidesfragment (1007) heranziehen: *ὁ νοῦς γὰρ ἡμῶν ἐστὶν ἐν ἑκάστῳ θεός*, das auf den ersten Blick schon nach Anaxagoras aussieht. Auch heißt es in Jamblichs Protrepticus (S. 48, 16–18): «Der Geist ist unser Gott, ob nun Hermotimos oder Anaxagoras das sagte, und: das sterbliche Leben hat Anteil an einem gewissen Gott.» Der Gedanke dieser beiden Zeugnisse fügt sich offensichtlich in die anaxagoreische *νοῦς*-Lehre. Wenn man ihn verknüpfen darf mit einem Satz aus dem Anaxagorasfragment 12 (am Ende): «Jeder Geist ist ähnlich, der größere und der kleinere», so ist es vielleicht gar nicht so unmöglich, die Erkenntnis des Ähnlichen

durch das Ähnliche auch für Anaxagoras zu erschließen. Der Geist des Betrachters würde dann nach fr. 910 der ewigen kosmischen Ordnung ebenbürtig oder verwandt. – Der Struktur nach handelt es sich bei der Eudaimonie des Anaxagoras um den gleichen Sachverhalt, den wir bei Empedokles fanden, nur daß dem ionischen Wort *ἱστορίη*, das Empedokles nicht kennt, das theoretische Forschertum entspricht, das er noch nicht in Reinheit vertritt. Wir sind hier also der aristotelischen Eudaimonie und der Weisheit, an der sie haftet, viel näher gekommen.

Es kann nicht verwundern, daß der Forscher Demokrit, der lieber eine einzige *αἰτιολογία* finden als das ganze Perserreich besitzen wollte (fr. 118), die gleiche Gesinnung wie Anaxagoras verrät. Daß er ihn gekannt, d. h. seine Schrift gelesen hat, dürfte aus der inneren Logik des wissenschaftlichen Weiterschreitens (cf. auch fr. 5) mit Sicherheit erschlossen werden, auch wenn uns nicht Sextus (cf. Anaxagoras fr. 21 a) überlieferte, daß Demokrit den Anaxagoras wegen seines Prinzips: «Sichtbarwerden von nicht Offenbarem ist das Erscheinende» gelobt habe. Das Lob könnte er auch den Äußerungen des Anaxagoras über die Freude der *ἱστορίη* gespendet haben, da er diese Freude teilt. Zwar die landläufigen Freuden der Menschen sind nach Demokrit genau so subjektiv und unverbindlich wie ihre Auffassung der Wirklichkeit; aber so wie es eine nicht subjektive, sondern gültige und verbindliche Erkenntnis der Dinge gibt, die atomistische, so gibt es auch eine nicht subjektive, sondern wahre und verbindliche Freude, nämlich diejenige, welche die Erkenntnis der wahren Struktur des Seins begleitet (fr. 69, fr. 189). Das Gültige hält Demokrit im Ethischen wie im Erkenntnistheoretischen dem Sensualismus des Protagoras entgegen[10]. Die wahre und anhaltende Heiterkeit des Geistes gewinnt man, «wenn man nicht am Vergänglichen seine Freude findet» (fr. 189). Aber eben die Bewegung der Atome ist ein unvergängliches Phänomen; und eine atomistische Erklärung der Wirklichkeit hebt die Freude an ihren unvergänglichen «Werken» (*ἔργα*, d. h. Bildungen) nicht auf, sondern begründet sie allererst. So darf man wohl das fr. 194 interpretieren: «Die großen Freuden erwachsen aus der Betrachtung der schönen unter den Dingen» (*ἔργα*). Dazu fügt sich fr. 207: «Nicht jegliche Lust, sondern diejenige über das Schöne muß man ergreifen.» Daß hier die Freude der Erkenntnis gemeint ist, bestätigt der Gedanke des fr. 37: «Wer die Güter der Seele ergreift, der ergreift die göttlichen, wer die des Körpers, die menschlichen»[11]. Gleichsinnig ist fr. 171: «Die Seligkeit wohnt nicht in Viehherden und auch nicht in Gold, sondern die Seele ist es, wo der beseligende Geist seine Wohnstätte hat»[12]. Der Daimon, der die Eudaimonie bringt,

[10] Cf. R. Philippson, Hermes 1924, 417.

[11] F. Dirlmeier im Kommentar zur *Nik. Ethik* 282 hält die Echtheitsfrage bei fr. 37, also offenbar bei allen «Demokrates»-Fragmenten nicht für geklärt. Ich glaube mit Diels an eine Korruptel Demokrates aus Demokritos. Die Schönheit und Bedeutung der Fragmente, die sich so sinnvoll zu einem Ganzen zusammenschließen, weisen auf einen ganz bedeutenden Geist hin und einen, der in der Wissenschaft selbst aktiv tätig war. Solche Aussprüche über das Glück des Erkennens schreibt niemand, der dies Glück nur vom Hörensagen kennt.

[12] Daß der Atomist hier nicht anders redet als ein Idealist, hat man oft gesagt. Auf die sachliche Berührung mit Platon weist schon Stobaeus II 7 hin, wo er das Demokritfragment

ist eben die Erkenntnis der höchsten der «göttlichen» Güter; wohnt ein anderer Daimon in der Seele, so herrscht *κακοδαιμονίη* (fr. 170). Glück und ethische Höhe sind hier wieder untrennbar voneinander. Wegen der Bedeutung von *διαλογίζεσθαι* ist es zweifelhaft, ob der Satz (fr. 112): «Göttlichen Geistes ist es, stets etwas Schönes mit sich zu erwägen» nicht eher auf die theoretische Betrachtung der Welt zielt, statt, wie Diels-Kranz wollen, auf das poetische Schaffen im *ἐνθουσιασμός* (fr. 18). – Versteht man den *θεῖος νοῦς* als den philosophischen Geist, so rührt das Fragment vielleicht an die Verwandtschaft des Erkenntnisorgans zum Erkenntnisobjekt insofern, als ja auch für Demokrit das zu betrachtende Weltphänomen *ἀθάνατον* heißen darf (*μὴ ἐπὶ τοῖς θνητοῖσι* fr. 189). Diese Verwandtschaft ist offen ausgesprochen in fr. 56: «Das Schöne erkennen und machen zum Gegenstand ihres Interesses (*ζηλοῦσιν*) nur diejenigen, die gute Anlage dazu haben», worin liegt, daß der Geist dem Gegenstand gewachsen und entsprechend sein muß. Der Gegenstand, die *καλά*, müssen wie in fr. 194 die großen Objekte des Naturforschers sein, die Erde, die Himmelskörper usw.[13]

Von einer umfassenden *φρόνησις*, die er allegorisch Tritogeneia nannte, weil sie Denken, Reden und Handeln gleicherweise bestimmen solle, sprach Demokrit nach fr. 2. Die *σοφίη*, die das Weltganze durchdringt, vermag das kleine Menschengeschick und seine Nöte in das Ganze einzuordnen. Als solche ist sie *ἄθαμβος* (fr. 216) und von höchstem Werte[14]. Die *ἀθαμβίη* muß der höchsten Gemütsruhe verwandt oder ihre Voraussetzung sein. Das Glück reinen, wunschlosen Erkennens und Wissens eines unvergänglichen Seins ist offensichtlich in der Ethik Demokrits das Höchste, was einem Menschen erreichbar ist. Es ist ohne Gewaltsamkeit möglich, auch die ethische Reinheit mit diesem wunschlosen Erkennen in Verbindung zu bringen. In diesem Punkte bleibt die Differenz zu der aristotelischen Konzeption. Aber sonst liegt hier zweifelsfrei eine Lehre vor und ist in großer Eindringlichkeit formuliert, mit der Demokrit genau so wie Anaxagoras ein Vorläufer des Aristoteles ist.

Aus allem, was dargelegt wurde, erhellt, daß man die aristotelische Eudaimonie keinesfalls von Platon herleiten kann, ja daß die ethische Materie, um die es geht, in diesem Teile der aristotelischen Ethik nicht weniger als in der Lehre von den

---

und eine Parallele aus Platons *Timaeus* (90a) einführt. P. Natorp, über dessen ausgezeichnete Interpretation der Verwurzelung des erkennenden Geistes im Ewigen ich nirgends hinaus komme (*Die Ethica des Demokritos*[Marburg 1893]), führt mit Recht auch den Satz *Timaeus* 90c an: *ἔχοντά τε αὐτὸν εὖ κεκοσμημένον τὸν δαίμονα ξύνοικον ἐν αὑτῷ διαφερόντως εὐδαίμονα εἶναι*, wo Platon sich außer an Heraklits berühmtes Wort auch an Demokrit erinnert haben müsse.

[13] Der *λόγος*, der nach fr. 146 «selbst aus sich selbst die Freuden zieht», ist nach der Fundstelle Plutarch *De profectu in virt.* 81a nicht gerade die theoretische Erkenntnis, sondern die sittliche Einsicht. Es kann übrigens sehr wohl sein, daß Diels gegen Kranz recht hat, wenn er *τὸν λόγον* gar nicht zum Demokritzitat rechnet, sondern *αὐτόν* auf die Person des Menschen bezieht, der «aus sich selbst», und das heißt dann nicht aus seinen ethischen Fortschritten, sondern aus seinem Denken, im Gegensatz zu äußern Gütern, Freude schöpfe. Im Plutarchtext kann *τὸν λόγον* nicht gut die menschliche Vernunft bedeuten, sondern wohl eine moralische Lehre, einen Gedanken.

[14] Daß *τιμιωτάτη οὖσα* nur Erklärung des *ἀξίη πάντων* von fremder Hand sei, ist eine plausible Vermutung von Gomperz und Wilamowitz.

ethischen Tugenden sogar vorwiegend aus vorplatonischer Tradition stammt. Den ungeheuren Faktor Platon, der dazwischentritt, wird niemand übersehen. Es sind die Grundformen des aristotelischen Systems, die aus der Auseinandersetzung mit dem Lehrer Platon, d. h. aus dem Widerspruch gegen ihn erwachsen sind. Man muß da wohl viel mehr, als die Philologie heute geneigt ist, mit *einer* ungeheuren, umfassenden Konzeption rechnen, in der jedes Glied das andere bedingt und trägt. Grundlegend ist die völlige Ablehnung des Dualismus, des transzendenten *εἶδος* und damit zusammenhängend der Unsterblichkeit der Seele. Sie hat zur notwendigen Folge, daß auch die Dreiteilung der Seele fallen muß. Es gibt nur *τὸ ἄλογον* und *τὸ λόγον ἔχον* als die beiden[15] Bereiche des Seelischen; im ersteren sind die sittlichen Tugenden verankert als Gewöhnungen an ein natürlich (*φύσει*) empfundenes Gutes; freilich solche «physische» Tugend kommt gar nicht ohne die Mitwirkung der Vernunft zu sich selbst. Diese mitwirkende Vernunft kann aber nur die sittliche sein, nicht die metaphysische, weil die im Natürlichen wurzelnde Ethik vom Metaphysischen gelöst sein muß (vgl. den gut aristotelischen Satz bei Jamblich Protr. S. 35, 22–24 P.). Ein sittlich guter Mensch muß so sein können, ohne Metaphysik zu treiben: hier macht sich die ungeheuere Macht des «Natürlichen» aus der altgriechischen Tradition geltend. Aristoteles ist also zu einer Unterteilung des *τὸ λόγον ἔχον* genötigt, die nicht weniger bedeutungsvoll und folgenreich ist als die Zweiteilung der Seele. Es werden *φρόνησις* und *νοῦς* geschieden, übrigens mit strenger Einhaltung der Terminologie[16]. Auf diese Weise wird die metaphysische Sphäre, das a priori (*τὸ οὐκ ἐνδεχόμενον ἄλλως ἔχειν*), zum Objekt des theoretischen Denkens. Objekt wie Organ (*νοῦς*) verlieren ihre normgebende Kraft, aber nicht ihre göttliche Würde (worin sich die platonische Ideenschau doch noch wirksam erweist). An dieser Stelle nun baut Aristoteles die von Anaxagoras und Demokrit, den Erforschern des Kosmos, übernommene

---

[15] Wie bekannt, gibt es in den *Nomoi* praktisch nur noch eine Zweiteilung. Im *Timaeus* aber ist die Zweiteilung insofern vorgebildet (69a–70a), als nur der Geist vom Demiurgen geschaffen wird, dagegen die beiden unteren Teile von Untergöttern; und sie sind mit dem Körper vergänglich, anders als in der *Politeia*. – Die für die aristotelische Ethik grundlegende Zweiteilung ist in den ethischen Schriften konsequent festgehalten. Ich kann F. Dirlmeier nicht zustimmen, wenn er (*Kommentar zur EN* 543–545) in der (angeblich) letzten ethischen Schrift die platonische Dreiteilung und «die ganze Seele» im platonischen Sinn finden will, wenigstens an einer Stelle. Das *ὁμογνωμονεῖ ἑαυτῷ* 1166 a 13 heißt: beim sittlich Guten (*σπουδαῖος*) gibt es nicht das Phänomen *στασιάζει ἡ ψυχή*, wie es 1166 b 19 beschrieben wird, sondern bei ihm sind alle Seelenzustände im Gange der Zeit einheitlich (z. B. gibt es keine Reue, keine entlarvte Lüge usw.); es geht so zu, wie 1166 a 4ff. geschildert; oder, mit der *EE* zu reden, die dasselbe sagt (1240 b 14ff.), er ist *εἷς καὶ ἀδιαίρετος*, dagegen der *μοχθηρός* ist *οὐχ εἷς, ἀλλὰ πολλοί* (ebda. 16). Also bedeutet das *δύο ἢ πλείω EN* 1166 a 35, auf dem D. 545 insistiert, gar nicht Teile der Seele, sondern ihre getrennten Zustände, und das können viele sein oder immer ein einheitlicher. – Außerdem: Aristoteles würde, um die Dreiteilung anzudeuten, *τρία* gesagt haben.

[16] F. Dirlmeier sieht in *ᾧ φρονεῖ EN* 1166 a 18 eine Durchbrechung der Terminologie und wieder ein Zeugnis für Platonismus. Aber dort ist von der Selbstliebe des sittlich guten Menschen die Rede, und da ist *φρόνησις* richtig und der Definition entsprechend. Allerdings müssen die schwierigen Zeilen, die folgen, textkritisch untersucht werden. *ὁ τοιοῦτος* 1166 a 23 muß notwendig = *σπουδαῖος* sein, weil sonst ein Widersinn herauskommt. Dann sind die beiden vorausgehenden Sätzchen (Z. 21–23) beiseite gesprochen wie eine Parenthese, oder sonst ist der Text überhaupt nicht in Ordnung.

Klassisch-philologisches
Seminar der Universität
ZÜRICH

θεωρία mitsamt ihrer *εὐδαιμονία* organisch ein, nicht ohne genötigt zu sein, einen wesentlichen Zug am Übernommenen zu streichen, daß nämlich die Betrachtung des Kosmos eine Quelle, ja die eigentliche Quelle der Sittlichkeit war. Obwohl auf der Seite der *φρόνησις* wie auf der Seite des *νοῦς* materialiter vorplatonische Tradition einströmt, ändert sich doch in der neuen Konstruktion des ehemaligen Platonschülers die Situation des Sittlichen sehr wesentlich. Die menschliche Sittlichkeit wird nun zu einer niederen Sphäre, in der die Bedürftigkeit zu Hause ist. Es war nicht des Aristoteles Meinung, daß ein ungerechter oder böser Mensch zur göttlichen Eudaimonie aufsteigen könnte, noch ehe er sich gewandelt und in den Besitz der menschlichen Eudaimonie gesetzt hätte. Das Niedere ist um des Höheren willen da, nach aristotelischer Stufenlehre; aber das Höhere verwirklicht sich nicht, ohne daß das Niedere vorher verwirklicht war. Diese niedere Stufe kann ihrerseits über die höhere nicht verfügen, «sondern sie sieht zu, daß sie wirklich wird; also um ihretwillen gibt sie Anordnungen, nicht ihr» (EN 1145 a 8–9). Wer also auf der niederen Stufe der bloß menschlichen *ἀρεταί* und *εὐδαιμονία* bleibt, der versäumt das Beste, was der an Leib und Seele sterbliche Mensch erreichen kann. Letztlich ist in der Physis also alles Menschliche nur dazu da, zu dieser höchsten Erfüllung hinzuführen, in der der Mensch so weit, wie es möglich ist, sein Menschsein hinter sich läßt. Hier ist das Erbe Platons handgreiflich deutlich, aber auch die Transformation: Bei Platon ist die *εὐδαιμονία* an die Unsterblichkeit der Seele geknüpft; die Seele wird ewiges transzendentes Sein schauen (dies nicht wörtlich ernstnehmen zu wollen, ist das *πρῶτον ψεῦδος* mancher neuerer Platonerklärer); sie ist auch dann und in Ewigkeit beladen mit furchtbarer Verantwortung für ihr eigenes Tun. Dagegen hat der zur göttlichen Eudaimonie emporgestiegene Mensch der aristotelischen Welt, gewiß der Vergänglichkeit seiner individuellen Existenz[17], aber erhoben über die Sphäre von Gut und Böse[18], Anteil an einem Höchsten und Göttlichen, das ihn mit Verantwortung nicht belastet, ihn nicht «wie ein Geliebtes» sittlich bewegt (denn es gibt kein ethisches Analogon zur physischen Wirkung des unbewegten Bewegers), ihn nicht zu neuer Entscheidung aufruft oder befähigt, sondern ihn nur schauen und genießen läßt[19] wie die seligen Götter Homers; und hier kommt ein uraltes griechisches Motiv zur Erneuerung, das dann Epikur fortführen wird.

Die Überlegung des Prinzipiellen soll nicht zu einer Interpretation der Eudai-

---

[17] Auf die vollständige Lebensdauer kommt es an, ganz unplatonisch (*EN* 1177 b 25). Ein frühverstorbener Philosoph war nicht *εὐδαίμων*.

[18] «Er bedarf solcher Dinge nur noch, um Mensch zu sein» (*EN* 1178 b 7), aufreizend formuliert mit defektivem Sinn von *ἀνθρωπεύεσθαι*. Auch die theoretische Lebensform kann leider nicht ganz die Notdurft hinter sich lassen.

[19] «Dem Wissenden ist das Leben lustvoller als dem Suchenden» (*EN* 1177 a 26). Die gegenteilige Meinung Lessings hat christliche Voraussetzungen. Zudem ist sie vielleicht auch der Protest des seltenen Geistes gegen die ihn umgebende selbstzufriedene Aufklärung. Das naive antike Vertrauen auf die *δόγματα* der Vernunft konnte Lessing nicht mehr haben. (Anders urteilt Dirlmeier, *Komm.* 590; aber Aristoteles dachte über die *δόγματα* nicht anders als Epikur.) Übrigens sagt Aristoteles nicht, das Suchen mache gar keine Freude.

moniekapitel der Nikomachischen Ethik[20] überleiten. Doch sei eine Einzelfrage erörtert. Ist der Passus EN 1179 a 23–32 über die Theophilia, mit dem die Eudaimoniekapitel sicher nicht zufällig abschließen, wirklich auf die *ἐκτὸς εὐημερία* gerichtet, meint er, wie Dirlmeier (S. 596, 598 des Kommentars) versteht, der Betrachter des Göttlichen werde zum Lohne von den Göttern in jedem Falle mit äußeren Gütern versorgt werden? Sagt er nicht vielmehr: die Götter, d. h. die göttliche Energeia wird dem, der sich zu ihrer Erkenntnis hinaufringt, die Erfüllung seiner Eudaimonie nicht versagen? So lohnt das Göttliche die Bemühung seiner Verehrer. Der Wortlaut spricht für diese Auffassung; auch scheint mir deutlich, daß die Frage der äußeren Versorgung mit 1179 a 2 abgeschlossen ist. Die philosophische Umbildung der altgriechischen Theophilia muß doch nur auf den geistigen Sinn des göttlichen Lohnes hinauslaufen, nicht auf die banale Existenzsicherung. Nur dieser geistige Sinn rechtfertigt auch die Stellung am Abschluß[21].

II

Daß die Eudaimonie-Lehre der Nikomachischen Ethik nicht von Platon allein abzuleiten ist, schien sich mit einiger Evidenz zu ergeben. Was aber lehrte der Aristoteles des Protrepticus über die Eudaimonie und diejenige Philosophie, die von ihr begleitet ist? Hat er wirklich dort eine der platonischen noch nahe verwandte Auffassung vertreten, wie W. Jaeger in einem Kapitel seines «Aristoteles» zu zeigen versuchte? Diese Frage soll von uns im folgenden geprüft und sie wird verneint werden. Das Bild, das W. Jaeger entwarf, ist durch ein anderes zu ersetzen[22].

In der Anrede an Themison, einen kleinen kyprischen Fürsten, sagte Aristoteles (fr. 50 R.), «es stünden niemandem mehr Mittel zu Gebote zum Philosophieren» als dem angeredeten Fürsten, «denn er habe den größten Wohlstand dafür aufzuwenden, auch genieße er Ansehen.» Das ist zunächst eine Huldigung an den ausländischen Adressaten der Schrift, nach den Begriffen der Zeit gewiß des Aristoteles nicht unwürdig; aber zugleich stecken darin grundsätzliche aristotelische Gedanken. Für welches bessere Ziel können äußere Mittel bevorzugter Menschen ver-

[20] Daß die Kapitel X 6–9 und das 1. Buch einmal zusammen in einer Pragmatie über die Eudaimonie gestanden haben, ist eine glaubhafte Vermutung, die O. Gigon, DLZ 1958, 495, ausspricht.

[21] Wichtig ist die von Dirlmeier 589 angeschnittene Frage, bei ihm eine These, zu dem Verhältnis der *φιλαυτία* zur Eudaimonie. Ich kann hier nicht meine Meinung begründen, daß die *φιλαυτία* rein zur Sphäre der menschlichen Tugenden gehört, weswegen sie auch im Rahmen der Freundschaftslehre behandelt, in den Kapiteln X 6–9 aber nicht erwähnt wird. Darüber anderwärts.

[22] An kritischen Äußerungen zu Jaegers Konstruktion fehlt es nicht. Doch wird meist hinsichtlich des Platonismus im *Protrepticus* eine vermittelnde Haltung eingenommen, so auch in der zuletzt erschienenen Beurteilung aus der Feder eines hervorragenden Aristoteleskenners, I. Düring: *Problems in Aristotle's Protrepticus*, Eranos 1954, 139; dazu ders., *Aristotle in the Protr.* in Autour d'Aristote, Festschrift Mansion 81–97 (Louvain 1955). Da ich einen anderen Weg gehe und zunächst nur an der Eudaimonie interessiert bin, nehme ich mir die Freiheit, meine Gründe erst einmal zu entwickeln. Der Auseinandersetzung mit den zahlreichen förderlichen Beiträgen zur Protrepticusfrage werde ich mich an anderer Stelle nicht entziehen.

wendet werden (*δαπανᾶν* fr. 52, S. 62, 11 R.) als für das *εὖ ζῆν*, wo doch schmählicherweise sonst alle nur am *ζῆν* interessiert sind? Auch das rein geistige Leben bedarf einer gewissen Versorgung (*χορηγία*, z. B. EN 1178 b 33–35). Es wird oft von Aristoteles betont, daß diese *ἐκτὸς εὐημερία* nur gering zu sein brauche. Nun gut, wer so viel davon hat wie Themison, sollte sich erst recht verpflichtet fühlen, ein wahrer Mensch zu werden. Daß es in den aristotelischen Worten um die äußere Versorgung geht, beweist die auf Zenon den Stoiker zurückgehende Anekdote, mit der zusammen sie überliefert werden: Krates der Kyniker liest die Schrift einem Schuster vor und fügt hinzu, er werde nächstens dem Schuster eine Mahnrede zur Philosophie widmen, da ein Mann, der bei seiner Schusterarbeit so angespannt der Vorlesung einer philosophischen Schrift lausche, offenkundig «mehr Mittel zum Philosophieren zur Verfügung hat als die, von denen Aristoteles schrieb». Das kynische Ideal der Bedürfnislosigkeit soll in dieser Anekdote der aristotelischen Auffassung von der Notwendigkeit der *ἐκτὸς εὐημερία* entgegengestellt werden. Man darf also nicht, wie W. Jaeger (S. 54) tut, aus den Worten des fr. 50 herauslesen: «Themison soll die Staatslehre der Akademie verwirklichen helfen», weil Platon «Reichtum und Macht als Werkzeuge der Idee für unentbehrlich hält»[23].

Leider sind uns die Lebensdaten des Themison unbekannt, sonst könnten wir den Protrepticus, der an einen jungen Mann gerichtet war (fr. 51, S. 57, 19 R.), datieren. Ein anderes Indiz zu äußerer Datierung fehlt. Wir können uns also zunächst den Protrepticus zu jeder beliebigen Zeit neben den Lehrschriften verfaßt denken, und wir werden das tun, falls sich die Identität der philosophischen Auffassung mit derjenigen etwa der EN ergeben sollte. Aristoteles braucht sich nicht lediglich in seinen Anfängen der literarischen Gattung der Lehrschriften gewidmet zu haben. Jaegers Frühdatierung ist die Konsequenz, nicht die Voraussetzung seiner Absicht, im Protrepticus das Zeugnis einer platonischen Phase des aristotelischen Denkens zu finden. – Übrigens ist auch die Form der Schrift nicht gesichert; Jamblichs Verfahren der Benutzung läßt eine jede Form offen; die dialogische bleibt (gegen Jaeger S. 54ff.) möglich und wird vielleicht durch die erste Hälfte des fr. 52 R. nahegelegt, wo die Gegner des theoretischen Denkens

[23] Es ist richtig, daß (fr. 647 R.) nach Themistius Aristoteles dem Alexander schrieb, Philosophieren sei für den König nicht nur nicht erforderlich, sondern eher hinderlich; wohl aber sei es für ihn erforderlich, «wahrhaft Philosophierenden als belehrbarer Hörer zu begegnen». Das scheint ein Gegensatz zu dem Rat an Themison, freilich keiner, der ein Argument zugunsten einer platonisierenden Periode des Aristoteles liefert. Wir wissen nicht, welche aktuelle Situation, vielleicht des Konflikts, hinter dem Rat stand, den Aristoteles gab. Jaegers Vermutungen (272) sind nicht die einzig möglichen. Der *θεωρητικὸς βίος* konnte dem Alexander, der größere praktische Aufgaben als Themison hatte, nicht empfohlen werden. In jedem Falle braucht keine «Wandlung der Grundlagen des aristotelischen Denkens» (Jaeger 88) angenommen zu werden. Es ist auch durchaus nicht richtig (ebda. 87), daß die *Nikomachische Ethik* zugunsten der Empirie gegen eine frühe, platonische Anschauung des Aristoteles über den Primat des Wissens polemisiere. Am Ende des 10. Buches beklagt Aristoteles (1180 b 28ff.) das Nebeneinander reiner Praktiker der Politik und vergeblich dozierender Sophisten; er will das unentbehrliche sittliche Wissen und die unentbehrliche Empirie in einer Person vereinigt sehen. Das entspricht der praktischen *φρόνησις* der Individualethik.

ihre Gründe vortragen. Es muß nicht so sein, daß erst Ciceros Hortensius dem Thema eine dialogisierende Behandlung gab.

Aber gehen wir auf die sachliche Kernfrage zu. Welche Philosophie empfiehlt Aristoteles dem Themison, die *ἐνέργεια νοῦ*, wie die Metaphysik und die Nikomachische Ethik sie lehren, oder platonische «Ideenschau»? Es gibt hier nur ein Entweder-Oder, keinen gleitenden Übergang. Dann ist aber Kohärenz der Gedanken in dem einen oder in dem anderen Sinne zu fordern. Ein entscheidendes Kriterium scheint mir die Tugendscheidung; seiner Bedeutung entspricht die Wichtigkeit, die Jaegers Analyse dem Begriffe der *φρόνησις* beimißt, den der Aristoteles des Protrepticus in rein platonischem Sinne verwende. Wenn die Ideenlehre noch maßgebend ist, dann kann die Tugendscheidung keinen Platz haben. Wenn aber diese unzweideutig bezeugt ist, so können die Spuren der Ideenlehre, die Jaeger zu finden glaubte, nur scheinbar sein. Daß es so ist, scheint sich mir deutlich zu ergeben. Unzweideutig bezeugt ist die Tugendscheidung im c. 7 (S. 43, 5 P.). Es ist von der *ἐπιστήμη* als der *ἀρετή* des besten Seelenteils (*τοῦ κυριωτάτου τῶν ἐν ἡμῖν* ebda. Z. 2) die Rede, und es heißt von ihr: «Also ist Produkt von ihr keine der sogenannten Einzeltugenden», denn sie kann nicht *ποιητική* sein, weil sie dann nicht um ihrer selbst willen da wäre, sondern im Dienste eines anderen stünde, nämlich eines von ihr ablösbaren Produktes. Der Passus ist gedanklich reiner Aristoteles, wie übrigens das ganze Kapitel nach Jaegers treffendem Urteil (S. 65–72). Die Worte aber sind, einzelne Termini und Wendungen abgerechnet, sekundär. Was wir hier von der Hand des Jamblich lesen, verhält sich zu Aristoteles wie etwa ein Lehrbuch von heute, das, vielfach paraphrasierend, in Kant einführen will (und kein besonders gutes Lehrbuch), sich zu kantischem Text verhält. Wenn aber, wie nicht zu bezweifeln, der Protrepticus des Aristoteles zugrunde liegt, so ist durch diese Jamblichstelle für jenen die Tugendscheidung bewiesen[24]. Dann ist es schlechthin ausgeschlossen, daß im

[24] Eine Bestätigung liegt auch in der Tatsache, daß es von dem gesamten vernünftigen Teil der Seele (*ψυχῆς τὸ λόγον ἔχον καὶ διάνοιαν* S. 41, 30 P.) heißt, daß wir «allein oder im höchsten Grade dieser Teil sind» (S. 42, 5 P.; cf. aber *EN* 1166 a 17, 1178 a 7 dasselbe von der theoretischen Vernunft) und seine Tugend die erstrebenswerteste sei. Die schwere sachliche Unrichtigkeit, daß *τὸ λόγον ἔχον καὶ διάνοιαν* schlechthin die Instanz sein soll, die befiehlt und zurückhält (S. 41, 31 P.), kommt auf das Konto Jamblichs, der hier die entscheidende Unterteilung von theoretischer und praktischer Vernunft vergißt; seine Vorlage hatte sie, weil ohne sie der Kontext nicht sinnvoll wäre. – Ein weiteres direktes Zeugnis für die Tugendscheidung findet sich in c. 7 (S. 41, 10–11), zwei ebensolche in c. 6. Zweifelsfrei ist, daß *τῆς ἀληθείας καὶ τῆς περὶ ψυχὴν ἀρετῆς ἐστιν ἐπιστήμη* (S. 39, 9) theoretische und praktische Erkenntnis trennt (deswegen *δυνατοὶ λαβεῖν αὐτάς* Z. 10, auf *ἐπιστήμας* zu beziehen). Da hier aber eine resümierende Formel vorliegt, die zurückgreift auf S. 38, 1–2, so ist auch dort (bei identischem *ἐπιστήμας δυνατοὶ λαβεῖν*) die gleiche Zweiteilung anzunehmen, also *περὶ τῶν δικαίων καὶ συμφερόντων* für eine Umschreibung des ethischen Gebietes zu erklären, dagegen *περὶ φύσεως τε καὶ τῆς ἄλλης ἀληθείας* für eine solche des theoretischen Gebietes (genau wie S. 55, 2 und in fr. 52, S. 59, 3 R. *τὴν περὶ φύσεως τε καὶ τῆς τοιαύτης ἀληθείας*); der abundierende Gebrauch von *ἄλλος* ist bekannt; mit kleiner Unebenheit hebt hier *ἄλλης* ab gegen *τῶν δικαίων καὶ συμφερόντων* (übrigens spricht Aristoteles selbst von der theoretischen Erkenntnis der Prinzipien als *ἀληθεύειν*, *EN* 1141 a 19). Jaeger (S. 86[1]) sieht eine Dreiteilung, die der akademischen Einteilung der Philosophie in Dialektik, Physik und Ethik entspreche; nur künstlich kann man sie im folgenden Beweisgang finden.

gleichen Text die platonische metaphysische *φρόνησις* vorkam, die zugleich theoretisch und praktisch ist und daher Normen des Handelns gibt. Das kann das theoretische Denken bei Aristoteles nicht – darin liegt ja, wie oben gezeigt, seine erhabene Ablösung vom praktischen Leben und seine Eudaimonie. Daraus folgt, daß Jamblichs Protrepticus, wenn er dem höchsten Denken eine normgebende Kraft zuschreibt, darin nicht auf Aristoteles basieren kann. Es darf getrost das Axiom aufgestellt werden: zwei unvereinbare Gedanken miteinander zu vermischen, ist Aristoteles in jeder Phase seines Denkens ebenso unfähig, wie Jamblich nach Ausweis seines Protrepticus dazu fähig ist.

Nach Ausweis seines Protrepticus: wo schreibt denn Jamblich dem höchsten Denken, das aristotelisch verstanden und formuliert wird, zugleich normgebende Kraft zu? Er tut es zweifelsfrei an mehreren Stellen, besonders aber im 10. Kapitel. Ich stelle die These auf, daß dieses Kapitel keinen aristotelischen Gedankengang wiedergibt, sondern eine neuplatonische Mischung von platonischen und aristotelischen Elementen. Ein sorgfältiges Studium der verschiedenen Behandlungen, die das schwierige Kapitel von ausgezeichneten Interpreten gefunden hat, ist auf dem Wege zur Begründung dieser These unvermeidbar.

Nachdem er am Ende von c. 9 zu dem Ergebnis gekommen ist, daß die *θεωρία*, auch ohne Nutzen für das menschliche Leben zu stiften, der höchste Wert ist, fährt Jamblich im neuen Kapitel fort: Aber die theoretische Wissenschaft bringt ja doch auch den höchsten Nutzen für die Praxis. Echte *τέχνη* bedarf der *φιλοσοφία*; Ärzte und Gymnasten werden erst trefflich durch Kenntnis (*ἐμπείρους* 54, 15 P.) *περὶ φύσεως*; um so mehr gilt das vom Gesetzgeber, weil er sich um die *ἀρετή* der Seelen und die *εὐδαιμονία* des Staates bemüht. Für dies Tun braucht er Werkzeuge, die am besten sind, wenn sie, wie etwa die besten Werkzeuge des Zimmermanns, Naturphänomenen, dem Lichtstrahl, den Wasserkreiseln usw., nachgebildet, also *ἀπὸ τῆς φύσεως αὐτῆς καὶ τῆς ἀληθείας* abgeleitet werden. Unter diesen Werkzeugen des Gesetzgebers sind die wahrhaften Gesetze zu verstehen, die metaphysischen Normen (den «Maßen» der Physis, *ὅροι* S. 55, 1 P.) entsprechen. Man findet solche durch Philosophie, d. h. theoretische Seinserkenntnis (*γνωρίσαντα τὴν ἀλήθειαν* S. 55, 7 P.). Gewiß genügt es für den Handwerker, wenn er seine Werkzeuge und Berechnungen sich statt nach der *φύσις* selbst gleich nach den Abbildern zweiten, dritten usw. Grades richten läßt, die letztlich doch auf die *φύσις* zurückgehen, ohne so weit abzuweichen, daß es für die Zwecke der handwerklichen Praxis schädlich würde, *ἐξ ἐμπειρίας* zu schöpfen (S. 55, 11). Dem Gesetzgeber aber, der Philosoph sein muß, ist eine solche *μίμησις* zweiten Grades verwehrt; die seinige muß «von dem Exakten selbst» (*ἀπ' αὐτῶν τῶν ἀκριβῶν* S. 55, 13), das sein Denken «schaut», nicht von den Abbildern ausgehen. Würde sie Abbilder zu Normen nehmen, etwa die Verfassungen der Spartaner oder Kreter, so würde sie dem Baumeister gleichen, der unter Verzicht auf Werkzeuge schon bestehende Bauten einfach mit einer unerlaubten Empirie nachmachen würde. Denn jene Verfassungen sind nicht von Philosophen gemacht, können also nicht

für das Urbild, d. h. die *φύσις*, das Göttliche eintreten[25]. Wer aber, wie der philosophische Gesetzgeber, «Schönes, Unvergängliches und Festes» (S. 55, 22f.) schaffen will in seinen Gesetzen und Handlungen, muß «das Unvergängliche und Bleibende» (S. 56, 1) zum Vorbild nehmen, gleichsam einen ewigen Anker werfen an ewigem Halteplatz. So nützt die Theorie eines *καθ' ἑαυτόν* Lebenden doch der Lebenspraxis, so wie das an sich nur aufnehmende, nie hervorbringende Sehen doch für unsere Fortbewegung unentbehrlich bleibt. W. Jaeger erklärte diesen Gedankengang für rein platonisch. Aber wenn das richtig wäre, so bliebe völlig unerklärt, wie dieser Gedankengang neben rein aristotelisch Gedachtem, wie etwa c. 7 ist, unvermittelt stehen kann[26]. Die aristotelische Teleologie, der Energeia-Begriff, die reine Anschauung und andere Elemente führen Implikationen mit sich, die nicht in einem und demselben gedanklichen Zusammenhang mit der reinen Ideenlehre stehen können. Nun wurde mit Recht bemerkt, daß in c. 10 gar kein reiner Platonismus vorliegt. W. Theiler[27] machte gegen Jaeger überzeugend geltend, erstens daß die *μίμησις* des c. 10 auf den Schlußteil des platonischen Politicus zurückgeht, wo das Wort *μίμησις* wie andere Termini eine ganz uneigentliche Anwendung finden, indem zur obersten Instanz der an das Gesetz nicht gebundene *ὄντως πολιτικός* (300 c 9) wird. Zweitens wies er auf den aristotelisch möglichen Sinn des Ausdrucks *ἀιδίων καὶ μονίμων* (S. 56, 1) hin, das seien die Objekte der sogleich zu nennenden theoretischen Wissenschaft. Drittens insistierte er auf der entscheidenden Tatsache, daß Aristoteles, um an Stelle der Ideen Normen setzen zu können, mit *φύσις* operieren muß, und daß er das schon hier tut. Die Diagnose lautet also sinngemäß, daß fortgeschrittener Platon und ein schon auf eigenen Füßen sich bewegender Aristoteles in diesem Text eine eigenartige Verbindung eingehen. Damit ist die Jaegersche These bereits im Prinzip überwunden.

Doch folgte ein weiterer Fortschritt in der Erschließung des Kapitels. Unter Anknüpfung an den Theilerschen Hinweis auf den Politicus erörterte E. Kapp in einem originellen Vortrag[28] ausführlich und scharf die gedankliche Problematik des Kapitels. Er hält den *ὄντως πολιτικός* des platonischen Dialoges Politicus für

---

[25] Ich verstehe (S. 55, 23) von allen Erklärern abweichend *τὴν φύσιν* (genau wie S. 57, 16) als Accus. relationis zu *βεβαίου*: «es geht nicht an, daß es von einem seiner Natur nach nicht Göttlichen und Dauernden ein unvergängliches und dauerndes Abbild gebe», parallel zum vorangehenden Satzglied. Dauerhafte Gesetze dürfen nicht die spartanischen imitieren, sondern nur die *φύσις*. – Übrigens ist der Vergleich der Gesetze mit den Werkzeugen nicht völlig konsequent und klar durchgeführt. Die Gesetze sind nämlich zuerst die Werkzeuge, dann aber das geschaffene Werk. Die bildliche Rede hat also hier etwas Ausgeklügeltes und Unfreies, das nicht auf einen genialen Autor weist.

[26] K. v. Fritz und E. Kapp: *Aristotle's Const. of Athens* (New York 1950), diskutieren in ihrer sehr gedankenreichen und klaren Einleitung das 10. Kapitel und stellen sofort fest, daß sich eine erstaunliche Menge von Gedanken des *Protrepticus* mit fundamentalen Stellen der Lehrschriften decken.

[27] *Zur Geschichte der teleologischen Naturbetrachtung bis auf Aristoteles* (Zürich 1925), 86–88. W. Theiler datierte auf Grund seiner Diagnose den *Protrepticus* nach *De philosophia*, in der die Ideenlehre bestritten wird. Die sichere Abhängigkeit von Platon bestehe, so heißt es S. 88, «im Ausdruck».

[28] *Theorie und Praxis bei Aristoteles und Platon*, Mnemosyne 1938, 178–191.

etwas Primäres, d. h. nach Platons Willen für unabhängig von der Wahrheit der Ideen[29]. Dies kann man bezweifeln, und in der schon zitierten Schrift von K. v. Fritz und E. Kapp von 1950 heißt es (S. 36 und 215), das Kriterion des weisen Staatsmannes müsse die Idee des Gerechten und Guten sein[30]. Wie man auch darüber urteilt, die gewiß nur gedankliche *μίμησις*, die im Jamblichkapitel *ἀπὸ τῆς φύσεως αὐτῆς καὶ τῆς ἀληθείας* ausgeht, bleibt problematisch und im aristotelischen Denken nicht recht unterzubringen. Nach Kapp (S. 184) liest sich das Kapitel zunächst «wie eine wilde Klitterung aus einer ganzen Reihe von platonischen Schriften», trotzdem «schließt die Originalität des Ganzen den Gedanken an einen anderen Verfasser als Aristoteles aus». Mit dem Verfasser geht E. Kapp allerdings und mit Recht sehr hart ins Gericht, weil er den Gedanken der exakten Werkzeuge, die im Philebus (55c–59d) dem zweckfreien Wissen dienen, mit einem «vagen» *φύσις*-Begriff verknüpft und dann, gleicherweise gegen den Sinn des Philebus wie des Politicus, gute Gesetze daraus hergeleitet habe, ein «Taschenspielerkunststück». Wenn E. Kapp dann eine gewisse Auflösung der Schwierigkeit durch den geistreichen Vorschlag finden will, bei den *νόμοι βέβαιοι* und den *πράξεις ὀρθαὶ καὶ καλαί* (S. 55, 25) an Leben, Lehre und politische Schriften Platons zu denken, was «unbenommen oder vielmehr geboten» sei, so darf eingewendet werden, daß nach dem Wortlaut (S. 55, 24) der Philosoph generell richtige Gesetze und Handlungen nach der *φύσις*-Norm schafft, aber nicht der eine Platon; auch wird man den Widerspruch zwischen der verteidigten Originalität eines aristotelischen Textes und dem Taschenspielerkunststück nicht akzeptabel finden. Aber die strenge Diagnose E. Kapps weist eindringlich auf die schweren gedanklichen Gebrechen des c. 10 hin. Das Nebeneinander von «Natur und Wahrheit», wie der aristotelische Begriff des höchsten Seins hier formuliert wird, und platonischer Motive, die ihrer ursprünglichen Verwendung entfremdet sind, bleibt ebenso problematisch wie die normgebende Kraft, die der aristotelischen *θεωρητικὴ ἐπιστήμη* gegen ihren Sinn verliehen wird. Die v. Fritz-Kappsche Schrift bleibt, indem sie den Gedanken an den obersten Normgeber fallen läßt, bei der «ambiguity of his position between Plato and his own later philosophy» (S. 40) stehen, wobei sie bemerkt, man könne verschieden darüber denken, ob Aristoteles selbst gemerkt habe, daß er auf dem Wege war, die platonische Philosophie zu verlassen. Vielleicht ist es nicht verfehlt, zu denken: wenn der Verfasser wirklich Aristoteles war, so muß er es gemerkt haben. Eine gedankliche Mischform anzunehmen, wird man sich nur dann bereitfinden, wenn es plausibel gemacht werden kann, daß diese Misch-

[29] S. 186. Übrigens beurteilt E. Kapp auch den echten Politiker des *Gorgias* 521d und der *Politeia* 592ab genau so; im Grunde sei es der historische Sokrates, die Ideenlehre gelte im *Gorgias* noch nichts und sei an der *Politeia*-Stelle nicht die entscheidende Norm. Von beidem bin ich nicht überzeugt. Auch ohne genannt zu sein, kann die Ideenlehre im *Gorgias* präsent sein. Die *πόλις ἐν λόγοις κειμένη* von *Polit.* 592a aber ist zwar keine Idee, doch etwas Ideenverwandtes; cf. Anm. 30.

[30] Die Idee des Staates gibt es bei Platon nicht, doch sei an die *κλίνη ἡ ἐν τῇ φύσει οὖσα* *Polit.* 597b erinnert, wegen des singulären Ausdrucks *ἐν τῇ φύσει*. Damit bestreite ich aber den Satz von v. Fritz-Kapp nicht (S. 37), daß *φύσις* nie mit Idee identisch ist. Nur sind *ἐν λόγοις κειμένη* und *ἐν τῇ φύσει οὖσα* wohl wenig verschieden.

form in sich lebensfähig ist. Daran zweifle ich im vorliegenden Falle und ziehe vor, an der «ambiguity» dem Jamblich die Verantwortung aufzuladen.

Um zu prüfen, ob Jamblich auch sonst ähnlicher «ambiguity» fähig ist, betrachten wir c. 6, wo er genau wie in c. 10 zeigen will, daß die Philosophie auch zur richtigen Moral und Politik verhilft. Da heißt es (S. 37, 21), allein die Philosophie «birgt in sich das richtige Urteil und die unfehlbare anordnende Weisheit». Wir erinnern uns, daß *κρίσις* und *φρόνησις* in der aristotelischen Ethik zum Bereich der praktischen Vernunft gehörige Termini sind; auch bei Aristoteles birgt in einem bestimmten Sinn die Philosophie die Ethik in sich; aber nur der Ausdruck *ὀρθὴ κρίσις* ist legitim dafür. Offensichtlich wird die *φρόνησις* hier gar nicht im Sinne des Aristoteles praktisch, d. h. nicht-apriorisch verstanden, sondern, sofern sie «unfehlbar anordnend» heißt, wird sie so verstanden, wie sie Platon versteht. Da aber der doppelgliedrige Ausdruck deutlich, genau so wie es an anderen früher von uns erörterten Stellen geschieht, die praktische und theoretische Vernunft einander gegenüberstellt, wird offenbar, daß der Verfasser gar nicht gemerkt oder sich nicht dafür interessiert hat, daß seine Formulierung ein Zwitter aus einer platonischen und einer aristotelischen Formulierung ist. Wieder muß der Eindruck entstehen, daß die *θεωρία* normgebend sei[31]. Genau die gleiche Sachlage bot sich schon früher (oben S. 133, Anm. 24) an einer Stelle des c. 7 (S. 41, 30–42, 4) dar, wo der gesamte vernünftige Seelenteil, nicht sein theoretisch betrachtender Unterteil mit der sittlichen Gesetzgebung ausgestattet und als der Teil von uns bezeichnet wurde, der uns «allein oder am meisten» ausmacht. Auch in einer Formulierung des c. 5 (S. 36, 1–4) sind theoretische und praktische Vernunft in aristotelisch unerlaubte, wohl aber platonisch mögliche Beziehung zueinander gesetzt, obwohl kurz vorher (S. 35, 22–26) und kurz nachher (S. 36, 7–11) korrekt aristotelisch geredet wird. Erneut soll dann wieder vier Zeilen später die theoretische Vernunft *τὴν τοῦ ἀγαθοῦ ἔννοιαν* «umschließen».

Die Wiederkehr der wesentlichen Verlegenheit, in die uns c. 10 versetzte, an anderen Stellen der Schrift legt uns eine einfache Lösung der Schwierigkeit nahe, daß nämlich der neuplatonische Autor selbst, die feinere Artikulierung der aristotelischen Gedanken ignorierend oder verwischend, das höchste Sein im aristotelischen und dasjenige im platonischen Sinne samt den entsprechenden Erkenntnisorganen vermengt. Diese Unterschiede waren ihm völlig unwichtig. Ein Blick auf den Charakter der Schrift im Ganzen befreit uns von der Verwunderung darüber. Jamblich will für *die* Philosophie werben, und sie ist Platon, sie ist Aristoteles; mit beiden zugleich darf sie ihr Jünger identifizieren, d. h. er darf wahllos

[31] Wenn die auf S. 37, 16–19 formulierte Dreiteilung der Philosophie auf die akademische Dreiteilung Ethik, Dialektik, Physik zurückgehen sollte, was mir viel glaubhafter wäre als in dem von Jaeger (S. 81[1]) behaupteten Falle zehn Zeilen später, so käme das auf Jamblichs Konto; und es würde sich auch hier die Vermischung zeigen, nicht zuletzt in den verwendeten aristotelischen Ausdrücken *τοῦ κρίνειν τὴν ὀρθότητα* und *θεωροῦσα*; aber vor allem würde sich auf kleinstem Raume, nämlich in den Worten *τὸ ὅλον ἀγαθὸν θεωροῦσα* die wideraristotelische Identifizierung des höchsten Seins mit dem platonischen *ἀγαθόν* erneut bezeugen und die Problematik des 10. Kapitels einmal mehr darstellen.

die beiden Vertreter der Wahrheit ohne Namensnennung zitieren und exzerpieren und auch in der Paraphrase vermischen, nicht nur in dem harmloseren Sinne der beliebigen Abwechslung zwischen Textstellen der beiden, sondern auch im Sinne der gedanklichen Kontamination, die gerade die unverwechselbar charakteristischen Konturen verwischt. Die schonungslose Charakteristik, die W. Jaeger von der Arbeitsweise dieses Autors und der Beschaffenheit seines Textes gibt (S. 63ff.), verdient keinerlei Einschränkung[32], sondern nur die Erweiterung um den entscheidenden Faktor der Kontamination, der die gesamte philologische Rechnung umändert. Man muß auch über E. Kapps treffendes Urteil, das nur für c. 10 von dem ersten Eindruck einer wilden Klitterung sprach, weit hinausgehen und erklären, daß bei näherem Zusehen, nicht auf den ersten Blick, Jamblichs ganze Schrift und gerade in den für Aristoteles interessanten Stücken eine wilde Kontamination aus platonischen und aristotelischen Gedanken darstellt. Wenn wir den Aristoteles des Protrepticus suchen, wie wir es seit Bernays und Bywater mit Recht tun, so finden wir dogmatisch genau dasselbe, was in den esoterischen Schriften steht. Wo es anders scheint, begegnet uns nicht ein sich entwickelnder Aristoteles, sondern ein kontaminierender Jamblich[33].

Natürlich ist die Möglichkeit nicht auszuschließen, daß Jamblich neuplatonische Vorgänger ausschreibt, die ihrerseits für die Kontamination verantwortlich sind. Mindestens die Denkgewohnheit, die Aristotelisches und Platonisches verbindet, hat Jamblich in der Luft seiner Schule eingeatmet. Auch bei einem originären Denker wie Plotin liegt eine eigentümliche Synthese aristotelischer und stoischer Gedanken mit dem Platonismus vor, nur daß da eine selbständige und geschlossene Einheit entstanden ist. Die geringeren Geister können nur klittern, wobei die natürliche Kraft der vorgegebenen Philosopheme doch immer noch so

---

[32] Das primitive Aneinanderreihen kurzer Perikopen ohne ein ersichtliches Prinzip wird von W. Jaeger (S. 66ff.) treffend gebrandmarkt. Das schematische *ἔτι τοίνυν*, womit S. 41, 15 nach beendeter Ankündigung die Durchführung beginnt, ist offenbar besonders beliebt (S. 37, 11; 42, 5). – Die Beurteilung einiger Sätze, die mit wenigen Unterschieden in Jamblichs c. 6 und bei Proclus *In Eucl.* vorkommen und die bei Rose S. 62f. parallel gedruckt werden, scheint mir bei Jaeger (S. 64) nicht richtig. Ein Gedanke, der in beiden Quellen gemeinsam ist, bei Proclus sogar mit dem Namen Aristoteles versehen erscheint, muß aristotelisch sein, nämlich die Erfahrung, daß theoretische Wissenschaft, Mathematik wie Philosophie, ohne äußeren Lohn in sich so reizvoll sei, daß in kurzer Zeit (*ἐξ ὀλίγου χρόνου, ἐν ὀλίγῳ χρόνῳ*) von ihren Jüngern große Fortschritte erzielt werden, statt daß eine abschreckende Schwierigkeit sich fühlbar macht; und diese Erfahrung ist für eine Werberede außerordentlich geeignet.

[33] Übrigens kann es am Schluß des c. 10 doch so scheinen, als ob dem Verfasser die Kontamination zum Bewußtsein kam. Er empfindet offenbar die der theoretischen Betrachtung zugeschriebene praktische Wirkung als der Entschuldigung oder Erläuterung bedürftig, weswegen er das sehr passende Bild von der doch rein rezeptiven Sehfähigkeit, deren der Körper aber doch praktisch sehr dringend bedarf, verwendet, nicht erfindet. Denn es steht bei Aristoteles *EN* 1144 b 10–12; nur soll es an dieser Stelle den Wert des praktischen Wissens bildlich hervorheben, ohne das die bloße *ἕξις* keine echte und vollgültige (*κυρία* statt *φυσική*) Tugend wird. Für die *θεωρία* könnte Aristoteles das gleiche Bild nicht anwenden; diese Differenz hat Jamblich verwischt. – Es heißt von der *ἕξις* anschließend: «Sie ist zunächst nur ähnlich der Tugend, wird dann aber (*τότε*) vollgültig werden», nämlich durch den Geist, den der Mensch zu seiner Naturanlage hinzugewinnen muß, um vortrefflich zu handeln (*διαφέρει* Z. 13; *ὁμοία* wie *ὅμοιον* b 3). Anders versteht die Stelle Dirlmeier.

stark bleibt, daß der Schein der Originalität des Ganzen möglich ist. Die Klitterung verschiebt nur wenige entscheidende Züge und verleiht ihrem Produkt zwar ein ambivalentes Aussehen, aber nicht notwendig immer ein inferiores. Da wir nun keinen Vorläufer Jamblichs feststellen können[34], muß die Frage seiner Verantwortlichkeit offen bleiben, für c. 10 wie für die anderen Stellen, die die gleiche Hand verraten. Aber diese Frage ist schließlich von geringer Bedeutung.

Wenn wir diesen Aspekt gewonnen haben, ordnen sich ihm die von W. Jaeger gemachten Beobachtungen leicht ein. Die vier platonischen Tugenden findet Jaeger in c. 6 (S. 39, 21ff.) und in fr. 58 R. Daß hier eine «konstruktive Lehre» mit ihren Implikationen, besonders der Trichotomie der Seele vorliege, kann man nicht sagen. Aber die vier platonischen Tugenden sind deutlich; die Ausrede, es handle sich um diese Tugenden, sofern sie der vorplatonischen Tradition angehören, ist verwehrt. Aber in dem Cicerofragment (fr. 58 R.) aus Augustin ist der typisch aristotelische Gedanke, daß die ethischen Tugenden, um sich zu entfalten, äußeres Mittel in viel höherem Maße, als die *θεωρία* nötig haben (etwa EN 1178 a 28ff.), auf die vier platonischen Tugenden angewendet, was nicht unerlaubt ist, d. h. keine Schlüsse auf einen platonisierenden Aristoteles zuläßt, die Vernunft aber ist – und das ist für die Pointe der Fabel von den Inseln der Seligen Voraussetzung – in *prudentia* und *cognitio naturae et scientia* gespalten: orthodoxer aristotelisch kann man gar nicht sein.

In c. 6 wird die *φρόνησις* das höchste der menschlichen Güter genannt (S. 41, 1); aber das ist legitim gleicherweise für die ideenschauende *φρόνησις* wie für den *νοῦς* der *θεωρία,* auf den der Gedankengang hinausläuft. Wenn zwischen beiden kein Unterschied gemacht wird, so wiederholt sich hier, und an sachlich gleicher Stelle des Systems, die allgemein von uns konstatierte Vermischung. Es liegt außerdem die terminologische Gleichsetzung vor, die in der ganzen Schrift sehr häufig ist. Aus diesem terminologischen Sachverhalt, der auf gedankliche Kontamination zurückzuführen ist, zieht Jaeger (S. 82ff.) unrichtige Zeugnisse für seinen platonisch denkenden Aristoteles. Es gibt in c. 5 (S. 35, 7–9) die streng aristotelische Scheidung *τοῦ νοῦ ἡ σοφία* und *αἱ κατὰ φρόνησιν* (sc. *διανοήσεις*), die um der *πράξεις* willen da sind. Selbst wenn diese Stelle nicht existierte, nützten alle Fälle unaristotelischen Gebrauchs von *φρόνησις* der Jaegerschen Theorie gar nichts, weil sie die natürliche Folge der jamblichischen Ineinssetzung des *νοῦς*

[34] W. Jaeger kündigt für den Schlußabschnitt von c. 5 (S. 34, 5–36, 26) den Beweis porphyrischer Herkunft an (S. 62). Dieser ist jedoch, soweit ich sehe, noch nicht erschienen. Ohne diese Möglichkeit auszuschließen, kann ich nur sagen, daß das Gerüst dieses Abschnitts aristotelisch ist, daß aber erstens die Zuordnung des menschlichen Handelns zum *νοῦς* (S. 36, 2–4), zweitens die behauptete radikale Befreiung des Menschen von der *τύχη* (S. 36, 8 und 15–20), drittens einzelne Wendungen wie die, es sei unfromm, «die Schau des Göttlichen zu beflecken, indem man es der Notwendigkeit des menschlich Nützlichen dienstbar mache» (S. 35, 24–26) oder «sich nährend von dem Eigenen und der unermeßlichen Seligkeit des Gottes, mit dem er verbunden ist», Wendungen, die ohne unaristotelisch gedacht zu sein, doch die Farben platonisierender Bildersprache tragen, daß diese drei die gleiche Vermischung mit Platonismus bezeugen, die für c. 10 und andere Stellen charakteristisch ist.

und der platonischen *φρόνησις* sind. Einmal sagt Jamblich, wie um zu zeigen, daß ihm diese terminologische Differenz sachlich irrelevant erscheint, sogar *ὅσον ἐστὶν ἐν ἡμῖν νοῦ καὶ φρονήσεως* (S. 48, 11), ähnlich ein anderes Mal (S. 52, 5) *φρονῆσαι τι καὶ μαθεῖν*, wo nach dem Zusammenhang nur ein und dasselbe gemeint sein kann, das dann zwei Zeilen später *γνῶναι καὶ θεωρῆσαι* heißt, von Pythagoras als Zweck unseres Daseins bezeichnet, also die theoretische Vernunft («den Himmel beschauen», vorher S. 51, 8). Gleichsetzung von *φρόνησις* und *ἐπιστήμη* begegnet (S. 53, 8–15) in der jamblichischen Parallele zu einer Stelle in Ciceros Hortensius (fr. 68 R.) über die Tätigkeit, die auf den Inseln der Seligen allein übrig bleibt, also die *θεωρία*.

Einem Irrtum unterliegt Jaeger (S. 86) in der Beurteilung des in fr. 52 R. abgedruckten Passus aus Jamblichs De comm. math. disc., der gewiß zu Recht unter den Fragmenten des Protrepticus steht, weil die Verteidigung der Mathematik und der Philosophie als rein theoretischer Beschäftigungen für den Neuplatoniker parallel geht und daher die aristotelischen Gedanken auch in den Dienst der Apologie der Mathematik gestellt werden dürfen. Jaeger liest aus S. 59, 1–2 R. heraus, daß der Aristoteles des Protrepticus noch die platonische Vorstellung einer geometrischen Methode in der Ethik geteilt haben müsse, die er doch später, d. h. in der EN, so radikal ablehnt. Aber es reden an dieser Stelle die Praktiker, die jegliche Theorie ablehnen. Schon das Ziel aller Theoretiker, so sagen sie, ist nutzlos, erst recht also ihre Arbeit auf dieses Ziel hin. Über das Ziel nun sind alle Philosophen, die im Rufe größter Strenge stehen, ziemlich einig; denn die einen, das sind die Platoniker, sagen, es sei das Wissen von ungerecht und gerecht, von böse und gut, ein Wissen, das der Geometrie und den anderen derartigen Wissenschaften gleiche; die anderen aber, das sind die Aristoteliker, sagen, es sei die Weisheit, die sich mit der Natur und der diesbezüglichen Wahrheit beschäftigt, von der Art, wie die Schulen des Anaxagoras und Parmenides sie aufgebracht haben[35]. Diese beiden Ziele kommen für die Praktiker auf dasselbe hinaus: nutzlose Theorie, die für die Praxis untüchtig macht. Das Banausische in der Haltung solcher Gegner der Philosophie soll gezeigt werden. Die Antwort des Aristoteles, d. h. vielleicht die des ihn vertretenden Gesprächspartners, kann nur auf den Ton gestimmt gewesen sein: «Lächerlich ist es, von jeder Sache

[35] Daß diese Formulierung jamblichisch sein mag, kann vielleicht (man muß hier vorsichtig reden) die Wendung *περὶ φύσεως τε καὶ τῆς τοιαύτης ἀληθείας* beweisen, die bei Jamblich (S. 38, 2; 39, 9) Parallelen hat (cf. auch verwandte Paraphrasen S. 42, 15–16; 58, 6–9. Interessant S. 52, 9 «der Kosmos oder eine andere Wesenheit», d. h. der Unterschied ist unerheblich!). Nach seiner Gewohnheit nennt er die beiden Schulen, die *er* doch vereinen will und die nur im Munde der Opponenten getrennt erscheinen, nicht mit Namen. Aber es liegt nahe, daß die Einordnung der aristotelischen Lehre in «das, was die Schule des Anaxagoras und die des Parmenides aufgebracht haben» aus Aristoteles' Text stammt, der ja aus Gründen der, vielleicht dialogischen, Darstellungsform nicht seinen Namen nennen lassen konnte. Diese Selbsteinordnung seiner *φύσις*-Lehre bestätigte dann, daß er sich als Vollender vorplatonischer Traditionen fühlt, was wir oben hinsichtlich der *εὐδαιμονία* zeigen wollten; sie entspräche auch der beispielhaften Nennung des Anaxagoras und Thales *EN* 1141 b 4. – Trotz des *περὶ τὰς ἀρχὰς ἀληθεύειν EN* 1141 a 19 dürfte Aristoteles aber doch wohl *φύσεως τε καὶ τῆς τοιαύτης ἀληθείας* nicht selbst gesagt haben.

einen Nutzen neben der Sache selbst zu verlangen und zu fragen: was für einen Wert hat es denn nun für uns und wozu ist es nütze?» (Jambl. Protr. S. 52, 25ff.). Daß die Platoniker und Aristoteliker in der Sicht der gemeinsamen Gegner zusammengehören, braucht nicht unbedingt ein von Jamblich stammender Zug zu sein; Aristoteles könnte in der dialogischen Auseinandersetzung die Opponenten so haben reden lassen. – In dem eben erläuternden Text ist wirklich nichts, was dafür spräche, daß sich Aristoteles mit der geometrischen Methode in der Ethik identifizierte. – Übrigens ist auch der Widerspruch, den Jaeger S. 96 moniert, zwischen der Anerkennung transzendenter Existenz mathematischer Objekte in fr. 52 R. (S. 60, 26ff.) und Metaph. 1017 b 18 nicht auf Aristoteles zurückzuführen, sondern bei dem Neuplatoniker, der kontaminiert, erscheint ein platonischer Gedanke.

Daß der Anfang von c. 7 (S. 41, 6–15) von Jamblich hinzugesetzt ist, hat W. Jaeger (S. 65) treffend gesagt. Diese Worte bestätigen aber gleichzeitig, was wir schon anderweitig erschlossen, wie gleichgültig Jamblich gegenüber der Kluft ist, die bei Aristoteles die theoretische Betrachtung des Alls von der Sphäre des sittlichen Handelns trennt. Sonst wäre keine der beiden Formulierungen (daß das zweckfreie Denken für das Leben nützlich ist, Z. 9; daß auch, wer im Besitz der Tugend seine Lebenserfüllung sieht, diese nur von der Philosophie erwarten kann, Z. 11–14) überhaupt möglich. Wenn Jamblichs eigenes Denken von dieser Verwirrung bestimmt ist, so ist es nur natürlich, daß er sie auch in die aristotelischen Gedankengänge hineinträgt. Daß an verschiedenen Stellen des Protrepticus jamblichische «Übermalung» vorliegt, hat W. Jaeger nicht geleugnet. Es scheint mir aber natürlich, daß man angesichts des allgemein kontaminierenden Charakters der Schrift gerade diejenigen Bilder und Gedanken, die dem Neuplatoniker naheliegen mußten, rein auf sein Konto schreibt, ohne den Aristoteles damit zu belasten.

Den Lynkeusblick in das Innere des schönen Alkibiades (fr. 59 R.), den Boethius für Aristoteles, wenn auch nicht für dessen Protrepticus bezeugt, sieht Jaeger (S. 101f.) wohl nicht mit Recht als Beweis einer dualistischen Metaphysik an. Denn auch für den Aristoteles, der nicht mehr an die Unsterblichkeit der Seele glaubte, bleibt die Nichtigkeit menschlicher Schönheit wie anderer vergänglicher Güter im Vergleich zur Erkenntnis des Ewigen (*τῶν ἀιδίων τι* S. 47, Z. 18) unverändert gültig. Dagegen setzt unleugbar das Gleichnis von den etruskischen Piraten, das die Fesselung der Seele an den Leib versinnbildlicht, den Dualismus voraus, und dies Gleichnis hat Cicero (Arist. fr. 60 R. oder Cic. fr. 95 Mü.) bei Aristoteles gelesen, freilich nicht notwendig im Protrepticus, sondern wohl eher, wie durch Stellen der Consolatio (fr. 8 und 9 Mü.) nahegelegt wird, in einem ganz anders getönten Zusammenhang, wo von Tod und Vergänglichkeit die Rede war. Jamblich braucht keineswegs nur den Protrepticus verwertet zu haben. In welchem Sinne nun Aristoteles von dem Piratengleichnis Gebrauch machte, darüber lassen die Zeugnisse (fr. 60, zu beachten das *quod est apud Aristotelem* Z. 21) Freiheit

zu einer Deutung, die gegen einen Platonismus sprechen würde. Man kann offenbar, wenn man vom Tode und der Hinfälligkeit des Lebens spricht, alte Auffassungen der Weihepriester über das Leben als Buße früherer Verfehlungen heranziehen, ohne selbst dogmatisch an Seelenwanderung und Unsterblichkeit zu glauben. Es darf nicht außer Acht gelassen werden, daß vielleicht oder wahrscheinlich Aristoteles selbst, nicht nur Jamblich (S. 47, 25) das Gleichnis und den Gedanken der Buße als Zitat einführte: *τοῦτο γὰρ θείως οἱ ἀρχαιότεροι λέγουσιν.* Man weiß ja, wie Aristoteles alten Lehren und volkstümlichen Meinungen einen berechtigten Sinn abzugewinnen weiß, auch wenn er nicht ihren vollen Inhalt akzeptieren kann. Im vorliegenden Falle spricht *οἱ ἀρχαιότεροι* für eine alte, vorplatonische Auffassung. Auch läuft der Gedankengang bei Jamblich (S. 48, 9ff.) nach der zustimmenden Anführung des Piratengleichnisses hinaus auf *νοῦς* und *φρόνησις* als das einzig Unsterbliche und Göttliche am Menschen; «die Teilhabe an einer so gearteten Fähigkeit» mache die Glückseligkeit des Menschen aus (Z. 13ff.). Es folgen Anaxagoraszitate: das sterbliche Leben habe Anteil an irgendeinem Gotte, dem Geiste. Hier lesen wir aber die reine Auffassung des Aristoteles der Lehrschriften; von der Unsterblichkeit der Seele ist nicht die Rede, ja es könnte von ihr auch nur bei gleichzeitigem schweren dogmatischen Widerspruch zu den eben genannten Äußerungen die Rede sein. Also kann sie auch nicht durch die Art, wie Aristoteles vom Piratengleichnis Gebrauch macht, impliziert gewesen sein. Aus diesem Grunde ist die biographische Deutung, der W. Jaeger jenes Gleichnis und die anderen weltflüchtig klingenden Wendungen am Ende des 8. Jamblichkapitels unterwirft, nicht einleuchtend.

Ein einziges, aber gegenüber allen unseren Befunden völlig isoliertes Zeugnis würde, wenn wir es anerkennen müßten, alles bisher Dargelegte umwerfen und Jaegers These Recht geben, wenn auch nicht für den Protrepticus. Der Neuplatoniker Syrian behauptet (fr. 78 R., cf. Jaeger S. 88), Aristoteles habe im 2. Buch seines Politicus geschrieben (seiner Äußerung Metaph. 1087 b 33ff. widersprechend): «Das Gute ist das allerexakteste Maß.» K. v. Fritz und E. Kapp (a. O. 214) führen den Gedanken auf die Problematik vom Schlußteil des platonischen Politicus zurück, wo das Gute einfach das Wohl der Gesamtheit sei, aber so, daß die «Idee des Guten» dahinter stehe. Deren Anerkennung müsse man also für den Zeitpunkt, wo er den Satz schrieb, bei Aristoteles voraussetzen. Auch ich halte es für hoffnungslos, um die «Idee des Guten» durch Umdeutung des Satzes herumkommen zu wollen; nur bei diesem Sinn von *ἀγαθόν* konnte Syrian einen tiefen Widerspruch zur Metaphysikstelle konstatieren. Freilich glaube ich, daß dieser Satz neben Tugendscheidung und *φύσις*-Begriff nicht bestehen konnte. Es bleibt mir also nur die Hypothese, daß der Satz in Aristoteles' Dialog nicht von diesem selbst, sondern von seinen platonischen Gegnern ausgesprochen wurde und daß Syrian das übersehen hat, so wie Jaeger übersehen hat, daß in fr. 52 (S. 59, 1–2 R.) nicht Aristoteles redet, sondern seine Opponenten.

Das Ergebnis dieser Erörterung lautet also, daß wir aus Jamblich immer nur

den reinen Aristoteles der Lehrschriften herausanalysieren können, auch hinsichtlich der Eudaimonie. Naturgemäß ist ihre Beschreibung derjenigen der platonischen Ideenschau außerordentlich ähnlich. Nach den der Schrift vorausgestellten *κεφάλαια* (Nr. 12, S. 4, 21) führt die Philosophie schlechthin in vollkommener und wahrhaftiger Weise zur Eudaimonie schlechthin. Über diese Eudaimonie wird häufig genug im Protrepticus geredet (charakteristisch etwa S. 11, 14–16 und dann Z. 22–26) im allgemeinen in aristotelischen Wendungen, doch mischen sich platonisierende Ausdrücke immer wieder ein; es erscheint auch (so S. 15 und 16) unverfälschter Dualismus und Seelenwanderungslehre. Der Befund ist stets der gleiche und bedarf keiner pedantischen Behandlung im Einzelnen. Überall muß die Diagnose lauten: nicht platonisierender Aristoteles, sondern kontaminierender Jamblich.

Ein vollständiges Urteil über die aristotelische Eudaimonie-Lehre ist freilich erst gewonnen, wenn auch die Eudemische Ethik berücksichtigt ist. Ihr wird eine spätere Untersuchung gewidmet werden. In der Großen Ethik kommt die Eudaimonie nicht vor; auch schließe ich mich dem von F. Dirlmeier im Kommentar (1958) geäußerten und begründeten Widerspruch gegen die Athetese der Großen Ethik durch Jaeger und seine Schüler nicht an.