

## Erläuterung des von Aristoteles in der nikomachischen Ethik gegebenen Begriffs der Tugend.

Die Frage nach der Glückseligkeit oder nach dem höchsten Gut, nach dem was als schlecht-  
hin vollkommen um seiner selbst willen Gegenstand der Wahl und des Strebens ist, nimmt eine  
hervorragende Stelle in der Ethik der Alten ein. In der ethischen Pragmatie des Aristoteles bildet  
diese Frage den Ausgangspunkt der Untersuchung. Nach Ausscheidung zweier Richtungen, die  
dem Zwecke der Ethik fremd sind — des geniessenden Lebens (*βίος ἀπολαυστικός*), welches die  
Lust zum alleinigen Ziel hat und sich dem thierischen Leben nähert; und des beschauenden, be-  
trachtenden Lebens der Wissenschaft (*βίος θεωρητικός*), welches eigentlich den Göttern zukommt —  
setzt Aristoteles das eigenthümlich Menschliche in die *πράξεις* und findet gemäss der antiken An-  
schauungsweise, wonach die Ethik der Politik untergeordnet wird, in dem *βίος πολιτικός*, in dem  
im Staate thätigen Leben, die für die Ethik gesuchte Glückseligkeit. Die Glückseligkeit im sitt-  
lichen Sinne findet im *πράττειν* ihre Erfüllung, ihr Ziel ist nicht die *γνώσις*, sondern die *πράξις*<sup>1)</sup>,  
sie ist nicht ruhender Besitz (*κτῆσις*), sondern liegt in der Anwendung (*χρῆσις*)<sup>2)</sup>. Mit der näheren  
Entwicklung und genaueren Bestimmung dieser Glückseligkeit im sittlichen Sinne beschäftigt sich  
Aristoteles in den Kapp. 7 (5)—13 des 1. Buches der Nikomachien und kommt schliesslich zu dem  
Resultate, dass sie sei eine der vollendeten Tugend gemässe Kraftthätigkeit der Seele<sup>3)</sup>.

Die Ethik des Aristoteles ist somit ein Eudämonismus, jedoch ist seine Eudämonie durchaus  
sittlicher Natur. Denn zunächst ist es der Gedanke des inneren Zweckes, der seiner ethischen  
Betrachtung immer zum Grunde liegt: aus ihm als dem ersten Allgemeinen sucht er das Beson-  
dere zu begreifen, dieses erste Allgemeine ist auch der Massstab, nach welchem das Besondere  
gemessen und gewürdigt wird. Aristoteles sucht die Glückseligkeit des Menschen als Menschen  
und findet diese in der Vollendung des eigenthümlichen Werkes des Menschen. Ausgehend von  
der allgemeinen Betrachtung des Menschen, dem *κοινόν*, findet er nach Ausscheidung dessen, was  
er mit Pflanzen und Thieren theilt, nämlich der *ζωή θρεπτική και ἀδελφική*, ebenso der *αἰσθητική*,  
das gesuchte *αἰσθητόν* und *ἴδιον* des Menschen, eine *ζωή πρακτική τις τοῦ λόγον ἔχοντος*. Die Tugend  
des Menschen zeigt sich darin, dass er dieses ihm eigenthümliche und von der Natur ihm als

<sup>1)</sup> S. Eth. Nic. I., 3, in der Didot'schen Ausgabe, nach der im Folgenden immer citirt wird, p. 2, 34, II, 2,  
p. 15, 34 ff.

<sup>2)</sup> Eth. Nic. I., 8, p. 8, 14.

<sup>3)</sup> Eth. Nic. I., 13, p. 13, 1. ἐπεὶ δ' ἔστιν ἡ εὐδαιμονία ψυχῆς ἐνέργειά τις κατ' ἀρετὴν τελείαν κ. τ. λ.

Zweck gesetzte Leben vollende, vgl. besonders die Stelle I, 7, p. 7, 5 ff. εἰ δ' οὕτως, ἀνθρώπου δὲ τίθεμεν ἔργον ζωὴν τινα, ταύτην δὲ ψυχῆς ἐνέργειαν καὶ πράξεις μετὰ λόγου, σπουδαίου δ' ἀνδρὸς εὖ ταῦτα καὶ καλῶς, ἕκαστον δ' εὖ κατὰ τὴν οἰκείαν ἀρετὴν ἀποτελεῖται.

Dieses εὖ und καλῶς, eine Bezeichnung die in den Nikomachien unzählige Mal wiederkehrt, hat bei Aristoteles entschieden eine Beziehung auf den inneren Zweck. Die Natur<sup>4)</sup> setzt den Zweck und legt in uns die Fähigkeit ihn zu verwirklichen an, die Verwirklichung selbst bleibt aber der menschlichen Freiheit überlassen, denn das Wesen des Ethischen ist Freiheit.<sup>5)</sup> Die Natur leiht uns gleichsam die Fähigkeit, die δύναμις, wir bezahlen die Schuld mit Zins als ἐνέργεια zurück. Was Aristoteles in der Politik vom Staate sagt<sup>6)</sup>, findet auch auf die Ethik Anwendung: auch wir entstehen um zu leben, bestehen um vollkommen zu leben. Wir theilen zunächst mit Pflanzen und Thieren das vegetabilische und bloß empfindende Leben, die Befriedigung des Naturbedürfnisses, die Selbsterhaltung ist uns mit unserer Entstehung zunächst als Ziel gesetzt; allein im Gegensatz zu dieser nackten Existenz hat der Mensch als vernünftiges und somit am Göttlichen theilhabendes Geschöpf noch einen andern höhern Zweck zu erfüllen, den Aristoteles eben durch das εὖ ζῆν bezeichnet im Gegensatz zu dem αὐτὸ τὸ ζῆν<sup>7)</sup>. Das letztere fällt in das Gebiet der Nothwendigkeit (ἀναγκαῖον), das erstere ist „ohne Noth“ (ἐκ περιουσίας), also Sache der menschlichen Freiheit.

Neben dieser teleologischen Betrachtung, die auf ein oberstes ethisches Princip hinweist und in den letzten Gründen auf das Göttliche führt, empfängt aber die aristotelische Eudämonie auch dadurch eine sittliche Weihe, dass sie im Gegensatz zu den hedonistischen Principien durchaus in der Thätigkeit wurzelt. Hierauf vorzüglich beruht die reale Bedeutung der aristotelischen Ethik und in dieser Hinsicht ist sie bahnbrechend geworden für alle Folgezeit. Schleiermacher in den Grundlinien einer Kritik der bisherigen Sittenlehre scheidet treffend zwischen Systemen der Lust und Systemen der Thätigkeit. In die Reihe der letzteren haben wir unstreitig auch das aristotelische System zu setzen, charakteristisch dabei ist die Stellung, welche nach Aristoteles die Lust zur Thätigkeit einnimmt.

Nicht Selbstzweck ist die Lust, wie bei den Hedonikern, sondern nur ein „hinzukommender Zweck“: die Thätigkeit vollzieht sich zunächst objectiv einem inneren Zwecke gemäss, aber in dem Momente, wo dieser erreicht ist, springt die Lust hinzu als subjectiver Zweck, zugleich aber auch als Probe und Bewährung einer zur Vollkommenheit gediehenen naturgemässen

<sup>4)</sup> Eth. Nic. III., 5, p. 31, 5 ἀμφοῖν γὰρ ὁμοίως, τῷ ἀγαθῷ καὶ τῷ κακῷ, τὸ τέλος φύσει ἢ ὑποσθήποτε φαίνεται καὶ κεῖται κ. τ. λ.

<sup>5)</sup> Eth. Nic. II., 1, p. 14, 43 ff. οὐτ' ἄρα φύσει οὔτε παρὰ φύσιν ἐγγίνονται αἱ ἀρεταί, ἀλλὰ πεφυκόσι μὲν ἡμῖν δέξασθαι αὐτάς, τελειουμένοις δὲ διὰ τοῦ ἔθους.

<sup>6)</sup> Pol. I., 1, p. 483, 27 ff. — γινομένη μὲν οὖν τοῦ ζῆν ἐνεκεν, οὔσα δὲ τοῦ εὖ ζῆν.

<sup>7)</sup> Vgl. de partt. animall. II., 10, p. 243, 27 ff. τὰ δὲ πρὸς τῷ ζῆν αἰσθησιν ἔχοντα πολυμορφότεραν ἔχει τὴν ἰδέαν, καὶ τούτων ἕτερα πρὸ ἐτέρων μᾶλλον, καὶ πολυχουστέραν, ὅσων μὴ μόνον τοῦ ζῆν, ἀλλὰ καὶ τοῦ εὖ ζῆν ἢ φύσις μετεῖληφεν. Τοιοῦτο δ' ἐστὶ τὸ τῶν ἀνθρώπων γένος· ἢ γὰρ μόνον μετέχει τοῦ θεοῦ τῶν ἡμῖν γνωρίμων ζῶων, ἢ μάλιστα πάντων. Top. III., 2, p. 201, 9 ff. καὶ τὰ ἐκ περιουσίας τῶν ἀναγκαῖων βελτίω, ἐνίστε δὲ καὶ αἰρετώτερα· βέλτιον γὰρ τοῦ ζῆν τὸ εὖ ζῆν, τὸ δὲ εὖ ζῆν ἐστὶν ἐκ περιουσίας, αὐτὸ δὲ τὸ ζῆν ἀναγκαῖον.

Thätigkeit.<sup>8)</sup> Indem sie so gleichsam das Ende und den Abschluss der Thätigkeit bildet, liegt ihr Wesen auch mehr in der Ruhe als in der Bewegung.<sup>9)</sup> Die tugendhafte That bedarf der Lust nicht als eines Anhängsels, sondern sie hat ihre eigenthümliche Lust in sich.<sup>10)</sup> Verkehrt ist es, wie in der grossen Ethik ausgeführt wird, bei dem Namen der Lust immer an die somatische Lust zu denken; es giebt auch eine höhere, geistige Lust; diese, entfernt davon, ein Hinderniss des Handelns zu sein, spornt vielmehr zu neuer Thätigkeit an, schärft und stählt diese in der Wiederholung.<sup>11)</sup> Dann aber auch ist diese subjective Zustimmung zu der objectiv vollzogenen That, diese Freude des Menschen an dem ihm eigenthümlichen Werke der lebendigste Ausdruck für die Gesinnung, deren inneres Wesen dem Aristoteles nicht „eine unbekannte Grösse“ gewesen ist, wie Schleiermacher behauptet, wenn schon der Name dafür noch nicht gefunden war.<sup>12)</sup>

Der Eudämonismus des Aristoteles ruht somit auf rein sittlicher Basis: der Gedanke des inneren Zweckes steht an der Spitze, im Hinblick auf diesen vollzieht sich die tugendhafte That, aus der unmittelbar die Lust entspringt, die dann ihrerseits wieder mit belebender Kraft rückwirkt auf die Thätigkeit, dieser Sporn und Stachel leitet zur Wiederholung.

Nach der oben (S. 1.) angeführten vollständigen Definition der εὐδαιμονία bildet die Tugend die Basis der Glückseligkeit, daher reiht sich I, 13. ff. ganz natürlich die Tugendlehre an. Die Ethik hat es allein mit der menschlichen Tugend zu thun und zwar mit der der Seele. Aristoteles unterscheidet zwischen einem unvernünftigen und vernünftigen Theile der Seele. Das Unvernünftige ist theils ein Gemeinsames aller belebten Wesen, das φυτικόν d. i. die Ursache der Ernährung und Fortpflanzung, welches durchaus nicht theil hat an der Vernunft, theils ein sinnliches und begehrendes Princip (ἐπιθυμητικόν καὶ ὄλως ὀρεκτικόν), welches seiner Natur nach der Vernunft widerstrebt und mit ihr im Kampfe liegt, doch aber gewissermassen theil hat an ihr, nämlich sofern es ihr gehorsam und dienstbar wird, ähnlich wie das Kind dem Vater. Da dieses nun eben sofern es gehorcht in gewissem Sinne selbst als vernünftig erscheint, giebt es in der Seele auch ein doppeltes Vernünftiges: das eine ist es im eigentlichen Sinne und hat die Vernunft in sich, das andere ist es nur durch Theilnahme an dem an sich Vernünftigen und verhält sich zu

<sup>8)</sup> Eth. Nic. X, 4. p. 120, 32. ff. τελειοὶ δὲ τὴν ἐνέργειαν ἢ ἡδονὴν οὐχ ὡς ἡ ἕξις ἐνυπάρχουσα, ἀλλ' ὡς ἐπιγινόμενόν τι τέλος, οἷον τοῖς ἀκμαίοις ἡ ὥρα. p. 121, 3 ff. συνεσθῆναι μὲν γὰρ ταῦτα φαίνεται καὶ χωρισμὸν οὐ δέχασθαι: ἄνευ τε γὰρ ἐνεργείας οὐ γίνεται ἡδονή, πᾶσάν τε ἐνέργειαν τελειοὶ ἢ ἡδονή.

<sup>9)</sup> Eth. Nic. VII, 14. p. 90, 32. καὶ ἡδονὴν μᾶλλον ἐν ἡρεμίᾳ ἐστὶν ἢ ἐν κινήσει.

<sup>10)</sup> Eth. Nic. I, 8. p. 8. 32. f. οὐδὲν δὲ προσδεῖται τῆς ἡδονῆς ὁ βίος αὐτῶν ὡς περὶ περιήπτου τινός, ἀλλ' ἔχει τὴν ἡδονὴν ἐν ἑαυτῷ.

<sup>11)</sup> Magn. Morall. II, 7. p. 170, 35 ff. οὐ γὰρ ἐστὶν ἐμπόδιον ἢ ἀπὸ τοῦ πράγματος τοῦ πραττομένου ἡδονή — — — ἢ γὰρ ἡδονὴ παρορμᾷ πρὸς τὸ μᾶλλον πράττειν κ. τ. λ. Eth. Nic. X, 5. p. 121, 14 ff. φανείη δ' ἂν ταῦτο καὶ ἐκ τοῦ συνωκείωσθαι τῶν ἡδονῶν ἐκάστην τῇ ἐνεργείᾳ ἣν τελειοῖ. Συναύξει γὰρ τὴν ἐνέργειαν ἢ οἰκεία ἡδονή: μᾶλλον γὰρ ἕκαστα κρίνουσι καὶ ἐξακριβοῦσιν οἱ μετ' ἡδονῆς ἐνεργούντες, οἷον γεωμετρικοὶ γίνονται οἱ χαίροντες τῷ γεωμετρῆσθαι, καὶ κατανοοῦσιν ἕκαστα μᾶλλον, ὁμοίως δὲ καὶ οἱ φιλόμουσοι καὶ φιλοκιδόμοι καὶ τῶν ἄλλων ἕκαστοι ἐπιιδύσασιν εἰς τὸ οἰκείον ἔργον χαίροντες αὐτῷ. Z. 37, ff. ἢ μὲν οἰκεία ἡδονὴ ἐξακριβοῖ τὰς ἐνεργείας καὶ χρονιωτέρας καὶ βελτίους ποιεῖ κ. τ. λ.

<sup>12)</sup> Vgl. ausser den angeführten Stellen noch Eth. Nic. II, 3. p. 16, 33. f. σημείον δὲ δεῖ ποιεῖσθαι τῶν ἕξεων τὴν ἐπιγινόμενὴν ἡδονὴν ἢ λύπην τοῖς ἔργοις.

diesem wie das gehorchende Kind zum Vater. Aus dieser psychologischen Betrachtung ergibt sich ihm der Eintheilungsgrund für die menschliche Tugend, die in dem was überhaupt die eigenthümliche Natur des Menschen ausmacht ihren Ursprung hat, nämlich theils in der denkenden Vernunft, theils in der Folgsamkeit des unvernünftigen Theiles der Seele gegen die Vernunft. Nach der einen Seite hin entstehen ihm die logischen Tugenden (*ἀρεταὶ διανοητικάι*, Tugenden des Verstandes *ἀρεταὶ τῆς διανοίας*), z. B. Weisheit, Einsicht, Klugheit, die Ursprung und Wachsthum vorzüglich durch Belehrung empfangen, daher sie der Erfahrung und Zeit bedürfen; nach der andern die eigentlich sittlichen Tugenden (*ἀρεταὶ ἠθικάι*, Tugenden des Charakters *ἀ. τοῦ ἠθους*), die wie schon die Etymologie des griechischen Wortes — *ἦθος* von *ἔθος* — anzeigt vorzüglich durch Gewöhnung und Uebung entstehen, z. B. Tapferkeit, Mässigkeit, Freigebigkeit.

Nach dieser Unterscheidung der doppelten Art der Tugend untersucht Aristoteles im Anfange des 2. Buches der nikomachischen Ethik zunächst im Allgemeinen das Wesen der ethischen Tugend und zwar in Beziehung auf das ihr zu Grunde liegende materielle Substrat (*ὑποκείμενον*), nämlich sinnliche Lust und Unlust (*ἡδοναὶ καὶ λύπαι*). Das Resultat ist, dass die Tugend keineswegs eine Apathie sei, wie einige (die Cyniker) fälschlich lehren, sondern in dem richtigen Verhalten (Reaction) gegen sinnliche Lust und Unlust bestehe<sup>13)</sup>.

In den vier ersten Kapiteln verfährt Aristoteles mehr abweisend und ausscheidend, mit dialektischem Scharfsinne wendet er sich gegen verschiedene falsche Auffassungen und Definitionen der Tugend bei seinen Vorgängern. Erst mit dem 5. Kap. nimmt er einen neuen Ansatz, nun auch seinerseits methodisch den Begriff der Tugend aufzusuchen. Das Ergebniss der Untersuchung ist die vielberufene Definition der Tugend im 6. Kapitel:

„Es ist somit die Tugend eine vorsätzliche Fertigkeit, welche die auf uns bezügliche Mitte hält, sowie dieselbe durch die Vernunft bestimmt ist und wie sie der Verständige bestimmt. Sie ist aber die Mitte zwischen zwei Fehlern, von denen der eine ein Zuviel, der andere ein Zuwenig in sich schliesst.“<sup>14)</sup>

Jede Definition, wenn sie methodisch sein soll, muss bekanntlich das nächst höhere Allgemeine und den artbildenden Unterschied enthalten. Das Geschlecht der Tugend ist enthalten in der Bestimmung als Fertigkeit (*ἐξις*), die spezifische Differenz, wodurch sich die *ἐξις* der Tugend von *ἐξεις* anderer Art unterscheidet, liegt in der Bestimmung als Mitte (*μεσότης*).

Im 5. (4.) Kap. beschäftigt sich Aristoteles mit der Bestimmung des Genus der Tugend. Die Tugend ist eine Eigenschaft der Seele. In der Seele unterscheiden wir 3 Vorgänge: Affecte (*πάθη*), Vermögen (*δυνάμεις*, physische Kräfte,) und Fertigkeiten (*ἐξεις*<sup>15)</sup>. Affecte sind weder die

<sup>13)</sup> Eth. Nic. II. 3. p. 17. 5 ff. *ὑπόκειται ἄρα ἡ ἀρετὴ εἶναι ἡ τοιαύτη περὶ ἡδονᾶς καὶ λύπας τῶν βελτίστων πρακτικῆ, ἡ δὲ κακία τοῦναντίον.*

<sup>14)</sup> *Ἔστιν ἄρα ἡ ἀρετὴ ἐξις προαιρετικῆ, ἐν μεσότητι οὖσα τῇ πρὸς ἡμᾶς, ὀρισμένη (so und nicht ὀρισμένη ist zu lesen, s. u.) λόγῳ καὶ ὡς ἂν ὁ φρόνιμος ὀρίσειεν· μεσότης δὲ δύο κακιῶν, τῆς μὲν καθ' ὑπερβολὴν τῆς δὲ κατ' ἔλλειψιν.*

<sup>15)</sup> Dieses Wort treffend zu übersetzen, gerathen wir in Verlegenheit. Die Römer übersetzen *habitus*, vollkommen adäquat. Unser „Fertigkeit“ passt nicht recht, weil wir Fertigkeit mehr von einer mechanischen Verrichtung zu gebrauchen gewohnt sind, in der *ἐξις* aber das Bleiben und Verharren in einer gewissen Beschaffenheit, ein gewisses Sichverhalten ausgedrückt liegt, und wenn von einer *ἐξις* der Tugend die Rede ist, dabei an die Festig-

Tugenden noch die Laster: denn erstlich wird unser sittlicher Werth oder Unwerth nicht nach den Affecten, sondern nach den Tugenden und Lastern bestimmt; zweitens trifft Lob und Tadel<sup>14)</sup> nicht etwa die Affecte, sondern die Tugenden und Laster; ferner findet bei den Affecten kein Vorsatz statt, die Tugenden dagegen sind eine Art von Vorsatz oder wenigstens nicht ohne diesen; endlich sagen wir von den Affecten „erregt werden“ (κινεῖσθαι), in der Tugend dagegen sind wir auf eine gewisse Weise disponirt (διακρίσθαι πως) d. h. wir reagiren in einer gewissen Weise eben gegen die Affecte. Aus denselben Gründen sind die Tugenden auch keine Vermögen, namentlich aber auch deshalb nicht, weil wir vermögend sind von Natur, tugendhaft aber nicht von Natur sind, vielmehr durch Gewöhnung werden, vgl. II, 1. Somit bleibt nur die eine Möglichkeit, dass sie Fertigkeiten sind. Die Beweisführung ist eine indirecte und kann daher nur in dem Falle Anspruch auf Billigung machen, wenn wir überzeugt werden, dass die auf den ersten Blick als willkürlich erscheinende Eintheilung der Seelenvorgänge auch wirklich erschöpfend ist. An unserer Stelle wird mit Recht eine Andeutung darüber vermisst, die Logik des Aristoteles giebt uns aber Aufschluss. In der Lehre von der Kategorie der Qualität finden wir dieselbe Dreitheilung und als vierte Art des Quale noch die räumliche Gestalt erwähnt, die natürlich bei den Seelenvorgängen von selbst wegfällt.<sup>15)</sup>

Die Tugend ist eine ἕξις, aber nicht schlechthin, sondern erst wenn der Vorsatz (προαίρεσις) hinzutritt: die Tugend ist, wie es in der Definition heisst, eine ἕξις προαιρετική. Die wissenschaftliche Erörterung der προαίρεσις finden wir in dem 3. Buche der Ethik in der meisterhaften und vorbildlichen Untersuchung über das ἐκούσιον und ἀκούσιον<sup>16)</sup>; aber schon im 4. (3.) Kap. des 2. Buches finden wir die Bedeutung der προαίρεσις bei der Tugendübung im Gegensatz zu den Erzeugnissen der Kunst gewürdigt. Das was durch die Künste erzeugt wird hat seine Güte in sich, es genügt also, dass es auf irgend eine Weise sich verhaltend entstehe. Auf sittlichem Gebiete verhält es sich dagegen anders. Bei der Entscheidung über eine tugendhafte That kommt es nicht bloß darauf an, ob die That sich auf irgend eine Weise verhalte, sondern auch ob der Handelnde selbst πῶς ἔχων handle. Dazu gehört erstens, dass er mit Bewusstsein, zweitens, dass er mit Vorsatz und zwar ohne Nebenabsichten allein aus dem Gedanken des inneren Zweckes, drittens, dass er mit fester und unerschütterlicher Gesinnung handle.<sup>19)</sup>

keit des Charakters und der Gesinnung gedacht wird, wonach uns das so und nicht anders Handeln zur andern Natur geworden ist. Uebersetzen wir „bleibende Beschaffenheit,“ so ist das nur eine matte Umschreibung. Etymologisch entspricht mhd. gehabe, s. W. Müller, Mittelhochd. Wörterb. I, p. 602. „das sich gehaben, verhalten“ und gehabede, gehebede, ebendas. p. 603. „das verhalten, sich gebenden.“ Im nhd. kennen wir fast nur noch die Verbindung „gehab' dich wohl.“

<sup>14)</sup> Lob und Tadel ist ein wesentliches Kriterium der Tugend, vgl. Eth. Nic. I, 12. p. 12, 16 ff.

<sup>15)</sup> Vgl. Categ. VI, p. 13, 7 ff. Metaphys. IV, 19. 20. p. 529, 5 ff.

<sup>16)</sup> Das Wesen des Ethos ist Freiheit, vgl. z. B. Eth. Nic. III, 2. p. 27, 13 f. τῷ γὰρ προαιρεῖσθαι τὰγαθὰ ἢ τὰ κακὰ ποιοῖ τινές ἐσμεν. II, 3. p. 28, 46 f. προαίρεσις ἂν εἴη βουλευτικὴ ὄρεξις τῶν ἐφ' ἡμῖν. Metaphys. V, 1. p. 531, 22 ff. τῶν μὲν γὰρ ποιητικῶν ἐν τῷ ποιῶντι ἢ ἀρχῇ ἢ νοῦς ἢ τέχνη ἢ δύναμις τις, τῶν δὲ πρακτικῶν ἐν τῷ πράττοντι ἢ προαίρεσις· τὸ αὐτὸ γὰρ τὸ πρακτὸν καὶ τὸ προαιρετὸν.

<sup>19)</sup> Eth. Nic. II, 4. p. 17, 47 ff. πρῶτον μὲν ἐὰν εἰδῶς, ἔπειτ' ἐὰν προαιρούμενος, καὶ προαιρούμενος δι' αὐτὰ, τὸ δὲ τρίτον καὶ ἐὰν βεβαίως καὶ ἀμετακινήτως ἔχων πράττη.

Grössere Schwierigkeiten macht die Auffindung der specifischen Differenz der Tugend, die Bestimmung als „Mitte“, die im 6. (5.) Kap. gegeben wird. In jeder continuirlichen und discreten<sup>20)</sup> Grösse, heisst es dort, lässt sich ein Mehr, ein Weniger und ein Gleiches festsetzen und dieses entweder in Bezug auf die Sache oder auf uns. Das Gleiche ist ein Mittleres (μέσον τι) zwischen Uebermass und Mangel (ὑπερβολή — ἔλλειψις). Ich nenne aber Mitte in Bezug auf die Sache das was gleichweit von den beiden äussersten Endpunkten entfernt liegt, und diese ist ein und dieselbe für alle; Mitte aber in Bezug auf uns das was weder überschiesst noch zurückbleibt (ὅ μήτε πλεονάζει μήτε ἐλλείπει d. h. was weder zu viel noch zu wenig ist). Diese ist nicht eine noch auch dieselbe für alle. Ein Beispiel wird dieses erläutern. Wenn 10 zu viel, 2 zu wenig ist, so ist 6 die Mitte in Bezug auf die Sache, denn die Zahl 6 übertrifft die eine Zahl gerade um so viel als sie von der andern übertroffen wird: es ist dies die Mitte nach der arithmetischen Proportion. Die Mitte in Bezug auf uns ist aber anders zu fassen. Wenn z. B. für jemand 10 Pfund zu essen zu viel ist, 2 zu wenig, so wird ihm der Ringmeister nicht nothwendig 6 Pfund vorschreiben, denn auch dieses ist für den Betreffenden vielleicht noch zu viel oder zu wenig, zu wenig für einen Milo, zu viel für einen Anfänger in den gymnastischen Uebungen. Wie nun der Ringmeister als Kunstverständiger in diesem Falle das richtige Mass treffen wird, so wird auch überhaupt in jedem anderen Falle der Kunstverständige (ὁ ἐπιστήμων, ὁ ἀγαθὸς τεχνίτης) in seiner Kunst immer das Zuviel oder Zuwenig meiden, die Mitte (das richtige Mass) dagegen aufsuchen und wählen. Darin besteht nun aber die Vollendung des eigenthümlichen Werkes jeder Kunst, dass sie auf die Mitte (als auf die Idee der Vollkommenheit) schaut und nach diesem Ziele die Werke hinleitet. Wenn nun, so argumentirt Aristoteles weiter, die Tugend wie auch die Natur genauer und besser ist als jede technische Fertigkeit, so ist sie auch wohl besonders geschickt, die Mitte sich zum Ziele zu setzen und diese zu treffen. Ich meine aber die ethische Tugend, denn diese hat es mit Affecten und Handlungen zu thun, bei denen es ein Zuviel, ein Zuwenig und eine Mitte giebt.

Dieses Inductionsverfahren beruht auf der Analogie der Tugend mit der Kunst. Aristoteles liebt diese Analogie, doch ist er sich wohl bewusst, damit das innere Wesen der Tugend nicht erklärt zu haben. In dieser Beziehung ist besonders lehrreich das 4. Kap., in welchem das Wesen der Tugend gegenüber der Kunst erörtert wird. Die Tugend hat ein einfacheres, allgemeineres, abstracteres Princip, sie ist innerlicher als die Kunst.

Das materielle Substrat der Tugenden bilden Affecte und Handlungen, überhaupt alles worauf Lust und Unlust folgt. Die Affecte z. B. Furcht, Selbstvertrauen, Begierde, Zorn, Mitleid, überhaupt Empfinden von Lust und Unlust, lassen einen Gradunterschied zu: das Zuviel und Zuwenig in ihnen trifft nicht das Rechte, sind sie dagegen vorhanden zur rechten Zeit, bei der rechten Veranlassung, gegen die rechten Personen, in der rechten Weise, zugleich mit der Richtung auf den inneren Zweck (ὅ ἔνεκα), so ist das die Mitte und das Beste und eben Sache der Tugend. Die Tugend besteht also einmal in der Reaction gegen diese blinden und masslosen Naturtriebe, in dem Treffen und Einhalten des richtigen Masses ihnen gegenüber mit der Rich-

<sup>20)</sup> Der Zusammenhang lehrt, dass Aristoteles die Tugenden oder vielmehr die πάθη und πράξεις, auf deren Gebiete sich die ethische Tugend bewegt, dem συνεχές und διαιρετόν unterordnet.

tung auf den inneren Zweck. Das andere Gebiet der Tugend sind die Handlungen, in denen sich ebenfalls ein Zuviel, ein Zuwenig und eine Mitte findet. Das Zuviel sowohl wie das Zuwenig verfehlt das Ziel und wird getadelt, die Mitte dagegen wird gelobt und trifft das Rechte (*κατορθοῦται*). Beides (nämlich Lob und Vollendung nach einem inneren Zweck) ist Sache der Tugend: *μεσότης τις ἄρα ἐστὶν ἡ ἀρετή, στοχαστική γε οὖσα τοῦ μέσου.*

Das Inductionsverfahren ist, wie das *concludierende ἄρα* anzeigt, hiermit geschlossen; es folgen nun noch durch das Wörtchen *ἔτι* eingeführt, wie Aristoteles das liebt, einige Indicien, die anscheinend von untergeordneter Bedeutung, doch zur Beurtheilung der aristotelischen Auffassung der Mitte von der grössten Wichtigkeit sind. Das Ziel verfehlen kann man auf vielfache Art (denn das Böse gehört dem Unbegrenzten — *τοῦ ἀπείρου* — an, wie die Pythagoreer im Bilde sich ausdrückten, das Gute dagegen dem Begrenzten — *τοῦ πεπερασμένου* —), das Rechte treffen nur auf eine Art, deshalb ist auch jenes leicht, dieses schwer, leicht ist es für den Schützen, das Ziel der Scheibe zu verfehlen, schwer aber, es zu treffen. Aus diesen Gründen gehört das Zuviel und Zuwenig dem Laster an, die Mitte dagegen der Tugend:

*ἔσθλοὶ μὲν γὰρ ἀπλῶς, παντοδαπῶς δὲ κακοί.*

Wie die Kategorienlehre des Aristoteles erläuternd eingreift in die Bestimmung des Geschlechtes der Tugend, so müssen wir sie auch herbeiziehen, um die Bestimmung der specifischen Differenz als Mitte zu erklären. In dem bekannten 6. (4.) Kap. des 1. Buches der nikomachischen Ethik, wo Aristoteles die Ideenlehre des Plato bekämpft, finden wir das *μέτριον*<sup>21)</sup>, das Ebenmässige, dem *ποσόν*, der Quantität, untergeordnet. Die Kategorie der Quantität ist es nun auch, auf die uns die *μεσότης* als wesentliche Bestimmung der ethischen Tugend hinweist. Eine nähere Betrachtung dieser Kategorie wird den Ursprung jener Bestimmung in klares Licht stellen.

Das Quantum ist nach Aristoteles (*Categ. IV. (VI) p. 6, 42 ff.*<sup>22)</sup> theils: *διωρισμένον* (= *διαίρετόν*, discret, in den Theilen abgesetzt), theils *συνεχές* (continuirlich, zusammenhängend, ununterbrochen, stetig). Unter die discrete Grösse fällt z. B. Zahl, Wort, (als in den Silben abgesetzt), unter die continuirliche Linie, Fläche, Körper, Zeit, Ort. Die Theile des Quantum erscheinen theils im räumlichen Nebeneinander (*θέσις*, räumliche Lage), theils im zeitlichen Nacheinander (*τάξις*, zeitliche Ordnung). Eigentliche Quantitätsbegriffe sind die angeführten, *accidentelle* (*κατὰ συμβεβηκός*) giebt es aber noch mehrere, vgl. ebendas. p. 7, 50 ff. *εἰς ταῦτα γὰρ ἀποβλέποντες καὶ ἄλλα ποσὰ λέγομεν, ὅσον πολλὸν τὸ λευκὸν λέγεται τῷ τὴν ἐπιφάνειαν πολλὴν εἶναι, καὶ ἡ πρᾶξις μακρά, τῷ γε τὸν χρόνον πολλὸν εἶναι· καὶ ἡ κίνησις πολλή κ. τ. λ.* Das Quantum als solches lässt keinen Gegensatz zu (ebend. p. 8, 8 ff.). Uns begegnen aber trotzdem innerhalb des Quantum die Gegensätze des Viel und Wenig, des Gross und Klein, dann haben wir es aber schon mit einer andern Kategorie zu thun, nämlich mit der Relation. Denn nichts ist an und für sich gross oder klein, sondern immer nur in Beziehung auf ein anderes derselben Art. In dem bestimmten, abgegrenzten Quantum z. B. 2 Ellen lang findet kein Gegensatz statt<sup>23)</sup>. Wenn es nun

<sup>21)</sup> Eth. Nic. I, 6. p. 4, 25. *καὶ ἐν τῷ ποιῶν αἱ ἀρεταί, καὶ ἐν τῷ ποσῷ τὸ μέτριον.* Magn. Morall. I, 1. p. 133, 10 ff. Eth. Eudem. I, 8. p. 190, 23 ff. Top. I, 13. p. 182, 51 ff.

<sup>22)</sup> Vgl. *Metaphys. IV, 13. p. 525, 23 ff.*

<sup>23)</sup> S. *Categ. I. I. p. 9, 4 ff.*

in der nikomachischen Ethik von den quantitativen Verhältnissen des *συνεχές* und *διαρετόν* heisst, bei denselben fände ein *πλεῖον*, *ἔλαττον* und ein *ἴσον* statt, so überrascht, dass wir in der angeführten Stelle der Kategorien zwar das Gleiche und Ungleiche als eigenthümliche Begriffe des Quantum anerkannt finden, dass dagegen der Gradunterschied des *μᾶλλον καὶ ἧττον* abgewiesen wird<sup>24)</sup>. Auch hierbei hat Aristoteles das bestimmte, abgegrenzte Quantum im Sinne, z. B. zweieilig bleibt immer zweieilig, ebenso die Zahl 3 oder 5, dagegen wenn das Gleiche und Ungleiche als eigenthümliche Begriffe des Quantum anerkannt werden, so lässt das Ungleiche allerdings einen Gradunterschied des Mehr oder Weniger zu: bei dem Ungleichen findet ein Uebermass und Mangel statt, während das Gleiche als ein Mittleres zwischen Uebermass und Mangel erscheint<sup>25)</sup>.

Die Betrachtung des *συνεχές* und des *διαρετόν* in der Metaphysik lehrt, dass das Quantum das Messbare ist, und dass das Mass es ist, an welchem das Quantum erkannt wird<sup>26)</sup>. Wie kann nun aber die Tugend unter die quantitativen Begriffe des *συνεχές* und *διαρετόν* subsumirt werden?

Die Tugend als *ἔξις*, als Festigkeit des Charakters und der Gesinnung gefasst, eine von innen heraus wirkende Kraft und Stärke der Seele, ist wesentlich Qualität und hat als solche, auch nach aristotelischer Auffassung, nichts mit der Quantität zu thun. Betrachten wir dagegen die Tugend nach der äusseren Erscheinung, wie sie sich als einzelne Tugenden darstellt in Beziehung auf das diesen zum Grunde liegende materielle Substrat, so finden allerdings die quantitativen Begriffe des *συνεχές* und *διαρετόν* auf sie Anwendung: die Handlungen und leidenden Zustände sind es eben, welche unter diese Kategorie fallen. Ueber diesen Punkt giebt, wie schon Giphanius<sup>27)</sup> gesehen, besonders die eudemische Ethik Aufschluss.

In formaler Hinsicht weist somit die Bestimmung der Tugend als Mitte auf die Kategorienlehre zurück, allein um die reale *οὐσία* der Tugend zu erklären, reicht die Logik des Aristoteles nicht aus. Wenn das Wesen der Tugend als sittliche Qualität erkannt ist, wie kann da ein so rein äusserlicher Begriff wie das *μέσον* ist noch dazu dienen sollen, diese Qualität näher zu bestimmen und zu erläutern? Wie aber wenn wir annehmen, dass das *μέσον* und die *μεσότης* dem Aristoteles nur ein mehr adäquater Begriff für seinen logischen *ὄρισμός* der Tugend zu sein schien, dass er ihn wählte, weil er sich besser einfügte in das logische Schema der Definition, während der realen Erscheinung der Tugend doch eigentlich ein mehr innerlicher Begriff zum

<sup>24)</sup> I. I. p. 9, 11 ff. ὥστε καὶ τὸ ποσὸν οὐκ ἐπιδέχεται τὸ μᾶλλον καὶ τὸ ἧττον ἴδιον δὲ μάλιστα τοῦ ποσοῦ τὸ ἴσον τε καὶ ἄνισον λέγεσθαι.

<sup>25)</sup> Vgl. die interessante Worterklärung bei Suidas s. v. *μεσότης*: ὅτι μεσότης καὶ μέτρον οὐ δύναται μᾶλλον καὶ ἧττον γενέσθαι· ἡ δὲ ὑπερβολὴ καὶ ἡ ἔλλειψις, ἐπειδὴ ἐπ' ἄπειρον προχωρεῖ, διὰ τοῦτο ἀόριστον αὐτὴν ἔλεγον *δυάδα*.

<sup>26)</sup> S. Metaphys. IX, 1. p. 574, 26 ff. IX, 6. p. 580, 36 ff.

<sup>27)</sup> S. dessen Commentar zur nikomachischen Ethik p. 115. Eth. Eudem. II, 3. p. 195, 6 ff. *διωρισμένων δὲ τούτων, ληπτέον ὅτι ἐν ἅπαντι συνεχεῖ καὶ διαρετῷ ἐστὶν ὑπεροχὴ καὶ ἔλλειψις καὶ μέσον, καὶ ταῦτα ἢ πρὸς ἄλληλα ἢ πρὸς ἡμᾶς, οἷον ἐν γυμναστικῇ, ἐν ἰατρικῇ, ἐν οἰκοδομικῇ, ἐν κυβερνητικῇ, καὶ ἐν θποιποῦν πράξει, καὶ ἐπιστημονικῇ καὶ ἀνεπιστημονικῇ, καὶ τεχνικῇ καὶ ἀτέχνῳ· ἡ μὲν γὰρ κίνησις συνεχές, ἡ δὲ πράξις κίνησις, und weiter unten p. 196, 28 ff. αὐτῶν δὲ τούτων τῶν παθημάτων εἶδη κατονομάζεται τῷ διαφέρειν κατὰ τὴν ὑπερβολὴν ἢ χρόνου ἢ τοῦ μᾶλλον ἢ πρὸς τι τῶν ποιοῦντων τὰ πάθη. vgl. auch Metaphys. I. I. p. 580, 36 ff.*



Grunde liegt? Und dass dem so sei, dass das μέσον und die μεσότης nur ein formaler Ausdruck sei für den innerlichen Begriff des Ebenmässigen und des Gleichmasses, wird über allen Zweifel erhoben, wenn wir den Gang der Untersuchung im 2. Kap. des 2. Buches der Nikomachien in's Auge fassen, wo Aristoteles das spezifische Wesen der Tugend zu bestimmen bemüht ist, ehe er c. 5 und 6 zur Bestimmung des logischen ὀρισμός schreitet.

Wo dort an erster Stelle der Ausdruck μεσότης steht (II, 2), ist er durchaus dem vorher gebrauchten τὰ σύμμετρα gleichgesetzt. Von der Stärke und Gesundheit wird gesagt, dass zu viel und zu wenig Leibesübungen, ingleichen ein übermässiger und ein zu geringer Genuss von Speise und Trank ihnen schaden, τὰ δὲ σύμμετρα καὶ ποιεῖ καὶ αὔξει καὶ σώζει· οὕτως οὖν καὶ ἐπὶ σωφροσύνης καὶ ἀνδρείας ἔχει καὶ τῶν ἄλλων ἀρετῶν. Und nachdem er dieses an den beiden Beispielen näher erläutert, fährt er fort φθείρεται γὰρ ἡ σωφροσύνη καὶ ἡ ἀνδρεία ὑπὸ τῆς ὑπερβολῆς καὶ τῆς ἐλλείψεως, ὑπὸ δὲ τῆς μεσότητος σώζεται. Dass der Begriff des durch den inneren Zweck bestimmten Masses dem Aristoteles den eigentlichen Ausgangspunkt bildet, indem er die Tugend von ihrer realen Seite zu erfassen bemüht ist, erhellt auch durch die Herbeiziehung der aus der sichtbaren Welt der Kunst und der Natur entlehnten Beispiele. Die Wohlbeschaffenheit, die ästhetische Vollendung eines jeden Werkes der Kunst und der Natur prägt sich in dem erreichten Ebenmass, in dem harmonischen Zusammenstimmen der Theile aus, was der gemeine Mann in der Sprache des gewöhnlichen Lebens dadurch ausdrückt, dass er sagt, man könne von ihm weder etwas wegnehmen, noch zu ihm hinzusetzen. So schauen wir in der vollendeten Tugend auch das erreichte Ebenmass an, die innere Harmonie, die Ordnung und Begrenzung im Gegensatz zu den ungezügelten, masslosen und ihrer inneren Natur nach in's Unendliche sich verlaufenden Leidenschaften und Begierden.

Diese ästhetische Auffassung des Sittlichen, welche überhaupt in dem Genius des griechischen Volkscharakters eine tiefe Begründung findet, theilt Aristoteles mit Plato und mit den Pythagoreern. Im Philebus bestimmt Plato die Idee des Guten als innige Verschmelzung von Schönheit, Ebenmass und Wahrheit<sup>28)</sup>. Das σύμμετρον entsteht durch innige Vermischung des ἄπειρον und des πέρας, was im Anschluss an die Pythagoreer unter dem symbolischen Bilde der Zahl vorgestellt wird. Das ἄπειρον ist die unbestimmte, masslose, dem Mehr und Minder<sup>29)</sup> unterworfenen Materie, ihr Wesen ist Vielheit<sup>30)</sup>. Das Mehr und Weniger, welches den einzelnen Gattungen einwohnt, lässt so lange es ihnen einwohnt gar kein Ende entstehen, denn sobald ein Ende entsteht, wäre es selbst zu Ende. Diesem seiner Natur nach Unbestimmten und Unendlichen steht nun das πέρας<sup>31)</sup>, dessen Wesen Einheit ist, als Begrenztes, als die Bestimmung in sich Tragendes

<sup>28)</sup> S. Phileb. p. 64, e. οὐκοῦν εἰ μὴ μιᾶ δυνάμεθα ἰδέα τὸ ἀγαθὸν θηρεῦσαι, σὺν τρισὶ λαβόντες, κάλλει καὶ συμμετρίας καὶ ἀληθείας, λέγομεν ὡς τοῦτο οἶον ἐν ὀρθότατ' ἂν αἰτιασαίμεθ' ἂν τῶν ἐν τῇ ξομμίξει· καὶ διὰ τοῦτο ὡς ἀγαθὸν ὄν τοιαύτην αὐτὴν γεγονέναι.

<sup>29)</sup> S. Phileb. p. 24, c. ὅπως ἂν ἡμῖν φαίνεται μᾶλλον τε καὶ ἥττον γιγνόμενα καὶ τὸ σφόδρα καὶ ἡρέμα (Ausdrücke, die auch bei Aristoteles wiederkehren) δεχόμενα καὶ τὸ λίαν καὶ ὅσα τοιαῦτα, πάντα εἰς τὸ τοῦ ἀπείρου γένος ὡς εἰς ἐν δεῖ πάντα ταῦτα τιθέναι.

<sup>30)</sup> Phileb. p. 16, c.

<sup>31)</sup> S. Phileb. p. 25, a. οὐκοῦν τὰ μὴ δεχόμενα ταῦτα, τούτων δὲ τὰ ἐναντία πάντα δεχόμενα, πρῶτον

gegenüber. Dieses *πέρας* bildet sich der Materie ein und erst so entsteht ein reales Sein<sup>32</sup>). Dieser Prozess wird als Mischung vorgestellt und das Erzeugniss ist ein ebenmässiges und daher schönes, in sich vollkommenes und wahres Sein.

Ein solches reales Sein ist auch dem Aristoteles die Tugend, und wenn er das *μέσον* in die Wesensbestimmung derselben aufnimmt, so gab den ersten Anstoss dazu wahrscheinlich die künstlerisch-spekulative Auffassung des *σύμμετρον* bei Plato.

Was Aristoteles darunter versteht, wenn er die Mitte als wesentliche Bestimmung der ethischen Tugend erklärt, haben wir nachzuweisen versucht. Ueber die Art, wie diese Mitte gefunden wird, belehrt uns der zweite Theil der Definition, den wir jetzt näher in's Auge fassen wollen. Nicht unvermittelt sind in diesem Zusammenhange die Worte *ὀρισμένη λόγῳ καὶ ὡς ἂν ὁ φρόνιμος ὀρίσειεν*. Schon im 2. Kap. des Buches hat Aristoteles das Handeln nach der richtigen Vernunft (*κατὰ τὸν ὀρθὸν λόγον*) als allgemeinstes Postulat hingestellt, und c. 6, (5.) lesen wir bei Gelegenheit der Analogie der Tugend mit der Kunst, dass der Kunstverständige (*ὁ ἐπιστήμων, ὁ ἀγαθὸς τεχνίτης*) in jeder Kunst am besten befähigt sei, die richtige Mitte zu bestimmen. Den eigentlichen Schlüssel finden wir aber erst im 6. Buche, wo Aristoteles in der Reihe der dianoetischen Tugenden auch die *φρόνησις*, die praktische Weisheit, behandelt und deren Verhältniss zu den ethischen Tugenden bestimmt.

Auf die erkennende Tugend der *φρόνησις* weist der *ὀρθὸς λόγος*, der sich in der ethischen Tugend erfüllt, zurück, in der *φρόνησις* hat er seinen Ursprung und diese ist es eigentlich, welche das richtige Mass der Mitte bestimmt<sup>33</sup>). Die nähere Erläuterung der *φρόνησις*, der praktischen Weisheit, im Sinne des Aristoteles, inwiefern sie die richtige Ausbildung des Theiles der Seele ist, welcher es mit der Erkenntniss des Möglichen und Veränderlichen zu thun hat, dürfen wir hier übergangen, wir heben nur heraus, dass sie besonders auf die menschlichen Angelegenheiten gerichtet ist, auf das Handeln (*πράττειν*), und dass sich in ihr die Erkenntniss des Allgemeinen und des Besonderen durchdringt<sup>34</sup>). Was nun das Verhältniss derselben zur ethischen Tugend betrifft, so überrascht, dass Aristoteles im 6. Buche und an anderen Stellen lehrt, die *φρόνησις* basire auf der ethischen Tugend<sup>35</sup>), während doch unsere Definition der ethischen Tugend die Bestimmung der Mitte durch den *φρόνιμος* postulirt. Indem man diese augenscheinliche Antinomie nicht zu lösen vermochte, hat man wohl über die ganze aristotelische Beweisführung den Stab

*μὲν τὸ ἴσον καὶ ἰσότητα· μετὰ δὲ ἴσον τὸ διπλάσιον καὶ πᾶν ὅ τι περὶ ἂν πρὸς ἀριθμὸν ἀριθμὸς ἢ μέτρον πρὸς μέτρον, ταῦτα ζύμπαντα εἰς τὸ πέρας ἀπολογιζόμενοι καλῶς ἂν δοκοῖμεν ὄραν τοῦτο;*

<sup>32</sup>) S. Phileb. p. 26, c. ἀλλὰ τρίτον φασί με λέγειν ἐν τούτῳ τιθέντα τὸ τούτων ἔκγονον ἅπαν γένεσιν εἰς οὐσίαν ἐκ τῶν μετὰ τοῦ πέρατος ἀπειρασμένων μέτρων.

<sup>33</sup>) S. Eth. Nic. VI, 13. p. 75, 35 ff. οὐ μόνον ἢ κατὰ τὸν ὀρθὸν λόγον, ἀλλ' ἢ μετὰ τοῦ ὀρθοῦ λόγου ἕξις ἀρετῆς ἐστίν· ὀρθὸς δὲ λόγος περὶ τῶν τοιούτων ἢ φρόνησις ἐστίν. Vgl. die griech. Scholl bei Cramer, Anecdota I, p. 188, 5 ff. ὡς ἐν τῷ ἕκτῳ ἔπου περὶ φρονήσεως λέγει· ὁ γὰρ ὀρθὸς λόγος ἀπὸ φρονήσεως ὧν ὀρίζει τὰς πράξεις τὰς κατὰ τὰς ἠθικὰς ἀρετὰς καὶ τὸ μέτρον αὐταῖς ἐπιτίθησιν· κ. τ. λ.

<sup>34</sup>) S. Eth. Nic. VI, 7. p. 70, 45 ff. οὐδ' ἐστίν ἢ φρόνησις τῶν καθόλου μόνον, ἀλλὰ δεῖ καὶ τὰ καθ' ἕκαστα γνωρίζειν· πρακτικὴ γάρ, ἢ δὲ πράξις περὶ τὰ καθ' ἕκαστα.

<sup>35</sup>) S. Eth. Nic. VI, 12. p. 75, 7. ὥστε φανερόν ἐστι ἀδύνατον φρόνιμον εἶναι μὴ ὄντα ἀγαθόν.

gebrochen und gesagt, die Tugendlehre des Aristoteles beruhe im Grunde nur auf einem Zirkel, denn indem die ethische Tugend die praktische Weisheit voraussetze, diese aber wieder die ethische Tugend, so fehle es an jeder festen Bestimmung für beide.

Logisch scheint hier allerdings auf den ersten Blick ein arger Zirkel zu sein, allein bei tieferer Betrachtung erhellt, dass real nichts weiter dadurch ausgedrückt werden soll, als das Verhältniss lebendiger Wechselwirkung beider, Theile unter einander und die Einheit des Ursprungs. Wer sich sittlich vervollkommen schreitet in gleichem Masse in der praktischen Einsicht fort und umgekehrt: beide, indem sie sich gegenseitig bedingen, vollenden sich auch gegenseitig, sie arbeiten Hand in Hand, einem höheren Zwecke dienstbar<sup>36)</sup>. Auch die richtige Willensbestimmung (*προαίρεσις*) setzt sowohl praktische Weisheit als ethische Tugend voraus, und die *ἔξις* bildet sich erst an der Hand der Tugend<sup>37)</sup>.

Wo aber ist im Sinne des Aristoteles die gemeinsame Wurzel zu suchen, aus welcher beide, sittliche Tugend und praktische Weisheit, werden und wachsen? Aus der engen Beziehung der Ethik zur Politik erhellt, dass der Staat der fruchtbare Boden ist, aus welchem aus gemeinsamer Wurzel jene beiden Schösslinge aufspriessen, die in inniger Verschlingung, der eine durch den andern Nahrungssäfte empfangend, zu kräftigen Stämmen heranwachsen. Der Staat ist im Sinne des Aristoteles wie überhaupt der Alten der eigentliche Boden sowohl der sittlichen Tugend als auch der vernünftigen Einsicht; letztere im Seelenblicke und in der Vernunft des Staatsmannes verkörpert, der als Gesetzgeber die Menge zur sittlichen Gemeinschaft heranzieht; während auf der andern Seite die Sittlichkeit und Vernünftigkeit der Gesamtheit erst erstarbt durch Erziehung zur Sittlichkeit und durch gegenseitige Unterweisung in kleineren Kreisen, in der Familie und durch Hetären<sup>38)</sup>. Indem so jedes nachfolgende Geschlecht von dem früheren die Fackel der *φρόνησις* überkömmt, wird diese zu einem hellleuchtenden, nie erlöschenden Leitstern der sittlichen Tugend.

In der *φρόνησις*, die uns erst die richtige Einsicht in die Zwecke des Lebens verschafft,

<sup>36)</sup> S. Eth. Nic. X, 8. p. 125, 28 ff. *συνέζευκται δὲ καὶ ἡ φρόνησις τῇ τοῦ ἡθους ἀρετῇ, καὶ αὕτη τῇ φρονήσει, εἴπερ αἱ μὲν τῆς φρονήσεως ἀρχαὶ κατὰ τὰς ἠθικὰς εἰσιν ἀρετὰς, τὸ δ' ὄρθον τῶν ἠθικῶν κατὰ τὴν φρόνησιν. VI, 13. p. 75, 40 ff. δῆλον οὖν ἐκ τῶν εἰρημένων ὅτι οὐχ οἷόν τε ἀγαθὸν εἶναι κυρίως ἄνευ φρονήσεως, οὐδὲ φρόνημον ἄνευ τῆς ἠθικῆς ἀρετῆς. Magn. Morall. II, 3. p. 161, 17 ff. οὔτε γὰρ ἄνευ τῆς φρονήσεως αἱ ἄλλαι ἀρεταὶ γίνονται, οὐθ' ἡ φρόνησις τελεία ἄνευ τῶν ἄλλων ἀρετῶν, ἀλλὰ συνεργούσιν πῶς μετ' ἀλλήλων ἐπακολουθοῦσαι τῇ φρονήσει.*

<sup>37)</sup> S. Eth. Nic. VI, 13. p. 75, 51 ff. *οὐκ ἔσται ἡ προαίρεσις ὀρθὴ ἄνευ φρονήσεως οὐδ' ἄνευ ἀρετῆς. VI, 12. p. 74, 52 f. ἡ δ' ἔξις τῷ ὄμματι τούτῳ γίνεται τῆς ψυχῆς οὐκ ἄνευ ἀρετῆς.*

<sup>38)</sup> S. Eth. Nic. VI, 7. 8. p. 71, 1 ff. *ἡ δὲ φρόνησις πρακτικὴ — — — εἴη δ' ἂν τις καὶ ἐνταῦθα ἀρχιτεκτονικὴ. Ἔστι δὲ καὶ ἡ πολιτικὴ καὶ ἡ φρόνησις ἡ αὐτὴ μὲν ἔξις, τὸ μὲντοι εἶναι οὐ ταῦτόν αὐταῖς. Τῆς δὲ περὶ πόλιν ἡ μὲν ὡς ἀρχιτεκτονικὴ φρόνησις νομοθετικὴ, ἡ δὲ ὡς τὰ καθ' ἕκαστα τὸ κοινὸν ἔχει ὄνομα, πολιτικὴ αὕτη δὲ πρακτικὴ καὶ βουλευτικὴ τὸ γὰρ ψήφισμα πρακτικὸν ὡς τὸ ἔσχατον. Διὸ πολιτεύεσθαι τούτους μόνους λέγουσιν μόνον γὰρ πράττουσιν οὗτοι ὡςπερ οἱ χειροτέχνηται· δοκεῖ δὲ καὶ φρόνησις μάλιστα εἶναι ἡ περὶ αὐτῶν καὶ ἓνα. Καὶ ἔχει αὕτη τὸ κοινὸν ὄνομα, φρόνησις· ἐκείνων δὲ ἡ μὲν οἰκονομία, ἡ δὲ νομοθεσία, ἡ δὲ πολιτικὴ, καὶ ταύτης ἡ μὲν βουλευτικὴ ἡ δὲ δικαστικὴ κ. τ. λ. IX, 9. p. 113, 18 ff. γίνονται δ' ἂν καὶ ἄσκησις τις τῆς ἀρετῆς ἐκ τοῦ συζῆναι τοῖς ἀγαθοῖς, καθάπερ καὶ Θέουγις φησιν. II, 1. 2.*

haben wir auch, wie Aristoteles ausdrücklich lehrt, die Einheit der ethischen Tugenden zu suchen<sup>39)</sup>. Insofern sie in ihren letzten Gründen auf den νοῦς zurückweist, ist sie Quelle des allgemein Vernünftigen. In der φρόνησις durchdringt sich aber mit der Erkenntniß des Allgemeinen zugleich die des Besonderen, und indem Aristoteles den φρόνιμος mit aufnimmt in die Definition der ethischen Tugend, hat er damit die Beziehung auf das Concrete, Wirkliche, Reale klar ausgesprochen. Der φρόνιμος ist es, welcher im einzelnen Falle, wo die allgemeine Formel die Anwendung erschweren könnte, mit richtigem Gefühl und sittlichem Tact das richtige Mass der Mitte bestimmt<sup>40)</sup>.

Mit den Worten καὶ ὡς ἂν ὁ φρόνιμος ὀρίσσειεν ist die Definition geschlossen, es folgt dann noch zum näheren Verständniß der Worte ἐν μεσότητι οὖσα τῇ πρὸς ἡμᾶς, welche wegen ihrer Allgemeinheit leicht missverstanden werden könnten, ein epexegetischer Zusatz in dem Satze:

μεσότης δὲ δύο κακιῶν κ. τ. λ.

Jede Definition ist ihrer Natur nach formal; der im Obigen erläuterte ὀρισμός des Aristoteles trägt diesen formalen Charakter so rein, dass er die Beziehung auf die ὅλη, das ὑποκείμενον der Tugend ganz unberücksichtigt lässt. Dieses Materiale der Tugend kurz zu recapituliren, sowie es sich als Resultat der vorhergegangenen Untersuchung ergibt, bezweckt nun der epexegetische Zusatz. Hiernach besteht die Tugend einmal, von der Seite der causa efficiens (dem ποιῶν, dem ὑφ' οὗ) aus betrachtet, in der Reaction gegen die natürlichen Erregungen und in dem Finden des richtigen Masses gegenüber jenen Trieben, welche das Substrat der Tugend bilden.]

Die natürlichen Erregungen weist Aristoteles keineswegs ab, der Tugendhafte muss sich auch in ihnen bewegen, und wenn Aristoteles in dem richtigen Masse die Tugend erkennt, so ist ihm darum noch nicht eine gemässigte Leidenschaft eine Tugend. Wenn auf der einen Seite ein Zuviel der Leidenschaft, auf der anderen ein Zuwenig derselben steht, und Aristoteles setzt, die Tugend ist in der Mitte zwischen ihnen, so hält er die Tugend nicht etwa selbst für ein πάθος, sie ist vielmehr ἡθος, also ein ganz anderes Genus mit durchaus verschiedenen Principien.

Ein Beispiel wird dies erläutern. Aristoteles sagt ἡ ἀνδρεία μεσότης ἐστὶ περὶ φόβους καὶ θάρσῆς und an einer anderen Stelle μεσότης περὶ θαρσάλεια καὶ φοβερὰ. Auf der einen Seite erscheint der Affect φόβος (d. h. der reine Affect „Furcht“, nicht etwa die ἐξίς), auf der anderen der Affect θάρσος (Herzhaftigkeit), in der Mitte steht die ἀνδρεία, aber nicht selbst als πάθος, in dem ἀνδρεῖος ist vielmehr das πάθος bereits zum ἡθος geworden<sup>41)</sup>. Die Tapferkeit besteht in dem harmonischen Verhalten, zugleich mit der Richtung auf den inneren Zweck, gegenüber jenen blinden Trieben; die Triebe sind masslos, der ὑρθὸς λόγος des Tapferen findet in ihnen das Gleichmass, dieses ist auch das Erste und eigentlich Positive: aus der Mitte findet Aristoteles die Extreme, nicht umgekehrt, daher in der Behandlung der einzelnen Tugenden zuerst die Mitte der Tugend aus dem inneren Zweck heraus bestimmt zu werden pflegt, erst wenn diese gefunden werden die masslosen Extreme betrachtet.

Das πάθος zu beiden Seiten ist ursprünglich nur eine momentane Erregung, allein in der

<sup>39)</sup> S. Eth. Nic. VI, 13. p. 75, 48. ἄμα γὰρ τῇ φρονήσει μιᾶ οὕση πάσαι ὑπάρξουσιν.

<sup>40)</sup> Vgl. Eth. Nic. II, 9. p. 24, 10. τὰ δὲ τοιαῦτα ἐν τοῖς καθ' ἕκαστα, καὶ ἐν τῇ αἰσθήσει ἡ κρίσις. IV, 5. p. 48, 26. ἐν γὰρ τοῖς καθ' ἕκαστα καὶ τῇ αἰσθήσει ἡ κρίσις.

<sup>41)</sup> S. Eth. Nic. III, 7. (10.) p. 32, 29 ff.

Wiederholung, und zwar wenn die richtige Reaction dagegen nach der Vorschrift der Vernunft von uns vernachlässigt wird, kann sich auch das πάθος zur ἔξις gestalten, und was anfangs nur Sache des Gefühls war, allmählig zur bleibenden Neigung werden. So ist die δειλία schon eine ἔξις gegenüber dem blossen φόβος, die θρασύτης gegenüber dem blossen θάρρος.

Wo die Tugend sich auf dem Gebiete der Handlungen bewegt, haben wir dieselbe Erscheinung: tugendhaft sind wir noch nicht durch ein einmaliges Rechthandeln, sondern damit eine ἔξις der Tugend entstehe, ist vor allen Dingen eine Wiederholung und Uebung der Thätigkeit nöthig. Ebenso wie eine ἔξις der Tugend entsteht auch eine ἔξις des Lasters, des contradictorischen Gegentheils der Tugend, und zwar sowohl auf der Seite des Zuviel als auch auf der Seite des Zuwenig. Die κακία ist dem Aristoteles nicht von Natur, sondern wie die ἀρετή Sache der menschlichen Freiheit<sup>12)</sup>. Die bleibende Beschaffenheit des Lasters entsteht, wenn der Mensch die Uebung der tugendhaften Energien in der Bekämpfung von Lust und Unlust, wie sie ihm die richtige Vernunft vorschreibt, unterlässt.

Fassen wir nun die einzelnen Fehler und Laster, wie sie im gewöhnlichen Leben tagtäglich zur Erscheinung kommen, näher in's Auge, so gewahren wir bald, dass sie sich theils in einem fehlerhaften Zuviel, theils in einem Zuwenig bewegen, und dass in der Regel je zwei von einer gemeinsamen Mitte nach verschiedenen Richtungen hin in's Masslose abweichen: diese Mitte aber wird von der Sprache, diesem lebendigen und geistigen Ausdruck des ethischen Gemeingefühls, als Tugend bezeichnet. Diese empirische Beobachtung führt Aristoteles darauf, an der Hand der Sprache den einzelnen Tugenden, wie sie im Munde und im Leben seines Volkes sich vorfinden, nachzuspüren und die fehlerhaften Extreme nach beiden Seiten hin zu verfolgen. So stellt er eine förmliche Tafel von Tugenden hin, auf der an erster Stelle die Tapferkeit, zuletzt als Krone aller Tugenden die Gerechtigkeit erscheint. Mit genialem Scharfblick weist er nach, wie sich in der Regel zwei Fehler und Laster den einzelnen Tugenden nach der Seite des Zuviel und Zuwenig hin einreihen lassen; aber mitunter lässt ihn die Sprache im Stich, er gewahrt Lücken (ἀνώνομα) und verfehlt nicht dieses anzumerken, versucht auch wohl an einzelnen Stellen nicht ohne Glück mit ethisch-schöpferischem Blick diese Lücken durch ein kühnes ἔστω oder ἔστωσαν auszufüllen.

Insofern nun nach jener empirischen Beobachtung die einzelnen Tugenden in ihrer äusseren Erscheinung in der Mitte stehen zwischen zwei Lastern zu beiden Seiten, gebraucht Aristoteles von der Tugend überhaupt auch den Ausdruck, sie sei eine Mitte (μεσότης), und von den einzelnen Tugenden, sie seien μεσότητες.

Mit der von Aristoteles in der nikomachischen Ethik gegebenen Definition der Tugend steht in directer Beziehung die Definition der Tugend, welche sich bei einem späteren Peripatetiker, dem gelehrten Arzte aus Aphrodisias in Carien, Alexander, findet, welcher den Ehrennamen des ἐξηγητῆς κατ' ἐξοχήν führt. Im 4. Buche seiner Quaest. naturall. et morall. (ex recens. L. Spengel, Monach. 1842. p. 295) lesen wir: διὸ καὶ φασιν εἶναι λόγον τῆς ἠθικῆς ἀρετῆς ἔξιν προαιρετικῆν

<sup>12)</sup> S. Eth. Nic. III, 5. p. 29, 27. ἐφ' ἧμῖν δὲ καὶ ἡ ἀρετή, ὁμοίως δὲ καὶ ἡ κακία.

τῆς μεσότητος τῆς πρὸς ἡμᾶς, τῆς περὶ τὰ πάθη τε καὶ τὰς πράξεις, τῆς ὀρισμένης<sup>43)</sup> τῷ ὀρθῷ λόγῳ, τοῦ ἐν τοῖς ἄκροις εὖ τε καὶ καλοῦ τογχνάουσαν. Interessant ist die Beobachtung, dass während Aristoteles in seiner Definition nur das abstracte Wesen der Tugend hervorheben will (die οὐσία ἢ κατὰ τὸν λόγον<sup>44)</sup> oder ἄνευ ὕλης), Alexander Aphrodisiensis bemüht ist, die Beziehung auf die ὕλη in den λόγος der Tugend zu verflechten.

Die letzten Worte τοῦ ἐν τοῖς ἄκροις εὖ τε καὶ καλοῦ τογχνάουσαν bedürfen noch einer Erklärung: sie sind mit Bezug auf die Stelle bei Aristoteles (Eth. Nic. II, 6. p. 20, 17 ff.) gesagt διὸ κατὰ μὲν τὴν οὐσίαν καὶ τὸν λόγον τὸν τί ἦν εἶναι λέγοντα μεσότης ἐστὶν ἡ ἀρετή, κατὰ δὲ τὸ ἄριστον καὶ τὸ εὖ ἀκρότης. Aristoteles begegnet damit einem stillen Einwurfe. Da er nämlich die menschliche Tugend definiert ἕξις ἀφ' ἧς ἀγαθὸς ἄνθρωπος γίνεται καὶ ἀφ' ἧς εὖ τὸ ἑαυτοῦ ἔργον ἀποδώσει und also anerkennt, dass die höchste Perfectibilität zu erstreben sei, so könnte jemand einen Widerspruch finden und meinen, die Tugend sei dann vielmehr Extrem und nicht Mitte. Aristoteles antwortet hierauf: Mitte ist die Tugend der schöpferischen Form, dem schöpferischen Begriffe nach (also in Beziehung auf die causa formalis); sehen wir aber auf die causa finalis, auf den Endzweck, auf den durch die Tugend zu erzielenden höchsten Grad der Vollendung, so ist die Tugend allerdings ἀκρότης, Gipfel<sup>45)</sup>.

<sup>43)</sup> Alexander las demnach Eth. Nic. II, 6. ὀρισμένην, nicht ὀρισμένη, wie im Bekker'schen Text steht.

<sup>44)</sup> τὸν λόγον τὸν τί ἦν εἶναι λέγοντα, was bei Aristoteles immer auf die schöpferische Form hinweist, die in der Idee freilich der Bestimmung der Materie vorangeht, das πρότερον τῇ φύσει ist. Vgl. Metaphys. V, 1. p. 534, 30 ff.

<sup>45)</sup> S. die Lösung dieser Aporie bei Alexander Aphrodisiensis I. I. p. 298.