

Aristotelische Studien

von

Leonhard Spengel.

I.

Nikomachische Ethik.

Vorgetragen in der Sitzung der philos.-philol. Classe am 7. Nov. 1863.

PV 0038 325 29

ALPHABETICALLY
INDEXED
SERIALIZED
FILED
MAY 19 1964
FBI - MEMPHIS

1089 073

COMMUNICATIONS SECTION

Ethik und Politik des Aristoteles sind allgemein anziehende Schriften und jedem Gebildeten empfehlenswerth; — sie heben das rein menschliche klar und deutlich hervor; was die Natur dem Menschen für eine Aufgabe gestellt und wie er dieser nachzukommen hat, ist hier wie nirgends nachgewiesen.

Das Princip dieser Ethik ist, dass der Mensch im Allgemeinen ein Streben nach dem Wahren hat, dasselbe auch grossentheils erreicht, dass in den besseren und edleren Naturen überall dasselbe sich geltend macht, darum auch was alle besseren wollen und aus innerem Triebe mit bestem Wissen und Gewissen erstreben, als allgemeine Regel, als Richtschnur alles menschlichen Handelns betrachtet werden muss. Aller Werth wird daher auf den *ὀρθὸς λόγος* gelegt, der gesunde Menschenverstand spielt die Hauptrolle in der Ethik unseres Philosophen.¹⁾

1) Hier die Stellen aus der ersten Hälfte der Nikomachien (im sechsten Buche folgt die eigentliche Erläuterung) zugleich um sprachlich die verschiedene Anwendung des Ausdruckes kennen zu lernen. II, 2 τὸ μὲν οὖν κατὰ τὸν ὀρθὸν λόγον πράττειν κοινὸν καὶ ὑποκείσθω. Dass der *σπουδαῖος ὡσπερ κανὼν καὶ μέτρον* des Handelns ist, wird III, 6 gezeigt. III, 8 καὶ ὅτι ἐφ' ἡμῖν καὶ ἐκούσιοι (αἱ ἀρεταί), καὶ οὕτως ὡς ἂν ὁ ὀρθὸς λόγος προστάξῃ. III, 10 ὡς θεῖ δὲ καὶ ὡς ὁ λόγος ὑπομένει τοῦ καλοῦ ἕνεκα; ebendasselbst κατ' ἀξίαν γὰρ καὶ ὡς ἂν ὁ λόγος πάσχει καὶ πράττει ὁ ἀνθρώπος. III, 11. 1117, 8 οὐ γὰρ διὰ τὸ καλὸν οὐδ' ὡς ὁ λόγος. III, 14 ὁ δὲ σώφρων οὐ τοιοῦτος, ἀλλ' ὡς ὁ ὀρθὸς λόγος, eben so III, 15 fine. IV, 11 μὴ ἀγεσθαι ὑπὸ τοῦ πάθους, ἀλλ' ὡς ἂν ὁ λόγος τάξῃ. V, 10, 1134, 35 διὸ οὐκ ἔωμεν ἀρχεῖν ἀνθρώπων, ἀλλὰ τὸν λόγον mit Beziehung auf Protagoras Ausspruch. II, 6 ἀρετὴ . . ἐν μεσότητι . . ὠρισμένη λόγῳ καὶ ὡς ἂν ὁ φρόνιμος ὀρίσειεν. Der Nominativ *ὠρισμένη* bei Bekker ist wohl nur ein Druckversehen, die frühern Ausgaben geben alle den Dativ, und dass auch Alexander Aphr. p. 295 nur so gelesen hat, — er gibt *τῆς μεσότητος . . τῆς ὠρισμένης* — hat Nieländer S. 14 richtig bemerkt. Der *λόγος* bestimmt die richtige Mitte, nicht die *ἔξις*, dieser muss hier in der Definition hervorgehoben werden. Bei Stobaeus II, 300 hat Heeren den Nominativ gesetzt.

Aristoteles war gewiss nicht der erste, der die Wichtigkeit dieses Principis erkannte, aber wohl der erste, der es zu einer solchen Anwendung brachte. Protagoras hat mit seinem verschrieenen Satze *ἄνθρωπος μέτρον πάντων χρημάτων* schwerlich etwas anderes gemeint, wenn auch der zu allgemeine Ausdruck *ἄνθρωπος* der Missdeutung und vielfachen Chikane ausgesetzt war. Kann doch Platon selbst nicht umhin, in seiner Widerlegung zu gestehen, der *σοφός* sei *μέτρον πάντων χρημάτων*, und wenn er auch anderswo den *θεός* dafür setzt, so folgt doch sogleich, dass der *σώφρων* die nächste Stelle einnehmen und Gott lieb sei.¹⁾ Daraus ist der stoische *σοφός*, das Ideal jener Philosophie geflossen, im Wesen nicht so abweichend von dem *ὁρθός λόγος* des Aristoteles, nur beachte man, was dieser wiederholt hervorhebt, dass die Ethik ihre ganze Bedeutung in der Praxis habe und im Grossen und Groben anschaulich gemacht werden soll, von ihr man also keine strengen mathematischen Beweise zu fordern habe.

In dieser Ethik kann gezeigt werden, was Aristoteles mit Platon gemein hat und worin er von ihm abweicht; wird auch der Gegenstand bei ihm von ganz anderem Standpunkte dargestellt, in der Hauptsache und in dem Resultate begegnen sie sich doch häufiger, als man gewöhnlich anzunehmen pflegt; ich glaube dieses schon früher von einem Beispiele, die reinen Vergnügungen betreffend, nicht ohne Erfolg nachgewiesen zu haben.²⁾

Umsonst war die Abhandlung über die unter dem Namen des Aristoteles erhaltenen Ethischen Schriften im Jahre 1841 nicht bekannt gemacht. Bonitz, mit dem Ergebniss vollkommen einverstanden, versichert³⁾ durch jene angeregt seine *Observationes critic. in Aristotelis quae feruntur Magna Moralia et Ethica Eudemia* 1843 ausgearbeitet zu

1) Plat. Theaet. p. 262 Bkk. (183) . . οὕτω συγχωροῦμεν αὐτῷ πάντ' ἄνδρα πάντων χρημάτων μέτρον εἶναι, ἂν μὴ φρόνιμός τις ἦ. p. 253 (179) ἀνάγκη αὐτῷ ὁμολογεῖν σοφώτερόν τε ἄλλον ἄλλου εἶναι καὶ τὸν μὲν τοιοῦτον μέτρον εἶναι. De legg. IV, 355 (716) ὁ δὲ θεός ἡμῖν πάντων χρημάτων μέτρον ἂν εἴη μάλιστα, καὶ πολὺ . μᾶλλον ἢ πού τις ὡς φασὶν ἄνθρωπος . .

2) In der nachher angeführten Abhandlung S. 86 seqq. Dass auch der Satz in medio virtus, die *μεσότης*, der platonischen und älteren Philosophie nicht fremd ist, hat Nieländer Erläuterung des von Ar. in der Nik. E. gegebenen Begriffes der Tugend S. 9 seqq. nachgewiesen. In diesem Sinne müsste so viel wie möglich weiter geforscht werden.

3) Jahn's Jahrbücher LXXIX, 16.

haben, und das allein ist schon viel werth. Die controversen Punkte, von denen manche wichtige Frage von mir selbst mehr angeregt als endgültig entschieden worden, wurden weiter untersucht, namentlich gebührt Trendelenburgs Schule das Verdienst, diesem Gegenstande besondere Aufmerksamkeit zugewendet zu haben. Bendixen hat Philolog. XI. XIV. XVI in seiner Uebersicht über die neueste des Arist. Ethik und Politik betreffende Litteratur alles hieher gehörige sorgfältig erörtert, anderes ist seitdem zugegangen und es hält schwer alles einzelne genau zu untersuchen und zu würdigen. Ich selbst hielt mich ferne, nur Fritzsche's freundliche Aufforderung konnte ich nicht ablehnen, und habe seine verdienstliche Bearbeitung der Eudemischen Ethik anzuzeigen nicht unterlassen.¹⁾

Wann ich jetzt nach mehr als zwei Decennien manche meiner längst gemachten Bemerkungen hier niederlege und die Ueberszahl des Geschriebenen vermehre, so geschieht es, weil ich wünsche, dass meine Zweifel und Bedenken gleichfalls zur weiteren Forschung anregen und ihre Widerlegung finden mögen.

Sprachliche Bemerkungen, welche die Eigenheit des Autors nachweisen, werden stets willkommen sein; um aber hier mit Erfolg bestimmen zu können, bedürfen wir eines Hilfsmittels, wie wir es zu Homer, Sophokles und einigen andern Autoren besitzen, eines vollständigen Lexicon Aristotelicum. Bekker's Vergleichenungen haben das klare Ergebniss geliefert, woran man vordem nicht denken konnte, dass die logischen und naturhistorischen Schriften, weil sehr alte Handschriften davon vorliegen, viel reiner und besser als die ethischen, die Politik und

1) Münchner gel. Anzeigen 1852 XXXIV, Nro. 54–6. Aus dieser nur wenigen zugänglichen Zeitschrift ist von jener Anzeige manches herüber genommen worden; Versuche anderer werden nur insofern berücksichtigt, wenn sie dieselben Stellen behandeln. Platons Freunde pflegen ihm ihr ganzes Leben hindurch anzuhängen, Aristoteles findet oft ungestüme Liebhaber, die sich ihm mit Zudringlichkeit nähern, aber eben so schnell ihn verlassen; einige halten länger aus, selten bleibt ihm der eine oder andere sein ganzes Leben lang treu; zu diesen letzten glaubte ich damals Fritzsche rechnen zu dürfen; bis jetzt hat er dieser Hoffnung nicht entsprochen und es sollte mir leid thun, wenn auch er thatsächlich bezeugen wollte, wie wenig Glauben man überhaupt meinen Conjecturen schenken dürfe; es sind davon bereits nur zu viele Beispiele und Beweise vorhanden. Hat er inzwischen für sich ruhig in seinem Philosophen fortgearbeitet, desto besser; er wird dann auch um so Vorzüglicheres liefern.

einige andere erhalten sind, welche, nur in ganz spätern Abschriften überliefert, vielen Aenderungen unterworfen waren, und doch ist es ein grosses Glück, dass diese noch so leserlich sind und nicht alles gleich dem Schlusse der Endemischen Ethik, d. h. ganz unverständlich ist.

Bedeutung und Zusammenhang der Gedanken geben die meiste Schwierigkeit und veranlassen oft zu gewaltsamen Aenderungen, wie die neuesten Versuche nur zu deutlich belegen. Wichtiges haben bereits die Gelehrten des XVI. Jahrhunderts geleistet, in welcher Zeit diese Schriften an den hohen Schulen mit besonderem Eifer betrieben wurden, vieles richtig verbessertes mag wieder verschwunden (Muretus), anderes noch in abgelegenen Büchern verborgen sein, was wir spätere Epigonen zuerst gesehen zu haben uns rühmen; man kann sich davon aus einem Basler Exemplare in der Heidelberger Bibliothek überzeugen, welches Jos. Scaliger (Nic. Eth. M. Mor. Polit.) emendirte¹⁾ und wo noch immer des neuen und brauchbaren vieles zu finden ist. Nicom. V, 7. 1132,61 — 11 *ἔστι δὲ . . . τοιοῦτον* stehen drei Zeilen, welche unten 1133,14 wiederkehren. Bekker macht dazu die Bemerkung, die einzige, welche im Texte der kleinen Ausgabe zu finden ist: addebant quae infra leguntur . . . expunxit Trendelenburgus. Die Sache ist richtig, aber nicht Trendelenburg hat das zuerst bemerkt, sondern längst viele andere, Muretus Giphanius, Lambinus (nicht Zwinger wie Zell angibt), Coraes, Cardwell; auch Scaliger hat in seinem Handexemplare den ganzen Satz gestrichen. Man lernt daraus wenigstens, dass alle unsere Abschriften aus einem Exemplare stammen, und dass der Fehler alt ist, sieht man, weil schon der Paraphrast wie M. Ephesius diesen ungeeigneten Zusatz hier kennen und erklären. Wichtiger wäre, zu wissen, wie ein solch früheres Herübertragen möglich geworden; dem Anscheine nach kaum anders, als dass ein Blatt zu viel umgeschlagen wurde, der Schreiber später den Irrthum bemerkt, aber den Satz zu streichen unterlassen hat; dann würden 37 Zeilen (*ἔστι δὲ . . . ἰσαοδῆραι*) auf einem Blatte jener Handschrift gestanden haben. Hier ist die grösste Vorsicht nöthig, leicht kann man die Worte nicht in dem Sinne und Geiste des Philosophen

1) Dass zu der zumeist corruptirten Eudemischen Ethik Scaliger nichts gegeben hat, ist sehr zu beklagen.

auffassen und findet sich dann zur Aenderung genöthigt, welche, hat man den Gedanken des Aristoteles richtig begriffen, überflüssig wird. Man darf solche Versuche nur mit grossem Argwohn betrachten; gar vieles, was neuere in dieser Art gegeben haben, halte ich für misslungen, und wenn andere von meinen Versuchen nicht besser urtheilen, so ist dieses nicht mehr als billig, ich warne zumeist vor jeder vor-eiligen Annahme und fordere zur strengen Prüfung auf; nur was alle Probe bestanden hat, soll der Zukunft erhalten bleiben.

Die Hauptfrage der frühern Untersuchung betraf das Verhältniss der drei Schriften zu einander zu bestimmen. Häufig war man der Ansicht, in ihnen aus den Vorträgen des Aristoteles von Zuhörern zusammengeschriebene Hefte zu besitzen, Schleiermacher dagegen glaubte, dass die Magna Mor. den ältesten Ausspruch haben aus Aristoteles Nähe zu stammen, wenn sie auch nicht von ihm geschrieben sein sollten, dass die Eudemia in einer etwas spätern Zeit von einem ziemlich unfähigen Peripatetiker ausgehen, die Nikomachia aber am meisten von der Strenge der Behandlung des Gegenstandes abgehen. Meine Forschung hatte das Ergebniss geliefert, dass die Nikomachia, wie man auch bisher allgemein angenommen hatte, das ächte Werk des Aristoteles bilden, die Eudemia eine spätere Umarbeitung aus denselben mit theilweise eigenen Aenderungen und Zugaben enthalten, die grosse Ethik aber, nur ein Auszug von beiden Werken aus später Zeit, am wenigsten Beachtung verdiene, wichtig zwar zur Vergleichung, an sich aber nicht bedeutender als der Auszug der peripatetischen Ethik bei Stobaeus. Diese Sätze schienen mir unbezweifelt und unanstreitbar.

Aus der Aufschrift *Ἠθικῶν Εὐδημίω*n glaubte ich, da das Alterthum ebenfalls *Εὐδημία Ἀναλυτικά* besass (zugleich mit der Aufschrift *Εὐδήμου ὑπὲρ Ἀναλυτικῶν*) auch hier auf den Schüler des Aristoteles als Verfasser schliessen zu dürfen, der die Schriften seines Lehrers in anderer Form darzustellen und zu verbreiten suchte. So hatte er auch nach dem Tode des Philosophen 'die *φυσικὴ ἀκρόασις* umgearbeitet' und hält sich so

genau an den ihm vorliegenden Text, dass er über eine Stelle an Theophrastus, die Inhaber der Handschriften des Aristoteles, die Anfrage ergehen liess, welches die Worte im Originale des Meisters seien. Diese Physik stand noch dem Simplicius zu Gebot, er führt mehr als hundert umfassende Stellen ausführlich an, um die Auffassung und Uebereinstimmung dieses ältesten Schülers zu constatiren, sie bezeugen sämmtlich eine ähnliche Bearbeitung, wie wir sie hier in der Ethik finden. Diese Scherben sind so zahlreich, dass man sie getrost mit einer andern grossentheils noch erhaltenen Vase zusammenstellen und ihre Uebereinstimmung bezeugen darf. Absolute Gewissheit gibt allerdings auch das nicht, aber die grosse Wahrscheinlichkeit ist vorhanden; mir selbst ist inzwischen manches Bedenken gekommen;¹⁾ wo indessen das Werk spricht, hat der Name wenig zu bedeuten. Dass es ein wichtiges Hilfsmittel für das Verständniss der aristotelischen Ethik ist und bleibt, wird Niemand in Abrede stellen.

Dieses Ergebniss fand fast allgemeine Anerkennung; nur zwei Stimmen haben sich dagegen erklärt, die eine in Frankreich, die andere in Deutschland. Barthélemy St. Hilaire²⁾ gibt in der Einleitung seiner Uebersetzung der drei Ethiken eine Uebersicht der Ueberlieferung und stellt die verschiedenen Urtheile über dieselben in alter und neuer Zeit zusammen. Im Ganzen ist er mit mir einverstanden; die Eudemia stehen ihm niedriger als die Nikomachia, aber er hält sie nicht für ein Werk des Eudemus; die grosse Ethik sei nach beiden gemacht und zeige eine weniger kundige Hand. Auch die drei controversen Bücher der beiden ersten Werke — um dieses hier zugleich mit anzuführen — weist er den Nikomachien zu, glaubt aber nicht, dass die erste Abhandlung über

1) Nach wiederholter Lectüre habe ich 1843 meine Verbesserungen zu den Eudemia und M. M. zusammengeschrieben und dabei mein Bedenken nicht verschwiegen. Das mag wenigstens beweisen, dass ich nicht zähe an meinen Forschungen haften, man kann einiges anführen, was man der Zeit des Eudemus ungerne zutraut, z. B. 3, 7 ὁ ἐκάλουν οἱ ἀρχαῖοι νέμειν, I, 5 Σωκράτης ὁ πρεσβύτερος, VII, I, Σ. ὁ γέγων. VII, 14, 1248, 29 οἱ πάλαι ἔλεγον von einer Definition der εὐτυχία, aber wo keine mathematische Gewissheit möglich ist, muss man sich mit dem wahrscheinlichen begnügen.

2) Morale d'Aristote traduite par I Barth. St.-Hilaire. Paris 1856. 3 Bände. Dissertation préliminaire I, Seite CCLV—CCCXXXIV. Sein Urtheil über meine Arbeit S. CCXCIII—V. Vgl. Bendixen Jahresbericht Philol. XVI, 465—9.

die Lust VII, 12—15 von Eudemos sei. Aristoteles habe seine Werke grossentheils unvollständig hinterlassen, also auch die Ethik; wäre ihm eine Umarbeitung gegönnt gewesen, er würde das nachlässige und widersprechende verbessert, mehr als eine Stelle gänzlich unterdrückt haben. Man habe daher hier nur den ersten Versuch des Autors selbst zu erkennen, welchen er später vollständiger ausgearbeitet dem zehnten Buche eingelegt habe, und man müsse den alten Herausgebern Dank wissen, dass sie solche Concepte, wenn auch auf Kosten der Anordnung und des Zusammenhanges nicht gestrichen haben. Es ist hier zunächst der Zweifel an der Autorschaft des Eudemos; man begreife nicht, wie ein so gelehrter Schüler ein derartiges Werk, das nur ein Nachhall der Nikomachien sei, in seinem Namen als ihm eigen ausgeben konnte. Man berufe sich auf Alexanders Ueberlieferung von *Εὐδημείων Ἀναλυτικῶν* und vorzüglich auf Simplicius; aus Letzterem scheine allerdings hervorzugehen, dass Eudemos Physik sich der seines Lehrers vielfach näherte und in einzelnen Partien nur eine Paraphrase gewesen; aber Simplicius sage keineswegs, dass dieses vom ganzen Werke gelte, dass dieses Verfahren dem Eudemos ganz eigenthümlich gewesen sei, er scheine vielmehr das Gegentheil anzudeuten; da er es sich so angelegentlich sein lässt, überall hervorzuheben, wo Eudemos den Aristoteles wiedergibt, müsse man daraus schliessen, dass dieses nicht durchaus gewesen. Wollte man aber aus dem Titel auf Eudemos als den Verfasser schliessen, so würde man in *Νικομαχείων* gleichfalls einen Nikomachus annehmen müssen. Das natürlichste und der Wahrheit vielleicht zunächst kommende sei, in den Eudemia die Redaction eines Zuhörers (*élève intelligent, peut-être Eudème*) anzuerkennen, welche Aristoteles als verdienstlich aufbewahrt und vielleicht an einzelnen Stellen selbst revidirt habe. Daraus lasse sich alles genügender als sonst erklären; man könne annehmen, dass diese Redaction, auch in andern Punkten nicht ausgearbeitet, die Gegenstände der drei gemeinsamen Bücher unvollendet gelassen habe, deren Ergänzung später aus den Nikomachien erfolgte. Die grosse Ethik stamme aus derselben Zeit, aber ihre Redaction komme von einer weniger befähigten Hand; die Verschiedenheit des Stils bezeuge nur die Verschiedenheit des Verfassers, nicht aber des Jahrhunderts. Die drei Ethiken hängen demnach fast untrennbar zusammen und das,

Alterthum habe nicht unrecht gethan, sie sämmtlich dem Aristoteles zuzuweisen, da ihr Inhalt ganz derselbe sei.¹⁾

In Deutschland war es der Berichterstatter Bendixen, welcher im Philol. XI, 575—80 gegen die allseitige Sicherheit und Bündigkeit der bisherigen Begründung über das Verhältniss der drei Ethiken, wie er selbst sagt, einige Zweifel und Bedenken vorlegen zu müssen glaubte. Ueber die Nikomachia hat sich derselbe bis jetzt nicht geäußert, wohl aber über die Eudemia. Da die allgemeine Strömung des Urtheils ihm entgegensteht, hält er es für nothwendig, vor der Hand mit möglichster Bescheidenheit, Vorsicht und Zurückhaltung aufzutreten. Dazu ist kein Grund; nicht die Masse der Zustimmenden, nicht deren Autorität entscheidet, entscheidend ist nur das Gewicht der Gründe, die Sicherheit der Beweise. Es ist herkömmlich, dass man zeitweilig einer geltend gemachten Ansicht nachläuft, bis man unerwartet einsieht, den wahren Weg verfehlt zu haben und anderer Richtung folgen zu müssen. Wer den Irrweg sieht, welchen die andern gehen, und den rechten Weg kennt, hat auch die Pflicht laut und offen zu warnen und den wahren Pfad zu weisen.

Bendixen findet, dass die Eudemia an recht vielen Stellen bis auf das Wort in einer für die bisherige Hypothese unerklärlichen Weise mit den Büchern der Politik übereinstimmen, und zwar zeige sich dieses bald in Beziehung auf den ethischen Lehrgehalt der Politik, bald in gleichen Sentenzen, Bildern, Eintheilungen, bald endlich im einzelnen zufälligen Bezeichnungen und Ausdrücken. Nicht weniger als vier Seiten hindurch werden solche übereinstimmende Stellen aufgezählt und noch seien nicht alle gesammelt. Woher nun diese Uebereinstimmung der Eudemia mit der Politik, von welcher weder die Nikomachia noch die M. M. eine Spur zeigen? Aristoteles habe wohl eben so gut nach den Vorträgen über die Politik als vor denselben über die Sittenlehre Vorträge gehalten; die Menge unwillkürlicher Anklänge an die Politik bestärke in der Ueberzeugung, „dass, wenn auch immer die letzte Redaction aus der Feder des Eudemus mag hervorgegangen sein, dieselbe im engen Anschluss an einen Vortrag des Meisters sei abgefasst worden,

1) T. CCCX—XIII CCCXXX—IV.

und nichts habe geben wollen und sollen, als eben diesen: keine Um- und Uebersetzung, keine Verbesserung oder Ergänzung, nichts mit einem Wort, welchem er zu seiner Namens Ueber- oder Unterschrift den Zusatz hätte beifügen mögen: ipse fecit.“

Damit ist Bendixen unabhängig und auf ganz anderem Wege zu dem Ergebnisse des St. Hilaire gelangt, wir haben in den Eudemien wieder ein aus den Vorträgen des Aristoteles sorgfältig nachgeschriebenes Collegienheft bekommen, und dass er auch über die M. M. nicht viel anders urtheilt, lässt die Note in einem späteren Berichte deutlich erkennen.

Die Bemerkung, dass aus den Büchern der Politik mancher Gedanke in die Eudemia übergetragen ist, muss zugegeben werden; diese stehen jedoch mit dem Gegenstande selbst, der Ethik, in keiner Beziehung, sind keine Ergänzungen der Lehre oder Zusätze, sondern nur gelegentlich eingestreute Bemerkungen; so die doppelte Bedeutung von *χρήματα*

Eud. III, 4

διχῶς δὲ τὰ χρήματα λέγομεν καὶ τὴν χρηματιστικὴν· ἢ μὲν γὰρ καθ' αὐτὸ χρησίμους τοῦ κτήματος ἔστιν οἷον ὑποδήματος ἢ ἱματίου, ἢ δὲ κατὰ συμβεβηκὸς μὲν, οὐ μέντοι οὕτως ὡς ἂν εἰ σιαθμῶ χρήσασθαι τῷ ὑποδήματι, ἀλλ' οἷον ἢ πώλησις καὶ ἢ μίσθωσις· χρῆται γὰρ ὑποδήματι.

Pol. I, 9

ἐκάστον γὰρ κτήματος διττὴ ἢ χρῆσις ἔστιν, ἀμφοτέραι δὲ καθ' αὐτὸ μὲν ἀλλ' οὐχ ὁμοίως καθ' αὐτὸ . . . οἷον ὑποδήματος ἢτε ὑπόδεσις καὶ ἢ μεταβλητικὴ· ἀμφοτέραι γὰρ ὑποδήματος χρήσεις.

oder dass man ein bestimmtes Ziel verfolgen müsse:

Eud. I, 2

ὡς τό γε μὴ συντελέσθαι τὸν βίον πρὸς τι τέλος ἀφροσύνης πολλῆς σημεῖόν ἐστιν.

Pol. VII, 2

ἀνάγκη γὰρ τὸν εὐφρονοῦντα πρὸς τὸν βελτίω σκοπὸν συντάττεσθαι

oder dass man zwar den rechten Zweck verfolgen, aber die Mittel dazu verfehlen könne,

Eud. II, 11

ἔστι γὰρ τὸν μὲν σκοπὸν ὀρθὸν εἶναι, ἐν δὲ τοῖς πρὸς τὸν σκοπὸν διαμαρτάνειν.

Pol. VII, 13

ἐνίοτε μὲν γὰρ ὁ σκοπὸς ἔκκεται καλῶς, ἐν δὲ τῷ πράττειν διαμαρτάνουσι.

Die Menschen treten zusammen des *εὖ ζῆν* wegen, aber wäre dieser höhere Zweck nicht, sie würden an sich schon eine Verbindung unter sich bilden, um beisammen und nicht vereinzelt zu sein.

συνῆλθον γ' ἂν καὶ τοῦ συζῆν χάριν.

συνέρχονται δὲ καὶ τοῦ ζῆν ἕνεκεν αὐτοῦ.

die Nachweisung dieser Stellen, und es gibt noch einige wenige dieser Art, ist verdienstlich; Inhalt und Form ist so, dass eine nähere Beziehung zu einander nicht zu verkennen ist. Aber was soll die Masse anderer, welche in der That nichts beweist? welche Bedeutung soll es haben, dass in den Eud. und der Pol. das abstractum *κολακεία*, in den beiden andern Ethiken nur das concretum *κόλαξ* zu finden sei, dass in diesen *μέτοικος* oder *γενετὰ καὶ ἀπτα* — ein den somatologischen Schriften bekannter Ausdruck — u. dgl. nicht vorkomme, dass in den einen *εὐπραξία*, in den andern *εὐπραγία* stehe? Das *ζῆον οἰκονομικόν* Eud. VII, 10 hat auch in der Politik nichts entsprechendes, ist überhaupt nur Schreibfehler für *ζῆον κοινωνικόν*. Wollte man aber auch alles zugeben, welche Gesetze der Logik berechtigten sofort zu dem wunderlichen Schlusse: alles das stamme aus dem Munde des Meisters, der nach Vorträgen über die Politik solche Reminiscenzen aus diesen in das neue Collegium über die Ethik hinübergetragen habe, welche von einem Zuhörer sorgfältig aufgezeichnet und der Nachwelt überliefert worden seien? Diese wirklichen, aber ganz unwesentlichen Anklänge sind für die bisherige Hypothese keineswegs unerklärbar, was ist natürlicher, was liegt näher, als dass der Verfasser der Eudemia, er sei wer er wolle, da Ethik und Politik im antiken Sinne unzertrennlich sind, von der Lectüre der letztern mehrerer Eindrücke gewärtig solche unwillkürlich der Ethik einfließen liess? ja wären diese wirklich recht viele, wie sie es nicht sind, so würde man zu dem Gedanken geführt, weit weniger einen unmittelbaren Schüler des Aristoteles, als vielmehr einen spätern Gelehrten vor sich zu haben, der alles was die Politik geeignetes für seine Ethik enthalten konnte, eben so mühsam zusammengebracht, als es unser Berichterstatter wieder aufzufinden gesucht hat. Dass die M. M. von dem allen nichts enthalten, versteht sich von selbst, weil ein kurzer Abriss und Auszug jedes unwesentliche von sich weist.

Wer immer diese Eudemia geschrieben hat, er konnte sich nicht einbilden ein eigenes Werk zu geben; es ist keine weitere Ausführung und Begründung des ursprünglich gegebenen, kein historischer Commentar, wie ihn Theophrastus zu Aristoteles *περὶ αἰσθήσεως καὶ αἰσθητῶν*

lieferte, ein Werk, welches zeigt, was in jener Zeit für das Verständniß der Schriften des Meisters geleistet werden konnte, mitunter auch wirklich geleistet worden ist; es ist die Darlegung desselben Stoffes in anderer Form, wie entstanden, vermögen wir bei dem Mangel aller nähern Kenntniß der Schule nicht nachzuweisen. Hat man viele Jahrhunderte später, als man der Commentare überdrüssig geworden war, zu demselben Aushilfsmittel gegriffen, und glaubte man durch eine Paraphrase die Lehre verständlicher zu machen und zu verbreiten, so darf sich Niemand wundern, wenn schon in erster Zeit ähnliches versucht worden. Noch besitzen wir den Anfang des siebenten Buches der Physik in einer uns unbegreiflichen Doppelgestalt, und wie mögen die vierzig *Analytica* zu einander gestanden haben? in der Sache sicher ganz gleich, in der Form aber verschieden, erläuternd und näher bestimmend, wie des Eudemus *Ἀναλυτικά*, schwerlich Collegienhefte aus eben so viel Vorträgen des Meisters entstanden. Dass auch die *κατηγορίαι*, wenn schon dem Inhalte nach unverdächtig, doch keineswegs in Sprache und Form des Aristoteles uns erhalten sind, habe ich anderwärts angedeutet. Es werden daher auch die Citationen in den *Eudemia* nicht das Bedenken erregen, das Bendixen¹⁾ findet, I, 8 *ἐπέσκεπται . . καὶ ἐν τοῖς ἐξωτερικοῖς λόγοις καὶ ἐν τοῖς κατὰ φιλοσοφίαν* und II, 1 *καθ' ἅπερ διαίρουμεθα καὶ ἐν τοῖς ἐξωτερικοῖς λόγοις*, zumal selbst die Bedeutung dieser Phrase noch offen steht. In neuester Zeit ist über die *ἐξωτερικοὶ λόγοι* ausführlich gesprochen worden²⁾, sie sollen die Dialoge des Aristoteles bezeichnen und werden diesen gleich gesetzt. Diese Untersuchung hat mich nicht überzeugt; sie musste von Phys. IV, 10,³⁾ wo entschieden keine frühern aristotelische Schriften verstanden werden können, aus und von da zu den andern fünf Stellen, in welchen aristotelische Dialoge verstanden werden können, aber nicht müssen, über-

1) Philol. XI, 573. XVI, 491, 497. Ich hoffe, dass er damit ein für allemal geheilt mit seinen Zweifeln nicht wieder kehren und uns in Zukunft damit verschonen werde.

2) Bernays, die Dialoge des Aristoteles 1863. S. 29—93.

3) *καλῶς ἔχει διαπορῆσαι περὶ αὐτοῦ (χρόνον) καὶ διὰ τῶν ἐξωτερικῶν λόγων, πότερον τῶν ὄντων ἐστὶν ἢ τῶν μὴ ὄντων, εἴτε τίς ἢ φύσις αὐτοῦ*. Diese Aporien folgen unmittelbar. Hier werden die *ἐξωτερικοὶ λόγοι* als geläufig und bekannt angenommen, müssen also auch sonst überall so wie hier sein; dieses ist ein Hauptsatz, wenn man anders darüber je ins reine kommen will.

gehen; statt dessen beginnt sie mit diesen, beweist, dass der Inhalt der Citate uns in den Fragmenten der Dialoge noch vorliege, und gibt dem Leser jene wichtige Stelle zuletzt als unbedeutende Dareingabe mit in den Kauf. Werden dort nur aristotelische Dialoge bezeichnet, so musste dieses auch hier der Fall sein; und wenn entschieden hier dieses unmöglich ist, so wird auch dort das ganze in Frage gestellt. Aber der Verfasser hat seiner Hypothese so beredt und gelehrt das Wort gesprochen, dass wohl nur wenige seiner Leser eine selbstständige Untersuchung vornehmen werden, unsere beiden längst bekannten Stellen hat er nicht einmal einer Erwähnung gewürdigt, wahrscheinlich weil nach ihm das Werk fremd und nicht aus der Hand des Aristoteles zu stammen scheint.

An ersterer I, 8 wird (nach Nic. I, 4) von den Ideen gesprochen, das sei eine viel zu subtile Sache und gehöre nicht in die Ethik, sondern in eine andere Disciplin: *ἑτέρας τε διατριβῆς καὶ τὰ πολλὰ λογικωτέρας ἐξ ἀνάγκης· οἱ γὰρ ἅμα ἀναιρετικοὶ τε καὶ κοινοὶ λόγοι κατ' οὐδεμίαν εἶδιν ἄλλην ἐπιστήμην*. Soll man sich aber kurz darüber aussprechen, so müsse man sagen, von einer Idee des ἀγαθόν oder sonst etwas zu reden *λέγεται λογικῶς καὶ κενῶς· ἐπέσκειται δὲ πολλοῖς περὶ αὐτοῦ τρόποις καὶ ἐν τοῖς ἐξωτερικοῖς λόγοις καὶ ἐν τοῖς κατὰ φιλοσοφίαν*. Man kann darunter aristotelische Schriften verstehen, aber man muss nicht, es können eben so auch die anderer gemeint sein; man lernt nur, dass eigentlich philosophische, streng wissenschaftliche Beweise und Untersuchungen *λόγοι* den *ἐξωτερικοῖ* gegenübergestellt werden; und was haben diese letzteren enthalten? wohl nichts anderes, als was uns das erste Buch der Nikom. zeigt. Dort ist c. 2—7 aus dem Begriffe der Natur des Menschen, so weit es der Gegenstand gestattet, überzeugend für jeden sinnigen und vernünftigen Mann dargethan, was die *εὐδαιμονία* ist. Dann wird I, 8 fortgefahren *σκεπτέον δὲ περὶ αὐτῆς οὐ μόνον ἐκ τοῦ συμπεράσματος καὶ ἐξ ὧν ὁ λόγος — also ἐκ τῶν κατὰ φιλοσοφίαν — ἀλλὰ καὶ ἐκ τῶν λεγομένων περὶ αὐτῆς· τῇ μὲν γὰρ ἀληθεῖ πάντα συνάδει τὰ ὑπάρχοντα, τῇ δὲ ψευδεῖ ταχὺ διαφωνεῖ [τ'ἀληθές].¹⁾* Es folgt aber die populäre, lange vor Aristo-

1) So werden unten die verschiedenen gangbaren Ansichten über die *ἡδονή* bald eingehender bald kürzer aufgezählt und dann mit Worten geschlossen VII, 12 *τὰ μὲν οὖν λεγόμενα σχεδὸν ταῦτ' ἐστίν*. X, 2 *τὰ μὲν οὖν λεγόμενα περὶ τῆς ἡδονῆς καὶ λύπης ἱκανῶς εἰρήσθω*. VII, 2. Das sind doch gewiss *ἐξωτερικοῖ* λόγοι, von denen manches zu brauchen war.

teles bekannte Eintheilung der *ἀγαθὰ* in *τὰ ἐκτός, τὰ σώματος, τὰ ψυχῆς*, und gerade von dieser Eintheilung sagen die Eudemia an der zweiten Stelle II, 1 *καθάπερ διαιρούμεθα καὶ ἐν τοῖς ἐξωτερικοῖς λόγοις*, also keine Schriften des Aristoteles, sondern populäre, gang und gäbe Ansichten über einen Gegenstand, die sich dem gewöhnlichen Verstande von selbst darbieten, mehr von aussen einleuchtend als aus dem innern Fundamente der Sache geschöpft und streng bewiesen. Ist auch noch an mehreren Stellen bei Gelegenheit, wo Aristoteles auf die *ἐξωτερικοὶ λόγοι* verweist, die Nachweisung möglich, dass dergleichen in seinen frühern dialogischen Schriften behandelt war, so hat dieses mit der Benennung nichts gemein und gibt noch lange kein Zeugniß, dass er seine *διάλογοι*, überhaupt nur mit dem Namen *ἐξωτερικοὶ λόγοι* bezeichnet habe.

Einigen Schein hat St. Hilaire's Erinnerung, dass Simplicius nur die Stellen aus der Physik des Eudemus anführe, welche mit der des Aristoteles übereinstimmen, folglich jener an allem andern weit davon abgegangen sei. Dieses ist indessen nur eine willkürliche Annahme, deren Unrichtigkeit sich leicht darthun lässt. Simplicius erwähnt des Eudemus da, wo die Interpretation des Textes einiges Bedenken lässt, und er führt ihn als den ältesten und bewährtesten Zeugen für das an, was Aristoteles gewollt hat; er verfehlt aber auch nicht eben so anzugeben, wo dieser von seinem Meister abweicht und manches anders stellt. Wo keine Schwierigkeit, keine Abweichung ist, wird Eudemus mit Stillschweigen übergangen. Es ist nicht anders, als wenn man, falls Simplicius in zweifelhaften Fällen nicht Eudemus, sondern Themistius zu Rath gezogen hätte, behaupten wollte, nur wo jener diesen wörtlich anführe, stimme Themistius mit Aristoteles überein, in allem andern sei er von ihm abweichend. Ich habe 1840 alle Stellen sammt der vollständigen Erklärung des Simplicius mit dem betreffenden Texte des Aristoteles zusammengeschrieben und biete das ganze einem Verleger, welcher die Kosten des Druckes nicht scheut, zur freien Verfügung; 1) die Uebersicht wird zeugen, wie unhaltbar jene Hypothese ist; für jetzt darüber mehr zu sprechen ist unnöthig.

Aber die Bedeutung des ganzen Argumentes ist gering; es ist nur

1) Es kann zehn bis zwölf Druckbogen geben.

negativ und ich habe keinen grossen Werth darauf gelegt. Es beweist nur, dass die Eudemische Ethik sich zur Nikomachischen, wie die Eudemische Physik zur Aristotelischen verhält. Das Verfahren also ist nicht im Widerspruche oder Gegensatze; keineswegs aber folgt daraus, dass deswegen Eudemus der Verfasser sein müsse (viele andere konnten dasselbe thun), dazu müssen noch andere weit wichtigere Gründe kommen.

Die auffallende Bezeichnung des dritten kleinsten Werkes *ἡθικῶν μεγάλων* suchte ich früher zu erklären, weil es dem Inhalte nach mehr als die Nikomachien umfasst und die Handschriften wirklich die Aufschrift *ἡθικῶν μεγάλων Νικομαχείων* tragen, während anderswo die Nikomachia geradezu *τὰ μικρὰ Νικομάχεια* genannt werden. Diese Erklärung ist noch immer die zunächst liegende. St. Hilaire ist dagegen, er hält einfach *μεγάλων* für einen Schreibfehler statt *μικρῶν*.¹⁾ Trendelenburg will *μεγάλων* in *κεφαλαίων* ändern.²⁾ Keiner dieser Vorschläge hat viel Wahrscheinlichkeit; möglich, dass das Wort den Inhalt, die Principien der Sittenlehre, Ethik im Grossen, nicht Durchführung der Pflichten im Einzelnen bedeuten soll; doch gestehen wir lieber unsere Unwissenheit, zumal die eigentliche Frage dadurch keinen Eintrag erleidet.

Scaliger hat in seinem Exemplare von dem Titel das Wort *Ἀριστοτέλους* gestrichen und dazu geschrieben: *οὐκ ἔστιν Ἀριστοτέλους ἀλλ' ἐκ τῶν Ἀριστοτέλους, tamen citat libros Aristotelis tanquam autor* 182 (I, 5), 217 (II, 6). Kürzer und besser kann man das ganze nicht bezeichnen. Man sollte denken, dass in der Beurtheilung eines solchen Buches alle sach- und sprachkundigen Philologen nur eines Sinnes sein könnten; schlimm genug, wenn sie es nicht sind, es ist jedenfalls kein Beweis, dass grosse Kenntniss vorhanden ist. Ich habe die stilistische Verschiedenheit, welche auf spätere Zeit hinweist, hervorgehoben, und wenn andere diess nicht zu würdigen verstehen, ist es nicht meine

1) S. CCLXXVII. CCXCIV.

2) Ueber einige Stellen im 5. Buche der Nik. Ethik. Berlin 1650. S. 4 Rose (de Arist. libr. ordine p. 89, Aristot. Pseud. p. 126) sieht darin nur eine bibliothekarische Einrichtung, um Bücher ähnlichen Inhaltes zu unterscheiden. Das wäre eine eigene Dummheit der Bibliothekare gewesen; man kann dieses wie vieles andere bei dem vielbelesenen Verfasser mit Stillschweigen übergehen; er wird häufig vor lauter Gelehrsamkeit höchst oberflächlich.

Schuld. Ramsauer hat diese Seite in dem Programme: zur Charakteristik der aristotelischen Magna Moralia, Oldenburg 1858, näher beleuchtet und manches schätzbare und eigenthümliche erwähnt. Mit Recht ist ihm z. B. der dem Aristoteles und seinem Zeitalter ganz fremde Gebrauch der Adjectiva verbalia ausgefallen, den Unterschied von *φιλητόν* und *φιλητέον* S. 75—6, wovon weder in den Nikomachia, noch in den Eudemia eine Spur zu finden ist; ob die Schwierigkeit der betreffenden Stellen oder etwa ein später ausgebildeter Schulgebrauch des verbale auf . . *τέον* dazu geführt hat, lässt er unentschieden. *φιλητόν* wird als das *ἀγαθόν* schlechthin betrachtet, *φιλητέον* aber als das *ἐκάστῳ ἀγαθόν*, das heisst das *ὠφελίμον*. Dieses ist späterer Sprachgebrauch und zwar was vorzüglich zu beachten ist, der stoischen Schule eigen. Stob. eclog. eth. II, 7 p. 140 *διαφέρειν δὲ λέγουσι τὸ αἰρετόν καὶ τὸ αἰρετέον. αἰρετόν μὲν γὰρ εἶναι ἀγαθόν τὸ πᾶν, αἰρετέον δὲ ὠφελίμια (ὠφελίμον?) πᾶν . . ὁμοίως δὲ καὶ τὰ μὲν ἀγαθὰ πάντα εἶσιν ὑπομενετὰ καὶ ἐμμενετὰ . . τὰ δ' ὠφελίμια πάντα ὑπομενετέα καὶ ἐμμενετέα.* p. 194—6 *διαφέρειν δὲ λέγουσιν ὡςπερ αἰρετόν καὶ αἰρετέον, οὕτω καὶ ὄρεκτόν καὶ ὄρεκτέον, καὶ βουλευτόν καὶ βουλευτέον, καὶ ἀποδεκτόν καὶ ἀποδεκτέον . . .* Diese Unterscheidung der Begriffe hängt mit ihrer spitzfindigen Lehre zusammen; ob sie wie viel anderes Sprachliche von Chrysippus ausgeht, lässt sich nicht bestimmen, jedenfalls hat unser Autor II, 11 nur nach dem Muster stoischer Vorgänger geschrieben. Unsere M. M. stellen sich demnach auch hier mit dem Buche *περὶ κόσμον* auf gleiche Linie. Ich kann das Urtheil Ramsauers in vielen einzelnen nicht vertreten, aber wenn Bendixen¹⁾ über dessen Abhandlung überhaupt die Bemerkung macht, eine Menge der in den M. M. vorhandenen Eigenthümlichkeiten sei gar nicht berührt, geschweige erklärt, und die gegenwärtig freilich allgemein recipirte Hypothese eines spätern Ursprunges des Buches könne höchstens eine precäre Probabilität in Anspruch nehmen, so spuckt auch hier wieder das Gespenst eines Collegienheftes, das ihn unfähig macht, die einfachsten Dinge so wie sie sind anzuschauen, und ihn nöthigt in einem gewöhnlichen unbedeutenden Auszuge jener zwei Ethiken nichts geringeres als die ächte unmittelbar aus dem Munde des Meisters geflossene Sittenlehre zu erkennen.²⁾ Zu wünschen ist,

1) Philol. XVI, 493—6.

2) Bend. glaubt, da die historischen Notizen nicht über die Zeit des Aristoteles hinaus gehen, Abh. d. I. Cl. d. k. Ak. d. Wiss. X. B. I. Abth.

dass Fritzsche eine Ausgabe dieser Ethik besorge, und durch richtige Erklärung jedes Einzelnen solche Einwürfe in Zukunft unmöglich mache; durch die Bearbeitung der Eudemia hat er sich die erforderliche Kenntniss erworben, die Erfahrung wird ihn inzwischen belehrt haben, dort betretene Abwege zu meiden.

Dieses Verhältniss der drei Ethiken zu einander ist mir sicher und klar; aber so leicht es mir scheint Einwürfe dagegen zu widerlegen, so schwer wird eine gleich sichere Beantwortung der nicht minder wichtigen Frage, welchem der beiden grösseren Werke die drei in den Handschriften gleichlautenden Bücher ursprünglich zufallen. Weder eigenes Studium im Laufe von mehr als zwanzig Jahren, noch fremde Belehrung, so reichlich sie auch zugegangen ist, hat hierin meine Erkenntniss bedeutend gefördert; fast möchte ich sagen, dass wir darüber eine endgültige Entscheidung zu geben nicht fähig sind. Wir besitzen zu geringe Kenntniss, um mit Zuversicht zu behaupten, dieses sei nicht in der Denk- und Ausdruckweise des Meisters, es sei aber die individuelle Eigenthümlichkeit dieses oder jenes seiner Schüler; wir vermögen dieses nicht, weil wir keine Schriften dieser Schüler ausser Theophrast haben, aus welchen wir allein unsere Beweise nehmen könnten. Dennoch darf man die Untersuchung nicht aufgeben; was bis jetzt nicht gelungen ist, kann der Zukunft vorbehalten sein; sind wir auch nur im Stande, vieles als ungeeignet aus dem Wege zu räumen, so ist schon damit ein Schritt vorwärts gewonnen.

Das fünfte Buch der Nikom. spricht dem Inhalte wie der Form

darin einen Beweis gleichzeitiger Abfassung zu finden, S. 495. Dahin gehört die Erwähnung des Darius Cod. II, 12, des Mentor I, 35, der Tyrannen Dionysius, Phalaris, Clearches II, 6, Namen, die auch spätern Peripatetikern bekannt genug waren; von einem Grammatiker Lampros und Ileus oder Nelaus II, 7, aus jener Zeit weiss Niemand etwas, eben so wenig von einem Tyrannen *Ευμάνθης* 1203, 27, der schon an sich unsicher ist, da er nur in M. erscheint. Ganz unnütz aber ist für die Zeitbestimmung die Notiz, dass in dem Buche so viele physikalische Rückblicke auftreten; es sind ganz einfache Dinge, die sich von selbst verstehen und aus der aristotelischen Lehre allgemein bekannt sind. So bleibt nur, dass der Verfasser im Namen des Aristoteles spricht, wenn er I, 1, 1182, 32 nach den Leistungen des Pythagoras, Sokrates und Platon sagt *ἐχόμενον δ' ἂν εἴη μετὰ ταῦτα σκέψασθαι τί δεῖ αὐτοὺς λέγειν ὑπὲρ τούτων* und II, 6 *ὥσπερ ἔφαμεν ἐν τοῖς Ἀναλυτικοῖς*. Da er nicht seine Lehre, sondern nur die des Meisters gibt, so kann er unbeanstandet so sprechen, auch wenn er nicht einen ähnlichen Auszug wie hier von der Ethik so von der Analytik geliefert hatte.

nach für Aristoteles, aber wer die Composition der Schriften der alten aus vergleichenden Auszügen kennen gelernt hat, wird sich gestehen müssen, dass die Anordnung in der letzten Hälfte manches zu wünschen lässt und so wie sie jetzt vorliegt, nicht aus der Hand des Verfassers gekommen ist. Am Ende werden Aporien aufgeworfen, Einwürfe, welche man gegen die frühere Darstellung machen kann, gehoben. Nach Lösung der ersten (Cap. 11) werden noch zwei andere (Cap. 12) als zusammenhängend angekündigt; erstere wird sofort erläutert, letztere aber folgt erst Cap. 15; denn schon Cap. 13 hängt mit diesen Fragen nicht im mindesten zusammen, und Cap. 14 entwickelt den der *δικαιοσύνη* nahe stehenden Begriff der *ἐπιείκεια*. Diese beiden Capitel, achtundsechzig Zeilen umfassend p. 1137, 4—1138, 4 durchbrechen also den Zusammenhang und ich habe sie längst als nicht hieher gehörig bezeichnet.¹⁾ Der Gedanke der Schwierigkeit dadurch abzuhefen, dass man die letzte *ἀπορία* der Eudemischen Ethik zuweist, hätte nie aufkommen sollen;²⁾ aber eben so wenig kann eine Rechtfertigung der Vulgata, als gehe diese von Aristoteles selbst aus, irgend ein Vertrauen erregen.³⁾ Auch sonst ist noch manches andere auszusetzen.⁴⁾ Das neunte Kapitel erscheint verfrüht; noch ist von *δικαιοπραγία* nicht gesprochen, eben so

1) In der Abhandl. und in der Rec. von Fritzsche's Ausgabe; ich glaubte sie dem zehnten Capitel anschliessen zu dürfen, ebenso Hampke Philol. XVI, 84 und Fechner, ohne von meinem Urtheile etwas zu wissen; doch ist zu merken, dass der Verf. der M. M. die Aporien unmittelbar an den Inhalt des zehnten Kapitels anreihet, demnach für die Ueberlieferung spricht. Die Anfangsworte von Cap. 13 *οἱ δ' ἄνθρωποι ἐφ' ἑαυτοῖς οἴονται εἶναι τὸ ἀδικεῖν* fügen sich dem Gedanken nach nicht recht passend, wenn man sie auch früher wo unterzubringen sucht.

2) Fischer, De Ethicis Nicom. et Eudemiis. Bonn 1847.

3) Bendixen, Phil. XVI, 508, Hildenbrand S. 286, 317. Wer weiss wie Arist. überall seine Aporien ankündigt und durchführt, wird ferne davon sein, wie hier von der im Zuvielleisten bestehenden Ungerechtigkeit auf die Ungerechtigkeit gegen sich selber übergegangen wird, von dieser auf die Billigkeit im subjectiven. dann im objectiven Sinne, dann am Ende wieder auf das billige im subjectiven Sinne mit wiederholter Hinweisung auf das sich selbst verkürzen, den wahren Gedankengang des Autors zu erlernen. Was sollen aber die Cap. 12 gelegentlich hingeworfenen Worte *ὅπερ δοκοῦσιν οἱ μέτριοι ποιεῖν· ὁ γὰρ ἐπιεικῆς ἐλαττωτικὸς ἐστίν* beweisen, dass Kapitel XIV erst nach diesen folgen müsste; so urtheilt nemlich Bendixen comment. p. 19 und XVI, 494.

4) Der Zweifel Hampkes S. 82 über das 15. Kapitel ist nicht ganz ungegründet; auch ich habe in meinem Exemplare die Bemerkung gemacht. 1138, 28—35 *φανερὸν . . ἀποθανεῖν* parum hoc loco posita placent.

wenig von *πρακτικὸς κατὰ προαίρεσιν τοῦ δικαίου*. Die ersten sieben Zeilen des zehnten Kapitels finden erst am Ende des lang ausgedehnten Abschnittes ihre Erledigung, indem anderes wenig dazu gehöriges eingeschoben ist. Das unpassende war längst anerkannt, die jüngst gemachte Umstellung, ¹⁾ wonach 1134, 24—1135, 15 *πῶς μὲν οὖν . . ἕσπερον ἐπισκεπτέον* (zweiundsechzig Zeilen)²⁾ ans Ende des achten Kapitel gesetzt werden, hilft zumeist ab. In den Text dergleichen einzuführen ist nicht rathsam, da auch hier noch manches Bedenken bleibt; es genügt zu wissen, dass die bestehende Ordnung nicht vom Autor ausgehen kann.

Das sechste Buch, die Darstellung der verschiedenen geistigen Eigenschaften des Menschen, ist dem Inhalte nach entschieden aristotelisch, wird auch in der Metaphysik als solches anerkannt, sprachlich glaubte man abweichendes und eigenes zu finden, doch ist dieses weder überzeugend noch genügend.³⁾ Dagegen sind es die letzten Kapitel des siebenten Buches, welche allen Zweifel hervorgerufen haben. Wäre die Behandlung der *ἡδονῆς*, welche in anderer Form im zehnten Buche wiederkehrt, nicht, so würde es Niemanden in dem Sinn gekommen sein, die drei Bücher den Nikomachia abzusprechen, so aber bleibt die

1) Hildenbrand S. 325—31.

2) Eben so viele Zeilen umfassen die zwei ersten Aporien. Cap. 11—12.

3) Mehreres bei Fritzsche angedeutet. Auffallend ist besonders der Schluss des sechsten Buches: Manche sagen alle *ἀρεταί* seien *φρονήσεις*, wenn Sokrates das behauptet, hat er unrecht; wenn er aber sagt, sie seien nicht ohne *φρόνησις*, hat er recht; denn auch jetzt bestimmen alle die *ἀρετή* als eine *ἕξις κατὰ τὸν ὀρθὸν λόγον*, aber man müsse noch weiter gehen und nicht *κατὰ τὸν ὀρθὸν λόγον*, sondern *μετὰ τοῦ ὀρθοῦ λόγου* sagen. *καὶ γὰρ νῦν πάντες . . προσιδέουσιν . . δεῖ δὲ μικρὸν μεταβῆναι . . ἡμεῖς δὲ μετὰ λόγου*. Die M. M. I, 35. 1198, 10 geben keine Erläuterung, sie schreiben das ganze nur nach: *Σωκράτης . . οὐκ ὀρθῶς, ἀλλ' οἱ νῦν βέλτιον . . ὀρθῶς μὲν οὐδ' οὕτω . . ἀλλὰ βέλτιον ὡς ἡμεῖς ἀφορίζομεν τὸ μετὰ λόγου* . . Wer sind nun jene *νῦν πάντες*? . . unbekannte Vorgänger des Aristoteles, wenn er selbst das geschrieben hat; aber nie hat er im vorausgehenden *μετὰ τοῦ λόγου* gesagt; vielmehr finden wir ein für allemal II, 2 *τὸ μὲν οὖν κατὰ τὸν ὀρθὸν λόγον πράττειν κοινὸν καὶ ὑποκείμεθω*, und die Formel wiederholt sich oft genug. Scheint die Aenderung *μετὰ τοῦ λόγου*, weil jenes auch ohne Absicht und Bewusstsein möglich, dieses aber keineswegs, nicht einer kleinen Berichtigung ähnlich? dann würde der Verfasser diese sprachliche Verbesserung des Ausdruckes, der keiner Missdeutung fähig wäre, gegenüber dem Meister als sein Verdienst in Anspruch nehmen. Diese Vermuthung ist nicht unwahrscheinlich, da die Eudemia sich öfter des Ausdruckes *μετὰ λόγου* bedienen und mit dem herkömmlichen *κατὰ τὸν ὀρθὸν λόγον* (II, 5. 1222, 9. II, 6. 1222, 67) nicht recht zufrieden sind; er steht I, 6, 1217, 2. I, 8, 1218, 30. II, 1, 1220, 3. In den Nik. ist er nicht zu lesen, erst VI, 4—6 wird er wiederholt mit Vorliebe gebraucht.

wiederholte Behandlung desselben Gegenstandes ein, wie ich es nannte, durch keine Interpretation zu beseitigender Uebelstand, und ich behauptete auch heute, weder Aristoteles noch sonst ein vernünftiger Mensch könne in einem Werke über die Ethik zweimal an verschiedenen Orten über die Lust ausführlich und im Grunde doch dasselbe, ohne auch nur mit einem Worte sich darüber zu erklären, ¹⁾ sprechen. Ist dem aber doch so, und das Factum liegt vor, so müssen eigene Gründe diese seltene Erscheinung veranlasst haben.

Nahe liegt der Gedanke, dass wir in ersterer Abhandlung eine frühere Bearbeitung des Aristoteles selbst vor uns haben, welche eine spätere Redaction des Werkes aus Achtung, und um zugleich den Unterschied zu zeigen, uns aufbewahrt hat. ²⁾ Dieses habe ich selbst ausgesprochen, und St. Hilaire ist, wie oben bemerkt worden, dieser Ansicht unbedingt beigetreten. Man müsste sie auch ohne weiteres annehmen, wenn wir nur die Nikomachia hätten; da wir aber auch die Eudemia besitzen, welche eben so viel Anspruch darauf haben, so ist das keine Lösung der Frage, sondern eine Abweisung derselben; denn erst dann, wenn bewiesen ist, dass das fragliche Stück nur den Nikomachia eigenthümlich ist, den Eudemia aber nicht zufalle, kann jene Hypothese auf Wahrscheinlichkeit Anspruch machen. Diesen Beweis zu liefern hat Bendixen unternommen. ³⁾

Er hat die Entdeckung gemacht, dass Aristoteles in der Politik sich auf seine Ethik berufe und aus dieser Worte anführe, welche nur in dem controversen Artikel über die *ἡδονή* Nic. VII, 14, sonst nirgends

1) Die zweite Abhandlung erklärt vielmehr sogleich im Eingange ausdrücklich, dass bis dahin noch kein Wort darüber sei gesprochen worden; jetzt ist es Zeit, heisst es, über die *ἡδονή* ausführlich zu reden; ein so bestrittener Gegenstand dürfe in der Ethik nicht mit Still-schweigen übergangen werden, *ἥμιστ' ἂν δόξει παρτέον εἶναι*. Kann man deutlicher reden?

2) Wir haben über solche Redactionen keine zuverlässigen historischen Nachweisungen, sind daher genöthigt die Werke selbst genau zu untersuchen, und auf das eigenthümliche und abweichende aufmerksam zu machen. So enthält z. B. Metaphysik K einen förmlichen Auszug aus der *φυσικὴ ἀκρόασις* und schon die äussere Form zeigt, dass er nicht von Aristoteles stammt; die Partikeln *γε μὲν* die sonst gar nicht gebraucht werden, wiederholen sich auf das auffallendste. Wie hat so ein Abschnitt bei irgend einer Redaction in den Text der Metaphysik aufgenommen werden können? Sorgfältige Achtung auf Sache und Sprache kann sicher noch manches entdecken.

3) Bemerkungen zum siebenten Buch der Nikomachischen Ethik. Philol. X, 199—210. 263—92.

zu finden sind; damit sei die Aechtheit jener Abhandlung über allen Zweifel gesetzt, aber auch die ganze Streitfrage, welcher der beiden Ethiken jene drei Bücher zufallen, zu Gunsten der Nikomachia entschieden, und da die Politik erst lange nach der Ethik verfasst worden, erweise sich auch meine Vermuthung, Aristoteles habe diese frühere Abhandlung selbst umgearbeitet und sie später durch jene des zehnten Buches ergänzt, als unhaltbar; habe es nun einmal dem Aristoteles beliebt, in einem und demselben Buche zweimal das nämliche vorzutragen, so müssen auch wir das gegebene willig hinnehmen und das Verfahren uns ohne weitere Verwunderung gefallen lassen.

Das ist, wie jeder leicht sieht, eine unschätzbare Bemerkung, wenn sie anders begründet ist, sie ist die einfachste und sicherste Lösung der so verwickelten Frage. Betrachten wir die Beweisstellen.

Aristoteles hat Polit. IV, 2 die verschiedenen Staatsverfassungen, mit welchen der Politiker bekannt sein muss, aufgezählt; er muss wissen, welche ausser der besten Verfassung die für die meisten Staaten und Menschen gewöhnlichen Schlages tauglichste und annehmbarste ist: *ἔπειτα τίς κοινοτάτη καὶ τίς αἰρετιωτάτη μετὰ τὴν ἀρίστην πολιτείαν . . . ταῖς πλείσταις ἀρμόνιουσα πόλεσι τίς ἦν.* Die Beantwortung dieser hier aufgeworfenen Frage folgt IV, 11 mit denselben einleitenden Worten *τίς δ' ἀρίστη πολιτεία καὶ τίς ἄριστος βίος ταῖς πλείσταις πόλεσι καὶ τοῖς πλείστοις τῶν ἀνθρώπων . .* nicht wie im Idealstaate, sondern so, dass auch die grosse Masse dessen theilhaftig werden könne; da müssen für alle dieselben leitenden Principien gelten. Hier lesen wir die Worte 1295, 35

ἡ δὲ δὴ κρίσις περὶ πάντων τούτων ἐκ τῶν αὐτῶν στοιχείων ἐστίν· εἰ γὰρ καλῶς ἐν τοῖς ἡθικοῖς εἴρηται τὸ τὸν εὐδαίμονα βίον εἶναι τὸν κατ' ἀρετὴν ἀνεμπόδιστον, μεσότηρα δὲ τὴν ἀρετὴν, τὸν μέσον ἀναγκαῖον βίον εἶναι βελτίστον, τῆς ἐκάστου ἐνδεχομένης τυχεῖν μεσότητος,

es werden zwei Grundgedanken seiner Ethik hervorgehoben und dass mit diesen auch der Hauptinhalt seines Werkes kurz bezeichnet ist, weiss jeder, der dieses gelesen hat. Nun behauptet Bendixen, der erste Satz sei nur Nic. VII, 14 und sonst nirgends in folgenden Worten ausgesprochen:

ἄριστόν τ' οὐδὲν κωλύει ἡδονὴν τινα εἶναι, εἰ ἔναι φαῦλαι ἡδοναί, ὥσπερ καὶ ἐπιστήμην τινα ἐνίων φαύλων οὐσῶν· ἴσως δὲ καὶ ἀναγκαῖον, εἴπερ ἐκάστης ἕξωός εἰσιν ἐνέργειαι ἀνεμπόδιστοι, εἴθ' ἡ πασῶν ἐνέργειά ἐστὶν εὐδαιμονία

εἴτε ἢ τινὸς αὐτῶν, ἂν ἢ ἀνεμπόδιστος, ¹⁾ αἰρετωτάτην εἶναι· τοῦτο δ' ἐστὶν ἡδονή, ὥστε εἴη ἂν τις ἡδονὴ τὸ ἄριστον τῶν πολλῶν ἡδονῶν φανύλων οὐσῶν εἰ ἔτυχεν ἀπλῶς·²⁾ καὶ διὰ τοῦτο πάντες τὸν εὐδαιμόνα ἡδὴν οἴονται βίον εἶναι, καὶ ἐμπλέκουσι τὴν ἡδονὴν εἰς τὴν εὐδαιμονίαν, εὐλόγως· οὐδεμία γὰρ ἐνέργεια τελείως ἐμποδιζομένη, ἢ δ' εὐδαιμονία τῶν τελείων· διὸ προουδεῖται ὁ εὐδαιμών τῶν ἐν σώματι ἀγαθῶν καὶ τῶν ἐκτὸς καὶ τῆς τύχης, ὅπως μὴ ἐμποδίζηται ταῦτα.

ich kann nur staunen, welcher Missbrauch von dieser Stelle gemacht wird. Hätte Aristoteles gleich einem Grammatiker gesagt, in der Ethik habe ich das Wort ἀνεμπόδιστος gebraucht, so wäre der Beweis allerdings schlagend und unwiderleglich; denn nur in dieser controversen Abhandlung findet es sich und zwar zweimal; viel anders scheint es Bendixen auch wirklich nicht zu nehmen; an dieses Wort klammert er sich, auf dieses gründet er seinen Beweis, ohne auf den Gedanken und Zusammenhang zu achten. Aristoteles erwähnt in der Politik zwei Cardinalsätze seiner Ethik, erstens, dass die εὐδαιμονία in der ἀρετῇ bestehe und ohne diese nicht sein könne, zweitens, dass diese ἀρετὴ eine μεσότης sei. So wenig dieser zweite Satz auf eine bestimmte Stelle geht, weil dieser Gedanke das ganze Werk durchzieht, eben so wenig der erste. Es stände schlimm mit unsern Philosophen, wenn der Beweis davon nirgends als in obigen Worten, in diesem abgelegenen Winkel zu suchen und zu finden wäre; denn hier steht er nicht einmal. Hier wird nur gezeigt, dass, wenn auch nicht ἡδονή überhaupt, so doch ἡδονή τις das ἄριστον sein könne, nämlich als Begleiterin der εὐδαιμονία, sofern diese eine ἐνέργεια ἀνεμπόδιστος ist, das sei aber eben eine ἡδονή. Also um die ἡδονή handelt es sich hier, und die εὐδαιμονία wird nur zur Erklärung dieser beigezogen. Wo steht nun aber hier der Satz der Politik τὸν εὐδαιμόνα βίον εἶναι τὸν κατ' ἀρετὴν ἀνεμπόδιστον? nicht einmal der Name ἀρετῇ, das wichtigste, worauf alles ankommt, denn der zweite Satz stützt sich auf diesen, ist hier zu finden. Das kann also nie und nimmer die Stelle sein, welche Aristoteles vor Augen hatte, als er jene Worte in der Politik schrieb, und wenn auch noch als weitere Stütze für jene

1) Conf. Stobaei eclog. eth. II, 278.

2) Dass die Trennung der Worte εἰ ἔτυχεν ἀπλῶς von φανύλων οὐσῶν und deren Verbindung mit ἐνέργειαν αἰρετωτάτην eine grundfalsche sei, S. 205, hätte Bendixen, wenn auch aus nichts anderem, doch schon sprachlich aus dem Zusatze εἰ ἔτυχεν ersehen sollen.

Interpretation aus derselben Pol. VII, 13 zur Begründung geholt wird: *φαιμέν δὲ καὶ ἐν τοῖς ἡθικοῖς, εἴ τι τῶν λόγων ἐκείνων ὄφελος (τὴν εὐδαιμονίαν) ἐνέργειαν εἶναι καὶ χρῆσιν ἀρετῆς τελείας, καὶ τὰ ἄλλα οὐκ ἐξ ὑποθέσεως, ἀλλ' ἀπλῶς,* so ist auch damit nichts gewonnen, weil wir das anders woher weit besser und genauer kennen lernen; ¹⁾ dass die *ἀρετὴ* unbedingt des Guten wegen, nicht aus Hintergründen geübt werden soll, versteht sich von selbst.

Wenn aber Aristoteles jene Stelle der Nik. VII, 14 nicht versteht und nicht verstehen kann, wo ist der Gedanke ausgesprochen, den er in der Politik anführt? nicht im siebenten, auch nicht im sechsten oder fünften Buche; denn da von den zwei Sätzen der letztere *μεσότητα δὲ τὴν ἀρετὴν*, der nur eine Folge des ersteren ist, dass die *εὐδαιμονία* eine *ἀρετὴ* sei, bereits schon vom zweiten Buche an erklärt wird, so hat man natürlicher Weise jenen ersteren nur im Vorausgehenden zu suchen, und wenn Bendixen sich die Mühe nehmen will, das erste Buch vom fünften Capitel an näher einzusehen und auf den Gedanken zu achten, so wird er alles reichhaltig und vollständig bewiesen finden, was aus der Politik angeführt wird, nur sein *ἀνεμπόδιτον*, das ihn so arg zum besten gehalten hat, wird er dort vergebens suchen, erinnert er sich aber, dass selbst VII, 14 dieses Wort nur für *τέλειον*, welches weit bezeichnender ist, gebraucht wird, so ist dieses hier der gewöhnliche Ausdruck; mag er nun in jener Stelle der Politik das *ἀνεμπόδιτον* mit *βίον* oder mit *ἀρετὴν* verbinden, für beides wird ihm Aristoteles aushelfen, der eben so gut von dieser Sache *βίος τέλειος* als *ἀρετὴ τέλεια* sagt. Dort ist ausführlich Cap. 7 nachgewiesen, dass die *εὐδαιμονία* sei *ψυχῆς ἐνέργεια κατ' ἀρίστην ἀρετὴν καὶ τελειοτάτην ἐν βίῳ τελείῳ*. Cap. 9, dass sie auch

1) Bendixen thut sich auf die Ausnutzung der beiden Stellen der Politik etwas zu gut; Phil. XVI, 474 wird als charakteristisches Zeichen von der noch immer sehr sporadischen Benutzung der aristot. Schriften zur Lösung kritischer Probleme hervorgehoben, dass die Politik des Aristoteles weder von St. Hilaire noch von Grant in weiterem Umfange zur Erledigung der betreffenden Fragen benutzt worden. als dieses in einer sehr unvollständigen Angabe von Spengel geschehen. Eine solche Benutzung der Stellen der Politik konnte natürlich weder mir, noch jenem Franzosen oder Engländer in den Sinn kommen. Zwölf Druckseiten zu verschwenden, um ein auffallendes Muster einer ganz verunglückten Interpretation aufzustellen, scheint etwas viel, ist aber im Grunde doch nichts als zu der grossen Masse ein Beispiel mehr, wie weit es die gerühmte Philologie in Deutschland gebracht hat.

der äussern Güter bedürfe: φαίνεται δ' ὁμοῦς καὶ τῶν ἐκτὸς ἀγαθῶν προσδεομένη, καθάπερ εἶπομεν· ἀδύνατον γὰρ ἢ οὐ ῥᾶδιον τὰ καλὰ πράττειν ἀχορηγήτων ὄντων, vergl. X, 9. und so lesen wir auch im eilften Capitel wieder, der εὐδαίμων sei ὁ καὶ ἀρετὴν τελείαν ἐνεργῶν καὶ τῶν ἐκτὸς ἀγαθῶν κεχορηγημένος τελειοῦ βίον. Das sind die Stellen, das ist der ganze Abschnitt, den Aristoteles vor Augen hat, wenn er in der Politik sich auf seine Ethik beruft; jene von Bendixen angeführte Beweisführung über die ἡδονή hat mit diesem Satze nichts zu thun, gehört gar nicht hieher, sie ist selbst nichts als eine weitere Schlussfolge aus dem was wir Nik. X, 5, 1176, 25 angegeben finden.

Wiederholte Vergleichung hat mir die Ueberzeugung gegeben, dass wir hier im siebenten Buche nicht eine frühere oder spätere Darstellung der ἡδονή aus Aristoteles Hand besitzen, sondern nur die Umarbeitung eines andern, der den Text des zehnten Buches möglichst neu zu gestalten suchte. Hat man sich die Aristotelische Ansicht aus diesem genau angeeignet und vergleicht dann jene, so findet man, wie die des siebenten Buches immer auf jene des zehnten gegründet ist.

Aristoteles X, 1 geht von dem Satze aus οἱ μὲν γὰρ τὰγαθὸν ἡδονὴν λέγουσιν, οἱ δ' ἐξ ἐναντίας κομιδῆ φαῖλον, gibt im folgenden Kapitel die Beweise der Vertheidiger beider entgegengesetzten Ansichten, nicht ohne zugleich hier schon nebenbei deren Gründe zu berichtigen oder zu beschränken, um in den nächsten drei Capiteln die nähere Bestimmung des Wesens der Lust anzugeben und somit sein eigenes Urtheil auszusprechen. Unser Verfasser gibt VII, 12 drei Sätze: τοῖς μὲν οὖν δοκεῖ οὐδεμία ἡδονὴ εἶναι ἀγαθόν . . τοῖς δ' ἔτι μὲν εἶναι, αἱ δὲ πολλαὶ φαῖλαι. ἔτι δὲ τούτων τρίτον, εἰ καὶ πᾶσαι ἀγαθόν, ὁμοῦς μὴ ἐνδέχασθαι εἶναι τὸ ἄριστον ἡδονήν. Aristoteles kennt den mittleren Satz gar nicht; natürlich, denn dieser erscheint bei ihm erst als das Resultat seiner gesammten Untersuchung. Daraus sieht man, dass der Verfasser von Aristoteles verschieden ist. Er hat auch andere zu Rath gezogen und manches erweitert; den Ausdruck γένεσις αἰσθητικῆς kennt Aristoteles nicht, auch fehlt bei diesem der fünfte Einwurf, den man gegen die ἡδονή vorgebracht hat: ἔτι τέχνη οὐδεμία ἡδονῆς· καίτοι πᾶν ἀγαθὸν τέχνης ἔργον.

Nach Aufzählung der von andern vorgebrachten Einwürfe gegen die ἡδονή beginnt unser Verfasser Cap. 13 sofort mit der Erklärung:

ὅτι δ' οὐ συμβαίνει διὰ ταῦτα μὴ εἶναι ἀγαθὸν μηδὲ τὸ ἄριστον, ¹⁾ ἐκ τῶνδε δῆλον. Hat er, wie nicht zu zweifeln ist, diese Worte geschrieben, so sieht man, dass ihm auch völlig Ernst gewesen, die ἡδονὴ als das ἄριστον zu beweisen, wie das Cap. 14 geschieht, und dass dieser Beweis, den Aristoteles nie gegeben hätte, von ihm keineswegs als ein blosser dialektischer Versuch betrachtet worden, wie das neu edirte Scholion des Aspasios ²⁾ meint.

Sieben Beweise werden angeführt, um zu zeigen, dass die ἡδονὴ ein ἀγαθὸν sei. Davon ist der erste, dass die ἡδοναὶ wie die ἀγαθὰ verschieden sind τὰ μὲν ἀπλῶς, τὰ δὲ τιτὶ, in dieser Form nicht bei Aristoteles, wohl aber ist der Gedanke daselbst erhalten. Der dritte sagt, dass die ἡδοναὶ nicht γενέσεις sind. οὐ γὰρ γενέσεις οὐδὲ μετὰ γενέσεως πᾶσαι, ἀλλ' ἐνέργειαι καὶ τέλος, darum sollte man nicht αἰσθητῆ γένεσις sagen und damit das Vergnügen bezeichnen, sondern ἐνέργεια ἀνεμπόδιστος. Das ist ein Widerspruch mit Aristoteles; dieser sagt X, 5, 1175 b 30 seqq. ἐνέργεια ist mit ἡδονὴ begleitet und diese nicht ohne jene, daher manche sie für identisch halten, διὰ τὸ μὴ χωρίζεσθαι γαίνεται τισι ταῦτόν. Hier könnte leicht Jemand glauben, der Verfasser müsse früher als Aristoteles sein und dieser habe ihn tecte getadelt, ein späterer hätte gegen die ausdrückliche Scheidung des Meisters keine solche Verwechslung machen können. Das ist nicht ohne Schein, aber doch nichts als Schein; es ist selbst aus Aristoteles, nämlich dass die Lust τέλος ist und die ἐνέργεια abschliesst. Unser Verfasser nennt sie ἐνέργειαι, weil sie stets mit solchen verbunden, von diesen unzertrennlich sind. Da er auf das ganze der aristotel. Durchführung sah, mochte er auf diesen Unterschied, zumal Aristoteles selbst anderswo ἢ ἡδονὴ ἐνέργεια τοῦτου sagt, wenig Werth legen; damit man nicht irre, setzt er καὶ τέλος hinzu. Man bemerke, dass das alles nur klar wird, wenn man den Aristoteles kennt. ³⁾ Auch

1) Dass zwischen τὸ ἄριστον und τὰγαθόν, ein Unterschied sein soll, wie manche annehmen, z. B. Pansch p. 20 ist nicht wahrscheinlich; es ist nur verschiedener Sprachgebrauch: unser Autor sagt nicht τὰγαθόν, sondern nur τὸ ἄριστον (unrichtig ἄριστον) sechs mal.

2) Seite 84 meiner Abhandlung.

3) Richtig bemerkt Pansch De Aristot. Ethic. Nic. p. 22 Quid multa? quae posteriore dissertatione continentur, ea satis intelligere possumus alterius ope non adjuti; quod de priore (l. VII) non idem dici potest, quae adeo alteram sequitur, ut ipsa voluptatis definitio deliquitissime explicata illinc petenda sit.

der Ausdruck *ἀνεμπόδιστος* ist dem Gedanken nach aus Aristoteles entlehnt, dass nämlich nicht ein anderes Vergnügen in den Weg tritt, wie die folgenden Worte *ἐμποδίζει δὲ οὐτε φρονήσει οὐθ' ἕξει οὐδεμιᾶ ἢ ἀφ' ἐκάστης ἡδονῆς, ἀλλ' αἱ ἀλλότριαι* nur aus X, 5, 1175 6 1—24 ihre Erklärung erhalten und man deutlich sieht, dass dieses das Vorbild ist, welches hier excerptirt erscheint. Von dem siebenten und letzten Grunde ist der Inhalt ebenfalls bei Aristoteles zu finden, aber treffend ist, was die Sache weiter erläutert, dass der Verfasser auf Speusippus hinweist.

Das wichtigste der ganzen Abhandlung ist jedenfalls Cap. 14, der bereits oben ausführlich angegebene Satz: *ἄριστόν τ' οὐδέν κωλύει τινα εἶναι* . . er ist gegen den Aristoteles und hieraus muss man auf einen andern Autor schliessen. Aristoteles will nicht die *ἡδονή* als das *ἄριστον* erklären und sagt es ausdrücklich X, 2 1174, 9, aber unser Verfasser sagt, *ἡδονή τις* könne das wohl sein. Aristoteles der X, 1 tadelt, dass manche die *ἡδονή* an und für sich für etwas schlechtes erklären, weil die Masse von selbst dazu neige, um sie auf den besseren Weg zu leiten, er, der nichts als Wahrheit will und offen ausspricht, dass alle Täuschungen in der Politik nur ärgeres Unheil bringen, würde, glaube ich, nie diesen Satz aufgestellt haben, das konnte ihm nichts als *διαλεκτικὸν καὶ κενόν* sein. Aber obschon er das weder gewollt noch gesagt hat, so ist es doch nur aus ihm genommen; es folgt von selbst und jeder aufmerksame Leser kann es aus dem was X, 3—5 und 7 (1177, 23) gesagt ist, leicht heraus lesen. Daraus glaube ich mit Sicherheit schliessen zu dürfen, dass der Verfasser dieser Abhandlung Aristoteles nicht ist, er wollte weiter gehen, etwas eigenes geben und nicht den blossen Paraphrasten machen, daher manches anders, aber doch mehr dem Worte als dem Gedanken nach. Selbst die Einkleidung erinnert an diesen, X, 5. 1176, 26 *ἢ ἐκ τῶν ἐνεργειῶν δῆλο· ταύταις γὰρ ἐπονται αἱ ἡδοναί. εἴτ' οὖν μία ἐστὶν εἴτε πλείους αἱ τοῦ τελείου καὶ μακαρίου ἀνδρός, αἱ ταύτας τελειοῦσαι ἡδοναὶ κυρίως λέγοντ' ἂν ἀνθρώπου ἡδοναὶ εἶναι, αἱ δὲ λοιπαὶ δευτέρως καὶ πολλοσιῶς ὥσπερ αἱ ἐνεργεῖαι*, unser Verfasser aber sagt VII, 14 *εἴτ' ἢ πασῶν ἐνεργειᾶ ἐστὶν εὐδαιμονία εἴτε ἢ τινὸς αὐτῶν ἂν ἢ ἀνεμπόδιστος, αἰρετωτάτην εἶναι*. So schreibt nur, wer ein geschriebenes Exemplar vor sich liegen hat, daher sagt er auch richtig *ἡδονή τις*, nämlich die, welche der *ἐνεργεια* der *εὐδαιμονία* folgt. Der zweite Grund, dass die *ἡδονή* das *ἄριστον* sei, weil alles ihr

nachjage, ist von Eudemus, der hier nicht genannt wird; aber das nähere ist doch selbst aus Aristoteles X, 2, 1172 6 35 genommen, der nur ein *ἀγαθόν*, keineswegs das *ἄριστον* daraus anerkennt. Was dieser kurz mit den Worten ausdrückt *ἴσως δὲ καὶ ἐν τοῖς φασίλοις ἐστὶ τι φυσικὸν ἀγαθὸν κρεῖττον ἢ καθ' αὐτὰ, ὃ ἐφίεται τοῦ οἰκείου ἀγαθοῦ* wird hier sehr schön deutlicher hervorgehoben *ἴσως δὲ καὶ διάκουσιν οὐχ ἴν' οἴονται οὐδ' ἴν' ἂν φαῖεν, ἀλλὰ τὴν αὐτὴν· πάντα γὰρ φύσει ἔχει τι θεῖον*, auch die Anwendung des Hesiodischen Verses ist nicht unpassend.

Die Nachweisung, wie es komme, dass die *σωματικαὶ ἡδοναὶ αἰρετώτεραι* sind, Cap. 15, ist dieser Abhandlung eigen und nicht schlecht gegeben. Eigenes auch einzustreuen ist das Streben dieses Autors, war vielleicht solchen Umarbeitungen nicht fremd; selbst der Verfasser der M. M., der nur unsere Ethiken vor Augen hat, gibt hier und da eigenes. Der Satz, dass Sehen und Hören ursprünglich schmerzvoll gewesen, durch Angewöhnung aber jetzt nicht mehr ist, schon der Form nach eigenthümlich ausgedrückt. *ἀεὶ γὰρ ποιεῖ τὸ ζῆον, ὥσπερ καὶ οἱ φυσικοὶ λόγοι μαρτυροῦσι, τὸ ὁρᾶν καὶ τὸ ἀκούειν φάσκοντες εἶναι λυπηρόν, ἀλλ' ἡδη συνήθεις ἐσμεν ὡς φασί.* scheint hervorgerufen durch Aristoteles, welcher sagt, dass das Sehen dem Menschen schon an und für sich Freude macht, auch wenn er kein Vergnügen dabei hätte X, 2, 1173 6 18, 1174, 5. 6, 27. Gemeint sind die *φυσικοὶ λόγοι* des Anaxagoras bei Theophrast *περὶ αἰσθήσεως*, aber Aristoteles selbst, glaube ich, würde eine so unzeitige Belehrung hier nicht gegeben haben. Warum wir uns nicht immer an denselben freuen, wird nicht schlecht dadurch bewiesen, dass der Mensch auch ein schlechtes Princip in sich trägt und schwach ist, daher gerne die Aenderung liebt. Ganz anders erklärt das Aristoteles X, 4, 1175, 5, was unserm Autor nicht zu genügen schien. Kann man auch einige Andeutung aus jenem nehmen, immer bleibt es auffallend, dass hier eine grosse Abweichung ist. *διὸ ὁ θεὸς ἀεὶ μίαν καὶ ἀπλήν χαίρει ἡδονήν· οὐ γὰρ μόνον κινήσεώς ἐστιν ἐνέργεια ἀλλὰ καὶ ἀκινήσιας, καὶ ἡδονὴ μᾶλλον ἐν ἡρεμίᾳ ἐστὶν ἢ ἐν κινήσει.* Dieses wird aus X, 8 klar, weil es die *θεωρία* ist, und die *κίνησις* eine *ἀσχολία* wäre wie bei einem *πολεμικός* und *πολιτικός*. Also auch dieses ist nur aus jenem Buche, aber über die Abhandlung der *ἡδονῶν* hinaus geschöpft.

Obschon ich nicht verkenne, dass manches ganz das aristotelische

Gepräge trägt, ¹⁾ so kann ich doch nicht umhin, so lange meine hier ausgesprochenen Zweifel nicht völlig beseitigt werden, in dieser Abhandlung einen andern Verfasser als Aristoteles zu finden und demnach diese vier Kapitel für die Eudemische Ethik in Anspruch zu nehmen, werde mich aber freuen, wenn ich mich von andern eines besseren belehrt und auf den richtigen Weg zurückgeführt sehe. Alexander Aphrodis. IV, 14 vergleicht einen wichtigen Lehrsatz unserer Abhandlung mit einem ähnlichen des zehnten Buches, er nennt nur die *Νικομάχεια*, waren damals die drei Bücher nicht schon bereits auch den *Ευδήμεια* einverleibt? Hat er sich nicht die Mühe genommen, in den vielen Schriften über Aristoteles, die ihm zugänglich waren, nachzusehen, oder hat er nichts gefunden? Schlimm, dass wir in solchen nicht unbedeutenden Fragen ohne alle Antwort aus dem Alterthume verlassen dastehen; denn unsere Weisheit ist doch meistens unzureichend, derlei Räthsel ein für allemal endgültig zu lösen.

Wer wie ich die Ueberzeugung ausspricht, dass der zweite Theil des siebenten Buches Cap. 12—15 über die *ἡδονή* nicht von Aristoteles stamme, kann sich kaum der Folgerung entziehen, dass auch die erste grössere Hälfte Cap. 1—11 über die *ἐγκράτεια* damit für die Nikomachia verloren gehe. Müssen auch nicht sofort alle drei fraglichen Bücher unmittelbar und nothwendig aufgegeben werden, so hängen doch jene beiden Partien des siebenten Buches mit einander so enge zusammen, dass es schwer hält, sie auseinander zu reissen und den ersten Theil dem Aristoteles, den zweiten einem andern zuzuweisen; dazu kommt, dass die Eudemia bereits vorher III, 2 die Verbindung beider, wie wir sie hier treffen: *ἀκριβέστερον δὲ περὶ τοῦ γένους τῶν ἡδονῶν ἔσται διαιρετέον ἐν τοῖς λεγομένοις ὕστερον περὶ ἐγκρατείας καὶ ἀκρασίας* angekündigt haben.

Dagegen glaubt eine neuere Untersuchung genauere Vergleichung, tieferes und schärferes Eindringen in den Gehalt und die Durchführung

1) Ausgezeichnet schön und ganz im Geiste des Aristoteles ist die Einleitung VII, 12 *περὶ δὲ ἡδονῆς καὶ λύπης θεωρήσαι τοῦ τὴν πολιτικὴν φιλοσοφοῦντος· οὗτος γὰρ τοῦ τέλους ἀρχιτέκτων, πρὸς ὃ βλέποντες ἕκαστον τὸ μὲν κακὸν τὸ δ' ἀγαθὸν ἀπλῶς λέγομεν*. Sprachlich ist Cap. 15 zu merken, wo der Vordersatz mit *ἐπεὶ δὲ* eingeleitet wird, nach längerem Zwischensatze aber die apodosis in Folge einer conclusio mit *ὥστε* eintritt. Dieses findet sich meines Wissens fast nur bei Aristoteles (Bonitz Arist. Studien III, 106), nicht bei andern griechischen Schriftstellern.

des Gegenstandes decke auch die grosse Verschiedenheit beider Ethiken auf und führe zu einem ganz anderen Ergebniss, als die bloss auf äusserliche Angaben leicht hin achtende Kritik bis jetzt zu gewinnen im Stande gewesen; das siebente Buch stehe im innigsten Zusammenhange mit den Nikomachia und alles sei im besten Einklange; verbinde man es aber mit den Eudemia, so treten Schwierigkeiten jeder Art entgegen, man könne aus den vorhergehenden Büchern jener Ethik weder in dieses hinein, noch durch dasselbe hindurch, noch endlich von demselben hinüber in die ihm folgenden gelangen.¹⁾ Im Eingange werde angegeben, wovon gesprochen werden soll; man müsse erwarten, dass hier nur neues, nicht früher schon behandeltes vorgebracht werde; ferner wenn allgemeine Ansichten erwähnt werden, erwarte man, dass der Verfasser nicht schon vorher solche als die seinigen in Anspruch genommen, endlich da hier mehrere Aporien aufgeworfen und gelöst werden, dürfe man mit Sicherheit annehmen, dass dergleichen früher noch nicht vorgekommen seien. Auf die Nikomachia finde das seine volle Anwendung, nicht so auf die Eudemia; hier ist schon in den frühern Büchern wiederholt von dem ἀκρατής die Rede, der Verfasser hat bereits viele gangbare Ansichten als die seinen in Anspruch genommen, auch gehen besondere ἀπορίαι schon II, 9 voraus, und VII, 6 beruft er sich nicht auf unser Buch, welches den Gegenstand ausführlich zu behandeln beabsichtigt, sondern auf das II, 7 über den ἀκρατής gesagte.

Dieser Nachweis wird den Leser anfangs für diese Ansicht günstig stimmen, nähere Einsicht aber und Vergleichung der betreffenden Stellen wird ihn auch bald überzeugen, dass so fein und schön manche Beobachtung ist, der Schluss, welcher daraus gezogen wird, doch keineswegs ein berechtigter ist.

Im siebenten Buche werden nach dem Eingange Cap. 2 die allgemang und gäben Ansichten über ἐγκράτεια und ἀκρασία dargelegt, Cap. 3 ein halb Dutzend Aporien aufgeworfen, aus diesen aber vier Hauptpunkte zur näheren Untersuchung Cap. 4—11 hervorgehoben, von

1) Bendixen, Bemerkungen zum siebenten Buche der Nikomachischen Ethik. Zweiter Artikel, Philologus X, 263—92.

welchen der vierte *περὶ τῶν ἄλλων ὅσα συγγενῆ τῆς θεωρίας ταύτης* handelt Cap. 9—11. Die Eud. Ethik verweilt nun allerdings II, 7—8 mit Vorliebe bei dem *ἐγκρατῆς* und *ἀκρατῆς*, sie gebraucht aber diese nur zur Erklärung des *ἐκούσιον* und *ἀκόνσιον*, des freien Willens, weil sie gerade in jenen beiden eine besondere Schwierigkeit findet,¹⁾ ob ihr Handeln *κατ' ὄρεξιν* oder *κατὰ προαίρεσιν* oder *κατὰ διάνοιαν* ist, ob freiwillig oder unfreiwillig oder beides zugleich, während die Nikom. nur III, 7 kurze Beziehung darauf nimmt. Eine solche Erklärung eines speciellen Falles steht der allgemeinen Behandlung wie diese in unserem Buche erscheint, keineswegs entgegen. Eben so wenig kann es befremden, wenn hier einige Gedanken vorkommen, welche unten als bekannte Sätze erklärt werden. Wenn hier als gewöhnliche Ansicht gesagt wird *δοκεῖ δὲ ἡ ἐγκράτεια . . τῶν ἐπαινετῶν εἶναι*, warum sollte der Autor nicht schon vorher II, 11 bemerken dürfen *ἡ μὲν ἐγκράτεια τοιοῦτον, τῶν ἐπαινετῶν δ' ἡ ἐγκράτεια*? es ist ja auch hier als allgemeine Ansicht, nicht als eine von ihm zuerst aufgestellte und behauptete Ueberzeugung ausgesprochen. Nur nebenbei mit Hinweisung auf nähere Erklärung, demnach nur als vorläufige Bemerkung wird II, 11 gesagt *ἔστι δ' ἀρετῆ καὶ ἐγκράτεια ἕτερον. λεπτόν δ' ὕστερον περὶ αὐτῶν . . λεγόμεν δὲ προαπορήσαντες*. Wenn Bendixen behauptet über dieses für den Verfasser der Eudemia so wichtige Verhältniss²⁾ stehe im ganzen siebenten Buche kein einziges aufklärendes Wort, so irrt er; die Sache ist genau VII, 9 dargelegt, nur dass hier nicht von *ἀρετῆ* und *ἐγκράτεια*, sondern was dasselbe ist, von dessen Gegensatz, der *κακία* und *ἀκρασία* gesprochen wird.

Die von Bendixen bisher angeführten Gründe werden Niemanden überzeugen, dass man unser Buch den Eudemia nicht zusprechen könne; es werden aber aus diesen drei Stellen angeführt, welche sich auf früher

1) p. 1224 6, 3 οὗτοι μόνοι.

2) Wenn Eud. II, 7 steht *ἡ γὰρ ἐγκράτεια ἀρετῆ*, dagegen II, 11 *ἔστι δὲ ἀρετῆ καὶ ἐγκράτεια ἕτερον*, so ist das allerdings ein Widerspruch in den Worten. erklärt sich aber aus der Sache. Auch unser Buch sagt VII. 1 sie seien nicht identisch, aber auch nicht *ὡς ἕτερον γένος* und doch lesen wir Cap. 9 *καὶ ὅλος δ' ἕτερον τὸ γένος ἀκρασίας καὶ κακίας*. Die Erklärung nämlich folgt *κακία ἢ ἀκρασία οὐκ ἔστι. ἀλλὰ πῆ ἴσως*. Es ist dieses vollkommen mit der Lehre der Nik. IV. 15 übereinstimmend *οὐκ ἔστι δὲ οὐδ' ἡ ἐγκράτεια ἀρετῆ, ἀλλὰ τις μικρῆ*, d. h. eigentliche *ἀρετῆ* ist sie nicht, aber im gewissen Sinne kann man sie eine *ἀρετῆ* nennen und nicht nennen.

gesagtes berufen, was wohl in den Nikomachia, nicht aber in den Eudemia zu finden sei. Von diesen ist die erste VII, 6, 1147 b 23 *ἐπεὶ δ' ἐστὶ τὰ μὲν ἀναγκαῖα τῶν ποιούντων ἡδονῆν, τὰ δ' αἰρετὰ μὲν καθ' αὐτὰ, ἔχοντα δ' ὑπερβολήν· ἀναγκαῖα μὲν τὰ σωματικά . . . τὰ δ' ἀναγκαῖα μὲν οὐ, αἰρετὰ δὲ καθ' αὐτὰ . .* keine Citation, sondern eine Eintheilung, man müsste dann alle bei Aristoteles mit *ἐπεὶ δὲ* anfangenden Lehrsätze (wie in demselben Capitel 1148 b 15) als Berufungen auf bereits früher gesagtes ansehen, was Niemand thun wird. Die zweite eben daselbst 1148, 24 *τῶν γὰρ ἡδέων ἕνα γύσει αἰρετὰ, τὰ δ' ἐναντία τούτων, τὰ δὲ μεταξὺ, καθάπερ διείλομεν πρότερον, οἷον χρήματα καὶ κέρδος καὶ νίκη καὶ τιμὴ* ist, wie man sieht, eine wirkliche Citation, in dieser Form aber leider weder in den Nikom. noch in den Eudem. nachweisbar, so dass Muretus III, 449 u. A. ihren Inhalt in der vorher angeführten Stelle suchen zu müssen glaubten. Nik. I, 8, 1099, 1 kann nichts beweisen, wir lernen daraus nur, dass es *γύσει ἡδέα* gibt, sonst nichts, von einer Eintheilung ist keine Spur. Die dritte Stelle endlich VII, 8 *περὶ δὲ τὰς δι' ἀφῆς καὶ γεύσεως ἡδονάς . . περὶ ἃς ἡ ἀκολασία καὶ σωφροσύνη διακρίσθη πρότερον* soll ein deutliches Zeugniß für die Nikom. gegen die Eudem. enthalten; jene bezeichnen das *γευστὸν καὶ ἀπτὸν* als das Gebiet der *ἀκολασία*, die Eudem. geben die Berichtigung, dass dieses in Wahrheit nur das *ἀπτὸν* wäre und bleiben auf dieser Correctur und sicheren Errungenschaft stehen; ihr Verfasser hätte daher in der Folge nicht in die veraltete Ansicht, die er selbst verbessert habe, zurückfallen können. Ein kühner Kritiker würde diesem Uebelstande wohl gleich durch Streichung der überflüssigen Worte *καὶ γεύσεως* abhelfen, indessen bedarf es keines solchen Kunststückes. Es ist falsch, dass die Nikomachia von den Eudemia corrigirt werden; denn jene selbst sagen ausdrücklich III, 13 nicht die *γεῦσις*, sondern die *ἀφῆ* beherrsche den *ἀκόλαστος*: *οὐ πάνυ δὲ χαίρουσι τούτοις* (nämlich Gegenständen der *γεῦσις*) *ἢ οὐχ οἱ γε ἀκόλαστοι, ἀλλὰ τῇ ἀπολαύσει, ἢ γίνεται πᾶσα δι' ἀφῆς καὶ ἐν σιτίοις καὶ ἐν ποτοῖς καὶ τοῖς ἀφροδισίοις λεγομένοις*, und so wenig bestehen die Eudemia auf jener vermeintlichen Errungenschaft, dass sie unmittelbar nach jener strengen Ausscheidung sagen, nicht die andern drei Sinne zeigen den *ἀκόλαστος*, sondern nur jene zwei, *ἀλλὰ περὶ τὰ δύο τῶν αἰσθητῶν ταῦτα . . περὶ τὰ γευστὰ καὶ ἀπτὰ*, und gleich nachher wird wieder bemerkt *καὶ ἔοικεν ἀφῆ μᾶλλον ἢ γεύσει τὸ*

πάθος. Was konnte also den Verfasser der Eudemia, wenn er dieses siebente Buch geschrieben hat, hindern, hier bei einer allgemeinen Angabe dem gewöhnlichen Sprachgebrauche, der gangbaren Ansicht zu folgen und δι' ἀφῆς καὶ γέυσεως zu schreiben?

Das sind die Steine des Anstosses, die es unmöglich machen sollen, aus den ersten drei Büchern der Eudemia in dieses siebente Buch der Nikomachia sich hinein und in diesem zurecht zu finden. Wer für jene schon vordem eingenommen war, wird sich nicht hindern lassen, leicht darüber zu steigen, aber auch wer für jene nicht besonders begeistert ist, sondern unschlüssig keine Entscheidung wagt, wird durch solche Gründe nicht zur Ueberzeugung gebracht werden, dass dieser Theil den Eudemia nicht zufallen könne, demnach den Nikomachia zugesprochen werden müsse. Bendixen zeigt eine nicht gewöhnliche Beobachtungsgabe, um den Unterschied solcher Schriften anschaulich zu machen, und gibt manche dankenswerthe Bemerkung, aber die Anwendung, welche davon gemacht wird, ist gewöhnlich unberechtigt und zwingt zur Gegenrede.

Der zweite Theil jener Abhandlung S. 270—92 geht von dem im ersten Artikel gewonnenem Ergebnisse aus, dass Aristoteles in den Büchern der Politik sich als Verfasser der Schlussabhandlung des VII Buches über die ἡδονή bekenne, und gibt aus dessen philosophischem System den Nachweis, wie er dazu gekommen, denselben Gegenstand in seiner Ethik wiederholt zu behandeln. Im VII Buche sei die Lust vom Standpunkte des natürlich sinnlichen Wesens des Menschen und seiner gewöhnlichen Erscheinung aus, im X von seiner höhern vernünftigen Seite betrachtet, eben so die Glückseligkeit dort vom Standpunkte des philosophisch gebildeten Staatsmannes, hier vom Gesichtspunkte des speculativen Philosophen entworfen; es sei eine fortschreitende Entwicklung der Lehre sowohl der ἡδονή als der εὐδαιμονία vom VII bis zum X Buche nicht zu verkennen; die Bücher der Politik beziehen sich ausschliesslich auf das Resultat der ersten Abhandlung; so oft Fragen aus dem Gebiete der Ethik berührt seien, werde mit einer gewissen Vorliebe auf die Untersuchung des VII Buches gewiesen; das ganze siebente Buch der Politik scheine es sich zur Aufgabe gemacht zu haben, jene auszubeuten oder seinem Inhalte nach wieder in Erinnerung zu bringen u. s. w.

Das sind eben so neue als ganz unerwartete Belehrungen; da aber ihre ganze sieben Blätter umfassende Beweisführung sich auf die Untrüglichkeit des ersten Artikels stützt, den Satz nämlich, dass Aristoteles das VII Buch als sein Eigenthum anerkenne, von diesem aber oben nachgewiesen ist, dass er ganz falsch sei, so ist mir auch ein näheres Eingehen in diese Entdeckungen von selbst erlassen. Wenn Bendixen die sämtlichen oder doch die wichtigsten Schriften des Aristoteles, wie die naturhistorischen, angefangen an der *φυσικῆ ἀκρόασις* bis zu *περὶ ζῳῶν γενέσεως* genau durchgeht, und von jeder sich den nöthigen Auszug macht, wodurch Plan und Ausführung des Werkes klar dargelegt wird, ist er gewiss der erste, der solche Interpretationskünste als FASELEIEN zurückweisen wird; denn Aristoteles spricht in allen Werken, die vollständig erhalten sind, über Gang und Durchführung des Gegenstandes sich überall klar und deutlich aus, und braucht keinen Interpreten, der ihm Gedanken leiht und unterlegt, die er nie hatte. Treten Hemmnisse ein, und diese sind nicht selten, seien es Risse oder auch Ueberfüllung, nicht zusammengehörige Partien u. dgl., so gilt es ein scharfes Auge zu haben, um, wenn auch nicht Ursache und Grund der Erscheinung — dieses ist oft unmöglich — doch den factischen Bestand sicher zu bestimmen; hier die gewöhnliche Ueberlieferung durch überkluge Erklärung rechtfertigen zu wollen, ist nichts als überflüssige Verschwendung des Scharfsinnes; der ist zu viel besserem zu verwenden, und dass in diesem Sinne die Beobachtungsgabe und das schöne Talent Bendixen's dem Aristoteles recht fruchtbringend werden möge, ist mein sehnlichster Wunsch.

NIKOMACHISCHE ETHIK.

I, 1, 1094, 22 *δῆλον ὡς τοῦτ' ἂν εἴη τὰγαθὸν καὶ τὸ ἄριστον*. Hat Aristoteles hier am Anfange absichtlich beide Ausdrücke gesetzt, oder ist letzteres späterer Zusatz? 1097, 28 steht *τὸ ἄριστον*, um den Grad zu bezeichnen, nicht mehr nothwendig aber ist es 1097 b 22 (v. 27 sagt er *τὰγαθόν*), 1098, 20. b 32. 1099, 24. b 30. In den controversen

Capiteln des VII Buches 12—15 steht öfter τὸ ἄριστον, Cap. 13 μὴ εἶναι ἀγαθὸν μηδὲ τὸ ἄριστον, die M. M. geben sogar τὸ ἄριστον ἀγαθόν.

I, 2, 1095, 26 περὶ δὲ τῆς εὐδαιμονίας . . . οὐχ ὁμοίως οἱ πολλοὶ τοῖς σοφοῖς ἀποδιδόασιν· οἱ μὲν γὰρ τῶν ἐναργῶν τε καὶ φανερῶν, οἷον ἰδοντῆν ἢ πλοῦτον ἢ τιμῆν, ἄλλοι δὲ ἄλλο, πολλακίς δὲ καὶ ὁ αὐτὸς ἕτερον . . . συνειδότες δὲ αὐτοῖς ἄγνοιαν τοὺς μέγα τι καὶ ὑπὲρ αὐτοὺς λέγοντας θαυμάζουσι. ἔνιοι δ' ᾤοντο παρὰ τὰ πολλὰ ταῦτα ἀγαθὸν ἄλλο τι καθ' αὐτὸ εἶναι. Ich vermuthe ἔνιοι γὰρ ᾤοντο. Es folgen nämlich die Philosophen, welche etwas von den gewöhnlichen Ansichten weit abgehendes sagen und dadurch dem Volke imponirten, das waren aber jedenfalls die Idealisten. Aristoteles ist damit in den Gegensatz von den πολλοὶ zu den σοφοὶ übergegangen und hat zugleich den Platonikern einen Schlag gegeben; ihre Lehre werde von der Masse nur angestaunt, weil sie gar zu frappant und eigenthümlich scheine. Ich halte γὰρ für nothwendig. Uebrigens wird hier schon auf Cap. 4 hingedeutet und es ist nur Willkür, wenn Gruppe jene Auseinandersetzung für einen spätern Zusatz des Aristoteles in dieser Ethik erklärt.

I, 4, 1096, 14 τὸ δὲ καθόλου βέλτιον ἴσως ἐπισκέψασθαι καὶ διαπορῆσαι . . . δόξειε δ' ὄν [ἴσως βέλτιον εἶναι καὶ] δεῖν ἐπὶ σωτηρίᾳ γε τῆς ἀληθείας καὶ τὰ οἰκεία ἀναιρεῖν. Die eingeschlossenen Worte scheinen eine falsche Wiederholung des obigen zu sein, sie passen hier nicht. Die Stelle zeigt, dass das Sprichwort amicus Plato, amicus Aristoteles, sed magis amica veritas von Aristoteles selbst ausgeht und unserer Ethik entnommen ist.

V. 20 τὸ δ' ἀγαθὸν λέγεται καὶ ἐν τῷ τί ἐστὶ καὶ ἐν τῷ ποιῶ καὶ ἐν τῷ πρὸς τι. Was soll hier die Erwähnung der Qualität? wir brauchen nur die Substanz und Relation unmittelbar. Wenn v. 24 steht τὰγαθὸν ἰσαχῶς λέγεται τῷ ὄντι· καὶ γὰρ ἐν τῷ τί λέγεται οἷον ὁ θεός, so ist dieses zu merken; Aristoteles sagt sonst, wie v. 20 vollständig ἐν τῷ τί ἐστὶ, und so geben auch die Eudemia I, 8 diese Stelle, nur in unmittelbarer Aufzählung und Aneinanderreihung der Kategorien sagt er einige Mal einfach τί, Bonitz zu Met. p. 1026, 35, aber der Verfasser der M. M. 1, 1. 1183, 10 hat in seinem Exemplare bereits kein ἐστὶ vorgefunden. II, 6, 1107, 6 τὸν λόγον τὸν τί ἶν εἶναι λεγόντα, der Sprachgebrauch fordert τὸν τὸ τί ἶν und so hat auch K.

I, 8, 1098 b 15 eine Stelle, welche recht anschaulich macht, wie Scaliger durch Tilgung von Wörtern, die ihm ungehörig schienen, dem

Texte aufzuhelfen sucht; alles eingeklammerte ist in seinem Exemplare durchstrichen: *τας δὲ πράξεις καὶ τὰς ἐνεργείας τὰς ψυχικὰς [περὶ ψυχὴν τίθεμεν], ὥστε καλῶς ἂν λέγοιτο κατὰ γε [ταύτην] τὴν δόξαν παλαιὰν οὕσαν καὶ ὁμολογουμένην ὑπὸ τῶν φιλοσοφούντων [ἐρῶσθε δὲ καὶ] ὅτι πράξεις τινὲς [λέγονται] καὶ ἐνεργεῖαι τὸ τέλος [οὕτω γὰρ] τῶν περὶ ψυχὴν ἀγαθῶν [γίνεται] καὶ οὐ τῶν ἐκτός. Erhält der Satz dadurch eine grössere Rundung, so hat doch eine solche Interpolation wenig Wahrscheinlichkeit und die Bedeutung wird eine andere, die ich nicht zu begründen weiss. Andere Stellen, in welchen er, was ihm überflüssig scheint, streicht, von welchem manches ansprechend ist, sind IV, 4, 1122 b 18 *μεγαλοπρέπεια [ἐν μεγέθει] . . οἷα λέγομεν [τὰ] τίμια. IV, 14, 1128 b 7 τῶν δὲ [περὶ τὴν ἡδονὴν] ἡ μὲν. VII, 9, 1150 b 35 ἡ δ' οὐ συνεχῆς [πονηρία]. VII, 10, 1151 b 9 ὁ μὲν γὰρ διὰ πάθος . . οὐ μεταβάλλει [ὁ ἐγκρατῆς], ἐπεὶ εὐπειστος . . ἔσται [ὁ ἐγκρατῆς]. VII, 11, 1152, 24 ὁ δὲ πονηρὸς χρωμένη μὲν [τοῖς] νόμοις, πονηροῖς δὲ [χρωμένη]. IX, 12 [ἐπόμενον δ' ἂν εἴη διελεῖν περὶ ἡδονῆς]. X, 2, 1173, 20 ὑπάρχειν [καὶ κατὰ τὰς ἀρετὰς]. X, 10, 1181, 3 οὔτε [γὰρ] γράφοντες.**

II, 1, 1103, 23 *οὐθὲν γὰρ τῶν φύσει ὄντων ἄλλως ἐθίζεται, οἷον ὁ λίθος φύσει κάτω φερόμενος οὐκ ἂν ἐθισθεῖ ἄνω φέρεσθαι . . οὐδὲ τὸ πῦρ κάτω, οὐδ' ἄλλο οὐδὲν τῶν ἄλλως πεφυκότων ἄλλως ἂν ἐθισθεῖ.* Dem allgemeinen Satze folgen zur Erläuterung zwei Beispiele, um von diesen wieder auf das Allgemeine zurückzugehen; *ἄλλως* vor *πεφυκότων* (*φύσει πεφυκότων* in M. ist wohl nur nähere Bestimmung) ist zu streichen. Vielleicht war anfänglich nur eine Umstellung der Wörter *ἄλλως πεφυκότων* statt *πεφυκότων ἄλλως*, wie dieses auch sonst nicht selten ist, z. B. VI, 2. 1139, 18 *νοῦς ὄρεξις* für *ὄρεξις νοῦς*. VI, 3. b, 16 *τέχνη ἐπιστήμη* für *ἐπιστήμη τέχνη*. V, 10. 1136, 4 *δικαιοπραγεῖ δὲ ἂν μόνον ἐκὼν πράττη*, wo *μόνον ἂν* erwartet wird, wenn anders *μόνον* nicht überflüssiger Zusatz ist, vgl. 1135, 16 *δικαιοπραγεῖ ὅταν ἐκὼν τις ἀνὰ πράττη*. V, 10, 1134, 32 *ἐν οἷς δ' ἀδικία, καὶ τὸ ἀδικεῖν ἐν τούτοις, ἐν οἷς δὲ τὸ ἀδικεῖν, οὐ πᾶσιν ἀδικία*. Warum nicht einfach *ἐν τούτοις καὶ τὸ ἀδικεῖν*? Vielleicht auch VIII, 11, 1160, 4 *αὐξήσει λαμβάνει τῷ μᾶλλον πρὸς φίλους εἶναι* ist vorzuziehen *μᾶλλον τῷ*, wiewohl man den Comparativ gar nicht braucht.

* II, 2, 1104 b 21 *δι' ἡδονὰς δὲ καὶ λύπας φαῦλαι [γίνονται]* aus dem vorausgehenden *πᾶσα ψυχῆς ἕξις* müste man *ψυχὰι* oder *ψυχῆς ἕξις* ergänzen; natürlicher aber ist *φαῦλοι* zu schreiben, und so hat der Verfasser der

Eud. in seinem Texte gelesen II, 4, der die ganze Stelle wörtlich überträgt δι' ἡδονᾶς δὲ καὶ λύπας φάυλους φαρμὲν εἶναι.

II, 5. 1106 b 34 ἐσθλοὶ μὲν γὰρ ἀπλῶς, παντοδαπῶς δὲ κακοί. Der Vers scheint nicht an seiner Stelle zu sein, Scaliger hat ihn v. 30 nach πεπερασμένον gesetzt; besser ist es, wenn er v. 33 nach ἐπιτυχεῖν zu stehen kommt.

II, 8. 1109, 14 οἷον αὐτοὶ μᾶλλον πεφύκαμεν πρὸς τὰς ἡδονὰς, διὸ εὐκατάφοροί ἐσμεν μᾶλλον πρὸς ἀκολασίαν ἢ πρὸς κοσμιότητα. Erklärt wird, warum bei einigen ἀρεταὶ der Gegensatz in die ὑπερβολή, bei andern in die ἔλλειψις gelegt wird, so sagen wir, der ἀνδρεία stehe die δειλία (eine ἔλλειψις) entgegen, nicht die θρασύτης, (die ὑπερβολή); der σωφροσύνη aber die ἀκολασία, (die ὑπερβολή), nicht die ἀναισθησία (die ἔλλειψις). Die Ursache liegt bald im Gegenstande, bald im Menschen; was der Sache nach vom μέσον am weitesten entfernt ist, bildet dessen Gegensatz, wie dort die δειλία; aber auch das, wozu wir von Natur aus eine grössere Neigung haben, wird das ἐναντίον genannt, und dieses ist der Fall mit der ἀκολασία, zu der wir uns weit mehr neigen als zur ἀναισθησία. Dieses ist der Zusammenhang, es kann also nicht κοσμιότητα heissen, denn dieses ist das μέσον, es müssen die ἐναντία bezeichnet werden, wie das oben v. 3 schon ausgesprochen war, also ἀναισθησίαν, man müsste denn das ganze ἢ πρὸς κοσμιότητα streichen, weil man ἢ πρὸς ἀναισθησίαν leicht von selbst verstehen kann. Die Eud. III, 2, 1230 b 15 sprechen sich über diese ἀναισθησία auf folgende Art aus: ἐστὶ δὲ οὐ πᾶν γινώριμον τό πάθος οὐδ' ἐπιπόλαιον διὰ τὸ πάντας ἐπὶ τὸ θάτερον ἁμαρτάνειν μᾶλλον καὶ πᾶσιν εἶναι σύμφυτον τὴν τῶν τοιούτων ἤτιταν καὶ αἰσθησιν. Nic. VII, 11, 1151 b 31. Der Fehler ist sehr alt; denn der Verfasser der M. M. I, 9. 1186 b 27 zeugt durch seine Version, dass er jenes Wort im Texte bereits vorgefunden hatte: οἷον πεφύκαμεν μᾶλλον ἀκόλαστοι εἶναι ἢ κόσμιοι . . . ἐπιπόλαιον δὲ πρὸς ἀκολασίαν μᾶλλον ἢ πρὸς κοσμιότητα.

III, 8, 1114 b 30 οὐχ ὁμοίως . . . τοῦτο ἐκούσιοι. Diese sechs Zeilen enthalten eine schöne Bemerkung, gehören aber nicht hierher und konnten von Aristoteles weder hier noch vorher am Ende von III, 7, 1114, 21 mit οὐχ ὁμοίως γὰρ statt δὲ anknüpfen; vielleicht enthalten sie nur eine Randbemerkung. In solchen Dingen ist es nothwendig, überall zuerst das Factische nachzuweisen, dass nämlich die überlieferte Ordnung un-

möglich die ursprüngliche vom Verfasser ausgehende sein könne; einer weitem Forschung mag es vielleicht gegönnt sein, auch das Entstehen solcher Abweichungen mit Sicherheit zu begründen. — Dieses habe ich schon früher bekannt gemacht; Wünscher pag. 40 meint, die Worte könnten recht wohl den Schluss des siebenten Capitels bilden; dahin hatte schon Scaliger diese Zeilen gesetzt, aber ich zweifelte an der Richtigkeit; denn im Vorausgehenden ist nur der Beweis, dass wie ἀρετή so κακία bei dem Menschen ἐκούσιος ist, und daran schliesst sich der Inhalt jener Worte nicht passend.

III, 11, 1116 b 33 εἰν γε ἐν ὕλῃ [ἢ ἐν ἔλει] ἢ das eingeschlossene streicht Scaliger; im nächsten 1117, 2 sind die Worte οὐ δὲ ἐστὶν . . τὸν κίνδυνον eine unnütze Wiederholung von v. 33—5, und auch das nächste scheint nur durch Tilgung richtigen Zusammenhang zu erhalten; φυσικωτάτη δὲ ἔοικεν ἢ διὰ τὸν θυμὸν εἶναι [καὶ] προσλαβοῦσα προαίρεσιν . . [ἀνδρεία εἶναι]. Die Eudem. III, 1, 1229, 28 sagen allerdings nur einfach ὁμως δὲ μάλιστα φυσικῆ ἢ τοῦ θυμοῦ.

III, 13, 1117, 29 οἷον φιλοτιμία φιλομάθεια· ἑκάτερος γὰρ τούτων χαιρεῖ οὐ φιλιτικός ἐστίν. Scaliger τούτω, man weiss wirklich nicht, was man vorziehen soll; wäre das concretum φιλότιμος φιλομαθής, so wäre der Genetiv ganz natürlich; man wird sich mehr zu Scaligers Aenderung hinneigen. 1118, 8 τῶν δ' ἐπιθυμιῶν αἱ μὲν κοιναὶ δοκοῦσιν εἶναι, αἱ δ' ἴδιοι καὶ ἐπίθετοι. Scaliger der Concinnität wegen κοινὰ καὶ φυσικὰ, da sogleich als Beispiel folgt οἷον ἢ μὲν τῆς τροφῆς φυσικῆ und ebenso nachher; übrigens kann dieser Begriff auch in dem Worte κοινὰ enthalten liegen, aber der Gegensatz macht den Zusatz wahrscheinlich.

III, 14, 1119, 14 setzt Scaliger die Worte οὐτ' ἀπόντων λυπεῖται οὐτ' ἐπιθυμῶν in die nächste Zeile nach ὅτε μὴ δεῖ.

V, 1, 1129, 8 ὁρῶμεν δὲ πάντες τὴν τοιαύτην ἔξιν βουλομένους λέγειν δικαιοσύνην, ἀφ' ἧς πρακτικοὶ τῶν δικαίων εἰσὶ καὶ ἀφ' ἧς δικαιοπραγοῦσι καὶ βούλονται τὰ δίκαια· τὸν αὐτὸν δὲ τρόπον καὶ περὶ ἀδικίας, ἀφ' ἧς ἀδικοῦσι καὶ βούλονται τὰ ἄδικα. Auffallend ist, dass im ersten Satze drei, im zweiten zwei Glieder sind, und da δικαιοπραγεῖν und ἀδικεῖν den Gegensatz bilden, so könnte man den ersten Satz als unächt streichen wollen; an sich aber ist der Begriff πρακτικοὶ τῶν δικαίων nicht ungeeignet, V, 9, 1134, 2. Wenn durchaus Gleichheit der Sätze sein soll, kann diese durch Tilgung

der Worte *εἰοὶ καὶ ἀφ' ἧς* hergestellt werden. Achtet man auf den Sprachgebrauch des Aristoteles, so wird man finden, dass er auf eine solche Concinnität weniger als andere Autoren Gewicht legt, und sich nicht scheut einen nahe liegenden bezeichnenden Ausdruck noch zum Besten zu geben, wie VII, 1 *περὶ δὲ ἀκρασίας καὶ μαλακίας καὶ τρυφῆς λεκτέον, καὶ περὶ ἐγκρατείας καὶ καρτερίας*, wo der Zusatz *καὶ τρυφῆς* ganz überflüssig ist, aber er sagt auch Cap. 7 *οὗτος μαλακὸς καὶ τρυφῶν· καὶ γὰρ ἡ τρυφή μαλακία τις ἐστίν* und gibt dadurch den Grund, warum er das Wort damit verbunden hat.

V, 2, 1129, 26 *ἔοικε δὲ πλεοναχῶς λέγεσθαι ἡ δικαιοσύνη καὶ ἡ ἀδικία, ἀλλὰ διὰ τὸ σύνεγγυς εἶναι τὴν ὁμωνυμίαν λανθάνει καὶ οὐχ ὥσπερ ἐπὶ τῶν πόρρω δῆλη μᾶλλον*. Das letzte Wort gehört nicht zu *δῆλη*, sondern zu *πόρρω*, so viel als *πορρότερω*. Seine jetzige Stellung ist kaum zu rechtfertigen, vielleicht genügt es *ἐπὶ τῶν πόρρω μᾶλλον δῆλη* zu setzen. Vgl. oben zu II, 1.

v. 32 *δοκεῖ δὲ ὁ τε παράνομος ἄδικος εἶναι καὶ ὁ πλεονέκτης καὶ ὁ ἄνισος, ὥστε δῆλον ὅτι καὶ ὁ δίκαιος ἔσται ὁ τε νόμιμος καὶ ὁ ἴσος, τὸ μὲν δίκαιον ἄρα τὸ νόμιμον καὶ τὸ ἴσον, τὸ δ' ἄδικον τὸ παράνομον καὶ τὸ ἄνισον*. Längst hatte ich in meinem Exemplare die Worte *καὶ ὁ πλεονέκτης* als dem Zusammenhange entgegen gestrichen; um so auffallender war es mir, dass Trendelenburg nicht diese, sondern die nächsten *καὶ ὁ ἄνισος* als falsch erklärte und Bekker sie einschloss. Das richtige hat Hampke Philol. XVI, 62; ich will noch hinzusetzen, dass V, 5 *διώρισται δὲ τὸ ἄδικον τὸ τε παράνομον καὶ τὸ ἄνισον, τὸ δὲ δίκαιον τὸ τε νόμιμον καὶ τὸ ἴσον* sich auf unsere Stelle bezieht und allein schon entscheidend ist.

V, 3, 1129 b 16 *οἱ δὲ νόμοι ἀγορεύουσι περὶ ἀπάντων στοχαζόμενοι ἢ τοῦ κοινῆ συμφέροντος πᾶσιν ἢ τοῖς ἀρίστοις ἢ τοῖς κυρίοις κατ' ἀρετὴν ἢ κατ' ἄλλον τινα τρόπον*. So können die Worte nicht richtig sein; denn *κύριοι κατ' ἀρετὴν* sind die *ἀριστοι*. Es fehlt aber *κατ' ἀρετὴν* in K und den Ausgaben der Eudemien, Sylburg zu pag. 125, 25; dann muss *ἢ τοῖς κυρίοις κατ' ἄλλον* gelesen werden; gemeint ist Oligarchie, Timokratie u. A. Ist aber *κατ' ἀρετὴν* richtig, so bleibt nichts als *ἢ τοῖς ἀρίστοις* zu streichen.

V, 4, 1130, 14 *Ζητοῦμεν δὲ γε τὴν ἐν μέρει ἀρετῆς δικαιοσύνην . . ὁμοίως δὲ καὶ περὶ ἀδικίας τῆς κατὰ μέρος*. Ich halte *ἀρετῆς* für einen erklärenden Zusatz, eben so *ἀρετὴν* am Anfange des nächsten Capitels V, 5 *ὅτι μὲν*

οὐν εἰσὶ δικαιοσύναι πλείους καὶ ὅτι ἔστι τις καὶ ἕτερα παρὰ τὴν ὅλην ἀρετήν, δῆλον, der ὅλη δικαιοσύνη steht ἢ ἐν μέρει oder ἢ κατὰ μέρος entgegen. v. 22 ἄλλη ἀδικία ὡς μέρος τῆς ὅλης. 33 ἀδικία παρὰ τὴν ὅλην ἄλλη ἐν μέρει. b 16 ὥστε καὶ περὶ τῆς ἐν μέρει δικαιοσύνης καὶ περὶ τῆς ἐν μέρει ἀδικίας λεκτέον. Der erklärende Zusatz ergab sich leicht, weil einige Zeilen vorher v. 8 vorausgeht αὕτη μὲν οὐν ἢ δικαιοσύνη οὐ μέρος ἀρετῆς ἀλλ' ὅλη ἀρετὴ ἐστίν. — v. 27 ἐκεῖνος δ' ἀδικος, ἀκόλαστος δ' οὐ· δῆλον ἄρα ὅτι δια τὸ κερδαίνειν. Dieses ist kein Folgesatz, sondern Begründung, daher Scaliger richtig γὰρ geschrieben hat.

V, 5, 1130 b 8 διώρισται δὴ τὸ ἀδικον τὸ τε παράνομον καὶ τὸ ἄνισον, τὸ δὲ δίκαιον τὸ τε νόμιμον καὶ τὸ ἴσον. κατὰ μὲν οὐν τὸ παράνομον ἢ πρότερον εἰρημένῃ ἀδικία ἐστίν. ἐπεὶ δὲ τὸ ἄνισον καὶ τὸ πλεον οὐ ταῦτόν ἀλλ' ἕτερον ὡς μέρος πρὸς ὅλον (τὸ μὲν γὰρ πλεον ἅπαν ἄνισον, τὸ δὲ ἄνισον οὐ πᾶν πλεον), καὶ τὸ ἀδικον καὶ ἢ ἀδικία οὐ ταῦτ' ἀλλ' ἕτερα ἐκείνων, τὰ μὲν ὡς μέρη τὰ δὲ ὡς ὅλα· μέρος γὰρ αὕτη ἢ ἀδικία τῆς ὅλης ἀδικίας, ὁμοίως δὲ καὶ ἢ δικαιοσύνη τῆς δικαιοσύνης. Was Aristoteles hier sagt, ist gegen seine Ansicht und man kann durch keine Erklärung helfen. Nach ihm ist das παράνομον der Inbegriff der ὅλη ἀδικία, und das νόμιμον die ὅλη δικαιοσύνη; darum das zweite, das ἄνισον und ἴσον die partikulare ἀδικία und δικαιοσύνη. Der hier gegebenen Erklärung gemäss aber würde von der particularen ἀδικία wieder ein Unterschied gemacht, und zwar das ἄνισον das genus, das πλεον die species bezeichnen, was ganz gegen den Zusammenhang und den Gedankengang des Verfassers ist. Man streiche den Erklärungssatz τὸ μὲν γὰρ πλεον ἅπαν ἄνισον, τὸ δὲ ἄνισον οὐ πᾶν πλεον und alles ist richtig; schon im Alterthum wurde der Gedanke falsch aufgefasst, vergl. scholia fol. 62, 6. Nicht den Unterschied von ἄνισον und πλεον will Aristoteles geben, sondern den von παράνομον und ἄνισον; er sagt, dieses ἄνισον oder πλεον (dieses hebt er hervor, weil die Ungerechtigkeit zumeist in der πλεονεξία besteht) ist nur ein Theil von dem παράνομον, folglich das Fehlen in diesem nur ὡς μέρος von dem gesammten παράνομον, d. h. die specielle ἀδικία von der gesammten ἀδικία. Das hat Jemand nicht verstanden und indem er glaubte, Aristoteles spreche vom Unterschiede des ἄνισον und πλεον, durch unzeitige und ungeschickte Erklärung dieser Wörter, die zwar an sich richtig ist, die ganze Stelle unverständlich gemacht. Das Verkehrte muss schon frühe bemerkt worden sein — Muretus ist nicht der erste, der das p. 383 R. eingesehen hat — und so findet

sich in andern Handschriften (M. O. bei Bekker) folgende abweichende Form *ἐπεὶ δὲ τὸ ἀνίσον καὶ τὸ παράνομον οὐ ταῦτόν· τὸ μὲν γὰρ ἀνίσον ἅπαν παράνομον, τὸ δὲ παράνομον οὐχ ἅπαν ἀνίσον καὶ τὸ πλεόν.* Das ist nur die Verbesserung einer schon vorhandenen Interpolation, um einigermaßen Zusammenhang hervorzubringen, die aber selbst den Gedanken des Aristoteles schlecht trifft. Dieses ist zugleich eine von den vielen Stellen, wie die Sätze des Stagiriten überarbeitet worden sind, und wie die Kritik vorsichtig zu verfahren hat, um Aechtes und Unächtens abzusondern. Hier geben die Handschriften selbst ganz Verschiedenes, die gehörige Untersuchung aber lehrt, dass weder das eine noch das andere von Aristoteles herrühren kann, und ein unverständiger Zusatz eine dem Gedanken scheinbar mehr entsprechende Verbesserung herbeigeführt hat. — So hatte ich mich schon früher über diese bestrittene Stelle geäußert; später fand ich, dass Trendelenburg S. 8 jene Variante von M. O. gebilligt und Bekker sie in seinem neuen Abdrucke aufgenommen hat. Ich kann die Autorität jener Bücher nicht anerkennen und diese bedeutende Aenderung nur für eine Interpolation, um den Worten einen zusammenhängenden Gedanken zu leihen, halten. Ebenso Münscher pag. 63.

V, 5. 1131, 12 *εἰ οὖν τὸ ἄδικον ἀνίσον, τὸ δίκαιον ἴσον, ὅπερ καὶ ἄνευ λόγου δοκεῖ πᾶσιν. ἐπεὶ δὲ τὸ ἴσον μέσον, τὸ δίκαιον μέσον τι ἂν εἴη. ἔστι δὲ τὸ ἴσον ἐν ἐλαχίστοις δυσίν· ἀνάγκη τοίνυν τὸ δίκαιον μέσον τε καὶ ἴσον εἶναι [καὶ πρὸς τι] καὶ τισίν, καὶ ἧ μὲν μέσον, τινῶν (ταῦτα δ' ἔστι πλεόν καὶ ἐλαττον), ἧ δ' ἴσον ἔστι, δυοῖν, ἧ δὲ δίκαιον, τισίν. οἷς τε γὰρ δίκαιον τυχάνει ὄν, δύο ἔστί, καὶ ἐν οἷς τὰ πράγματα, δύο, καὶ ἡ ἀντὶ ἔσται ἰσότης, οἷς καὶ ἐν οἷς· ὡς γὰρ ἐκεῖνα ἔχει τὰ ἐν οἷς, οὕτω καὶ ἐκεῖνα ἔχει· εἰ γὰρ μὴ ἴσοι, οὐκ ἴσα ἔξουσιν, ἀλλ' ἐντεῦθεν αἱ μάχαι καὶ τὰ ἐγκλήματα . . .* Dem Sinne nach ist die Stelle ganz klar, die Worte aber bieten manche Schwierigkeit. Scaliger hat in seinem Exemplare vieles gestrichen und ich glaube manches mit Recht. Nach *δυσίν* v. 15 setzt er *πρὸς τι καὶ τισί*, streicht dagegen v. 17 die ganze Parenthese *ταῦτα δ' ἔστι πλεόν καὶ ἐλαττον*,¹⁾ ferner v. 18 *ἔστί*, dann v. 20 *τὰ πράγματα*, v. 21 *τὰ ἐν οἷς*, endlich v. 22 *ἔχει· εἰ γὰρ μὴ*

1) Scaliger scheint gleich Münscher pag. 66 den Inhalt der Parenthese für unrichtig gehalten zu haben; dass sie aber die M. M. hatten, sieht man aus 1193 b 29 *ὥστε τὸ ἴσον ἂν πλείονος καὶ ἐλάττονος εἴη δίκαιον*. Sehr leicht entbehrt man sowohl *τὰ πράγματα*, als *τὰ ἐν οἷς*, ohne jedoch beweisen zu können, dass sie fehlen müssen.

ἴσοι, οὐκ ἴσα ἔξουσι. Die von Bekker eingeklammerten Worte lässt die beste Handschrift **K** aus. Im obigen erwartet man am Anfange ἐπεὶ δὲ τὸ ἴσον μέσον, (τὸ δὲ δίκαιον ἴσον), τὸ δίκαιον μέσον τι ἂν εἴη. Man muss es jedenfalls aus dem vorausgehenden ergänzen. Dann folgt die Unterscheidung von Sachen und Personen, und hier soll nichts stehen als: ἀνάγκη τοίνυν τὸ δίκαιον μέσον τε καὶ ἴσον (ὄν) εἶναι (τινῶν) καὶ τισίν, καὶ ἧ μὲν μέσον, τινῶν, ἧ δ' ἴσον, τισίν. ἀνάγκη ἄρα τὸ δίκαιον ἐν ἐλαχίστοις εἶναι τέτταρσιν· οἷς τε γὰρ δίκαιον τυγχάνει ὄν, δύο εἰσὶ, καὶ ἐν οἷς. Hat Aristoteles an zweiter Stelle, wie nicht zu zweifeln, τινῶν geschrieben, so stand dasselbe auch an erster, wo diese Angabe in **K** ausgefallen ist, und darf nicht aus andern Handschriften durch πρὸς τι ergänzt werden; er hat wie den Dativ, so auch den Genetiv zweimal geschrieben. Der Zusatz ἧ δὲ δίκαιον τισίν gehört nicht hieher, da das δίκαιον nur als μέσον und ἴσον näher erklärt werden soll. Und dennoch kann es scheinen, dass die Politik III, 9, 1200, 16, welche unsere Stelle vor Augen hat: ἐπεὶ τὸ δίκαιον τισίν καὶ διήρηται τὸν αὐτὸν τρόπον ἐπὶ τε τῶν πραγμάτων καὶ οἷς, καὶ ἄλλοις εἴρηται πρότερον ἐν τοῖς ἰσχυροῖς dafür spricht. Aus den M. M. 1193 b 32 lässt sich etwas sicheres nicht beweisen; denn diese gehen von der δικαιοσύνη aus und ordnen dieser das δίκαιον unter, so dass hier die drei Begriffe des δίκαιον ἴσον und μέσον wirklich auf gleicher Linie stehen, um daraus den Unterschied von Personen und Sachen zu bestimmen; es ist aber wahrscheinlich, dass auch sie jene Worte ἧ δὲ δίκαιον τισίν im Texte bereits vorgefunden haben. — Münscher schreibt pag. 65—68 ἀνάγκη τοίνυν τὸ δίκαιον μέσον τε καὶ ἴσον (ὄν) εἶναι (καὶ ἐν τισί) καὶ τισίν und streicht alles folgende καὶ ἧ μὲν . . δίκαιον τισίν. Hier würde die Ordnung wenigstens fordern εἶναι καὶ τισίν (καὶ ἐν τισίν), wie schon das nächste οἷς und ἐν οἷς zeigt.

V, 9, 1134, b ἧ δ' ἀδικία τὸναντίον τοῦ ἀδίκου· τοῦτο δ' ἐστὶν ὑπερβολή καὶ ἔλλειψις τοῦ ὀφελίμου ἢ βλαβεροῦ παρὰ τὸ ἀνάλογον. Nach der Bestimmung, was die δικαιοσύνη ist, heisst es, das Gegentheil davon ist die ἀδικία, der Zusatz τοῦ ἀδίκου ist überflüssig, dann muss es wohl καὶ βλαβεροῦ heissen, nicht ἧ, beides ist verbunden. Oben v. 7, 1132, 4 steht τοῦ βλάβου, während sonst τοῦ βλαβεροῦ oder τῆς βλάβης gesagt wird.

V, 10, 1134, 19 ἧ ὄντω μὲν οὐδὲν διοίσει; ich vermuthete οὐδὲν sei zu tilgen: oder wird der Unterschied so sein, dass es besonders auf die

προαίρεσις ankommt? Diesen Gedanken hat meines Wissens noch Niemand in dieser Stelle erkannt; jetzt will Münscher pag. 83 diesen positiven Sinn auch in dem negativen Ausdrücke mit οὐδὲν finden.

1134, b 22 ἢ τὸ αἶγα θύειν ἀλλὰ μὴ δύο πρόβατα. Dazu macht Scaliger die Bemerkung: δύο del. M(uretus), ego censo πρόβατα delendum et δύο retinendum. — 1135, 6 hat derselbe richtig ὡς τὸ καθόλου statt τὰ. — v. 19 ἀδίκημα δὲ καὶ δικαιοπράγημα ὤρισται τῷ ἐκούσιῳ καὶ ἀκούσιῳ. Münscher pag. 88 will, weil es ein Schluss sei, δῆ; ich ging noch weiter und habe eben deswegen auch ὠρίσθω vermuthet, wie nachher v. 30 ὁμοίως δὲ τὸ τοιοῦτον διωρίσθω — v. 33 πολλὰ γὰρ καὶ τῶν φύσει ὑπαρχόντων εἰδότες καὶ πράττομεν καὶ πάσχομεν, ὧν οὐθὲν οὐθ' ἐκούσιον οὐτ' ἀκούσιον εἶναι, οἷον τὸ γηρᾶν ἢ ἀποθνήσκειν. Eine merkwürdige Behauptung; man sollte denken, das wahre wäre doch nur ὧν οὐθὲν ἐκούσιον εἶσιν. — 1136, 1 ἂν δ' ἐκ προαιρέσεως βλάβη, ἀδικεῖ, καὶ κατὰ ταῦτ' ἤδη τὰ ἀδικήματα ὁ ἀδικῶν ἀδικός. Dieses ist die Beantwortung der am Anfange des Capitels aufgeworfenen Frage ὁ ποῖα ἀδικήματα ἀδικῶν ἤδη ἀδικός εἶσιν ἐκάστην ἀδικίαν; so dass man auch dort nur καὶ ὁ ταῦτ' ἤδη τὰ ἀδικήματα ἀδικῶν erwartet.

VI, 1, 11386, 20 τοῦτο διέλωμεν. Vielmehr διελωμεν, doch wird die Entscheidung, da die Verwechslung dieser Wörter öfter vorkommt, von der Vergleichung sämmtlicher Stellen abhängen.

VI, 2, 1139, 3 λέγωμεν οὕτως. Ich glaube οὕτως findet sich bei solchen Uebergängen sonst in Aristoteles nicht. Im folgenden πρότερον μὲν οὖν ἐλέχθη, δύο εἶναι μέρη τῆς ψυχῆς, τὸ τε λόγον ἔχον καὶ τὸ ἄλογον· νῦν δὲ περὶ τοῦ λόγον ἔχοντος . . . διαιρετέον. scheint etwas ausgefallen zu sein, z. B. ἄλογον [ὧν ἤδη διώρισται τὸ ἄλογον] νῦν

VI, 8. 1141 b 25 τῆς δὲ περὶ πόλιν ἡ μὲν ὡς ἀρχιτεκτονική [φρόνησις] νομοθετική . . . αὕτη δὲ πρακτική καὶ [βουλευτική], die eingeschlossenen Wörter streicht Scaliger (καὶ nach πρακτική fehlt in den Ausgaben und K L), ich glaube mit Recht; nur so stimmt es mit dem folgenden. — v. 31 καὶ ἔχει αὕτη τὸ κοινὸν ὄνομα φρόνησιν, ἐκείνων δὲ ἡ μὲν οἰκονομία ἡ δὲ νομοθεσία, ἡ δὲ πολιτική. Erwartet man hier nicht nothwendig ἐκείνη?

VI, 9 b 33 εἶδος μὲν οὖν τι ἂν εἴη γνώσεως τὸ αὐτῷ εἰδέναι. Auffallend ist γνώσεως, die Frage ist, ob das τὸ αὐτῷ ἀγαθὸν εἰδέναι zur φρόνησις gehört oder nicht, und sollte γνώσις von dem erst unten Cap. 11 erläuterten γνώμη viel verschieden sein? In den Versen des Euripides füllt

Scaliger noch ἴσον μετασχεῖν die Lücke (aus Dio), schreibt aber τῷ σοφω-
τάτῳ τέχνης statt τύχης, den nächsten Vers

τούς γὰρ περισσοὺς καὶ τι πράσσοντας πλέον

ergänzt er ex ingenio mit dem Zusatze μισοῦσιν οἱ θεοί. damals war viel-
leicht Canters Stobaeus noch nicht bekannt, wo steht

τιμῶμεν ἄνδρας τ' ἐν πόλει νομίζομεν.

er wollte wenigstens einen vollständigen Satz und Gedanken. Auffallend
ist VI, 4 in Agathons Verse

τέχνη τύχην ἔυτεροξε καὶ τύχη τέχνην

seine Aenderung ἔτεξε. In dem Verse des Anaxandridas VII, 11

ἢ πόλις ἐβούλεθ' ἢ νόμων οὐδὲν μέλει

hat er ἐβούλεν' was auch Muretus und Lambinus vermutheten; die
letzten Worte erwähnt Sext. Emp. pag. 576 Bkk. was Meinecke nicht
bemerkt hat. VIII, 2 Εὐριπίδης μὲν φάσκων ἐρᾶν μὲν ὄμβρον γαῖαν ξηραν-
θεῖσαν, ἐρᾶν δὲ σεμνὸν οὐρανὸν πληρούμενον ὄμβρου πεσεῖν εἰς γαῖαν hat er im
guten Glauben, vollständige Trimeter seien angeführt, den verswidrigen
Aorist ξηρανθεῖσαν sofort in das Perfect ἐξηραμένην verwandelt. Sonst
hat er die gewöhnliche Sprache hergestellt und dadurch häufig die
Eigenthümlichkeit des Autors verwischt; z. B. VII, 15. 1154, 24 ὥστε
in der Apodosis gestrichen, oder καὶ εἰ statt des bei Aristoteles nicht
seltenen καὶ εἰ gesetzt, selbst sprachliche Versehen kann man mitunter
treffen, z. B. statt μὴ οὐθὲν λέγωσιν die falsche Correctur μηθὲν λέγωσιν,
dergleichen ist billiger Weise mit Stillschweigen zu umgehen; denn
Scaligers Geist und Schärfe ist von solchen Kleinigkeiten abgesehen nir-
gends zu verkennen.

VI, 11, 1142 b 34 εἶσι δὲ καὶ ἡ σύνεσις καὶ ἡ ἀσυνεσία, καὶ ἅς λέγομεν
συνετοὺς καὶ ἀσυνετοὺς . . hier kann nicht wie im fünften Buche von
δικαιοσύνη und ἀδικία von dem positiven und negativen gesprochen wer-
den; der ganze Artikel weist darauf hin, dass es εὐσυνεσία und εὐσυ-
νέτους heissen muss, wie gleich nachher folgt ταῦτόν γὰρ σύνεσις καὶ εὐσυ-
νεσία καὶ συνετοὶ καὶ εὐσύνετοι, aber gerade diese Erklärung kann dort,
wenigstens nicht ohne Aenderung von γὰρ in δέ, nicht stehen; dagegen
hat sie hier ihre geeignete Stelle, ja selbst auch einige Zeilen später
v. 16 nach den Worten καὶ ἐντεῦθεν . . εὐσύνετοι. Soll v. 15 mit τὸ γὰρ
εὐ τῷ καλῶς ταῦτόν nicht das unmittelbar vorausgehende κρίνειν καλῶς er-

klärt werden, sondern das weit abgehende oder erst v. 17 folgende *εὐσύνετοι?* in ersterem Falle erwartet man *τῷ γὰρ εὖ τὸ καλῶς ταυτόν*. v. 21 *τόν γὰρ ἐπιεικῆ μάλιστα φαιμεν εἶναι συγγνωμονικόν καὶ ἐπιεικῆς τὸ ἔχειν περὶ ἓνα συγγνώμην*. Ich vermuthete *ἐπιεικοῦς*, denn von der Person (des *εἶναι* und *ἔχειν* v. 19) ist die Rede. v. 26 *λέγομεν γὰρ γνώμην καὶ σύνεσιν καὶ φρόνησιν καὶ νοῦν ἐπὶ τοῦς αὐτοῦς ἐπιφερόντες γνώμην ἔχειν καὶ νοῦν ἤδη* (das heisst *ἦ δῆ*) *καὶ φρονίμους καὶ συνετούς*.

VII, 3, 1145 b 26 *οὐθένα γὰρ ὑπολαμβάνοντα πράττειν παρὰ τὸ βέλτιστον, ἀλλὰ δι' ἄγνοιαν*. Hier kann *ὀρθῶς* nicht aus v. 21 ergänzt werden.

1146, 21 *ἔτι ὁ σοφιστικὸς λόγος ψευδόμενος ἀπορία*. Die Sophistik überhaupt, nicht der Trugschluss *ψευδόμενος* allein ist gemeint, jene ist allerdings *ψευδομένη*, aber da voraus geht *διὰ τὸ λυπεῖσθαι ψευδόμενος* scheint das Wort unrichtig wiederholt.

VII, 5, 1147 b 17 *περὶ μὲν οὖν τοῦ εἰδότα καὶ μὴ, καὶ πῶς εἰδότα ἐνδέχεται ἀκρατεῦσθαι, τοσαῦτα εἰρήσθω*. Am Anfange heisst es vollständiger *σκεπτιόν πότερον εἰδότες ἢ οὐ, καὶ πῶς εἰδότες, εἴτα*, wo man das Verbum *ἀκρατεῦνται* oder wenigstens *ἀκρατεῖς* hart vermisst; hier ist die Form des Satzes geändert, weil bewiesen ist, dass man wissend und nicht wissend, und wie wissend fehlen kann. Aendern darf man nicht, wie ich einst vermuthete.

VII, 6, 1148 b 27 *αἱ δὲ νοσηματώδεις ἢ ἐξ ἤθους*, nach der v. 34 folgenden Erklärung *ὡσαύτως δὲ καὶ τοῖς νοσηματωδῶς ἔχουσι δι' εἶθους* ist die Partikel *ἢ* zu streichen.

VII, 8, 1150, 30 *τῶν δι' λεχθέντων τῷ μὲν μαλακίας εἶδος μᾶλλον, ὁ δ' ἀκόλαστος, ἀντίκειται δὲ τῷ μὲν ἀκρατεῖ ὁ ἐγκρατής, τῷ δὲ μαλακῷ ὁ καρτερικός*. Man erwartet vielmehr als Gegensatz *τὸ δ' ἀκρασίας*. Im vorhergehenden v. 27 *παντὶ δ' ἂν δόξειε χείρων εἶναι* hat Scaliger *πάντη* geändert, im folgenden b 14 *ἐν τοῖς Σκυθῶν βασιλεῦσιν* schreibt er *βασιλείοις* Herod. οἱ ἐνάριες ἐν τοῖς βασιλείοις Σκυθίας, davon steht bei Herod. I, 105. IV, 67 nichts.

VII, 13 *ἐπεὶ τὸ ἀγαθὸν διχῶς . . καὶ αἱ φύσεις καὶ αἱ ἔξεις ἀκολουθήουσιν, ὥστε καὶ αἱ κινήσεις καὶ γενέσεις, καὶ αἱ φαῖλαι δοκοῦσαι εἶναι αἱ μὲν ἀπλῶς φαῖλαι τινὶ δ' οὐ ἀλλ' αἰρεταὶ τῷδε, εἶναι δὲ οὐδὲ τῷδε ἀλλὰ ποτὲ καὶ ὀλίγον χρόνον, αἰρεταὶ δ' οὐ· αἱ δ' οὐδ' ἴδοναι ἀλλὰ φαίνονται . .* Scaliger streicht *ἀκολουθήουσιν*, mir ist *αἰρεταὶ δ' οὐ* unverständlich, denn sie sind ja *αἰρεταὶ* aber

nicht ἀπλῶς sondern nur ποτέ, war vielleicht χρόνον αἰρεταί, αἰδ' οὐδ' . . ? 1153, 35 setzt Scaliger nach ἱπερβολὰς das Verbum φεύγει ein und so hat M, man kann den Satz als Anakoluth erklären, das in dem folgenden διὸ ὁ σώφρων φεύγει ταύτας seinen Abschluss enthält. Ich vermissе aber v. 27 τὸ δὲ τὸν σώφρονα φεύγειν καὶ τὸν φρόνιμον διώκειν τὸν ἄλυπον βίον ungerne den Zusatz τὸ ἡδὺ oder τὰς ἡδονάς, wie oben Cap. 12 steht.

VII, 12, 1152 b 16 ἔτι ἐμπόδιον τῷ φρονεῖν αἰ ἰδοῖναι, καὶ ὄσφ μᾶλλον χαίρει, μᾶλλον οἷον τὴν τῶν ἀφροδισιῶν· οὐδένα γὰρ ἂν δύνασθαι νοῆσαι τι ἐν αὐτῇ. Für das auffallende τὴν, welches Zell durch ein zu ergänzendes χαίρων, Fritzsche durch den Uebergang in die oratio indirecta erklärt, vermuthete ich einst S. 89 doch nicht ohne Bedenken ἰ. Später fand ich, dass auch Scaliger so geändert hat. Man darf jedoch so seltsame Erscheinungen nicht sogleich in das gewöhnliche zurückführen. Vielleicht ist das zweite μᾶλλον zu streichen, und hängt χαίρει οἷον τὴν genau zusammen. Eud. II, 8, 1224 b 11 χαίρει τὴν ἀπ' ἐλπίδος ἰδονήν. VI (Nic. VII) 15 ὁ θεὸς ἀεὶ μίαν καὶ ἀπλήν χαίρει ἰδονήν.

b 22 ἔτι δ' οὐκ ἄριστον ἢ ἡδονή. Kurz vorher v. 12 εἶναι τὸ ἄριστον ἡδονήν. v. 25 μὴ εἶναι ἀγαθὸν μηδὲ τὸ ἄριστον. 1153 b 12 ὥστε εἴη ἂν τις ἡδονὴ τὸ ἄριστον. v. 26 εἶναι πως τὸ ἄριστον αἰτήν. Gegenüber diesen Stellen wird man wohl kein Bedenken tragen hier οὐ τὸ ἄριστον zu schreiben, aber auch 1153 b 7 ἄριστον τ' οὐδὲν κωλύει ἡδονήν τινα εἶναι kann nicht stehen. Damit beginnt ein neuer Abschnitt (die Abtheilung der Capitel ist verkehrt) und dieser Uebergang kann hier kaum mit τε eingeführt werden; auch haben alle Ausgaben ausser Bekker δ', nicht τ'. Es wird indessen auch hier τὸ ἄριστον oder τᾶριστον δ' gestanden haben.

VII, 15 v. 27 πρῶτον μὲν οὖν ὅτι ἐκκρούει τὴν λύπην. Scaliger ἐκκρούουσι, denn voraus geht σωματικαὶ ἡδοναί, es müsste also, wenn der Singularis richtig ist, der allgemeine Begriff ἡδονή vorwalten. Ueberhaupt hat Scaliger auch hier auf Grammatik strenge geachtet, IV, 7, 1123 b 26 ὁ δὲ χαῖνος πρὸς ἑαυτὸν μὲν ὑπερβάλλει, οὐ μὴν τὸν γε μεγαλόψυχον, wo er πρὸς vor τὸν einsetzt. VII, 11 init. τοιοῦτος οἶος . . χαίρων wo er richtig χαίρειν setzt, aber auch das nächste καὶ οὐκ ἐμμένων steht diesem gleich. VIII, 11, 1160, 8 αὐξέσθαι δὲ πέφυκεν ἅμα τῇ φιλίᾳ καὶ τὸ δίκαιον ὡς ἐν τοῖς αὐτοῖς ὄντα καὶ. ἐπ' ἴσον διήκοντα, nämlich beide, aber Scaliger corrigirt

ὄν . . διήκον. IX, 11, 1171 b 4 τὸ δὲ λυπούμενον αἰσθάνεσθαι, Scaliger ganz schön λυπουμένων.

VIII, 2, 1155 b 32 τοὺς δὲ βουλομένους οὕτω τάχαθὰ εὖνους λέγουσιν, εἰ μὴ ταῦτό καὶ παρ' ἐκείνων γίγνηται· εὖνοιαν γὰρ ἐν ἀντιπεπονθόσι φιλίαν εἶναι. Scaliger schien (wie auch mir einst) der Gedanke unrichtig, er ergänzt λέγουσιν, (οἱ δ' οὐκ), εἰ μὴ, aber es ist nur Missverständniss und nichts zu ändern; wo Zuneigung nur von einer Seite herrscht, ist es εὖνοια, wo von beiden φιλία, doch ist dieser Gedanke nicht übereinstimmend mit VIII, 7, 1158, 7. v. 27 erwartet man τριῶν δι' ὄντων . . βούλησις ἐκείνοις ἀγαθοῦ.

VIII, 7, 1158, 2 ἐν δὲ τοῖς στρυφνοῖς καὶ πρεσβυτικοῖς. Warum nicht wie v. 5 und kurz voraus πρεσβύταις? Diese neun Zeilen sind nämlich, wie Fritzsche richtig bemerkt hat, nur eine Wiederholung aus dem vorhergehenden Capitel; eine wichtige Variante, welche vielleicht über die gleichen Worte und denselben Gedanken noch hinausgeht; erst eine genaue Zusammenstellung aller solcher—Wiederholungen in Aristoteles wird einigen Aufschluss geben. Gleich auffallend ist mir X, 8, 1178, 23—34 die Erwähnung der Nothwendigkeit äusserer Güter, da diese im nächsten Capitel näher bestimmt wird.

VIII, 12. Ueber die Verschiedenheit der Staatsverfassungen erklärt sich auch Isocrat. Panath. §. 131, dort ist ein Ausfall auf die, welche die ἢ ἀπὸ τιμημάτων an die Stelle der δημοκρατία setzen. Dieser Tadel trifft jedenfalls unsere Ethik. Erwägt man, dass Aristoteles am Ende dieses Werkes X, 10, 1181, 12 sich entschieden gegen einen Ausspruch in der Antidosis, ohne den Isokrates zu nennen, aber kennbar genug äussert, so darf es nicht auffallen, wenn dieser in seiner letzten Schrift, den Panathenaicus, Gleiches mit Gleichen vergelten wollte. und unter den vielen Leuten, die zwar nicht dumm seien, aber um diese Dinge sich nicht kümmern (also nichts davon verstehen), vorzüglich Aristoteles im Sinne hatte. Ethik ist gewiss eines der ersten ausgegebenen Werke unsers Philosophen. — 1160, 9 καὶ φανερώτερον ἐπὶ ταύτης ὅτι χειρίστη· κάκιστον δὲ τὸ ἐναντίον τῆ βελτίστη. Letzteres ist die Begründung, warum die τυραννὶς χειρίστη ist, und so wird nicht δε, sondern γὰρ gefordert, Casaubonus hat dieses bereits im Text aufgenommen.

IX, 4. Das neunte Buch besteht aus Aporien; es sind Zweifel und

Bedenken, die, nachdem die Erklärung von der *φιλία* im vorausgehenden Buche gegeben ist, entstehen können und gelöst werden müssen, wie etwa bei der *δικαιοσύνη* V, 11. Zwischen der dritten Frage, ob und wann man die Freundschaft aufgeben müsse, Cap. 3, und der vierten, warum die Gönner die begünstigten mehr lieben als diese jene, Cap. 7, treffen wir einen besondern Abschnitt von drei Capiteln (4—6), dessen Inhalt mit diesen *ἀπορίαι* nichts zu thun hat, und dessen Stellung an diesem Orte keineswegs einleuchtet. Es sind die *φιλικὰ*, alles was geeignet und förderlich, ja nothwendig ist, um Freundschaft zu bewirken, ausgehend von dem Begriffe des eigenen selbst und in vier Erscheinungen sich vorzüglich äussernd, angewendet auf den nächsten, da der Freund als alter ego gilt. Zu solchen *φιλικὰ* werden dann auch noch *εὐνοια*¹⁾ und *ὁμόνοια* gerechnet. So wichtig nun der Inhalt ist (IX, 8 bezieht sich auf Cap. 4), so wenig weiss ich dessen Stellung an diesem Platze zu rechtfertigen; er gehört zur Darstellung und Erklärung der *φιλία* selbst, wie diese im vorhergehenden Buche gegeben ist. Vergleicht man die Eudem. Ethik, so ist dort alles in Ordnung. Der erste Abschnitt umfasst daselbst die ersten fünf Capitel, den Unterschied der *φιλία* nach *ἀρετῇ*, *χρησίμῳ*, *ἰδύ* Cap. 2, ferner den *καὶ ἰσότητα* und *ὑπεροχὴν* Cap. 3—4 und die Erklärung über die vermeintlichen Gegensätze Cap 5 mit der Schlussformel *πόσα μὲν οὖν εἶδη φιλίας καὶ τίνες διαφοραὶ καὶ ἅς λέγονται οἱ τε φίλοι καὶ οἱ φιλοῦντες καὶ οἱ φιλούμενοι, καὶ οὕτως ὥστε φίλοι εἶναι καὶ ἄνευ τούτου, εἴρηται*. Dann folgt *περὶ τοῦ αὐτὸν αὐτῷ φίλον εἶναι ἢ μὴ* Cap. 6 und hier werden die *φιλικὰ* aufgezählt, diesen reiht sich die *ὁμόνοια* und *εὐνοια* an Cap. 7, dann die Frage *διὰ τί μᾶλλον φιλοῦντες οἱ ποιῶντες εὖ τοὺς παθόντας ἢ οἱ παθόντες εὖ τοὺς ποιῶντας*; Cap. 8, mit der Schlussformel für diesen Abschnitt *καὶ περὶ μὲν φιλίας τῆς πρὸς αὐτὸν καὶ τῆς ἐν πλείοσι διωρίσθω τὸν τρόπον τοῦτον*, um im nächsten das *δίκαιον* (*φιλικόν* init.) nachzuweisen, welches in der Familie wie im Staate auftritt. Der Verfasser dieser Ethik hat also unsere fraglichen Capitel sammt der nächsten Aporie, d. h. Cap. 4—7 in das vorhergehende Buch vor Cap. 11 gesetzt. Ob er diese Ordnung bereits in seinem

1) Der Zusammenhang zeugt, dass IX, 5 ἢ δ' *εὐνοια φιλία μὲν ἔοικεν, οὐ μὴν ἔστι γε φιλία* mit der guten Handschrift K *φιλικῶ*. wie Fritzsche gethan hat, aufzunehmen ist, obschon die vulgata auch beim Paraph. steht.

Exemplare der Nikom. vorgefunden, oder ob er auf eigene Autorität diese Umstellung vorgenommen habe, lässt sich nicht bestimmen. Die M. M. gehen von dieser Ordnung nur insoferne ab, als sie das *δικαιον* sogleich nach der Frage *πότερον αὐτῷ πρὸς αὐτὸν φιλία ἢ οὐ* setzen und erst dann II, 12, 1211, b 39 die *εὐνοια* und *ὁμόνοια* folgen lassen.

In den ersten Worten IX, 4 *τὰ φιλικὰ δὲ τὰ πρὸς τοὺς φίλους καὶ οἷς αἱ φιλίας ὀρίζονται ἔοικεν ἐκ τῶν πρὸς ἑαυτὸν ἐληλυθέναι* streicht Scaliger, wie schon Muretus gethan, *πρὸς τινὲς φίλους* (die alten Ausgaben kennen das zweite *τὰ* nicht), und ich weiss in der That nicht, was sie bedeuten sollen; denn überhaupt nur von den *φίλοι* ist die Rede und der Ausdruck *φιλικὰ* keiner Missdeutung fähig: eher ginge noch *περὶ τοὺς φίλους*, auch der Paraphrast kennt die Worte nicht. Statt *καὶ οἷς* könnte man *οἷς καὶ* vermuthen, weil nachher gesagt wird *τούτων δὲ τινι καὶ τὴν φιλίαν ὀρίζονται*. Aber *κ* hat noch einen Zusatz, *πρὸς τοὺς φίλους πέλας καὶ ὅσαι φιλίας καὶ οἷς* und in der That fassen die Eudemia den Inhalt dieses Capitels VII, 6, 1240 b 37 in die Worte zusammen *ποσαχῶς μὲν οὖν τὸ φιλεῖν λέγεται . . ὄηλον ἐκ τῶν εἰρημένων* doch sieht das Ganze zu sehr einer Randbemerkung ähnlich, um einen Werth darauf zu legen.

IX, 4, 1166, 12 *ἔοικε γὰρ καθάπερ εἴρηται μέτρον ἐκάστῳ ἢ ἀρετῇ καὶ ὁ σπουδαῖος εἶναι*. Ist *ἐκάστῳ* richtig? es kann ganz geeignet von den vorausgehenden *τοῖς λοιποῖς*, jeder der nicht tugendhaft ist, verstanden werden, aber die Berufung auf früheres lässt doch wieder zweifeln; gemeint ist zunächst III, 6 *ὁ σπουδαῖος τῷ τάληθές ἐν ἐκάστοις ὄραν ὥσπερ καιῶν καὶ μέτρον αὐτῶν ὄν*, was auf des Protagoras *μέτρον ἀπάντων χρημάτων* geht, und X, 5 treffen wir wieder *εἰ δὲ τοῦτο καλῶς λέγεται, καθάπερ δοκεῖ, καὶ ἔστιν ἐκάστον μέτρον ἢ ἀρετῇ καὶ ὁ ἀγαθός*. Also statt des Dativus vielmehr der Genetivus, überall in allem, demnach auch in der Freundschaft.

IX, 7, 1167 b 25 *Ἐπίχαρμος μὲν οὖν τάχ' ἂν φαίη ταῦτα λέγειν αὐτοῖς ἐκ πονηροῦ θεωμένους*. Scaliger streicht die Worte *ταῦτα λέγειν*.

IX, 9, 1170, 17 *τὸ δὲ ζῆν τοῖς ζώοις δυνάμει αἰσθήσεως, ἀνθρώποις δ' αἰσθήσεως ἢ νοήσεως*] warum steht hier nicht *καὶ νοήσεως*, da Aristoteles sonst stets das *νοητικόν* als die höhere, nur dem Menschen zukommende Potenz, gegenüber dem *αἰσθητικόν* der übrigen lebenden Wesen hervorhebt? und doch ist kaum zu ändern erlaubt; denn sogleich folgt wieder *ἔοικε δὲ τὸ ζῆν εἶναι κυρίως τὸ αἰσθάνεσθαι ἢ νοεῖν*. v. 32 *τὸ δ' ὅτι αἰσθανό-*

μεθα ἢ νοοῦμεν, ὅτι ἐσμέν· τὸ γὰρ εἶναι ἢ αἰσθάνεσθαι ἢ νοεῖν. Wenn die Eudemische Ethik VII, 12, 1244, b, 24 seqq. von diesen zwei Kräften spricht, sagt sie immer αἰσθάνεσθαι καὶ γνωρίζειν, nur einmal lesen wir 1245, 6 ἐν τῷ αἰσθάνεσθαι ἢ γνωρίζειν, aber hier ist das Verhältniss ein anderes, und die Partikel ἢ nicht ungeeignet; denn es heisst: je nachdem wir die αἰσθησις oder das γνωρίζειν haben.

X, 2. Der erste Beweis des Eudoxus, dass die ἡδονὴ das τάγαθόν sei, ist in Form eines Schlusses vorgebracht, dieser aber keineswegs folgerichtig. Will man auch das erste unbeanstandet lassen πᾶσι δ' εἶναι τὸ αἰρετόν ἐπιεικές, καὶ τὸ μάλιστα κράτιστον (einige werden vielleicht γὰρ fordern, andere noch weiter gehen), es ist doch das nächste so zu geben: τὸ δέ (nicht δη) πάντ' ἐπὶ ταῦτο φέρεσθαι μινύειν ὡς πᾶσι τοῦτο ἀγαθόν (nicht ἄριστον) . . τὸ δέ (nicht δη) πᾶσιν ἀγαθόν [καὶ] οὐ πάντ' ἐφίεται, τάγαθόν εἶναι. Auch der zweite Beweis ist nicht vollständig: οὐχ ἥττον δὲ φέει εἶναι φανερόν ἐκ τοῦ ἐναντίου· τὴν γὰρ λήπην καθ' αὐτὸ πᾶσι φευκτόν εἶναι, ὁμοίως δὲ τοῦναντίον αἰρετόν, nicht das einfache αἰρετόν, das ἀγαθόν τι, sondern das absolute, das τάγαθόν will Eudoxus beweisen, und so werden auch die Worte τοῦναντίον (καθ' αὐτὸ πᾶσιν) αἰρετόν gefordert; die erste Abhandlung VII, 14 schliesst allerdings auffallend aus dieser Prämisse nur ein ἀγαθόν τι, aber Eudoxus wollte das offenbar nicht. Hat der nächste Satz als dritter Beweis μάλιστα δ' εἶναι αἰρετόν ὃ μὴ δι' ἕτερον μὴδ' ἑτέρου χάριν αἰροῦμεθα, τοιοῦτον δ' ὁμολογουμένως εἶναι τὴν ἡδονήν seine Beziehung auf die obigen Worte des ersten τὸ αἰρετόν ἐπιεικές, καὶ τὸ μάλιστα κράτιστον, oder war auch hier das ganze vollständig gegeben, etwa z. B. in der Form αἰρετόν. (ἔτι τάγαθόν τὸ μάλιστα αἰρετόν), μάλιστα δ' εἶναι αἰρετόν. .? Am auffallendsten ist der vierte und letzte Beweis: προσυνημένην τε ὀφρῶν τῶν ἀγαθῶν αἰρετώτερον ποιεῖν, οἷον τῷ δικαιοπραγεῖν καὶ σωφρονεῖν, καὶ αὔξεσθαι δη τὸ ἀγαθόν [αὐτὸ] αὐτῷ. Hat Eudoxus seinem Satze diese Form gegeben, so scheint Aristoteles mit Recht zu sagen, dieser Grund, εἶκοι δη (δ'?) οὐτός γε ὁ λόγος, beweise nur, dass die Lust ein ἀγαθόν, keineswegs dass sie das τάγαθόν sei. Aber wie konnte dann Eudoxus, der das τάγαθόν beweisen wollte, ein solches Argument anführen? Dieser scheint vielmehr etwas ganz anderes gemeint zu haben, nämlich, wenn die ἡδονὴ zu irgend einem ἀγαθόν gesetzt wird, so übertrifft dieses auch alle andern ἀγαθά; was aber mit dem kleinsten ἀγαθόν verbunden, dieses höher

als die andern *ἀγαθὰ* stellt, muss selbst höher als diese stehen, muss das *αἰρετώτατον*, demnach das *τάγαθὸν* selbst sein. Das ist ein Beweis, welcher wenigstens Verstand hat und hieher passt. Die Sache wird um so auffällender, als bereits Aristoteles selbst, wie ich glaube, dieses Argument für die *εὐδαιμονία* geltend gemacht hat; denn nur so, anders gar nicht kann ich die viel besprochenen Worte I, 5 verstehen: *ἔτι δὲ πάντων αἰρετωτάτην μὴ συναριθμουμένην, συναριθμουμένην δὲ δῆλον ὡς αἰρετωτέραν μετὰ τοῦ ἐλαχίστου τῶν ἀγαθῶν ὑπεροχῇ γὰρ ἀγαθῶν γίνεται τὸ προστιθέμενον, ἀγαθῶν δὲ τὸ μείζον αἰρετώτερον αἰεί.* Alle Erklärungsversuche der jüngsten Zeit (Münscher pag. 9—18, Rassow Beiträge 1862 S. 5—10) sind, weil der Text etwas verdorben ist, ungenügend; der einfachste Gedanke scheint mir nur dieser: die *εὐδαιμονία* mit dem kleinsten *ἀγαθὸν* verbunden (*συναρ. μετὰ τ. ε. τ. α.*) stellt dieses sogleich über die andern *ἀγαθὰ*, durch ihren Zusatz entsteht sofort eine *ὑπεροχῇ ἀγαθῶν*, also ist sie das *μείζον ἀγαθόν*, und darum *αἰρετώτερον*, als die andern *ἀγαθὰ*.

X, 8, 1178, 22 *τοσοῦτον γὰρ περὶ αὐτῆς εἰρήσθω.* Scaliger *δὲ* und so hat M.; es folgt nämlich *διακριβῶσαι γὰρ μείζον τοῦ προκειμένου ἔστιν.* — b, 20 *τῷ δὲ ζῶντι τοῦ πράττειν ἀφαιρουμένου, ἔτι δὲ μᾶλλον τοῦ ποιεῖν, τί λείπεται πλὴν θεωρίας;* Scaliger, damit das Verbum nicht passiv gebraucht wird *τὸ πράττειν . . τὸ ποιεῖν.*

X, 10, 1180 b 10 *ὅτε πυκτικὸς ἴσως οὐ πᾶσι τὴν αὐτὴν μάχην περιέθρην.* Scaliger *ἀνάγκην*, vielleicht weil wie vorher vom Artzte, so hier von *γυμναστῆς* die Lebensart angegeben werden soll.

Zu S. 174 = 6 Anm. 1.

Die Basler Ausgabe enthält die Eudemia überhaupt nicht, es ist aber gewiss, dass der vielfach verderbte Text auf Scaliger's Geist einen um so grösseren Reiz üben musste, gerade an diesem Werke seine Divinationsgabe zu beweisen. Wahrscheinlich findet sich in Holland oder England noch das Exemplar mit seinen Verbesserungen zur Eudemischen Ethik, und ich wünsche, dass diese Angabe zum weitern Forschen und glücklichen Auffinden führen möge. Die Bemerkungen Scaliger's, welche die Basler Ausgabe enthält, werden jetzt von Dr. Oncken in der Eos bekannt gemacht, I, 103—12.

- Seite 173 = 5, 13 lies Wenn statt Wann
 „ 178 = 10, 23 „ in statt im
 „ „ = „ Anm. 1. lies P statt T
 „ 185 = 17, 14 lies *ώφελημα*
 „ 189 = 21, 4 Anm. 1. lies *παρετέον*
 „ 195 = 27, 4 lies b statt 6
 „ 199 = 31, 4 „ *έκούσιον* und *άκούσιον*
 „ 200 = 32, 6 „ denn statt dann
 „ 204 = 36, 21 „ *πεφυκότων*

ZOBODAT - www.zobodat.at

Zoologisch-Botanische Datenbank/Zoological-Botanical Database

Digitale Literatur/Digital Literature

Zeitschrift/Journal: [Abhandlungen der Bayerischen Akademie der Wissenschaften - Philosophisch-philologische Classe = I. Classe](#)

Jahr/Year: 1864-1866

Band/Volume: [10-1864](#)

Autor(en)/Author(s): Spengel Leonhard

Artikel/Article: [Aristotelische Studien. Nikomachische Ethik 169-219](#)