

SAMMLUNG TUSCULUM

Wissenschaftliche Beratung:

Gerhard Fink, Niklas Holzberg,
Rainer Nickel, Bernhard Zimmermann

ARISTOTELES

DIE NIKOMACHISCHE
ETHIK

Griechisch-deutsch

Übersetzt von Olof Gigon,
neu herausgegeben von Rainer Nickel

ARTEMIS & WINKLER

Bibliographische Information der Deutschen Nationalbibliothek

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation
in der Deutschen Nationalbibliographie;
detaillierte bibliographische Daten sind im Internet über
<http://dnb.d-nb.de> abrufbar.

2. Auflage 2007

© 2001 Patmos Verlag GmbH & Co. KG
Artemis & Winkler Verlag, Düsseldorf
Alle Rechte vorbehalten.
Printed in Germany
ISBN 978-3-538-03510-2
www.patmos.de

INHALT

Erstes Buch	8
Zweites Buch	56
Drittes Buch	90
Viertes Buch	140
Fünftes Buch	186
Sechstes Buch	236
Siebentes Buch	270
Achtes Buch	322
Neuntes Buch	370
Zehntes Buch	414

ANHANG

Einführung	467
Erläuterungen	475
Inhaltsübersicht	532
Literaturhinweise	550
Register wichtiger Begriffe	552
Nachwort	559

HΘIKA NIKOMAXEIA

DIE NIKOMACHISCHE ETHIK

A

ι. Πᾶσα τέχνη καὶ πᾶσα μέθοδος, ὁμοίως δὲ πρᾶξις 1094^a τε καὶ προαιρεσις ἀγαθοῦ τινος ἐφίεσθαι δοκεῖ διὸ καλῶς ἀπεφήναντο τάγαθόν, οὐ πάντ' ἐφίεται. διαφορὰ δέ τις φαίνεται τῶν τελῶν· τὰ μὲν γάρ εἰσιν ἐνέργειαι, τὰ δὲ παρὰ αὐτὰς ἔργα τινά. ὧν δ' εἰσὶ τέλη τινὰ παρὰ τὰς πρᾶξεις, ἐν τούτοις βελτίω πέφυκε τῶν ἐνεργειῶν τὰ ἔργα. πολλῶν δὲ πράξεων οὐσῶν καὶ τεχνῶν καὶ ἐπιστημῶν πολλὰ γίνεται καὶ τὰ τέλη· ἴατρικῆς μὲν γάρ ὑγίεια, ναυπηγικῆς δὲ πλοῖον, στρατηγικῆς δὲ νίκη, οἰκονομικῆς δὲ πλοῦτος. ὅσαι δ' εἰσὶ τῶν τοιούτων ὑπὸ μίαν τινὰ δύναμιν, καθάπερ ὑπὸ τὴν ἵππικὴν ἡ χαλινοπουκὴ καὶ ὅσαι ἄλλαι τῶν ἵππικῶν ὀργάνων εἰσίν. αὕτη δὲ καὶ πᾶσα πολεμικὴ πρᾶξις ὑπὸ τὴν στρατηγικήν, τὸν αὐτὸν δὲ τρόπον ἄλλαι ὑφ' ἑτέρας· ἐν ἀπάσαις δὴ τὰ τῶν ἀρχιτεκτονικῶν τέλη πάντων ἐστὶν αἱρετώτερα τῶν ὑπ' αὐτά. τούτων γὰρ χάριν κάκεῖνα διώκεται. διαφέρει δ' οὐδὲν τὰς ἐνεργείας αὐτὰς εἶναι τὰ τέλη τῶν πράξεων ἡ παρὰ ταύτας ἄλλο τι, καθάπερ ἐπὶ τῶν λεχθεισῶν ἐπιστημῶν. εἰ δὴ τι τέλος ἔστι τῶν πρακτῶν δι' αὐτὸν βουλόμενα, τὰ ἄλλα δὲ διὰ τοῦτο, καὶ μὴ πάντα δι' ἑτερον αἰρούμεθα (πρόεισι γὰρ οὗτῳ γ' εἰς ἀπειρον, ὥστ' εἶναι κενὴν καὶ ματαίαν τὴν ὄρεξιν), δῆλον ὡς τοῦτ' ἀν εἴη τὸ ἀγαθὸν καὶ τὸν ἀριστὸν. — ἀρὸς οὖν καὶ πρὸς τὸ βίον ἡ γνῶσις αὐτοῦ μεγάλην ἔχει διοπήν, καὶ καθάπερ τοξόται σκοπὸν ἔχοντες μᾶλλον ἀν τυγχάνοιμεν τοῦ δέοντος; εἰ δ' οὗτω, πειρατέον τύπῳ γε περιλαβεῖν αὐτὸν τί ποτ' ἔστι καὶ τίνος τῶν

ERSTES BUCH

1. Jede Kunst und jede Lehre, ebenso jede Handlung und jeder Entschluß scheint irgendein Gut zu erstreben. Darum hat man mit Recht das Gute als dasjenige bezeichnet, wonach alles strebt. Es zeigt sich aber ein Unterschied in den Zielen: denn die einen sind Tätigkeiten, die andern sind bestimmte Werke außer ihnen. Wo es Ziele außerhalb der Handlungen gibt, da sind ihrer Natur nach die Werke besser als die Tätigkeiten. Da es nun viele Handlungen, Künste und Wissenschaften gibt, ergeben sich auch viele Ziele: Ziel der Medizin ist die Gesundheit, der Schiffsbaukunst das Schiff, der Strategik der Sieg, der Ökonomik der Reichtum. Wo nun solche Künste einer einzigen Aufgabe untergeordnet sind, wie etwa der Reitkunst die Sattlerei und die andern der Reitkunst dienenden Künste, und wie die Reitkunst wiederum und die gesamte Kriegskunst der Strategik untergeordnet ist und so andere unter anderen, in allen diesen Fällen sind die Ziele der leitenden Künste insgesamt vorzüglicher als die der untergeordneten. Denn diese werden um jener willen verfolgt. Dabei macht es keinen Unterschied, ob die Tätigkeiten selber das Ziel des Handelns sind oder etwas anderes außer ihnen, wie bei den genannten Künsten. Wenn es nun ein Ziel des Handelns gibt, das wir um seiner selbst willen wollen und das andere um seinetwillen; wenn wir also nicht alles um eines andern willen erstreben (denn so ginge es ins Unbegrenzte, und das Streben wäre leer und sinnlos), dann ist es klar, daß jenes das Gute und das Beste ist. Wird nun seine Erkenntnis nicht auch für das Leben eine große Bedeutung haben, und werden wir nicht wie Bogenschützen, wenn wir dies Ziel vor Augen haben, das Richtige besser treffen können? Wenn dies der Fall ist, wollen wir versuchen, im Umriß zu erfassen, was es wohl sein mag und welcher Wissen-

ἐπιστημῶν ἡ δυνάμεων. δόξειε δ' ἀν τῆς κυριωτάτης καὶ μάλιστα ἀρχιτεκτονικῆς. τοιαύτη δ' ἡ πολιτικὴ φαίνεται. τίνας γάρ εἶναι χρεών τῶν ἐπιστημῶν ἐν ταῖς πόλεσι. καὶ ποίας ἔκάστους μανθάνειν καὶ μέχρι τίνος, αὕτη διατάσσει· ὅρωμεν δὲ καὶ τὰς ἐντιμοτάτας τῶν δυνάμεων ὑπὸ ταύτην οὓσας. οἷον στρατηγικὴν οἰκονομικὴν ὁρτορικὴν. χρωμένης δὲ ταύτης ταῖς λοιπαῖς πρακτικαῖς τῶν ἐπιστημῶν, ἔτι δὲ νομοθετούσης τί δεῖ πράττειν καὶ τίνων ἀπέχεσθαι. τὸ ταύτης τέλος περιέχοι ἀν τὰ τῶν ἄλλων, ὥστε τοῦτ' ἀν εἴη τὸ ἀνθρώπινον ἀγαθόν. εἰ γάρ καὶ ταύτον ἐστιν ἐνὶ καὶ πόλει, μεῖζόν γε καὶ τελειότερον τὸ τῆς πόλεως φαίνεται καὶ λαβεῖν καὶ σώζειν ἀγαπητὸν μὲν γάρ καὶ ἐνὶ μόνῳ, κάλλιον δὲ καὶ θειότερον ἔθνει καὶ πόλεσιν.

1094 b

'Η μὲν οὖν μέθοδος τούτων ἐφίεται, πολιτική τις οὖσα· λέγοιτο δ' ἀν ἴκανῶς, εἰ κατὰ τὴν ὑποκειμένην ὑλην διασαφηθείη. τὸ γάρ ἀκριβὲς οὐχ ὁμοίως ἐν ἄπαισι τοῖς λόγοις ἐπιζητητέον, ὥσπερ οὐδ' ἐν τοῖς δημιουργουμένοις. τὰ δὲ καλὰ καὶ τὰ δίκαια, περὶ ὧν ἡ πολιτικὴ σκοπεῖται, τοσαύτην ἔχει διαφορὰν καὶ πλάνην ὥστε δοκεῖν νόμῳ μόνον εἶναι, φύσει δὲ μή. τοιαύτην δέ τινα πλάνην ἔχει καὶ τάγαθὰ διὰ τὸ πολλοῖς συμβαίνειν βλάβας ἀπ' αὐτῶν· ἥδη γάρ τινες ἀπώλοντο διὰ πλοῦτον, ἔτεροι δέ δι' ἀνδρείαν. ἀγαπητὸν οὖν περὶ τοιούτων καὶ ἐκ τοιούτων λέγοντας παχυλῶς καὶ τύπῳ τάληθὲς ἐνδείκνυσθαι, καὶ περὶ τῶν ὡς ἐπὶ τὸ πολὺ καὶ ἐκ τοιούτων λέγοντας τοιαῦτα καὶ συμπεραινεσθαι. τὸν αὐτὸν δὴ τρόπον

schaft oder Fähigkeit es angehört. Man wird wohl annehmen, daß es der wichtigsten und leitendsten Wissenschaft angehört. Dies scheint die politische Wissenschaft zu sein. Denn sie bestimmt, welche Wissenschaften in den Staaten vorhanden sein müssen, welche ein jeder lernen muß und bis zu welchem Grade man sie lernen muß. Wir sehen auch, daß die angesehensten Fähigkeiten ihr untergeordnet sind: Strategik, Ökonomik, Rhetorik und andere. Da sie sich also der übrigen praktischen Wissenschaften bedient und Gesetze darüber erläßt, was man zu tun und zu lassen habe, so dürfte wohl ihr Ziel die Ziele aller anderen mit umfassen; dann wäre also dieses das Gute für den Menschen. Mag nämlich auch das Gute dasselbe sein für den Einzelnen und den Staat, so scheint es doch größer und vollkommener zu sein, das Gute für den Staat zu ergreifen und zu bewahren; erfreulich ist es zwar schon bei einem einzigen Menschen, schöner und göttlicher aber für Völker und Staaten.

Darauf zielt also unsere Untersuchung, die ein Teil der politischen Wissenschaft ist. Wir werden uns aber mit demjenigen Grade von Bestimmtheit begnügen müssen, der dem gegebenen Stoffe entspricht. Denn es ist nicht bei allen Fragen die gleiche Präzision zu verlangen, wie man es ja auch nicht im Handwerklichen tut. Das Edle und Gerechte, das der Gegenstand der politischen Wissenschaft ist, zeigt solche Gegensätze und solche Unbeständigkeit, daß man vermuten könnte, es beruhe nur auf dem Herkommen und nicht auf der Natur. Dieselbe Unbeständigkeit besteht auch im Bezug auf die Güter; denn viele Menschen kommen durch sie zu Schaden: schon manche sind durch den Reichtum zugrunde gegangen, andere durch die Tapferkeit. Da wir nun über solche Dinge und unter solchen Voraussetzungen reden, müssen wir damit zufrieden sein, in groben Umrissen das Richtige anzudeuten; und wenn wir nur über das zumeist Vorkommende reden und von solchem ausgehen, so werden auch die Schlußfolgerungen dieser Art sein. Auf dieselbe Weise hat nun

καὶ ἀποδέχεσθαι χρεών ἔκαστον τῶν λεγομένων· πεπαιδευμένου γάρ ἐστιν ἐπὶ τοσοῦτον τάχριβες ἐπιζητεῖν καθ' ἔκαστον γένος. ἐφ' ὅσον ἡ τοῦ πράγματος φύσις ἐπιδέχεται· παραπλήσιον γάρ φαίνεται μαθηματικοῦ τε πιθανολογοῦντος ἀποδέχεσθαι καὶ ὁ ητορικὸν ἀποδείξεις ἀπαιτεῖν.

"Ἐκαστος δὲ κρίνει καλῶς ἢ γινώσκει, καὶ τούτων ἐστὶν ἀγαθὸς κριτής. καθ' ἔκαστον ἄρα ὁ πεπαιδευμένος, ἀπλῶς δ' ὁ περὶ πᾶν πεπαιδευμένος. διὸ τῆς πολιτικῆς οὐκ ἐστὶν οἰκεῖος ἀκροατὴς ὁ νέος· ἀπειρος γάρ τῶν κατὰ τὸν βίον πράξεων, οἱ λόγοι δ' ἐκ τούτων καὶ περὶ τούτων. ἔτι δὲ τοῖς πάθεσιν ἀκολουθητικὸς ὁν ματαίως ἀκούσεται καὶ ἀνωφελῶς. ἐπειδὴ τὸ τέλος ἐστὶν οὐ γνῶσις ἀλλὰ πρᾶξις. διαφέρει δ' οὐδὲν νέος τὴν ἡλικίαν ἢ τὸ ἥθος νεαρός· οὐ γάρ παρὰ τὸν χρόνον ἢ ἔλλειψις, ἀλλὰ διὰ τὸ κατὰ πάθος ζῆν καὶ διώκειν ἔκαστα. τοῖς γάρ τοιούτοις ἀνόνητος ἢ γνῶσις γίνεται, καθάπερ τοῖς ἀκρατέσι· τοῖς δὲ κατὰ λόγον τὰς ὀρέξεις ποιουμένοις καὶ πράττουσι πολυωφελές ἀν εἴη τὸ περὶ τούτων εἶδεναι.

2. Καὶ περὶ μὲν ἀκροατοῦ, καὶ πῶς ἀποδεκτέον, καὶ τί προτιθέμεθα, πεφρομιάσθω τοσαῦτα· λέγωμεν δ' ἀναλαβόντες, ἐπειδὴ πᾶσα γνῶσις καὶ προαιρεσίς ἀγαθοῦ τινος ὀρέγεται, τί ἐστιν οὐ λέγομεν τὴν πολιτικὴν ἐφίεσθαι καὶ τί τὸ πάντων ἀκρότατον τῶν πρακτῶν ἀγαθῶν. ὄντος μὲν οὖν σχεδὸν ὑπὸ τῶν πλείστων ὅμοιογεῖται· τὴν γάρ εὔδαιμονίαν καὶ οἱ πολλοὶ καὶ οἱ χαρίεντες λέγουσιν, τὸ δὲ εὖ ζῆν καὶ τὸ εὖ πράττειν ταῦτὸν ὑπολαμβάνουσι τῷ εὔδαιμονεῖν· περὶ δὲ τῆς εὔδαιμονίας, τί ἐστιν, ἀμφισβητοῦσιν καὶ οὐχ ὁμοίως οἱ πολλοὶ τοῖς σοφοῖς ἀποδιδόασιν. οἱ

aber auch der Hörer alles, was gesagt wird, aufzunehmen. Denn es kennzeichnet den Gebildeten, in den einzelnen Gebieten so viel Präzision zu verlangen, als es die Natur des Gegenstandes zuläßt. Es wäre dasselbe, wenn man von einem Mathematiker Wahrscheinlichkeitsgründe annehmen und vom Redner strikte Beweise fordern würde.

Jeder beurteilt dasjenige richtig, was er kennt, und ist darin ein guter Richter. Über einen bestimmten Gegenstand vermag der darin Ausgebildete zu urteilen, über alle Gegenstände der in allem Ausgebildete. Darum ist ein junger Mensch nicht ein geeigneter Hörer für die politische Wissenschaft. Denn er ist unerfahren in der Praxis des Lebens; die Untersuchung geht aber gerade von dieser aus und behandelt diese. Ferner ist er geneigt, den Leidenschaften zu folgen, und wird darum ohne Zweck und Nutzen zuhören, da ja das Ziel hier nicht die Erkenntnis, sondern das Handeln ist. Es macht aber keinen Unterschied, ob man an Jahren jung ist oder an Charakter unreif. Denn der Mangel hängt nicht von der Zeit ab, sondern davon, daß man den Leidenschaften lebt und auf sie hin jedes einzelne erstrebt. Für solche Menschen nämlich ist die Erkenntnis völlig fruchtlos, wie etwa für die Unmäßigen. Wer aber seine Strebungen nach der Vernunft richtet und demgemäß handelt, für den dürfte das Wissen von diesen Dingen von außerordentlichem Nutzen sein.

2. Dies mag als Einleitung gesagt sein über den Hörer, wie unsere Untersuchung aufgenommen werden soll und was wir uns zum Ziele setzen. Wir nehmen nun das Frühere wieder auf: Da also jede Erkenntnis und jeder Entschluß nach irgendeinem Gute strebt, wonach wird nach unserer Meinung die politische Wissenschaft streben, und welches ist das oberste aller praktischen Güter? Im Namen stimmen wohl die meisten überein. Glückseligkeit nennen es die Leute und die Gebildeten, und sie setzen das Gutleben und das Sich-gut-Verhalten gleich mit dem Glückseligsein. Was aber die Glückseligkeit sei, darüber streiten sie, und die Leute sind nicht derselben Meinung wie die Wei-

μὲν γὰρ τῶν ἐναργῶν τι καὶ φανερῶν, οἷον ἡδονὴν ἡ πλοῦτον ἡ τιμὴν, ἄλλοι δ' ἄλλο, πολλάκις δὲ καὶ ὁ αὐτὸς ἔτερον (νοσήσας μὲν γὰρ ὑγίειαν, πενόμενος δὲ πλοῦτον), συνειδότες δ' ἐαυτοῖς ἄγνοιαν τοὺς μέγα τι καὶ ὑπὲρ αὐτοὺς λέγοντας θαυμάζουσιν· ἔνιοι δ' φοντο παρὰ τὰ πολλὰ ταῦτα ἀγαθὰ ἄλλο τι καθ' αὐτὸ εἶναι, δ καὶ τοῖσδε πᾶσιν αἴτιόν ἐστι τοῦ εἶναι ἀγαθά. ἀπάσας μὲν οὖν ἐξετάζειν τὰς δόξας ματαιότερον ἵσως ἐστίν, ἵκανὸν δὲ τὰς μάλιστα ἐπιπολαζούσας ἡ δοκούσας ἔχειν τινὰ λόγον.

Μὴ λανθανέτω δ' ἡμᾶς ὅτι διαφέρουσιν οἱ ἀπὸ τῶν ἀρχῶν λόγοι καὶ οἱ ἐπὶ τὰς ἀρχάς. εὐ γὰρ καὶ Πλάτων ἡπόρει τοῦτο, καὶ ἐξήτει πότερον ἀπὸ τῶν ἀρχῶν ἡ ἐπὶ τὰς ἀρχάς ἐστιν ἡ ὁδός, ὥσπερ ἐν τῷ σταδίῳ ἀπὸ τῶν ἀθλοθετῶν ἐπὶ τὸ πέρας ἡ ἀνάπαλιν. ἀρκτέον μὲν γὰρ ἀπὸ τῶν γνωρίμων, ταῦτα δὲ διττῶς τὰ μὲν γὰρ ἡμῖν τὰ δ' ἀπλῶς. ἵσως οὖν ἡμῖν γε ἀρκτέον ἀπὸ τῶν ἡμῖν γνωρίμων. διὸ δεῖ τοῖς ἔθεσιν ἥχθαι καλῶς τὸν περὶ καλῶν καὶ δικαίων καὶ ὅλως τῶν πολιτικῶν ἀκουσόμενον ἵκανῶς (ἀρχὴ γὰρ τὸ ὅτι· καὶ εἰ τοῦτο φαίνοιτο ἀρκούντως, οὐδὲν προσδεήσει τοῦ διότι). ὁ δὲ τοιοῦτος ἡ ἔχει ἡ λάβοι ἀν ἀρχὰς ὁρδίως. φ δὲ μηδέτερον ὑπάρχει τούτων, ἀκουσάτω τῶν Ἡσιόδου·

sen. Jene nämlich verstehen darunter etwas Sichtbares und Greifbares, wie Lust, Reichtum oder Ehre, der eine dies, der andere jenes, oftmals auch ein und derselbe Verschiedenes: wenn er krank ist, meint er die Gesundheit, wenn er arm ist, den Reichtum. Da sie aber ihrer eigenen Unwissenheit bewußt sind, bewundern sie jene, die etwas Großes und ihr Verständnis Übersteigendes sagen. Einige meinten, es gäbe neben diesen vielen Gütern ein Gutes an und für sich, das auch die Ursache des Gutseins all der andern Güter wäre. Alle Ansichten nun zu prüfen ist wohl eher sinnlos; wir dürfen uns wohl auf jene beschränken, die am verbreitetsten sind und einigermaßen begründet zu sein scheinen.

Wir dürfen nicht übersehen, daß ein Unterschied besteht zwischen den Untersuchungen, die von den Prinzipien ausgehen, und denen, die zu den Prinzipien hinführen. Mit Recht hat auch Platon die Frage gestellt und untersucht, ob der Weg von den Prinzipien kommt oder zu ihnen geht, so wie wenn man im Stadion von den Preisrichtern zum Ziel läuft oder umgekehrt. Man muß nämlich vom Bekannten beginnen. Dies ist aber ein Doppeltes: ein Bekanntes für uns und ein Bekanntes an sich. Wir werden wohl mit dem für uns Bekannten anfangen müssen. Darum muß der, der über das Schöne und Gerechte und überhaupt über die politische Wissenschaft hören will, eine gute Lebensführung aufweisen; denn der Ausgangspunkt ist das Daß, und wenn dieses hinreichend sichtbar geworden ist, dann bedarf es nicht mehr des Warum. Wer nun diese Lebensführung besitzt, der kennt entweder die Prinzipien schon oder wird sie leicht begreifen. Wo aber weder das eine noch das andere zutrifft, da gelten die Verse Hesiods:

οὗτος μὲν πανάριστος δις αὐτὸς πάντα νοήσῃ.
ἐσθλὸς δ' αὐ κάκεῖνος δις εὖ εἰπόντι πίθηται,
δις δέ κε μήτ' αὐτὸς νοέῃ μήτ' ἄλλου ἀκούων
ἐν θυμῷ βάλληται. δο δ' αὐτὸς ἀχρήιος ἀνήρ.

3. Ἡμεῖς δὲ λέγωμεν ὅθεν παρεξέβημεν. τὸ γὰρ ἀγαθὸν καὶ τὴν εὐδαιμονίαν οὐκ ἀλόγως ἐοίκασιν ἐκ τῶν βίων ὑπολαμβάνειν. οἱ μὲν πολλοὶ καὶ φορτικώτατοι τὴν ἡδονήν· διὸ καὶ τὸν βίον ἀγαπῶσι τὸν ἀπολαυστικόν. τρεῖς γάρ εἰσι μάλιστα οἱ προέχοντες. ὁ τε νῦν εἰρημένος καὶ δο πολιτικὸς καὶ τρίτος ὁ θεωρητικός. οἱ μὲν οὖν πολλοὶ παντελῶς ἀνδραποδώδεις φαίνονται βοσκημάτων βίον προαιρούμενοι. τυγχάνονται δὲ λόγου διὰ τὸ πολλοὺς τῶν ἐν ταῖς ἔξουσίαις ὅμοιοπαθεῖν Σαρδαναπάλλω· οἱ δὲ χαρίεντες καὶ πρακτικοὶ τιμήν. τοῦ γὰρ πολιτικοῦ βίου σχεδὸν τοῦτο τέλος. φαίνεται δο ἐπιπολαιότερον εἶναι τοῦ ζητουμένου· δοκεῖ γάρ ἐν τοῖς τιμῶσι μᾶλλον εἶναι ἥ ἐν τῷ τιμωμένῳ, τάγαθὸν δο ὀίκειόν τι καὶ δυσαφαίρετον εἶναι μαντευόμεθα. ἔτι δο ἐοίκασι τὴν τιμὴν διώκειν ἵνα πιστεύσωσιν ἑαυτοὺς ἀγαθούς εἶναι· ζητοῦσι γοῦν ὑπὸ τῶν φρονίμων τιμᾶσθαι, καὶ παροίς γινώσκονται, καὶ ἐπ' ἀρετῇ δῆλον οὖν δτι κατά γε τούτους ἥ ἀρετὴ κρείττων. τάχα δὲ καὶ μᾶλλον ἄν τις τέλος τοῦ πολιτικοῦ βίου ταύτην ὑπολάβοι. φαίνεται δὲ ἀτελεστέρα καὶ αὕτη δοκεῖ γάρ ἐνδέχεσθαι καὶ καθεύδειν ἔχοντα τὴν ἀρετὴν ἥ ἀπρακτεῖν διὰ βίου, καὶ πρὸς τούτοις κακοπαθεῖν καὶ ἀτυχεῖν τὰ μέγιστα· τὸν δο ὕπτως ζῶντα οὐδεὶς ἄν εὐδαιμονίσειεν, εἰ μὴ θέσιν διαφυλάττων. καὶ περὶ

Dieser ist der Allerbeste, der selbst alles ersinnt;
tüchtig ist aber auch jener, der dem gut Redenden folgt.
Wer aber weder selbst zu ersinnen vermag noch sich in
seinem Innern merkt,
was er von einem anderen hört, der ist ein unbrauchbarer
Mann.

3. Wir wollen nun den Punkt erörtern, von dem wir abgeschweift sind. Nicht ohne Grund scheint man das Gute und die Glückseligkeit an den Lebensformen abzulesen. Die Mehrzahl der Leute und die rohesten wählen die Lust. Darum schätzen sie auch das Leben des Genusses. Es gibt nämlich vor allem drei hervorstechende Lebensformen, die eben genannte, die politische und die betrachtende. Die große Menge erweist sich als völlig sklavenartig, da sie ja das Leben des Viehs vorzieht. Sie kommen aber zu einiger Rechtfertigung, da es vielen unter den Mächtigen ähnlich ergeht wie Sardanapal. Die gebildeten und energischen Menschen wählen die Ehre. Denn dies kann man als das Ziel des politischen Lebens bezeichnen. Aber es scheint doch oberflächlicher zu sein als das, was wir suchen. Denn die Ehre liegt wohl eher in den Ehrenden als in dem Geehrten, vom Guten aber vermuten wir, daß es dem Menschen eigen ist und nicht leicht verlorengehen kann. Ferner scheint man die Ehre zu suchen, um sich selbst zu überzeugen, daß man gut sei. Man wünscht ja geehrt zu werden durch die Verständigen und durch jene, die einen kennen, und zwar wegen seiner Tüchtigkeit. So ist eigentlich nach diesen die Tüchtigkeit das höhere Ziel. Also könnte man vielleicht die Tüchtigkeit als das letzte Ziel der politischen Lebensform auffassen. Aber selbst sie ist unvollkommen. Denn offenbar ist es denkbar, daß man im Besitze der Tüchtigkeit auch schlafen oder sein Leben lang untätig sein kann. Man kann außerdem mit ihr Mißgeschick erleiden und in das größte Unglück kommen. Wer aber so lebt, den wird niemand glückselig nennen, außer um eben seine Behauptung zu retten. Doch genug davon.

μὲν τούτων ἄλις (ίκανῶς γὰρ καὶ ἐν τοῖς ἐγκυκλίοις εἰρηται περὶ αὐτῶν)· τρίτος δ' ἐστὶν ὁ θεωρητικός. ὑπὲρ οὐ τὴν ἐπίσκεψιν ἐν τοῖς ἐπομένοις ποιησόμεθα. ὁ δὲ χρηματιστῆς βίαιός τις ἐστίν, καὶ ὁ πλοῦτος δῆλον ὅτι οὐ τὸ ζητούμενον ἀγαθόν· χρήσιμον γὰρ καὶ ἄλλου χάριν. διὸ μᾶλλον τὰ πρότερον λεχθέντα τέλη τις ἄν ὑπολάβοι· δι' αὐτὰ γὰρ ἀγαπᾶται. φαίνεται δὲ οὐδὲ ἔκεινα· καίτοι πολλοὶ λόγοι πρὸς αὐτὰ καταβέβληνται.

4. Ταῦτα μὲν οὖν ἀφείσθω· τὸ δὲ καθόλου βέλτιον ἵσως ἐπισκέψασθαι καὶ διαπορῆσαι πῶς λέγεται, καίπερ προσάντους τῆς τοιαύτης ζητήσεως γιγνομένης διὰ τὸ φίλους ἀνδρας εἰσαγαγεῖν τὰ εἴδη. δόξειε δ' ἄν ἵσως βέλτιον εἶναι καὶ δεῖν ἐπὶ σωτηρίᾳ γε τῆς ἀληθείας καὶ τὰ οἰκεῖα ἀναιρεῖν, ἄλλως τε καὶ φιλοσόφους ὄντας· ἀμφοῖν γὰρ ὄντοιν φίλοιν ὅσιον προτιμᾶν τὴν ἀληθειαν. οἱ δὲ κομίσαντες τὴν δόξαν ταύτην οὐκ ἐποίουν ἰδέας ἐν οἷς τὸ πρότερον καὶ ὑστερον ἔλεγον (διόπερ οὐδὲ τῶν ἀριθμῶν ἰδέαν κατεσκεύαζον)· τὸ δὲ ἀγαθὸν λέγεται καὶ ἐν τῷ τί καὶ ἐν τῷ ποιῶ καὶ ἐν τῷ πρός τι, τὸ δὲ καθ' αὐτὸν καὶ ἡ οὐσία πρότερον τῇ φύσει τοῦ πρός τι (παραφυάδι γὰρ τοῦτ' ἔοικε καὶ συμβεβηκότι τοῦ ὄντος)· ὥστ' οὐκ ἄν εἴη κοινή τις ἐπὶ τούτων ἰδέα. ἔτι δ' ἐπεὶ τάγαθὸν ἴσαχῶς λέγεται τῷ ὄντι (καὶ γὰρ ἐν τῷ τί λέγεται, οἷον ὁ θεὸς καὶ ὁ νοῦς, καὶ ἐν τῷ ποιῶ αἱ ἀρεταί, καὶ ἐν τῷ ποσῷ τὸ μέτριον, καὶ ἐν τῷ πρός τι τὸ χρήσιμον, καὶ ἐν χρόνῳ καιρός, καὶ ἐν τόπῳ δίαιτα καὶ ἔτερα τοιαῦτα), δῆλον ὡς οὐκ ἄν εἴη κοινόν τι καθόλου καὶ ἐν οὐ γὰρ ἄν ἐλέγετο ἐν πάσαις ταῖς κατηγορίαις, ἀλλ'

Darüber ist ja auch in den enkyklischen Schriften hinreichend gesprochen worden. Die dritte Lebensform ist die betrachtende. Sie werden wir im nachfolgenden untersuchen. Die kaufmännische Lebensform hat etwas Gewaltsames an sich, und offensichtlich ist der Reichtum nicht das gesuchte Gute. Denn er ist nur als Mittel zu anderen Zwecken zu gebrauchen. Darum wird man wohl eher die obengenannten Dinge als Ziele annehmen; denn diese werden um ihrer selbst willen geschätzt. Doch auch sie scheinen nicht das Gesuchte zu sein, obschon viele Argumente zu ihren Gunsten angeführt worden sind.

4. Dies wollen wir nun lassen. Wichtiger ist es wohl, den Begriff des Universalen zu untersuchen und sich zu fragen, wie er gemeint sei; freilich widerstrebt eine solche Untersuchung, da uns befreundete Männer die Ideen eingeführt haben. Es scheint aber besser und eine Pflicht der Wahrheit gegenüber zu sein, auch die eigenen Empfindungen nicht zu schonen, zumal da wir Philosophen sind. Denn da beide uns lieb sind, so dürfen wir es doch verantworten, die Wahrheit vorzuziehen. Diejenigen, die diese Lehre aufgebracht haben, haben überall da keine Ideen angenommen, wo sie von einem Früher und Später redeten (darum haben sie auch keine Gesamtidee der Zahlen aufgestellt). Das Gute aber findet sich in den Kategorien der Wesenheit, der Qualität und der Relation; das An-Sich aber und die Wesenheit ist ihrer Natur nach früher als die Relation; denn diese gleicht einem Nebenschößling und einem Zusatz zum Seienden. Es kann also keine Idee geben, die alle diese Kategorien gemeinsam umgreift. Ferner: Da vom Guten ebenso viele Bedeutungen ausgesagt werden wie vom Seienden (denn es findet sich in der Kategorie der Wesenheit wie Gott oder Geist, in der Qualität wie die Tugenden, in der Quantität wie das rechte Maß, in der Relation wie das Brauchbare, in der Zeit wie die rechte Gelegenheit, in dem Raume wie der gesunde Aufenthaltsort u. dgl.), so gibt es da offenbar kein Universales, das allen gemeinsam und eines wäre. Denn sonst würde man von ihm nicht in allen Kategorien, son-

ἐν μιᾷ μόνῃ. εἴτι δ' ἐπεὶ τῶν κατὰ μίαν ἰδέαν μία καὶ ἐπιστήμη, καὶ τῶν ἀγαθῶν ἀπάντων ἦν ἀν μία τις ἐπιστήμη· νῦν δ' εἰσὶ πολλαὶ καὶ τῶν ὑπὸ μίαν κατηγορίαν, οἵον καιροῦ, ἐν πολέμῳ μὲν γὰρ στρατηγικὴ ἐν νόσῳ δ' ἵατρική, καὶ τοῦ μετρίου ἐν τροφῇ μὲν ἵατρική ἐν πόνοις δὲ γυμναστική. ἀπορήσειε δ' ἄν τις τί ποτε καὶ βούλονται λέγειν αὐτοέκαστον, εἴπερ ἐν τε αὐτοανθρώπῳ καὶ ἀνθρώπῳ εἰς καὶ ὁ αὐτὸς λόγος ἐστὶν ὁ τοῦ ἀνθρώπου. ἡ γὰρ ἀνθρωπος, οὐδὲν διοίσουσιν· εἰ δ' οὔτως, οὐδ' ἡ ἀγαθόν. ἀλλὰ μὴν οὐδὲ τῷ ἀίδιον εἶναι μᾶλλον ἀγαθὸν ἐσται, εἴπερ μηδὲ λευκότερον τὸ πολυχρόνιον τοῦ ἐφημέρου. πιθανώτερον δὲ ἐοίκασιν οἱ Πυθαγόρειοι λέγειν περὶ αὐτοῦ. τιθέντες ἐν τῇ τῶν ἀγαθῶν συστοιχίᾳ τὸ ἐν· οἷς δὴ καὶ Σπεύσιππος ἐπακολουθῆσαι δοκεῖ.

1096 b

Ἄλλὰ περὶ μὲν τούτων ἄλλος ἐστω λόγος, τοῖς δὲ λεχθεῖσιν ἀμφισβήτησίς τις ὑποφαίνεται διὰ τὸ μὴ περὶ παντὸς ἀγαθοῦ τοὺς λόγους ποιεῖσθαι, λέγεσθαι δὲ καθ' ἐν εἴδος τὰ καθ' αὐτὰ διωκόμενα καὶ ἀγαπώμενα, τὰ δὲ ποιητικὰ τούτων ἡ φυλακτικά πως ἡ τῶν ἐναντίων κωλυτικὰ διὰ ταῦτα λέγεσθαι καὶ τρόπον ἄλλον. δῆλον οὖν ὅτι διττῶς λέγοιτ' ἄν τάγαθά, καὶ τὰ μὲν καθ' αὐτά, θάτερα δὲ διὰ ταῦτα. χωρίσαντες οὖν ἀπὸ τῶν ὠφελίμων τὰ καθ' αὐτὰ σκεψώμενα εἰ λέγεται κατὰ μίαν ἰδέαν. καθ' αὐτὰ δὲ ποια θείη τις ἔν; ἡ ὅσα καὶ μονούμενα διώκεται, οἷον τὸ φρονεῖν καὶ ὁρᾶν καὶ ἡδοναί τινες καὶ τιμαί; ταῦτα γὰρ εἰ καὶ δι' ἄλλο τι διώκομεν, ὅμως τῶν καθ' αὐτὰ ἀγαθῶν θείη τις ἔν. ἡ οὐδὲν ἄλλο οὐδὲν πλὴν τῆς ἰδέας; ὥστε μάταιον ἐσται τὸ εἴδος. εἰ δὲ καὶ ταῦτ'

dern nur in einer sprechen. Ferner: Da es von dem zu einer Idee Gehörigen auch nur eine Wissenschaft gibt, so würde es auch nur eine Wissenschaft von allem Guten geben. Nun gibt es aber viele, sogar von dem, was unter einer einzige Kategorie fällt; wie etwa die rechte Gelegenheit im Kriege von der Strategik behandelt wird, in der Krankheit von der Medizin, und wie die Wissenschaft des rechten Maßes bei der Nahrung die Medizin ist, bei der körperlichen Anstrengung die Gymnastik. Man wird auch fragen, was sie eigentlich mit dem Begriffe des An-Sich meinen, da ja der Mensch an sich und der Mensch unter denselben Begriff fallen, nämlich den des Menschen. Sofern beide Mensch sind, unterscheiden sie sich nicht. Dasselbe gilt auch vom Guten, sofern es Gutes ist. Auch wird das Gute an sich nicht darum eher gut sein, weil es ewig ist, wie auch das Dauerhafte nicht weißer ist als das nur einen Tag Bestehende. Einleuchtender scheint die Lehre der Pythagoreer über das Gute zu sein. Sie setzen die Eins in die Reihe der Güter. Ihnen scheint auch Speusippos gefolgt zu sein.

Doch hiervon sei anderswo die Rede. Gegen das von uns Gesagte könnte aber eingewandt werden, daß nämlich jene Theorie gar nicht von jedem Guten gelten wolle, sondern daß nur das um seiner selbst willen Erstrebte und Geschätzte als eine Idee aufgefaßt werde, wogegen dasjenige, was jenes hervorbringe oder irgendwie bewahre oder das Gegensätzliche abwehre, nur im Hinblick auf jenes und in einem andern Sinne gut hieße. Das Gute hätte dann offensichtlich eine doppelte Bedeutung: das eine wäre gut an sich, das andere im Hinblick auf jenes. Trennen wir also das Gute an sich von dem Nützlichen und prüfen, ob es nun als eine Idee aufgefaßt werden kann. Was für Güter wird man aber als Güter an sich ansetzen? Etwa jene, die auch für sich allein erstrebt werden, wie das Denken, Sehen und bestimmte Freuden und Ehren? Denn auch wenn wir dies um eines anderen willen suchen, so mag man es doch zu dem an sich Guten rechnen. Oder wäre es überhaupt nichts anderes außer der Idee selber? Dann wäre sie aber eine Form ohne Gehalt.

ἐστὶν τῶν καθ' αὐτά, τὸν τάγαθοῦ λόγον ἐν ἄπασιν αὐτοῖς τὸν αὐτὸν ἐμφαίνεσθαι δεήσει. καθάπερ ἐν χιόνι καὶ ψιφιδίῳ τὸν τῆς λευκότητος. τιμῆς δὲ καὶ φρονήσεως καὶ ἡδονῆς ἔτεροι καὶ διαφέροντες οἱ λόγοι ταύτῃ ἡ ἀγαθά. οὐκ ἔστιν ἄρα τὸ ἀγαθὸν κοινόν τι *(καὶ)* κατὰ μίαν ἴδεαν.

'Αλλὰ πῶς δὴ λέγεται; οὐ γὰρ ἔοικε τοῖς γε ἀπὸ τύχης διμωνύμοις. ἀλλ' ἄρα γε τῷ ἀφ' ἐνὸς εἶναι ἡ πρὸς ἐν ἄπαντα συντελεῖν, ἡ μᾶλλον κατὰ ἀναλογίαν; ὡς γὰρ ἐν σώματι ὅψις, ἐν ψυχῇ νοῦς, καὶ ἄλλο δὴ ἐν ἄλλῳ. ἀλλ' ἵσως ταῦτα μὲν ἀφετέον τὸ νῦν, ἔξαρθριοῦν γὰρ ὑπὲρ αὐτῶν ἄλλης ἀν εἴη φιλοσοφίας οἰκειότερον διμοίως δὲ καὶ περὶ τῆς ἴδεας. εἰ γὰρ καὶ ἔστιν ἐν τι καὶ κοινῇ κατηγορούμενον ἀγαθὸν ἡ χωριστόν αὐτό τι καθ' αὐτό. δῆλον ὡς οὐκ ἀν εἴη πρακτὸν οὐδὲ κτητὸν ἀνθρώπῳ· νῦν δὲ τοιούτον τι ζητεῖται. τάχα δέ τῷ δόξειεν ἀν βέλτιον εἶναι γνωρίζειν αὐτὸ πρὸς τὰ κτητὰ καὶ πρακτὰ τῶν ἀγαθῶν· οἶον γὰρ παράδειγμα τοῦτ' ἔχοντες μᾶλλον εἰσόμεθα καὶ τὰ ἡμῖν ἀγαθά, καν εἰδῶμεν, ἐπιτευξόμεθα αὐτῶν. πιθανότητα μὲν οὖν τινα ἔχει ὁ λόγος, ἔοικεν δὲ ταῖς ἐπιστήμαις διαφωνεῖν· πᾶσαι γὰρ ἀγαθοῦ τινος ἐφιέμεναι καὶ τὸ ἐνδεεὲς ἐπιζητοῦσαι παραλείπουσι τὴν γνῶσιν αὐτοῦ. καίτοι βοήθημα τηλικοῦτον τοὺς τεχνίτας ἄπαντας ἀγνοεῖν καὶ μηδ' ἐπιζητεῖν οὐκ εὔλογον. ἄπορον δὲ καὶ τί ὠφεληθήσεται ὑφάντης ἡ τέκτων πρὸς τὴν αὐτοῦ τέχνην εἰδὼς

1097 a

Wenn aber auch jene Dinge an sich gut sind, dann wird man zeigen müssen, daß derselbe Begriff des Guten in ihnen allen sichtbar wird, so wie im Schnee und im Bleiweiß der Begriff des Weißen. Die Begriffe von Ehre, Erkenntnis und Lust sind aber verschieden gerade darin, sofern sie Güter sind. Das Gute also, das gemeinsam wäre und als eine Idee aufgefaßt werden könnte, existiert nicht.

Aber wie ist es denn zu verstehen? Das viele Gute scheint doch nicht zufällig denselben Namen zu haben. Ist es etwa darum, weil es von einem herkommt oder insgesamt auf eines hinzielt oder eher in der Weise der Analogie? In dieser Weise ist das, was im Körper das Sehvermögen ist, in der Seele der Geist und in einem anderen wiederum ein anderes. Aber diesen Punkt müssen wir jetzt wohl fallen lassen; denn darüber Genaueres auszusagen dürfte einem anderen Bereiche der Philosophie angemessener sein. Dasselbe gilt auch von der Frage nach der Idee. Auch wenn das Gute existiert, das eines ist und allgemein ausgesagt wird, oder das abgetrennt und an und für sich besteht, so ist es doch klar, daß dieses Gute für den Menschen weder zu verwirklichen noch zu erwerben ist. Nun ist es aber ein solches, was wir suchen. Vielleicht könnte man meinen, die Kenntnis jenes abgetrennten Guten böte einen Nutzen im Hinblick auf die zu erwerbenden und zu verwirklichenden Güter. Wir hätten jenes nämlich wie eine Art Vorbild vor Augen und würden damit auch das Gute für uns besser erkennen und, wenn wir es erkennen, dann auch erlangen. Diese Überlegung hat zwar einige Wahrscheinlichkeit, widerspricht aber dem Tatbestand bei den Wissenschaften. Denn alle zwar streben nach irgendeinem Gute und kümmern sich um das, was daran mangelt, und dennoch lassen sie die Erkenntnis dieses Guten an sich beiseite. Es ist aber nicht glaubhaft, daß sämtliche Spezialisten ein derartiges Hilfsmittel nicht kennen und nicht einmal vermissen würden. Man sieht auch nicht, was ein Weber oder Schreiner für einen Nutzen in seiner eigenen Kunst davon haben soll, daß er das Gute an sich

αύτὸν τὸ ἀγαθόν, ἡ πῶς ἰατρικώτερος ἡ στρατηγικώτερος ἔσται ὁ τὴν ἴδεαν αὐτὴν τεθεαμένος. φαίνεται μὲν γὰρ οὐδὲ τὴν ὑγίειαν οὕτως ἐπισκοπεῖν ὁ ἰατρός, ἀλλὰ τὴν ἀνθρώπου, μᾶλλον δ' ἵσως τὴν τοῦδε· καθ' ἔκαστον γὰρ ἰατρεύει.

5. Καὶ περὶ μὲν τούτων ἐπὶ τοσοῦτον εἰρήσθω· πάλιν δ' ἐπανέλθωμεν ἐπὶ τὸ ζητούμενον ἀγαθόν, τί ποτ' ἀν εἴη. φαίνεται μὲν γὰρ ἄλλο ἐν ἄλλῃ πράξει καὶ τέχνῃ· ἄλλο γὰρ ἐν ἰατρικῇ καὶ στρατηγικῇ καὶ ταῖς λοιπαῖς ὅμοιώς. τί οὖν ἔκαστης τάγαθόν; ἡ οὖν χάριν τὰ λοιπὰ πράττεται; τοῦτο δὲ ἐν ἰατρικῇ μὲν ὑγίεια. ἐν στρατηγικῇ δὲ νίκη, ἐν οἰκοδομικῇ δ' οἰκία, ἐν ἄλλῳ δ' ἄλλο, ἐν ἀπάσῃ δὲ πράξει καὶ προαιρέσει τὸ τέλος· τούτου γὰρ ἔνεκα τὰ λοιπὰ πράττουσι πάντες. ὥστε εἰ τι τῶν πρακτῶν ἀπάντων ἔστι τέλος, τοῦτ' ἀν εἴη τὸ πρακτὸν ἀγαθόν, εἰ δὲ πλείω, ταῦτα. μεταβαίνων δὴ ὁ λόγος εἰς ταῦτὸν ἀφίκται. τοῦτο δὲ ἔτι μᾶλλον διασαφῆσαι πειρατέον. ἐπεὶ δὲ πλείω φαίνεται τὰ τέλη, τούτων δὲ αἰρούμενά τινα δι' ἔτερα, οἷον πλοῦτον αὐλοὺς καὶ ὅλως τὰ δργανα, δῆλον ὡς οὐκ ἔστιν πάντα τέλεια· τὸ δ' ἄριστον τέλειόν τι φαίνεται. ὥστ' εἰ μέν ἔστιν ἔν τι μόνον τέλειον, τοῦτ' ἀν εἴη τὸ ζητούμενον, εἰ δὲ πλείω, τὸ τελειότατον τούτων. τελειότερον δὲ λέγομεν τὸ καθ' αὐτὸν διωκτὸν τοῦ δι' ἔτερον καὶ τὸ μηδέποτε δι' ἄλλο αἰρετὸν τῶν (καὶ) καθ' αὐτὰ καὶ διὰ τοῦθ' αἰρετῶν, καὶ ἀπλῶς δὴ τέλειον τὸ καθ' αὐτὸν αἰρετὸν αἱεὶ καὶ μηδέποτε δι' ἄλλο. τοιοῦτον δὴ εὐδαιμονία μάλιστ' εἶναι δοκεῖ· ταύτην γὰρ αἰρούμενα ἀεὶ δι' αὐτὴν καὶ οὐδέποτε δι' ἄλλο, τιμὴν δὲ καὶ ἡδονὴν καὶ νοῦν καὶ πᾶσαν ἀρετὴν αἰρούμενα

kennt, oder wie einer ein besserer Arzt oder Feldherr wird, wenn er die Idee des Guten betrachtet hat. Es scheint ja auch der Arzt nicht einmal die Gesundheit an sich zu suchen, sondern die Gesundheit des Menschen oder vielleicht eher die Gesundheit dieses bestimmten Menschen. Denn er heilt den Einzelnen.

5. Hierüber sei soviel gesagt. Wir wollen abermals auf das gesuchte Gute zurückkommen und fragen, was es wohl sei. Offenbar ist es in jeder Tätigkeit und Kunst ein anderes. Denn ein anderes ist es in der Medizin und in der Strategik und so fort. Welches ist nun das Gute in jedem einzelnen Falle? Wohl das, um dessentwillen alles übrige geschieht? Dies ist in der Medizin die Gesundheit, in der Strategik der Sieg, in der Baukunst das Haus, anderswo wieder anderes. Bei jedem Handeln und Entschluß ist es das Ziel. Denn dieses ist es, wegen dessen man stets das übrige tut. Wenn es also ein Ziel allen Handelns überhaupt gibt, so wäre dies das zu verwirklichende Gute, und wenn es mehrere solche Ziele gibt, dann sind es diese. So ist die Untersuchung auf einem anderen Wege zu demselben Punkte gelangt. Wir wollen versuchen, dies noch etwas besser zu verdeutlichen. Da sich viele Ziele zeigen, wir aber von diesen manche um anderer Dinge willen wählen, wie den Reichtum, Flöten und überhaupt alle Instrumente, so ist es offenbar, daß nicht alle Endziele sind. Das vollkommenen Gute scheint aber ein Endziel zu sein. Wenn es also nur ein Endziel gibt, so wäre dies das Gesuchte, wenn aber mehrere, dann das vollkommenste unter diesen. Vollkommener nennen wir das um seiner selbst willen Erstrebte gegenüber dem um anderer Ziele willen Erstrebten, und das niemals um eines anderen willen Gesuchte gegenüber dem, was sowohl wegen sich selbst als auch wegen eines andern gesucht wird; allgemein ist das vollkommene Ziel dasjenige, was stets nur an sich und niemals um eines anderen willen gesucht wird. Derart dürfte in erster Linie die Glückseligkeit sein. Denn diese wünschen wir stets wegen ihrer selbst und niemals wegen eines anderen; Ehre dagegen und Lust und Vernunft und jede Tüchtigkeit wählen wir teils wegen ihnen

μὲν καὶ δι' αὐτά (μηθενὸς γὰρ ἀποβαίνοντος ἐλοίμεθ' ἄν ἔκαστον αὐτῶν), αἰδούμεθα δὲ καὶ τῆς εὐδαιμονίας χάριν, διὰ τούτων ὑπολαμβάνοντες εὐδαιμονήσειν. τὴν δ' εὐδαιμονίαν οὐδεὶς αἴρεῖται τούτων χάριν, οὐδ' ὅλως δι' ἄλλο. φαίνεται δὲ καὶ ἐκ τῆς αὐταρκείας τὸ αὐτὸ συμβαίνειν· τὸ γὰρ τέλειον ἀγαθὸν αὐταρκες εἶναι δοκεῖ. τὸ δὲ αὐταρκες λέγομεν οὐκ αὐτῷ μόνῳ τῷ ζῶντι βίον μονώτην, ἀλλὰ καὶ γονεῦσι καὶ τέκνοις καὶ γυναικὶ καὶ ὅλως τοῖς φίλοις καὶ πολίταις. ἐπειδὴ φύσει πολιτικὸν δὲ ἀνθρωπος. τούτων δὲ ληπτέος ὅρος τις· ἐπεκτείνοντι γὰρ ἐπὶ τοὺς γονεῖς καὶ τοὺς ἀπογόνους καὶ τῶν φίλων τοὺς φίλους εἰς ἀπειφον πρόσεισιν. ἀλλὰ τοῦτο μὲν εἰσαῦθις ἐπισκεπτέον, τὸ δ' αὐταρκες τίθεμεν δὲ μονούμενον αἴρετὸν ποιεῖ τὸν βίον καὶ μηδενὸς ἐνδεᾶ· τοιοῦτον δὲ τὴν εὐδαιμονίαν οἰόμεθα εἶναι, ἔτι δὲ πάντων αἰρετωτάτην μὴ συναριθμουμένην. συναριθμουμένην γὰρ δῆλον ὡς αἰρετωτέραν μετὰ τοῦ ἐλαχίστου τῶν ἀγαθῶν ὑπεροχὴ γὰρ ἀγαθῶν γίνεται τὸ προστιθέμενον, ἀγαθῶν δὲ τὸ μεῖζον αἰρετώτερον αἰεί. τέλειον δή τι φαίνεται καὶ αὐταρκες ἡ εὐδαιμονία, τῶν πρακτῶν οὖσα τέλος.

6. Ἀλλ' ἵσως τὴν μὲν εὐδαιμονίαν τὸ ἀριστον λέγειν δημολογούμενόν τι φαίνεται, ποθεῖται δ' ἐναργέστερον τί ἔστιν ἔτι λεχθῆναι. τάχα δὴ γένοιτ' ἄν τοῦτ', εἰ ληφθεί τὸ ἔργον τοῦ ἀνθρώπου. ὥσπερ γὰρ αὐλητῇ καὶ ἀγαλματοποιῷ καὶ παντὶ τεχνίτῃ, καὶ ὅλως ὧν ἔστιν ἔργον τι καὶ πρᾶξις, ἐν τῷ ἔργῳ δοκεῖ τάγαθὸν εἶναι καὶ τὸ εὖ, οὕτω δόξειεν ἄν καὶ ἀνθρώπῳ, εἴπερ ἔστι τι ἔργον αὐτοῦ. πότερον οὖν τέκτονος μὲν καὶ

selber (denn auch wenn wir keinen weiteren Gewinn von ihnen hätten, würden wir jedes einzelne von ihnen wohl erstreben), teils um der Glückseligkeit willen, da wir glauben, eben durch jene Dinge glückselig zu werden. Die Glückseligkeit aber wählt keiner um jener Dinge willen und überhaupt nicht wegen eines anderen. Dasselbe scheint sich aus dem Prinzip der Selbstgenügsamkeit zu ergeben. Denn das vollkommen Gute scheint selbstgenügsam zu sein. Wir verstehen diese Selbstgenügsamkeit nicht nur für den Einzelnen, der für sich allein lebt, sondern auch für seine Eltern, Kinder, Frau und überhaupt seine Freunde und Mitbürger, da ja der Mensch seiner Natur nach in der Gemeinschaft lebt. Doch muß hier eine Grenze gezogen werden. Denn wenn man weitergehen wollte bis zu den Vorfahren und Nachkommen und zu den Freunden der Freunde, so geriete man ins Unbegrenzte. Aber dies wollen wir später untersuchen. Als selbstgenugsam gilt uns dasjenige, was für sich allein das Leben begehrenswert macht, so daß es keines weiteren bedarf. Für etwas Derartiges halten wir die Glückseligkeit, und zwar so, daß sie das Wünschenswerteste ist, ohne daß irgend etwas anderes hinzugezählt werden könnte. Wenn nämlich eine Addition möglich wäre, so würde sie offenbar noch wünschbarer, wenn auch noch das kleinste Gut dazukäme. Denn das Dazutreten würde dann einen Zuschuß an Gute bedeuten, und es ist immer das größere Gut erstrebenswerter. So scheint also die Glückseligkeit das vollkommene und selbstgenügsame Gut zu sein und das Endziel des Handelns.

6. Aber damit, daß die Glückseligkeit das höchste Gut sei, ist vielleicht nicht mehr gesagt, als was jedermann zugibt. Wir möchten aber noch genauer erfahren, was sie ist. Das könnte vielleicht geschehen, wenn wir von der eigentümlichen Tätigkeit des Menschen ausgehen. Wie nämlich für einen Flötenspieler, einen Bildhauer und überhaupt für jeden Künstler und für jeden, der eine Tätigkeit und ein Handeln hat, in der Tätigkeit das Gute und das Rechte liegt, so wird es wohl auch vom Menschen gelten, wenn anders er eine spezifische Tätigkeit hat. Oder sollte es

σκυτέως ἔστιν ἔργα τινὰ καὶ πράξεις, ἀνθρώπου δ' οὐδὲν ἔστιν, ἀλλ' ἀργὸν πέφυκεν; ἡ καθάπερ ὁφθαλμοῦ καὶ χειρὸς καὶ ποδὸς καὶ ὅλως ἐκάστου τῶν μορίων φαίνεται τι ἔργον, οὕτω καὶ ἀνθρώπου παρὰ πάντα ταῦτα θείη τις ἀν ἔργον τι; τί οὖν δὴ τοῦτ' ἀν εἴη ποτέ; τὸ μὲν γὰρ ζῆν κοινὸν εἶναι φαίνεται καὶ τοῖς φυτοῖς, ζητεῖται δὲ τὸ ἴδιον. ἀφοριστέον ἄρα τήν τε θρεπτικήν καὶ τήν αὐξητικήν ζωήν. ἐπομένη δὲ αἰσθητική τις ἀν εἴη, φαίνεται δὲ καὶ αὔτη κοινή καὶ ὑππω καὶ βοῖ καὶ παντὶ ζῷῳ. λείπεται δὴ πρακτική τις τοῦ λόγον ἔχοντος. τούτου δὲ τὸ μὲν ὡς ἐπιπειθὲς λόγῳ, τὸ δ' ὡς ἔχον καὶ διανοούμενον. διττῶς δὲ καὶ ταύτης λεγομένης τήν κατ' ἐνέργειαν θετέον· κυριώτερον γὰρ αὔτη δοκεῖ λέγεσθαι. εἰ δ' ἔστιν ἔργον ἀνθρώπου ψυχῆς ἐνέργεια κατὰ λόγον ἡ μὴ ἀνευ λόγου, τὸ δ' αὐτό φαμεν ἔργον εἶναι τῷ γένει τοῦδε καὶ τοῦδε σπουδαίου (ὡσπερ κιθαριστοῦ καὶ σπουδαίου κιθαριστοῦ, καὶ ἀπλῶς δὴ τοῦτ' ἐπὶ πάντων) προστιθεμένης τῆς κατ' ἀρετὴν ὑπεροχῆς πρὸς τὸ ἔργον (κιθαριστοῦ μὲν γὰρ τὸ κιθαρίζειν, σπουδαίου δὲ τὸ εῦ)· εἰ δ' οὕτως, ἀνθρώπου δὲ τίθεμεν ἔργον ζωήν τινα, ταύτην δὲ ψυχῆς ἐνέργειαν καὶ πράξεις μετὰ λόγου, σπουδαίου δὲ ἀνδρὸς εὖ ταῦτα καὶ καλῶς, ἔκαστον δὲ εὖ κατὰ τήν οἰκείαν ἀρετὴν ἀποτελεῖται εἰ δὴ οὕτω, τὸ ἀνθρώπινον ἀγαθὸν ψυχῆς ἐνέργεια γίνεται κατ' ἀρετὴν, εἰ δὲ πλείους αἱ ἀρεταί, κατὰ τήν

1098 a

eigentümliche Tätigkeiten und Handlungen des Schreiners oder Schusters geben, nicht aber des Menschen, als ob er zur Untätigkeit geschaffen wäre? Sollte nicht eher so, wie das Auge, die Hand, der Fuß und überhaupt jedes einzelne Körperteil seine besondere Tätigkeit hat, auch der Mensch neben all dem seine besondere Tätigkeit besitzen? Welche mag sie nun sein? Das Leben offenbar nicht, denn dies besitzen auch die Pflanzen, wir suchen aber das dem Menschen Eigentümliche. Das Leben der Ernährung und des Wachstums ist also auszuscheiden. Es würde darauf das Leben der Wahrnehmung folgen, aber auch dieses ist gemeinsam dem Pferd und Rind und allen Tieren überhaupt. Es bleibt also das Leben in der Betätigung des vernunftbegabten Teiles übrig. Dieser findet sich vor teils als ein der Vernunft gehorchender, teils als ein die Vernunft besitzender und ausübender. Da auch dies wiederum in doppeltem Sinne zu verstehen ist, so muß man da an das Leben als ein Tätigsein denken; denn dieses dürfte doch als das eigentlichere gelten. Wenn nun das eigentümliche Werk des Menschen in einer Tätigkeit der Seele besteht, die sich nach der Vernunft oder doch nicht ohne die Vernunft vollzieht, und wenn wir das Werk eines beliebig Täglichen und eines hervorragend Täglichen derselben Gattung zurechnen (so wie das Spiel des Kitharisten und dasjenige des guten Kitharisten, und so in allen Fällen), so daß wir zur Tätigkeit überhaupt noch das Merkmal hervorragender Tüchtigkeit in ihr beifügen (denn die Tätigkeit des Kitharisten ist das Kitharaspielen, die des hervorragenden Kitharisten aber das gut Spielen) – wenn also das so ist und wir als die eigentümliche Tätigkeit des Menschen ein bestimmtes Leben annehmen und als solches die Tätigkeit der Seele und die vernunftgemäßen Handlungen bestimmen und als die Tätigkeit des hervorragenden Menschen eben diese Tätigkeit in einem hervorragenden Maße, und wenn endlich dasjenige hervorragend wird, was sich nach seiner eigentümlichen Befähigung vollzieht –, wenn das alles so ist, dann ist das Gute für den Menschen die Tätigkeit der Seele auf Grund ihrer besondern Befähigungen.

ἀρίστην καὶ τελειοτάτην. ἔτι δὲ ἐν βίῳ τελείῳ. μία γὰρ χελιδῶν ἔαρ οὐ ποιεῖ, οὐδὲ μία ἡμέρα· οὕτω δὲ οὐδὲ μακάριον καὶ εὐδαιμόνα μία ἡμέρα οὐδὲ ὀλίγος χρόνος.

7. Περιγεγράφθω μὲν οὖν τὸ ἀγαθὸν ταύτη (δεῖ γὰρ ἵσως ὑποτυπῶσαι πρῶτον, εἰδὸς ὑστερον ἀναγράψαι)· δόξειε δὲ ἂν παντὸς εἶναι προαγαγεῖν καὶ διαρθρῶσαι τὰ καλῶς ἔχοντα τῇ περιγραφῇ, καὶ ὁ χρόνος τῶν τοιούτων εὐρετῆς ἡ συνεργὸς ἀγαθὸς εἶναι δῆμεν καὶ τῶν τεχνῶν γεγόνασιν αἱ ἐπιδόσεις· παντὸς γὰρ προσθεῖναι τὸ ἐλλεῖπον. μεμνήσθαι δὲ καὶ τῶν προειρημένων χρή, καὶ τὴν ἀκριβειαν μὴ δμοίως ἐν ἄπασιν ἐπιζητεῖν, ἀλλ’ ἐν ἑκάστοις κατὰ τὴν ὑποκειμένην ὅλην καὶ ἐπὶ τοσοῦτον ἐφ’ ὅσον οἰκεῖον τῇ μεθόδῳ. καὶ γὰρ τέκτων καὶ γεωμέτρης διαφερόντως ἐπιζητοῦσι τὴν ὁρθήν· δὲ μὲν γὰρ ἐφ’ ὅσον χρησίμη πρὸς τὸ ἔργον, δὲ τί ἐστιν ἡ ποιόν τι· θεατῆς γὰρ τάληθοῦς. τὸν αὐτὸν δὴ τρόπον καὶ ἐν τοῖς ἄλλοις ποιητέον, ὅπως μὴ τὰ πάρεργα τῶν ἔργων πλείω γίνηται. οὐκ ἀπαιτητέον δὲ οὐδὲ τὴν αἰτίαν ἐν ἄπασιν δμοίως, ἀλλ’ ἴκανὸν ἐν τισι τὸ δῆτι δειχθῆναι καλῶς· τὸ δὲ δῆτι πρῶτον καὶ ἀρχή· τῶν ἀρχῶν δὲ αἱ μὲν ἐπαγωγὴ θεωροῦνται, αἱ δὲ αἰσθήσει, αἱ δὲ ἐθισμῷ τινί, καὶ ἄλλαι δὲ ἄλλως. μετιέναι δὲ πειρατέον ἑκάστας ἡ πεφύκασιν, καὶ σπουδαστέον ὅπως διορισθῶσι καλῶς. μεγάλην γὰρ ἔχουσι διοπήν πρὸς τὰ ἐπόμενα. δοκεῖ γὰρ πλεῖον ἡ ἥμισυ τοῦ παντὸς εἶναι ἡ ἀρχή, καὶ πολλὰ συμφανῆ γίνεσθαι δι’ αὐτῆς τῶν ζητουμένων.

gung, und wenn es mehrere solche Befähigungen gibt, nach der besten und vollkommensten; und dies auch noch ein volles Leben hindurch. Denn eine Schwalbe und ein einziger Tag machen noch keinen Frühling; so macht auch ein Tag oder eine kurze Zeit noch niemanden glücklich und selig.

7. Dies möge als Umriß des gesuchten Gutes gelten (denn man muß wohl zuerst die Grundlinien ziehen und dann nachher das Bild ausführen). Sind die Grundlinien vorhanden, so sollte wohl jeder selbst weiterkommen und das Richtige herausarbeiten. Auch ist die Zeit Entdecker solcher Dinge und ein guter Helfer, wie denn auch der Fortschritt der Wissenschaften auf diese Weise zustande gekommen ist. Denn das Fehlende ergänzen kann dann jeder. Man muß sich auch an das vorher Gesagte erinnern und Genauigkeit nicht auf dieselbe Weise bei allen Gegenständen fordern, sondern in jedem Falle gemäß der zugrunde liegenden Materie und soweit es der Untersuchung angemessen ist. Denn auch der Schreiner und der Geometer suchen die gerade Linie auf verschiedene Weise: der eine, soweit sie zu seinem Werke nützlich ist, der andere mit der Frage, was ihr Wesen oder ihre Qualität sei; denn er erforscht die Wahrheit. Auf dieselbe Weise muß man es auch in den anderen Dingen halten, damit nicht etwa die Nebensachen die Hauptsachen überwuchern. Man darf auch nicht in allen Dingen die Ursache auf dieselbe Weise suchen, sondern in einigen Fällen muß es hinreichen, daß Daß ordentlich gezeigt zu haben. Das Daß ist das Erste und der Ursprung. Von den Ursprüngen aber erkennt man die einen durch Induktion, die anderen durch Wahrnehmung, wieder andere durch eine Art von Gewöhnung und andere wieder anders. So muß man also versuchen, allen einzelnen nachzugehen, so wie sie von Natur geworden sind, und sich bemühen, sie richtig zu sondern. Denn dies hat auf das Nachfolgende einen großen Einfluß. Denn der Anfang scheint mehr als die Hälfte zu sein, und von ihm aus werden viele Fragen aufgeklärt.

8. Σκεπτέον δὲ περὶ αὐτῆς οὐ μόνον ἐκ τοῦ συμπεράσματος καὶ ἐξ ὧν ὁ λόγος, ἀλλὰ καὶ ἐκ τῶν λεγομένων περὶ αὐτῆς. τῷ μὲν γάρ ἀληθεῖ πάντα συνάδει τὰ ὑπάρχοντα, τῷ δὲ ψευδεῖ ταχὺ διαφωνεῖ τάληθές. νενεμημένων δὴ τῶν ἀγαθῶν τριχῇ, καὶ τῶν μὲν ἔκτὸς λεγομένων τῶν δὲ περὶ ψυχῆν καὶ σῶμα, τὰ περὶ ψυχῆν κυριώτατα λέγομεν καὶ μάλιστα ἀγαθά. τὰς δὲ πράξεις καὶ τὰς ἐνεργείας τὰς ψυχικὰς περὶ ψυχῆν τίθεμεν. ὥστε καλῶς ἄν λέγοιτο κατά γε ταύτην τὴν δόξαν παλαιὰν οὖσαν καὶ ὅμολογουμένην ὑπὸ τῶν φιλοσοφούντων. ὀρθῶς δὲ καὶ ὅτι πράξεις τινὲς λέγονται καὶ ἐνέργειαι τὸ τέλος· οὕτω γάρ τῶν περὶ ψυχῆν ἀγαθῶν γίνεται, καὶ οὐ τῶν ἔκτός. συνάδει δὲ τῷ λόγῳ καὶ τὸ εὖ ζῆν καὶ τὸ εὖ πράττειν τὸν εὐδαιμονα· σχεδὸν γάρ εὐζωία τις εἴρηται καὶ εὐπραξία.

9. Φαίνεται δὲ καὶ τὰ ἐπιζητούμενα τὰ περὶ τὴν εὐδαιμονίαν ἀπανθ' ὑπάρχειν τῷ λεχθέντι. τοῖς μὲν γάρ ἀρετῇ, τοῖς δὲ φρόνησις, ἄλλοις δὲ σοφίᾳ τις εἶναι δοκεῖ· τοῖς δὲ ταῦτα ἡ τούτων τι μεθ' ἡδονῆς ἡ οὐκ ἄνευ ἡδονῆς· ἔτεροι δὲ καὶ τὴν ἔκτὸς εὐετηρίαν συμπαραλαμβάνουσι. τούτων δὲ τὰ μὲν πολλοὶ καὶ παλαιοὶ λέγουσιν, τὰ δὲ δλίγοι καὶ ἔνδοξοι ἄνδρες· οὐδετέρους δὲ τούτων εὐλογον διαμαρτάνειν τοῖς ὄλοις, ἀλλ' ἐν γέ τι ἡ καὶ τὰ πλεῖστα κατορθοῦν. τοῖς μὲν οὖν λέγουσι τὴν ἀρετὴν ἡ ἀρετὴν τινα συνωδός ἐστιν ὁ λόγος· ταύτης γάρ ἐστιν ἡ κατ' αὐτὴν ἐνέργεια. διαφέρει δὲ ἵσως οὐ μικρὸν ἐν κτήσει ἡ χρήσει τὸ ἄριστον ὑπολαμβάνειν, καὶ ἐν ἔξει ἡ

8. Man muß nun über diesen Begriff des Guten und der Glückseligkeit nicht nur auf Grund von Schlußfolgerungen reden und aus Beweisgründen, sondern auch aus der allgemeinen Anschauung. Denn mit der Wahrheit stimmen alle Tatsachen überein, mit dem Irrtum wird dagegen die Wahrheit rasch in Widerspruch geraten. Da also die Güter dreigeteilt werden, und zwar so, daß die einen äußere Güter genannt werden, die zweiten körperliche, die dritten seelische, so nennen wir die seelischen die eigentlichen und die hervorragendsten Güter. Außerdem schreiben wir die entsprechenden Handlungen und Tätigkeiten der Seele zu. So befinden wir uns denn in schönster Übereinstimmung mit dieser Anschauung, die alt ist und von allen Philosophierenden geteilt wird. Richtig ist auch, daß das Ziel als Handlungen und Tätigkeiten bestimmt wird. Denn auf diese Weise gehört das Ziel zu den seelischen Gütern und nicht zu den äußeren. Ebenso stimmt mit unserer Darlegung überein, daß man vom Glückseligen sagt, er lebe gut und verhalte sich gut. Denn eben von einem guten Leben und guten Verhalten hatten wir gesprochen.

9. Es scheint auch alles, was man von der Glückseligkeit zu sagen pflegt, dem Genannten zuzukommen. Denn die einen bestimmen sie als Tugend, die andern als Einsicht, die dritten als eine Art von Weisheit, andere wiederum als dasselbe oder doch eins davon verbunden mit der Lust oder doch nicht ohne die Lust. Andere nehmen auch das äußere Wohlergehen dazu. Einige dieser Ansichten werden seit alters von vielen Leuten vertreten, andere dagegen nur durch wenige und berühmte Männer. Es ist aber anzunehmen, daß keiner sich im ganzen vollständig verfehlt hat, sondern in einem oder gar im meisten haben sie alle recht. Mit denen nun, die die Glückseligkeit als Tugend oder als irgendeine Tugend bestimmen, ist unsere Lehre durchaus im Einklang. Denn zur Tugend ist die tugendgemäße Tätigkeit zu rechnen. Es macht aber wohl keinen kleinen Unterschied, ob man das Beste als einen Besitz oder ein Ausüben ansieht und ob

ἐνεργείᾳ. τὴν μὲν γὰρ ἔξιν ἐνδέχεται μηδὲν ἀγαθὸν ἀποτελεῖν ὑπάρχουσαν, οἷον τῷ καθεύδοντὶ ἥ καὶ ἄλλως πως ἐξηργηκότι, τὴν δ' ἐνέργειαν οὐχ οἴον τε πράξει γὰρ ἐξ ἀνάγκης, καὶ εὐ πράξει. ὥσπερ δ' Ὁλυμπίασιν οὐχ οἱ κάλλιστοι καὶ ἴσχυρότατοι στεφανοῦνται ἀλλ' οἱ ἀγωνιζόμενοι (τούτων γάρ τινες νικῶσιν), οὗτω καὶ τῶν ἐν τῷ βίῳ καλῶν καὶ ἀγαθῶν οἱ πράττοντες ὅρθως ἐπήβολοι γίγνονται. ἔστιν δὲ καὶ ὁ βίος αὐτῶν καθ' αὐτὸν ἡδύς. τὸ μὲν γὰρ ἡδεσθαι τῶν ψυχικῶν, ἐκάστῳ δ' ἔστιν ἡδὺ πρός ὁ λέγεται φιλοτοιοῦτος, οἷον ὑππος μὲν τῷ φιλίππῳ, θέαμα δὲ τῷ φιλοθεώρῳ· τὸν αὐτὸν δὲ τρόπον καὶ τὰ δίκαια τῷ φιλοδικαίῳ καὶ ὅλως τὰ κατ' ἀρετὴν τῷ φιλαρέτῳ. τοῖς μὲν οὖν πολλοῖς τὰ ἡδέα μάχεται διὰ τὸ μὴ φύσει τοιαῦτ' εἶναι, τοῖς δὲ φιλοκάλοις ἔστιν ἡδέα τὰ φύσει ἡδέα. τοιαῦται δ' αἱ κατ' ἀρετὴν πράξεις, ὥστε καὶ τούτοις εἰσὶν ἡδεῖαι καὶ καθ' αὐτάς. οὐδὲν δὴ προσδεῖται τῆς ἡδονῆς ὁ βίος αὐτῶν ὥσπερ περιάπτου τινός, ἀλλ' ἔχει τὴν ἡδονὴν ἐν ἑαυτῷ. πρὸς τοῖς εἰρημένοις γὰρ οὐδ' ἔστιν ἀγαθὸς ὁ μὴ χαίρων ταῖς καλαῖς πράξεισιν· οὕτε γὰρ δίκαιον οὐθεὶς ἀν εἴποι τὸν μὴ χαίροντα τῷ δικαιοπραγεῖν, οὔτ' ἐλευθέριον τὸν μὴ χαίροντα ταῖς ἐλευθερίοις πράξεισιν· ὅμοιώς δὲ καὶ ἐπὶ τῶν ἄλλων. εἰ δ' οὕτως, καθ' αὐτάς ἀν εἴεν αἱ κατ' ἀρετὴν πράξεις ἡδεῖαι. ἀλλὰ μὴν καὶ ἀγαθαὶ γε καὶ καλαὶ, καὶ μάλιστα τούτων ἔκαστον, εἴπερ καλῶς κρίνει περὶ αὐτῶν ὁ σπουδαῖος· κρίνει δ' ὡς εὔπομεν. ἀριστὸν ἄρα καὶ κάλλιστον καὶ ἡδιστον ἡ εὐδαιμονία, καὶ οὐ διώρισται ταῦτα κατὰ τὸ Δηλιακὸν ἐπίγραμμα·

κάλλιστον τὸ δικαιότατον, λῷστον δ' ὑγιαίνειν·
ἡδιστον δὲ πέφυχ' οὐ τις ἐρᾶ τὸ τυχεῖν.

man es in einen Zustand oder in eine Tätigkeit setzt. Denn ein Zustand kann bestehen, auch ohne daß er etwas Gutes vollbringt, wie etwa wenn man schläft oder in irgendeiner andern Weise außer aller Tätigkeit ist. Bei der Tätigkeit dagegen kann das nicht sein; denn sie handelt mit Notwendigkeit und handelt gut. Wie in den olympischen Spielen nicht die Schönsten und Stärksten begränzt werden, sondern jene, die kämpfen (denn unter diesen befinden sich die Sieger), so werden auch jene die schönen und guten Dinge des Lebens gewinnen, die richtig handeln. Das Leben von solchen ist auch an sich genußreich. Denn das Genießen gehört zu den seelischen Dingen, und einem jeden ist genußreich, wozu er sich hingezogen fühlt, das Pferd dem Pferdeliebhaber, das Schauspiel dem Liebhaber von Schauspielen; ebenso auch das Gerechte dem Freund der Gerechtigkeit und überhaupt das Tugendgemäße dem Freund der Tugend. Bei den Leuten freilich steht das Genußreiche im Widerspruch, weil es nicht von Natur ist, den Liebhabern des Schönen aber ist genußreich das, was von Natur genußreich ist. Derart sind die tugendgemäßen Handlungen; sie sind also solchen Menschen an sich genußreich. Ihr Leben bedarf nicht zusätzlich der Lust wie eines Umhangs, sondern es hat die Lust in sich selber. Dazu kommt, daß niemand gut ist, der sich nicht an edlen Taten freut. Denn man wird auch nicht jemanden gerecht nennen, der sich nicht am gerechten Handeln freut, oder großzügig, der sich nicht an großzügigen Taten freut, und ebenso beim übrigen. Wenn es also so ist, dann sind die tugendgemäßen Handlungen an sich genußreich. Sie sind aber auch gut und edel, und dies ganz vorzugsweise, wenn nämlich der Edle gut darüber zu urteilen vermag. Er urteilt aber so, wie wir gesagt haben. So ist also die Glückseligkeit das Beste, Schönste und Erfreulichste, und man kann dies nicht voneinander trennen, wie es das delische Epigramm tut:

Das Schönste ist die Gerechtigkeit, das Beste die Gesundheit,
das Erfreulichste aber, zu erlangen, was man möchte.

"Απαντα γάρ ύπάρχει ταῦτα ταῖς ἀρίσταις ἐνεργείαις· ταύτας δέ, ἡ μίαν τούτων τὴν ἀρίστην. φαμὲν εἶναι τὴν εὐδαιμονίαν. φαίνεται δ' ὅμως καὶ τῶν ἔκτος ἀγαθῶν προσδεομένη. καθάπερ εἴπομεν ἀδύνατον γάρ ἡ οὐ δόδιον τὰ καλὰ πράττειν ἀχορήγητον ὄντα. πολλὰ μὲν γάρ πράττεται, καθάπερ δὶ' ὁργάνων, διὰ φύλων καὶ πλούτου καὶ πολιτικῆς δυνάμεως· ἐνίων δὲ τητώμενοι όυπαίνουσι τὸ μακάριον, οἷον εὐγενείας εὔτεκνίας κάλλους. οὐ πάνυ γάρ εὐδαιμονικὸς ὁ τὴν ἰδέαν παναίσχης ἡ δυσγενής ἡ μονώτης καὶ ἀτεκνος. ἔτι δ' ἵσως ἡττον, εἰ τῷ πάγκακοι παῖδες εἰλεν ἡ φύλοι, ἡ ἀγαθοὶ ὄντες τεθνᾶσιν. καθάπερ οὖν εἴπομεν, ἔοικεν προσδεῖσθαι καὶ τῆς τοιαύτης εὐημερίας. ὅθεν εἰς ταῦτὸ τάττουσιν ἔνιοι τὴν εὐτυχίαν τῇ εὐδαιμονίᾳ, ἔτεροι δὲ τὴν ἀρετήν.

1099 b

10. "Οθεν καὶ ἀπορεῖται πότερόν ἐστι μαθητὸν ἡ ἐθιστὸν ἡ καὶ ἄλλως πως ἀσκητόν, ἡ κατά τινα θείαν μοῖραν ἡ καὶ διὰ τύχην παραγίνεται. εἰ μὲν οὖν καὶ ἄλλο τί ἐστιν θεῶν δώρημα ἀνθρώποις, εὐλογον καὶ τὴν εὐδαιμονίαν θεόσδοτον εἶναι, καὶ μάλιστα τῶν ἀνθρωπίνων δσω βέλτιστον ἀλλὰ τοῦτο μὲν ἵσως ἄλλης ἀν εἴη σκέψεως οίκειότερον, φαίνεται δὲ κἄν εἰ μὴ θεόπεμπτός ἐστιν ἀλλὰ δὶ' ἀρετὴν καὶ τινα μάθησιν ἡ ἀσκησιν παραγίνεται, τῶν θειοτάτων εἶναι. τὸ γάρ τῆς ἀρετῆς ἀδύλον καὶ τέλος ἀριστον εἶναι φαίνεται καὶ θεῖόν τι καὶ μακάριον. εἴη δ' ἀν καὶ πολύκοινον δυνατὸν γάρ ύπαρξαι πᾶσι τοῖς μὴ πεπηρωμένοις πρὸς ἀρετὴν διά τινος μαθήσεως καὶ ἐπιμελείας. εἰ δ' ἐστὶν οὕτω βέλτιον ἡ διὰ τύχην εὐδαιμονεῖν,

Denn all dies miteinander kommt den besten Tätigkeiten zu. Und diese nun, oder die eine beste unter ihnen, nennen wir die Glückseligkeit. Sie scheint freilich auch der äußerer Güter dazu zu bedürfen, wie wir gesagt haben. Denn es ist unmöglich oder doch nicht leicht, das Edle zu tun, wenn man keine Mittel zur Verfügung hat. Denn vieles richtet man aus durch Freunde, Reichtum und politische Macht, sozusagen als Werkzeuge. Andererseits, wenn man bestimmter Dinge ermangelt, wie der Adligkeit, wohlgeratener Nachkommenschaft und der Schönheit, so verkümmert die Glückseligkeit. Denn vollkommen glücklich kann man nicht denjenigen nennen, der in seinem Äußeren übermäßig häßlich ist oder von geringer Herkunft oder einsam und kinderlos, und vielleicht noch weniger denjenigen, der ganz übel geratene Kinder oder Freunde hat, oder dem sie gut waren, aber gestorben sind. Wie wir also gesagt haben, es scheint, daß man auch eines derartigen Wohlergehens bedarf. Darum setzen denn auch einige das glückliche Treffen der Glückseligkeit gleich, andere aber der Tugend.

10. So stellt sich denn auch die Frage, ob die Glückseligkeit durch Lernen, Gewöhnung oder anderweitige Übung angeeignet werden könne oder ob sie einem durch eine göttliche Zuteilung oder durch das Glück gewährt werde. Wenn es nun überhaupt irgendein Geschenk der Götter an die Menschen gibt, so ist anzunehmen, daß die Glückseligkeit gottgegeben sei, und zwar um so eher als sie von den menschlichen Gütern das Beste ist. Aber dies gehört vielleicht eher einer andern Untersuchung an; jedenfalls aber, auch wenn sie nicht von Gott geschickt wird, sondern durch Tugend und eine Art von Lernen und Übung zu stande kommt, so gehört sie doch zu den göttlichsten Dingen. Denn der Preis und das Ziel der Tugend scheint das Beste zu sein und ein Göttliches und Seliges. Es wird auch für viele in gleicher Weise erreichbar sein. Denn durch irgendwelche Belehrung und Fürsorge ist sie allen zugänglich, die nicht im Bezug auf die Tugend verstümmelt sind. Wenn es nun besser ist, auf diese Weise

εὐλογον ἔχειν οὕτως, εἴπερ τὰ κατὰ φύσιν, ὡς οἱόν τε κάλλιστα ἔχειν, οὕτως πέφυκεν, δόμοίως δὲ καὶ τὰ κατὰ τέχνην καὶ πᾶσαν αἰτίαν, καὶ μάλιστα κατὰ τὴν ἀρίστην. τὸ δὲ μέγιστον καὶ κάλλιστον ἐπιτρέψαι τύχῃ λίαν πλημμελές ἀν εἴη. συμφανὲς δ' ἐστὶ καὶ ἐκ τοῦ λόγου τὸ ζητούμενον· εἴρηται γὰρ ψυχῆς ἐνέργεια κατ' ἀρετὴν ποιά τις. τῶν δὲ λοιπῶν ἀγαθῶν τὰ μὲν ὑπάρχειν ἀναγκαῖον, τὰ δὲ συνεργά καὶ χρήσιμα πέφυκεν δόγανικῶς. διολογούμενα δὲ ταῦτ' ἀν εἴη καὶ τοῖς ἐν ἀρχῇ τὸ γὰρ τῆς πολιτικῆς τέλος ἀριστον ἐτίθεμεν, αὕτη δὲ πλείστην ἐπιψέλειαν ποιεῖται τοῦ ποιούς τινας καὶ ἀγαθούς τοὺς πολίτας ποιῆσαι καὶ πρακτικούς τῶν καλῶν. εἰκότως οὖν οὕτε βοῦν οὕτε ὕπον οὕτε ἄλλο τῶν ζώων οὐδὲν εὔδαιμον λέγομεν· οὐδὲν γὰρ αὐτῶν οἱόν τε κοινωνῆσαι τοιαύτης ἐνέργειας. διὰ ταύτην δὲ τὴν αἰτίαν οὐδὲ παῖς εὔδαιμων ἐστίν· οὕπω γὰρ πρακτικὸς τῶν τοιούτων διὰ τὴν ἥλικιαν· οἱ δὲ λεγόμενοι διὰ τὴν ἐπίδια μακαρίζονται. δεῖ γάρ, ὁσπερ εἴπομεν, καὶ ἀρετῆς τελείας καὶ βίου τελείου. πολλαὶ γὰρ μεταβολαὶ γίνονται καὶ παντοῖαι τύχαι κατὰ τὸν βίον, καὶ ἐνδέχεται τὸν μάλιστ' εὐθηνοῦντα μεγάλαις συμφοραῖς περιτεσεῖν ἐπὶ γήρως. καθάπερ ἐν τοῖς ἡρωϊκοῖς περὶ Πριάμου μυθεύεται· τὸν δὲ τοιαύταις χρησάμενον τύχαις καὶ τελευτήσαντα ἀθλίως οὐδεὶς εὔδαιμονίζει.

1100 a

II. Πότερον οὖν οὐδ' ἄλλον οὐδένα ἀνθρώπων εὔδαιμονιστέον ἔως ἂν ζῇ, κατὰ Σόλωνα δὲ χρεὼν τέλος δοᾶν; εἰ δὲ δὴ καὶ θετέον οὕτως, ἄρα γε καὶ ἔστιν εὔδαιμων τότε ἐπειδὰν ἀποθάνῃ; ή τοῦτο γε παντελῶς ἄτοπον, ἄλλως τε καὶ τοῖς λέγουσιν ἡμῖν ἐνέργειάν τινα τὴν εὔδαιμονίαν; εἰ δὲ μὴ λέγομεν τὸν τεθνεῶτα εὔδαιμονα, μηδὲ Σόλων τοῦτο βούλεται,

glücklich zu sein als durch den Zufall, so ist anzunehmen, daß es sich so verhält, da alles Naturgemäß so geworden ist, wie es sich am besten verhält, und ebenso auch, was die Kunst hervorbringt und jede Ursache, und vor allem die beste. Das Größte und Schönste dem Zufall zuzuschreiben wäre gar zu leichtfertig. Dasselbe Ergebnis folgt aber auch aus unseren Überlegungen. Denn die Glückseligkeit war als eine Art von tugendgemäßer Tätigkeit der Seele bestimmt worden. Von den übrigen Gütern muß das eine mit Notwendigkeit dabei sein, das andere ist in der Form von Werkzeugen behilflich und nützlich. Dies entspricht auch dem am Anfang Gesagten. Denn dort setzten wir das Ziel der politischen Kunst als das beste an, und diese bekümmert sich gerade am meisten darum, die Bürger zu einer bestimmten Art und zur Tugend zu bilden und fähig, das Schöne zu tun. Sinnvollerweise nennen wir nun auch weder ein Rind noch ein Pferd noch irgendein anderes Tier glückselig. Denn keines von ihnen kann an einer solchen Tätigkeit teilhaben. Aus demselben Grunde ist auch ein Kind noch nicht glückselig. Denn es kann wegen seines Alters noch nicht derartig handeln. Preist man solche aber dennoch glückselig, so tut man es im Sinne einer Hoffnung. Es bedarf nämlich, wie wir gesagt haben, einer vollkommenen Tugend und eines vollkommenen Lebens. Denn es gibt viele Veränderungen und vielerlei Zufälle in einem Leben, und es kann derjenige, dem es am besten ergeht, in seinem Alter in großes Unglück stürzen, so wie es im Epos über Priamos erzählt wird. Wer aber solche Zufälle erlebt und im Unglück endet, den wird keiner selig preisen.

II. Soll man aber auch keinen andern Menschen selig preisen, solange er lebt, sondern im Sinne Solons auf das Ende schauen? Wenn wir dies so annehmen, ist der Mensch dann auch tatsächlich glückselig, wenn er gestorben ist? Oder ist dies vollkommen unsinnig, besonders für uns, die wir die Glückseligkeit eine Art von Tätigkeit nennen? Wenn wir aber nicht den Toten glückselig nennen und auch Solon nicht dies meint, son-

ἀλλ' ὅτι τηνικαῦτα ἄν τις ἀσφαλῶς μακαρίσειεν ἀνθρωπον ὡς ἐκτὸς ἥδη τῶν κακῶν ὅντα καὶ τῶν δυστυχημάτων, ἔχει μὲν καὶ τοῦτ' ἀμφισβήτησίν τινα· δοκεῖ γὰρ εἶναι τι τῷ τεθνεῶτι καὶ κακὸν καὶ ἀγαθόν, εἴπερ καὶ τῷ ζῶντι, μὴ αἰσθανομένῳ δέ. οἶον τιμαὶ καὶ ἀτιμίαι καὶ τέκνων καὶ ὅλως ἀπογόνων εὐπραξίαι τε καὶ δυστυχίαι· ἀπορίαν δὲ καὶ ταῦτα παρέχει. τῷ γὰρ μακαρίως βεβιωκότι μέχρι γήρως καὶ τελευτήσαντι κατὰ λόγον ἐνδέχεται πολλὰς μεταβολὰς συμβαίνειν περὶ τοὺς ἐκγόνους, καὶ τοὺς μὲν αὐτῶν ἀγαθοὺς εἶναι καὶ τυχεῖν βίου τοῦ κατ' ἀξίαν, τοὺς δ' ἔξ ἐναντίας, δῆλον δ' ὅτι καὶ τοῖς ἀποστήμασι πρὸς τοὺς γονεῖς παντοδαπῶς ἔχειν αὐτοὺς ἐνδέχεται· ἀτοπὸν δὴ γίνοιτο^{1100 b} ἄν, εἰ συμμεταβάλλοι καὶ δὲ τεθνεώς καὶ γίνοιτο ὅτε μὲν εὐδαίμων πάλιν δ' ἀθλιος. ἀτοπὸν δὲ καὶ τὸ μηδὲν μηδ' ἐπί τινα χρόνον συνικνείσθαι τὰ τῶν ἐκγόνων τοῖς γονεῦσιν. ἀλλ' ἐπανιτέον ἐπὶ τὸ πρότερον ἀπορηθέν· τάχα γὰρ ἄν θεωρηθεῖη καὶ τὸ νῦν ἐπιζητούμενον ἔξ ἐκείνου. εἰ δὴ τὸ τέλος ὁρᾶν δεῖ καὶ τότε μακαρίζειν ἔκαστον οὐχ ὡς ὅντα μακάριον ἀλλ' ὅτι πρότερον ἦν, πῶς οὐκ ἀτοπὸν, εἰ ὅτ' ἔστιν εὐδαίμων, μὴ ἀληθεύσεται κατ' αὐτοῦ τὸ ὑπάρχον διὰ τὸ μὴ βούλεσθαι τοὺς ζῶντας εὐδαιμονίζειν διὰ τὰς μεταβολὰς καὶ διὰ τὸ μόνιμόν τι τὴν εὐδαιμονίαν ὑπειληφέναι καὶ μηδαμῶς εὔμετάβολον, τὰς δὲ τύχας πολλάκις ἀνακυκλεῖσθαι περὶ τοὺς αὐτούς· δῆλον γὰρ ὡς εἰ συνακολουθοίημεν ταῖς τύχαις, τὸν αὐτὸν εὐδαίμονα καὶ πάλιν ἀθλιον ἐροῦμεν πολλάκις, χαμαιλέοντά τινα τὸν εὐδαίμονα ἀποφαίνοντες καὶ σαθρῶς ἴδρυμένον. ἢ τὸ μὲν ταῖς τύχαις ἐπακολουθεῖν οὐδαμῶς ὀρθόν; οὐ γὰρ ἐν ταύταις τὸ εὖ ἢ κακῶς, ἀλλὰ προσδεῖται τούτων ὁ ἀνθρώπινος βίος, καθάπερ εἴπομεν, κύριαι δέ εἰσιν αἱ κατ' ἀρετὴν

dern nur, daß man erst dann mit Sicherheit einen Menschen selig preisen kann, wenn er schon außerhalb von allem Übel und allem Unglück steht, so enthält auch dies eine Schwierigkeit. Denn es scheint dann für den Toten ein Gut oder Übel zu geben, wie auch für den Lebenden, ohne daß er es bemerkt, wie Ehre oder Schande und allgemein Glück oder Unglück der Nachkommen. Auch dies macht eine Schwierigkeit. Es kann einer bis zum Alter glückselig gelebt haben und entsprechend gestorben sein und nun in seinen Nachkommen viele Veränderungen erfahren, und die einen können tüchtig sein und ein dementsprechendes Leben erlangen, die andern im Gegenteil; so ist es klar, daß sie sich im Abstand von ihren Eltern auf die verschiedenste Weise verhalten können. Aber dies wäre unsinnig, wenn auch der Tote sich mit diesen zusammen veränderte und bald glückselig wäre, bald unglücklich – unsinnig wäre es allerdings auch, wenn nicht für eine gewisse Zeit die Schicksale der Nachkommen die Eltern berühren sollten. Doch kehren wir zu der vorangehenden Frage zurück. Von ihr aus wird sich vielleicht auch die jetzige Frage beantworten lassen. Wenn man also auf das Ende schauen muß und dann einen jeden selig preisen, nicht weil er jetzt selig ist, sondern weil er es vorher war, ist es dann nicht unsinnig, daß man dann nicht die Wahrheit über ihn sagt, wenn er faktisch glückselig ist, nur weil man nicht die Lebenden preisen will wegen der Veränderungen und weil man die Glückseligkeit als etwas Beharrendes auffaßt und nicht leicht Veränderliches und weil das Glück bei einem und demselben Menschen vielfach kreist? Denn offensichtlich, wenn wir dem Glück folgen wollten, so würden wir denselben Menschen oftmals bald glücklich, bald unglücklich nennen; der Glückselige wäre dann eine Art von Chamaileon und stünde auf ungesunder Grundlage. Oder ist es überhaupt falsch, den Schicksalen nachzufolgen? Denn nicht in ihnen liegt das Gut und Schlecht, sondern, wie wir gesagt haben, das menschliche Leben bedarf zwar ihrer, aber grundlegend für die Glückselig-

ἐνέργειαι τῆς εὐδαιμονίας, αἱ δ' ἐναντίαι τοῦ ἐναντίου. μαρτυρεῖ δὲ τῷ λόγῳ καὶ τὸ νῦν διαπορηθέν. περὶ οὐδὲν γὰρ οὕτως ὑπάρχει τῶν ἀνθρωπίνων ἔργων βεβαιότης ὡς περὶ τὰς ἐνέργειας τὰς κατ' ἀρετήν μονιμώτεραι γὰρ καὶ τῶν ἐπιστημῶν αὗται δοκοῦσιν εἶναι. τούτων δ' αὐτῶν αἱ τιμώταται μονιμώταται διὰ τὸ μάλιστα καὶ συνεχέστατα καταζῆν ἐν αὐταῖς τοὺς μακαρίους· τοῦτο γὰρ ἔοικεν αἰτίῳ τοῦ μὴ γίνεσθαι περὶ αὐτὰ λήθην. ὑπάρξει δὴ τὸ ζητούμενον τῷ εὐδαιμονίᾳ, καὶ ἔσται διὰ βίου τοιοῦτος· ἀεὶ γὰρ ἡ μάλιστα πάντων πράξει καὶ θεωρήσει τὰ κατ' ἀρετήν, καὶ τὰς τύχας οἵσει κάλλιστα καὶ πάντῃ πάντως ἐμμελῶς ὅ γ' ὡς ἀληθῶς ἀγαθὸς καὶ τετράγωνος ἄνευ ψόγου. πολλῶν δὲ γινομένων κατὰ τύχην καὶ διαφερόντων μεγέθει καὶ μικρότητι, τὰ μὲν μικρὰ τῶν εύτυχημάτων, δόμοιώς δὲ καὶ τῶν ἀντικεμένων, δῆλον ὡς οὐ ποιεῖ ὁ οπὴν τῆς ζωῆς, τὰ δὲ μεγάλα καὶ πολλὰ γινόμενα μὲν εὖ μακαριώτερον τὸν βίον ποιήσει (καὶ γὰρ αὐτὰ συνεπικοσμεῖν πέφυκε, καὶ ἡ χρῆσις αὐτῶν καλὴ καὶ σπουδαία γίνεται), ἀνάπαλιν δὲ συμβαίνοντα θλίβει καὶ λυμαίνεται τὸ μακάριον· λύπας τε γὰρ ἐπιφέρει καὶ ἐμποδίζει πολλαῖς ἐνέργειαις. ὅμως δὲ καὶ ἐν τούτοις διαλάμπει τὸ καλόν, ἐπειδάν φέρῃ τις εὐκόλως πολλὰς καὶ μεγάλας ἀτυχίας, μὴ δὶ' ἀναλγησίαν, ἀλλὰ γεννάδας ὥν καὶ μεγαλόψυχος. εἰ δ' εἰσὶν αἱ ἐνέργειαι κύριαι τῆς ζωῆς, καθάπερ εἴπομεν, οὐδεὶς ἀν γένοιτο τῶν μακαρίων ἄθλιος· οὐδέποτε γὰρ πράξει τὰ μισητὰ καὶ φαῦλα. τὸν γὰρ ὡς ἀληθῶς ἀγαθὸν καὶ ἐμφρόνα πάσας οἰόμεθα τὰς τύχας εὐσχημόνως φέρειν, καὶ ἐκ τῶν ὑπαρχόντων ἀεὶ τὰ κάλλιστα πράττειν, καθάπερ καὶ στρατηγὸν ἀγαθὸν τῷ παρόντι στρατοπέδῳ χρῆσθαι πολεμικώτατα καὶ σκυτοτόμον ἐκ τῶν διθέντων σκυτῶν κάλλιστον ὑπόδημα ποιεῖν, τὸν αὐτὸν δὲ τρόπον καὶ τοὺς ἄλλους τεχνίτας

keit sind die tugendgemäßen Tätigkeiten, und für das Gegenteil die umgekehrten. Unsere Bestimmung erhält denn auch durch diese Frage ihre Bestätigung. Denn bei keinem der menschlichen Werke gibt es eine solche Beständigkeit wie bei den tugendgemäßen Handlungen. Sie scheinen sogar noch beharrender zu sein als das Wissen, und unter ihnen wiederum sind am beharrndsten die an Rang höchsten, weil die Glückseligen am meisten und dauerndsten in ihnen leben. Dies wird auch wohl die Ursache dafür sein, daß sie nicht in Vergessenheit geraten. Das Gesuchte also findet sich beim Glückseligen, und er wird sein Leben lang derart sein. Denn stets oder meistens wird er tugendgemäß handeln und denken, und die Schicksale wird jener am schönsten und in jeder Hinsicht harmonisch tragen, der in Wahrheit gut ist und vierwinklig ohne Tadel. Da nun vieles nach dem Zufall geschieht, an Größe und Kleinheit Verschiedenes, so ist klar, daß die kleinen Glücksfälle und auch das Gegenteil für das Leben nichts ausmachen; große und viele dagegen machen, wenn sie günstig sind, das Leben noch glückseliger (denn sie selber sind dazu da, das Leben mitzuschmücken, und der Umgang mit ihnen wird dann schön und anerkennenswert), wenn aber das Gegenteil eintritt, so reibt es die Glückseligkeit auf und trübt sie. Denn es bringt Schmerz mit und hindert an manchen Tätigkeiten. Aber auch darin wird das Edle hindurchleuchten, wenn einer ruhig vieles und großes Unglück trägt, nicht aus Empfindungslosigkeit, sondern aus edler und großer Gesinnung. Wenn nun die Tätigkeiten über das Leben entscheiden, wie wir gesagt haben, so könnte keiner der Glückseligen unselig werden. Denn er wird niemals tun, was hassenwert oder schlecht ist. Denn wir meinen, daß der wahrhaft Gute und Verständige in guter Haltung jede Art von Schicksal trägt und in der gegebenen Lage stets das Beste tut, wie auch der tüchtige Feldherr das gegebene Heer auf das kriegsmäßigste einsetzt und der Schuster mit dem gegebenen Leder den schönsten Schuh verfertigt und so auch alle andern

ἄπαντας. εἰ δ' οὔτως, ἄθλιος μὲν οὐδέποτε γένοιτ' ἀνὸ εὐδαιμῶν, οὐ μὴν μακάριός γε, ἀνὸ Πριαμικαῖς τύχαις περιπέση. οὐδὲ δὴ ποικίλος γε καὶ εὐμετάβολος· οὗτε γὰρ ἐκ τῆς εὐδαιμονίας κινηθῆσεται ὁφαδίως, οὐδ' ὑπὸ τῶν τυχόντων ἀτυχημάτων ἀλλ' ὑπὸ μεγάλων καὶ πολλῶν, ἐκ τε τῶν τοιούτων οὐκ ἀν γένοιτο πάλιν εὐδαιμῶν ἐν ὀλίγῳ χρόνῳ, ἀλλ' εἴπερ, ἐν πολλῷ τινι καὶ τελείῳ, μεγάλων καὶ καλῶν ἐν αὐτῷ γενόμενος ἐπήβολος. τί οὖν κωλύει λέγειν εὐδαιμονα τὸν κατ' ἀρετὴν τελείαν ἐνεργοῦντα καὶ τοῖς ἔκτος ἀγαθοῖς ἵκανῷς κεχορηγημένον, μὴ τὸν τυχόντα χρόνον ἀλλὰ τέλειον βίον; ἡ προσθετέον καὶ βιωσόμενον οὕτως καὶ τελευτήσοντα κατὰ λόγον, ἐπειδὴ τὸ μέλλον ἀφανὲς ἡμῖν, τὴν εὐδαιμονίαν δὲ τέλος καὶ τέλειον τίθεμεν πάντῃ πάντως; εἰ δ' οὔτως, μακαρίους ἐροῦμεν τῶν ζώντων οὓς ὑπάρχει καὶ ὑπάρξει τὰ λεχθέντα, μακαρίους δ' ἀνθρώπους.

Καὶ περὶ μὲν τούτων ἐπὶ τοσοῦτον διωρίσθω, τὰς δὲ τῶν ἀπογόνων τύχας καὶ τῶν φίλων ἀπάντων τὸ μὲν μηδοτιοῦν συμβάλλεσθαι λίαν ἄφιλον φαίνεται καὶ ταῖς δόξαις ἐναντίον· πολλῶν δὲ καὶ παντοίας ἔχόντων διαφορὰς τῶν συμβαινόντων, καὶ τῶν μὲν μᾶλλον συνικνουμένων τῶν δ' ἡττον, καθ' ἔκαστον μὲν διαιφεῖν μακρὸν καὶ ἀπέραντον φαίνεται, καθόλου δὲ λεχθὲν καὶ τύπῳ τάχ' ἀν ἵκανῷς ἔχοι. εἰ δὴ, καθάπερ καὶ τῶν περὶ αὐτὸν ἀτυχημάτων τὰ μὲν ἔχει τι βρῖθος καὶ δοπήν πρὸς τὸν βίον τὰ δ' ἐλαφροτέροις ἔοικεν, οὕτω καὶ τὰ περὶ τοὺς φίλους ὅμοιώς ἄπαντας, διαφέρει δὲ τῶν παθῶν ἔκαστον περὶ ζῶντας ἢ τελευτήσαντας συμβαίνειν πολὺ

Handwerker. Wenn das so ist, dann wird der Glückselige niemals unselig werden, wohl aber auch nicht vollkommen selig, wenn er nämlich in Schicksale wie das des Priamos gerät. Er wird aber auch nicht wandelbar und leicht veränderlich sein. Denn er wird nicht leicht aus der Glückseligkeit herausgetrieben werden und nicht durch irgendein beliebiges Unglück, sondern nur durch vieles und großes; freilich wird er dann auch nicht wieder in kurzer Zeit glückselig, sondern, wenn überhaupt, dann nur in einer langen und vollständigen, wenn er in ihr zu großen und schönen Dingen kommt. Was hindert also, jenen glückselig zu nennen, der gemäß der vollkommenen Tugend tätig und mit äußeren Gütern hinlänglich versehen ist, nicht eine beliebige Zeit hindurch, sondern durch ein ganzes Leben? Oder muß man beifügen, daß er auch in Zukunft so leben und dementsprechend sterben müsse, da ja die Zukunft uns verborgen ist, wir aber in jeder Hinsicht die Glückseligkeit als das Ziel und das Vollkommene ansetzen? Wenn es so ist, dann werden wir unter den Lebenden jene glückselig nennen, denen das Genannte zukommt und zukommen wird, glückselig freilich als Menschen.

Dies sei denn also soweit festgestellt. Das Schicksal der Nachkommen und aller Freunde überhaupt nicht zu berücksichtigen scheint allzu lieblos und der allgemeinen Anschauung zuwiderlaufend. Da nun aber die Ereignisse viele und vielartige Unterschiede aufweisen und die einen uns mehr angehen, die anderen weniger, so würde es weitläufig und unabsehbar werden, wenn wir alles ins Einzelne sondern wollten; es wird also wohl genügen, wenn wir allgemein und im Umriß reden. Wenn nun, wie bei den uns selber treffenden Unglücksfällen die einen ein gewisses Gewicht und Bedeutung für das Leben haben, die andern dagegen leichter erscheinen, es sich auch bei allen Freunden gleich verhält, und wenn ferner der Unterschied, ob ein Schicksal Lebende oder Tote betrifft, viel größer ist als der, ob verbrecherische

μᾶλλον ἢ τὰ παράνομα καὶ δεινὰ προϋπάρχειν ἐν ταῖς τραγῳδίαις ἢ πράττεσθαι, συλλογιστέον δὴ καὶ ταύτην τὴν διαφοράν, μᾶλλον δ' ἵσως τὸ διαπορεῖσθαι περὶ τοὺς κεκμηκότας εἰ τινος ἀγαθοῦ κοινωνοῦσιν ἢ τῶν ἀντικειμένων· ἔοικε γάρ ἐκ τούτων εἰ καὶ δικνεῖται πρὸς αὐτοὺς ὅτιοῦν, εἴτ' ἀγαθὸν εἴτε τούναντίον, ἀφαυρόν τι καὶ μικρὸν ἢ ἀπλῶς ἢ ἐκείνοις εἶναι, εἰ δὲ μή, τοσοῦτόν γε καὶ τοιοῦτον ὥστε μὴ ποιεῖν εὐδαιμονας τοὺς μὴ ὄντας μηδὲ τοὺς ὄντας ἀφαιρεῖσθαι τὸ μακάριον. συμβάλλεσθαι μὲν οὖν τι φαίνονται τοῖς κεκμηκόσιν αἱ εὐπραξίαι τῶν φίλων, ὅμοίως δὲ καὶ αἱ δυσπραξίαι, τοιαῦτα δὲ καὶ τηλικαῦτα ὥστε μήτε τοὺς εὐδαιμονας μὴ εὐδαιμονας ποιεῖν μήτ' ἄλλο τῶν τοιούτων μηδέν.

1101 b

12. Διωρισμένων δὲ τούτων ἐπισκεψώμεθα περὶ τῆς εὐδαιμονίας πότερα τῶν ἐπαινετῶν ἐστιν ἢ μᾶλλον τῶν τιμών· δῆλον γάρ ὅτι τῶν γε δυνάμεων οὐκ ἔστιν. φαίνεται δὴ πᾶν τὸ ἐπαινετὸν τῷ ποιόν τι εἶναι καὶ πρὸς τί πως ἔχειν ἐπαινεῖσθαι· τὸν γάρ δίκαιον καὶ τὸν ἀνδρεῖον καὶ δλῶς τὸν ἀγαθὸν καὶ τὴν ἀρετὴν ἐπαινοῦμεν διὰ τὰς πράξεις καὶ τὰ ἔργα, καὶ τὸν ἰσχυρὸν δὲ καὶ τὸν δρομικὸν καὶ τῶν ἄλλων ἔκαστον τῷ ποιόν τινα πεφυκέναι καὶ ἔχειν πως πρὸς ἀγαθόν τι καὶ σπουδαῖον. δῆλον δὲ τοῦτο καὶ ἐκ τῶν περὶ τοὺς θεοὺς ἐπαίνων· γελοῖοι γάρ φαίνονται πρὸς ἡμᾶς ἀναφερόμενοι, τοῦτο δὲ συμβαίνει διὰ τὸ γίνεσθαι τοὺς ἐπαίνους δι' ἀναφορᾶς, ὥσπερ εἴπομεν. εἰ δ' ἔστιν ὁ ἐπαινος τῶν τοιούτων, δῆλον ὅτι τῶν ἀριστῶν οὐκ ἔστιν ἐπαινος, ἀλλὰ μεῖζόν τι καὶ βέλτιον, καθάπερ καὶ φαίνεται· τούς τε γάρ θεοὺς μακαρίζομεν καὶ εὐδαιμονίζομεν καὶ τῶν ἀνδρῶν τοὺς θειοτάτους μακαρίζομεν. ὅμοίως δὲ καὶ τῶν

und schreckliche Handlungen in den Tragödien vorkommen oder wirklich ausgeführt werden, so muß man auch diesen Unterschied mitberechnen, noch eher aber wohl die Frage, ob die Dahingeschiedenen an irgendeinem Gute oder am Gegenteil davon teilhaben. Denn aus dem Gesagten ergibt sich, daß, wenn auch etwas bis zu ihnen dringt, etwas Gutes oder das Gegenteil, es dann nur etwas Schwaches und Geringes ist, entweder an sich oder doch für sie – wenn aber nicht, es dann doch nur so groß und derart sein wird, daß es weder die, die es nicht sind, glückselig macht, noch die, die es sind, ihrer Glückseligkeit beraubt. Es scheinen also wohl für die Dahingeschiedenen die Fälle des Glücks und des Unglücks der Freunde etwas auszumachen, doch nur so sehr und derart, daß sie weder die Glückseligen zu Unseligen machen können noch irgend etwas anderes dieser Art.

12. Nachdem wir dies festgestellt haben, wollen wir auch fragen, ob die Glückseligkeit eher zu den lobenswerten oder zu den ehrwürdigen Dingen gehört. Denn zu den bloßen Fähigkeiten gehört sie offenbar nicht. Alles Lobenswerte scheint nun gelobt zu werden, weil es eine bestimmte Beschaffenheit hat und sich zu etwas in bestimmter Weise verhält. Den Gerechten und den Tapferen und überhaupt den Edlen und die Tugend loben wir wegen ihrer Handlungen und Werke, und den Kräftigen und den Schnellläufer und ebenso jeden andern, weil er eine bestimmte Qualität besitzt und sich zu etwas Gutem und Wertvollem in bestimmter Weise verhält. Dies ergibt sich auch aus den Lobreden auf die Götter. Sie würden lächerlich, wenn sie sich auf unsere Verhältnisse bezögen, und zwar darum, weil eben das Lob auf eine bestimmte Beziehung gegründet ist, wie wir gesagt haben. Wenn nun das Lob derart ist, so ist es klar, daß es für das Beste kein Lob gibt, sondern etwas Größeres und Besseres, wie es ja auch der Fall zu sein scheint. Denn wir preisen die Götter selig und glücklich, und ebenso preisen wir die göttlichsten unter den

ἀγαθῶν· οὐδεὶς γάρ τὴν εὐδαιμονίαν ἐπαινεῖ καθ-
άπερ τὸ δίκαιον, ἀλλ' ὡς θειότερόν τι καὶ βέλτιον μα-
καρίζει. δοκεῖ δὲ καὶ Εὔδοξος καλῶς συνηγορῆσαι
περὶ τῶν ἀριστείων τῇ ἡδονῇ· τὸ γάρ μη ἐπαινεῖσθαι
τῶν ἀγαθῶν οὐσαν μηνύειν φετο ὅτι κρείττον ἔστι τῶν
ἐπαινετῶν, τοιοῦτον δ' εἶναι τὸν θεὸν καὶ τάγαθόν·
πρὸς ταῦτα γάρ καὶ τὰ ἄλλα ἀναφέρεσθαι. ὁ μὲν γάρ
ἔπαινος τῆς ἀρετῆς (πρακτικοὶ γάρ τῶν καλῶν ἀπὸ
ταύτης), τὰ δ' ἐγκώμια τῶν ἔργων ὁμοίως καὶ τῶν
σωματικῶν καὶ τῶν ψυχικῶν. ἀλλὰ ταῦτα μὲν ἵσως
οἰκειότερον ἔξαριθμον τοῖς περὶ τὰ ἐγκώμια πε-
πονημένοις, ἥμιν δὲ δῆλον ἐκ τῶν εἰρημένων ὅτι ἔστιν
ἡ εὐδαιμονία τῶν τιμίων καὶ τελείων. ἔοικεν δ' οὕτως
ἔχειν καὶ διὰ τὸ εἶναι ἀρχή· ταύτης γάρ χάριν τὰ
λοιπὰ πάντα πάντες πράττομεν, τὴν ἀρχὴν δὲ καὶ τὸ
αἴτιον τῶν ἀγαθῶν τίμιόν τι καὶ θεῖον τίθεμεν.

1102 a

13. Ἐπεὶ δ' ἔστιν ἡ εὐδαιμονία ψυχῆς ἐνέργειά τις
κατ' ἀρετὴν τελείαν, περὶ ἀρετῆς ἐπισκεπτέον. τάχα
γάρ οὕτως ἀν βέλτιον καὶ περὶ τῆς εὐδαιμονίας
θεωρήσαιμεν. δοκεῖ δὲ καὶ ὁ κατ' ἀλήθειαν πολιτικὸς
περὶ ταύτην μάλιστα πεπονήσθαι· βούλεται γάρ τοὺς
πολίτας ἀγαθοὺς ποιεῖν καὶ τῶν νόμων ὑπηκόους
(παράδειγμα δὲ τούτων ἔχομεν τοὺς Κρητῶν καὶ Λα-
κεδαιμονίων νομοθέτας, καὶ εἰ τινες ἔτεροι τοιοῦτοι
γεγένηνται)· εἰ δὲ τῆς πολιτικῆς ἔστιν ἡ σκέψις αὕτη,
δῆλον ὅτι γίνοιτο ἀν ἡ ζήτησις κατὰ τὴν ἐξ ἀρχῆς
προσαίρεσιν. περὶ ἀρετῆς δὲ ἐπισκεπτέον ἀνθρωπίνης
δῆλον ὅτι· καὶ γάρ τάγαθὸν ἀνθρωπίνον ἐζητοῦμεν
καὶ τὴν εὐδαιμονίαν ἀνθρωπίνην. ἀρετὴν δὲ λέγομεν
ἀνθρωπίνην οὐ τὴν τοῦ σώματος ἀλλὰ τὴν τῆς
ψυχῆς· καὶ τὴν εὐδαιμονίαν δὲ ψυχῆς ἐνέργειαν
λέγομεν. εἰ δὲ ταῦθ' οὕτως ἔχει, δῆλον ὅτι δεῖ τὸν

Menschen selig. Das gilt auch für die Güter. Denn niemand lobt die Glückseligkeit wie etwa die Gerechtigkeit, sondern er preist sie als etwas Göttlicheres und Besseres. So scheint denn auch Eudoxos mit einer richtigen Begründung der Lust den höchsten Preis zuerkannt zu haben. Denn er meinte, die Tatsache, daß sie nicht gelobt werde, obwohl sie zu den Gütern zähle, würde anzeigen, daß sie höher stünde als das Lobenswerte, und von solcher Art seien Gott und das Gute. Denn darauf bezöge sich auch alles übrige. Das Lob also kommt der Tugend zu (denn durch sie tun wir das Gute), die Ehre aber den Werken, und zwar gleichermaßen den körperlichen wie den geistigen. Aber diese Frage sollte wohl eher in den Arbeiten über die Lobreden genauer untersucht werden. Für uns ergibt sich aus dem Gesagten klar, daß die Glückseligkeit zum Ehrwürdigen und Vollkommenen gehört. Das scheint auch daher zu kommen, daß sie ein Ursprung ist. Denn um ihretwillen machen wir alle alles übrige; den Ursprung und die Ursache der Güter nennen wir etwas Ehrwürdiges und Göttliches.

13. Da die Glückseligkeit eine Tätigkeit der Seele gemäß der vollkommenen Tugend ist, so haben wir nun nach der Tugend zu fragen. Dann werden wir wohl auch hinsichtlich der Glückseligkeit klarer sehen können. Es scheint sich auch der wahrhaftige Staatsmann am allermeisten um sie zu bemühen. Denn er will, daß die Bürger tugendhaft werden und den Gesetzen gehorsam (ein Beispiel dafür haben wir an den Gesetzgebern der Kreter und Spartaner, und wenn es noch andere dieser Art gegeben hat). Wenn nun diese Untersuchung zur politischen Wissenschaft gehört, so ist es klar, daß wir dem Plane gemäß vorgehen, den wir uns am Anfang vorgenommen haben. Klar ist, daß wir nach der menschlichen Tugend fragen. Denn wir suchten ja das menschliche Gute und die menschliche Glückseligkeit. Als menschliche Tugend bezeichnen wir nun nicht die des Körpers, sondern die der Seele. Und die Glückseligkeit nennen wir die Tätigkeit der Seele. Wenn sich dies so verhält, dann muß offenbar

πολιτικὸν εἰδέναι πως τὰ περὶ ψυχῆν. ὥσπερ καὶ τὸν ὄφθαλμοὺς θεραπεύσοντα καὶ πᾶν σῶμα, καὶ μᾶλλον ὅσῳ τιμιωτέρα καὶ βελτίων ἡ πολιτικὴ τῆς ιατρικῆς· τῶν δὲ ίατρῶν οἱ χαρίεντες πολλὰ πραγματεύονται περὶ τὴν τοῦ σώματος γνῶσιν. θεωρητέον δὴ καὶ τῷ πολιτικῷ περὶ ψυχῆς. θεωρητέον δὲ τούτων χάριν, καὶ ἐφ' ὅσον ἴκανῶς ἔχει πρὸς τὰ ζητούμενα· τὸ γὰρ ἐπὶ πλεῖον ἐξακριβοῦν ἐργωδέστερον ἵσως ἐστὶν τῶν προκειμένων. λέγεται δὲ περὶ αὐτῆς καὶ ἐν τοῖς ἐξωτερικοῖς λόγοις ἀρκούντως ἔνια, καὶ χρηστέον αὐτοῖς. οἶον τὸ μὲν ἄλογον αὐτῆς εἶναι, τὸ δὲ λόγον ἔχον. ταῦτα δὲ πότερον διώρισται καθάπερ τὰ τοῦ σώματος μόρια καὶ πᾶν τὸ μεριστόν, ἡ τῷ λόγῳ δύο ἐστὶν ἀχώριστα πεφυκότα καθάπερ ἐν τῇ περιφερείᾳ τὸ κυρτὸν καὶ τὸ κοῦλον, οὐδὲν διαφέρει πρὸς τὸ παρόν. τοῦ ἀλόγου δὲ τὸ μὲν ἔοικε κοινῷ καὶ φυτικῷ, λέγω δὲ τὸ αἴτιον τοῦ τρέφεσθαι καὶ αὔξεσθαι· τὴν τοιαύτην γὰρ δύναμιν τῆς ψυχῆς ἐν ἅπασι τοῖς τρεφομένοις θείη τις ἄν καὶ ἐν τοῖς ἐμβρύοις, τὴν αὐτὴν δὲ ταύτην καὶ ἐν τοῖς τελείοις· εὐλογώτερον γὰρ ἡ ἄλλην τινά. ταύτης μὲν οὖν κοινή τις ἀρετὴ καὶ οὐκ ἀνθρωπίνη φαίνεται· δοκεῖ γὰρ ἐν τοῖς ὑπνοῖς ἐνεργεῖν μάλιστα τὸ μόριον τοῦτο καὶ ἡ δύναμις αὕτη, ὃ δὲ ἀγαθὸς καὶ κακὸς ἥκιστα διάδηλοι καθ' ὑπνον, ὅθεν φασὶν οὐδὲν διαφέρειν τὸ ἥμισυ τοῦ βίου τοὺς εὐδαιμόνας τῶν ἀθλίων. συμβαίνει δὲ τοῦτ' εἰκότως ἀργία γάρ ἐστιν ὃ ὑπνος τῆς ψυχῆς ἡ λέγεται σπουδαία καὶ φαύλη, πλὴν εἴ πῃ κατὰ μικρὸν δικνοῦνται τινες τῶν κινήσεων, καὶ ταύτη βελτίω γίνεται τὰ φαντάσματα τῶν ἐπιεικῶν ἡ τῶν τυχόντων. ἀλλὰ περὶ μὲν τούτων ἄλις, καὶ τὸ θρεπτικὸν ἔστεον, ἐπειδὴ τῆς ἀνθρωπικῆς ἀρετῆς ἀμοιδον

der Staatsmann einigermaßen über die Seele Bescheid wissen, ebenso wie der, der die Augen heilen will oder den ganzen Körper, und zwar jener um so mehr, je ehrwürdiger und besser die Politik ist als die Medizin. Die Gebildeten unter den Ärzten bemühen sich jedenfalls sehr um die Kenntnis der Seele. So muß also auch der Politiker nach der Seele fragen, und zwar im Hinblick auf jene Probleme und soweit es für sie notwendig ist. Denn näher darauf einzutreten macht wohl mehr Mühe, als es zum Gegenstand gehört. Es ist über die Seele einiges erschöpfend schon in den publizierten Schriften gesagt worden. Das können wir hier anführen. So wurde gesagt, daß der eine Teil von ihr vernunftlos sei, der andere vernunftbegabt. Ob nun dies so voneinander zu trennen ist wie die Teile des Körpers und überhaupt alles Teilbare, oder ob es Dinge sind, die dem Begriff nach zwei sind, ihrer Natur nach aber unlösbar miteinander verbunden wie in der Kugel das Hohle und das Gewölbte, das tut hier nichts zur Sache. Vom Vernunftlosen ist das eine allgemein verbreitet und animalisch, nämlich dasjenige, was die Ursache der Ernährung und des Wachstums ist. Denn eine derartige seelische Fähigkeit wird man in allen Wesen annehmen, die sich ernähren, sogar schon in den Embrya, und dann auch in den erwachsenen Wesen. Denn es ist doch das Wahrscheinlichste, daß es sich um dieselbe Fähigkeit handelt. Die Tugend dieses Seelenteils ist eine ganz allgemeine und nicht eigentümlich menschliche. Denn dieser Teil und diese Fähigkeit scheinen vorzugsweise im Schlaf tätig zu sein. Der Edle und der Schlechte sind aber gerade im Schlaf am wenigsten unterscheidbar, wie man denn sagt, daß in der Hälfte des Lebens der Glückliche sich vom Unseligen nicht unterscheide. Dies ist auch einleuchtend: denn der Schlaf ist eine Untätigkeit der Seele, soweit sie tüchtig oder gemein heißt; es dringen höchstens vereinzelte Bewegungen in den Schlaf vor und bewirken, daß die Traumvorstellungen der Anständigen besser sind als diejenigen der Beliebigen. Aber genug davon. Von der ernährenden Seele sei weiter nichts mehr gesagt, da sie mit der

πέφυκεν· ἔοικεν δὲ καὶ ἄλλη τις φύσις τῆς ψυχῆς ἄλογος εἶναι, μετέχουσα μέντοι πῃ λόγου. τοῦ γάρ ἐγκρατοῦς καὶ ἀκρατοῦς τὸν λόγον καὶ τῆς ψυχῆς τὸ λόγον ἔχον ἐπαινοῦμεν. δρυῶς γάρ καὶ ἐπὶ τὰ βέλτιστα παρακαλεῖ· φαίνεται δ' ἐν αὐτοῖς καὶ ἄλλο τι παρὰ τὸν λόγον πεφυκός, διὰ μάχεται τε καὶ ἀντιτείνει τῷ λόγῳ. ἀτεχνῶς γάρ καθάπτερ τὰ παραλελυμένα τοῦ σώματος μόρια εἰς τὰ δεξιὰ προαιρουμένων κινῆσαι τούναντίον εἰς τὰ ἀριστερὰ παραφέρεται, καὶ ἐπὶ τῆς ψυχῆς οὕτως· ἐπὶ τάναντίᾳ γάρ αἱ ὁρμαὶ τῶν ἀκρατῶν. ἀλλ' ἐν τοῖς σώμασι μὲν δρῶμεν τὸ παραφερόμενον, ἐπὶ δὲ τῆς ψυχῆς οὐχ δρῶμεν. Ἰσως δὲ οὐδὲν ἡττον καὶ ἐν τῇ ψυχῇ νομιστέον εἶναι τι παρὰ τὸν λόγον, ἐναντιούμενον τούτῳ καὶ ἀντιβαῖνον. πῶς δ' ἔτερον, οὐδὲν διαφέρει. λόγου δὲ καὶ τοῦτο φαίνεται μετέχειν, ὥσπερ εἴπομεν· πειθαρχεῖ γοῦν τῷ λόγῳ τὸ τοῦ ἐγκρατοῦς. ἔτι δ' Ἰσως εὐηκοώτερόν ἐστι τὸ τοῦ σώφρονος καὶ ἀνδρείου· πάντα γάρ ὅμοφωνεῖ τῷ λόγῳ. φαίνεται δὴ καὶ τὸ ἄλογον διττόν· τὸ μὲν γάρ φυτικὸν οὐδαμῶς κοινωνεῖ λόγου, τὸ δὲ ἐπιθυμητικὸν καὶ ὅλως δρεκτικὸν μετέχει πως, ἢ κατήκοον ἐστιν αὐτοῦ καὶ πειθαρχικόν. οὕτω δὴ καὶ τοῦ πατρὸς καὶ τῶν φίλων φαμὲν ἔχειν λόγον, καὶ οὐχ ὥσπερ τῶν μαθηματικῶν. ὅτι δὲ πείθεται πως ὑπὸ λόγου τὸ ἄλογον, μηνύει καὶ ἡ νουθέτησις καὶ πᾶσα ἐπιτίμησίς τε καὶ παράκλησις. εἰ δὲ χρὴ καὶ τοῦτο φάναι λόγον ἔχειν, διττὸν ἐσται καὶ τὸ λόγον ἔχον, τὸ μὲν κυρίως καὶ ἐν αὐτῷ, τὸ δὲ ὥσπερ τοῦ πατρὸς ἀκουστικόν τι. διορίζεται δὲ καὶ ἡ ἀρετὴ κατὰ τὴν διαφορὰν ταύτην· λέγομεν γάρ αὐτῶν τὰς μὲν διανοητικὰς τὰς δὲ ἡθικάς, σοφίαν καὶ σύνεσιν

menschlichen Tugend nichts zu schaffen hat. Es scheint aber auch noch ein anderes Stück der Seele vernunftlos zu sein und dennoch irgendwie an der Vernunft teilzuhaben. Denn beim Beherrschten wie beim Unbeherrschten loben wir die Vernunft und den vernünftigen Teil der Seele. Denn er ermahnt mit Recht und zum Besten. Es findet sich aber bei den Menschen von Natur noch anderes, etwas Vernunftwidriges und was gegen die Vernunft kämpft und ihr widerstrebt. Genau so wie gelähmte Körperteile, wenn man sie nach rechts bewegen will, sich nach links und verkehrt bewegen, so ist es bei der Seele. Die Strebungen der Unbeherrschten gehen gerade verkehrt. Allerdings sehen wir beim Körper die verkehrten Bewegungen, bei der Seele dagegen nicht. Dennoch muß man annehmen, daß es auch in der Seele etwas Vernunftwidriges gibt, das der Vernunft entgegengesetzt ist und ihr widerstrebt. Wie es von ihr verschieden ist, macht hier nichts aus. Es scheint aber auch dies an der Vernunft teilzuhaben, wie wir gesagt haben. Denn im beherrschten Menschen gehorcht es ja der Vernunft. Und vielleicht noch folgsamer ist es beim Maßvollen und Tapferen. Dort stimmt es vollständig mit der Vernunft überein. Auch das Unvernünftige scheint von doppelter Art zu sein. Denn das Wachstumfördernde hat mit der Vernunft überhaupt nichts zu tun, das Begehrende und allgemein das Strebende dagegen hat einen gewissen Anteil an ihr, sofern es ihr gehorcht und fügsam ist. So sagen wir ja auch, daß wir ein Verhältnis zum Vater und zu den Freunden haben, und meinen das Wort anders als in der Mathematik. Daß aber das Unvernünftige in gewisser Weise dem Vernünftigen gehorcht, zeigt auch die Zurechtweisung und jede Form von Tadel und Ermahnung. Wenn man aber behaupten will, daß auch dies Vernunft besitzt, so ist auch das Vernünftige von zweierlei Art, das eine wesentlich und in sich selbst, das andere gewissermaßen als ein dem Vater Gehorsames. Auch die Tugend wird nun auf Grund dieser Unterscheidung gesondert. Denn die einen Tugenden nennen wir verstandesmäßige, die anderen ethische: verstandesmäßige die

καὶ φρόνησιν διανοητικάς, ἐλευθεριότητα δὲ καὶ σωφροσύνην ἡθικάς, λέγοντες γὰρ περὶ τοῦ ἡθους οὐ λέγομεν ὅτι σοφὸς ἡ συνετός ἀλλ' ὅτι πρᾶος ἡ σώφρων, ἐπαινοῦμεν δὲ καὶ τὸν σοφὸν κατὰ τὴν ἔξιν· τῶν ἔξεων δὲ τὰς ἐπαινετὰς ἀρετὰς λέγομεν.

Weisheit, Auflassungsgabe und Einsicht, ethische die Großzügigkeit und Besonnenheit. Denn wenn wir über den Charakter reden, so sagen wir nicht, daß einer weise oder klug, sondern daß er friedfertig oder besonnen sei. Wir loben aber auch den Weisen wegen seines Verhaltens. Und die lobenswerten Verhaltensweisen nennen wir Tugenden.

B

ι. Διττῆς δὲ τῆς ἀρετῆς οὔσης, τῆς μὲν διανοητικῆς τῆς δὲ ἡθικῆς, ἡ μὲν διανοητικὴ τὸ πλεῖον ἐκ διδασκαλίας ἔχει καὶ τὴν γένεσιν καὶ τὴν αὐξησιν, διόπερ ἐμπειρίας δεῖται καὶ χρόνου, ἡ δὲ ἡθικὴ ἐξ ἔθους περιγίγνεται, ὅθεν καὶ τούνομα ἔσχηκεν μικρὸν παρεκκλῖνον ἀπὸ τοῦ ἔθους. ἐξ οὐ καὶ δῆλον ὅτι οὐδεμία τῶν ἡθικῶν ἀρετῶν φύσει ἡμῖν ἐγγίγνεται· οὐδὲν γὰρ τῶν φύσει ὄντων ἄλλως ἐθίζεται, οἴον δὲ λίθος φύσει κάτω φερόμενος οὐκ ἀν ἐθισθείη ἄνω φέρεσθαι, οὐδὲν μυριάκις ἐθίζῃ τις ἄνω ϕύτων, οὐδὲ τὸ πῦρ κάτω, οὐδὲ ἄλλο οὐδὲν τῶν ἄλλως πεφυκότων ἄλλως ἀν ἐθισθείη. οὐτ' ἄρα φύσει οὔτε παρὰ φύσιν ἐγγίγνονται αἱ ἀρεταί, ἄλλὰ πεφυκόσι μὲν ἡμῖν δέξασθαι αὐτάς, τελειουμένοις δὲ διὰ τοῦ ἔθους. ἔτι δέ σα μὲν φύσει ἡμῖν παραγίνεται, τὰς δυνάμεις τούτων πρότερον κομιζόμεθα, ὕστερον δὲ τὰς ἐνεργείας ἀποδίδομεν. ὅπερ ἐπὶ τῶν αἰσθήσεων δῆλον· οὐ γὰρ ἐκ τοῦ πολλάκις ἰδεῖν ἡ πολλάκις ἀκοῦσαι τὰς αἰσθήσεις ἐλάβομεν, ἄλλ' ἀνάπαλιν ἔχοντες ἐχρησάμεθα, οὐ χρησάμενοι ἔσχομεν· τὰς δὲ ἀρετὰς λαμβάνομεν ἐνεργήσαντες πρότερον, ὥσπερ καὶ ἐπὶ τῶν ἄλλων τεχνῶν. ἂν γὰρ δεῖ μαθόντας ποιεῖν, ταῦτα ποιοῦντες μανθάνομεν, οἴον οἰκοδομοῦντες οἰκοδόμοι γίγνονται καὶ κιθαρίζοντες κιθαρισταί. οὕτω δὲ καὶ τὰ μὲν δίκαια πράττοντες δίκαιοι γινόμεθα, τὰ δὲ σώφρονα σώφρονες, τὰ δὲ ἀνδρεῖα ἀνδρεῖοι. μαρτυρεῖ δὲ καὶ

ZWEITES BUCH

i. Die Tugend ist also von doppelter Art, ethisch und verstandesmäßig. Die verstandesmäßige Tugend entsteht und wächst zum größeren Teil durch Belehrung; darum bedarf sie der Erfahrung und der Zeit. Die ethische dagegen ergibt sich aus der Gewohnheit; daher hat sie auch, mit einer nur geringen Veränderung, ihren Namen erhalten. Hieraus ergibt sich auch, daß keine der ethischen Tugenden uns von Natur gegeben wird. Denn kein natürlicher Gegenstand kann andere Gewohnheiten annehmen: der Stein, der von Natur fällt, wird sich niemals gewöhnen, nach oben zu steigen, auch wenn man es tausendmal übte, ihn nach oben zu werfen; ebenso geht auch nicht das Feuer nach unten, und auch sonst läßt sich kein Wesen anders gewöhnen, als es von Natur ist. Die Tugenden sind also weder von Natur noch gegen die Natur. Wir sind vielmehr von Natur dazu gebildet, sie aufzunehmen, aber vollendet werden sie durch die Gewöhnung. Ferner bei allem, was wir von Natur haben, bringen wir zunächst die entsprechenden Fähigkeiten mit und entwickeln später die Tätigkeit, wie es etwa bei den Sinneswahrnehmungen ist: denn wir haben die Wahrnehmungen nicht dadurch gewonnen, daß wir viel gesehen und viel gehört haben, sondern weil wir die Wahrnehmungen zuerst besaßen, haben wir sie dann betätigkt und nicht durch Betätigung erst erworben. Die Tugenden dagegen erwerben wir, indem wir sie zuerst ausüben, wie es auch für die sonstigen Fertigkeiten gilt. Denn was wir durch Lernen zu tun fähig werden sollen, das lernen wir eben, indem wir es tun: durch Bauen werden wir Baumeister und durch Kitharaspielen Kitharisten. Ebenso werden wir gerecht, indem wir gerecht handeln, besonnen durch besonnenes, tapfer durch tapferes Handeln. Ein Beweis ist auch, was in den

τὸ γιγνόμενον ἐν ταῖς πόλεσιν· οἱ γὰρ νομοθέται τοὺς πολίτας ἐθίζοντες ποιοῦσιν ἀγαθούς, καὶ τὸ μὲν βούλημα παντὸς νομοθέτου τοῦτ' ἔστιν, ὅσοι δὲ μὴ εὖ αὐτὸς ποιοῦσιν ἀμαρτάνουσιν, καὶ διαφέρει τούτῳ πολιτεία πολιτείας ἀγαθή φαύλης. ἔτι ἐκ τῶν αὐτῶν καὶ διὰ τῶν αὐτῶν καὶ γίνεται πᾶσα ἀρετὴ καὶ φθείρεται, ὁμοίως δὲ καὶ τέχνῃ ἐκ γὰρ τοῦ κιθαρίζειν καὶ οἱ ἀγαθοὶ καὶ οἱ κακοὶ γίγνονται κιθαρισταί. ἀνάλογον δὲ καὶ οἱ οἰκοδόμοι καὶ οἱ λοιποὶ πάντες· ἐκ μὲν γὰρ τοῦ εὐ οἰκοδομεῖν ἀγαθοὶ οἰκοδόμοι ἔσονται. ἐκ δὲ τοῦ κακῶς κακοί. εἰ γὰρ μὴ οὕτως εἶχεν, οὐδὲν ἄν εἶδει τοῦ διδάξοντος, ἀλλὰ πάντες ἄν ἐγίγνοντο ἀγαθοὶ ἢ κακοί. οὕτω δὴ καὶ ἐπὶ τῶν ἀρετῶν ἔχει πράττοντες γὰρ τὰ ἐν τοῖς συναλλάγμασι τοῖς πρὸς τοὺς ἀνθρώπους γινόμεθα οἱ μὲν δίκαιοι οἱ δὲ ἄδικοι. πράττοντες δὲ τὰ ἐν τοῖς δεινοῖς καὶ ἐθίζόμενοι φοβεῖσθαι ἡ θαρρεῖν οἱ μὲν ἀνδρεῖοι οἱ δὲ δειλοί. ὁμοίως δὲ καὶ τὰ περὶ τὰς ἐπιθυμίας ἔχει καὶ τὰ περὶ τὰς ὁργάς. οἱ μὲν γὰρ σώφρονες καὶ πρᾶσι γίνονται, οἱ δὲ ἀκόλαστοι καὶ ὁργῆλοι, οἱ μὲν ἐκ τοῦ οὔτωσι ἐν αὐτοῖς ἀναστρέφεσθαι, οἱ δὲ ἐκ τοῦ οὔτωσί. καὶ ἐνὶ δὴ λόγῳ ἐκ τῶν ὁμοίων ἐνεργειῶν αἱ ἔξεις γίνονται. διὸ δεῖ τὰς ἐνεργείας ποιὰς ἀποδιδόναι· κατὰ γὰρ τὰς τούτων διαφορὰς ἀκολουθοῦσιν αἱ ἔξεις. οὐ μικρὸν οὖν διαφέρει τὸ οὕτως ἢ οὕτως εὐθὺς ἐκ νέων ἐθίζεσθαι, ἀλλὰ πάμπολυ, μᾶλλον δὲ τὸ πᾶν.

2. Ἐπεὶ οὖν ἡ παροῦσα πραγματεία οὐ θεωρίας ἔνεκά ἔστιν ὥσπερ αἱ ἄλλαι (οὐ γὰρ ἵνα εἰδῶμεν τί ἔστιν ἡ ἀρετὴ σκεπτόμεθα, ἀλλ᾽ ἵνα ἀγαθοὶ γινώμεθα, ἐπεὶ οὐδὲν ἄν ἦν ὅφελος αὐτῆς), ἀναγκαῖον ἐπισκέψασθαι τὰ περὶ τὰς πράξεις, πῶς πρακτέον αὐτάς αὗται γάρ εἰσιν κύριαι καὶ τοῦ ποιὰς γενέσθαι τὰς ἔξεις, καθάπερ εἰρήκαμεν. τὸ μὲν οὖν κατὰ τὸν ὄρθὸν λόγον πράττειν κοινὸν καὶ ὑποκείσθω, ὁηθήσεται δ'

Staatsgemeinschaften geschieht. Denn die Gesetzgeber machen die Bürger durch Gewöhnung tugendhaft, und dies ist das Ziel jedes Gesetzgebers; wer das nicht geschickt anstellt, der macht einen Fehler, und gerade darin unterscheidet sich eine gute von einer schlechten Verfassung. Ferner vollziehen sich Entstehen und Vergehen jeder Tugend aus denselben Ursachen und durch dieselben Wirkungen, ebenso wie die Fertigkeiten. Denn durch das Kitharaspielen entstehen die guten wie die schlechten Kitharisten. Ebenso auch die Baumeister und alle übrigen. Denn wenn sie gut bauen, werden sie gute Baumeister, wenn schlecht, dann schlechte. Wenn es sich nämlich nicht so verhielte, dann bedürfte man gar keiner Lehrer, sondern alle würden von Natur gut oder schlecht. So verhält es sich also auch bei den Tugenden. Denn indem wir in der menschlichen Gemeinschaft handeln, werden wir, die einen gerecht, die andern ungerecht; handelnd in Gefahren und uns an Furcht oder Mut gewöhnend, werden wir tapfer oder feige. Ebenso steht es auch mit Begierde und Zorn. Denn die einen werden besonnen und milde, die anderen zügellos und jähzornig, die einen, weil sie sich in solchen Lagen derart verhalten, die andern, weil umgekehrt. Und mit einem Worte: die Eigenschaften entstehen aus den entsprechenden Tätigkeiten. Darum muß man die Tätigkeiten in bestimmter Weise formen. Denn von deren Eigenarten hängen dann die Eigenschaften ab. Es kommt also nicht wenig darauf an, ob man von Jugend auf an dies oder jenes gewöhnt ist; es kommt viel darauf an, ja sogar alles.

2. Da nun die gegenwärtige Untersuchung nicht der reinen Forschung dienen soll wie die übrigen (denn wir fragen nicht, um zu wissen, was die Tugend sei, sondern damit wir tugendhaft werden, da wir anders keinen Nutzen von ihr hätten), so müssen wir die Handlungen prüfen, wie man sie ausführen soll. Denn von ihnen hängt es ab, daß auch die Eigenschaften entsprechend werden, wie wir eben gesagt haben. Daß man nach rechter Einsicht handeln soll, ist allgemeiner Grundsatz und sei hier voraus-

ὕστερον περὶ αὐτοῦ, καὶ τί ἔστιν ὁ ὄρθος λόγος, καὶ πῶς ἔχει πρὸς τὰς ἄλλας ἀρετάς. ἐκεῖνο δὲ προδιομολογείσθω, ὅτι πᾶς ὁ περὶ τῶν πρακτῶν λόγος τύπῳ καὶ οὐκ ἀκριβῶς ὀφείλει λέγεσθαι, ὡσπερ καὶ κατ' ἀρχὰς εἴπομεν ὅτι κατὰ τὴν ὑλὴν οἱ λόγοι ἀπαιτητέοι· τὰ δὲ ἐν ταῖς πράξεσιν καὶ τὰ συμφέροντα οὐδὲν ἐστηκὸς ἔχει, ὡσπερ οὐδὲ τὰ ὑγιεινά. τοιούτου δὲ ὄντος τοῦ καθόλου λόγου, ἔτι μᾶλλον ὁ περὶ τῶν καθ' ἔκαστα λόγος οὐκ ἔχει τάκριβές· οὔτε γὰρ ὑπὸ τέχνην οὐθὲν ὑπὸ παραγγελίαν οὐδεμίαν πίπτει, δεῖ δὲ αὐτοὺς ἀεὶ τοὺς πράττοντας τὰ πρὸς τὸν καιρὸν σκοπεῖν, ὡσπερ καὶ ἐπὶ τῆς ἱατρικῆς ἔχει καὶ τῆς κυβερνητικῆς.

Άλλὰ καίπερ ὄντος τοιούτου τοῦ παρόντος λόγου πειρατέον βοηθεῖν. πρῶτον οὖν τοῦτο θεωρητέον, ὅτι τὰ τοιαῦτα πέφυκεν ὑπὲρ ἐνδείας καὶ ὑπερβολῆς φθείρεσθαι (δεῖ γὰρ ὑπὲρ τῶν ἀφανῶν τοῖς φανεροῖς μαρτυρίοις χρῆσθαι), ὡσπερ ἐπὶ τῆς ἰσχύος καὶ τῆς ὑγιείας ὁρῶμεν τά τε γὰρ ὑπερβάλλοντα γυμνάσια καὶ τὰ ἐλλείποντα φθείρει τὴν ἰσχύν, ὅμοιώς δὲ καὶ τὰ ποτὰ καὶ τὰ σιτία πλείω καὶ ἐλάττω γιγνόμενα φθείρει τὴν ὑγίειαν, τὰ δὲ σύμμετρα καὶ ποιεῖ καὶ αὔξει καὶ σώζει. οὗτως οὖν καὶ ἐπὶ σωφροσύνης καὶ ἀνδρείας ἔχει καὶ τῶν ἄλλων ἀρετῶν. ὃ τε γὰρ πάντα φεύγων καὶ φοβούμενος καὶ μηδὲν ὑπομένων δειλὸς γίγνεται, ὃ τε μηδὲν ὅλως φοβούμενος ἄλλὰ πρὸς πάντα βαδίζων θρασύς, ὅμοιώς δὲ καὶ ὁ μὲν πάσης ἥδονῆς ἀπολαύων καὶ μηδεμιᾶς ἀπεχόμενος ἀκόλαστος, ὃ δὲ πάσας φεύγων, ὡσπερ οἱ ἀγροίκοι, ἀναίσθητός τις φθείρεται δὴ ή σωφροσύνη καὶ ή ἀνδρεία ὑπὸ τῆς ὑπερβολῆς καὶ τῆς ἐλλείψεως, ὑπὸ δὲ τῆς μεσότητος σώζεται.

gesetzt. Wir werden später noch darüber reden und fragen, was die rechte Einsicht sei und wie sie sich zu den anderen Tugenden verhält. Nur dies sei von vornherein festgestellt, daß jede Untersuchung über das Handeln im Umriss und nicht mit mathematischer Genauigkeit geführt werden darf; wie wir ja auch am Anfang gesagt haben, daß die Untersuchungen sich nach der Materie richten müssen. Im Bereich der Handlungen und des Förderlichen gibt es nichts Stabiles, wie auch nicht beim Gesunden. Dies gilt schon vom Allgemeinen und erst recht vom Einzelnen, wo sich nichts festlegen läßt. Denn weder eine Wissenschaft noch eine allgemeine Empfehlung ist dafür zuständig, sondern die Handelnden selbst müssen die jeweilige Lage bedenken, ebenso wie in der Medizin und in der Steuermannskunst.

Aber obschon diese Untersuchung solcher Art ist, werden wir versuchen, sie durchzuführen. Als erstes ist zu erkennen, daß derartige Eigenschaften durch Mangel oder Übermaß zugrunde zu gehen pflegen (denn man muß vom Sichtbaren auf das Unsichtbare schließen), so wie wir es bei Stärke und Gesundheit sehen. Denn übermäßiges Turnen vernichtet die Gesundheit und ebenso zu wenig Turnen. Ebenso bewirken dies ein Zuviel oder Zuwenig an Speise und Trank, das Angemessene dagegen schafft die Gesundheit, mehrt sie und erhält sie. Das gilt nun auch für die Besonnenheit, Tapferkeit und die übrigen Tugenden. Wer alles flieht und fürchtet und nichts aushält, der wird feige, wer aber vor gar nichts Angst hat, sondern auf alles losgeht, der wird tollkühn; und wer jede Lust auskostet und sich keiner enthält, wird zügellos, wer aber alle Lust meidet, wird stumpf wie ein Tölpel. So gehen also Besonnenheit und Tapferkeit durch Übermaß und Mangel zugrunde, werden aber durch das Mittelmaß bewahrt.

’Αλλ’ οὐ μόνον αἱ γενέσεις καὶ αὐξήσεις καὶ αἱ φθοραὶ ἐκ τῶν αὐτῶν καὶ ὑπὸ τῶν αὐτῶν γίνονται, ἀλλὰ καὶ αἱ ἐνέργειαι ἐν τοῖς αὐτοῖς ἔσονται· καὶ γάρ ἐπὶ τῶν ἄλλων τῶν φανερωτέρων οὕτως ἔχει, οἷον ἐπὶ τῆς ἰσχύος· γίνεται γάρ ἐκ τοῦ πολλὴν τροφὴν λαμβάνειν καὶ πολλοὺς πόνους ὑπομένειν, καὶ μάλιστα ἂν δύνατο αὐτὰ ποιεῖν ὁ ἰσχυρός. οὕτω δὲ ἔχει καὶ ἐπὶ τῶν ἀρετῶν· ἐκ τε γάρ τοῦ ἀπέχεσθαι τῶν ἡδονῶν γινόμεθα σώφρονες, καὶ γενόμενοι μάλιστα δυνάμεθα ἀπέχεσθαι αὐτῶν. ὅμοίως δὲ καὶ ἐπὶ τῆς ἀνδρείας· ἐθιζόμενοι γάρ καταφρονεῖν τῶν φοβερῶν καὶ ὑπομένειν αὐτὰ γινόμεθα ἀνδρεῖοι, καὶ γενόμενοι μάλιστα δυνησόμεθα ὑπομένειν τὰ φοβερά.

1104 b

Σημεῖον δὲ δεῖ ποιεῖσθαι τῶν ἔξεων τὴν ἐπιγνομένην ἡδονὴν ἡ λύπην τοῖς ἔργοις· ὁ μὲν γάρ ἀπεχόμενος τῶν σωματικῶν ἡδονῶν καὶ αὐτῷ τούτῳ χαιρῶν σώφρων, ὁ δὲ ἀχθόμενος ἀκόλαστος, καὶ ὁ μὲν ὑπομένων τὰ δεινὰ καὶ χαιρῶν ἡ μὴ λυπούμενός γε ἀνδρεῖος, ὁ δὲ λυπούμενος δειλός. περὶ ἡδονᾶς γάρ καὶ λύπας ἐστὶν ἡ ἡθικὴ ἀρετή. διὰ μὲν γάρ τὴν ἡδονὴν τὰ φαῦλα πράττομεν, διὰ δὲ τὴν λύπην τῶν καλῶν ἀπεχόμεθα. διὸ δεῖ ἡχθαὶ πως εὐθὺς ἐκ νέων, ὡς ὁ Πλάτων φησίν, ὥστε χαίρειν τε καὶ λυπεῖσθαι οἵς δεῖ· ἡ γάρ ὁρθὴ παιδεία αὕτη ἐστίν. ἔτι δὲ εἰ αἱ ἀρεταὶ εἰσὶ περὶ πράξεις καὶ πάθη, παντὶ δὲ πάθει καὶ πάσῃ πράξει ἔπειται ἡδονὴ καὶ λύπη, καὶ διὰ τοῦτο ἀν εἴη ἡ ἀρετὴ περὶ ἡδονᾶς καὶ λύπας. μηνύονται δὲ καὶ αἱ κολάσεις γινόμεναι διὰ τούτων· ἵατρεῖαι γάρ τινές εἰσιν, αἱ δὲ ἵατρεῖαι διὰ τῶν ἐναντίων πεφύκασι γίνεσθαι. ἔτι, ὡς καὶ πρότερον εἴπομεν, πᾶσα ψυχῆς ἔξις, ὑφ' οῶν πέφυκε γίνεσθαι χείρων καὶ βελτίων, πρὸς ταῦτα καὶ περὶ ταῦτα τὴν φύσιν ἔχει· διὸ ἡδονᾶς

Aber nicht nur das Werden, Wachsen und Vergehen entsteht aus denselben Ursprüngen und durch dieselben Wirkungen, sondern auch die Tätigkeiten halten sich in demselben Bereich. Denn so ist es auch bei den sichtbaren Zuständen, etwa der Kraft. Sie entsteht durch reichliche Nahrung und Aushalten vieler Strapazen, und dies kann eben gerade der Kräftige leisten. Ebenso ist es bei den Tugenden: durch die Enthaltung von Lust werden wir besonnen, und wenn wir es geworden sind, so können wir uns auch am leichtesten der Lust enthalten. Dasselbe bei der Tapferkeit: wir gewöhnen uns daran, das Furchtbare zu verachten und es zu bestehen, und werden auf diese Weise tapfer, und wenn wir es geworden sind, so werden wir wiederum am leichtesten das Schreckliche aushalten können.

Erkennbar sind die Eigenschaften an der Lust oder dem Schmerz, der die entsprechende Tätigkeit begleitet. Denn wer sich der körperlichen Lüste enthält und sich eben daran freut, der ist besonnen, wer es aber ungern tut, ist zügellos; und wer Furchtbares aushält und sich daran freut oder doch keinen Schmerz empfindet, der ist tapfer, wer es dagegen mit Schmerzen tut, ist feige. So bezieht sich denn die ethische Tugend auf Lust und Schmerz. Denn um der Lust willen tun wir das Schlechte, und wegen des Schmerzes versäumen wir das Gute. Also müssen wir von Jugend an dazu angehalten werden, wie Platon sagt, daß wir Freude und Schmerz empfinden, wo wir sollen. Denn darin besteht die rechte Erziehung. Ferner, wenn sich die Tugenden auf Handlungen und Leidenschaften beziehen und jeder Handlung und jeder Leidenschaft Lust und Schmerz nachfolgen, so bezieht sich also auch aus diesem Grunde die Tugend auf Lust und Schmerz. Das zeigt sich auch daran, daß die Züchtigungen in diesem Bereich ausgeübt werden. Denn sie sind eine Art von Heilung, und die Heilungen werden immer durch das Entgegengesetzte vollzogen. Ferner ist, wie wir schon vorhin sagten, jede Eigenschaft der Seele mit dem verbunden und entspricht dem, wodurch sie besser oder schlechter geworden ist. Die Menschen

δὲ καὶ λύπας φαῦλοι γίνονται, τῷ διώκειν ταύτας καὶ φεύγειν, ἢ ἀς μὴ δεῖ ἢ ὅτε οὐ δεῖ ἢ ώς οὐ δεῖ ἢ ὁσαχῶς ἄλλως ὑπὸ τοῦ λόγου διορίζεται τὰ τοιαῦτα. διὸ καὶ ὁρίζονται τὰς ἀρετὰς ἀπαθείας τινὰς καὶ ἡρεμίας· οὐκ εὖ δέ, ὅτι ἀπλῶς λέγουσιν, ἀλλ' οὐχ ώς δεῖ καὶ ώς οὐ δεῖ καὶ ὅτε, καὶ ὅσα ἄλλα προστίθεται. ὑπόκειται ἄρα ἡ ἀρετὴ εἶναι ἡ τοιαύτη περὶ ἥδονάς καὶ λύπας τῶν βελτίστων πρακτική, ἡ δὲ κακία τούναντίον. γένοιτο δ' ἂν ἡμῖν καὶ ἐκ τούτων φανερὸν ἔτι περὶ τῶν αὐτῶν. τριῶν γὰρ ὅντων τῶν εἰς τὰς αἰρέσεις καὶ τριῶν τῶν εἰς τὰς φυγάς, καλοῦ συμφέροντος ἥδεος, καὶ [τριῶν] τῶν ἐναντίων, αἰσχροῦ βλαβεροῦ λυπηροῦ, περὶ ταῦτα μὲν πάντα ὁ ἀγαθὸς κατορθωτικός ἔστιν ὁ δὲ κακὸς ἀμαρτητικός, μάλιστα δὲ περὶ τὴν ἥδονήν· κοινή τε γὰρ αὕτη τοῖς ζῷοις, καὶ πᾶσι τοῖς ὑπὸ τὴν αἵρεσιν παρακολουθεῖ· καὶ γὰρ τὸ καλὸν καὶ τὸ συμφέρον ἥδū φαίνεται. ἔτι δ' ἐκ νηπίου πᾶσιν ἡμῖν συντέθραπται· διὸ χαλεπὸν ἀποτρίψασθαι τοῦτο τὸ πάθος ἐγκεχρωσμένον τῷ βίῳ. κανονίζομεν δὲ καὶ τὰς πράξεις, οἱ μὲν μᾶλλον οἱ δ' ἡττον, ἥδονή καὶ λύπη. διὰ τοῦτ' οὖν ἀναγκαῖον εἶναι περὶ ταῦτα τὴν πᾶσαν πραγματείαν· οὐ γὰρ μικρὸν εἰς τὰς πράξεις εὖ ἡ κακῶς χαίρειν καὶ λυπεῖσθαι. ἔτι δὲ χαλεπώτερον ἥδονή μάχεσθαι ἡ θυμῷ, καθάπερ φησὶν Ἡράκλειτος, περὶ δὲ τὸ χαλεπώτερον αἱεὶ καὶ τέχνη γίνεται καὶ ἀρετή· καὶ γὰρ τὸ εὖ βέλτιον ἐν τούτῳ. ὥστε καὶ διὰ τοῦτο περὶ ἥδονάς καὶ λύπας πᾶσα ἡ πραγματεία καὶ τῇ ἀρετῇ καὶ τῇ πολιτικῇ· ὁ μὲν γὰρ εὖ τούτοις χρώμενος ἀγαθὸς ἔσται, ὁ δὲ κακῶς κακός.

werden schlecht durch Lust und Schmerz, indem sie das eine erjagen, das andere meiden, und zwar entweder was man nicht soll oder wann man nicht soll oder wie man nicht soll und wie sonst noch diese Dinge durch die Überlegung unterschieden werden. Darum bestimmt man auch die Tugenden als eine Art von Leidenschaftslosigkeit und Stille. Das ist freilich falsch, wenn es nur so schlechthin gesagt wird, denn man muß das beifügen: wie man soll und wie man nicht soll und das Wann usw. Es wird also vorausgesetzt, daß die derart bestimmte Tugend sich auf die Lust und den Schmerz im Tun des Besten bezieht und die Schlechtigkeit auf das Gegenteil. Aus diesem Tatbestand wird uns noch ein Weiteres in derselben Frage klar. Wenn es nämlich drei Ziele des Erstrebens und des Meidens gibt, das Schöne, Förderliche und Angenehme, und ebenso die Gegensätze, das Häßliche, Schädliche und Schmerzhafte, so wird der Tugendhafte in all diesem das Rechte finden, der Schlechte aber in allem das Rechte verfehlten, vor allem aber, was die Lust betrifft. Denn diese ist allen Lebewesen gemeinsam und folgt allem, was zur Entscheidung kommt. Denn auch das Schöne und das Förderliche erscheint angenehm. Ferner ist uns allen das von unserer Säuglingszeit her anerzogen. Darum ist es auch schwierig, diese Empfindung abzustreifen, da das Leben ganz davon durchtränkt ist. Wir ordnen auch die Handlungen, die einen mehr, die andern weniger, gemäß Lust und Schmerz. So ist es also notwendig, daß sich die gesamte Untersuchung darum drehe. Denn es bedeutet für das Handeln nicht wenig, ob man sich in richtiger Weise freue oder Schmerz empfinde oder nicht. Es ist schließlich noch schwieriger, mit der Lust zu kämpfen als mit dem Zorn, wie Heraklit behauptet. Auf das Schwierigere aber bezieht sich gerade die Kunst und die Tugend. Denn das Gelingen ist in diesem Falle vorzüglicher. Also ist auch aus diesem Grunde die ganze Untersuchung auf Lust und Schmerz konzentriert, sowohl was die Einzeltugend als auch was die Staatsordnung betrifft. Wer sich dieser Dinge gut bedient, der wird tugendhaft sein, wer es schlecht tut, schlecht.

3. "Οτι μὲν οὖν ἐστιν ἡ ἀρετὴ περὶ ἡδονᾶς καὶ λύπας, καὶ ὅτι ἔξ ὧν γίνεται, ὑπὸ τούτων καὶ αὐξέται καὶ φθείρεται μὴ ὡσαύτως γινομένων, καὶ ὅτι ἔξ ὧν ἐγένετο, περὶ ταῦτα καὶ ἐνεργεῖ, εἰρήσθω ἀπορήσειε δ' ἂν τις πῶς λέγομεν ὅτι δεῖ τὰ μὲν δίκαια πράττοντας δικαίους γίνεσθαι, τὰ δὲ σώφρονα σώφρονας. εἰ γὰρ πράττουσιν τὰ δίκαια καὶ τὰ σώφρονα, ἥδη εἰσὶν δίκαιοι καὶ σώφρονες, ὥσπερ εἰ τὰ γραμματικὰ καὶ τὰ μουσικά, γραμματικοὶ καὶ μουσικοί. ἡ οὐδὲν ἐπὶ τῶν τεχνῶν οὗτως ἔχει: ἐνδέχεται γὰρ γραμματικόν τι ποιῆσαι καὶ ἀπὸ τύχης καὶ ἄλλου ὑποθεμένου. τότε οὖν ἐσται γραμματικός, ἐὰν καὶ γραμματικόν τι ποιήσῃ καὶ γραμματικῶς τοῦτο δέ ἐστιν τὸ κατὰ τὴν ἐν αὐτῷ γραμματικήν. ἔτι οὐδὲ ὅμοιόν ἐστιν ἐπὶ τῶν τεχνῶν καὶ τῶν ἀρετῶν. τὰ μὲν γὰρ ὑπὸ τῶν τεχνῶν γενόμενα τὸ εὖ ἔχει ἐν αὐτοῖς, ἀρκεῖ οὖν ταῦτα πῶς ἔχοντα γενέσθαι τὰ δὲ κατὰ τὰς ἀρετὰς γινόμενα οὐκ ἐὰν αὐτὰ πῶς ἔχῃ, δικαίως ἡ σωφρόνως πράττεται, ἄλλὰ καὶ ἐὰν ὁ πράττων πῶς ἔχων πράττῃ, πρῶτον μὲν ἐὰν εἰδώς, ἔπειτ' ἐὰν προαιρούμενος, καὶ προαιρούμενος δι' αὐτά, τὸ δὲ τρίτον ἐὰν καὶ βεβαίως καὶ ἀμετακινήτως ἔχων πράττῃ. ταῦτα δὲ πρὸς μὲν τὸ τὰς ἄλλας τέχνας ἔχειν οὐ συναριθμεῖται, πλὴν αὐτὸ τὸ εἰδέναι πρὸς δὲ τὸ τὰς ἀρετὰς τὸ μὲν εἰδέναι μικρὸν ἡ οὐδὲν ἴσχύει, τὰ δ' ἄλλα οὐ μικρὸν ἄλλὰ τὸ πᾶν δύναται, ἀπερὸ ἐκ τοῦ πολλάκις πράττειν τὰ δίκαια καὶ σώφρονα περιγίνεται. τὰ μὲν οὖν πράγματα δίκαια καὶ σώφρονα λέγεται, ὅταν ἡ τοιαῦτα οἴα ἄν δικαιοῖς ἢ δ σώφρων πράξειεν δίκαιοις δὲ καὶ σώφρων ἐστὶν οὐχ ὁ ταῦτα πράττων, ἄλλὰ καὶ ὁ οὕτως πράττων ὃς οἱ δίκαιοι

3. Daß nun also die Tugend sich auf Schmerz und Lust bezieht und daß sie durch dasselbe wächst und zugrunde geht, durch das sie auch entstanden ist, freilich unter veränderten Verhältnissen, und daß sie in demselben auch tätig ist, aus dem sie entstanden ist, das sei nun festgestellt. Man könnte aber fragen, wie wir dies meinen, daß die, die gerecht handeln, gerecht werden müßten, und die, die besonnen handeln, besonnen. Wenn sie nämlich gerecht und besonnen handeln, dann sind sie ja schon gerecht und besonnen, so wie man schon Grammatiker und Musiker ist, wenn man Grammatik und Musik treibt. Oder verhält es sich auch bei diesen Künsten nicht so? Denn man kann etwas Grammatisches tun auch durch Zufall und wenn es einem ein anderer zeigt. Also ist man dann ein Grammatiker, wenn man etwas Grammatisches tut, und dies auf fachmännische Weise, das heißt: im Sinne der Grammatik, die man sich angeeignet hat. Außerdem verhält es sich nicht gleich bei den Künsten und bei den Tugenden. Denn was durch die Künste geschieht, hat das Gute in sich selbst. Es genügt also, daß dies in einer gewissen Weise geschieht. Bei den Tugenden dagegen handelt es sich nicht nur darum, daß die Tat sich irgendwie verhalte, also daß sie gerecht oder besonnen vollzogen werde, sondern daß auch der Handelnde in einer entsprechenden Verfassung handle: erstens bewußt, dann auf Grund einer Entscheidung, und zwar einer solchen um der Sache selbst willen, und drittens, wenn er im Handeln sicher und ohne Wanken ist. Dies alles läßt sich mit dem Besitz der Künste gar nicht vergleichen, außer hinsichtlich des Wissens selbst. Bei den Tugenden allerdings hat das Wissen einen geringen oder gar keinen Einfluß, das andere dagegen keinen geringen, sondern es entscheidet vielmehr alles und bewirkt, was aus dem häufigen Tun des Gerechten und Besonnenen entsteht. Die Handlungen heißen nun also gerecht und besonnen, wenn sie so sind, wie sie ein Gerechter und Besonnener ausführt. Gerecht und besonnen ist aber nicht derjenige, der solche Handlungen ausführt, sondern der so handelt, wie es der Gerechte und

καὶ σώφρονες πράττουσιν. εὐ̄ οὖν λέγεται ὅτι ἐκ τοῦ τὰ δίκαια πράττειν ὁ δίκαιος γίνεται καὶ ἐκ τοῦ τὰ σώφρονα ὁ σώφρων· ἐκ δὲ τοῦ μὴ πράττειν ταῦτα οὐδεὶς ἀν οὐδὲ μελλήσει γενέσθαι ἀγαθός. ἀλλ’ οἱ πολλοὶ ταῦτα μὲν οὐ πράττουσιν, ἐπὶ δὲ τὸν λόγον καταφεύγοντες οἴονται φιλοσοφεῖν καὶ οὕτως ἔσεσθαι σπουδαῖοι, ὅμοιόν τι ποιοῦντες τοῖς κάμνουσιν. οἵ τῶν ἱατρῶν ἀκούουσι μὲν ἐπιμελῶς, ποιοῦσι δ’ οὐδὲν τῶν προσταττομένων. ὕσπερ οὖν οὐδὲ ἔκεινοι εὐ̄ ἔξουσιν τὸ σῶμα οὕτω θεραπευόμενοι, οὐδ’ οὕτοι τὴν ψυχὴν οὕτω φιλοσοφοῦντες.

4. Τί δ’ ἔστιν ἡ ἀρετὴ ἔξης σκεπτέον. ἐπεὶ οὖν τὰ ἐν τῇ ψυχῇ γινόμενα τρία ἔστιν, πάθη δυνάμεις ἔξεις, τούτων ἀν τι εἴη ἡ ἀρετή. λέγω δὲ πάθη μὲν ἐπιθυμίαν ὀργὴν φόβον θάρσος φθόνον χαρὰν φιλίαν μῆσος πόθον ζῆλον ἔλεον, ὅλως οἰς ἔπειται ἥδονὴ ἡ λύπη· δυνάμεις δὲ καθ’ ἀς παθητικοὶ τούτων λεγόμενα, οίον καθ’ ἀς δυνατοὶ ὀργισθῆναι ἡ λυπηθῆναι ἡ ἐλεῆσαι· ἔξεις δὲ καθ’ ἀς πρὸς τὰ πάθη ἔχομεν εὐ̄ ἡ κακῶς, οίον πρὸς τὸ ὀργισθῆναι, εἰ μὲν σφοδρῶς ἡ ἀνειμένως, κακῶς ἔχομεν, εἰ δὲ μέσως, εὐ̄, ὅμοιῶς δὲ καὶ πρὸς τὰλλα. πάθη μὲν οὖν οὐκ εἰσὶν οὐδ’ αἱ ἀρεταὶ οὐδ’ αἱ κακίαι, ὅτι οὐ λεγόμενα κατὰ τὰ πάθη σπουδαῖοι ἡ φαῦλοι, κατὰ δὲ τὰς ἀρετὰς ἡ τὰς κακίας λεγόμενα, καὶ ὅτι κατὰ μὲν τὰ πάθη οὗτε ἐπαινούμεθα οὗτε ψεγόμεθα (οὐ γὰρ ἐπαινεῖται ὁ φοβούμενος οὐδὲ ὁ ὀργιζόμενος, οὐδὲ ψέγεται ὁ ἀπλῶς ὀργιζόμενος ἀλλ’ ὁ πώς), κατὰ δὲ τὰς ἀρετὰς καὶ τὰς κακίας ἐπαινούμεθα ἡ ψεγόμεθα. ἔτι ὀργιζόμενα μὲν καὶ φοβούμενα ἀπροαιρέτως, αἱ δ’ ἀρεταὶ προαιρέσεις τινὲς ἡ οὐκ ἄνευ προαιρέσεως. πρὸς δὲ τούτοις κατὰ μὲν τὰ πάθη κινεῖσθαι λεγό-

der Besonnene tun. Mit Recht wird also gesagt, daß der Gerechte durch das gerechte Handeln entsteht und der Besonnene durch das besonnene. Ohne so zu handeln könnte niemals einer tugendhaft werden. Die Leute freilich handeln nicht so, sondern sie flüchten sich zu den Theorien und meinen zu philosophieren und auf diese Weise tüchtig zu werden; sie verhalten sich wie die Kranken, die zwar aufmerksam auf die Ärzte hören, aber keine von den Vorschriften befolgen. Und wie jene niemals körperlich gesund werden, wenn sie sich auf solche Weise pflegen, so werden auch diese nicht an der Seele gesund, wenn sie auf diese Weise philosophieren.

4. Was nun die Tugend ist, müssen wir jetzt betrachten. Wenn es in der Seele drei Dinge gibt, die Leidenschaften, Fähigkeiten und Eigenschaften, so wird die Tugend eins von diesen dreien sein. Unter Leidenschaften verstehe ich Begierde, Zorn, Angst, Mut, Neid, Freude, Liebe, Haß, Sehnsucht, Mißgunst, Mitleid und allgemein alles, bei dem Lust und Schmerz dabei sind. Fähigkeiten sind jene, auf Grund derer wir solche Leidenschaften verspüren, wie etwa, daß wir fähig sind, Zorn, Schmerz oder Mitleid zu empfinden. Die Eigenschaften endlich sind es, auf Grund derer wir uns zu den Leidenschaften richtig oder falsch verhalten. Wenn wir zum Zorn rasch und hemmungslos geneigt sind, so verhalten wir uns schlecht, wenn aber mäßig, dann richtig, und so auch bei dem anderen. Weder Tugend noch Schlechtigkeit sind nun Leidenschaften. Man nennt jemanden ja auch nicht auf Grund der Leidenschaften gut oder gemein, sondern auf Grund von Tugend und Schlechtigkeit. Und wir werden nicht wegen der Leidenschaften gelobt oder getadelt (denn man lobt nicht den Ängstlichen oder den Zürnenden, und man tadelt nicht den Zürnenden überhaupt, sondern den in gewisser Weise Zürnenden), sondern beides nur wegen der Tugend oder Schlechtigkeit. Ferner zürnen wir und fürchten uns ohne Willensentscheidung, die Tugenden dagegen sind Entscheidungen oder doch nicht ohne Entscheidung. Außerdem sagen wir, daß

μεθα, κατὰ δὲ τὰς ἀρετὰς καὶ τὰς κακίας οὐ κινεῖ-
σθαι ἀλλὰ διακεῖσθαι πώς. διὰ ταῦτα δὲ οὐδὲ δυ-
νάμεις εἰσὶν· οὔτε γὰρ ἀγαθοὶ λεγόμενα τῷ δύνασθαι
πάσχειν ἀπλῶς οὔτε κακοί, οὕτ’ ἐπαινούμενα οὔτε
ψεγόμενα. καὶ ἔτι δυνατοὶ μέν ἐσμεν φύσει, ἀγαθοὶ
δὲ ἡ κακοὶ οὐ γινόμενα φύσει· εἴπομεν δὲ περὶ τού-
του πρότερον. εἰ οὖν μήτε πάθη εἰσὶν αἱ ἀρεταὶ μήτε
δυνάμεις, λείπεται ἔξεις αὐτὰς εἶναι.

§. "Ο τι μὲν οὖν ἐστιν τῷ γένει ἡ ἀρετή, εἰρηται· δεῖ
δὲ μὴ μόνον οὗτως εἰπεῖν, ὅτι ἔξις, ἀλλὰ καὶ ποία τις.
ὅητέον οὖν ὅτι πᾶσα ἀρετή, οὐν ἀνὴρ ἡ ἀρετή, αὐτὸ τε εὖ
ἔχον ἀποτελεῖ καὶ τὸ ἔργον αὐτοῦ εὐν ἀποδίδωσιν,
οἷον ἡ τοῦ ὁφθαλμοῦ ἀρετή τὸν τε ὁφθαλμὸν σπου-
δαῖον ποιεῖ καὶ τὸ ἔργον αὐτοῦ· τῇ γὰρ τοῦ ὁφθαλμοῦ
ἀρετή εὐν ὁρῶμεν. ὅμοίως ἡ τοῦ ὑπον ἀρετή ὑπον τε
σπουδαῖον ποιεῖ καὶ ἀγαθὸν δραμεῖν καὶ ἐνεγκεῖν τὸν
ἐπιβάτην καὶ μεῖναι τοὺς πολεμίους. εἰ δὴ τοῦτ’ ἐπὶ
πάντων οὗτως ἔχει, καὶ ἡ τοῦ ἀνθρώπου ἀρετὴ εἴη ἀν
ἔξις ἀφ’ ἡς ἀγαθὸς ἀνθρωπος γίνεται καὶ ἀφ’ ἡς εὐν
τὸ ἑαυτοῦ ἔργον ἀποδώσει. πῶς δὲ τοῦτο ἔσται. ἥδη
μὲν εἰρήκαμεν, ἔτι δὲ καὶ ὡδ’ ἔσται φανερόν, ἐὰν
θεωρήσωμεν ποία τις ἐστιν ἡ φύσις αὐτῆς. ἐν παντὶ δὴ
συνεχεῖ καὶ διαιρετῷ ἐστιν λαβεῖν τὸ μὲν πλεῖον τὸ δ’
ἔλαττον τὸ δ’ ἵσον, καὶ ταῦτα ἡ κατ’ αὐτὸ τὸ πρᾶγμα
ἡ πρὸς ἡμᾶς· τὸ δὲ ἵσον μέσον τι ὑπερβολῆς καὶ
ἔλλειψεως. λέγω δὲ τοῦ μὲν πράγματος μέσον τὸ ἵσον
ἀπέχον ἀφ’ ἔκατέρου τῶν ἄκρων, ὅπερ ἐστὶν ἐν καὶ τὸ
αὐτὸ πᾶσιν, πρὸς ἡμᾶς δὲ ὁ μήτε πλεονάζει μήτε ἐλ-
λείπει· τοῦτο δ’ οὐχ ἔν, οὐδὲ ταῦτὸν πᾶσιν. οἷον εἰ τὰ
δέκα πολλὰ τὰ δὲ δύο ὀλίγα, τὰ ἔξι μέσα λαμβάνουσιν
κατὰ τὸ πρᾶγμα· ἵσω γὰρ ὑπερέχει τε καὶ ὑπερέχεται·

wir durch die Leidenschaften in Bewegung versetzt werden, bei den Tugenden und Schlechtigkeiten reden wir aber nicht von Bewegung, sondern von einer bestimmten Verfassung. Darum sind sie auch nicht Fähigkeiten. Denn wir heißen nicht gut, weil wir zu irgendwelchen Affekten fähig sind, und auch nicht schlecht deswegen und empfangen auch nicht deswegen Lob oder Tadel. Ferner sind wir zu etwas fähig von Natur, edel oder gemein dagegen werden wir nicht von Natur. Davon haben wir vorhin gesprochen. Wenn also die Tugenden weder Leidenschaften noch Fähigkeiten sind, so bleibt nur, daß sie Eigenschaften sind.

5. Was nun die Tugend gattungsmäßig ist, haben wir gesagt. Man muß aber nicht nur feststellen, daß sie eine Eigenschaft ist, sondern auch, was für eine. Es sei also gesagt, daß jede Tüchtigkeit dasjenige, wovon sie die Tüchtigkeit ist, zu guter Verfassung bringt und seine Tätigkeit gut macht: so macht die Tüchtigkeit des Auges das Auge vollkommen und ebenso dessen Werk. Denn durch die Tüchtigkeit des Auges sehen wir gut. Ebenso macht die Tüchtigkeit des Pferdes das Pferd brauchbar und gut zum Laufen, den Reiter zu tragen und die Feinde zu bestehen. Wenn sich dies bei allen Dingen ebenso verhält, so wäre die Tüchtigkeit des Menschen eine Eigenschaft, durch die ein tüchtiger Mensch der wird, der seine Arbeit gut macht. Wie das zustande kommt, haben wir schon gesagt. Es wird aber auch noch durch folgendes klar, wenn wir betrachten, wie die Natur dieser Tugend ist. In jedem teilbaren Kontinuum gibt es ein Mehr, ein Weniger und ein Gleiches, und dies sowohl an und für sich wie auch im Bezug auf uns. Das Gleiche ist die Mitte zwischen Übermaß und Mangel. Ich nenne die Mitte einer Sache dasjenige, was denselben Abstand von beiden Enden hat, und was überall und immer eines ist; die Mitte im Bezug auf uns ist das, was weder Übermaß noch Mangel ist. Dieses ist nicht eines und nicht in jedem Falle dasselbe. So ist etwa 10 viel und 2 wenig, und so wird der Sache nach 6 als die Mitte genommen. Denn der Abstand zwischen beiden Enden

τοῦτο δὲ μέσον ἔστιν κατὰ τὴν ἀριθμητικὴν ἀναλογίαν. τὸ δὲ πρὸς ἡμᾶς οὐχ οὕτω ληπτέον· οὐ γὰρ εἴ τῳ δέκα μναῖ φαγεῖν πολὺ δύο δὲ ὀλίγον, ὁ ἀλεύπτης ἔξ μναῖ προστάξει· ἔστι γὰρ ἵσως καὶ τοῦτο πολὺ τῷ ληψιμένῳ ἢ ὀλίγον· Μίλωνι μὲν γὰρ ὀλίγον, τῷ δὲ ἀρχομένῳ τῶν γυμνασίων πολύ. ὅμοίως ἐπὶ δρόμου καὶ πάλης. οὕτω δὴ πᾶς ἐπιστήμων τὴν ὑπερβολὴν μὲν καὶ τὴν ἔλλειψιν φεύγει, τὸ δὲ μέσον ζητεῖ καὶ τοῦθ' αἰρεῖται, μέσον δὲ οὐ τὸ τοῦ πράγματος ἀλλὰ τὸ πρὸς ἡμᾶς. εἰ δὴ πᾶσα ἐπιστήμη οὕτως τὸ ἔργον εὐ ἐπιτελεῖ, πρὸς τὸ μέσον βλέπουσα καὶ εἰς τοῦτο ἄγουσα τὰ ἔργα (ὅθεν εἰώθασιν ἐπιλέγειν τοῖς εὐ ἔχουσιν ἔργοις ὅτι οὗτε ἀφελεῖν ἔστιν οὗτε προσθεῖναι, ὡς τῆς μὲν ὑπερβολῆς καὶ τῆς ἔλλειψεως φθειρούσης τὸ εὖ, τῆς δὲ μεσότητος σφζουσης), εἰ δὴ οἱ ἀγαθοὶ τεχνῖται, ὡς λέγομεν, πρὸς τοῦτο βλέποντες ἔργαζονται, ἡ δὲ ἀρετὴ πάσης τέχνης ἀκριβεστέρα καὶ ἀμείνων ἔστιν ὥσπερ καὶ ἡ φύσις, τοῦ μέσου ἀν εἴη στοχαστική. λέγω δὲ τὴν ἡδικήν· αὕτη γάρ ἔστιν περὶ πάθη καὶ πράξεις, ἐν δὲ τούτοις ἔστιν ὑπερβολὴ καὶ ἔλλειψις καὶ τὸ μέσον. οἷον καὶ φοβηθῆναι καὶ θαρρῆσαι καὶ ἐπιθυμῆσαι καὶ ὀργισθῆναι καὶ ἐλεῆσαι καὶ ὄλως ἡσθῆναι καὶ λυπηθῆναι ἔστιν καὶ μᾶλλον καὶ ἥττον, καὶ ἀμφότερα οὐκ εὖ, τὸ δὲ ὅτε δεῖ καὶ ἐφ' οἷς καὶ πρὸς οὓς καὶ οὐ ἔνεκα καὶ ὡς δεῖ, μέσον τε καὶ ἀριστον. ὅπερ ἔστι τῆς ἀρετῆς· ὅμοίως δὲ καὶ περὶ τὰς πράξεις ἔστιν ὑπερβολὴ καὶ ἔλλειψις καὶ τὸ μέσον. ἡ δ' ἀρετὴ περὶ πάθη καὶ πράξεις ἔστιν, ἐν οἷς ἡ μὲν ὑπερβολὴ ἀμαρτάνεται καὶ ἡ ἔλλειψις ψέγεται, τὸ δὲ μέσον ἐπαινεῖται καὶ κατορθοῦται· ταῦτα δ' ἀμφω τῆς ἀρετῆς, μεσότης τις ἄρα ἔστιν ἡ ἀρετὴ, στοχαστική γε

πισθ b

ist derselbe. Dies ist die Mitte in der zahlenmäßigen Bedeutung. Die Mitte im Bezug auf uns darf man aber nicht so nehmen. Denn wenn für jemanden eine Nahrung für zehn Minen viel ist und für zwei Minen wenig, so wird doch nicht der Turnlehrer nun einfach Nahrung für sechs Minen vorschreiben. Denn das kann für den Betreffenden immer noch viel oder wenig sein. Für einen Milon wird es wenig sein, für den, der erst zu turnen beginnt, ist es viel. Dasselbe gilt für Laufen oder Ringen. So wird also jeder Fachmann Übermaß und Mangel meiden und die Mitte suchen und wählen, die Mitte aber nicht der Sache nach, sondern im Bezug auf uns. Wenn nun jedes Wissen sein Werk derart gut zu Ende bringt, indem es auf die Mitte sieht und die Tätigkeit darauf hinführt (darum sagt man auch von den wohlgeglückten Werken, daß man nichts wegnehmen oder zusetzen kann, da nämlich Übermaß und Mangel das Glückte beeinträchtigen, das Mittelmaß es dagegen bewahrt), wenn also die guten Künstler, wie wir sagten, im Hinblick darauf arbeiten, die Tugend aber noch viel genauer und besser ist als jede Kunst, wie auch die Natur, so wird die Tugend eine die Mitte erstrebende Kunst sein. Ich meine dabei die ethische Tugend. Denn sie befaßt sich mit den Leidenschaften und Handlungen, und bei diesen befindet sich Übermaß, Mangel und Mitte. So kann man mehr oder weniger Angst empfinden oder Mut, Begierde, Zorn, Mitleid und überhaupt Freude und Schmerz, und beides auf eine unrichtige Art; dagegen es zu tun, wann man soll und in welchen Lagen man es soll und wem gegenüber und wozu und wie, das ist die Mitte und das Beste, und das ist die Tugend. Ebenso gibt es auch bei den Handlungen Übermaß, Mangel und Mitte. Denn die Tugend betrifft die Leidenschaften und Handlungen, bei welchen das Übermaß ein Fehler ist und der Mangel tadelnswert, die Mitte aber das Richtige trifft und gelobt wird. Und diese beiden Dinge gehören eben der Tugend. So ist also die Tugend ein Mittelmaß, sofern sie auf die Mitte zielt. Ferner kann man sich auf vielfache Weise

ούσα τοῦ μέσου. ἔτι τὸ μὲν ἀμαρτάνειν πολλαχῶς ἔστιν (τὸ γὰρ κακὸν τοῦ ἀπείρου. ὡς οἱ Πυθαγόρειοι εἴκαζον, τὸ δὲ ἀγαθὸν τοῦ πεπερασμένου). τὸ δὲ κατορθοῦν μοναχῶς· διὸ καὶ τὸ μὲν ὄφδιον τὸ δὲ χαλεπόν, ὄφδιον μὲν τὸ ἀποτυχεῖν τοῦ σκοποῦ, χαλεπὸν δὲ τὸ ἐπιτυχεῖν. καὶ διὰ ταῦτ’ οὖν τῆς μὲν κακίας ἡ ὑπερβολὴ καὶ ἡ ἐλλειψις, τῆς δὲ ἀρετῆς ἡ μεσότης.

ἐσθλοὶ μὲν γὰρ ἀπλῶς, παντοδαπῶς δὲ κακοί.

6. "Εστιν ἄρα ἡ ἀρετὴ ἔξις προαιρετική, ἐν μεσότητι ούσα τῇ πρὸς ἡμᾶς, ὁρισμένῃ λόγῳ καὶ ὡς ἀν ὁ φρόνιμος δοίσειε. μεσότης δὲ δύο κακῶν, τῆς μὲν καθ’ ὑπερβολὴν τῆς δὲ κατ’ ἐλλειψιν· καὶ ἔτι τῷ τὰς μὲν ἐλλείπειν τὰς δὲ ὑπερβάλλειν τοῦ δέοντος ἐν τε τοῖς πάθεσι καὶ ἐν ταῖς πράξεσιν, τὴν δὲ ἀρετὴν τὸ μέσον καὶ εὐρίσκειν καὶ αἰρεῖσθαι. διὸ κατὰ μὲν τὴν οὐσίαν καὶ τὸν λόγον τὸν τὸ τί ἦν εἶναι λέγοντα μεσότης ἔστιν ἡ ἀρετὴ, κατὰ δὲ τὸ ἀριστον καὶ τὸ εὐ ἀκρότης.

Οὐ πᾶσα δὲ ἐπιδέχεται πρᾶξις οὐδὲ πᾶν πάθος τὴν μεσότητα· ἔνια γὰρ εὐθὺς ὠνόμασται συνειλημένα μετὰ τῆς φαυλότητος, οἷον ἐπιχαιρεκακία ἀναισχυντία φθόνος, καὶ ἐπὶ τῶν πράξεων μοιχεία κλοπὴ ἀνδροφονία· πάντα γὰρ ταῦτα καὶ τὰ τοιαῦτα ψέγεται τῷ αὐτὰ φαῦλα εἶναι, ἀλλ’ οὐχ αἱ ὑπερβολαὶ αὐτῶν οὐδ’ αἱ ἐλλείψεις. οὐκ ἔστιν οὖν οὐδέποτε περὶ αὐτὰ κατορθοῦν, ἀλλ’ αἱεὶ ἀμαρτάνειν· οὐδὲ ἔστιν τὸ εὐ ἡ μὴ εὐ περὶ τὰ τοιαῦτα ἐν τῷ ἦν δεῖ καὶ ὅτε καὶ ὡς μοιχεύειν, ἀλλ’ ἀπλῶς τὸ ποιεῖν διοιοῦν τούτων ἀμαρτάνειν ἔστιν. ὅμοιον οὖν τὸ ἀξιοῦν καὶ περὶ τὸ ἀδικεῖν καὶ δειλαίνειν καὶ ἀκολασταίνειν εἶναι μεσότητα καὶ ὑπερβολὴν καὶ ἐλλειψιν· ἔσται γὰρ οὕτω γε ὑπερβολῆς καὶ ἐλλείψεως μεσότης καὶ ὑπερ-

verfehlten (denn das Schlechte ist dem Unbegrenzten zugeordnet, wie die Pythagoreer fabelten, und das Gute dem Begrenzten); richtig handeln kann man nur auf eine Art. Darum ist jenes leicht und dieses schwer. Leicht ist es, das Ziel zu verfehlten, schwierig aber, es zu treffen. Darum gehören auch zur Schlechtigkeit das Übermaß und der Mangel, zur Tugend aber die Mitte:

Die Edlen sind es auf einfache Art, die Schlechten aber auf alle Arten.

6. Die Tugend ist also ein Verhalten der Entscheidung, begründet in der Mitte im Bezug auf uns, einer Mitte, die durch Überlegung bestimmt wird und danach, wie sie der Verständige bestimmen würde. Die Mitte liegt aber zwischen zwei Schlechtigkeiten, dem Übermaß und dem Mangel. Während diese in den Leidenschaften und Handlungen hinter dem Gesollten zurückbleiben oder über es hinausgehen, besteht die Tugend darin, die Mitte zu finden und zu wählen. Darum ist die Tugend ihrem Wesen und der Frage nach der Wesenheit nach eine Mitte, nach der Vorzüglichkeit und Richtigkeit aber das Höchste.

Freilich hat nicht jede Handlung und nicht jede Leidenschaft Raum für eine Mitte. Denn einzelne sind in ihrem Namen schon verbunden mit der Schlechtigkeit, so wie die Schadenfreude, die Schamlosigkeit oder der Neid, und bei den Handlungen der Ehebruch, der Diebstahl und der Mord. Alle diese Dinge werden getadelt, weil sie in sich selbst schlecht sind und nicht nur ihr Übermaß oder ihr Mangel. Man kann bei ihnen also niemals das Rechte treffen, sondern immer nur sich verfehlten. Es gibt kein Richtig oder Unrichtig im Bezug auf diese Dinge, etwa mit wem und wann und wie man Ehebruch treiben solle, sondern etwas derart zu tun ist schlechthin falsch. Ebenso steht es, wenn man meinen wollte, es gäbe bei Ungerechtigkeit, Feigheit, Zügellosigkeit eine Mitte, ein Übermaß und einen Mangel. Denn so gäbe es ja eine Mitte in Übermaß und Mangel und ein Übermaß des

βιολῆς ὑπερβολὴ καὶ ἔλλειψις ἐλλείψεως. ὥσπερ δὲ σωφροσύνης καὶ ἀνδρείας οὐκ ἔστιν ὑπερβολὴ καὶ ἔλλειψις διὰ τὸ τὸ μέσον εἶναι πως ἄκρον, οὕτως οὐδὲ ἔκείνων μεσότης οὐδὲ ὑπερβολὴ καὶ ἔλλειψις, ἀλλ’ ὡς ἀν πράττηται ἀμαρτάνεται· δλῶς γὰρ οὐθ’ ὑπερβολῆς καὶ ἔλλειψεως μεσότης ἔστιν, οὔτε μεσότητος ὑπερβολὴ καὶ ἔλλειψις.

7. Δεῖ δὲ τοῦτο μὴ μόνον καθόλου λέγεσθαι, ἀλλὰ καὶ τοῖς καθ’ ἔκαστα ἐφαρμόττειν· ἐν γὰρ τοῖς περὶ τὰς πράξεις λόγοις οἱ μὲν καθόλου κενώτεροι εἰσιν, οἱ δ’ ἐπὶ μέρους ἀληθινώτεροι· περὶ γὰρ τὰ καθ’ ἔκαστα αἱ πράξεις, δέον δὲ ἐπὶ τούτων συμφωνεῖν. ληπτέον οὖν ταῦτα ἐκ τῆς διαγραφῆς. περὶ μὲν οὖν φόβους καὶ θάρρου ἀνδρεία μεσότης· τῶν δ’ ὑπερβαλλόντων διὰ τὴν ἀφοβίᾳ ἀνώνυμος (πολλὰ δ’ ἔστιν ἀνώνυμα), διὸ δὲ ἐν τῷ θαρρεῖν ὑπερβάλλων θρασύς, διὸ δὲ τῷ μὲν φοβεῖσθαι ὑπερβάλλων τῷ δὲ θαρρεῖν ἐλλείπων δειλός. περὶ ήδονᾶς δὲ καὶ λύπας οὐ πάσας, ἡττον δὲ καὶ περὶ τὰς λύπας, μεσότης μὲν σωφροσύνη, ὑπερβολὴ δὲ ἀκολασία. ἐλλείποντες δὲ περὶ τὰς ήδονᾶς οὐ πάνυ γίνονται· διόπερ οὐδὲ ὀνόματος τετυχήκασιν οὐδὲ οἱ τοιοῦτοι, ἔστωσαν δὲ ἀναίσθητοι. περὶ δὲ δόσιν χρημάτων καὶ λήψιν μεσότης μὲν ἐλευθεριότης, ὑπερβολὴ δὲ καὶ ἔλλειψις ἀσωτία καὶ ἀνελευθερία. ἐναντίως δ’ ἐν αὐταῖς ὑπερβάλλουσιν καὶ ἐλλείπουσιν διὰ τὸ γάρ ἀσωτος ἐν μὲν προέσει ὑπερβάλλει ἐν δὲ λήψιν ἐλλείπει, διὸ δὲ ἀνελευθερος ἐν μὲν λήψιν ὑπερβάλλει ἐν δὲ προέσει ἐλλείπει. νῦν μὲν οὖν τύπῳ καὶ ἐπὶ κεφαλαίου λέγομεν, ἀρκούμενοι αὐτῷ τούτῳ ὕστερον δὲ ἀκριβέστερον περὶ αὐτῶν διορισθήσεται. περὶ δὲ τὰ χρήματα καὶ ἄλλαι διαθέσεις εἰσίν, μεσότης μὲν μεγαλοπρέπεια (ό γὰρ με-

Übermaßes und einen Mangel des Mangels. Wie es also in der Besonnenheit und Tapferkeit kein Übermaß und keinen Mangel geben kann, weil die Mitte gleichzeitig auch eine Art von Spizie ist, so gibt es Mitte, Übermaß und Mangel auch nicht bei jenem, sondern wie immer man handelt, wird man sich verfehlten. Allgemein gesagt, gibt es weder eine Mitte von Übermaß und Mangel und auch nicht ein Übermaß und einen Mangel von der Mitte.

7. Dies darf man aber nicht nur allgemein feststellen, sondern muß es auch dem Einzelnen anpassen. Denn in den Untersuchungen über das Handeln sind die Allgemeinheiten inhaltsleer, das Einzelne aber wahrer. Denn die Handlungen betreffen das Einzelne, und dem muß man sich anpassen. Das Folgende muß man nun aus dem Schema entnehmen. Bei Furcht und Tollkühnheit ist die Tapferkeit die Mitte. Beim Übermaß hat dasjenige in der Richtung auf die Furchtlosigkeit keinen eigenen Namen (das ist oftmals der Fall), dasjenige in Richtung auf den Mut heißt Tollheit; das Übermaß der Angst und der Mangel an Mut heißt Feigheit. Bei Lust und Schmerz, freilich nicht bei jedem und weniger beim Schmerz, heißt die Mitte Besonnenheit, das Übermaß Zügellosigkeit. Mangelhaft in Richtung auf die Lust sind die Menschen kaum. Darum haben solche auch keinen eigenen Namen. Man mag sie stumpf nennen. Bei Geben und Nehmen von Geld ist die Mitte die Großzügigkeit, Übermaß und Mangel sind Verschwendug und Kleinlichkeit. Übermaß und Mangel verhalten sich da auf entgegengesetzte Weise: denn der Verschwender ist übermäßig im Ausgeben und mangelhaft im Nehmen, der Kleinliche ist übermäßig im Nehmen und mangelhaft im Ausgeben. Das sei jetzt als Skizze und im allgemeinen gesagt, und wir beschränken uns darauf. Später werden wir uns genauer darüber äußern. Hinsichtlich des Geldes gibt es andere Zustände: die Mitte ist die Großartigkeit (denn der Großartige unterscheidet sich vom Großzügigen; dieser betrifft geringe

γαλοπρεπής διαφέρει ἐλευθερίου· διὸ μὲν γάρ περὶ μεγάλα, διὸ δὲ περὶ μικρά), ὑπερβολὴ δὲ ἀπειροκαλία καὶ βαναυσία, ἔλλειψις δὲ μικροπρόπεια· διαφέρουσι δὲ αὗται τῶν περὶ τὴν ἐλευθεριότητα, πῆδι δὲ διαφέρουσιν, ὕστερον ὁηθήσεται. περὶ δὲ τῷπήν καὶ ἀτυπίαν μεσότης μὲν μεγαλοψυχία, ὑπερβολὴ δὲ χαυνότης τις λεγομένη, ἔλλειψις δὲ μικροψυχία· ὡς δὲ ἐλέγομεν ἔχειν πρὸς τὴν μεγαλοπρόπειαν τὴν ἐλευθεριότητα. περὶ μικρὰ διαφέρουσαν, οὕτως ἔχει τις καὶ πρὸς τὴν μεγαλοψυχίαν, περὶ τῷπήν οὖσαν μεγάλην, αὐτὴ περὶ μικρὰν οὖσα· ἔστιν γάρ ὡς δεῖ ὀρέγεσθαι τῷπής καὶ μᾶλλον ἥ δεῖ καὶ ἡττον, λέγεται δὲ διὸ μὲν ὑπερβάλλων ταῖς ὀρέξεσι φιλότιμος, δὲ δὲ ἐλλείπων ἀφιλότιμος. δὲ μέσος ἀνώνυμος. ἀνώνυμοι δὲ καὶ αἱ διαθέσεις. πλὴν ἥ τοῦ φιλοτίμου φιλοτιμία. ὅθεν ἐπιδικάζονται οἱ ἄκροι τῆς μέσης χώρας, καὶ ἡμεῖς δὲ ἔστι μὲν ὅτε τὸν μέσον φιλότιμον καλοῦμεν ἔστι δὲ ὅτε ἀφιλότιμον, καὶ ἔστιν ὅτε μὲν ἐπαινοῦμεν τὸν φιλότιμον ἔστι δὲ ὅτε τὸν ἀφιλότιμον. διὰ τίνα δὲ αἰτίαν τοῦτο ποιοῦμεν, ἐν τοῖς ἔξης ὁηθήσεται· νῦν δὲ περὶ τῶν λοιπῶν λέγωμεν κατὰ τὸν ὑφηγημένον τρόπον. ἔστι δὲ καὶ περὶ τὴν ὀργὴν ὑπερβολὴ καὶ ἔλλειψις καὶ μεσότης. σχεδὸν δὲ ἀνωνύμων ὄντων αὐτῶν τὸν μέσον πρᾶον λέγοντες τὴν μεσότητα πραότητα καλέσομεν· τῶν δὲ ἄκρων δὲ μὲν ὑπερβάλλων ὀργύλος ἔστω, ἥ δὲ κακία ὀργιλότης, δὲ δὲ ἐλλείπων ἀόργητός τις, ἥ δὲ ἔλλειψις ἀοργησία. εἰσὶ δὲ καὶ ἄλλαι τρεῖς μεσότητες. ἔχουσαι μέν τινα ὅμοιότητα πρὸς ἄλλήλας, διαφέρουσαι δὲ ἄλλήλων· πᾶσαι μὲν γάρ εἰσιν περὶ λόγων καὶ πράξεων κοινωνίαν, διαφέρουσι δὲ ὅτι ἥ μέν ἔστιν περὶ τὸ ἀληθὲς τὸ ἐν αὐτοῖς, αὖ δὲ περὶ τὸ ἡδύ· τούτου δὲ τὸ μὲν ἐν παιδιᾳ τὸ δὲ ἐν πᾶσιν τοῖς κατὰ τὸν βίον. ὁητέον οὖν καὶ περὶ τούτων, ἵνα μᾶλλον κατίδωμεν ὅτι ἐν πᾶσιν ἥ μεσότης ἐπαινετόν, τὰ δὲ ἄκρα οὔτ'

Dinge, jener große). Das Übermaß ist Ungewandtheit und Spießigkeit, der Mangel die Knauserigkeit. Dies unterscheidet sich von den Eigenschaften bei der Großzügigkeit. Wie, das werden wir später sagen. Hinsichtlich Ehre und Ehrlosigkeit ist die Mitte die Großgesinntheit, das Übermaß ist eine Art von Eitelkeit, der Mangel die Kleinmütigkeit. Wie wir nun sagten, daß sich die Großzügigkeit zur Großartigkeit verhalte, dadurch daß sie sich im Kleinen bewährt, so gibt es auch eine Eigenschaft, die der Großgesinntheit gegenübersteht, und die sich auf große Ehren bezieht, während jene sich in Kleinem bewegt. Denn man kann nach Ehre streben, wie man soll oder zuviel oder zuwenig. Wer zuviel darnach strebt, heißt ehrgeizig, wer zuwenig, heißt ehrgeizlos, der Mittlere aber hat keinen Namen. Ohne Namen sind auch die entsprechenden Zustände, nur daß der des Ehrgeizigen Ehrgeiz heißt. Darum werden auch die beiden Enden für die Mitte in Anspruch genommen, und zuweilen nennen wir den Mittleren ehrgeizig, zuweilen auch ehrgeizlos; und zuweilen loben wir den Ehrgeizigen und zuweilen den Ehrgeizlosen. Aus welcher Ursache wir dies tun, werden wir später sagen. Jetzt sei das übrige in der entsprechenden Weise verfolgt. Es gibt auch im Zorn Übermaß, Mangel und Mitte. Doch diese sind zumeist ohne Namen. Immerhin, da der Mittlere mild heißt, so werden wir die Mitte eben Milde nennen. Von den Extremen sei der Übermäßige jähzornig genannt und die zugehörige Schlechtigkeit Jähzorn, der Mangelhafte dagegen schwächlich und der Mangel Schwächlichkeit. Es gibt auch drei andere Mittelmaße, die eine gewisse Ähnlichkeit miteinander aufweisen und dennoch voneinander verschieden sind. Sie beziehen sich alle auf die Gemeinschaft in Worten und Taten, unterscheiden sich aber darin, daß sich die eine auf die Wahrheit in diesen Dingen bezieht, die anderen auf das Gefällige; hiervon gilt wieder das eine für das Spiel, das andere für alle Zustände des Lebens. So muß also auch darüber geredet werden, damit wir noch besser erkennen, daß in allen Dingen die Mitte zu loben ist, die Extreme aber

όρθια οὗτ' ἐπαινετὰ ἀλλὰ ψεκτά. ἔστι μὲν οὖν καὶ τούτων τὰ πλείω ἀνώνυμα, πειρατέον δ', ὥσπερ καὶ ἐπὶ τῶν ἄλλων, αὐτοὺς ὁνοματοποιεῖν σαφηνείας ἔνεκα καὶ τοῦ εὐπαρακολουθήτου. περὶ μὲν οὖν τὸ ἀληθὲς ὃ μὲν μέσος ἀληθῆς τις καὶ ἡ μεσότης ἀλήθεια λεγέσθω, ἡ δὲ προσποίησις ἡ μὲν ἐπὶ τὸ μεῖζον ἀλαζονεία καὶ ὁ ἔχων αὐτὴν ἀλαζών, ἡ δὲ ἐπὶ τὸ ἔλαττον εἰρωνεία καὶ εἰρων. περὶ δὲ τὸ ἥδυ τὸ μὲν ἐν παιδιᾷ ὃ μὲν μέσος εὐτράπελος καὶ ἡ διάθεσις εὐτραπελία, ἡ δὲ ὑπερβολὴ βωμολοχία καὶ ὁ ἔχων αὐτὴν βωμολόχος, ὃ δ' ἐλλείπων ἀγροῖκός τις καὶ ἡ ἔξις ἀγροικία· περὶ δὲ τὸ λοιπὸν ἥδυ τὸ ἐν τῷ βίῳ ὃ μὲν ὡς δεῖ ἥδὺς ὧν φίλος καὶ ἡ μεσότης φιλία, ὃ δ' ὑπερβάλλων, εἰ μὲν οὐδενὸς ἔνεκα, ἀρεσκος, εἰ δὲ ὠφελείας τῆς αὐτοῦ, κόλαξ, ὃ δ' ἐλλείπων καὶ ἐν πᾶσιν ἀηδῆς δύσερις τις καὶ δύσκολος. εἰσὶν δὲ καὶ ἐν τοῖς πάθεσι καὶ ἐν τοῖς περὶ τὰ πάθη μεσότητες· ἡ γὰρ αἰδὼς ἀρετὴ μὲν οὐκ ἔστιν, ἐπαινεῖται δὲ καὶ αἰδήμων. καὶ γὰρ ἐν τούτοις ὃ μὲν λέγεται μέσος, ὃ δ' ὑπερβάλλων, 1108 b (οὐδὲ περὶ τὸ μὲν ὑπερβάλλων) ὡς ὃ καταπλήξ ὃ πάντα αἰδούμενος, ὃ δ' ἐλλείπων ἡ ὃ μηδὲν ὅλως ἀναίσχυντος, ὃ δὲ μέσος αἰδήμων. νέμεσις δὲ μεσότης φθόνου καὶ ἐπιχαιρεκακίας, εἰσὶ δὲ περὶ λύπην καὶ ἥδονήν τὰς ἐπὶ τοῖς συμβαίνουσιν τοῖς πέλας γινομένας· ὃ μὲν γὰρ νεμεσητικὸς λυπεῖται ἐπὶ τοῖς ἀναξίως εὐ πράττουσιν, ὃ δὲ φθονερὸς ὑπερβάλλων τοῦτον ἐπὶ πᾶσιν λυπεῖται, (καὶ ὃ μὲν νεμεσητικὸς ἐπὶ τοῖς ἀναξίως κακῶς πράττουσι λυπεῖται) ὃ δ' ἐπιχαιρέκακος τοσοῦτον ἐλλείπει τοῦ λυπεῖσθαι ὥστε καὶ χαίρειν. ἀλλὰ περὶ μὲν τούτων καὶ ἄλλοι θι καιρὸς ἔσται· περὶ δὲ δικαιοσύνης, ἐπεὶ οὐχ ἀπλῶς λέγεται, μετὰ ταῦτα διελόμενοι περὶ ἔκατέρας ἐροῦμεν πῶς

weder richtig noch lobenswert sind, sondern zu tadeln. Auch hievon ist die Mehrzahl ohne Namen, es sei aber versucht, wie beim anderen, ihnen Namen zu geben der Klarheit wegen und damit man gut folgen kann. Was nun die Wahrheit betrifft, so heiße der Mittlere wahrhaftig und die Mitte Wahrhaftigkeit, das Übertreiben dagegen Unverschämtheit, und wer sie besitzt, unverschämt, das Zuwenig-Tun dagegen Ironie und Ironiker. Was das Gefällige beim Spiel betrifft, so ist die Mitte Gewandtheit und der Mittlere der Gewandte, das Übermaß aber Ungezogenheit und der Übermäßige der Ungezogene, der Mangelnde dagegen der Fade und dazu die Fadheit. Was im übrigen die Gefälligkeit im Leben betrifft, so ist der in richtiger Weise Gefällige liebenswürdig, und die Mitte heißt Liebenswürdigkeit, der Übermäßige dagegen, wenn er ohne Absicht so ist, heißt gefallsüchtig, und wenn er zu seinem Vorteil so ist, schmeichlerisch; der Mangelhafte, der in allen Stücken unfreundlich ist, heißt streitsüchtig und grob. Es gibt auch in den Leidenschaften, und was zu ihnen gehört, Mittelzustände. Denn die Schamhaftigkeit ist zwar selbst keine Tugend, aber der Schamhafte wird gelobt. Denn auch hier gibt es Mitte, Übermaß und Mangel. Übermäßig ist der Schüchterne, der sich vor allem scheut; der Mangelhafte oder wer sich überhaupt nicht scheut, ist der Scharnlose, der Mittlere der Schamhafte. Entrüstung ist die Mitte zwischen Neid und Schadenfreude; diese betreffen Schmerz und Freude über das, was unseren Nächsten zustoßt. Der Entrüstete ist bekümmert über jene, die ungerechtfertigt Glück haben, der Neidische übertrifft diesen und empfindet Schmerz über alles; der Entrüstete empfindet andererseits auch Schmerz über die, die ungerecht Unglück haben, der Schadenfreudige dagegen empfindet nicht nur keinen Schmerz, sondern freut sich darüber. Aber über diese Dinge ist auch anderswo Gelegenheit zu sprechen. Was ferner die Gerechtigkeit betrifft, die in einem doppelten Sinne verstanden wird, so werden wir sie aufteilen und jeden der Teile behandeln und nachweisen, inwiefern sie eine Mitte darstellen.

μεσότητες εἰσίν· ὅμοιώς δὲ καὶ περὶ τῶν λογικῶν ἀρετῶν.

8. Τριῶν δὴ διαθέσεων οὐσῶν, δύο μὲν κακιῶν, τῆς μὲν καθ' ὑπερβολὴν τῆς δὲ κατ' ἔλλειψιν, μιᾶς δ' ἀρετῆς τῆς μεσότητος, πᾶσαι πάσαις ἀντίκεινται πως· αἱ μὲν γὰρ ἄκραι καὶ τῇ μέσῃ καὶ ἀλλήλαις ἐναντίαι εἰσίν, ἡ δὲ μέση ταῖς ἄκραις· ὥσπερ γὰρ τὸ ίσον πρὸς μὲν τὸ ἔλαττον μεῖζον πρὸς δὲ τὸ μεῖζον ἔλαττον, οὕτως αἱ μέσαι ἔξεις πρὸς μὲν τὰς ἔλλειψιες ὑπερβάλλουσιν πρὸς δὲ τὰς ὑπερβολὰς ἔλλειπουσιν ἐν τε τοῖς πάθεσι καὶ ταῖς πράξεσιν. ὁ γὰρ ἀνδρεῖος πρὸς μὲν τὸν δειλὸν θρασὺς φαίνεται, πρὸς δὲ τὸν θρασὺν δειλός· ὅμοιώς δὲ καὶ ὁ σώφρων πρὸς μὲν τὸν ἀναίσθητον ἀκόλαστος, πρὸς δὲ τὸν ἀκόλαστον ἀναίσθητος, ὁ δ' ἐλευθέριος πρὸς μὲν τὸν ἀνελεύθερον ἄσωτος, πρὸς δὲ τὸν ἄσωτον ἀνελεύθερος. διὸ καὶ ἀπωθοῦνται τὸν μέσον οἱ ἄκροι ἐκάτερος πρὸς ἐκάτερον, καὶ καλοῦσι τὸν ἀνδρεῖον ὁ μὲν δειλὸς θρασὺν δὲ δειλόν, καὶ ἐπὶ τῶν ἄλλων ἀνάλογον. οὕτως δὲ ἀντικειμένων ἀλλήλοις τούτων, πλείστη ἐναντιότης ἐστὶν τοῖς ἄκροις πρὸς ἄλληλα ἡ πρὸς τὸ μέσον πορρωτέρω γὰρ ταῦτα ἀφέστηκεν ἀλλήλων ἡ τοῦ μέσου, ὥσπερ τὸ μέγα τοῦ μικροῦ καὶ τὸ μικρὸν τοῦ μεγάλου ἡ ἄμφω τοῦ ίσου. ἔτι πρὸς μὲν τὸ μέσον ἐνίοις ἄκροις ὅμοιότης τις φαίνεται, ὡς τῇ θρασύτητι πρὸς τὴν ἀνδρείαν καὶ τῇ ἀσωτίᾳ πρὸς τὴν ἐλευθεριότητα· τοῖς δὲ ἄκροις πρὸς ἄλληλα πλείστη ἀνομοιότης. τὰ δὲ πλεῖστον ἀπέχοντα ἀλλήλων ἐναντία ὁρίζονται, ὥστε καὶ μᾶλλον ἐναντία τὰ πλεῖστον ἀπέχοντα. πρὸς δὲ τὸ μέσον ἀντίκειται μᾶλλον ἐφ' ὧν μὲν ἡ ἔλλειψις ἐφ' ὧν δὲ ἡ ὑπερβολή, οἷον ἀνδρείᾳ μὲν οὐχ ἡ θρασύτητος ὑπερβολὴ οὖσα, ἀλλ' ἡ δειλία ἔλλειψις οὖσα, τῇ δὲ σωφροσύνῃ οὐχ ἡ ἀναίσθησία ἔνδεια

Ebenso soll über die verstandesmäßigen Tugenden gesprochen werden.

8. Da es nun drei Zustände gibt, zwei Schlechtigkeiten je aus Übermaß oder Mangel und eine Tugend, die der Mitte, so stehen in gewisser Weise alle zu allen im Gegensatz. Denn die Extreme stehen zueinander und zur Mitte im Gegensatz und die Mitte zu den Extremen. Wie nämlich das Gleiche gegenüber dem Geringeren größer ist, gegenüber dem Größeren aber geringer, so haben auch die mittleren Haltungen gegenüber den mangelhaften ein Übermaß, und gegenüber den übermäßigen zeigen sie einen Mangel in den Leidenschaften und Handlungen. So erscheint der Tapfere dem Feigling gegenüber tollkühn, dem Tollkünnen gegenüber als feige. Ebenso ist der Besonnene im Vergleich zum Stumpfen ausschweifend, im Vergleich zum Ausschweifenden stumpf. Der Großzügige ist gegenüber dem Kleinlichen verschwenderisch, gegenüber dem Verschwender kleinlich. So stoßen denn die Extreme jeweils die Mitte ab zum anderen Extrem, und den Tapfern nennt der Feige tollkühn, der Tollkühne feige und beim anderen dementsprechend. Da nun die Dinge so einander gegenüberliegen, so ist der Gegensatz der Extreme zueinander größer als derjenige zur Mitte. Denn diese Arten sind weiter voneinander entfernt als von der Mitte, so wie das Große dem Kleinen ferner steht als beides dem Gleichen. Außerdem haben einige Extreme eine gewisse Verwandtschaft zur Mitte, wie die Tollkühnheit zur Tapferkeit und die Verschwendug zur Großzügigkeit. Die Extreme untereinander sind dagegen von der größten Verschiedenheit. Und was am meisten Abstand voneinander hat, das wird als Gegensatz definiert, so wie umgekehrt etwas um so gegensätzlicher ist, je weiteren Abstand es voneinander hat. Gegenüber der Mitte ist bald das Übermaß und bald der Mangel in einem größeren Gegensatz. So ist der Tapferkeit nicht die Tollkühnheit am gegensätzlichsten, die ein Übermaß ist, sondern vielmehr die Feigheit, die ein Mangel ist; der Besonnenheit ist umgekehrt nicht die Stumpfheit ferner,

ούσα, ἀλλ' ἡ ἀκολασία ὑπερβολὴ ούσα. διὰ δύο δ' αἰτίας τοῦτο συμβαίνει, μίαν μὲν τὴν ἐξ αὐτοῦ τοῦ πράγματος· τῷ γὰρ ἐγγύτερον εἶναι καὶ ὅμοιότερον τὸ ἔτερον ἄκρον τῷ μέσῳ, οὐ τοῦτο ἀλλὰ τούναντίον ἀντιτίθεμεν μᾶλλον, οἷον ἐπεὶ ὅμοιότερον εἶναι δοκεῖ τῇ ἀνδρείᾳ ἡ θρασύτης καὶ ἐγγύτερον, ἀνομοιότερον δ' ἡ δειλία, ταύτην μᾶλλον ἀντιτίθεμεν· τὰ γὰρ ἀπέχοντα πλεῖον τοῦ μέσου ἐναντιώτερα δοκεῖ εἶναι. μία μὲν οὖν αἰτία αὗτη, ἐξ αὐτοῦ τοῦ πράγματος, ἐτέρα δὲ ἐξ ἡμῶν αὐτῶν· πρὸς ἄγαρ αὐτοὶ μᾶλλον πεφύκαμέν πως, ταῦτα μᾶλλον ἐναντία τῷ μέσῳ φαίνεται. οἷον αὐτοὶ μᾶλλον πεφύκαμεν πρὸς τὰς ἡδονάς, διὸ εὔκατάφοροι ἐσμεν μᾶλλον πρὸς ἀκολασίαν ἢ πρὸς κοσμιότητα. ταῦτ' οὖν μᾶλλον ἐναντία λέγομεν, πρὸς ἣ ἐπίδοσις μᾶλλον γίνεται· καὶ διὰ τοῦτο ἡ ἀκολασία ὑπερβολὴ ούσα ἐναντιωτέρα ἐστὶν τῇ σωφροσύνῃ.

9. "Οτι μὲν οὖν ἐστιν ἡ ἀρετὴ ἡ ἡθικὴ μεσότης, καὶ πῶς, καὶ ὅτι μεσότης δύο κακιῶν, τῆς μὲν καθ' ὑπερβολὴν τῆς δὲ κατ' ἔλλειψιν, καὶ ὅτι τοιαύτη ἐστὶν διὰ τὸ στοχαστικὴ τοῦ μέσου εἶναι τοῦ ἐν τοῖς πάθεσι καὶ ταῖς πράξεσιν, ίκανῶς εἴρηται. διὸ καὶ ἔργον ἐστὶ σπουδαῖον εἶναι· ἐν ἑκάστῳ γὰρ τὸ μέσον λαβεῖν ἔργον, οἷον κύκλου τὸ μέσον οὐ παντὸς ἀλλὰ τοῦ εἰδότος. οὕτως δὲ καὶ τὸ μὲν δργισθῆναι παντὸς καὶ ὁράδιον, καὶ τὸ δοῦναι ἀργύριον καὶ δαπανῆσαι· τὸ δ' ὕπερ καὶ ὅσον καὶ ὅτε καὶ οὐ ἔνεκα καὶ ὥς, οὐκέτι παντὸς οὐδὲ ὁράδιον· διόπερ τὸ εὖ καὶ σπάνιον καὶ ἐπαινετὸν καὶ καλόν. διὸ δεῖ τὸν στοχαζόμενον τοῦ

die ein Mangel ist, sondern die Zügellosigkeit als das Übermaß. Dies ergibt sich aus zwei Ursachen. Die eine liegt in der Sache selbst. Wenn das eine Extrem der Mitte nähersteht und verwandter ist, so stellen wir nicht diese, sondern eher das andere Extrem zu ihm in den Gegensatz: so scheint der Tapferkeit die Tollkühnheit näherzustehen und ähnlicher zu sein, unähnlicher die Feigheit, und darum stellen wir eher diese in den Gegensatz. Denn was von der Mitte größeren Abstand hat, das scheint uns entgegengesetzter zu sein. Dieses ist also die eine Ursache aus der Sache selbst. Die andere Ursache kommt von uns her. Denn wozu wir von Natur irgendwie eher geneigt sind, das scheint uns der Mitte entgegengesetzter zu sein. So sind wir als Menschen eher zur Lust geneigt, und darum lassen wir uns eher zur Zügellosigkeit treiben als zur Sittsamkeit. Wir nennen also eher das einen Gegensatz, in dessen Richtung wir eher zunehmen. Und darum ist die Zügellosigkeit als ein Übermaß eher der Besonnenheit entgegengesetzt.

9. Daß nun also die ethische Tugend eine Mitte ist, und wie sie es ist, und daß sie die Mitte zweier Schlechtigkeiten ist, derjenigen des Übermaßes und derjenigen des Mangels, und daß die Tugend solcher Art ist, weil sie die Kunst ist, in den Leidenschaften und Handlungen auf die Mitte zu zielen, das ist nun hinreichend dargelegt. Darum ist es auch anstrengend, tugendhaft zu sein. Denn überall ist es mühsam, die Mitte zu treffen. So trifft auch nicht jeder Beliebige, sondern nur der Kundige die Mitte des Kreises. Ebenso kann ein jeder leicht in Zorn geraten und Geld ausgeben und verschwenden. Das Wem, Wieviel, Wann, Wozu und Wie zu bestimmen ist aber nicht jedermanns Sache und ist nicht leicht. Darum ist das Richtige selten, lobenswert und schön. Darum muß der, der nach der Mitte zielt, als erstes sich besonders von dem der Mitte

μέσου πρῶτον μὲν ἀποχωρεῖν τοῦ μᾶλλον ἐναντίου,
καθάπερ καὶ ἡ Καλυψώ παραινεῖ

τούτου μὲν καπνοῦ καὶ κύματος ἔκτὸς ἔεργε νῆα.

Τῶν γὰρ ἄκρων τὸ μέν ἔστιν ἀμαρτωλότερον τὸ δ'
ἡττον· ἐπεὶ οὖν τοῦ μέσου τυχεῖν ἄκρως χαλεπόν,
κατὰ τὸν δεύτερον φασι πλοῦν τὰ ἐλάχιστα ληπτέον
τῶν κακῶν· τοῦτο δ' ἔσται μάλιστα τοῦτον τὸν
τρόπον δὲ λέγομεν. σκοπεῖν δὲ δεῖ πρὸς ἄ καὶ αὐτοὶ
εὐκατάφοροι ἐσμέν· ἄλλοι γὰρ πρὸς ἄλλα πεφύκα-
μεν. τοῦτο δ' ἔσται γνώριμον ἐκ τῆς ἡδονῆς καὶ τῆς
λύπης τῆς γινομένης περὶ ἡμᾶς. εἰς τούναντίον δ' ἑαυ-
τοὺς ἀφέλκειν δεῖ· πολὺ γὰρ ἀπάγοντες τοῦ ἀμαρ-
τάνειν εἰς τὸ μέσον ἥξομεν, ὅπερ οἱ τὰ διεστραμμένα
τῶν ξύλων ὁρθοῦντες ποιοῦσιν. ἐν παντὶ δὲ μάλιστα
φυλακτέον τὸ ἥδυ καὶ τὴν ἡδονήν· οὐ γὰρ ἀδέκαστοι
κρίνομεν αὐτήν. ὅπερ οὖν οἱ δημογέροντες ἐπαθον
πρὸς τὴν Ἐλένην, τοῦτο δεῖ παθεῖν καὶ ἡμᾶς πρὸς
τὴν ἡδονήν, καὶ ἐν πᾶσιν τὴν ἐκείνων ἐπιλέγειν
φωνήν· οὕτω γὰρ αὐτὴν ἀποπεμπόμενοι ἡττον
ἀμαρτησόμεθα. ταῦτ' οὖν ποιοῦντες, ὡς ἐν κεφαλαίῳ
εἴπειν, μάλιστα δυνησόμεθα τοῦ μέσου τυγχάνειν.
χαλεπὸν δ' ἵσως τοῦτο, καὶ μάλιστ' ἐν τοῖς καθ' ἔκα-
στον· οὐ γὰρ ὁρδίον διορίσαι πῶς καὶ τίσιν καὶ ἐπὶ
ποίοις καὶ πόσον χρόνον ὁργιστέον· καὶ γὰρ ἡμεῖς ὅτε
μὲν τοὺς ἐλλείποντας ἐπαινοῦμεν καὶ πράους φαμέν.
ὅτε δὲ τοὺς χαλεπαίνοντας ἀνδρώδεις ἀποκαλοῦν-
τες. ἀλλ' ὁ μὲν μικρὸν τοῦ εὗ παρεκβαίνων οὐ
ψέγεται, οὗτ' ἐπὶ τὸ μᾶλλον οὗτ' ἐπὶ τὸ ἡττον, ὁ δὲ
πλέον· οὗτος γὰρ οὐ λανθάνει. ὁ δὲ μέχρι τίνος καὶ
ἐπὶ πόσον ψεκτὸς οὐ ὁρδίον τῷ λόγῳ ὀφορίσαι· οὐδὲ
γὰρ ἄλλο οὐδὲν τῶν αἰσθητῶν τὰ δὲ τοιαῦτα ἐν τοῖς
καθ' ἔκαστα, καὶ ἐν τῇ αἰσθήσει ἡ κρίσις. τὸ μὲν ἄρα

Entgegengesetzteren fernhalten, so wie auch Kalypso empfiehlt:

Diesem Dampf und dieser Woge halte fern das Schiff.

Denn von den Extremen ist das eine fehlerhafter als das andere. Da es nun mühselig ist, genau die Mitte zu treffen, so muß man in zweitbester Fahrt, wie es heißt, das geringste der Übel wählen. Das wird am ehesten auf dem von uns angegebenen Wege möglich sein. Man muß aber beobachten, wozu wir von uns aus am geneigtesten sind. Denn der eine ist es zu diesem, der andere zu jenem. Dies zeigt sich an der Lust oder dem Schmerz, den wir empfinden. Man muß sich nun selbst in das Gegenteil hinüberziehen. Denn wenn wir uns vom Verfehlten sehr weit entfernen, werden wir in die Mitte geraten, so wie jene, die gekrümmtes Holz gerade machen. In allem muß man am meisten auf das Lustvolle und die Lust achten. Denn sie beurteilen wir nicht unbefangen. Was die Ältesten des Volkes Helena gegenüber empfanden, das müssen auch wir der Lust gegenüber empfinden und in jedem Punkte ihre Worte nachsprechen. Denn so werden wir sie von uns weisen und weniger Fehler begehen. Wenn wir so handeln, werden wir, im ganzen gesagt, am ehesten die Mitte treffen können. Vielleicht ist es aber doch schwierig und vor allem im einzelnen. Denn es ist nicht leicht zu unterscheiden, wie, wem, worüber und wie lange Zeit man zürnen soll. Denn auch wir selbst loben zuweilen die, die zuwenig tun, und nennen sie milde, zuweilen aber die heftig Zürnenden und nennen sie männlich. Freilich, wer nur wenig daneben trifft, den wird man nicht tadeln, weder gegen das Zuviel noch gegen das Zuwenig. Wer aber stark abweicht, den tadelt man. Denn das kann dann nicht verborgen bleiben. Es ist wiederum nicht leicht, begrifflich zu bestimmen, wieweit und bis zu welchem Grade einer tadelnswert ist. So verhält es sich ja auch mit den anderen sinnlich wahrnehmbaren Dingen. Und auch solche Dinge fallen unter die Sinneswahrnehmung, und das Urteil darüber steht dieser zu. Soviel

τοσοῦτο δηλοὶ ὅτι ἡ μέση ἔξις ἐν πᾶσιν ἐπαινετή.
ἀποκλίνειν δὲ δεῖ ὅτε μὲν ἐπὶ τὴν ὑπερβολὴν ὅτε δ'
ἐπὶ τὴν ἔλλειψιν· οὕτω γὰρ ὁρᾶστα τοῦ μέσου καὶ τοῦ
εὗ τευξόμεθα.

ist nun aber gezeigt, daß die mittlere Haltung in allem die lobenswerte ist, daß man aber zuweilen auf das Übermaß, zuweilen auf den Mangel hin abbiegen soll. Denn so werden wir am ehesten die Mitte und das Richtige treffen.

Γ

ι. Τῆς ἀρετῆς δὴ περὶ πάθη τε καὶ πράξεις οὕσης, καὶ ἐπὶ μὲν τοῖς ἔκουσίοις ἐπαίνων καὶ ψόγων γινομένων, ἐπὶ δὲ τοῖς ἀκουσίοις συγγνώμης, ἐνίοτε δὲ καὶ ἐλέου, τὸ ἔκούσιον καὶ τὸ ἀκούσιον ἀναγκαῖον ἵσως διορίσαι τοῖς περὶ ἀρετῆς ἐπισκοποῦσιν, χρήσιμον δέ καὶ τοῖς νομοθετοῦσι πρός τε τὰς τιμὰς καὶ τὰς κολάσεις.

Δοκεῖ δὲ ἀκούσια εἶναι τὰ βίᾳ ἡ δι’ ἄγνοιαν γιγνόμενα. βίαιον δὲ οὐδὲ ἀρχὴ ἔξωθεν, τοιαύτη οὔσα ἐν ἡ μηδὲν συμβάλλεται ὁ πράττων ἢ ὁ πάσχων. οἷον εἰ πνεῦμα κομίσαι ποι ἡ ἀνθρωποι κύριοι ὄντες. ὅσα δὲ διὰ φύσεων μειζόνων κακῶν πράττεται ἡ διὰ καλόν τι, οἷον εἰ τύραννος προστάττοι αἰσχρόν τι πρᾶξαι κύριος ὃν γονέων καὶ τέκνων, καὶ πράξαντος μὲν σώζοιντο μὴ πράξαντος δ’ ἀποθνήσκοιεν. ἀμφισβήτησιν ἔχει πότερον ἀκούσια ἐστιν ἡ ἔκούσια. τοιοῦτον δέ τι συμβαίνει καὶ περὶ τὰς ἐν τοῖς χειμῶσιν ἐκβολάς· ἀπλῶς μὲν γάρ οὐδεὶς ἀποβάλλεται ἐκών, ἐπὶ σωτηρίᾳ δὲ αὐτοῦ καὶ τῶν λοιπῶν ἀπαντες οἱ νοῦν ἔχοντες, μικταὶ μὲν οὖν εἰσιν αἱ τοιαῦται πράξεις, ἐοίκασι δὲ μᾶλλον ἔκουσίοις. αἱρεταὶ γάρ εἰσιν τότε ὅτε πράττονται· τὸ δὲ τέλος τῆς πράξεως κατὰ τὸν καιρόν ἐστι. καὶ τὸ ἔκούσιον δὴ καὶ τὸ ἀκούσιον, ὅτε πράττει, λεκτέον· πράττει δὲ ἐκών· καὶ γάρ ἡ ἀρχὴ τοῦ κινεῖν τὰ ὀργανικὰ μέρη ἐν ταῖς τοιαύταις πράξεσιν ἐν αὐτῷ ἐστίν· ὃν δ’ ἐν αὐτῷ ἡ ἀρχὴ, ἐπ’ αὐτῷ καὶ

DRITTES BUCH

1. Da nun die Tugend sich auf Leidenschaften und Handlungen bezieht und da Lob und Tadel das Freiwillige treffen, das Unfreiwillige aber Verzeihung erlangt, gelegentlich sogar Mitleid, so muß derjenige, der nach der Tugend forscht, wohl auch das Freiwillige und Unfreiwillige bestimmen. Dies ist auch nützlich für die Gesetzgeber im Hinblick auf Ehrungen und Züchtigungen.

Unfreiwillig scheint zu sein, was durch Gewalt oder Unkenntnis geschieht. Gewaltsam ist, was seinen Ursprung außerhalb hat, und zwar so, daß der Handelnde oder Leidende keinen Einfluß darauf nehmen kann, etwa wenn der Sturm einen irgendwohin führt, oder die Menschen, die über einen herrschen. Was aber aus Angst vor größerem Übel geschieht oder wegen etwas Edlem, etwa wenn ein Tyrann etwas Schändliches befiehlt und dabei Eltern und Kinder in seiner Gewalt hat und diese gerettet werden können, wenn man es tut, dagegen sterben müssen, wenn man es nicht tut, so besteht hier ein Zweifel, ob man das freiwillig oder unfreiwillig nennen soll. Ähnliches geschieht auch, wenn man im Sturm etwas von sich wirft. Denn allgemein wirft niemand freiwillig Wertgegenstände weg, dagegen tun es alle Verständigen, wenn die eigene Rettung und die anderer auf dem Spiele steht. Solche Handlungen sind also gemischt. Sie gleichen aber eher den freiwilligen. Denn im Augenblick, wo sie ausgeführt werden, entscheidet man sich für sie. Und das Ziel einer Handlung wird ja durch die Situation bestimmt. Darum muß man von freiwillig und unfreiwillig reden für den Augenblick, wo es getan wird. Dann handelt man freiwillig. Denn der Ursprung der Bewegung der organischen Glieder bei derartigen Handlungen ist in einem selbst. Wenn aber der Ursprung des Handelns bei einem selbst steht, dann steht ebenso bei einem das Handeln

τὸ πράττειν καὶ μή. ἔκούσια δὴ τὰ τοιαῦτα. ἀπλῶς δὲ
ἴσως ἀκούσια· οὐδεὶς γὰρ ἂν ἔλοιτο καθ' αὐτὸ τῶν
τοιούτων οὐδέν. ἐπὶ ταῖς πράξεσιν δὲ ταῖς τοιαύταις
ἐνιότε καὶ ἐπαινοῦνται. ὅταν αἰσχρόν τι ἡ λυπηρὸν
ὑπομένωσι ἀντὶ μεγάλων καὶ καλῶν· ἂν δὲ ἀνάπαλιν.
ψέγονται. τὰ γὰρ αἰσχισθ' ὑπομεῖναι ἐπὶ μηδενὶ καλῷ
ἢ μετρίῳ φαύλου. ἐπ' ἐνίοις δ' ἐπαινος μὲν οὐ γίνεται,
συγγνώμῃ δ', ὅταν διὰ τοιαῦτα πράξῃ τις ἢ μὴ δεῖ,
ἢ τὴν ἀνθρωπίνην φύσιν ὑπερτείνει καὶ μηδεὶς ἂν
ὑπομείναι. ἐνια δ' ἴσως οὐκ ἐστιν ἀναγκασθῆναι,
ἀλλὰ μᾶλλον ἀποθανετέον παθόντι τὰ δεινότατα·
καὶ γὰρ τὸν Εὔριπίδου Ἀλκμαίωνα γελοῖα φαίνεται
τὰ ἀναγκάσαντα μητροκτονῆσαι. ἐστι δὲ χαλεπὸν
ἐνιότε διακρῖναι ποῖον ἀντὶ ποίου αἱρετέον καὶ τί^{ιιιο β}
ἀντὶ τίνος ὑπομενετέον, ἔτι δὲ χαλεπώτερον ἐμμεῖναι
τοῖς γνωσθεῖσιν· ὡς γὰρ ἐπὶ τὸ πολύ ἐστιν τὰ μὲν
προσδοκώμενα λυπηρά, ἢ δὲ ἀναγκάζονται αἰσχρά,
ὅθεν ἐπαινοὶ καὶ ψόγοι γίνονται περὶ τοὺς ἀναγκα-
σθέντας ἡ μή. τὰ δὴ ποῖα φατέον βίαια; ἢ ἀπλῶς μέν,
ὅπότ' ἂν ἡ αἰτία ἐν τοῖς ἐκτὸς ἡ καὶ ὁ πράττων μηδὲν
συμβάλληται; ἢ δὲ καθ' αὐτὰ μὲν ἀκούσιά ἐστιν, νῦν
δὲ καὶ ἀντὶ τῶνδε αἱρετά, καὶ ἡ ἀρχὴ ἐν τῷ πράττοντι,
καθ' αὐτὰ μὲν ἀκούσιά ἐστιν, νῦν δὲ καὶ ἀντὶ τῶνδε
ἔκούσια. μᾶλλον δ' εοικεν ἔκουσίοις· αἱ γὰρ πράξεις
ἐν τοῖς καθ' ἔκαστα, ταῦτα δὲ ἔκούσια. ποῖα δ' ἀντὶ^{ιιιο γ}
ποίων αἱρετέον, οὐ δόξιον ἀποδοῦναι· πολλαὶ γὰρ
διαφοραὶ εἰσιν ἐν τοῖς καθ' ἔκαστα. εἰ δέ τις τὰ ἥδεα
καὶ τὰ καλὰ φαίη βίαια εἶναι (ἀναγκάζειν γὰρ ἔξω
ὄντα), πάντα ἂν εἴη οὕτω βίαια· τούτων γὰρ χάριν
πάντες πάντα πράττουσιν. καὶ οἱ μὲν βίᾳ καὶ ἄκοντες

oder Nichthandeln. Also ist derartiges freiwillig; allgemein gesprochen dagegen vielleicht unfreiwillig. Denn keiner würde an sich eine derartige Handlung wählen. Bei derartigen Handlungen wird man zuweilen sogar gelobt, wenn man Schändliches oder Schmerzliches aushält um eines Großen und Schönen willen. Wo aber das Gegenteil der Fall ist, wird man getadelt. Denn das Schändlichste zu erdulden ohne Hinblick auf ein Edles oder Angemessenes zeigt niedrige Gesinnung. In einzelnen Fällen gibt es kein Lob, aber doch Verzeihung, wenn man tut, was man nicht soll, im Hinblick auf Dinge, die die menschliche Natur übersteigen und die keiner aushalten würde. Zu einigen Dingen soll man sich vielleicht überhaupt nicht zwingen lassen, sondern eher sterben und das Schlimmste erdulden. Denn lächerlich erscheint, was den euripideischen Alkmeon zum Muttermord gezwungen hat. Zuweilen ist es schwierig, zu entscheiden, für was man sich entscheiden und welches von zwei Dingen man aushalten soll – und noch schwerer ist es, bei dem einmal Entschiedenen zu bleiben. Denn zumeist ist das, was einen erwartet, schmerzlich, das, wozu man gezwungen wird, schändlich, so daß also Lob und Tadel sich danach verteilen, ob man sich hat zwingen lassen oder nicht. Was muß man aber gewaltsam nennen? Etwa einfach das, was seine Ursache außerhalb hat und wo der Handelnde nichts dazu beiträgt? Dies ist an sich ein unfreiwilliges Tun, es wird aber im Hinblick auf ein Bestimmtes gewählt, und so ist der Ursprung im Handelnden. An sich ist es zwar unfreiwillig, aber nun wird es im Hinblick auf das Bestimmte zu einem Freiwilligen. Oder es gleicht eher einem Freiwilligen. Denn die Handlungen liegen im Einzelnen, und dieses ist freiwillig. Wofür man sich aber entscheiden soll, ist nicht leicht zu sagen. Denn es gibt im Einzelnen viele Differenzen. Wenn aber einer behauptet, daß das Angenehme und Schöne gewaltsam wirke (denn es zwinge einen und sei dabei außerhalb), so wäre in diesem Sinne überhaupt alles gewaltsam. Denn um dessentwillen tun wir ja alle alles. Die einen freilich mit Gewalt und ungern und mit Schmerzen, die andern um

λυπηρῶς, οἵ δὲ διὰ τὸ ἥδυν καὶ καλὸν μεθ' ἥδονῆς. γελοῖον δὴ τὸ αἰτιᾶσθαι τὰ ἐκτός, ἀλλὰ μὴ αὐτὸν εὐθήρατον ὄντα ὑπὸ τῶν τοιούτων, καὶ τῶν μὲν καλῶν ἔαυτόν, τῶν δ' αἰσχρῶν τὰ ἥδεα. ἔοικεν δὴ τὸ βίαιον εἶναι οὐκ ἔξωθεν ἡ ἀρχή, μηδὲν συμβαλλομένου τοῦ βιασθέντος.

2. Τὸ δὲ δι' ἄγνοιαν οὐχ ἔκούσιον μὲν ἄπαν ἔστιν. ἀκούσιον δὲ τὸ ἐπίλυπον καὶ ἐν μεταμελείᾳ· ὁ γὰρ δι' ἄγνοιαν πράξας δύτιοῦν, μηδέν τι δυσχεραίνων ἐπὶ τῇ πράξει, ἔκών μὲν οὐ πέπραχεν, ὅ γε μὴ ἥδει, οὐδὲ αὐτὸν ἄκων, μὴ λυπούμενός γε. τοῦ δὴ δι' ἄγνοιαν ὁ μὲν ἐν μεταμελείᾳ ἄκων δοκεῖ, ὁ δὲ μὴ μεταμελόμενος, ἐπεὶ ἔτερος, ἔστω οὐχ ἔκών ἐπεὶ γὰρ διαφέρει, βέλτιον δονομα ἔχειν ἴδιον. ἔτερον δ' ἔοικεν καὶ τὸ δι' ἄγνοιαν πράττειν τοῦ ἀγνοοῦντα ποιεῖν· ὁ γὰρ μεθύων ἡ ὀργιζόμενος οὐ δοκεῖ δι' ἄγνοιαν πράττειν ἀλλὰ διὰ τὰς εἰρημένων, οὐκ εἰδώς δὲ ἀλλ' ἀγνοῶν. ἀγνοεῖ μὲν οὖν πᾶς ὁ μοχθηρὸς ἢ δεῖ πράττειν καὶ ὃν ἀφεκτέον, καὶ διὰ τὴν τοιαύτην ἀμαρτίαν ἄδικοι καὶ ὅλως κακοὶ γίνονται· τὸ δ' ἀκούσιον βούλεται λέγεσθαι οὐκ εἴ τις ἀγνοεῖ τὰ συμφέροντα. οὐ γὰρ ἡ ἐν τῇ προαιρέσει ἄγνοια αἰτία τοῦ ἀκούσιον ἀλλὰ τῆς μοχθηρίας, οὐδὲ ἡ καθόλου (ψέγονται γὰρ διὰ γε ταύτην), ἀλλ' ἡ καθ' ἔκαστα, ἐν οἷς καὶ περὶ ἢ ἡ πρᾶξις· ἐν τούτοις γὰρ καὶ ἔλεος καὶ συγγνώμη· ὁ γὰρ τούτων τι ἀγνοῶν ἀκούσιως πράττει. Ισως οὖν οὐ χειρον διορίσαι αὐτά, τίνα καὶ πόσα ἔστιν, τίς τε δὴ καὶ τί καὶ περὶ τί ἡ ἐν τίνι πράττει, ἐνίοτε δὲ καὶ τίνι, οἷον

des Angenehmen und Schönen willen mit Freude. Lächerlich ist es dann, die äußeren Dinge anzuklagen und nicht vielmehr sich selbst, weil man durch diese so leicht erjagt werden kann, und für das Schöne sich selbst als Ursache zu fühlen, für das Schändliche aber das Angenehme verantwortlich zu machen. So scheint also das Gewaltsame dasjenige zu sein, dessen Ursache außerhalb liegt, während der Gewalt Erleidende selbst nichts dazu beiträgt.

2. Was aus Unwissenheit geschieht, ist nicht durchweg freiwillig. Unfreiwillig wird es, wenn es schmerzlich ist und man es bereut. Denn wer etwas aus Unwissenheit tut und sich dann über die Tat nicht ärgert, der hat zwar nicht freiwillig getan, was er nicht gewußt hatte, aber auch nicht unfreiwillig, da es ihn hinterher nicht schmerzte. Was aus Unwissenheit geschieht und dann bereut wird, scheint unfreiwillig zu sein, wer es dagegen bereut, ist ein anderer, und so mag man sein Tun nicht freiwillig nennen. Denn da er sich unterscheidet, ist es besser, wenn er einen eigenen Namen erhält. Aus Unwissenheit zu handeln und unwissend zu handeln scheinen zwei verschiedene Dinge zu sein. Denn wer in Trunkenheit oder im Zorn handelt, scheint nicht aus Unwissenheit zu handeln, sondern aus den angegebenen Gründen, aber nicht wissend, sondern unwissend. Jeder Schlechte ist nun unwissend darüber, was man tun und lassen muß, und durch diesen Fehler werden die Menschen ungerecht und überhaupt schlecht. Der Begriff Unfreiwillig will aber nicht meinen, daß einer das Zuträgliche nicht kennt. Denn die Unwissenheit in der Entscheidung ist nicht Ursache der Unfreiwilligkeit, sondern der Schlechtigkeit, und nicht die Unwissenheit im Allgemeinen (denn wegen dieser wird man bloß getadelt), sondern die im Einzelnen, in dessen Bereich sich das Handeln bewegt. In diesen Dingen gibt es auch Mitleid und Verzeihung. Denn wer etwas vom Einzelnen nicht kennt, der handelt unfreiwillig. Vielleicht ist es aber nicht unzweckmäßig, dies zu bestimmen, was und wieviel es ist, wer so ist und was, und im Bezug auf was und worin er handelt, zuweilen auch, mit was, das heißt mit welchem Werk-

δργάνω, καὶ ἔνεκα τίνος, οίον σωτηρίας, καὶ πῶς, οίον ἡρέμα ἢ σφόδρα. ἄπαντα μὲν οὖν ταῦτα οὐδεὶς ἀν ἀγνοήσειεν μὴ μαινόμενος, δῆλον δ' ὡς οὐδὲ τὸν πράττοντα πῶς γὰρ ἔαυτόν γε; διὸ δὲ πράττει ἀγνοήσειεν ἀν τις, οίον λέγοντές φασιν ἐκπεσεῖν αὐτούς, ἢ οὐκ εἰδέναι ὅτι ἀπόρρητα ἦν, ὥσπερ Αἰσχύλος τὰ μυστικά, ἢ δεῖξαι βουλόμενος ἀφεῖναι, ὡς ὁ τὸν καταπέλτην οἰηθείη δ' ἀν τις καὶ τὸν νίδον πολέμιον εἶναι ὥσπερ ἡ Μερόπη, καὶ ἐσφαιρωσθαι τὸ λελογχωμένον δόρυ. ἢ τὸν λίθον κίσσηριν εἶναι· καὶ ἐπὶ σωτηρίᾳ πίσας ἀποκείναι ἀν καὶ θῖξαι βουλόμενος, ὥσπερ οἱ ἀκροχειριζόμενοι, πατάξειεν ἀν. περὶ πάντα δὴ ταῦτα τῆς ἀγνοίας οὔσης ἐν οἷς ἡ πρᾶξις, ὁ τούτων τι ἀγνοήσας ἄκων δοκεῖ πεπραχέναι, καὶ μάλιστα ἐν τοῖς κυριωτάτοις κυριώτατα δ' εἶναι δοκεῖ ἐν οἷς ἡ πρᾶξις καὶ οὐ ἔνεκα. τοῦ δὴ κατὰ τὴν τοιαύτην ἀγνοιαν ἀκουσίου λεγομένου ἔτι δεῖ τὴν πρᾶξιν λυπηρὰν εἶναι καὶ ἐν μεταμελείᾳ.

3. "Οντος δ' ἀκουσίου τοῦ βίᾳ καὶ δι' ἀγνοιαν, τὸ ἔκουσιον δόξειεν ἀν εἶναι οὐ ἢ ἀρχὴ ἐν αὐτῷ εἰδότι τὰ καθ' ἔκαστα ἐν οἷς ἡ πρᾶξις. ἵσως γὰρ οὐ καλῶς λέγεται ἀκούσια εἶναι τὰ διὰ θυμὸν ἢ δι' ἐπιθυμίαν. πρῶτον μὲν γὰρ οὐδὲν ἔτι τῶν ἄλλων ζώων ἔκουσίως πράξει, οὐδ' οἱ παῖδες· εἴτα πότερον οὐδὲν ἔκουσίως πράττομεν τῶν δι' ἐπιθυμίαν ἢ θυμόν, ἢ τὰ καλὰ μὲν ἔκουσίως τὰ δ' αἰσχρὰ ἀκουσίως; ἢ γελοῖον ἐνός γε αἰτίου ὅντος; ἀτοπὸν δὲ ἵσως τὸ ἀκούσια φάναι ὡν δεῖ ὀρέγεσθαι· δεῖ δὲ καὶ ὀργίζεσθαι ἐπὶ τισι καὶ ἐπιθυμεῖν τινῶν, οίον ὑγιείας καὶ μαθήσεως. δοκεῖ δὲ

zeug, und wozu, etwa um der Rettung willen, und wie, nämlich langsam oder schnell. Unwissend sein in alledem kann keiner, wenn er nicht wahnsinnig ist. Offensichtlich auch in Bezug auf den Handelnden. Denn wie sollte man sich selbst nicht kennen? Was man aber tut, das kann man vielleicht nicht wissen, so wie man sagt, es sei einem beim Reden etwas herausgerutscht, oder man weiß nicht, daß es sich um Geheimnisse handelte, wie bei Aischylos die Mysterien, oder man hat etwas zeigen wollen, und es ging los, wie jener mit der Wurfmaschine. Oder man kann meinen, daß der eigene Sohn ein Feind sei, wie Merope, oder daß die zugespitzte Lanze in einer Kugel endige oder daß ein Stein ein Birnsstein sei. Oder man schlägt zu, zu seiner Verteidigung, und tötet. Oder man will einen berühren wie die Faustkämpfer, haut aber den andern nieder. In all diesen Dingen kann es im Bezug auf die Handlung Unwissenheit geben. Und wer in diesem Sinne unwissend ist, scheint unfreiwillig gehandelt zu haben, vor allem in den Hauptpunkten: Hauptpunkte sind der Bereich und der Zweck der Handlung. Damit aber die Unfreiwilligkeit aus dieser Art von Unwissenheit herauskommt, muß auch noch die Handlung schmerzlich sein und Reue erregen.

3. Wenn nun unfreiwillig ist, was unter Zwang und aus Unwissenheit geschieht, so dürfte das Freiwillige dasjenige sein, dessen Ursprung im Handelnden selbst ist, sofern er alles Einzelne kennt im Bezug auf den Gegenstand der Handlung. Vielleicht ist es auch nicht richtig, unfreiwillig zu nennen, was im Zorn oder in der Begierde geschieht. Denn fürs erste wird auf diese Weise kein einziges der anderen Lebewesen etwas freiwillig tun, und auch nicht die Kinder. Und dann: tun wir alles unfreiwillig, was in Begierde oder Zorn geschieht, oder das Edle freiwillig und nur das Schändliche unfreiwillig? Oder ist eine solche Annahme lächerlich, da es ja nur eine Ursache gibt? Es scheint auch widersinnig, solche Dinge unfreiwillig zu nennen, nach denen man streben soll. Denn man muß ja über bestimmte Dinge zürnen und andere begehrn, wie etwa die Gesundheit oder das Wissen. Es

καὶ τὰ μὲν ἀκούσια λυπηρὰ εἶναι. τὰ δὲ κατ’ ἐπιθυμίαν ἡδέα. ἔτι δὲ τί διαφέρει τῷ ἀκούσια εἶναι τὰ κατὰ λογισμὸν ἡ θυμὸν ἀμαρτηθέντα; φευκτὰ μὲν γάρ ἄμφω, δοκεῖ δὲ οὐχ ἡττον ἀνθρωπικὰ εἶναι τὰ ἄλογα [πάθη], ὥστε καὶ αἱ πράξεις τοῦ ἀνθρώπου ἀπὸ θυμοῦ καὶ ἐπιθυμίας ἀτοπὸν δὴ τὸ τιθέναι ἀκούσια ταῦτα.

iii b

4. Διωρισμένων δὲ τοῦ τε ἔκουσίου καὶ τοῦ ἀκούσιου, περὶ προαιρέσεως ἔπειται διελθεῖν· οἰκειότατον γάρ εἶναι δοκεῖ τῇ ἀρετῇ καὶ μᾶλλον τὰ ἡθη κρίνειν τῶν πράξεων. ἡ προαιρέσις δὴ ἔκουσιον μὲν φαίνεται, οὐ ταύτον δέ, ἀλλ’ ἐπὶ πλέον τὸ ἔκουσιον· τοῦ μὲν γάρ ἔκουσίου καὶ παιδες καὶ τὰ ἄλλα ζῷα κοινωνεῖ, προαιρέσεως δ’ οὐ, καὶ τὰ ἔξαιφνης ἔκουσια μὲν λέγομεν, κατὰ προαιρέσιν δ’ οὐ. οἱ δὲ λέγοντες αὐτὴν ἐπιθυμίαν ἡ θυμὸν ἡ βιούλησιν ἡ τινα δόξαν οὐκ ἐοίκασιν δρθῶς λέγειν. οὐ γάρ κοινὸν ἡ προαιρέσις καὶ τῶν ἀλόγων, ἐπιθυμία δὲ καὶ θυμός, καὶ ὁ ἀκρατῆς ἐπιθυμῶν μὲν πράττει, προαιρούμενος δ’ οὐ· ὁ ἐγκρατῆς δ’ ἀνάπαλιν προαιρούμενος μέν, ἐπιθυμῶν δ’ οὐ. καὶ προαιρέσει μὲν ἐπιθυμίᾳ ἔναντιοῦται, ἐπιθυμίᾳ δ’ ἐπιθυμίᾳ οὐ. καὶ ἡ μὲν ἐπιθυμία ἡδέος καὶ ἐπιλύπου, ἡ προαιρέσις δ’ οὔτε λυπηροῦ οὔθ’ ἡδέος. θυμὸς δ’ ἔτι ἡττον ἥκιστα γάρ τὰ διὰ θυμὸν κατὰ προαιρέσιν εἶναι δοκεῖ. ἀλλὰ μήν οὐδὲ βιούλησίς γε, καίπερ σύνεγγυς φαινόμενον. προαιρέσις μὲν γάρ οὐκ ἔστιν τῶν ἀδυνάτων, καὶ εἴ τις φαίη προαιρεῖσθαι, δοκοίη ἀν ἡλίθιος εἶναι βιούλησις δ’ ἔστιν τῶν ἀδυνάτων, οἷον ἀθανασίας.

scheint auch das Unfreiwillige schmerhaft zu sein; was dem Begehrten folgt, ist dagegen angenehm. Ferner, was ist für ein Unterschied zwischen einem Fehler aus Überlegung und einem Fehler aus Zorn, wenn man den einen als unfreiwillig bezeichnet? Denn beide sind zu meiden. Das Vernunftlose scheint aber nicht weniger menschlich zu sein und so auch die Handlungen des Menschen, die aus Zorn oder Begierde entspringen. Es ist widersinnig, diese als unfreiwillig zu bezeichnen.

4. Da wir nun das Freiwillige und Unfreiwillige bestimmt haben, haben wir in der Folge von der Entscheidung zu sprechen. Denn dies scheint der Tugend am eigentümlichsten zu sein und noch mehr als die Handlungen ein Urteil über die Charaktere zu ermöglichen. Die Entscheidung gehört offenbar zum Freiwilligen, ist aber nicht dasselbe. Das Freiwillige ist der weitere Begriff. Denn am Freiwilligen haben auch die Kinder und die übrigen Lebewesen einen Anteil, an der Entscheidung dagegen nicht. Und plötzliche Handlungen nennen wir freiwillig, aber nicht, daß sie von einer Entscheidung ausgehen. Wer aber behauptet, sie sei Begierde, Zorn oder ein Wollen oder irgendein Meinen, scheint nicht das Richtige zu treffen. Denn die Entscheidung hat mit dem Vernunftlosen nichts gemein, wohl aber die Begierde und der Zorn. Und der Zügellose handelt im Begehrten, aber nicht mit Entscheidung. Der Beherrschte umgekehrt handelt in Entscheidung, aber ohne Begehrten. Und der Entscheidung kann die Begierde entgegentreten, nicht aber die Begierde selbst einer Begierde. Ebenso bezieht sich die Begierde auf Angenehmes und Schmerzliches, die Entscheidung dagegen weder auf das eine noch auf das andere. Noch weniger ist sie mit dem Zorn gleichzusetzen. Denn was im Zorn geschieht, scheint am allerwenigsten durch Entscheidung zu geschehen. Sie ist aber auch kein Wollen, auch wenn sie verwandt erscheint. Denn die Entscheidung bezieht sich nicht auf Unmögliches, und wenn einer behauptet, sich für solches zu entscheiden, so müßte er als einfältig wirken. Das Wollen dagegen bezieht sich auf Unmögliches, wie

καὶ ἡ μὲν βούλησίς ἐστιν καὶ περὶ τὰ μηδαμῶς δι' αὐτοῦ προαχθέντα ἄν, οἷον ὑποχριτήν τινα νικᾶν ἥ ἀθλητήν προαιρεῖται δὲ τὰ τοιαῦτα οὐδείς, ἀλλ' ὅσα οἰεται γενέσθαι ἄν δι' αὐτοῦ. ἔτι δὲ ἡ μὲν βούλησίς τοῦ τέλους ἐστὶ μᾶλλον, ἡ δὲ προαιρεσις τῶν πρὸς τὸ τέλος, οἷον ὑγιαίνειν βουλόμεθα. προαιρούμεθα δὲ δι' ὧν ὑγιανοῦμεν, καὶ εὐδαιμονεῖν βουλόμεθα μὲν καὶ φαμέν, προαιρούμεθα δὲ λέγειν οὐχ ἀριστεῖ· ὅλως γάρ ἔοικεν ἡ προαιρεσις περὶ τὰ ἐφ' ἡμῖν εἶναι. οὐδὲ δὴ δόξα ἄν εἴη. ἡ μὲν γὰρ δόξα δοκεῖ περὶ πάντα εἶναι, καὶ οὐδὲν ἡττον περὶ τὰ ἀίδια καὶ τὰ ἀδύνατα ἥ τὰ ἐφ' ἡμῖν· καὶ τῷ ψευδεῖ καὶ ἀληθεῖ διαιρεῖται, οὐ τῷ κακῷ καὶ ἀγαθῷ, ἡ προαιρεσις δὲ τούτοις μᾶλλον. ὅλως μὲν οὖν δόξῃ ταῦτὸν ἵσως οὐδὲ λέγει οὐδείς· ἀλλ' οὐδὲ τινί. τῷ γὰρ προαιρεῖσθαι τάγαθὰ ἥ τὰ κακὰ ποιοί τινές ἔσμεν, τῷ δὲ δοξάζειν οὐ. καὶ προαιρούμεθα μὲν λαβεῖν ἥ φυγεῖν ἥ τι τῶν τοιούτων, δοξάζομεν δὲ τί ἐστιν ἥ τίνι συμφέρει ἥ πῶς λαβεῖν δὲ ἥ φυγεῖν οὐ πάνυ δοξάζομεν. καὶ ἡ μὲν προαιρεσις ἐπαινεῖται τῷ εἶναι οὐ δεῖ μᾶλλον ἥ τῷ ὁρθῷ, ἡ δὲ δόξα τῷ ὡς ἀληθῶς. καὶ προαιρούμεθα μὲν ἂν μάλιστα ἵσμεν ἀγαθὰ δῆτα, δοξάζομεν δὲ ἂν οὐ πάνυ ἵσμεν. δοκοῦσί τε οὐχ οἱ αὐτοὶ προαιρεῖσθαι τε ἄριστα καὶ δοξάζειν, ἀλλ' ἔνιοι δοξάζειν μὲν ἄμεινον, διὰ κακίαν δὲ αἰρεῖσθαι οὐχ ἂν δεῖ. εἰ δὲ προγίνεται δόξα τῆς προαιρέσεως ἥ παρακολουθεῖ, οὐδὲν διαφέρει· οὐ τοῦτο γὰρ σκοποῦμεν, ἀλλ' εἰ ταῦτὸν ἐστιν δόξῃ τινί. τί οὖν ἡ ποῖόν τι ἐστίν, ἐπειδὴ

1112 a

etwa die Unsterblichkeit. Das Wollen geht auch auf Dinge, die man niemals aus sich selbst vollbringt, wie etwa, daß irgendein Schauspieler oder Athlet den Sieg erringt. Dazu entscheidet sich aber keiner, sondern nur zu Dingen, von denen er annimmt, daß er sie selbst zustande bringen kann. Ferner bezieht sich das Wollen eher auf das Ziel, das Entscheiden dagegen eher auf die zum Ziel führenden Wege. So wollen wir gesund sein, wir entscheiden uns aber für die Mittel, durch die wir gesund werden. Und wir wollen glückselig sein und beanspruchen dies; es geht aber nicht an, zu sagen, daß wir uns dafür entscheiden. Allgemein gesagt, scheint sich die Entscheidung auf das zu beziehen, was in unserer Gewalt ist. Sie ist aber auch kein Meinen. Denn das Meinen betrifft alles, das Ewige und Unmögliche ebensogut wie das, was in unserer Gewalt steht. Es wird ferner durch wahr und falsch unterschieden und nicht durch gut und schlecht. Die Entscheidung fällt dagegen eher in diese Kategorien. Daß sie nun ganz allgemein mit dem Meinen identisch sei, wird wohl niemand behaupten. Sie ist es aber auch nicht mit einem bestimmten Meinen. Denn wir werden dadurch qualifiziert, daß wir uns für Gutes oder Schlechtes entscheiden, nicht aber dadurch, daß wir es meinen. Und wir entscheiden uns zu ergreifen oder zu vermeiden und dergleichen, das Meinen geht aber auf das, was etwas sei, wem es nütze und wie. Etwas zu ergreifen oder zu meiden, meinen wir nicht. Und die Entscheidung wird dann gelobt, wenn sie wählt, was sie eher soll, und wenn sie richtig ist; das Meinen dagegen, wenn es wahr ist. Und wir entscheiden uns für das, von dem wir am sichersten wissen, daß es gut ist; wir meinen dagegen, was wir nicht genau wissen. Es scheinen auch nicht dieselben Menschen das Beste zu wählen und zu meinen, sondern einige meinen das Bessere, wählen aber aus Schlechtigkeit nicht, was sie sollen. Ob weiterhin ein Meinen der Entscheidung voraufgeht oder ihr nachfolgt, macht keinen Unterschied. Denn wir fragen nicht danach, sondern ob die Entscheidung mit irgend einem Meinen identisch sei. Was ist nun die Entscheidung und

τῶν εἰρημένων οὐδέν; ἔκούσιον μὲν δὴ φαίνεται. τὸ δὲ ἔκούσιον οὐ πᾶν προαιρετόν. ἀλλ’ ἄρα γε τὸ προβεβουλευμένον; ἡ γὰρ προαιρεσις μετὰ λόγου καὶ διανοίας. ὑποσημαίνειν δ’ ἔστικεν καὶ τοῦνομα ὡς ὃν πρὸ ἐτέρων αἱρετόν.

§. Βουλεύονται δὲ πότερα περὶ πάντων, καὶ πᾶν βουλευτόν ἔστιν, ἡ περὶ ἐνών οὐκ ἔστι βουλή: λεκτέον δὲ Ἰσως βουλευτὸν οὐχ ὑπὲρ οὐ βουλεύσαιτ’ ἀν τις ἥλιθιος ἡ μαινόμενος, ἀλλ’ ὑπὲρ ὧν δὲ νοῦν ἔχων. – περὶ δὲ τῶν ἀιδίων οὐδεὶς βουλεύεται, οἷον περὶ τοῦ κόσμου ἡ τῆς διαμέτρου καὶ τῆς πλευρᾶς, ὅτι ἀσύμμετροι. ἀλλ’ οὐδὲ περὶ τῶν ἐν κινήσει, ἀεὶ δὲ κατὰ ταῦτα γινομένων, εἴτ’ ἐξ ἀνάγκης εἴτε καὶ φύσει ἡ διά τινα αἰτίαν ἄλλην, οἷον τροπῶν καὶ ἀνατολῶν. – οὐδὲ περὶ τῶν ἄλλοτε ἄλλως, οἷον αὐχμῶν καὶ ὅμβρων. – οὐδὲ περὶ τῶν ἀπὸ τύχης, οἷον θησαυροῦ εὑρέσεως. – ἀλλ’ οὐδὲ περὶ τῶν ἀνθρωπικῶν πάντων, οἷον πῶς ἀν Σκύθαι ἄριστα πολιτεύοιντο οὐδεὶς Λακεδαιμονίων βουλεύεται. οὐ γὰρ γένοιτ’ ἀν τούτων οὐδὲν δι’ ἡμῶν. – βουλευόμεθα δὲ περὶ τῶν ἐφ’ ἡμῖν καὶ πρακτῶν· ταῦτα δὲ καὶ ἔστιν λοιπά. αἰτίαι γὰρ δοκοῦσιν εἶναι φύσις καὶ ἀνάγκη καὶ τύχη, ἔτι δὲ νοῦς καὶ πᾶν τὸ δι’ ἀνθρώπου. τῶν δ’ ἀνθρωπῶν ἔκαστοι βουλεύονται περὶ τῶν δι’ αὐτῶν πρακτῶν. καὶ περὶ μὲν τὰς ἀκριβεῖς καὶ αὐτάρκεις τῶν ἐπιστημῶν οὐκ ἔστι βουλή, οἷον περὶ γραμμάτων (οὐ γὰρ διστάζομεν πῶς γραπτέον): ἀλλ’ ὅσα γίνεται δι’ ἡμῶν, μή ὡσαύτως δ’ αἰεί, περὶ τούτων βουλευόμεθα, οἷον περὶ τῶν κατ’ ίατρικήν καὶ χρηματιστικήν, καὶ περὶ κυβερνητικήν μᾶλλον ἡ γυμναστικήν, ὅσῳ ἡττον διηκρίβωται, καὶ ἔτι περὶ τῶν λοιπῶν ὁμοίως. μᾶλλον

welcher Art, da sie nichts vom Genannten ist? Sie scheint freiwillig zu sein, aber das Freiwillige ist nicht immer ein Gegenstand der Entscheidung. Ist sie also ein Vorher-Bedachtes? Denn die Entscheidung geht mit Denken und Überlegung zusammen. Auch der Name scheint anzudeuten, daß es sich um etwas handelt, das man vor anderem wählt.

5. Überlegt man nun alles und ist alles ein Gegenstand der Überlegung, oder gibt es Ausnahmen? Wir müssen vielleicht sagen: Gegenstand der Überlegung natürlich nicht für den Einfältigen oder Wahnsinnigen, sondern für den Verständigen. Über das Ewige stellt man keine Überlegungen an, etwa über den Kosmos oder darüber, daß Diagonale und Seite incommensurabel sind. Ebenso tut man es nicht über die Dinge, die in Bewegung sind, und zwar immer in derselben Weise, sei es aus Notwendigkeit oder durch Natur oder aus irgendeiner andern Ursache, wie etwa Sonnenwenden und -aufgänge. Ebenso auch nicht über das, was immer wieder anders ist, wie Dürre und Regenfälle; und ebenso nicht über das Zufällige, wie das Finden eines Schatzes. Und auch nicht über sämtliche menschlichen Dinge: Kein Spartaner wird sich überlegen, wie etwa die Skythen ihren Staat am besten einrichten könnten. Denn derartiges steht gar nicht in unserer Gewalt. Wir überlegen uns also die Dinge, die in unserer Gewalt und ausführbar sind. Denn das ist auch das einzige, was übrig bleibt. Ursachen scheinen nämlich zu sein die Natur, die Notwendigkeit und der Zufall, ferner der Geist und alles, was durch den Menschen bewirkt wird. Von den Menschen überlegt ein jeder das, was er zu vollbringen fähig ist. Es gibt aber keine Überlegung hinsichtlich der exakten und sich selbst genügenden Wissenschaften, wie etwa die Grammatik (denn wir sind nicht im Zweifel, wie man schreiben soll). Sondern was durch uns geschieht, aber nicht immer in derselben Weise, das ist Gegenstand der Überlegung, etwa die Medizin oder die Erwerbskunst, und die Steuermannskunst eher als die Turnkunst, sofern diese weniger genau ist, und ebenso beim übrigen. Und noch mehr tun wir es bei den Künsten

δὲ καὶ περὶ τὰς τέχνας ἢ τὰς ἐπιστήμας· μᾶλλον γάρ περὶ αὐτὰς διστάζομεν. τὸ βουλεύεσθαι δὲ ἐν τοῖς ὡς ἐπὶ τὸ πολύ, ἀδήλοις δὲ πῶς ἀποβήσεται, καὶ ἐν οἷς ἀδιόριστον. συμβούλους δὲ παραλαμβάνομεν εἰς τὰ μεγάλα, ἀπιστοῦντες ἡμῖν αὐτοῖς ὡς οὐχ ἴκανοῖς διαγνῶνται. βουλευόμεθα δ' οὐ περὶ τῶν τελῶν ἀλλὰ περὶ τῶν πρὸς τὰ τέλη. οὔτε γάρ ἵατρὸς βουλεύεται εἰ ὑγιάσει, οὔτε ὁγήτωρ εἰ πείσει, οὔτε πολιτικὸς εἰ εὐνομίαν ποιήσει, οὐδὲ τῶν λοιπῶν οὐδεὶς περὶ τοῦ τέλους· ἀλλὰ θέμενοι τὸ τέλος, τὸ πῶς καὶ διὰ τίνων ἔσται σκοποῦσιν, καὶ διὰ πλειόνων μὲν φαινομένου γίνεσθαι διὰ τίνος ὁρᾶστα καὶ κάλλιστα ἐπισκοποῦσιν, δι’ ἐνὸς δ’ ἐπιτελουμένου πῶς διὰ τούτου ἔσται κάκεινο διὰ τίνος, ἔως ἂν ἔλθωσιν ἐπὶ τὸ πρῶτον αἴτιον, δὲν τῇ εὑρέσει ἐσχατον ἔστιν· ὁ γάρ βουλευόμενος ἔοικεν ζητεῖν καὶ ἀναλύειν τὸν εἰρημένον τρόπον ὥσπερ διάγραμμα. φαίνεται δ’ ἡ μὲν ζήτησις οὐ πᾶσα εἶναι βούλευσις, οἷον αἱ μαθηματικαί, ἡ δὲ βούλευσις πᾶσα ζήτησις, καὶ τὸ ἐσχατον ἐν τῇ ἀναλύσει πρῶτον εἶναι ἐν τῇ γενέσει. καν μὲν ἀδυνάτῳ ἐντύχωσιν, ἀφίστανται, οἷον εἰ χρημάτων δεῖ, ταῦτα δὲ μὴ οἶόν τε πορισθῆναι· ἐὰν δὲ δυνατὸν φαίνηται, ἐγχειροῦσι πράττειν. δυνατὰ δὲ ἀ δι’ ἡμῶν γένοιτ’ ἄν· τὰ γάρ διὰ τῶν φίλων δι’ ἡμῶν πως ἔστιν· ἡ γάρ ἀρχὴ ἐν ἡμῖν. ζητεῖται δὲ ὅτε μὲν τὰ ὅργανα ὅτε δὲ ἡ χρεία αὐτῶν· ὅμοιώς δὲ καὶ ἐν τοῖς λοιποῖς ὅτε μὲν δι’ οὐ ὅτε δὲ πῶς ἡ διὰ τίνος. ἔοικεν δή, καθάπερ εἰρηται, ἀνθρωπος εἶναι ἀρχὴ τῶν πράξεων· ἡ δὲ βούλη περὶ τῶν αὐτῷ πρακτῶν, αἱ δὲ πράξεις ἄλλων ἔνεκα. οὐ γάρ ἂν εἴη βούλευτὸν τὸ τέλος ἀλλὰ τὰ πρὸς τὰ τέλη. – οὐδὲ δὴ τὰ καθ’

als bei den Wissenschaften. Denn hier sind wir mehr im Zweifel. Also betrifft das Überlegen die Dinge, die zumeist begegnen, die ungewiß sind, wie sie herauskommen, und bei denen unbestimmt ist, wie man handeln soll. Bei den großen Sachen nehmen wir Berater dazu, da wir uns selbst mißtrauen und uns nicht für fähig halten, allein zu entscheiden. Wir überlegen uns aber nicht die Ziele, sondern das, was zu den Zielen führt. Denn der Arzt überlegt nicht, ob er heilen soll, noch der Redner, ob er überzeugen soll, noch der Politiker, ob er eine gute Staatsordnung schaffen soll, noch überhaupt jemand hinsichtlich des Ziels. Sondern wir setzen das Ziel an und erwägen dann, wie und durch welche Mittel wir es erreichen, und wenn sich mehrere Wege zeigen, so wird geprüft, welcher der schnellste und schönste sei, wenn aber ein Weg eingeschlagen wird, so fragt man, wie das Ziel durch diesen Weg erreicht wird, und dann wieder, wie man auf jenen Weg gelangt, bis man zur ersten Ursache kommt, die im Fragen das Letzte ist. Denn der Überlegende geht forschend und analysierend vor, wie wenn er eine geometrische Figur konstruierte. Freilich ist nicht jedes Forschen eine Überlegung, etwa das mathematische, aber jede Überlegung ist ein Forschen, und das Letzte in der Analyse ist das Erste im Werden. Und wenn man auf etwas Unmögliches stößt, so verzichtet man, etwa wenn man Geld braucht und sich dies nicht zu beschaffen vermag. Wenn es sich aber als möglich erweist, dann beginnt man zu handeln. Möglich ist, was durch uns geschehen kann; und was durch Freunde geschieht, das geschieht auch in gewisser Weise durch uns. Denn die Ursache steht bei uns. Man fragt aber bald nach den Werkzeugen, bald nach der Art ihrer Verwendung; und ebenso im übrigen bald, durch welches Mittel, bald, wie, bald mit wessen Hilfe etwas geschehen soll. Es scheint nun, wie gesagt, der Mensch der Ausgangspunkt der Handlungen zu sein. Die Überlegung bezieht sich auf das zu Vollbringende selbst, die Handlungen wiederum sind um eines anderen willen. So ist also Gegenstand der Überlegung nicht das Ziel, sondern der Weg zum Ziel. Es ist aber nicht

ἔκαστα, οἷον εἰ ἄρτος τοῦτο ἡ πέπεπται ὡς δεῖ· αἰ-
σθήσεως γὰρ ταῦτα. εἰ δὲ ἀεὶ βουλεύσεται, εἰς ἅπει-
ρον ἥξει. βουλευτὸν δὲ καὶ προαιρετὸν τὸ αὐτό,
πλὴν ἀφωρισμένον ἥδη τὸ προαιρετόν. τὸ γὰρ ἐκ τῆς
βουλῆς προκριθὲν προαιρετὸν ἔστιν. παύεται γὰρ
ἔκαστος ζητῶν πῶς πράξει, ὅταν εἰς αὐτὸν ἀναγάγῃ
τὴν ἀρχήν, καὶ αὐτοῦ εἰς τὸ ἥγονον· τοῦτο γὰρ τὸ
προαιρούμενον. δῆλον δὲ τοῦτο καὶ ἐκ τῶν ἀρχαίων
πολιτειῶν, ἃς "Ομηρος ἐμψεῖτο· οἱ γὰρ βασιλεῖς ἢ
προέλοιντο ἀνήγγελλον τῷ δῆμῳ. δῆτος δὲ τοῦ
προαιρετοῦ βουλευτοῦ δρεκτοῦ τῶν ἐφ' ἡμῖν, καὶ ἡ
προαιρεσις ἀν εἴη βουλευτικὴ δρεξις τῶν ἐφ' ἡμῖν· ἐκ
τοῦ βουλεύσασθαι γὰρ κρίναντες δρεγόμεθα κατὰ
τὴν βουλευσιν.

iii 2

6. Ή μὲν οὖν προαιρεσις τύπῳ εἰρήσθω, καὶ περὶ
ποιᾶ ἔστιν καὶ ὅτι τῶν πρὸς τὰ τέλη· ἡ δὲ βούλησις
ὅτι μὲν τοῦ τέλους ἔστιν εἴρηται, δοκεῖ δὲ τοῖς μὲν
τάγαθαῖς εἶναι, τοῖς δὲ τοῦ φαινομένου ἀγαθοῦ. συμ-
βαίνει δὲ τοῖς μὲν τὸ βουλητὸν τάγαθὸν λέγουσι μὴ
εἶναι βουλητὸν δ βούλεται δ μὴ δρθῶς αἰρούμενος
(εἰ γὰρ ἔσται βουλητόν, καὶ ἀγαθόν· ἦν δ', εἰ οὔτως
ἔτυχε, κακόν), τοῖς δ' αὖ τὸ φαινόμενον ἀγαθὸν τὸ
βουλητὸν λέγουσιν μὴ εἶναι φύσει βουλητόν, ἀλλ'
ἐκάστῳ τὸ δοκοῦν· ἀλλο δὲ ἀλλῷ φαίνεται, καὶ εἰ
οὔτως ᔾτυχεν, τάναντία. εἰ δὲ δὴ ταῦτα μὴ ἀρέσκει,
ἄρα φατέον ἀπλῶς μὲν καὶ κατ' ἀλήθειαν βουλητὸν
εἶναι τάγαθόν, ἐκάστῳ δὲ τὸ φαινόμενον τῷ μὲν οὖν
σπουδαῖῳ τὸ κατ' ἀλήθειαν εἶναι, τῷ δὲ φαύλῳ τὸ
τυχόν, ὕσπερ καὶ ἐπὶ τῶν σωμάτων τοῖς μὲν εὐ δια-
κειμένοις ὑγιεινά ἔστιν τὰ κατ' ἀλήθειαν τοιαῦτα

das Einzelne, etwa ob das jetzt Brot sei und ob es ordentlich gebacken sei. Denn das fällt der Sinneswahrnehmung zu. Wollte man aber dauernd überlegen, so käme man ins Unendliche. Gegenstand der Überlegung und der Entscheidung ist dasselbe, nur daß das Entschiedene schon bestimmt ist. Denn was in der Überlegung vorgezogen wird, das ist entschieden. Jeder hört nämlich auf zu fragen, wie er handeln soll, wenn er den Ursprung des Handelns auf sich selbst zurückgeführt hat und in sich selbst auf das Regierende. Denn dieses ist es, was entscheidet. Dies ist deutlich auch in den alten Staatsverfassungen, die Homer dichterisch nachgebildet hat: dort kündigten die Könige das, was sie entschieden hatten, dem Volke an. Da nun das Entschiedene ein Überlegtes und Erstrebtes ist, das in unserer Gewalt steht, so wird also die Entscheidung das überlegende Streben nach den Dingen sein, die in unserer Gewalt stehen. Denn aus der Überlegung entsteht unser Urteil, und dann streben wir gemäß der Überlegung.

6. So sei also im Umriß gesagt, was die Entscheidung ist, auf was sie sich bezieht und daß sie die Wege zum Ziel im Auge hat. Das Wollen dagegen geht auf das Ziel, wie wir sagten; die einen meinen, es ginge auf das Gute, die andern, es ginge auf das scheinbar Gute. Jene nun, die sagen, daß das Gewollte das Gute sei, kommen dazu, anzunehmen, daß dasjenige gar nicht gewollt sei, was einer auf Grund einer unrichtigen Wahl will (denn wenn es gewollt wäre, wäre es auch gut; es traf sich aber, daß es schlecht war). Wer aber wiederum sagt, daß das so erscheinende Gute das Gewollte sei, der sagt, daß das Gewollte nicht ein von Natur Gewolltes sei, sondern nur für jeden Einzelnen, was ihm so scheint. Jedem scheint wieder anderes gut zu sein und je nachdem sogar Entgegengesetztes. Wenn nun also das auch nicht paßt, muß man dann sagen, daß allgemein und der Wahrheit nach das Gewollte das Gute sei, für jeden Einzelnen aber das so Erscheinende? Für den Edlen ist es das in Wahrheit Gute, für den Gemeinen das Zufällige, so wie auch bei den Körpern für die gut disponierten dasjenige gesund ist, was in Wahrheit so ist, für

όντα, τοῖς δὲ ἐπινόσοις ἔτερα, ὅμοίως δὲ καὶ πικρὰ καὶ γλυκέα καὶ θερμά καὶ βαρέα καὶ τῶν ἄλλων ἔκαστα; ὁ σπουδαῖος γὰρ ἔκαστα κρίνει ὀρθῶς, καὶ ἐν ἔκαστοις τάληθες αὐτῷ φαίνεται. καθ' ἔκαστην γὰρ ἔξιν ἴδια ἔστιν καλὰ καὶ ἡδέα, καὶ διαφέρει πλεῖστον ἵσως ὁ σπουδαῖος τῷ τὸ ἀληθὲς ἐν ἔκαστοις ὁρᾶν, ὥσπερ κανὼν καὶ μέτρον αὐτῶν ὅν. τοῖς πολλοῖς δὲ ἡ ἀπάτη διὰ τὴν ἡδονὴν ἐοικεν γίνεσθαι· οὐ γὰρ οὖσα ἀγαθὸν φαίνεται. αἰδοῦνται γοῦν τὸ ἡδὺ ὡς ἀγαθόν, πιι 3 b τὴν δὲ λύπην ὡς κακὸν φεύγουσιν.

7. Ὁντος δὴ βουλητοῦ μὲν τοῦ τέλους, βουλευτῶν δὲ καὶ προαιρετῶν τῶν πρὸς τὸ τέλος, αἱ περὶ ταῦτα πράξεις κατὰ προαιρεσιν ἀν εἰεν καὶ ἔκούσιοι. αἱ δὲ τῶν ἀρετῶν ἐνέργειαι περὶ ταῦτα. ἐφ' ἡμῖν δὴ καὶ ἡ ἀρετή, ὅμοίως δὲ καὶ ἡ κακία. ἐν οἷς γὰρ ἐφ' ἡμῖν τὸ πράττειν, καὶ τὸ μὴ πράττειν, καὶ ἐν οἷς τὸ μὴ, καὶ τὸ ναι· ὥστε εἰ τὸ πράττειν καλὸν ὃν ἐφ' ἡμῖν ἔστι, καὶ τὸ μὴ πράττειν ἐφ' ἡμῖν ἔσται αἰσχρὸν ὃν, καὶ εἰ τὸ μὴ πράττειν καλὸν ὃν ἐφ' ἡμῖν, καὶ τὸ πράττειν αἰσχρὸν ὃν ἐφ' ἡμῖν. εἰ δὲ ἐφ' ἡμῖν τὰ καλὰ πράττειν καὶ τὰ αἰσχρά, ὅμοίως δὲ καὶ τὸ μὴ πράττειν, τοῦτο δὲ ἦν τὸ ἀγαθοῖς καὶ κακοῖς εἶναι. ἐφ' ἡμῖν ἄρα τὸ ἐπιεικέσι καὶ φαύλοις εἶναι. τὸ δὲ λέγειν ὡς

οὐδεὶς ἔκών πονηρὸς οὐδὲ ἄκων μάκαρ

ἐοικεν τὸ μὲν ψευδεῖ τὸ δὲ ἀληθεῖ. μακάριος μὲν γὰρ οὐδεὶς ἄκων, ἡ δὲ μοχθηρία ἔκούσιον· ἡ τοῖς γε νῦν εἰρημένοις ἀμφισβητητέον, καὶ τὸν ἀνθρωπὸν οὐ φατέον ἀρχὴν εἶναι οὐδὲ γεννητὴν τῶν πράξεων ὥσπερ καὶ τέκνων. εἰ δὲ ταῦτα φαίνεται καὶ μὴ ἔχομεν εἰς ἄλλας ἀρχὰς ἀναγαγεῖν παρὰ τὰς ἐν ἡμῖν, ὃν

die kränklichen dagegen anderes, und ebenso auch beim Bitte-
ren, Süßen, Warmen, Schweren usw.? Denn der Edle beurteilt je-
des Einzelne richtig, und in jedem Einzelnen erscheint ihm die
Wahrheit. Denn für jede Verfassung gibt es eigenes Schönes und
Angenehmes, und vielleicht zeichnet sich der Edle gerade da-
durch am meisten aus, daß er in jedem Einzelnen die Wahrheit
erkennt, da er gewissermaßen Richtschnur und Maß dafür ist.
Die Leute dagegen scheinen sich durch die Lust täuschen zu
lassen. Denn sie ist nicht gut und scheint doch so. So wählen sie
also die Lust als ein Gutes und meiden den Schmerz als ein
Schlechtes.

7. Da nun das Ziel Gegenstand des Wollens ist und ebenso die
Dinge, für die man sich als Mittel zum Ziele entscheidet, so sind
die Handlungen, die sich darauf richten, durch Entscheidung er-
folgt und freiwillig. Und darauf beziehen sich die Tätigkeiten der
Tugenden. Also ist die Tugend in unserer Gewalt und ebenso die
Schlechtigkeit. Denn wo das Tun in unserer Gewalt steht, da gilt
es auch für das Nichttun, und wo das Nein bei uns steht, da steht
auch das Ja bei uns. Wenn also das Handeln als etwas Schönes
in unserer Gewalt ist, so ist es auch das Nichthandeln als etwas
Schändliches, und wenn umgekehrt das Nichthandeln als etwas
Schönes bei uns steht, so steht auch das Handeln als etwas
Schändliches bei uns. Wenn es also an uns ist, das Schöne und
das Schändliche zu tun und ebenso auch wieder nicht zu tun, so
besteht eben darin das Gut- und Schlechtsein. Also steht es bei
uns, anständig oder gemein zu sein. Zu sagen aber, daß

keiner freiwillig schlecht ist oder unfreiwillig selig,

ist teils falsch, teils wahr. Denn glückselig ist gewiß keiner unfrei-
willig, doch die Schlechtigkeit ist freiwillig. Oder muß man das
oben Gesagte anzweifeln und sagen, der Mensch sei nicht Ur-
sprung und Erzeuger seiner Taten, wie etwa seiner Kinder? Wenn
dies aber doch so ist und wir auf keine andern Ursprünge zurück-
gehen können als auf diejenigen, die in uns selbst sind und deren

καὶ αἱ ἀρχαὶ ἐν ἡμῖν, καὶ αὐτὰ ἐφ' ἡμῖν καὶ ἔκούσια. τούτοις δ' ἔοικε μαρτυρεῖσθαι καὶ ἴδιᾳ ὑφ' ἐκάστων καὶ ὑπ' αὐτῶν τῶν νομοθετῶν· κολάζουσι γάρ καὶ τιμωροῦνται τοὺς δρῶντας μοχθηρά. ὅσοι μὴ βίᾳ ἢ δι' ἄγνοιαν ἡσ μὴ αὐτοὶ αἴτιοι, τοὺς δὲ τὰ καλὰ πράττοντας τιμῶσιν, ὡς τοὺς μὲν προτρέψοντες τοὺς δὲ κωλύσοντες. καίτοι ὅσα μήτε ἐφ' ἡμῖν ἐστι μήτε ἔκούσια, οὐδεὶς προτρέπεται πράττειν, ὡς οὐδέν πρὸ ἔργου ὃν τὸ πεισθῆναι μὴ θερμαίνεσθαι ἢ ἀλγεῖν ἢ πεινῆν ἢ ὁτιοῦν ἄλλο τῶν τοιούτων· οὐθὲν γάρ ἡττον πεισόμενα αὐτά. καὶ γάρ ἐπ' αὐτῷ τῷ ἀγνοεῖν κολάζουσιν, ἐάν αἴτιος εἴναι δοκῇ τῆς ἀγνοίας, οἷον τοῖς μεθύουσιν διπλᾶ τὰ ἐπιτίμια· ἡ γάρ ἀρχὴ ἐν αὐτῷ· κύριος γάρ τοῦ μὴ μεθυσθῆναι, τοῦτο δ' αἴτιον τῆς ἀγνοίας. καὶ τοὺς ἀγνοοῦντάς τι τῶν ἐν τοῖς νόμοις. ἀ δεῖ ἐπίστασθαι καὶ μὴ χαλεπά ἐστιν, κολάζουσιν, ὅμοιώς δὲ καὶ ἐν τοῖς ἄλλοις, ὅσα δι' ἀμέλειαν ἀγνοεῖν δοκοῦσιν, ὡς ἐπ' αὐτοῖς ὃν τὸ μὴ ἀγνοεῖν· τοῦ γάρ ἐπιμεληθῆναι κύριοι. ἀλλ' ἵσως τοιοῦτος ἐστιν ὥστε μὴ ἐπιμεληθῆναι. ἀλλὰ τοῦ τοιούτους γενέσθαι αὐτοὶ αἴτιοι ζῶντες ἀνεμένως, καὶ τοῦ ἀδίκους ἢ ἀκολάστους εἴναι, οἵ μὲν κακουργοῦντες, οἵ δὲ ἐν πότοις καὶ τοῖς τοιούτοις διάγοντες· αἱ γάρ περὶ ἔκαστα ἐνέργειαι τοιούτους ποιοῦσιν. τοῦτο δὲ δῆλον ἐκ τῶν μελετῶντων πρὸς ἡντινοῦν ἀγωνίαν ἢ πρᾶξιν· διατελοῦσι γάρ ἐνεργοῦντες. τὸ μὲν οὖν ἀγνοεῖν ὅτι ἐκ τοῦ ἐνεργεῖν περὶ ἔκαστα αἱ ἔξεις γίνονται, κομιδῇ ἀναισθήτου· ἔτι δὲ ἀλογον τὸν ἀδικοῦντα μὴ βούλεσθαι ἀδικον εἴναι ἢ τὸν ἀκολασταίνοντα ἀκόλαστον· εἰ δὲ μὴ ἀγνοῶν τις πράττει ἐξ ὧν ἐσται ἀδικος, ἔκών

Ursprünge auch in uns selbst sind, dann sind auch die Handlungen selbst bei uns und freiwillig. Zeugnis dafür legen ab jeder Einzelne für sich und auch die Gesetzgeber. Denn diese züchtigen und strafen jene, die Schlechtes getan haben, soweit es nicht unter Zwang geschah oder aus einer Unwissenheit, an der sie nicht selbst schuld waren; wer aber Gutes getan hat, den ehren sie, und auf diese Weise ermuntern sie die einen und schrecken die anderen ab. Aber dazu wird keiner ermuntert, Dinge zu tun, die nicht bei uns stehen und nicht freiwillig sind, so wie es auch sinnlos ist zu ermahnen, nicht Hitze zu spüren, nicht Schmerzen zu empfinden, nicht zu hungern und dergleichen. Denn das empfinden wir unvermeidlich. Man züchtigt auch gerade wegen der Unwissenheit selbst, wenn einer schuld an seiner Unwissenheit zu sein scheint, sowie etwa die Strafen bei Trunkenheit verdoppelt werden. Denn da ist der Ursprung in einem selbst. Denn man war Herr darüber, sich nicht zu betrinken, und dieses war dann die Ursache der Unwissenheit. Man bestraft auch jene, die in den Gesetzen nicht Bescheid wissen in Dingen, die sie wissen müßten und die nicht schwer sind, und ebenso sonst, wo die Unwissenheit auf Nachlässigkeit zurückzugehen scheint, wo man es denn in seiner Gewalt hätte, nicht unwissend zu sein. Denn aufzupassen hat man in seiner Hand. Aber vielleicht ist man von solcher Art, daß man nicht aufpassen kann. Aber dann ist man schuld, daß man so geworden ist, weil man zügellos lebt, und dann ungerecht oder zuchtlos ist, indem man Verbrechen begeht oder sich dem Trinken und derartigen Dingen hingibt. Wenn man in solchen Dingen tätig ist, wird man selbst so. Das zeigt sich an denjenigen, die sich um irgendeinen Sport oder eine Arbeit bemühen; denn sie betätigen sich fortwährend darin. Nicht zu wissen also, daß aus der andauernden Tätigkeit in bestimmten Dingen die Eigenschaften entstehen, zeigt vollkommene Gefühllosigkeit. Es wäre ja auch widersinnig, wenn der Ungerechte nicht auch ungerecht sein wollte und der Zügellose nicht auch zügellos. Wenn aber nun einer wissend das tut, wodurch er ungerecht sein wird, dann wird er also freiwillig ungerecht

ἀδικος ἀν εἴη. οὐ μὴν ἐάν γε βιούληται, ἄδικος ὃν παύσεται καὶ ἔσται δίκαιος. οὐδὲ γάρ ὁ νοοῶν ὑγιῆς, καίτοι εἰ οὕτως ἔτυχεν, ἐκών νοσεῖ, ἀκρατῶς βιοτεύων καὶ ἀπειθῶν τοῖς ιατροῖς· τότε μὲν οὖν ἐξῆν αὐτῷ μὴ νοσεῖν, προεμένω δ' οὐκέτι, ὥσπερ οὐδ' ἀφέντι λίθον ἐτ' αὐτὸν δυνατὸν ἀναλαβεῖν· ἀλλ' ὅμως ἐπ' αὐτῷ τὸ βαλεῖν καὶ ὁῖψαι· ἡ γάρ ἀρχὴ ἐν αὐτῷ. οὕτω δὲ καὶ τῷ ἀδίκῳ καὶ τῷ ἀκολάστῳ ἐξ ἀρχῆς μὲν ἐξῆν τοιούτοις μὴ γίνεσθαι, διὸ ἐκόντες εἰσίν· γενομένοις δ' οὐκέτι ἔξεστιν μὴ εἶναι. οὐ μόνον δὲ αἱ τῆς ψυχῆς κακίαι ἐκούσιοι εἰσίν, ἀλλ' ἐνίοις καὶ αἱ τοῦ σώματος, οἵς καὶ ἐπιτιμῶμεν· τοῖς μὲν γάρ διὰ φύσιν αἰσχροῖς οὐδεὶς ἐπιτιμᾷ, τοῖς δὲ δι' ἀγυμνασίαν καὶ ἀμέλειαν. ὅμοίως δὲ καὶ περὶ ἀσθένειαν καὶ πήρωσιν· οὐθεὶς γάρ ἀν ὀνειδίσειεν τυφλῷ φύσει ἢ ἐκ νόσου ἢ ἐκ πληγῆς, ἀλλὰ μᾶλλον ἐλεήσαι· τῷ δὲ ἐξ οἰνοφλυγίας ἢ ἄλλης ἀκολασίας πᾶς ἀν ἐπιτιμήσαι. τῶν δὴ περὶ τὸ σῶμα κακιῶν αἱ ἐφ' ἡμῖν ἐπιτιμῶνται, αἱ δὲ μὴ ἐφ' ἡμῖν οὐ. εἰ δ' οὕτως, καὶ ἐπὶ τῶν ἄλλων αἱ ἐπιτιμῶμεναι τῶν κακιῶν ἐφ' ἡμῖν ἀν εἴεν. εἰ δέ τις λέγοι ὅτι πάντες ἐφίενται τοῦ φαινομένου ἀγαθοῦ, τῆς δὲ φαντασίας οὐ κύριοι, ἀλλ' ὅποιός ποθ' ἔκαστος ἐστίν, τοιοῦτο καὶ τὸ τέλος φαίνεται αὐτῷ· εἰ μὲν οὖν ἔκαστος αὐτῷ τῆς ἔξεώς ἐστί πως αἴτιος, καὶ τῆς φαντασίας ἔσται πως αὐτὸς αἴτιος· εἰ δὲ μηδεὶς αὐτῷ αἴτιος τοῦ κακοποιεῖν, ἀλλὰ δι' ἀγνοιαν τοῦ τέλους ταῦτα πράττει, διὰ τούτων οἰόμενος αὐτῷ τὸ ἀριστον ἐσεσθαι, ἡ δὲ τοῦ τέλους ἐφεσις οὐκ αὐθιαρέτος, ἀλλὰ φῦναι δεῖ ὥσπερ ὅψιν ἔχοντα, ἢ

sein. Und dann wird er auch nicht, wann er will, aufhören können, ungerecht zu sein, und hernach sofort gerecht sein. Denn auch der Kranke wird nicht so gesund, wenn er, wie es vorkommt, sich freiwillig in Krankheit gestürzt hat, indem er unmäßig lebte und den Ärzten nicht gehorchte. Denn zuvor zwar hatte er es in der Hand, nicht krank zu werden, wenn er sich aber hat gehen lassen, nicht mehr, so wie es auch nicht mehr möglich ist, einen losgelassenen Stein wieder zurückzuholen. Und dennoch hatte man es in der Hand, ihn loszulassen und zu werfen. Denn das Prinzip ist beim Einzelnen selbst. So hatten es auch der Ungerechte und der Zügellose am Anfang in der Hand, nicht derart zu werden; insofern sind sie es freiwillig. Wenn sie es aber einmal geworden sind, haben sie es nicht mehr in der Hand. Aber nicht nur die Schlechtigkeiten der Seele sind freiwillig, sondern zuweilen auch diejenigen des Körpers, weshalb wir auch solche tadeln. Denn wer von Natur häßlich ist, wird niemals getadelt, wohl aber, wer es aus Mangel an Turnen und Körperpflege ist. Dasselbe gilt bei Schwäche und Invalidität. Denn keiner macht jemandem einen Vorwurf, der durch Natur, Krankheit oder einen Unfall erblindet ist, sondern man bedauert ihn eher. Aber jeder tadeln den, der es durch Trunksucht oder eine andere Ausschweifung geworden ist. So werden also von den Defekten des Körpers jene getadelt, die in unserer Gewalt stehen, die anderen aber nicht. Wenn es sich aber so verhält, dann sind auch in den andern Bereichen jene Defekte, die getadelt werden, in unserer Gewalt. Wenn aber nun einer sagt, daß alle nach dem ihnen erscheinenden Guten streben, daß man aber nicht Herr über seine Vorstellungskraft sei, sondern wie gerade ein jeder beschaffen sei, so sei auch das Ziel, das ihm erscheine – wenn aber nun ein jeder in gewisser Weise verantwortlich ist für seine Eigenschaften, so wird er es auch für seine Vorstellungskraft sein. Wenn aber keiner für sich schuld ist an seinem schlechten Tun, sondern handelt, weil er das Ziel nicht kennt und meint, er erreiche auf diesem Wege das Beste, und wenn das Streben nach dem Ziel nicht selbstgewählt ist, sondern man so geboren wird, wie wenn man mit dem Augenlicht

κρινεῖ καλῶς καὶ τὸ κατ' ἀλήθειαν ἀγαθὸν αἰρήσεται, καὶ ἔστιν εὐφυῆς ὡς τοῦτο καλῶς πέφυκεν (τὸ γὰρ μέγιστον καὶ κάλλιστον, καὶ δὲ παρ' ἐτέρου μὴ οἰόν τε λαβεῖν μηδὲ μαθεῖν, ἀλλ' οἴον ἔφу τοιοῦτον ἔξει, καὶ τὸ εὖ καὶ τὸ καλῶς τοῦτο πεφυκέναι ἡ τελεία καὶ ἀληθινὴ ἀν εἴη εὐφυΐα), εἰ δὴ ταῦτ' ἔστιν ἀληθῆ, τί μᾶλλον ἡ ἀρετὴ τῆς κακίας ἔσται ἔκούσιον; ἀμφοῖν γὰρ ὅμοιώς, τῷ ἀγαθῷ καὶ τῷ κακῷ, τὸ τέλος φύσει ἡ ὀπωσδήποτε φαίνεται καὶ κεῖται, τὰ δὲ λοιπὰ πρὸς τοῦτ' ἀναφέροντες πράττουσιν ὀπωσδήποτε. εἴτε δὴ τὸ τέλος μὴ φύσει ἔκάστῳ φαίνεται οἰονδήποτε, ἀλλά τι καὶ παρ' αὐτὸν ἔστιν, εἴτε τὸ μὲν τέλος φυσικόν, τῷ δὲ τὰ λοιπὰ πράττειν ἔκουσιάς τὸν σπουδαῖον ἡ ἀρετὴ ἔκούσιον ἔστιν, οὐθὲν ἡττον καὶ ἡ κακία ἔκούσιον ἀν εἴη. ὅμοιώς γὰρ καὶ τῷ κακῷ ὑπάρχει τὸ δι' αὐτὸν ἐν ταῖς πράξεσιν καὶ εἰ μὴ ἐν τῷ τέλει. εἰ οὖν, ὥσπερ λέγεται, ἔκούσιοί εἰσιν αἱ ἀρεταί (καὶ γὰρ τῶν ἔξεων συνυίτιοι πως αὐτοὶ ἔσμεν, καὶ τῷ ποιοί τινες εἴναι τὸ τέλος τοιόνδε τιθέμεθα), καὶ αἱ κακίαι ἔκούσιοι ἀν εἰεν· ὅμοιώς γάρ. οὐχ ὅμοιώς δε αἱ πράξεις ἔκούσιοι εἰσιν καὶ αἱ ἔξεις· τῶν μὲν γὰρ πράξεων ἀπ' ἀρχῆς μέχρι τοῦ τέλους κύριοι ἔσμέν, εἰδότες τὰ καθ' ἔκαστα, τῶν ἔξεων δὲ τῆς ἀρχῆς, καθ' ἔκαστα δὲ ἡ πρόσθεσις οὐ γνώριμος, ὥσπερ ἐπὶ τῶν ἀρρωστιῶν· ἀλλ' ὅτι ἐφ' ἡμῖν ἦν οὕτως ἢ μὴ οὕτως χρήσασθαι, διὰ τοῦτο ἔκούσιοι.

115 a

8. Κοινῇ μὲν οὖν περὶ τῶν ἀρετῶν εἴρηται ἡμῖν τό τε γένος τύπῳ, ὅτι μεσότητές εἰσιν καὶ ὅτι ἔξεις, ὑφ' ὧν τε γίνονται, ὅτι τούτων πρακτικαὶ καθ' αὐτάς, καὶ ὅτι ἐφ' ἡμῖν καὶ ἔκούσιοι, καὶ οὕτως ὡς ἀν ὁ ὀρθὸς λόγος

114 b.

geboren wird, welches richtig urteilt und das in Wahrheit Gute wählt, und wenn der begabt ist, bei dem dies von Natur in gutem Zustand ist (denn der wird das Größte und Schönste und was man von einem andern weder übernehmen noch lernen kann, besitzen, so wie er von Natur ist – und eine schöne und richtige Natur in diesem Stück zu haben wird wohl die vollkommene und wahre Begabung sein), wenn also dies wahr ist, inwiefern ist dann die Tugend eher freiwillig als die Schlechtigkeit? Denn beiden, dem Tugendhaften wie dem Schlechten, liegt das Ziel von Natur oder wie immer vor Augen und ist da, und das andere wird dem hinzugefügt, und so handelt man wie immer. Mag nun das Ziel nicht von Natur dem Einzelnen jeweils erscheinen, sondern auch von ihm selbst ausgehen, oder mag das Ziel von Natur sein – dadurch aber, daß der Tugendhafte das Weitere freiwillig tut, ist die Tugend ein Freiwilliges, und dann wird genau so sehr die Schlechtigkeit freiwillig sein. Denn auch der Schlechte hat die Möglichkeit, aus sich zu handeln, wenn auch nicht im Bezug auf das Ziel. Wenn also, wie man sagt, die Tugenden freiwillig sind (denn wir sind auch gewissermaßen Mitursache der Eigenschaften, und dadurch, daß wir so und so sind, setzen wir auch das Ziel entsprechend an). So werden auch die Schlechtigkeiten freiwillig sein. Denn das verhält sich entsprechend. Die Handlungen sind allerdings nicht in der gleichen Weise freiwillig wie die Eigenschaften. Denn die Handlungen vom Ursprung an bis zum Ziel haben wir in der Hand und wissen das Einzelne und bei den Eigenschaften kennen wir nur den Anfang; was freilich im Einzelnen dazukommt, ist uns nicht bekannt, wie auch bei den Krankheiten. Aber weil es bei uns stand, die Dinge so oder so zu gebrauchen, darum sind sie freiwillig.

8. Wir haben also nun allgemein über die Tugenden gesprochen, haben sie der Gattung nach im Umrisse dahin bestimmt, daß sie eine Mitte und ein Verhalten sind, und haben auch angegeben, wodurch sie entstehen und daß sie an sich gerade im Vollziehen dessen bestehen, wodurch sie entstehen, ferner, daß sie in unserer Gewalt und freiwillig sind und so, wie es die rechte Vernunft vor-

προστάξῃ· ἀναλαβόντες δὲ περὶ ἐκάστης εἴπωμεν τίνες εἰσὶν καὶ περὶ ποῖα καὶ πῶς. ἂμα δ' ἔσται δῆλον καὶ πόσαι εἰσὶν.

115 α. 4

9. Καὶ πρῶτον περὶ ἀνδρείας. ὅτι μὲν οὖν μεσότης ἔστι περὶ φόβους καὶ θάρρη, ἥδη φανερὸν γεγένηται, φοβούμεθα δὲ δῆλον ὅτι τὰ φοβερά, ταῦτα δ' ἔστιν ὡς ἀπλῶς εἰπεῖν κακά· διὸ καὶ τὸν φόβον ὁρίζονται προσδοκίαν κακοῦ. φοβούμεθα μὲν οὖν πάντα τὰ κακά, οἷον ἀδοξίαν πενίαν νόσον ἀφιλίαν θάνατον. ἄλλ' οὐ περὶ πάντα δοκεῖ ὁ ἀνδρεῖος εἶναι· ἔνια γάρ καὶ δεῖ φοβεῖσθαι καὶ καλόν, τὸ δὲ μὴ αἰσχρόν, οἷον ἀδοξίαν· ὁ μὲν γάρ φοβούμενος ἐπιεικής καὶ αἰδήμων, ὁ δὲ μὴ φοβούμενος ἀναίσχυντος. λέγεται δ' ὑπό τινων ἀνδρεῖος κατὰ μεταφοράν· ἔχει γάρ τι ὅμοιον τῷ ἀνδρείῳ· ἀφοβος γάρ τις καὶ ὁ ἀνδρεῖος. πενίαν δὲ ἵσως οὐ δεῖ φοβεῖσθαι οὐδὲ νόσον, οὐδὲ ὅλως ὅσα μὴ ἀπὸ κακίας μηδὲ δι' αὐτόν· ἄλλ' οὐδὲ ὁ περὶ ταῦτα ἀφοβος ἀνδρεῖος, λέγομεν δὲ καὶ τοῦτον καθ' ὅμοιότητα. ἔνιοι γάρ ἐν τοῖς πολεμικοῖς κινδύνοις δειλοὶ ὄντες ἐλευθέροι εἰσὶν καὶ πρὸς χρημάτων ἀποβολὴν εὐθαρσῶς ἔχουσιν. οὐδὲ δὴ εἴ τις ὕβριν περὶ παῖδας καὶ γυναικα φοβεῖται ἢ φθόνον ἢ τι τῶν τοιούτων, δειλός ἔστιν· οὐδὲ εἰ θαρρεῖ μέλλων μαστιγοῦσθαι, ἀνδρεῖος. περὶ ποῖα οὖν τῶν φοβερῶν ὁ ἀνδρεῖος; ἢ περὶ τὰ μέγιστα; οὐθεὶς γάρ ὑπομενετικώτερος τῶν δεινῶν. φοβερώτατον δ' ὁ θάνατος· πέρας γάρ, καὶ οὐδὲν ἔτι τῷ τεθνεῶτι δοκεῖ οὕτε ἀγαθὸν οὔτε κακὸν εἶναι. δόξειε δ' ἀν οὐδὲ περὶ θάνατον τὸν ἐν παντὶ ὁ ἀνδρεῖος εἶναι, οἷον ἐν θαλάττῃ ἢ νόσοις. ἐν τίσιν οὖν; ἢ ἐν τοῖς καλλίστοις;

schreibt. Nun wollen wir die Untersuchung über jede einzelne Tugend aufnehmen und erklären, was sie sind, welches ihre Gegenstände sind und wie sie sich betätigen; daraus wird sich auch ergeben, wie viele es sind.

9. Als erstes sei von der Tapferkeit gesprochen. Daß sie eine Mitte ist im Hinblick auf Furcht und Zuversicht, ist bereits klar geworden. Was wir fürchten, ist offensichtlich das Furchterregende; dieses ist, allgemein gesagt, das Schlimme. Darum wird auch die Furcht bestimmt als die Erwartung eines Schlimmen. Wir fürchten nun zwar alle Übel, wie Schande, Armut, Krankheit, Freundlosigkeit, Tod, aber die Tapferkeit scheint sich nicht auf alle zu beziehen. Denn einige Übel zu fürchten ist sogar Pflicht und gut, sie nicht zu fürchten ist schlecht, etwa die Schande. Denn wer sie fürchtet, ist ein ordentlicher und anständiger Mensch, wer sie nicht fürchtet, dagegen schamlos. Von einigen wird er allerdings tapfer genannt in einem übertragenen Sinne, sofern er mit dem Tapferen eine gewisse Ähnlichkeit besitzt; denn auch der Tapfere kennt keine Furcht. Armut dagegen und Krankheit soll man wohl nicht fürchten, und überhaupt all das nicht, was nicht von der Schlechtigkeit herrührt und nicht durch einen selbst veranlaßt ist. Aber wer dem gegenüber keine Furcht empfindet, ist nicht tapfer. Wir nennen ihn nur so wegen einer gewissen Ähnlichkeit; manche nämlich sind zwar in Kriegsgefahren feige, dafür aber großzügig und machen sich nichts aus dem Verlust ihres Vermögens. Auch wird man weder den feige nennen, der Gewalttat an Frau und Kindern oder Neid oder sonst dergleichen fürchtet, noch auch den tapfer, der gleichmütig bleibt, wenn er Prügel bekommen soll. Welches ist also das Furchtbare, dem der Tapfere entgegentritt? Etwa die schlimmsten Dinge? Denn keiner ist eher imstande, das Schreckliche zu ertragen. Das Furchtbarste ist aber der Tod. Denn er ist die Grenze, und es scheint für den Toten weder Gutes noch Schlechtes mehr zu geben. Indessen scheint es der Tapfere auch nicht mit dem Tode in jeder Form zu tun zu haben; etwa mit demjenigen auf dem Meere oder in Krankheiten. In welcher Form also? Etwa demjeni-

τοιοῦτοι δὲ οἱ ἐν πολέμῳ· ἐν μεγίστῳ γάρ καὶ καλλίστῳ κινδύνῳ. ὅμόλογοι δὲ τούτοις εἰσὶν καὶ αἱ τιμαὶ αἱ ἐν ταῖς πόλεσιν καὶ παρὰ τοῖς μονάρχοις. κυρίως δὴ λέγοιτ’ ἀν ἀνδρεῖος ὁ περὶ τὸν καλὸν θάνατον ἀδεῆς, καὶ ὥστα θάνατον ἐπιφέρει ὑπόγνια
δῆτα· τοιαῦτα δὲ μάλιστα τὰ κατὰ πόλεμον. οὐ μὴν
ἀλλὰ καὶ ἐν θαλάττῃ καὶ ἐν νόσοις ἀδεῆς ὁ ἀνδρεῖος.
οὐχ οὕτως δὲ ως οἱ θαλάττιοι· οἱ μὲν γάρ ἀπεγνώκασι
τὴν σωτηρίαν καὶ τὸν θάνατον τὸν τοιοῦτον δυσχε-
ραίνουσιν, οἱ δὲ εὐέλπιδές εἰσι παρὰ τὴν ἐμπειρίαν.
ἄμα δὲ καὶ ἀνδρίζονται ἐν οἷς ἔστιν ἀλκή η καλὸν τὸ
ἀποθανεῖν· ἐν ταῖς τοιαύταις δὲ φθιοραῖς οὐδέτερον
ὑπάρχει.

ιο. Τὸ δὲ φοβερὸν οὐ πᾶσι μὲν τὸ αὐτό, λέγομεν δὲ
τι καὶ ὑπὲρ ἄνθρωπον. τοῦτο μὲν οὖν παντὶ φοβερὸν
τῷ γε νοῦν ἔχοντι, τὰ δὲ κατ’ ἄνθρωπον διαφέρει
μεγέθει καὶ τῷ μᾶλλον καὶ ἡττον· ὅμοίως δὲ καὶ
τὰ θαρραλέα. ὁ δὲ ἀνδρεῖος ἀνέκπληκτος ως
ἄνθρωπος. φοβήσεται μὲν οὖν καὶ τὰ τοιαῦτα, ως δεῖ
δὲ καὶ ως ὁ λόγος, ὑπομενεῖ τοῦ καλοῦ ἔνεκα· τοῦτο
γάρ τέλος τῆς ἀρετῆς. ἔστιν δὲ μᾶλλον καὶ ἡττον
ταῦτα φοβεῖσθαι, καὶ ἔτι τὰ μὴ φοβερὰ ως τοιαῦτα
φοβεῖσθαι. γίνεται δὴ τῶν ἀμαρτιῶν η μὲν ὅτι δὲ οὐ
δεῖ, η δὲ ὅτι οὐχ ως δεῖ, η δὲ ὅτι οὐχ ὅτε, η τι τῶν τοι-
ούτων ὅμοίως δὲ καὶ περὶ τὰ θαρραλέα. οἱ μὲν οὖν ἀ-
δεῖ καὶ οὐ ἔνεκα ὑπομένων καὶ φοβούμενος, καὶ ως
δεῖ καὶ ὅτε, ὅμοίως δὲ καὶ θαρρῶν. ἀνδρεῖος κατ’
ἀξίαν γάρ, καὶ ως ἀν ὁ λόγος, πάσχει καὶ πράττει ὁ
ἀνδρεῖος· τέλος δὲ πάσης ἐνεργείας ἔστιν τὸ κατὰ τὴν
ἔξιν, καὶ τῷ ἀνδρείᾳ δέ· η δ’ ἀνδρεία καλόν· τοιοῦ-
τον δὴ καὶ τὸ τέλος· ὁρίζεται γάρ ἔκαστον τῷ τέλει.

gen in der edelsten Form? Das wäre derjenige im Kriege. Denn hier ist die Gefahr am größten und am ruhmvollsten. Dazu stimmen auch die Ehren, die in den Demokratien und bei den Fürsten den im Kampfe Gefallenen zuerkannt werden. Tapfer im wesentlichen Sinne hieße dann, wer unerschrocken ist vor einem edlen Tode und vor all dem, was den Tod unmittelbar nahe bringt, wie das vor allem im Kriege geschieht. Auch auf dem Meere und in Krankheiten wird der Tapfere unerschrocken sein, aber nicht so wie die Seeleute; denn die einen glauben an keine Rettung und verabscheuen einen derartigen Tod, die andern aber sind zuversichtlich auf Grund ihrer Erfahrung. Außerdem erweist sich die Tapferkeit dort, wo eine Abwehr möglich oder wo der Tod ehrenvoll ist; aber bei einem derartigen Untergang ist keines von beidem der Fall.

10. Das Furchterregende ist nicht für alle Menschen dasselbe; wir sprechen auch von einem solchen, das über das Menschliche hinausgeht. Dieses ist nun furchtbar für jeden, der vernünftig ist. Was aber menschlicherweise furchterregend ist, ist verschieden nach seiner Größe und nach dem Mehr oder Weniger. Dasselbe gilt auch für jenes, was Mut macht. Der Tapfere ist unerschrocken nach dem Maße des Menschen. Er wird nun auch die menschlicherweise furchterregenden Dinge fürchten; aber so wie es Pflicht ist und wie es die Vernunft will, wird er sie tragen um des Guten willen. Denn das ist der Endzweck der Tugend. Man kann auch diese Dinge mehr oder weniger fürchten und auch Dinge, die nicht furchtbar sind, fürchten, als ob sie es wären. Die möglichen Fehler bestehen also darin, daß man fürchtet, was man nicht soll oder wie oder wann man nicht soll und dergleichen mehr. Dasselbe gilt auch im Bezug auf die Zuversicht. Wer also aushält und fürchtet, was man soll und weswegen man es soll und wie und wann, und wer in derselben Weise Zuversicht hat, der ist tapfer. Der Tapfere nämlich leidet und handelt, wie es angemessen ist und wie es die Vernunft will. Ziel aber bei jeder Tätigkeit ist das Handeln auf Grund eines bestimmten Verhaltens. Das gilt auch für den Tapferen. Die Tapferkeit ist aber etwas Gutes. Derart ist auch der Endzweck, und al-

καλοῦ δὴ ἔνεκα ὁ ἀνδρεῖος ὑπομένει καὶ πράττει τὰ κατὰ τὴν ἀνδρείαν· τῶν δ' ὑπερβαλλόντων ὁ μὲν τῇ ἀφοβίᾳ ἀνώνυμος (εἴρηται δ' ἡμῖν ἐν τοῖς πρότερον ὅτι πολλά ἔστιν ἀνώνυμα), εἰη δ' ἄν τις μαινόμενος ἦ ἀνάλγητος, εἰ μῆδεν φοβοῖτο, μήτε σεισμὸν μήτε τὰ κύματα, καθάπερ φασὶ τοὺς Κελτούς, ὁ δὲ τῷ θαρρεῖν ὑπερβάλλων περὶ τὰ φοβερὰ θρασύς· δοκεῖ δὲ καὶ ἀλαζὼν εἶναι ὁ θρασύς καὶ προσποιητικὸς ἀνδρείας· ὡς οὖν ἐκεῖνος περὶ τὰ φοβερὰ ἔχει, οὕτως οὗτος βούλεται φαίνεσθαι· ἐν οἷς οὖν δύναται, μψεῖται· διὸ καὶ εἰσὶν οἱ πολλοὶ αὐτῶν θρασύδειλοι· ἐν τούτοις γὰρ θρασυνόμενοι τὰ φοβερὰ οὐχ ὑπομένουσιν. ὁ δὲ τῷ φοβεῖσθαι ὑπερβάλλων δειλός· καὶ γὰρ ἂ μὴ δεῖ καὶ ὡς οὐ δεῖ, καὶ πάντα τὰ τοιαῦτα ἀκολουθεῖ αὐτῷ. ἐλλείπει δὲ καὶ τῷ θαρρεῖν· ἀλλ' ἐν ταῖς λύπαις ὑπερβάλλων μᾶλλον καταφανῆς ἔστιν. δύσελπις δὴ τις ὁ δειλός· πάντα γὰρ φοβεῖται. ὁ δ' ἀνδρεῖος ἐναντίως· τὸ γὰρ θαρρεῖν εὐέλπιδος. περὶ ταύτα μὲν οὖν ἔστιν ὁ τε δειλός καὶ ὁ θρασύς καὶ ὁ ἀνδρεῖος, διαφόρως δ' ἔχουσι πρὸς αὐτά· οἱ μὲν γὰρ ὑπερβάλλουσιν καὶ ἐλλείπουσιν, ὁ δὲ μέσως ἔχει καὶ ὡς δεῖ· καὶ οἱ μὲν θρασεῖς προπετεῖς καὶ βουλόμενοι πρὸ τῶν κινδύνων, ἐν αὐτοῖς δ' ἀφίστανται, οἱ δ' ἀνδρεῖοι ἐν τοῖς ἔργοις ὀξεῖς, πρότερον δ' ἡσύχιοι.

1116 α

II. Καθάπερ οὖν εἴρηται, ἡ ἀνδρεία μεσότης ἔστιν περὶ θαρραλέα καὶ φοβερά, ἐν οἷς εἴρηται, καὶ ὅτι καλὸν αἰρεῖται καὶ ὑπομένει, ἡ ὅτι αἰσχρὸν τὸ μή· τὸ δ' ἀποθνήσκειν φεύγοντα πενίαν ἡ ἔρωτα ἡ τι λυπηρὸν οὐκ ἀνδρείου, ἀλλὰ μᾶλλον δειλοῦ· μαλακία γὰρ τὸ φεύγειν τὰ ἐπίπονα, καὶ οὐχ ὅτι καλὸν ὑπομένει, ἀλλὰ φεύγων κακόν.

les wird durch den Endzweck bestimmt. Um des Guten willen also harrt der Tapfere aus und tut, was der Tapferkeit gemäß ist. Was jene betrifft, die durch Übermaß fehlen, so hat jener, der es aus Furchtlosigkeit tut, keinen besonderen Namen (wir sagten früher, daß vieles keinen eigenen Namen besitzt). Man mag ihn wahnsinnig oder unempfindlich nennen, wenn er gar nichts fürchtet, weder ein Erdbeben noch die Meereswogen, so wie man es von den Kelten erzählt. Wer durch ein Übermaß von Zuversicht dem Furchtbaren gegenüber fehlt, ist tollkühn. Es scheint aber auch Tollkühne zu geben, die Prahler sind und Tapferkeit nur vorspiegeln. So wie jener dem Furchtbaren gegenüber sich wirklich verhält, so will dieser in seinem Verhalten zu sein scheinen; soweit er es kann, ahmt er es nach. Darum sind auch viele von ihnen Poltrons. Sie zeigen sich kühn, wo es geht, halten aber das wirklich Furchtbare nicht aus. Wer sich übermäßig fürchtet, ist feige. Auf ihn trifft zu, daß er fürchtet, was er nicht soll und wie er nicht soll usw. Sein Verhalten kann auch bestimmt werden als Mangel an Zuversicht; aber charakteristischer für ihn ist das Übermaß an Verzagtheit. Der Feige ist einer, der zu wenig hofft, weil er alles fürchtet. Vom Tapferen gilt das Gegenteil. Denn zuversichtlich ist der, der hofft. Es haben also mit denselben Dingen zu tun der Feige, der Tollkühne und der Tapfere, nur verhalten sie sich verschieden dazu. Die einen haben ein Zuviel oder ein Zuwenig, der Tapfere aber hält sich in der Mitte und so, wie es sein soll. Die Tollkünen sind voreilig und energisch vor der Gefahr, in ihr aber lassen sie nach. Die Tapferen aber sind beim Handeln rasch, vorher aber ruhig.

II. Wie gesagt also, die Tapferkeit ist eine Mitte im Bezug auf Zuversicht und Furcht in den genannten Bereichen; sie entscheidet sich und harrt aus, weil es so gut ist oder das Gegenteil schlecht. Dagegen zu sterben, um der Armut oder einer Liebe oder irgendeinem Schmerze zu entgehen, zeigt nicht Tapferkeit, sondern eher Feigheit. Denn es ist weichlich, das Widerwärtige zu fliehen, und wer da den Tod aushält, tut es nicht, weil es gut ist, sondern nur, um einem Übel zu entgehen.

"Εστι μὲν οὖν ἡ ἀνδρεία τοιοῦτόν τι, λέγονται δὲ καὶ ἔτεραι κατὰ πέντε τρόπους. πρῶτον μὲν ἡ πολιτική μάλιστα γὰρ ἔοικεν δοκοῦσι γὰρ ὑπομένειν τοὺς κινδύνους οἱ πολῖται διὰ τὰ ἐκ τῶν νόμων ἐπιτίμια καὶ τὰ ὄνειδη καὶ διὰ τὰς τιμάς. καὶ διὰ τοῦτο ἀνδρειότατοι δοκοῦσιν εἶναι παρ' οἷς οἱ δειλοὶ ἄτυποι καὶ οἱ ἀνδρεῖοι ἔντυποι. τοιούτους δὲ καὶ "Ομηρος ποιεῖ, οίον τὸν Διομήδην καὶ τὸν "Ἐκτορα.

Πουλυδάμας μοι πρῶτος ἐλεγχείην ἀναθήσει·
καὶ Διομήδης,

"Ἐκτωρ γάρ ποτε φήσει ἐνὶ Τρώεσσ' ἀγορεύων
Τυδείδης ὑπ' ἐμεῖο.

'Ωμοίωται δ' αὕτη μάλιστα τῇ πρότερον εἰρημένῃ, ὅτι δι' ἀρετὴν γίνεται (δι' αἰδῶ γὰρ) καὶ διὰ καλοῦ ὅρεξιν (τιμῆς γάρ) καὶ φυγὴν ἀνείδους, αἰσχροῦ ὅντος. τάξαι δ' ἂν τις καὶ τοὺς ὑπὸ τῶν ἀρχόντων ἀναγκαζομένους εἰς ταῦτό· χείρους δ', ὅσφ οὐ δι' αἰδῶ ἀλλὰ διὰ φόβον αὐτὸν δρῶσιν, καὶ φεύγοντες οὐ τὸ αἰσχρὸν ἀλλὰ τὸ λυπηρόν· ἀναγκάζουσι γὰρ οἱ κύριοι, ὥσπερ ὁ "Ἐκτωρ

ὅν δέ κ' ἐγὼν ἀπάνευθε μάχης πτώσσοντα νοήσω,
οὐ οἱ ἄρχιοι ἐσσεῖται φυγέειν κύνας.

Καὶ οἱ προτάττοντες, κἄν ἀναχωρῶσιν τύπτοντες ταῦτο δρῶσιν, καὶ οἱ πρὸ τῶν τάφρων καὶ τῶν τοιούτων παρατάττοντες πάντες γὰρ ἀναγκάζουσιν. δεῖ δ' οὐ δι' ἀνάγκην ἀνδρεῖον εἶναι, ἀλλ' ὅτι καλόν. δοκεῖ δὲ καὶ ἡ ἐμπειρία ἡ περὶ ἔκαστα ἀνδρεία τις εἶναι· ὅθεν καὶ ὁ Σωκράτης ὡήθη ἐπιστήμην εἶναι

Die Tapferkeit ist also etwas Derartiges. Man spricht aber noch von weiteren Arten der Tapferkeit, und zwar in fünffacher Weise. Das erste ist die Tapferkeit des Staatsbürgers. Sie gleicht der genannten Tapferkeit am meisten. Denn es scheint, daß die Bürger in den Gefahren ausharren wegen der gesetzlichen Strafen und wegen der Schande und der Ehrungen. Darum gelten auch jene für die tapfersten, in deren Staat die Feiglinge ehrlos und die Tapferen geehrt sind. Von derartigen singt auch Homer, wie etwa von Diomedes und Hektor:

Polydamas würde als erster mich mit Schmähung belasten,
und Diomedes:

Hektor wird nämlich einmal unter den Troern in der

Versammlung sagen:

Vor mir ist der Tydide geflohen ...

Diese Tapferkeit ist der vorhin genannten am ähnlichsten, weil sie wegen der Tugend ist (wegen des Ehrgefühls nämlich) und wegen des Strebens nach dem Schönen (nämlich nach der Ehre) und der Meidung des Tadels, der schimpflich ist. Hierher mag man auch jene rechnen, die von ihren Vorgesetzten eben dazu gezwungen werden. Sie stehen jedoch tiefer, da sie nicht aus Ehrgefühl, sondern aus Angst so handeln und nicht die Schande, sondern den Schmerz scheuen. Denn es zwingen sie die Herren, so wie Hektor sagt:

Doch wen ich fern von der Schlacht sich ducken sehe,
ihm soll das nicht helfen, den Hunden zu entfliehen.

Dasselbe tun jene, die Leute in die erste Reihe stellen und sie schlagen, wenn sie zurückweichen, ebenso diejenigen, die sie vor Gräben und dergleichen aufstellen. Denn alle diese üben Zwang aus. Man soll aber nicht aus Zwang tapfer sein, sondern weil es schön ist. Es scheint auch die Erfahrung in den einzelnen Dingen eine Art Tapferkeit zu sein. Darum meinte auch Sokrates, die Tapferkeit sei

τὴν ἀνδρείαν. τοιοῦτοι δὲ ἄλλοι μὲν ἐν ἄλλοις. ἐν τοῖς πολεμικοῖς δὲ οἱ στρατιῶται. δοκεῖ γάρ εἶναι πολλά κενὰ τοῦ πολέμου, ἢ μάλιστα συνεωράκασιν οὗτοι φαίνονται δὴ ἀνδρεῖοι, ὅτι οὐκ ἵσασιν οἱ ἄλλοι οἴα ἔστιν. εἴτα ποιῆσαι καὶ μὴ παθεῖν μάλιστα δύνανται ἐκ τῆς ἐμπειρίας, δυνάμενοι χρήσθαι τοῖς ὅπλοις καὶ τοιαῦτα ἔχοντες ὅποια ἀν εἴη καὶ πρὸς τὸ ποιῆσαι καὶ πρὸς τὸ μὴ παθεῖν κράτιστα. ὥσπερ οὖν ἀνόπλοις ὠπλισμένοι μάχονται καὶ ἀθληταὶ ἴδιώταις· καὶ γάρ ἐν τοῖς τοιούτοις ἀγῶσιν οὐχ οἱ ἀνδρειότατοι μαχηταῖς εἰσιν, ἀλλ’ οἱ μάλιστα ἰσχύοντες καὶ τὰ σώματα ἀρισταὶ ἔχοντες. οἱ στρατιῶται δὲ δειλοὶ γίνονται, ὅταν ὑπερτείνῃ ὁ κίνδυνος καὶ λείπωνται τοῖς πλήθεσι καὶ ταῖς παρασκευαῖς· πρῶτοι γάρ φεύγουσιν, τὰ δὲ πολιτικὰ μένοντα ἀποθνήσκει, ὅπερ κάπτι τῷ Ἐρμαίῳ συνέβη. τοῖς μὲν γάρ αἰσχρὸν τὸ φεύγειν καὶ ὁ θάνατος τῆς τοιαύτης σωτηρίας αἰρετώτερος, οἱ δὲ καὶ ἔξ ἀρχῆς ἐκινδύνευον ὡς κρείττους ὅντες, γνόντες δὲ φεύγουσι, τὸν θάνατον μᾶλλον τοῦ αἰσχροῦ φοβούμενοι· ὁ δὲ ἀνδρεῖος οὐ τοιοῦτος. καὶ τὸν θυμὸν δὲ ἐπὶ τὴν ἀνδρείαν ἐπιφέρουσιν· ἀνδρεῖοι γάρ εἶναι δοκοῦσι καὶ οἱ διὰ θυμὸν ὥσπερ τὰ θηρία ἐπὶ τοὺς τρώσαντας φερόμενα, ὅτι καὶ οἱ ἀνδρεῖοι θυμοειδεῖς ἵτητικώτατον γάρ ὁ θυμὸς πρὸς τοὺς κινδύνους, ὅθεν καὶ Ὅμηρος ἀσθένος ἔμβαλε θυμῷ· καὶ ἀμένος καὶ θυμὸν ἔγειρεν· καὶ ἀδρψὶν δὲ ἀνὰ ὁρίας μένος· καὶ ἀεξέσεν αἷμα· πάντα γάρ τὰ τοιαῦτα ἔοικεν σημαίνειν τὴν τοῦ θυμοῦ ἔγερσιν καὶ ὁρμήν. οἱ μὲν οὖν ἀνδρεῖοι διὰ τὸ καλὸν πράττουσιν, ὁ δὲ θυμὸς συνεργεῖ αὐτοῖς· τὰ θηρία δὲ διὰ λύπην, διὰ γάρ τὸ πληγῆναι ἦ διὰ τὸ φοβεῖσθαι, ἐπεὶ ἐάν γε ἐν ὕλῃ ἦ ἐν ἔλει ἦ, οὐ προσέρχονται. οὐ δή ἔστιν ἀνδρεῖα διὰ τὸ ὑπ’ ἀλγηδόνος καὶ θυμοῦ ἔξελαυνόμενα πρὸς τὸν κίνδυ-

ein Wissen. So sind die einen auf diesem, die andern auf jenem Gebiet, im Krieg aber die Soldaten. Denn es scheint viele leere Schrecken im Krieg zu geben, worüber diese am ehesten Bescheid wissen. So scheinen sie tapfer zu sein, weil die anderen nicht wissen, wie sich die Dinge verhalten. Ferner sind sie auf Grund ihrer Erfahrung am ehesten befähigt, etwas auszurichten, ohne selbst etwas zu erleiden; denn sie verstehen die Waffen zu gebrauchen und haben alles in der Hand, um möglichst viel auszurichten und möglichst wenig zu erleiden. So kämpfen sie wie Bewaffnete mit Waffenlosen und wie Athleten mit Ungeübten. Denn auch in diesen Wettkämpfen sind nicht die Tapfersten diejenigen, die sich im Kampfe am meisten auszeichnen, sondern die Kräftigsten und die, die sich körperlich in der besten Verfassung befinden. Die Soldaten werden feige, wenn die Gefahr übermäßig wird und sie an Zahl und Ausrüstung versagen. Sie fliehen also als erste, Bürger dagegen halten stand und sterben, wie es bei Hermeias geschah. Denn diese halten die Flucht für schimpflich und den Tod für wünschbarer als eine solche Rettung. Jene aber begaben sich von vornherein nur in die Gefahr unter der Voraussetzung, daß sie die Stärkeren seien; als sie aber erkannten, wie es stand, flohen sie, weil sie den Tod mehr fürchten als die Schande. Der Tapfere ist aber nicht derart. Man führt auch den Zorn auf die Tapferkeit zurück. Denn mutig scheinen auch jene, die aus Zorn wie die wilden Tiere auf jene losgehen, die sie verwundet haben, und so gelten denn auch die Tapferen als zornmüsig. Denn der Zorn geht am unbekümmertsten auf die Gefahren los, woher denn auch Homer dichtete: »Er gab Mut seinem Zorne ein«, und »er weckte Kraft und Zorn auf«, und »ein harter Zorn um die Nase«, und »es kochte das Blut«. All dies scheint das Erwachen und den Andrang des Zornes zu bezeichnen. Die Tapfern nun handeln um des Edlen willen, und der Zorn unterstützt sie dabei. Die wilden Tiere handeln aber aus Schmerz, wenn sie geschlagen werden oder sich fürchten; wenn sie nämlich im Wald oder Gebüsch sind, kommen sie nicht hervor. Also besteht die Tapferkeit nicht darin, aus Schmerz und Zorn hervorgetrieben auf

νον δόρμαν, οὐθὲν τῶν δεινῶν προορῶντα, ἐπεὶ οὕτως γε κάν οἱ ὄντοι ἀνδρεῖοι εἴεν πεινῶντες· τυπτόμενοι γὰρ οὐκ ἀφίστανται τῆς νομῆς, καὶ οἱ μοιχοὶ δὲ διὰ τὴν ἐπιθυμίαν τολμηρὰ πολλὰ δρῶσιν. φυσικωτάτη δ' ἔοικεν ἡ διὰ τὸν θυμὸν εἶναι, καὶ προσλαβοῦσα προαιρεσιν καὶ τὸ οὐ ἔνεκα ἀνδρεία εἶναι, καὶ οἱ ἀνθρωποι δὴ δργιζόμενοι μὲν ἀλγοῦσιν, τιμωρούμενοι δὲ ἥδονται· οἱ δὲ διὰ ταῦτα μαχόμενοι μάχψοι μέν, οὐκ ἀνδρεῖοι δέ· οὐ γὰρ διὰ τὸ καλὸν οὐδὲ ὡς ὁ λόγος, ἀλλὰ διὰ τὸ πάθος· παραπλήσιον δ' ἔχουσιν τι. – οὐδὲ δὴ οἱ εὐέλπιδες ὄντες ἀνδρεῖοι διὰ γὰρ τὸ πολλάκις καὶ πολλοὺς νενικηκέναι θαρροῦσιν ἐν τοῖς κινδύνοις. παρόμοιοι δέ, ὅτι ἀμφω θαρραλέοι· ἀλλ' οἱ μὲν ἀνδρεῖοι διὰ τὰ προειρημένα θαρραλέοι, οἱ δὲ διὰ τὸ οἰεσθαι χράτιστοι εἶναι καὶ μηδὲν ἀντιπαθεῖν. τοιοῦτον δὲ ποιοῦσιν καὶ οἱ μεθυσκόμενοι· εὐέλπιδες γὰρ γίνονται. ὅταν δὲ αὐτοῖς μὴ συμβῇ τοιαῦτα, φεύγουσιν· ἀνδρείου δ' ἦν τὰ φοβερὰ ἀνθρώπῳ ὄντα καὶ φαινόμενα ὑπομένειν, ὅτι καλὸν καὶ αἰσχρὸν τὸ μή. διὸ καὶ ἀνδρειοτέρου δοκεῖ εἶναι τὸ ἐν τοῖς αἰφνιδίοις φόβοις ἄφοβον καὶ ἀτάραχον εἶναι ἢ ἐν τοῖς προδήλοις· ἀπὸ ἔξεως γὰρ μᾶλλον, ἢ καὶ ὅτι ἥπτον ἐκ παρασκευῆς· τὰ προφανῆ μὲν γὰρ κάν ἐκ λογισμοῦ καὶ λόγου τις προέλοιτο, τὰ δ' ἔξαιφνης κατὰ τὴν ἔξιν. ἀνδρεῖοι δὲ φαίνονται καὶ οἱ ἀγνοοῦντες, καὶ εἰσὶν οὐ πόρρω τῶν εὐέλπιδων, χείρους δ' ὅσῳ ὀξύωμα οὐδὲν ἔχουσιν, ἐκεῖνοι δέ. διὸ καὶ μένουσιν τινα χρόνον· οἱ δὲ ἡπατημένοι, ἐὰν γνῶσιν ὅτι ἔτερον ἢ ὑποπτεύσωσιν, φεύγουσιν, ὅπερ οἱ Ἀργεῖοι ἔπαθον περιπεσόντες τοῖς Λάκωσιν ὡς Σικυωνίοις.

die Gefahr loszugehen, ohne das Schreckliche vorauszubemerken; sonst wären ja auch die Esel, wenn sie sich abmühen, tapfer. Denn auch wenn sie geschlagen werden, hören sie nicht auf zu weiden. Auch die Ehebrecher wagen um ihrer Begierde willen viele tollkühne Dinge. So scheint also die durch den Zorn erregte Tapferkeit die naturgegebenste zu sein; aber sie ist Tapferkeit erst, wenn sie die Entscheidung und einen Zweck dazunimmt. So fühlen die Menschen Schmerz, wenn sie zürnen, und freuen sich, wenn sie sich rächen; wer aus diesem Grunde kämpft, ist zwar kampftüchtig, aber nicht tapfer. Denn sie machen es nicht um des Edlen willen und nicht, wie die Vernunft will, sondern aus Leidenschaft. Denn sie sind von etwas dergleichen erfüllt. Auch die Zuversichtlichen sind nicht tapfer. Denn weil sie oftmals und viele Gegner besiegt haben, sind sie in den Gefahren sicher. Sie sind jenen ähnlich, weil beide Zuversicht haben. Aber die Tapferen haben sie aus den vorhin erwähnten Gründen, die anderen, weil sie meinen, die Stärksten zu sein und nichts Widriges erfahren zu können. So verhalten sich auch die Betrunkenen. Denn auch sie sind voll Zuversicht. Wenn sie aber nicht in dem Zustand sind, so laufen sie davon. Dem Tapfern ist es aber eigentümlich, das auszuhalten, was dem Menschen furchtbar ist und auch so erscheint, und zwar weil dies edel ist, schändlich aber, es nicht zu tun. Darum scheint auch tapferer zu sein, wer in plötzlichen Gefahren furchtlos und ruhig bleibt, als wer es in offensichtlichen ist. Denn dies erwächst eher aus dem Charakter und weniger aus irgendwelcher Vorbereitung. Denn wo die Gefahr bekannt ist, kann man sich mit Überlegung und Vernunft gegen sie verhalten, beim Plötzlichen aber wirkt der Charakter. Tapfer erscheinen auch jene, die nichts ahnen. Sie sind nicht weit entfernt von den Zuversichtlichen, aber geringer als sie, weil jene doch ein Urteil haben, diese aber nicht. Darum harren sie auch nur eine Zeitlang aus. Wenn sie aber erkennen, daß sie sich getäuscht haben und daß die Dinge sich anders verhalten, als sie gemeint haben, fliehen sie, wie es den Argivern ging, als sie auf die Spartaner stießen und meinten, es seien Sikyonier.

12. Οἳ τε δὴ ἀνδρεῖοι εἰρηνται ποῖοι τινες, καὶ οἱ δοκοῦντες ἀνδρεῖοι· περὶ θάρροη δὲ καὶ φόβους ἡ ἀνδρεία ούσα οὐχ ὁμοίως περὶ ἄμφω ἔστιν, ἀλλὰ μᾶλλον περὶ τὰ φοβερά. ὁ γὰρ ἐν τούτοις ἀτάραχος καὶ περὶ ταῦθ' ὡς δεῖ ἔχων ἀνδρεῖος μᾶλλον ἡ ὁ περὶ τὰ θαρραλέα. τῷ δὴ τὰ λυπηρὰ ὑπομένειν, ὡς εἴρηται, ἀνδρεῖοι λέγονται. διὸ καὶ ἐπίλυπον ἡ ἀνδρεία, καὶ δικαίως ἐπαινεῖται· χαλεπώτερον γὰρ τὰ λυπηρὰ ὑπομένειν ἡ τῶν ἡδέων ἀπέχεσθαι. οὐ μὴν ἀλλὰ δόξειεν ἀν εἶναι τὸ κατὰ τὴν ἀνδρείαν τέλος ἡδύ. ὑπὸ τῶν κύκλων δ' ἀφανίζεσθαι, οἵον κάν τοῖς γυμνικοῖς ἀγῶσιν γίνεται. τοῖς γὰρ πύκταις τὸ μὲν τέλος ἡδύ, οὐ ἔνεκα, ὁ στέφανος καὶ αἱ τιμai, τὸ δὲ τύπτεσθαι ἀλγεινόν, εἰπερ σάρκινοι, καὶ λυπηρόν, καὶ πᾶς ὁ πόνος· διὰ δὲ τὸ πολλὰ ταῦτ' εἶναι, μικρὸν ὅν τὸ οὐ ἔνεκα οὐδὲν ἡδὺ φαίνεται ἔχειν. εἰ δὴ τοιοῦτόν ἐστι καὶ τὸ περὶ τὴν ἀνδρείαν, ὁ μὲν θάνατος καὶ τὰ τραύματα λυπηρὰ τῷ ἀνδρείῳ καὶ ἀκοντί ἔσται, ὑπομενεῖ δὲ αὐτὰ ὅτι καλὸν ἡ ὅτι αἰσχρὸν τὸ μή. καὶ ὥσπερ ἀν μᾶλλον τὴν ἀρετὴν ἔχῃ πᾶσαν καὶ εὐδαιμονέστερος ἡ. μᾶλλον ἐπὶ τῷ θανάτῳ λυπήσεται· τῷ τοιούτῳ γὰρ μάλιστα ζῆν ἄξιον, καὶ οὗτος μεγίστων ἀγαθῶν ἀποστερεῖται εἰδώς λυπηρὸν δὲ τοῦτο. ἀλλ' οὐδὲν ἡττον ἀνδρεῖος, ἵσως δὲ καὶ μᾶλλον, ὅτι τὸ ἐν τῷ πολέμῳ καλὸν ἀντ' ἔκεινων αἰρεῖται. οὐ δὴ ἐν ἀπάσαις ταῖς ἀρεταῖς τὸ ἡδέως ἐνεργεῖν ὑπάρχει, πλὴν ἐφ' ὅσον τοῦ τέλους ἐφάπτεται. στρατιώτας δ' οὐδὲν ἵσως κωλύει μή τοὺς τοιούτους κρατίστους εἶναι, ἀλλὰ τοὺς ἡττον μὲν ἀνδρείους, ἄλλο δ' ἀγαθὸν μηδὲν ἔχοντας· ἔτοιμοι γὰρ οὗτοι πρὸς τοὺς κινδύνους, καὶ τὸν βίον πρὸς μικρὰ κέρδη καταλλάττονται.

πι7 β

12. Es ist also gesagt, wer die Tapferen sind und wer jene, die tapfer scheinen. Die Tapferkeit betrifft Kühnheit und Angst, aber nicht beides in derselben Weise, sondern eher das Angsterregende. Denn wer hier unverirrt ist und sich hierin verhält, wie er soll, der ist eher tapfer als derjenige, der sich gegen das Kühnheiterregende so verhält. Man heißt denn auch tapfer, wie gesagt, dadurch, daß man das Schmerzliche aushält. Darum ist auch die Tapferkeit mit Schmerz verbunden und wird mit Recht gelobt. Denn es ist schwieriger, das Schmerzliche auszuhalten, als sich des Angenehmen zu enthalten. Es scheint nun allerdings auch das Ziel der Tapferkeit angenehm zu sein, doch durch die Nebenumstände verdeckt zu werden, so wie es bei den Turnwettkämpfen geschieht. Denn beim Faustkampf ist das Ziel angenehm, der Kranz und die Ehrungen, um derentwillen alles geschieht; geschlagen zu werden ist dagegen schmerzlich, wenn es das Fleisch trifft, und überhaupt die ganze Anstrengung. Und da die Anstrengungen zahlreiche zu sein scheinen, der Zweck aber ganz unscheinbar, so scheint überhaupt nichts Angenehmes daran zu sein. Wenn es sich nun mit der Tapferkeit ähnlich verhält, so werden der Tod und die Wunden für den Tapferen zwar schmerzlich und widerwillig sein, aber er wird sie aushalten, weil es edel ist oder weil das Gegenteil schändlich ist. Und je mehr einer die ganze Tugend hat und glückselig ist, desto schmerzlicher wird ihm der Tod sein. Denn gerade ein solcher sollte am meisten zu leben verdienen, und ein solcher wird mit vollem Bewußtsein der größten Güter beraubt. Und dies ist schmerzlich. Aber ein solcher ist nicht weniger tapfer, ja sogar mehr, weil er das Edle im Krieg solchen Gütern vorzog. Es gibt nun nicht bei allen Tugenden ein lustvolles Tätigsein, sondern nur, soweit es mit dem Ziele verbunden ist. Nichts hindert, daß gerade nicht diese Menschen die stärksten Soldaten seien, sondern solche, die weniger tapfer sind und sonst ein anderes Gut gar nicht besitzen. Denn diese sind zu Gefahren bereit und geben das Leben gegen geringen Gewinn hin.

13. Περὶ μὲν οὖν ἀνδρείας ἐπὶ τοσοῦτον εἰρήσθω (τί δ' ἔστιν, οὐ χαλεπὸν τύπῳ γε περιλαβεῖν ἐκ τῶν εἰρημένων)· μετὰ δὲ ταύτην περὶ σωφροσύνης λέγωμεν. δοκοῦσι γὰρ τῶν ἀλόγων μερῶν αὗται εἶναι αἱ ἀρεταὶ. ὅτι μὲν οὖν μεσότης ἔστιν περὶ ἡδονᾶς ή σωφροσύνη, εἴρηται ἡμῖν (ἥττον γὰρ καὶ οὐχ ὅμοιώς περὶ τὰς λύπας ἔστιν)· ἐν τοῖς αὐτοῖς δὲ καὶ ή ἀκολασία φαίνεται. περὶ ποίας οὖν τῶν ἡδονῶν, νῦν ἀφορίσωμεν. διηρήσθωσαν δὴ καὶ αἱ σωματικαὶ καὶ αἱ ψυχικαὶ, οἷον φιλοτιμία φιλομαθία· ἐκάτερος γὰρ τούτων χαίρει, οὐ φιλητικός ἔστιν, οὐδὲν πάσχοντος τοῦ σώματος, ἀλλὰ μᾶλλον τῆς διανοίας. οἱ δὲ περὶ τὰς τοιαύτας ἡδονᾶς οὕτε σώφρονες οὕτε ἀκόλαστοι λέγονται· ὅμοιώς δὲ οὐδ' οἱ περὶ τὰς ἄλλας ὅσαι μὴ σωματικαὶ εἰσιν. τοὺς γὰρ φιλομύθους καὶ διηγητικοὺς καὶ περὶ τῶν τυχόντων κατατρίβοντας τὰς ἡμέρας ἀδολέσχας, ἀκολάστους δ' οὐ λέγομεν. οὐδὲ τοὺς λυπουμένους ἐπὶ χρήμασιν ἡ φίλοις. περὶ δὲ τὰς σωματικὰς εἴη ἄν ἡ σωφροσύνη, οὐ πάσας δὲ οὐδὲ ταύτας· οἱ γὰρ χαίροντες τοῖς διὰ τῆς ὄψεως, οἷον χρώμασι καὶ σχήμασι καὶ γραφῇ, οὕτε σώφρονες οὕτε ἀκόλαστοι λέγονται· καίτοι δόξειεν ἄν εἶναι καὶ ὡς δεῖ χαίρειν καὶ τούτοις, καὶ καθ' ὑπερβολὴν καὶ ἔλλειψιν. ὅμοιώς δὲ καὶ ἐν τοῖς περὶ τὴν ἀκοήν· τοὺς γὰρ ὑπερβεβλημένως χαίροντας μέλεσιν ἡ ὑποκρίσει οὐθεὶς ἀκολάστους λέγει, οὐδὲ τοὺς ὡς δεῖ σώφρονας. οὐδὲ τοὺς περὶ τὴν ὁσμήν, πλὴν κατὰ συμβεβηκός· τοὺς γὰρ χαίροντας μήλων ἡ ὁρῶν ἡ θυμιαμάτων ὁσμαῖς οὐ λέγομεν ἀκολάστους, ἀλλὰ μᾶλλον τοὺς μύρων ἡ ὄψων· χαίρουσι γὰρ τούτοις οἱ ἀκόλαστοι, ὅτι διὰ τούτων ἀνάμνησις γίνεται αὐτοῖς τῶν ἐπιθυμητῶν. ἴδοι δ' ἄν τις καὶ τοὺς ἄλλους, ὅταν πεινῶσιν, χαίροντας ταῖς τῶν βρωμάτων ὁσμαῖς· τὸ δὲ τοιούτοις χαίρειν ἀκο-

1118 a

13. Über die Tapferkeit sei so viel gesagt (denn was sie sei, läßt sich aus dem Gesagten ohne Mühe im Umriß entnehmen). Nun sei von der Besonnenheit die Rede. Denn diese zwei Tugenden scheinen dem vernunftlosen Teil der Seele anzugehören. Daß nun die Besonnenheit eine Mitte ist hinsichtlich der Lust, haben wir schon gesagt (denn im Bezug auf den Schmerz ist sie es weniger und nicht in derselben Weise). In demselben Bereich findet sich auch die Zügellosigkeit. Was für Arten von Lust gemeint sind, haben wir jetzt zu prüfen. Es seien also von den körperlichen die seelischen Lustempfindungen unterschieden, wie etwa Lust an Ehre oder am Lernen. Denn jeder freut sich an dem, wozu er Neigung hat, und dabei empfindet der Körper nichts, sondern eher der Geist. Wer nun bei solchen Lustempfindungen ist, der heißt weder besonnen noch zügellos. Ebenso auch nicht, wer sich andern Lustempfindungen hingibt, soweit sie nicht körperlich sind. Denn wer gern Geschichten anhört oder erzählt und den Tag mit beliebigen Leuten zubringt, den nennen wir schwatzhaft, aber nicht zügellos; und entsprechend auch nicht jene, die über Geld oder Freunde Schmerz empfinden. Die Besonnenheit bezieht sich also auf körperliche Lüste, aber auch da nicht auf alle. Denn wer sich an Gesichtseindrücken freut, also an Farben, Gestalten und Zeichnung, heißt weder besonnen noch zügellos. Allerdings sollte man meinen, daß es auch da ein Maß gebe, wie man sich freuen soll, und ein Übermaß und einen Mangel. Dasselbe gilt von den Gehörseindrücken. Denn wer sich übermäßig freut an Gesang oder Schauspiel, heißt nicht zügellos, und auch nicht besonnen, wer das mit rechtem Maße tut. Es gilt auch nicht von den Geruchsempfindungen, außer nebenbei. Denn wer sich am Duft von Äpfeln, Rosen oder Räucherwerk erfreut, heißt nicht zügellos; eher jener, der es am Geruch von Parfüm oder Speisen tut. Denn daran vergnügen sich die Zügellosen, weil es sie an die Dinge erinnert, die sie begehrten. So kann man auch bei andern Menschen, wenn sie Hunger haben, sehen, daß sie sich am Duft der Speisen freuen. Derartige

λάστου. τούτῳ γάρ ἐπιθυμητά ταῦτα. οὐκ ἔστιν δὲ οὐδὲ τοῖς ἄλλοις ζῷοις κατὰ ταύτας τὰς αἰσθήσεις ἡδονὴ πλὴν κατὰ συμβεβηκός. οὐδὲ γάρ ταις ὀσμαῖς τῶν λαγωῶν αἱ κύνες χαίρουσιν, ἀλλὰ τῇ βρώσει, τὴν δ' αἰσθησιν ἡ ὀσμὴ ἐποίησεν· οὐδὲ ὁ λέων τῇ φωνῇ τοῦ βοός, ἀλλὰ τῇ ἐδωδῆ, ὅτι δ' ἐγγύς ἔστιν, διὰ τῆς φωνῆς ἥσθετο, καὶ χαίρειν δὴ ταύτῃ φαίνεται· ὅμοίως δ' οὐδ' ἴδων [ἢ εὔρων] ἔλαφον ἢ ἄγριον αἴγα, ἀλλ' ὅτι βορὰν ἔξει. περὶ τὰς τοιαύτας δὴ ἡδονὰς ἡ σωφροσύνη καὶ ἡ ἀκολασία ἔστιν ὡν καὶ τὰ λοιπὰ ζῷα κοινωνεῖ, ὅθεν ἀνδραποδώδεις καὶ θηριώδεις φαίνονται· αὗται δ' εἰσὶν ἀφή καὶ γεῦσις. φαίνονται δὲ καὶ τῇ γεύσει ἐπὶ μικρὸν ἢ οὐθὲν χρῆσθαι· τῆς γάρ γεύσεώς ἔστιν ἡ κρίσις τῶν χυμῶν. ὅπερ ποιοῦσιν οἱ τοὺς οἰνους δοκιμάζοντες καὶ τὰ δψα ἀρτύοντες· οὐ πάνυ δὲ χαίρουσι τούτοις, ἢ οὐχ οἵ γε ἀκόλαστοι, ἀλλὰ τῇ ἀπολαύσει, ἢ γίνεται πᾶσα δι' ἀφῆς καὶ ἐν σιτίοις καὶ ἐν ποτοῖς καὶ τοῖς ἀφροδισίοις λεγομένοις. διὸ καὶ ηὗξατό τις δψοφάγος ὡν τὸν φάρυγγα αὐτῷ μακρότερον γεράνου γενέσθαι, ὃς ἡδόμενος τῇ ἀφῇ κοινοτάτῃ δὴ τῶν αἰσθήσεων καθ' ἣν ἡ ἀκολασία· καὶ δόξειεν ἀν δικαιώς ἐπονείδιστος εἶναι, ὅτι οὐχ ἢ ἀνθρωποί ἔσμεν ὑπάρχει, ἀλλ' ἢ ζῷα· τὸ δὴ τοιούτοις χαίρειν καὶ μάλιστα ἀγαπᾶν θηριώδες· καὶ γάρ αἱ ἐλευθεριώταται τῶν διὰ τῆς ἀφῆς ἡδονῶν ἀφήρηνται, οἷον αἱ ἐν τοῖς γυμνασίοις διὰ τρίψεως καὶ τῆς θερμασίας γινόμεναι· οὐ γάρ περὶ πᾶν τὸ σῶμα ἢ τοῦ ἀκολάστου ἀφή, ἀλλὰ περὶ τινα μέρη.

Freude ist aber zügellos: denn der Zügellose begeht solche Dinge. Auch die anderen Lebewesen empfinden nicht Freude in diesen Sinneswahrnehmungen, außer nebenbei. Denn die Hunde freuen sich nicht am Geruch der Hasen, sondern daran, sie zu fressen. Der Geruch machte aber, daß sie sie bemerkten. Auch der Löwe freut sich nicht, das Rind brüllen zu hören, sondern es zu verschlingen; und am Gebrüll merkt er, daß das Rind in der Nähe ist, und scheint sich darüber zu freuen; ebenso an der Wahrnehmung von Hirsch oder Wildziege, auch ohne sie zu sehen, eben weil er auf die Nahrung wartet. Besonnenheit und Zügellosigkeit betreffen jene Lustarten, an denen auch die übrigen Lebewesen teilhaben und die deshalb sklavisch und tierisch erscheinen. Es sind Tasten und Schmecken. Das Schmecken kommt freilich wenig oder gar nicht in Betracht. Denn zum Schmecken gehört die Unterscheidung der Säfte, etwa bei jenen, die die Weine prüfen und die Speisen zubereiten. Aber die Freude bezieht sich nicht darauf, oder jedenfalls nicht diejenige der Zügellosen, sondern auf den Genuss, der sich ganz durch das Tastorgan vollzieht beim Essen, Trinken und den sogenannten Aphrodisia. Deshalb betete ein Schlemmer darum, es möchte ihm seine Kehle länger werden als die eines Kranichs, weil die Berührung den Genuss erzeugte. Die Sinnesempfindung, die mit der Zügellosigkeit zusammengehört, ist also die allgemeinste. Sie scheint auch mit Recht besonders verwerflich zu sein, weil wir sie nicht besitzen, sofern wir Menschen sind, sondern sofern wir Lebewesen sind. Solche Dinge zu schätzen und vorzuziehen ist tierisch. Ausgenommen sind die vornehmsten der Lustempfindungen, die das Tasten hervorruft, wie etwa beim Turnen jene, die durch das Abreiben und die Wärme erzeugt werden. Denn auch das Tasten des Zügellosen bezieht sich nicht auf den ganzen Körper, sondern nur auf einige Teile.

Τῶν δ' ἐπιθυμιῶν αἱ μὲν κοιναὶ ὅκαι φυσικὰ δοκοῦσιν εἶναι, αἱ δὲ ἔδιοι καὶ ἐπίθετοι οἴον ἡ μὲν τῆς τροφῆς φυσική· πᾶς γάρ ἐπιθυμεῖ ὁ ἐνδεής ξηρᾶς ἢ ύγρᾶς τροφῆς, ὅτε δ' ἀμφοῖν, καὶ εὐνῆς, φησὶν "Ομηρος, ὁ νέος καὶ ἀκμάζων τὸ δὲ τοιᾶσδε ἡ τοιᾶσδε, οὐκέτι πᾶς, οὐδὲ τῶν αὐτῶν. διὸ φαίνεται ἡμέτερον εἶναι. οὐ μὴν ἄλλ' ἔχει γέ τι καὶ φυσικὸν ἔτερα γάρ ἐτέροις ἐστὶν ἡδεῖα, καὶ ἔνια πᾶσιν ἡδίω τῶν τυχόντων. ἐν μὲν οὖν ταῖς φυσικαῖς ἐπιθυμίαις ὀλίγοι ἀμαρτάνουσιν καὶ ἐφ' ἔν, ἐπὶ τὸ πλεῖον. τὸ γάρ ἐσθίειν τὰ τυχόντα ἡ πίνειν ἔως ἀν ὑπεροπλησθῆ, ὑπερβάλλειν ἐστὶ τὸ κατὰ φύσιν τῷ πλήθει ἀναπλήρωσις γάρ τῆς ἐνδείας ἡ φυσικὴ ἐπιθυμία· διὸ λέγονται οὗτοι γαστρόμαργοι, ὡς παρὰ τὸ δέον πληροῦντες αὐτήν· τοιοῦτοι δὲ γίνονται οἱ λίαν ἀνδραποδώδεις· περὶ δὲ τὰς ἴδιας τῶν ἡδονῶν πολλοὶ καὶ πολλαχῶς ἀμαρτάνουσιν· τῶν γάρ φιλοτοιούτων λεγομένων ἡ τὸ χαίρειν οἷς μὴ δεῖ, ἡ τὸ μᾶλλον ἡ ὡς οἱ πολλοί, ἡ μὴ ὡς δεῖ, κατὰ πάντα δ' οἱ ἀκόλαστοι ὑπερβάλλουσιν· καὶ γάρ χαίρουσιν ἐνίοις οἷς οὐ δεῖ (μισητὰ γάρ), καὶ εἰ τισιν δεῖ χαίρειν τῶν τοιούτων, μᾶλλον ἡ δεῖ καὶ ἡ ὡς οἱ πολλοὶ χαίρουσιν.

"Η μὲν οὖν περὶ τὰς ἡδονὰς ὑπερβολὴ ὅτι ἀκολασία καὶ ψεκτόν, δῆλον· περὶ δὲ τὰς λύπας οὐχ ὥσπερ ἐπὶ τῆς ἀνδρείας τῷ ὑπομένειν λέγεται σώφρων οὐδὲ ἀκόλαστος τῷ μή, ἄλλ' ὁ μὲν ἀκόλαστος τῷ λυπεῖσθαι μᾶλλον ἡ δεῖ, ὅτι τῶν ἡδέων οὐ τυγχάνει (καὶ τὴν λύπην δὲ ποιεῖ αὐτῷ ἡ ἡδονή), ὁ δὲ σώφρων τῷ μὴ λυπεῖσθαι τῇ ἀπουσίᾳ τοῦ ἡδέος.

14. 'Ο μὲν οὖν ἀκόλαστος ἐπιθυμεῖ τῶν ἡδέων πάντων ἡ τῶν μάλιστα, καὶ ἄγεται ὑπὸ τῆς ἐπιθυμίας ὥστε ἀντὶ τῶν ἄλλων ταῦτα αἰρεῖσθαι, διὸ καὶ λυπεῖ-

Von den Begierden scheinen nun die einen allgemein und natürlich zu sein, die andern individuell und künstlich. So ist jene nach Nahrung natürlich. Denn jeder, der es braucht, begeht nach trockener oder feuchter Nahrung, zuweilen auch nach beidem, oder auch nach dem Bette, wie Homer sagt, wenn einer jung und kräftig ist. Aber nicht jeder begeht nun gerade dies oder jenes und immer dasselbe. Darum scheint es auch in unserer Gewalt zu sein. Dennoch hat es etwas Natürliches. Denn für diesen ist dies, für den anderen etwas anderes lustvoll, und bestimmte Dinge sind für alle lustvoller als irgendwelche beliebigen. Bei den natürlichen Begierden nun machen wenige Fehler und nur vereinzelt, und zwar auf das Übermaß hin: denn Beliebiges zu essen oder zu trinken, bis man überfüllt ist, bedeutet an Menge das natürliche Maß überschreiten. Denn die natürliche Begierde ist die Ergänzung des Mangels. Darum heißen jene gefräßig, weil sie sich über das Rechte hinaus anfüllen. Derart sind die allzu sklavischen. Bei den individuellen Lustempfindungen gibt es aber viele und vielfache Fehler. Denn wer auf etwas versessen ist, heißt so, weil er sich an Dingen freut, wo man es nicht soll, oder allzusehr oder auf vulgäre Weise oder nicht, wie man soll. Die Zügellosen übertreiben in allem. Denn sie freuen sich an Dingen, an denen man es nicht soll (denn es sind hassenswerte Dinge), und wenn es doch Dinge sind, an denen man es darf, so tun sie es mehr, als man soll, oder so, wie es die Leute tun.

Daß nun das Übermaß in der Lust Zügellosigkeit heißt und zu tadeln ist, ist klar. Beim Schmerz aber heißt nicht wie bei der Tapferkeit derjenige, der ausharrt, besonnen und zügellos der Gegenentleide, sondern zügellos ist, wer mehr Schmerz empfindet, als er soll, darüber, daß er seine Lust nicht erlangt (die Lust ist es gerade, die ihm Schmerz macht), besonnen ist aber jener, der über die Abwesenheit der Lust keinen Schmerz empfindet.

14. Der Zügellose begeht nun entweder alles Lustvolle oder das, was es am meisten ist, und wird von dem Begehrten angetrieben, dies allem anderen vorzuziehen. So empfindet er Schmerz,

ται καὶ ἀποτυγχάνων καὶ ἐπιθυμῶν (μετὰ λύπης γὰρ ἡ ἐπιθυμία· ἀτόπῳ δ' ἔοικεν τὸ δὶ' ἥδονήν λυπεῖσθαι)· ἐλλείποντες δὲ τὰ περὶ τὰς ἥδονάς καὶ ἡττον ἡ δεῖ χαιρόντες οὐ πάνυ γίνονται. οὐ γὰρ ἀνθρωπική ἔστιν ἡ τοιαύτη ἀναισθησία. καὶ γὰρ τὰ λοιπὰ ζῷα διακρίνει τὰ βρώματα, καὶ τοῖς μὲν χαίρει τοῖς δ' οὐ· εἰ δέ τῷ μηθέν ἔστιν ἥδυ μηδὲ διαφέρει ἔτερον ἔτερου, πόρρω ἀν εἴη τοῦ ἀνθρωπος εἶναι. οὐ τέτευχε δ' ὄνόματος ὁ τοιοῦτος διὰ τὸ μὴ πάνυ γίνεσθαι. ὁ δὲ σώφρων μέσως περὶ ταῦτα ἔχει. οὗτε γὰρ ἥδεται οἷς μάλιστα ὁ ἀκόλαστος, ἀλλὰ μᾶλλον δυσχεραίνει. οὐδ' ὅλως οἷς μὴ δεῖ οὐδὲ σφόδρα τοιούτῳ οὐδενί. οὕτ' ἀπόντων λυπεῖται οὐδ' ἐπιθυμεῖ, ἡ μετρίως. οὐδὲ μᾶλλον ἡ δεῖ, οὐδ' ὅτε μὴ δεῖ, οὐδ' ὅλως τῶν τοιούτων οὐδέν· ὅσα δὲ πρὸς ὑγίειάν ἔστιν ἡ πρὸς εὐεξίαν ἥδεα ὄντα, τούτων δορέξεται μετρίως καὶ ὡς δεῖ, καὶ τῶν ἄλλων ἥδέων μὴ ἐμποδίων τούτοις ὄντων ἡ παρὰ τὸ καλὸν ἡ ὑπὲρ τὴν οὐσίαν. ὁ γὰρ οὗτως ἔχων μᾶλλον ἀγαπᾷ τὰς τοιαύτας ἥδονάς τῆς ἀξίας· ὁ δὲ σώφρων οὐ τοιοῦτος, ἀλλ' ὡς ὁ ὁρθὸς λόγος.

ι5. Ἐκουσίω δὲ μᾶλλον ἔοικεν ἡ ἀκολασία τῆς δειλίας. ἡ μὲν γὰρ δὶ' ἥδονήν, ἡ δὲ διὰ λύπην, ὃν τὸ μὲν αἱρετόν, τὸ δὲ φευκτόν· καὶ ἡ μὲν λύπη ἔξιστησι καὶ φθείρει τὴν τοῦ ἔχοντος φύσιν, ἡ δὲ ἥδονή οὐδὲν τοιοῦτο ποιεῖ. μᾶλλον δὴ ἐκούσιον. διὸ καὶ ἐπονειδιστότερον. καὶ γὰρ ἐθισθῆναι ὁἄρον πρὸς αὐτά· πολλὰ γὰρ ἐν τῷ βίῳ τὰ τοιαῦτα, καὶ οἱ ἐθισμοὶ ἀκίνδυνοι, ἐπὶ δὲ τῶν φοβερῶν ἀνάπαλιν. δόξειε δ' ἀν οὐχ διμοίως ἐκούσιον ἡ δειλία εἶναι τοῖς καθ' ἔκαστον·

sowohl wenn es mißlingt als auch wenn er begeht (denn die Begierde ist mit Schmerz verbunden; es scheint freilich widersinnig, wegen der Lust Schmerz zu empfinden). Mangelhaft in Bezug auf die Lust und sich weniger freuend, als man soll, ist kaum jemand. Eine derartige Stumpfheit wäre unmenschlich. Denn auch die übrigen Lebewesen unterscheiden die Nahrungsmittel und freuen sich an den einen und an den anderen nicht. Wenn aber einem nichts angenehm ist und sich nicht eins vom anderen unterscheidet, so ist man dem Menschsein überhaupt ferne. Ein solcher hat überhaupt keinen besondern Namen, weil es ihn fast nicht gibt. Der Besonnene steht aber hierin in der Mitte. Er freut sich nicht an dem, was dem Zügellosen die meiste Freude macht, sondern ärgert sich eher darüber, noch freut er sich an Dingen, an denen man es nicht soll, oder überhaupt in besonderem Maße an solchen Sachen; noch schmerzt es ihn, wenn er sie nicht hat, noch begeht er sie, oder doch nur mit Maß und nicht mehr, als er soll, und nicht, wann er nicht soll, und überhaupt nichts dergleichen. Was er aber an Angenehmem für die Gesundheit und das körperliche Wohlbefinden braucht, danach strebt er mit Maß und wie man soll, und ebenso nach dem anderen Angenehmen, soweit es jenes nicht hindert oder dem Edlen widerspricht oder das Vermögen gefährdet. Wer freilich dies tut, der liebt derartige Lust mehr, als sie wert ist. Der Besonnene ist aber nicht so, sondern wie es die rechte Vernunft will.

15. Die Zügellosigkeit scheint eher freiwillig zu sein als die Feigheit. Denn die eine kommt aus Lust, die andere aus Schmerz; jene erstrebt, diese flieht man. Und der Schmerz verändert und zerstört die Natur dessen, der ihn hat, die Lust aber macht nichts dergleichen. So ist sie freiwilliger und entsprechend tadelnswerter. Man kann sich nämlich auch leicht an sie gewöhnen. Denn es gibt viel Derartiges im Leben, und die Gewöhnung vollzieht sich ohne Gefahr; beim Schrecklichen ist es dagegen umgekehrt. Es scheint nun im Einzelnen die Feigheit nicht in derselben Art freiwillig zu sein. Denn selbst ist sie zwar

αὐτὴ μὲν γὰρ ἄλυπος, ταῦτα δὲ διὰ λύπην ἐξίστησιν. ὥστε καὶ τὰ ὅπλα ὁύπτειν καὶ τὰ ἄλλα ἀσχημονεῖν· διὸ καὶ δοκεῖ βίαια εἶναι. τῷ δ' ἀκολάστῳ ἀνάπαλιν τὰ μὲν καθ' ἔκαστα ἑκούσια (ἐπιθυμοῦντι γὰρ καὶ ὀρεγομένω), τὸ δ' ὅλον ἡττον. οὐθεὶς γὰρ ἐπιθυμεῖ ἀκόλαστος εἶναι.

Τὸ δ' ὄνομα τῆς ἀκολασίας καὶ ἐπὶ τὰς παιδικὰς ἀμαρτίας φέρομεν· ἔχουσι γάρ τινα ὄμοιότητα. πότερον δ' ἀπὸ ποτέρου καλεῖται, οὐθὲν πρὸς τὰ νῦν διαφέρει, δῆλον δ' ὅτι τὸ ὑστερὸν ἀπὸ τοῦ προτέρου. οὐ κακῶς δ' ἔοικεν μετενηγέχθαι· κεκολάσθαι γὰρ δεῖ τὸ τῶν αἰσχρῶν ὀρεγόμενον καὶ πολλὴν αὔξησιν ἔχον, τοιοῦτον δὲ μάλιστα ἡ ἐπιθυμία καὶ ὁ παῖς· κατ' ἐπιθυμίαν γὰρ ζῶσιν καὶ τὰ παιδία, καὶ μάλιστα ἐν τούτοις ἡ τοῦ ἡδεός ὅρεξις. εἰ οὖν μὴ ἔσται εὐπειθὲς καὶ ὑπὸ τὸ ἄρχον, ἐπὶ πολὺ ἥξει· ἀπληστος γὰρ ἡ τοῦ ἡδεός ὅρεξις καὶ πανταχόθεν τῷ ἀνοήτῳ, καὶ ἡ τῆς ἐπιθυμίας ἐνέργεια αὔξει τὸ συγγενές, καὶ μεγάλαι καὶ σφοδραὶ ὥσιν, καὶ τὸν λογισμὸν ἐκκρούουσιν. διὸ δεῖ μετρίας εἶναι αὐτὰς καὶ ὀλίγας, καὶ τῷ λόγῳ μηθὲν ἐναντιοῦσθαι. τὸ δὲ τοιοῦτον εὐπειθὲς λέγομεν καὶ κεκολασμένον· ὥσπερ γὰρ τὸν παῖδα δεῖ κατὰ τὸ πρόσταγμα τοῦ παιδαγωγοῦ ζῆν, οὕτως καὶ τὸ ἐπιθυμητικὸν κατὰ τὸν λόγον. διὸ δεῖ τοῦ σώφρονος τὸ ἐπιθυμητικὸν συμφωνεῖν τῷ λόγῳ· σκοπὸς γὰρ ἀμφοῖν τὸ καλόν, καὶ ἐπιθυμεῖ ὁ σώφρων ὃν δεῖ καὶ ὡς δεῖ καὶ ὅτε· οὕτω δὲ τάττει καὶ ὁ λόγος.

1119 b

ohne Schmerz, aber das Schreckliche verändert den Menschen durch den Schmerz, so daß er die Waffen wegwirft und auch sonst ein verzerrtes Äußeres hat. Darum scheint sie auch etwas Gewaltsames zu sein. Für den Zügellosen dagegen ist das Einzelne freiwillig (denn er begehrt ja und strebt danach), das Allgemeine dagegen weniger. Denn keiner begehrt zügellos zu sein.

Den Namen der Zügellosigkeit wenden wir auch bei den Ungezogenheiten der Kinder an. Denn sie haben eine gewisse Ähnlichkeit. Was aber von was den Namen hat, darauf kommt es hier nicht an, aber offenbar das Abgeleitete vom Primären. Der Name scheint auch nicht schlecht übertragen zu sein. Denn gezüchtigt muß werden, was nach Schändlichem strebt und stark wächst; derart ist die Begierde und das Kind. Denn nach ihren Begierden leben auch gerade die Kinder, und das Streben nach dem Angenehmen ist bei ihnen das bedeutendste. Wenn sie nun nicht gehorsam sind und dem Befehle nicht dienen, so wächst dies ins Ungemessene. Denn das Streben nach Angenehmem ist unersättlich und kommt dem Unverständigen von allen Seiten. Und die Regsamkeit der Begierde mehrt das, was ihnen verwandt ist, und wenn sie groß und heftig sind, so drängen sie die Überlegung beiseite. Darum sollen sie maßvoll und selten bleiben und der Vernunft in keiner Weise sich widersetzen. Das nennen wir dann folgsam und zuchtvoll. Denn wie das Kind nach dem Befehl des Lehrers leben muß, so auch das Begehrende nach der Vernunft. Darum muß auch das Begehrende beim Besonnenen mit der Vernunft übereinstimmen. Denn für beide ist das Ziel das Edle, und der Besonnene begehrt die Dinge, die er soll und wie er soll und wann er soll. Und dies befiehlt auch gerade die Vernunft.

Δ

I. Ταῦτ' οὖν ἡμῖν εἰρήσθω περὶ σωφροσύνης· λέγωμεν δ' ἔξῆς περὶ ἐλευθεριότητος. δοκεῖ δὲ εἶναι ἡ περὶ χρήματα μεσότης· ἐπαινεῖται γὰρ ὁ ἐλευθέριος οὐκ ἐν τοῖς πολεμικοῖς, οὐδὲ ἐν οἷς ὁ σώφρων, οὐδὲ αὖ ἐν ταῖς κρίσεσιν, ἀλλὰ περὶ δόσιν χρημάτων καὶ λῆψιν. μᾶλλον δὲ ἐν τῇ δόσει. χρήματα δὲ λέγομεν πάντα ὄσων ἡ ἀξία νομίσματι μετρεῖται. ἔστι δὲ καὶ ἡ ἀσωτία καὶ ἡ ἀνελευθερία περὶ χρήματα ὑπερβολαὶ καὶ ἐλλείψεις· καὶ τὴν μὲν ἀνελευθερίαν προσάπτομεν ἀεὶ τοῖς μᾶλλον ἢ δεῖ περὶ χρήματα σπουδάζουσιν, τὴν δὲ ἀσωτίαν ἐπιφέρομεν ἐνίστε συμπλέκοντες· τοὺς γὰρ ἀκρατεῖς καὶ εἰς ἀκολασίαν δαπανηροὺς ἀσώτους καλοῦμεν. διὸ καὶ φαυλότατοι δοκοῦσιν εἶναι· πολλὰς γὰρ ἄμα κακίας ἔχουσιν. οὐ δὴ οἰκείως προσαγορεύονται· βιούλεται γὰρ ἀσωτος εἶναι ὁ ἐν τι κακὸν ἔχων, τὸ φθείρειν τὴν οὐσίαν· ἀσωτος γὰρ ὁ δὶ' αὐτὸν ἀπολλύμενος, δοκεῖ δὲ ἀπώλειά τις αὐτοῦ εἶναι καὶ ἡ τῆς οὐσίας φθορά, ὡς τοῦ ζῆν διὰ τούτων ὅντος.

1120 a

Οὕτω δὴ τὴν ἀσωτίαν ἐκδεχόμεθα· ὡν δ' ἔστι χρεία, ἔστιν τούτοις χρῆσθαι καὶ εὖ καὶ κακῶς· ὁ πλούτος δ' ἔστιν τῶν χρησμῶν· ἐπάστῳ δ' ἄριστα χρῆται ὁ ἔχων τὴν περὶ τοῦτο ἀρετὴν· καὶ πλούτῳ δὴ χρήσεται ἄριστα ὁ ἔχων τὴν περὶ τὰ χρήματα ἀρετὴν. οὗτος δ' ἔστιν ὁ ἐλευθέριος. χρῆσις δ' εἶναι δοκεῖ χρημάτων δαπάνη καὶ δόσις· ἡ δὲ λῆψις καὶ ἡ φυλακὴ

VIERTES BUCH

1. Dies sei nun von der Mäßigkeit gesagt. Danach soll von der Freigebigkeit die Rede sein. Sie scheint die Mitte hinsichtlich des Vermögens zu sein. Denn der Freigebige wird nicht wegen kriegerischer Taten gelobt noch wegen derjenigen des Besonnenen oder wegen gerechter Entscheidungen, sondern im Hinblick auf das Geben und Empfangen von Vermögen; vor allem im Hinblick auf das Geben. Vermögen nennen wir alles, dessen Wert mit Geld bemessen wird. Die Verschwendung und der Geiz sind das Übermaß und der Mangel hinsichtlich des Vermögens. Von Geiz sprechen wir stets bei jenen, die sich mehr, als recht ist, um das Vermögen bemühen; mit dem Namen Verschwendun verbinden wir zuweilen noch anderes: denn wir nennen Verschwendender jene, die zügellos sind und ihr Geld durch Ausschweifungen verschleudern. Diese scheinen denn auch die Schlechtesten zu sein. Denn sie haben gleichzeitig viele Schlechtigkeiten. Doch werden sie nicht mit dem angemessenen Namen bezeichnet. Denn eigentlich ist ein Verschwender derjenige, der ein einziges Laster besitzt, nämlich sein Vermögen zugrunde zu richten. Verschwender ist, wer durch sich selbst zugrunde geht; die Zerstörung des eigenen Besitzes scheint eine Art von Selbstvernichtung zu sein, weil das Leben vom Besitz abhängt.

So verstehen wir also die Verschwendung. Alles, wovon es einen Gebrauch gibt, kann man gut oder schlecht gebrauchen. Der Reichtum gehört zu den Gebrauchsgegenständen. Gebrauchen wird jedes Ding derjenige am besten, der dazu tüchtig ist. Also wird den Reichtum am besten derjenige gebrauchen, der die das Vermögen betreffende Tugend besitzt. Dies ist der Freigebige. Der Gebrauch des Vermögens scheint im Ausgeben und im Schenken zu bestehen; das Empfangen und Behüten gehört eher

κτῆσις μᾶλλον. διὸ μᾶλλόν ἔστι τοῦ ἐλευθερίου τὸ διδόναι οἵς δεῖ ἡ λαμβάνειν ὅθεν δεῖ καὶ μὴ λαμβάνειν ὅθεν οὐ δεῖ. τῆς γὰρ ἀρετῆς μᾶλλον τὸ εὖ ποιεῖν ἡ τὸ εὖ πάσχειν, καὶ τὰ καλὰ πράττειν μᾶλλον ἡ τὰ αἰσχρὰ μὴ πράττειν· οὐκ ἄδηλον δ' ὅτι τῇ μὲν δόσει ἔπεται τὸ εὖ ποιεῖν καὶ τὸ καλὰ πράττειν. τῇ δὲ λήψει τὸ εὖ πάσχειν ἡ μὴ αἰσχροπραγεῖν. καὶ ἡ χάσις τῷ διδόντι, οὐ τῷ μὴ λαμβάνοντι, καὶ ὁ ἔπαινος δὲ μᾶλλον. καὶ φῶν δὲ τὸ μὴ λαβεῖν τοῦ δοῦναι· τὸ γὰρ οἰκεῖον ἥττον προίενται μᾶλλον ἡ οὐ λαμβάνουσι τὸ ἀλλότριον. καὶ ἐλευθέροιοι δὲ λέγονται οἱ διδόντες· οἱ δὲ μὴ λαμβάνοντες οὐκ εἰς ἐλευθεριότητα ἔπαινοῦνται, ἀλλ' οὐχ ἥττον εἰς δικαιοσύνην· οἱ δὲ λαμβάνοντες οὐδὲ ἔπαινοῦνται πάνυ. φιλοῦνται δὲ σχεδὸν μάλιστα οἱ ἐλευθέροιοι τῶν ἀπ' ἀρετῆς ὀφέλιμοι γάρ, τοῦτο δ' ἐν τῇ δόσει.

2. Αἱ δὲ κατ' ἀρετὴν πράξεις καλαὶ καὶ τοῦ καλοῦ ἔνεκα. καὶ ὁ ἐλευθέριος οὖν δώσει τοῦ καλοῦ ἔνεκα καὶ ὀρθῶς· οἵς γὰρ δεῖ καὶ ὅσα καὶ ὅτε, καὶ τάλλα ὅσα ἔπεται τῇ ὀρθῇ δόσει. καὶ ταῦτα ἡδέως ἡ ἀλύπως· τὸ γὰρ κατ' ἀρετὴν ἥδυ ἡ ἀλυπον, ἡκιστα δὲ λυπηρόν. δὲ διδοὺς οἵς μὴ δεῖ, ἡ μὴ τοῦ καλοῦ ἔνεκα ἀλλὰ διά τιν' ἄλλην αἰτίαν, οὐκ ἐλευθέριος ἀλλὰ ἄλλος τις ὁρθήσεται. οὐδὲ ὁ λυπηρῶς· μᾶλλον γὰρ ἔλοιτ' ἀν τὰ χρήματα τῆς καλῆς πράξεως, τοῦτο δ' οὐκ ἐλευθερίου. οὐδὲ λήψεται δὲ ὅθεν μὴ δεῖ· οὐδὲ γάρ ἔστι τοῦ μὴ τιμῶντος τὰ χρήματα ἡ τοιαύτη λήψις. οὐκ ἀν εἴη δὲ οὐδὲ αἰτητικός· οὐ γάρ ἔστι τοῦ εὖ ποιοῦντος εὐχερῶς εὔεργετεῖσθαι. ὅθεν δὲ δεῖ, λήψεται, οἷον ἀπὸ τῶν ἴδιων κτημάτων, οὐχ ὡς καλὸν ἀλλ' ὡς

zum Erwerb. Darum ist es eher dem Freigebigen eigentümlich, zu geben, wem er soll, als zu empfangen, von wem er soll, und nicht zu empfangen, von wem er nicht soll. Denn es ist der Tugend eher eigentümlich, Gutes zu tun als Gutes zu erfahren, und eher, Edles zu tun als Schändliches nicht zu tun. Offensichtlich gehört aber zum Geben das Tun des Guten und Edlen und zum Empfangen das Erfahren des Guten und das Meiden des Schändlichen. Auch dankt man dem, der gibt, und nicht dem, der nicht empfängt, und ebenso lobt man jenen mehr. Es ist auch leichter, nicht zu empfangen als zu geben. Denn die Menschen geben weniger das Eigene preis, als daß sie auf Fremdes verzichten. Also heißen freigebig jene, die geben. Jene dagegen, die nicht nehmen, werden nicht wegen ihrer Freigebigkeit gelobt, dagegen allerdings wegen ihrer Gerechtigkeit. Wer aber empfängt, erhält überhaupt kein Lob. Endlich führt von allen Tugenden die Freigebigkeit am ehesten zur Freundschaft. Denn solche sind nützlich, und zwar durch das Geben.

2. Die tugendhaften Handlungen sind edel und werden um des Edlen willen getan. So wird denn auch der Freigebige im Hinblick auf das Edle geben und auf richtige Art: also wem er soll, wieviel er soll und wann er soll und was sonst zum rechten Geben gehört. Und zwar wird er dies mit Freude oder doch ohne Schmerz tun. Denn das Tugendgemäße ist angenehm oder schmerzlos, in keinem Falle aber schmerhaft. Wer gibt, wem er nicht soll, und nicht im Hinblick auf das Edle, sondern aus irgendeinem andern Beweggrund, ist nicht freigebig, sondern wird einen andern Namen erhalten. Ebenso wer mit Schmerzen gibt; denn er zieht den Besitz der edlen Handlung vor, und dies paßt nicht zum Freigebigen. Er wird auch nicht empfangen, wo er nicht soll. Denn ein solches Empfangen schickt sich nicht für jemanden, der den Besitz nicht achtet. Er wird auch nicht leicht bitten. Denn wer gerne Gutes tut, wird nicht leicht Gutes empfangen. Er wird empfangen, wo er darf, wie wenn er aus eigenem Besitze schöpfe, und nicht als ob dies etwas Edles wäre, sondern

άναγκαιον, ὅπως ἔχῃ διδόναι. οὐδ' ἀμελήσει τῶν
 ἰδίων, βουλόμενός γε διὰ τούτων τισὶν ἐπαρχεῖν.
 οὐδὲ τοῖς τυχοῦσιν δώσει, ἵνα ἔχῃ διδόναι οἷς δεῖ καὶ
 δτε καὶ οὐ καλόν. ἐλευθερίου δ' ἐστὶν σφόδρα καὶ τὸ
 ὑπερβάλλειν ἐν τῇ δόσει, ὥστε καταλείπειν ἑαυτῷ
 ἐλάττῳ· τὸ γὰρ μὴ βλέπειν ἐφ' ἑαυτὸν ἐλευθερίου.
 κατὰ τὴν οὐσίαν δ' ἡ ἐλευθεριότης λέγεται· οὐ γὰρ ἐν
 τῷ πλήθει τῶν διδομένων τὸ ἐλευθέριον, ἀλλ ἐν τῇ
 τοῦ διδόντος ἔξει, αὕτη δὲ κατὰ τὴν οὐσίαν δίδωσιν.
 οὐθὲν δὴ κωλύει ἐλευθεριώτερον εἶναι τὸν τὰ ἐλάττῳ
 διδόντα, ἐὰν ἀπ' ἐλαττόνων διδῷ. ἐλευθεριώτεροι δὲ
 εἶναι δοκοῦσιν οἵ μη κτησάμενοι ἀλλὰ παραλαβόντες
 τὴν οὐσίαν ἄπειροί τε γὰρ τῆς ἐνδείας, καὶ πάντες
 ἀγαπῶσι μᾶλλον τὰ αὐτῶν ἔργα, ὥσπερ οἱ γονεῖς καὶ
 οἱ ποιηταί. πλουτεῖν δ' οὐ ϕάδιον τὸν ἐλευθέριον,
 μήτε ληπτικὸν ὅντα μήτε φυλακτικόν, προετικὸν δὲ
 καὶ μὴ τιμῶντα δι' αὐτὰ τὰ χρήματα ἀλλ ἐνεκα τῆς
 δόσεως. διὸ καὶ ἐγκαλεῖται τῇ τύχῃ ὅτι οἱ μάλιστα
 ἄξιοι ὅντες ἡκιστα πλουτοῦσιν. συμβαίνει δ' οὐκ
 ἀλόγως τοῦτο· οὐ γὰρ οἴόν τε χρήματα ἔχειν μὴ
 ἐπιμελούμενον ὅπως ἔχῃ, ὥσπερ οὐδ' ἐπὶ τῶν ἀλλων.
 οὐ μὴν δώσει γε οἷς οὐ δεῖ οὐδ' ὅτε μὴ δεῖ, οὐδ' ὅσα
 ἀλλα τοιαῦτα· οὐ γὰρ ἀν ἔτι πράττοι κατὰ τὴν
 ἐλευθεριότητα, καὶ εἰς ταῦτα ἀναλώσας οὐκ ἀν ἔχοι
 εἰς ἀ δεῖ ἀναλίσκειν. ὥσπερ γὰρ εἰρηται, ἐλευθέριος
 ἐστιν δι κατὰ τὴν οὐσίαν δαπανῶν καὶ εἰς ἀ δεῖ δι
 δ' ὑπερβάλλων ἀσωτος. διὸ τοὺς τυράννους οὐ
 λέγομεν ἀσώτους· τὸ γὰρ πλῆθος τῆς κτήσεως οὐ
 δοκεῖ ϕάδιον εἶναι ταῖς δόσεσι καὶ ταῖς δαπάναις
 ὑπερβάλλειν. τῆς ἐλευθεριότητος δὴ μεσότητος
 οὐσῆς περὶ χρημάτων δόσιν καὶ λῆψιν, δ ἐλευθέριος
 καὶ δώσει καὶ δαπανήσει εἰς ἀ δεῖ καὶ ὅσα δεῖ, διοίως
 ἐν μικροῖς καὶ μεγάλοις, καὶ ταῦτα ἡδέως· καὶ

weil es notwendig ist, damit er zu geben vermag. Das Eigene wird er nicht vernachlässigen, weil er ja damit anderen aushelfen will. Er wird auch nicht jedem Beliebigen geben; denn er soll geben können, wem er soll und wann und wo es edel ist. Es gehört auch entschieden zum Freigebigen, beim Geben so weit über das Maß hinauszugehen, daß er für sich den geringeren Teil zurückbehält. Denn der Freigebige schaut nicht auf das Eigene. Die Freigebigkeit wird nach dem Vermögen beurteilt. Denn sie besteht nicht in der Menge der Gaben, sondern in der Haltung des Gebenden, und diese richtet sich nach dem Vermögen. So hindert nichts, daß einer freigebig ist, der weniger gibt, weil er aus geringerem Vermögen schöpft. Als freigebiger gelten jene, die ihren Besitz nicht selbst erworben, sondern ererbt haben. Sie wissen nichts vom Mangel, und außerdem lieben alle mehr ihre eigenen Schöpfungen, so wie Eltern oder Dichter. Der Freigebige wird nicht leicht reich, da ihm weder am Empfangen noch am Bewahren liegt; er gibt leicht aus und schätzt das Geld nicht um seiner selbst willen, sondern um geben zu können. Darum klagt man auch das Schicksal an, daß jene, die es am meisten verdienen, am wenigsten reich sind. Doch ist dies wohl verständlich. Denn beim Geld gilt wie bei anderen Dingen, daß man es nicht besitzen wird, wenn man sich nicht darum kümmert, es zu erwerben. Doch wird der Freigebige nicht geben, wem er nicht soll und wann er nicht soll usw. Denn dann würde er nicht im Sinne der Freigebigkeit handeln, und wenn er das Geld darauf verwendet, so hat er nichts mehr, um es dort zu verwenden, wo er soll. Denn wie gesagt: freigebig ist, wer seinem Vermögen gemäß ausgibt und wofür er soll. Wer das Maß überschreitet, ist ein Verschwender. Darum nennen wir die Tyrannen nicht Verschwender. Denn bei der Masse ihres Besitzes scheint es nicht leicht, daß sie in Geschenken und Ausgaben das Maß überschreiten. Da nun die Freigebigkeit eine Mitte ist im Geben und Empfangen von Besitz, so wird der Freigebige geben und ausgeben, wofür er soll und wieviel er soll, im Kleinen wie im Großen, und dies mit Freude.

λήψεται δ' ὅθεν δεῖ καὶ ὄσα δεῖ. τῆς ἀρετῆς γάρ περὶ ἄμφω οὕστης μεσότητος, ποιήσει ἀμφότερα ὡς δεῖ. ἔπειται γὰρ τῇ ἐπιεικεῖ δόσει ἡ τοιαύτη λῆψις, ἢ δὲ μὴ τοιαύτη ἐναντία ἐστίν· αἱ μὲν οὖν ἐπόμεναι γίνονται ἄμα ἐν τῷ αὐτῷ, αἱ δ' ἐναντίαι δῆλον ὡς οὗ. ἐὰν δὲ παρὰ τὸ δέον καὶ τὸ καλῶς ἔχον συμβαίνῃ αὐτῷ ἀναλίσκειν, λυπήσεται, μετρίως δὲ καὶ ὡς δεῖ· τῆς ἀρετῆς γάρ καὶ ἥδεσθαι καὶ λυπεῖσθαι ἐφ' οὓς δεῖ καὶ ὡς δεῖ· καὶ εὐχοινώνητος δ' ἐστίν ὁ ἐλευθέριος εἰς χρήματα· δύναται γὰρ ἀδικεῖσθαι, μὴ τιμῶν γε τὰ χρήματα, καὶ μᾶλλον ἀχθόμενος εἴ τι δέον μὴ ἀνάλωσεν ἢ λυπούμενος εἴ μὴ δέον τι ἀνάλωσεν, καὶ τῷ Σμωνίδῃ οὐκ ἀρεσκόμενος.

1121 a

3. 'Ο δ' ἄσωτος καὶ ἐν τούτοις διαμαρτάνει· οὔτε γάρ ἥδεται ἐφ' οὓς δεῖ οὐδὲ ὡς δεῖ οὔτε λυπεῖται· ἔσται δὲ προϊοῦσι φανερώτερον. εἴρηται δ' ἡμῖν ὅτι ὑπερβολαὶ καὶ ἐλλείψεις εἰσὶν ἡ ἄσωτία καὶ ἡ ἀνελευθερία, καὶ ἐν δυσίν, ἐν δόσει καὶ λήψει· καὶ τὴν δαπάνην γὰρ εἰς τὴν δόσιν τίθεμεν. ἡ μὲν οὖν ἄσωτία τῷ διδόναι καὶ μὴ λαμβάνειν ὑπερβάλλει, τῷ δὲ λαμβάνειν ἐλλείπει, ἡ δ' ἀνελευθερία τῷ διδόναι μὲν ἐλλείπει, τῷ λαμβάνειν δ' ὑπερβάλλει, πλήν ἐπὶ μικροῖς. τὰ μὲν οὖν τῆς ἄσωτίας οὐ πάνυ συνδυάζεται· οὐ γὰρ ὁρδιον μηδαμόθεν λαμβάνοντα πᾶσιν διδόναι· ταχέως γὰρ ἐπιλείπει ἡ οὐσία τοὺς ἴδιώτας διδόντας, οἵτερ καὶ δοκοῦσιν ἄσωτοι εἶναι· ἐπεὶ ὅ γε τοιοῦτος δόξειεν ἄν οὐ μικρῷ βελτίων εἶναι τοῦ ἀνελευθέρου. εὐίατός τε γάρ ἔστι καὶ ὑπὸ τῆς ἡλικίας καὶ ὑπὸ τῆς ἀπορίας, καὶ ἐπὶ τὸ μέσον δύναται ἐλθεῖν. ἔχει γὰρ τὰ τοῦ ἐλευθερίου· καὶ γὰρ δίδωσιν καὶ οὐ λαμβάνει, οὐδέτερον δὲ ὡς δεῖ οὐδὲ εὖ. εἰ δὴ τοῦτο ἐθισθείη ἦ

Ebenso wird er empfangen, woher er soll und wieviel er soll. Da nämlich die Tugend in diesen beiden Fällen die Mitte ist, so wird er beides so tun, wie er soll. Dem angemessenen Geben entspricht ein angemessenes Nehmen – ein anderes Nehmen ist der Gegensatz dazu. Die entsprechenden Eigenschaften finden sich also gleichzeitig an demselben Menschen, die gegensätzlichen offenbar nicht. Wenn er aber einmal gegen das Sollen und das Edle Geld aufwendet, so wird es ihn schmerzen, aber nur mit Maß und, soweit es dies soll. Denn zur Tugend gehört, daß man Freude und Schmerz empfindet, worüber man soll und wie man soll. Der Freigebige ist auch von angenehmem Umgang in Geldsachen. Denn er läßt sich auch ein Unrecht gefallen, da er auf Geld keinen Wert legt und mehr Ärger darüber empfindet, daß er eine Ausgabe, die er gesollt hätte, unterlassen hat, als Schmerz, daß er eine Ausgabe getan hat, die er nicht hätte tun sollen; dem Simonides würde er nicht gefallen.

3. Der Verschwender verfehlt sich auch darin. Er empfindet weder Freude noch Schmerz, worüber er soll und wie er soll. Das wird im folgenden noch deutlicher werden. Wir haben gesagt, daß Verschwendung und Geiz Übermaß und Mangel sind, und zwar in zwei Dingen, im Geben wie im Nehmen. Das Ausgeben rechnen wir dabei zum Geben. Die Verschwendung ist nun ein Übermaß im Geben und Nichtnehmen und ein Mangel im Nehmen, der Geiz ist ein Mangel im Geben und ein Übermaß im Nehmen, außer in Kleinigkeiten. Die beiden Teile der Verschwendung sind nun kaum verbunden; denn es ist nicht leicht, allen zu geben, ohne von irgendwoher zu nehmen; wenn Privatleute so geben, geht ihnen rasch das Vermögen aus, und Privatleute sind es ja auch, die man Verschwender nennt. Immerhin sind solche bedeutend besser als Geizige. Denn dieser Fehler ist durch Alter und Verarmung leicht heilbar und kann dann zur Mitte führen. Denn er hat die Eigenschaften des Freigebigen. Er gibt und nimmt nicht, bloß tut er beides nicht, wie er soll, und nicht richtig. Wenn er sich daran gewöhnen kann oder sich

πως ἄλλως μεταβάλοι. εἴη ἂν ἐλευθέριος· δώσει γάρ οἵς δεῖ, καὶ λήψεται ὅθεν δεῖ. διὸ καὶ δοκεῖ οὐκ εἶναι φαῦλος τὸ ἡθος· οὐ γάρ μοχθηροῦ οὐδ' ἀγεννοῦς τὸ ὑπερβάλλειν διδόντα καὶ μὴ λαμβάνοντα, ἥλιθίου δέ. ὁ δὲ τοῦτον τὸν τρόπον ἄσωτος πολὺ δοκεῖ βελτίων τοῦ ἀνελευθέρου εἶναι διά τε τὰ εἰρημένα, καὶ ὅτι διὸν ὡφελεῖ πολλούς, δὲ δὲ οὐθένα, ἀλλ' οὐδ' αὐτόν· ἀλλ' οἱ πολλοὶ τῶν ἀσώτων, καθάπερ εἰρηται, καὶ λαμβάνοντας διὸν μὴ δεῖ, καὶ εἰσὶν κατὰ τοῦτο ἀνελευθεροι. ληπτικοὶ δὲ γίνονται διὰ τὸ βούλεσθαι μὲν ἀναλίσκειν. εὐχερῶς δὲ τοῦτο ποιεῖν μὴ δύνασθαι. ταχὺ γάρ ἐπιλείπει αὐτοὺς τὰ ὑπάρχοντα. ἀναγκάζονται οὖν ἐτέρωθεν πορίζειν. ἅμα δὲ καὶ διὰ τὸ μηδὲν τοῦ καλοῦ φροντίζειν ὀλιγώρως καὶ πάντοθεν λαμβάνοντας διδόναι γάρ ἐπιθυμοῦσιν, τὸ δὲ πῶς ἡ πόθεν οὐδὲν αὐτοῖς διαφέρει. διόπερ οὐδὲν ἐλευθέριοι αἱ δόσεις αὐτῶν εἰσίν· οὐ γάρ καλαί, οὐδὲ τούτου ἔνεκα, οὐδὲ ὡς δεῖ· ἀλλ' ἐνίοτε οὓς δεῖ πένεσθαι, τούτους πλουσίους ποιοῦσιν, καὶ τοῖς μὲν μετρίοις τὰ ἥθη οὐδὲν ἀν δοῖεν, τοῖς δὲ κόλαξιν ἡ τιν' ἄλλην ἥδονὴν πορίζουσι πολλά. διὸ καὶ ἀκόλαστοι αὐτῶν εἰσιν οἱ πολλοί· εὐχερῶς γάρ ἀναλίσκοντες καὶ εἰς τὰς ἀκολασίας δαπανηροί εἰσιν, καὶ διὰ τὸ μὴ πρὸς τὸ καλὸν ζῆν πρὸς τὰς ἥδονάς ἀποκλίνουσιν.

1121 b

‘Ο μὲν οὖν ἄσωτος ἀπαιδαγώγητος γενόμενος εἰς ταῦτα μεταβαίνει. τυχών δὲ ἐπιμελείας εἰς τὸ μέσον καὶ τὸ δέον ἀφίκοιτ' ἄν· ἡ δὲ ἀνελευθερία ἀνίατός ἐστιν. δοκεῖ γάρ τὸ γῆρας καὶ πᾶσα ἀδυναμία ἀνελευθέρους ποιεῖν. καὶ συμφυέστερον τοῖς ἀνθρώποις τῆς ἀσωτίας· οἱ γάρ πολλοὶ φιλοχρήματοι μᾶλλον ἡ δοτικοί. καὶ διατείνει δὲ ἐπὶ πολὺ, καὶ πολυειδές ἐστιν· πολλοὶ γάρ τρόποι δοκοῦσιν τῆς ἀνελευθερίας εἶναι. ἐν δυσὶ γάρ οὖσα, τῇ τ' ἐλλείψει τῆς δόσεως καὶ τῇ ὑπερβολῇ τῆς λήψεως, οὐ πᾶσιν διλόκληρος πα-

sonstwie ändert, wird er ein Freigebiger und wird geben, wem er soll, und nehmen, von wem er soll. Darum ist dieser Charakter auch nicht eigentlich schlecht. Denn übermäßig zu geben und nichts zu empfangen ist weder niedrig noch gemein, bloß töricht. Wer also in diesem Sinne ein Verschwender ist, scheint viel besser zu sein als der Geizige, aus den genannten Gründen und weil der eine vielen nützt, der andere keinem und nicht einmal sich selbst. Immerhin nehmen, wie gesagt, auch die meisten der Verschwender, von wo sie nicht sollen, und sind in dieser Richtung geizig. Sie werden habgierig, weil sie gerne ausgeben, aber das nicht leicht tun können. Denn ihr Vermögen ist rasch aufgebraucht. Also sind sie gezwungen, sich von anderswoher welches zu verschaffen. Zugleich nehmen sie, auch ohne den Anstand zu bedenken, kleinlich und von allen Seiten. Denn sie wünschen zu geben, wie und aus welchen Mitteln ist ihnen aber gleichgültig. Insofern sind ihre Geschenke nicht einmal freigebig. Denn sie sind nicht edel, nicht im Hinblick darauf gegeben und nicht, wie sie sein sollen. Zuweilen bereichern sie solche, für die es besser wäre, wenn sie arm wären; den Anständigen geben sie nichts, wohl aber den Schmeichlern und solchen, die ihnen irgendein Vergnügen verschaffen, in reichem Maße. Darum sind die meisten von ihnen auch zügellos. Sie geben leicht Geld aus und verbrauchen es auf Zügellosigkeiten, und da sie nicht auf das Edle hin leben, gleiten sie zu den Vergnügungen ab.

Der Verschwender gerät dahin, wenn er keine Erziehung hat. Wenn man sich um ihn kümmert, kann er wohl zur Mitte und zu dem, was er soll, gelangen. Der Geiz dagegen ist unheilbar. Denn das Alter und jede Schwäche scheint geizig zu machen. Er ist auch dem Menschen angeborener als die Verschwendung. Denn die meisten Leute sind eher habbüchtig als zum Geben bereit. Der Geiz erstreckt sich über vieles und hat viele Formen. Es scheint nämlich viele Arten von Geiz zu geben. Er besteht in zwei Dingen, dem Mangel im Geben und dem Übermaß im Nehmen, findet sich aber nicht bei allen in seiner Vollständigkeit,

ραγίνεται, ἀλλ' ἐνίστε χωρίζεται, καὶ οἱ μὲν τῇ λήψει
 ὑπερβάλλουσιν, οἱ δὲ τῇ δόσει ἐλλείπουσιν. οἱ μὲν
 γὰρ ἐν ταῖς τοιαύταις προσηγορίαις οἴον φειδωλοὶ^{1122 a}
 γλίσχροι κίμβικες, πάντες τῇ δόσει ἐλλείπουσι, τῶν δ'
 ἀλλοτρίων οὐκ ἐφίενται οὐδὲ βούλονται λαμβάνειν,
 οἱ μὲν διά τινα ἐπιείκειαν καὶ εὐλάβειαν τῶν αἰσχρῶν
 (δοκοῦσι γὰρ ἔνιοι ἡ φασί γε διὰ τοῦτο φυλάττειν,
 ἵνα μὴ ποτ' ἀναγκασθῶσιν αἰσχρόν τι πρᾶξαι·
 τούτων δὲ καὶ ὁ κυμνοπρίστης καὶ πᾶς ὁ τοιοῦτος·
 ὠνόμασται δ' ἀπὸ τῆς ὑπερβολῆς τοῦ μηδὲν ἄν δοῦ-
 ναι), οἱ δ' αὖ διὰ φόβον ἀπέχονται τῶν ἀλλοτρίων ὡς
 οὐ ὁάδιον τὸ αὐτὸν μὲν τὰ ἐτέρων λαμβάνειν, τὰ δ'
 αὐτοῦ ἐτέρους μὴ, ἀρέσκει οὖν αὐτοῖς τὸ μήτε
 λαμβάνειν μήτε διδόναι· οἱ δ' αὖ κατὰ τὴν λῆψιν
 ὑπερβάλλουσιν τῷ πάντοθεν λαμβάνειν καὶ πᾶν,
 οἵον οἱ τὰς ἀνελευθέρους ἐργασίας ἐργαζόμενοι,
 πορνοβοσκοὶ καὶ πάντες οἱ τοιοῦτοι, καὶ τοκισταὶ
 κατὰ μικρὸν ἐπὶ πολλῷ. πάντες γὰρ οὗτοι ὅθεν οὐ δεῖ
 λαμβάνουσιν, καὶ ὅπόσον οὐ δεῖ. κοινὸν δ' ἐπ' αὐτοῖς
 ἡ αἰσχροκέρδεια φαίνεται. πάντες γὰρ ἔνεκα
 κέρδους, καὶ τούτου μικροῦ, ὀνείδη ὑπομένουσιν.
 τοὺς γὰρ τὰ μεγάλα μὴ ὅθεν δὲ δεῖ λαμβάνοντας,
 μηδὲ ἂ δεῖ, οὐ λέγομεν ἀνελευθέρους, οἵον τοὺς
 τυράννους πόλεις πορθοῦντας καὶ ἴερὰ συλῶντας,
 ἀλλὰ πονηροὺς μᾶλλον καὶ ἀσεβεῖς καὶ ἀδίκους. ὁ
 μέντοι κυβευτῆς καὶ ὁ λωποδύτης καὶ ὁ ληστῆς τῶν
 ἀνελευθέρων εἰσίν. αἰσχροκερδεῖς γάρ. κέρδους γὰρ
 ἔνεκεν ἀμφότεροι πραγματεύονται καὶ ὀνείδη
 ὑπομένουσιν, καὶ οἱ μὲν κινδύνους τοὺς μεγίστους
 ἔνεκα τοῦ λήμματος, οἱ δ' ἀπὸ τῶν φίλων κερδαίνου-
 σιν, οἵ δεῖ διδόναι. ἀμφότεροι δὴ ὅθεν οὐ δεῖ κερ-
 δαίνειν βουλόμενοι αἰσχροκερδεῖς. καὶ πᾶσαι δὴ αἱ
 τοιαῦται λήψεις ἀνελεύθεροι. εἰκότως δὲ τῇ ἐλευθε-
 ριότητι ἀνελευθερίᾳ ἐναντίον λέγεται· μεῖζόν τε γὰρ

sondern zuweilen spaltet er sich, und die einen tun zuviel im Nehmen, die andern zuwenig im Geben. Jene, die man sparsüchtig, knauserig, Filze nennt, tun alle zuwenig im Geben, interessieren sich aber nicht für fremden Besitz und wünschen nicht zu empfangen, die einen aus Anstand und Scheu vor dem Niedrigen (einige nämlich scheinen ihr Geld darum festzuhalten oder behaupten es doch, daß sie nicht einmal gezwungen würden, etwas Schändliches zu tun; so ist auch der Kümmelpalter und dergleichen; er heißt so, weil er das Nichtgeben im höchsten Übermaß betreibt). Andere hüten sich vor fremdem Gute aus Angst, da es nicht leicht ist, selbst von andern zu empfangen, aber andern nichts zu geben; also wollen sie lieber weder nehmen noch geben. Andere wiederum sind übermäßig im Nehmen und nehmen von überallher und alles, wie jene, die niedrige Gewerbe treiben, die Bordellwirte und dergleichen und die Wucherer, die kleine Summen zu hohen Zinsen ausleihen. Alle diese nehmen, wo man nicht soll, und mehr, als man soll. Gemeinsam ist ihnen die Geldgier. Denn alle nehmen gerne Schande auf sich um des Gewinnes, und selbst um eines kleinen Gewinnes willen. Wer nämlich im Großen nimmt, wo er nicht soll und was er nicht soll, heißt nicht geizig: etwa die Tyrannen, die Städte brandschatzen und Tempel plündern; sie heißen schlecht, gottlos und ungerecht. Dagegen gehören der Falschspieler, der Taschendieb und der Räuber zu den Geizigen. Denn sie sind habgierig. Beide mühen sich wegen des Gewinnes und nehmen Schande auf sich, die einen die größten Gefahren um des Raubes willen, und die andern profitieren von den Freunden, denen sie doch geben müssten. Beide sind habgierig, weil sie profitieren wollen, wo sie es nicht sollen. Alle diese Arten des Nehmens sind geizig. So nennt man denn mit Recht den Geiz der Freigebigkeit entgegengesetzt. Er ist ein größeres Übel als die Verschwendug, und die Men-

κακόν ἐστι τῆς ἀσωτίας, καὶ μᾶλλον ἐπὶ ταύτην ἄμαρτάνουσιν ἡ κατὰ τὴν λεχθεῖσαν ἀσωτίαν.

4. Περὶ μὲν οὖν ἐλευθεριότητος καὶ τῶν ἀντικειμένων κακῶν τοσαῦτα εἰρήσθω· δόξειε δ' ἂν ἀκόλουθον εἶναι καὶ περὶ μεγαλοπρεπείας διελθεῖν. δοκεῖ γὰρ καὶ αὐτὴ περὶ χρήματά τις ἀρετὴ εἶναι. οὐχ ὥσπερ δ' ἡ ἐλευθεριότης διατείνει περὶ πάσας τὰς ἐν χρήμασι πράξεις, ἀλλὰ περὶ τὰς δαπανηρὰς μόνον ἐν τούτοις δ' ὑπερέχει τῆς ἐλευθεριότητος μεγέθει. καθάπερ γὰρ τοῦνομα αὐτὸν ὑποσημαίνει, ἐν μεγέθει πρέπουσα δαπάνη ἐστίν. τὸ δὲ μέγεθος πρός τι οὐ γὰρ τὸ αὐτὸν δαπάνημα τριηράρχῳ καὶ ἀρχιθεωρῷ. τὸ πρέπον δὴ πρὸς αὐτὸν, καὶ ἐν ᾧ καὶ περὶ ὅ. ὁ δ' ἐν μικροῖς ἡ ἐν μετρίοις κατ' ἀξίαν δαπανῶν οὐ λέγεται μεγαλοπρεπής, οἷον τὸ „πολλάκι δόσκον ἀλήτῃ“. ἀλλ' ὁ ἐν μεγάλοις οὕτως. ὁ μὲν γὰρ μεγαλοπρεπῆς ἐλευθέριος, ὁ δ' ἐλευθέριος οὐδὲν μᾶλλον μεγαλοπρεπής. τῆς τοιαύτης δ' ἔξεως ἡ μὲν ἔλλειψις μικροπρέπεια καλεῖται, ἡ δ' ὑπερβολὴ βαναυσία καὶ ἀπειροκαλία καὶ ὅσαι τοιαῦται, οὐχ ὑπερβάλλουσαι τῷ μεγέθει περὶ ἀ δεῖ, ἀλλ' ἐν οἷς οὐ δεῖ καὶ ὡς οὐ δεῖ λαμπρυνόμεναι: ὕστερον δ' ὑπὲρ αὐτῶν ἐροῦμεν.

‘Ο δὲ μεγαλοπρεπῆς ἐπιστήμονι ἔοικεν. τὸ πρέπον γὰρ δύναται θεωρῆσαι καὶ δαπανῆσαι μεγάλα ἐμμελῶς. ὥσπερ γὰρ ἐν ἀρχῇ εἴπομεν, ἡ ἔξις ταῖς ἐνεργείαις ὁρίζεται, καὶ ὧν ἐστίν· αἱ δὴ τοῦ μεγαλοπρεποῦς δαπάναι μεγάλαι καὶ πρέπουσαι. τοιαῦτα δὴ καὶ τὰ ἔργα· οὕτω γὰρ ἐσται μέγα δαπάνημα καὶ πρέπον (εἰ πρέπον) τῷ ἔργῳ. ὥστε τὸ μὲν ἔργον τῆς δαπάνης ἀξιον δεῖ εἶναι, τὴν δὲ δαπάνην τοῦ ἔργου, ἡ καὶ ὑπερβάλλειν. δαπανῆσει δὲ τὰ τοιαῦτα ὁ μεγαλοπρεπῆς τοῦ καλοῦ ἐνεκα· κοινὸν γὰρ τοῦτο ταῖς ἀρεταῖς. καὶ ἔτι ἡδέως καὶ προετικῶς· ἡ γὰρ ἀπριβολογία μικροπρεπές. καὶ πῶς κάλλιστον καὶ πρεπωδέστατον,

schen verfehlten sich in ihm stärker als bei der Verschwendung, wie wir sie beschrieben haben.

4. So viel sei also von der Freigebigkeit und den ihr entgegen gesetzten Lastern gesagt. Es scheint nun folgerichtig zu sein, daß nach von der Großartigkeit zu sprechen. Denn auch sie scheint eine Tugend zu sein, die sich auf das Vermögen bezieht. Sie betrifft aber nicht wie die Freigebigkeit alle Handlungen in Geldsachen, sondern nur die Ausgaben. In diesen übertrifft sie die Freigebigkeit an Größe. Denn wie der Name selbst anzeigen, ist sie der angemessene Aufwand im Großen. Die Größe ist nun ein relativer Begriff. Der Aufwand eines Mannes, der ein Kriegsschiff stellt, ist ein anderer als derjenige eines andern, der eine Festgesandtschaft ausstattet. Das Angemessene richtet sich nach der Person, der Situation und dem Objekt. Wer im Kleinen oder Mäßigen richtig ausgibt, heißt nicht großartig, also nicht, wer »oftmals dem Bettler gab«, sondern wer dies im Großen tut. Denn der Großartige ist auch freigebig, der Freigebige aber darum nicht großartig. Der Mangel in dieser Haltung heißt Kleinlichkeit, das Übermaß Protzerei und Unfeinheit und der gleichen. Sie tun nicht zuviel an Größe dort, wo sie sollen, sondern prunken, wo man nicht soll und wie man nicht soll. Darüber noch später.

Der Großartige gleicht dem Wissenden. Er vermag das Angemessene zu erkennen und große Ausgaben richtig zu machen. Wie wir nämlich am Anfang sagten: das Verhalten wird durch die Tätigkeiten und die Gegenstände bestimmt. So sind die Aufwendungen des Großartigen groß und angemessen; dementsprechend auch die Werke. Denn so wird die Aufgabe groß und angemessen, wenn sie dem Werke angemessen ist. So muß also das Werk des Aufwandes würdig sein und der Aufwand des Werkes, oder es noch übertreffen. Diesen Aufwand macht der Großartige im Hinblick auf das Edle; dies ist nämlich allen Tugenden gemeinsam. Außerdem macht er ihn gerne und unbedenklich. Denn das Nachrechnen ist kleinlich. Er wird also mehr darauf

σκέψαιτ' ἄν μᾶλλον ἡ πόσου καὶ πῶς ἐλαχίστου. ἀναγκαῖον δὴ καὶ ἐλευθέριον τὸν μεγαλοπρεπῆ εἶναι· καὶ γὰρ ὁ ἐλευθέριος δαπανήσει ἢ δεῖ καὶ ώς δεῖ. ἐν τούτοις δὲ τὸ μέγα τοῦ μεγαλοπρεποῦς, οἷον μεθεστός, περὶ ταῦτα τῆς ἐλευθεριότητος οὖσης, καὶ ἀπὸ τῆς ἵσης δαπάνης τὸ ἔργον ποιήσει μεγαλοπρεπέστερον. οὐ γὰρ ἡ αὐτὴ ἀρετὴ κτήματος καὶ ἔργου. κτῆμα μὲν γὰρ τὸ πλείστου ἄξιον τιμώτατον. οἷον χρυσός, ἔργον δὲ τὸ μέγα καὶ καλόν. τοῦ γὰρ τοιούτου ἡ θεωρία θαυμαστή, τὸ δὲ μεγαλοπρεπὲς θαυμαστόν. καὶ ἔστιν ἔργου ἀρετὴ μεγαλοπρέπεια ἐν μεγέθει.

5. Ἐστιν δὲ τῶν δαπανημάτων οἴα λέγομεν τὰ τίμια, οἷον τὰ περὶ θεούς, ἀναθήματα καὶ κατασκευαὶ καὶ θυσίαι, ὅμοιώς δὲ καὶ ὅσα περὶ πᾶν τὸ δαμόνιον, καὶ ὅσα πρὸς τὸ κοινὸν εὐφιλοτίμητα ἔστιν, οἷον εἰ που χορηγεῖν οἴονται δεῖν λαμπρῶς ἡ τριηραρχεῖν ἢ καὶ ἔστιαν τὴν πόλιν. ἐν ἄπαισι δ', ὥσπερ εἰρηται, καὶ πρὸς τὸν πράττοντα ἀναφέρεται τὸ τίς ὧν καὶ τίνων ὑπαρχόντων· ἄξια γὰρ δεῖ τούτων εἶναι, καὶ μὴ μόνον τῷ ἔργῳ ἀλλὰ καὶ τῷ ποιοῦντι πρέπειν. διὸ πένης μὲν οὐκ ἄν εἴη μεγαλοπρεπής, οὐ γὰρ ἔστιν ἀφ' ὧν πολλὰ δαπανήσει πρεπόντως· ὁ δ' ἐπιχειρῶν ἡλίθιος· παρὰ τὴν ἀξίαν γὰρ καὶ τὸ δέον, κατ' ἀρετὴν δὲ τὸ δρῦμῶς· πρέπει δὲ καὶ οἵς τοιαῦτα προϋπάρχει δι' αὐτῶν ἡ τῶν προγόνων ἡ ὧν αὐτοῖς μέτεστι, καὶ τοῖς εὐγενέσι καὶ τοῖς ἐνδόξοις καὶ ὅσα τοιαῦτα. πάντα γὰρ ταῦτα μέγεθος ἔχει καὶ ἀξίωμα. μάλιστα μὲν οὖν τοιοῦτος ὁ μεγαλοπρεπής, καὶ ἐν τοῖς τοιούτοις δαπανήμασιν ἡ μεγαλοπρέπεια, ὥσπερ εἰρηται, μέγιστα γὰρ καὶ ἐντιμότατα· τῶν δὲ ἴδιων ὅσα εἰσάπαξ γίνεται, οἷον γάμος καὶ εἰ τοιοῦτον, καὶ εἰ περὶ τι ἡ πᾶσα πόλις 1123 a

achten, wie es am schönsten und würdigsten herauskommt, als was es kostet und wie man es am billigsten machen kann. Der Großartige muß auch freigebig sein. Denn auch der Freigebige gibt aus, was er soll und wie er soll. Aber hierin besteht das eigentümlich Große des Großartigen, der im übrigen dieselben Objekte hat wie der Freigebige. Mit demselben Aufwand wird sein Werk großartiger. Denn der Vorzug eines Besitzstücks und eines Werkes ist nicht derselbe. Beim Besitz ist das Kostbarste das Wertvollste, etwa das Gold, beim Werke das Große und Schöne. Denn das anzuschauen erregt Staunen, und das Großartige soll Staunen erregen. Der Vorzug des Werkes ist also die Großartigkeit im Großen.

5. Aufwendungen, die wir meinen, sind die Ehre bringenden, also was die Götter betrifft, Weihgeschenke, Zuriüstungen, Opfer, überhaupt alles, was zum Kulte gehört und worin sich edler Wetteifer für die Gemeinschaft zeigt, wenn man etwa einmal eine glänzende Theateraufführung veranstaltet oder ein Kriegsschiff stellt oder die Stadt bewirtet. Bei allem aber kommt es, wie gesagt, darauf an, wer handelt und welches seine Mittel sind. Dies muß entsprechen, und der Aufwand muß nicht nur zum Werke, sondern auch zur Person passen. Darum wird ein Armer nicht großartig sein können, weil er nichts besitzt, mit dem er einen angemessenen Aufwand treiben könnte. Wollte er es versuchen, so wäre er töricht. Denn dies wäre gegen die Angemessenheit und das Sollen. Die Tugend besteht aber im richtigen Handeln. Angemessen ist es dagegen für jene, die über Besitz verfügen, entweder durch eigene Arbeit oder von den Vorfahren her, oder die an solchem Besitz beteiligt sind und die edel und berühmt sind und dergleichen. Denn in all dem liegt Größe und Würde. Der Großartige ist also vorzugsweise von dieser Art, und sein Tun bewegt sich in solchen Aufwendungen, wie wir sie nannten; denn dies ist das Größte und Ehrenvollste. Von den Privatausgaben gehören die einmaligen hierher, Hochzeit und dergleichen, oder Dinge, an denen die ganze Stadt interessiert ist oder doch die Angese-

σπουδάζει ἢ οἱ ἐν ἀξιώματι, καὶ περὶ ξένων δὲ ὑποδοχὰς καὶ ἀποστολάς, καὶ δωρεὰς καὶ ἀντιδωρεάς. οὐ γὰρ εἰς ἑαυτὸν δαπανηρὸς ὁ μεγαλοπρεπής ἀλλ' εἰς τὰ κοινά, τὰ δὲ δῶρα τοῖς ἀναθήμασιν ἔχει τι ὅμοιον. μεγαλοπρεποῦς δὲ καὶ οίκον κατασκευάσασθαι πρεπόντως τῷ πλούτῳ (κόσμος γάρ τις καὶ οὗτος) καὶ περὶ ταῦτα μᾶλλον δαπανᾶν ὅσα πολυχρόνια τῶν ἔργων (κάλλιστα γάρ ταῦτα) καὶ ἐν ἑκάστοις τὸ πρέπον. οὐ γὰρ ταῦτα ἀρμόζει θεοῖς καὶ ἀνθρώποις, οὐδ' ἐν ἴερῷ καὶ τάφῳ. καὶ ἐπεὶ τῶν δαπανημάτων ἔκαστον μέγα ἐν τῷ γένει, καὶ μεγαλοπρεπέστατον μὲν τὸ ἐν μεγάλῳ μέγα, ἐνταῦθα δὲ τὸ ἐν τούτοις μέγα, καὶ διαφέρει τὸ ἐν τῷ ἔργῳ μέγα τοῦ ἐν τῷ δαπανήματι· σφαιραὶ μὲν γάρ ἡ λήκυθος ἡ καλλίστη μεγαλοπρεπειαν ἔχει παιδικοῦ δώρου, ἡ δὲ τούτου τιμὴ μικρὸν καὶ ἀνελεύθερον· διὰ τοῦτο ἔστιν τοῦ μεγαλοπρεποῦς, ἐν ᾧ ἀν ποιῆ γένει, μεγαλοπρεπῶς ποιεῖν (τὸ γάρ τοιοῦτον οὐκ εὔπερβλητον), καὶ ἔχον κατ' ἀξίαν τοῦ δαπανήματος.

6. Τοιοῦτος μὲν οὖν ὁ μεγαλοπρεπής, ὁ δ' ὑπερβάλλων καὶ βάναυσος τῷ παρὰ τὸ δέον ἀναλίσκειν ὑπερβάλλει, ὥσπερ εἴρηται. ἐν γὰρ τοῖς μικροῖς τῶν δαπανημάτων πολλὰ ἀναλίσκει καὶ λαμπρύνεται παρὰ μέλος, οἶον ἐρανιστὰς γαμικῶς ἔστιων, καὶ κωμῳδοῖς χορηγῶν ἐν τῇ παρόδῳ πορφύραν εἰσφέρων, ὥσπερ οἱ Μεγαρεῖς. καὶ πάντα τὰ τοιαῦτα ποιήσει οὐ τοῦ καλοῦ ἔνεκα, ἀλλὰ τὸν πλοῦτον ἐπιδεικνύμενος, καὶ διὰ ταῦτα οἰόμενος θαυμάζεσθαι, καὶ οὐ μὲν δεῖ πολλὰ ἀναλῶσαι, ὀλίγα δαπανῶν, οὐ δ' ὀλίγα, πολλά. ὁ δὲ μικροπρεπής περὶ πάντα ἐλλείψει, καὶ τὰ μέγιστα ἀναλώσας ἐν μικρῷ τὸ καλὸν ἀπολεῖ, καὶ ὅ τι ἀν ποιῆ μέλλων, καὶ σκοπῶν πῶς ἀν ἐλάχιστον ἀναλώσαι, καὶ ταῦτα ὀδυρόμενος, καὶ πάντα οἰόμενος μείζω ποιεῖν ἢ δεῖ. εἰσὶ μὲν οὖν αἱ ἔξεις αὗται

hensten, die Aufnahme und das Geleit von Gästen, Geschenke und Gegengeschenke. Denn der Großartige macht keine Ausgaben für sich selbst, sondern für die Gemeinschaft, und die Geschenke haben eine Ähnlichkeit mit Weihegaben. Es gehört auch zum Großartigen, sein Haus entsprechend seinem Reichtum einzurichten (denn auch dies ist eine Ehre) und vor allem für dauerhafte Werke Aufwendungen zu machen (denn diese sind die schönsten) und in allem das Angemessene zu beachten. Denn für Götter und Menschen paßt sich nicht dasselbe, und auch nicht für einen Tempel und für ein Grab. Jeder Aufwand kann in seiner Art groß sein, und am großartigsten ist die Größe beim Großen, anderswo aber der dementsprechend große. Auch ist die Größe des Werkes von der Größe des Aufwandes verschieden. Der schönste Ball und das schönste Fläschchen haben die Großartigkeit eines Geschenkes für Kinder, wenn auch der Wert gering ist und keine Freigebigkeit bedeutet. Der Großartige wird also in allem, was immer er tut, großartig handeln (das wird nicht leicht zu übertreffen sein) und so, daß das Werk dem Aufwande angemessen ist.

6. Derart ist also der Großartige. Das Übermaß bezeichnet den Protzigen, der gegen das Sollen zuviel Aufwand treibt, wie wir sagten. Denn er verbraucht dort viel, wo nur wenig Aufwand nötig wäre, und prunkt unpassend, richtet eine Einladung wie ein Hochzeitsessen ein und verwendet bei einer Komödienaufführung beim Einzug des Chores Purpurstoffe wie die Megarer. Und all dies tut er nicht im Hinblick auf das Edle, sondern um seinen Reichtum zu zeigen und weil er meint, deshalb angestaunt zu werden; wo er viel ausgeben müßte, gibt er wenig aus, und umgekehrt. Der Kleinliche tut in allem zuwenig und wird bei den größten Ausgaben durch Kleinlichkeit die Schönheit des Ganzen ruinieren; er wird zögern in dem, was er tut, überlegen, wie es am billigsten wird, jammern und in allem meinen, er tue mehr, als er solle. Diese Haltungen sind Fehler, doch bringen sie keine

χακίαι, οὐ μήν ὄνειδη γ' ἐπιφέρουσιν διὰ τὸ μήτε βλα-
βεραι τῷ πέλας εἶναι μήτε λίαν ἀσχήμονες.

7. Ἡ δὲ μεγαλοψυχία περὶ μεγάλα μὲν καὶ ἐκ τοῦ
ὄνόματος ἔοικεν εἶναι, περὶ ποῖα δ' ἐστὶν πρῶτον
λάβωμεν. διαφέρει δ' οὐδὲν τὴν ἔξιν ἢ τὸν κατὰ τὴν
ἔξιν σκοπεῖν. δοκεῖ δὲ μεγαλόψυχος εἶναι ὁ μεγάλων
αὐτὸν ἀξιῶν ἄξιος ὡν· ὁ γὰρ μὴ κατ' ἀξίαν αὐτὸν
ποιῶν ἡλίθιος, τῶν δὲ κατ' ἀρετὴν οὐδεὶς ἡλίθιος
οὐδὲ ἀνόητος. μεγαλόψυχος μὲν οὖν ὁ εἰρημένος· ὁ
γὰρ μικρῶν ἄξιος καὶ τούτων ἀξιῶν ἑαυτὸν σώφρων,
μεγαλόψυχος δὲ οὐ· ἐν μεγέθει γὰρ ἡ μεγαλοψυχία,
ῶσπερ καὶ τὸ κάλλος ἐν μεγάλῳ σώματι, οἱ μικροὶ δὲ
ἀστεῖοι καὶ σύμμετροι, καλοὶ δ' οὐ· ὁ δὲ μεγάλων
ἑαυτὸν ἀξιῶν ἀνάξιος ὡν χαῦνος· ὁ δὲ μειζόνων ἡ
ἄξιος οὐ πᾶς χαῦνος· ὁ δ' ἐλαττόνων ἡ ἄξιος μικρό-
ψυχος, ἐάν τε μεγάλων ἐάν τε μετρίων, ἐάν τε καὶ μι-
κρῶν ἄξιος ὡν ἔτι ἐλαττόνων αὐτὸν ἄξιοι. καὶ μάλι-
στα ἀν δόξειεν ὁ μεγάλων ἄξιος· τί γὰρ ἀν ἐποίει, εἰ
μὴ τοσούτων ἡν ἄξιος; ἔστιν δὴ ὁ μεγαλόψυχος τῷ
μὲν μεγέθει ἄκρος, τῷ δὲ ὡς δεῖ μέσος (τοῦ γὰρ κατ'
ἀξίαν αὐτὸν ἄξιοι); οἱ δ' ὑπερβάλλουσι καὶ ἐλλείπου-
σιν. εὶ δὲ δὴ μεγάλων ἑαυτὸν ἄξιοι ἄξιος ὡν, καὶ μάλι-
στα τῶν μεγίστων, περὶ ἐν μάλιστα ἀν εἴη. ἡ δ' ἀξία
λέγεται πρὸς τὰ ἔκτος ἀγαθά· μέγιστον δὲ τοῦτ' ἀν
θείμεν ὁ τοῖς θεοῖς ἀπονέμομεν, καὶ οὐ μάλιστ'
ἐφίενται οἱ ἐν ἀξιώματι, καὶ τὸ ἐπὶ τοῖς καλλίστοις
ἀθλον· τοιοῦτον δ' ἡ τιμὴ (μέγιστον γὰρ δὴ τοῦτο τῶν
ἔκτος ἀγαθῶν)· περὶ τιμᾶς δὴ καὶ ἀτιμίας ὁ μεγαλό-
ψυχός ἔστιν ὡς δεῖ. καὶ ἀνευ δὲ λόγου φαίνονται οἱ
μεγαλόψυχοι περὶ τιμὴν εἶναι· τιμῆς γὰρ μάλιστα οἱ
μεγάλοι ἄξιοῦσιν ἑαυτούς· κατ' ἀξίαν δέ. ὁ δὲ μικρό-

1123 b

Schande, weil sie dem Nächsten nicht schaden und nicht gar zu undekorativ sind.

7. Die Großgesinntheit scheint schon dem Namen nach auf Großes zu gehen. Wir fragen zuerst, auf was für Großes. Ob wir nach der Eigenschaft oder nach ihrem Träger fragen, macht keinen Unterschied. Großgesinnt scheint zu sein, wer sich großer Dinge für würdig hält und es auch ist. Wer es tut, ohne es zu sein, ist ein Tor; die Tugend verträgt aber keine Torheit und keinen Unverstand. Großgesinnt ist also der Genannte; denn wer nur kleiner Dinge würdig ist und sich selbst so einschätzt, ist bescheiden, aber nicht großgesinnt. Denn die Großgesinntheit liegt in der Größe, wie die Schönheit in der Größe des Körpers; die Kleinen mögen zierlich und wohlgebaut sein, schön sind sie nicht. Wer sich aber großer Dinge für würdig hält und es nicht ist, ist ein Prahler; wer sich für größerer würdig hält, als er ist, ist dies nicht immer. Wer sich geringer einschätzt, als er ist, ist ängstlich, mag er größer, mittlerer oder auch kleiner Dinge würdig sein, sich aber jedes Mal noch geringer einschätzen. Am ängstlichsten wird freilich jener wirken, der großer Dinge würdig ist. Denn was täte er, wenn er nicht so großer Dinge würdig wäre? Der Großgesinnte ist der Größe nach ein Äußerstes, dem Sollen nach eine Mitte (denn er schätzt sich richtig ein); die anderen zeigen ein Übermaß oder einen Mangel. Wenn er sich nun großer Dinge für würdig hält und es auch ist, und vor allem der allergroßten, so kann eigentlich nur eines auf ihn zutreffen. Von Wert spricht man bei den äußeren Gütern. Als das größte werden wir wohl jenes bezeichnen, was wir den Göttern zuschreiben, was die Angesehnen am meisten erstreben und was der Siegespreis bei der edelsten Handlung ist. Das ist die Ehre (sie ist das größte der äußeren Güter). Der Großgesinnte verhält sich also zu Ehre und Unehre, wie er soll. Aber auch ohne Beweis zeigt sich, daß es die Großgesinnten mit der Ehre zu tun haben. Denn die Großen halten sich vorzugsweise der Ehre für wert, und zwar der ihnen gebüh-

ψυχος ἐλλείπει καὶ πρὸς ἑαυτὸν καὶ πρὸς τὸ τοῦ μεγαλοψύχου ἀξίωμα. ὁ δὲ χαῦνος πρὸς ἑαυτὸν ὑπερβάλλει, οὐ μὴν τόν γε μεγαλόψυχον. ὁ δὲ μεγαλόψυχος, εἰπερ τῶν μεγίστων ἄξιος, ἄριστος ἀνεῖη· μείζονος γὰρ ἀεὶ ὁ βελτίων ἄξιος, καὶ μεγίστων ὁ ἄριστος. τὸν ὡς ἀληθῶς ἄρα μεγαλόψυχον δεῖ ἀγαθὸν εἶναι. καὶ δόξειεν δ' *ἄν* εἶναι μεγαλοψύχου τὸ ἐν ἐκάστῃ ἀρετῇ μέγα. οὐδαμῶς τ' ἀν ἀρμόζοι μεγαλοψύχῳ φεύγειν παρασείσαντι, οὐδ' ἀδικεῖν· τίνος γὰρ ἔνεκα πράξει αἰσχρὰ ὥστ' οὐδὲν μέγα; καὶ ἔκαστα δ' ἐπισκοποῦντι πάμπαν γελοῖος φαινοῖτ' ἀν ὁ μεγαλόψυχος μὴ ἀγαθὸς ὡν. οὐκ εἴη δ' ἀν οὐδὲ τιμῆς ἄξιος φαῦλος ὡν· τῆς ἀρετῆς γὰρ ἀσθλον ἡ τιμή, καὶ ἀπονέμεται τοῖς ἀγαθοῖς. ἔοικε μὲν οὖν ἡ μεγαλοψυχία οἴον κόσμος τις εἶναι τῶν ἀρετῶν· μείζονς γὰρ αὐτὰς ποιεῖ, καὶ οὐ γίνεται ἄνευ ἐκείνων. διὰ τοῦτο χαλεπὸν τῇ ἀληθείᾳ μεγαλόψυχον εἶναι· οὐ γὰρ οἴον τε ἄνευ καλοκαγαθίας. μάλιστα μὲν οὖν περὶ τιμᾶς καὶ ἀτιμίας ὁ μεγαλόψυχος ἔστιν, καὶ ἐπὶ μὲν ταῖς μεγάλαις καὶ ὑπὸ τῶν σπουδαίων μετρίως ἡσθήσεται, ὡς τῶν οἰκείων τυγχάνων ἡ καὶ ἐλαττόνων (ἀρετῆς γὰρ παντελοῦς οὐκ ἄν γένοιτο ἄξια τιμῆ), οὐ μὴν ἀλλ' ἀποδέξεται γε τῷ μὴ ἔχειν αὐτοὺς μείζω αὐτῷ ἀπονέμειν· τῆς δὲ παρὰ τῶν τυχόντων καὶ ἐπὶ μικροῖς πάμπαν ὀλιγωρήσει (οὐ γὰρ τούτων ἄξιος), ὅμοίως δὲ καὶ ἀτιμίας (οὐ γὰρ ἔσται δικαίως περὶ αὐτόν). μάλιστα μὲν οὖν ἔστιν, ὥσπερ εἴρηται, ὁ μεγαλόψυχος περὶ τιμᾶς, οὐ μὴν ἀλλὰ καὶ περὶ πλοῦτον καὶ δυναστείαν καὶ πᾶσαν εὔτυχίαν καὶ ἀτυχίαν μετρίως ἔξει, ὅπως ἀν γίνηται, καὶ οὕτε εὔτυχῶν περιχαρῆς ἔσται οὕτε ἀτυχῶν περίλυπος. οὐδὲ γὰρ περὶ τιμὴν οὕτως ἔχει ὡς μέγιστον ὅν (αἱ γὰρ δυναστεῖαι καὶ ὁ πλοῦτος διὰ τὴν τιμὴν ἔστιν αἰρετά· οἱ γοῦν ἔχοντες

1124 a

renden Ehre. Der Ängstliche schätzt sich zu niedrig ein, im Bezug auf sich selbst wie im Bezug auf den Wert des Großgesinnten. Der Prahler schätzt sich zu hoch ein, im Bezug auf sich selbst, nicht aber im Hinblick auf den Großgesinnten. Der Großgesinnte, wenn er der größten Ehren würdig ist, ist wohl auch der Beste. Denn es ist immer der Bessere des Größeren würdig, und des Größten der Beste. Also muß der wahrhaft Großgesinnte tugendhaft sein; und die Größe in jeder einzelnen Tugend scheint ihm eigentümlich zu sein. Es wird ihm also nicht wohl anstehen, in Panik zu fliehen oder Unrecht zu tun. Denn wozu sollte der Schändliches tun, dem nichts groß ist? Würde man also das Einzelne durchgehen, so sähe man, daß ein Großgesinnter, der nicht tugendhaft ist, völlig lächerlich wäre. Er verdiente ja nicht einmal Ehre, wenn er schlecht wäre. Denn die Ehre ist der Siegespreis der Tugend und wird nur den Guten zuerkannt. So scheint also die Großgesinntheit wie ein Schmuck der Tugenden zu sein. Sie macht sie größer und besteht nicht ohne sie. Darum ist es auch schwierig, in Wahrheit großgesinnt zu sein; ohne Tugend ist dies nicht möglich. Der Großgesinnte hat es also vor allem mit Ehre und Unehre zu tun. Bei großen Ehren und solchen, die ihm die Edlen antun, wird er sich mit Maß freuen, als empfinge er, was ihm gebührt, oder noch weniger als das (denn für die vollkommene Tugend gibt es keine angemessene Ehre). Dennoch wird er solche Ehre annehmen, weil sie ihm keine größeren zuteil werden lassen können. Eine Ehrung durch Beliebige und bei Kleinigkeiten wird er vollkommen übersehen (denn sie ist seiner nicht wert); ebenso eine Beleidigung (da sie ihn nicht mit Recht trifft). Der Großgesinnte hat es also, wie gesagt, vor allem mit der Ehre zu tun. Doch wird er sich auch gegenüber dem Reichtum, der Macht und jedem Glück und Unglück maßvoll verhalten, wie es sich trifft, und wird sich nicht im Glück übermäßig freuen oder im Unglück übermäßig betrüben. Das tut er auch nicht der Ehre gegenüber, die doch das Größte ist (denn Macht und Reichtum sind wegen der Ehre begehrenswert; wer

αὐτὰ τιμᾶσθαι δι' αὐτῶν βούλονται)· ὃ δὴ καὶ ἡ τιμὴ μικρόν ἔστιν, τούτῳ καὶ τὰ ἄλλα. διὸ ὑπερόπται δοκοῦσιν εἶναι.

8. Δοκεῖ δὲ καὶ τὰ εὔτυχήματα συμβάλλεσθαι πρὸς μεγαλοψυχίαν. οἱ γὰρ εὐγενεῖς ἀξιοῦνται τιμῆς καὶ οἱ δυναστεύοντες ἡ πλουτοῦντες· ἐν ὑπεροχῇ γάρ, τὸ δ' ἀγαθῷ ὑπερέχον πᾶν ἐντιμότερον. διὸ καὶ τὰ τοιαῦτα μεγαλοψυχοτέρους ποιεῖ· τιμῶνται γὰρ ὑπὸ τινῶν. κατ' ἀλήθειαν δὲ ὁ ἀγαθὸς μόνος τιμητέος· ὃ δ' ἄμφω ὑπάρχει, μᾶλλον ἀξιοῦνται τιμῆς. οἱ δ' ἄνευ ἀρετῆς τὰ τοιαῦτα ἀγαθὰ ἔχοντες οὔτε δικαίως ἔαυτοὺς μεγάλων ἀξιοῦσιν οὔτε ὁρθῶς μεγαλόψυχοι λέγονται. ἄνευ γὰρ ἀρετῆς παντελοῦς οὐκ ἔστι ταῦτα, ὑπερόπται δὲ καὶ ὑβρισταὶ [καὶ] οἱ τὰ τοιαῦτα ἔχοντες ἀγαθὰ γίνονται. ἄνευ γὰρ ἀρετῆς οὐ ὁρθοὶ φέρειν ἐμμελῶς τὰ εὔτυχήματα· οὐ δυνάμενοι δὲ φέρειν καὶ οἰόμενοι τῶν ἄλλων ὑπερέχειν ἐκείνων μὲν καταφρονοῦσιν, αὐτοὶ δ' ὅ τι ἀν τύχωσιν πράττουσιν. μιμοῦνται γὰρ τὸν μεγαλόψυχον οὐχ ὅμοιοι δύντες, τοῦτο δὲ δρῶσιν ἐν οἷς δύνανται· τὰ μὲν οὖν κατ' ἀρετὴν οὐ πράττουσιν, καταφρονοῦσι δὲ τῶν ἄλλων. ὁ μὲν γὰρ μεγαλόψυχος δικαίως καταφρονεῖ (δοξάζει γὰρ ἀληθῶς), οἱ δὲ πολλοὶ τυχόντως. οὐκ ἔστιν δὲ μικροκίνδυνος οὐδὲ φιλοκίνδυνος διὰ τὸ ὀλίγα τιμᾶν, μεγαλοκίνδυνος δέ, καὶ ὅταν κινδυνεύῃ, ἀφειδῆς τοῦ βίου ὡς οὐκ ἄξιον ὃν πάντως ζῆν. καὶ οὗτος εὖ ποιεῖν, εὐεργετούμενος δὲ αἰσχύνεται· τὸ μὲν γὰρ ὑπερέχοντος, τὸ δ' ὑπερεχομένου. καὶ ἀντευεργετικὸς πλειόνων οὕτω γὰρ προσοφλήσει ὁ ὑπάρχεις καὶ ἔσται εὖ πεπονθώς. δοκοῦσι δὲ καὶ μνημονεύειν οὓς ἀν ποιήσωσιν εὖ, ὃν δ' ὃν πάθωσιν οὐ· ἐλάττων γὰρ ὁ παθὼν εὖ τοῦ ποιήσαντος, βούλεται δ' ὑπερέχειν. καὶ τὰ μὲν ἡδέως ἀκούει, τὰ δ' ἀηδῶς·

sie besitzt, will ihretwegen geehrt werden). Wem aber die Ehre ein Geringes bedeutet, dem wird dies auch das übrige sein. Darum scheinen die Großgesinnten hochmütig zu sein.

8. Auch Glücksgüter scheinen zur Großgesinntheit beizutragen. Man ehrt die Adligen, die Herrschenden, die Reichen. Denn sie ragen hervor, und alles, was in Gutem hervorragt, ist besonders ehrwürdig. Darum macht auch dergleichen die Menschen großgesinnter; denn sie werden dann von anderen geehrt. In Wahrheit aber ist nur der Tugendhafte der Ehre würdig. Wer aber beides hat, Tugend und Glücksgüter, wird um so mehr geehrt. Wer freilich diese besitzt ohne die Tugend, hält sich mit Unrecht für großer Dinge würdig und gilt mit Unrecht als großgesinnt. Denn ohne vollkommene Tugend kann dies nicht bestehen, und wer jene Güter besitzt, wird vielmehr hochmütig und frech. Denn ohne Tugend ist es nicht leicht, das Glück gelassen zu ertragen. Jene können es nicht, meinen über die anderen erhaben zu sein und verachten sie; selbst aber tun sie, was ihnen gerade einfällt. Denn sie ahnen den Großgesinnten nach, ohne ihm ähnlich zu sein, und tun es dort, wo sie können. Also handeln sie zwar nicht gemäß der Tugend, aber verachten doch die anderen. Der Großgesinnte verachtet sie mit Recht (denn er hat eine richtige Meinung); die andern tun es, wie es sich trifft. Er bringt sich ferner nicht gerne oder wegen Kleinigkeiten in Gefahr, da er nur wenige Dinge schätzt. In großen Dingen dagegen tut er es und schont dann sein Leben nicht, da es sich nicht lohnt, unter allen Umständen zu leben. Er vermag wohlzutun, scheut sich aber, Wohltaten zu empfangen. Denn jenes tut der Überlegene, dies der Unterlegene. Er erwidert Wohltaten durch größere; denn so wird der, der begonnen hat, ihm verpflichtet und wird der Beschenkte sein. Sie werden sich auch, so scheint es, an jene erinnern, denen sie Gutes erwiesen haben, dagegen nicht an jene, von denen sie Gutes erfahren haben. Denn der Empfänger steht unter dem Geber, der Großgesinnte will aber überlegen sein. So hört er denn auch vom einen gerne, vom andern ungerne.

διὸ καὶ τὴν Θέτιν οὐ λέγειν τὰς εὐεργεσίας τῷ Διῷ· οὐδ' οἱ Λάκωνες πρὸς τοὺς Ἀθηναίους, ἀλλ' ἣ πεπόνθεσαν εὖ. μεγαλοψύχου δὲ καὶ τὸ μηδενὸς δεῖσθαι ἡ μόγις, ὑπῆρχετεῖν δὲ προθύμως, καὶ πρὸς μὲν τοὺς ἐν ἀξιώματι καὶ εὐτυχίαις μέγαν εἶναι, πρὸς δὲ τοὺς μέσους μέτριον· τῶν μὲν γὰρ ὑπερέχειν χαλεπὸν καὶ σεμνόν, τῶν δὲ ὁρόδιον, καὶ ἐπ' ἐκείνοις μὲν σεμνύνεσθαι οὐκ ἀγεννές, ἐν δὲ τοῖς ταπεινοῖς φορτικόν, ὥσπερ εἰς τοὺς ἀσθενεῖς ἰσχυρίζεσθαι. καὶ εἰς τὰ ἔντιμα μὴ ἔναι, ἡ οὐ πρωτεύουσιν ἄλλοι· καὶ ἀργὸν εἶναι καὶ μελλητὴν ἄλλ' ἡ ὅπου τιμὴ μεγάλη ἡ ἔργον, καὶ διάγων μὲν πρακτικόν, μεγάλων δὲ καὶ ὀνομαστῶν. ἀναγκαῖον δὲ καὶ φανερόμισον εἶναι καὶ φανερόφιλον· τὸ γὰρ λανθάνειν φοβουμένου. καὶ μέλειν τῆς ἀληθείας μᾶλλον ἡ τῆς δόξης, καὶ λέγειν καὶ πράττειν φανερῶς· παρησταστῆς γὰρ διὰ τὸ καταφρονεῖν. διὸ καὶ ἀληθευτικός, πλὴν ὅσα μὴ δι' εἰρωνείαν· εἰρωνα δὲ πρὸς τοὺς πολλούς, καὶ πρὸς ἄλλον μὴ δύνασθαι ζῆν ἄλλ' ἡ φίλον· δουλικὸν γάρ, διὸ καὶ πάντες οἱ κόλακες θητικοὶ καὶ οἱ ταπεινοὶ κόλακες. οὐδὲ θαυμαστικός· οὐδὲν γὰρ μέγα αὐτῷ ἐστίν. οὐδὲ μνησίκακος· οὐ γὰρ μεγαλοψύχου τὸ ἀπομνημονεύειν, ἄλλως τε καὶ κακά, ἄλλὰ μᾶλλον παρορᾶν. οὐδ' ἀνθρωπολόγος· οὔτε γὰρ περὶ αὐτοῦ ἐρεῖ οὔτε περὶ ἐτέρου· οὔτε γὰρ ἵνα ἐπαινῆται μέλει αὐτῷ οὐθ' ὅπως οἱ ἄλλοι ψέγωνται, οὐδ' αὐτὸν ἐπαινετικός ἐστιν· διόπερ οὐδὲ κακολόγος, οὐδὲ τῶν ἔχθρῶν, εἰ μὴ δι' ὕβριν. καὶ περὶ ἀναγκαίων ἡ μικρῶν ἡκιστα διοφυρτικὸς καὶ δεητικός· σπουδάζοντος γάρ οὕτως ἔχειν περὶ ταῦτα. καὶ οὗτος κεκτῆσθαι μᾶλλον τὰ καλὰ καὶ ἄκαρπα τῶν καρπίμων καὶ ὠφελίμων· αὐτάρκους γὰρ μᾶλλον. καὶ

1125 a

Darum soll auch Thetis, wie erklärt wird, dem Zeus nicht ihre Wohltaten aufzählen, ebenso nicht die Spartaner den Athenern gegenüber, sondern vielmehr die Wohltaten, die sie empfangen haben. Der Großgesinnte wird auch um nichts bitten, oder nur ungerne, dagegen mit Vergügen Gefälligkeiten erweisen. Angeesehenen und Reichen gegenüber ist er großartig, gegen gewöhnliche Menschen einfach. Denn jenen überlegen zu sein ist schwer und vornehm, diesen gegenüber ist es leicht. Unter jenen vornehm aufzutreten ist nicht unedel, aber bei Niedrigen ist es ebenso gemein, wie seine Stärke gegen Schwäche zu gebrauchen. Er wird sich nicht um Dinge bemühen, weil sie Ehre machen oder wo andere die erste Rolle spielen. Er ist langsam und bedächtig, außer wo es sich um eine große Ehre und ein großes Werk handelt, unternimmt Weniges, aber dann Großes und Ansehnliches. In Haß und Freundschaft muß er offen sein. Denn nur Furcht versteckt sich. Er wird sich auch um die Wahrheit mehr bemühen als um das Ansehen und immer offen reden und handeln; denn er ist freimütig, weil er die Leute verachtet. So ist er auch wahrhaftig, außer wo er ironisch spricht; dies tut er der Menge gegenüber. Er kann auch nicht abhängig von anderen leben, außer von Freunden. Denn dies ist sklavisch, und darum sind auch alle Schmeichler Taglöhner und alle Niedriggestellten Schmeichler. Er wird sich auch nicht leicht wundem, denn nichts ist für ihn groß. Er ist auch nicht nachträglich, denn der Großgesinnte erinnert sich nicht, an das Schlimme schon gar nicht, sondern sieht darüber hinweg. Er redet auch nicht von den Leuten; denn er spricht weder über sich noch über andere. Denn ihm liegt nicht daran, gelobt zu werden, noch daß andere getadelt werden. Er liebt es auch nicht, zu loben. Darum redet er auch nichts Schlechtes, nicht einmal von seinen Feinden, außer im Scherz. Am wenigsten wird er über die Lebensbedürfnisse oder Kleinigkeiten jammern und um Hilfe bitten; denn das tut nur einer, der Wert auf dergleichen legt. Er will lieber Schönes besitzen, das keinen Gewinn bringt, als Gewinnbringendes und Nütz-

κίνησις δὲ βραδεῖα τοῦ μεγαλοψύχου δοκεῖ εἶναι, καὶ φωνὴ βαρεῖα, καὶ λέξις στάσιμος· οὐ γὰρ σπευστικὸς ὁ περὶ δλίγα σπουδάζων, οὐδὲ σύντονος ὁ μηδὲν μέγα οἰόμενος· ἡ δ' ὀξυφωνία καὶ ἡ ταχυτής διὰ τούτων.

9. Τοιοῦτος μὲν οὖν ὁ μεγαλόψυχος, ὁ δ' ἐλλείπων μικρόψυχος, ὁ δ' ὑπερβάλλων χαῦνος. οὐ κακοὶ μὲν οὖν δοκοῦσιν εἶναι οὐδὲ οὗτοι (οὐ γὰρ κακοποιοί εἰσιν), ἡμαρτημένοι δέ. ὁ μὲν γὰρ μικρόψυχος ἄξιος ὥν ἀγαθῶν ἔαυτὸν ἀποστερεῖ ὧν ἄξιος ἐστίν, καὶ ἔοικεν κακὸν ἔχειν τι ἐκ τοῦ μὴ ἄξιοῦ ἔαυτὸν τῶν ἀγαθῶν, καὶ ἀγνοεῖν δὲ ἔαυτόν· ὡρέγετο γὰρ ἀν ὧν ἄξιος ἦν, ἀγαθῶν γε ὅντων. οὐ μὴν ἡλίθιοι γε οἱ τοιοῦτοι δοκοῦσιν εἶναι, ἀλλὰ μᾶλλον ὀκνηροί. ἡ τοιαύτη δὲ δόξα δοκεῖ καὶ χείρους ποιεῖν ἔκαστοι γὰρ ἐφίενται τῶν κατ ἄξιαν, ἀφίστανται δὲ καὶ τῶν πράξεων τῶν καλῶν καὶ τῶν ἐπιτηδευμάτων ὡς ἀνάξιοι ὅντες, ὅμοιώς δὲ καὶ τῶν ἐκτὸς ἀγαθῶν. οἱ δὲ χαῦνοι ἡλίθιοι καὶ ἔαυτοὺς ἀγνοοῦντες, καὶ ταῦτ' ἐπιφανῶς (ὧς γὰρ ἄξιοι ὅντες τοῖς ἐντίμοις ἐπιχειροῦσιν, εἴτα ἐξελέγχονται), καὶ ἐσθῆτι κοσμοῦνται καὶ σχήματι καὶ τοῖς τοιούτοις, καὶ βούλονται τὰ εύτυχήματα φανερὰ εἶναι αὐτῶν, καὶ λέγουσι περὶ αὐτῶν ὡς διὰ τούτων τιμηθῆσόμενοι. ἀντιτίθεται δὲ τῇ μεγαλοψυχίᾳ ἡ μικροψυχία μᾶλλον τῆς χαυνότητος· καὶ γὰρ γίνεται μᾶλλον καὶ χεῖρον ἐστίν.

10. Ἡ μὲν οὖν μεγαλοψυχία περὶ τιμήν ἐστιν μεγάλην, ὥσπερ εἰρηται· ἔοικεν δὲ καὶ περὶ ταύτην εἶναι ἀρετή τις, καθάπερ ἐν τοῖς πρώτοις ἐλέχθη, ἡ δόξειεν ἀν παραπλησίως ἔχειν πρὸς τὴν μεγαλοψυχίαν ὥσπερ καὶ ἡ ἐλευθεριότης πρὸς τὴν μεγαλοπρέπειαν. ἅμφω γὰρ αὗται τοῦ μὲν μεγάλου ἀφεστᾶσιν, περὶ δὲ τὰ μέτρια καὶ τὰ μικρὰ διατιθέασιν ἡμᾶς ὡς δεῖ. ὥσπερ δ' ἐν λήψει καὶ

liches. Denn so ist er eher autark. Der Großgesinnte scheint sich auch langsam zu bewegen, tief und ruhig zu reden. Denn wem an wenigem liegt, der ist nicht eifrig, und wer nichts für groß hält, der ist nicht angespannt. Das laute Reden und schnelle Gehen zeigt aber das Gegenteil an.

9. Derart ist also der Großgesinnte. Der Mangel hierin ist die Ängstlichkeit, das Übermaß die Prahlgerei. Auch diese beiden sind nicht schlecht (denn sie tun nichts Schlechtes), aber sie begehen Fehler. Der Ängstliche ist des Guten wert und beraubt sich dessen selbst und scheint einen Fehler darin zu haben, daß er sich nicht selbst des Guten für wert hält und sich selbst nicht kennt. Denn sonst würde er nach dem verlangen, wessen er würdig ist, vorausgesetzt daß es ein Gutes ist. Indessen scheinen solche Menschen nicht dummm zu sein, nur schwerfällig. Eine solche Meinung scheint auch den Menschen schlechter zu machen. Denn jeder sonst strebt nach dem, was er wert ist, diese aber verzichten auf edle Taten und Beschäftigungen, wie wenn sie ihrer unwürdig wären, und ebenso auch auf die äußereren Güter. Die Prahler dagegen sind töricht und kennen sich selbst nicht, und dies ganz offensichtlich (sie nehmen ehrenvolle Dinge in Angriff, als ob sie ihrer würdig wären, und kompromittieren sich dann). Sie zieren sich in Kleidung, Haltung und dergleichen und wollen, daß ihr Reichtum sichtbar werde, und reden darüber, als ob ihnen dies Ehre einbrächte. Der Großgesinntheit ist freilich die Ängstlichkeit mehr entgegengesetzt als die Prahlgerei. Denn sie kommt häufiger vor und ist schlimmer.

10. Die Großgesinntheit hat es also, wie gesagt, mit der Ehre im Großen zu tun. Es scheint sich aber auf sie noch eine andere Tugend zu beziehen, wie wir am Anfang sagten, die sich zur Großgesinntheit zu verhalten scheint wie die Freigebigkeit zur Großartigkeit. Diese beiden Tugenden halten sich vom Großen ferne und bringen uns im Mäßigen und Kleinen in die richtige Verfassung. Wie es nun beim Empfangen und Geben von Geld

δόσει χρημάτων μεσότης ἔστιν καὶ ὑπερβολὴ τε καὶ ἔλλειψις, οὕτω καὶ ἐν τιμῆς ὀρέξει τὸ μᾶλλον ἢ δεῖ καὶ ἥττον, καὶ τὸ ὄθεν δεῖ καὶ ὡς δεῖ. τόν τε γὰρ φιλότιμον ψέγομεν ὡς καὶ μᾶλλον ἢ δεῖ καὶ ὄθεν οὐ δεῖ τῆς τιμῆς ἐφιέμενον, τόν τε ἀφιλότιμον ὡς οὐδὲ ἐπὶ τοῖς καλοῖς προαιρούμενον τιμᾶσθαι. ἔστι δ' ὅτε τὸν φιλότιμον ἐπαινοῦμεν ὡς ἀνδρώδη καὶ φιλόκαλον. τὸν δ' ἀφιλότιμον ὡς μέτριον καὶ σώφρονα, ὥσπερ καὶ ἐν τοῖς πρώτοις εἴπομεν. δῆλον δ' ὅτι πλεοναχῶς τοῦ φιλοτοιούτου λεγομένου οὐκ ἐπὶ τὸ αὐτὸ φέρομεν ἀεὶ τὸν φιλότιμον, ἀλλ' ἐπαινοῦντες μὲν ἐπὶ τὸ μᾶλλον ἢ οἱ πολλοί, ψέγοντες δὲ ἐπὶ τὸ μᾶλλον ἢ δεῖ. ἀνωνύμου δὲ οὐσης τῆς μεσότητος, ὡς ἐρήμης ἔοικεν ἀμφισβητεῖν τὰ ἄκρα. ἐν οἷς δ' ἔστιν ὑπερβολὴ καὶ ἔλλειψις, καὶ τὸ μέσον ὀρέγονται δὲ τῆς τιμῆς καὶ μᾶλλον ἢ δεῖ καὶ ἥττον ἔστιν δὴ καὶ ὡς δεῖ· ἐπαινεῖται δ' οὖν καὶ ἡ ἔξις αὐτῇ, μεσότης οὖσα περὶ τιμὴν ἀνώνυμος. φαίνεται δὲ πρὸς μὲν τὴν φιλοτιμίαν ἀφιλοτιμία, πρὸς δὲ τὴν ἀφιλοτιμίαν φιλοτιμία, πρὸς ἀμφότερα δὲ ἀμφότερα πώς. ἔοικεν δὲ τοῦτ' εἶναι καὶ περὶ τὰς ἄλλας ἀρετάς. ἀντικεῖσθαι δὲ ἐνταῦθα οἱ ἄκροι φαίνονται διὰ τὸ μὴ ὀνομάσθαι τὸν μέσον.

II. Πραότης δ' ἔστι μὲν μεσότης περὶ ὀργάς, ἀνωνύμου δ' ὄντος τοῦ μέσου, σχεδὸν δὲ καὶ τῶν ἄκρων, ἐπὶ τὸ μέσον τὴν πραότητα φέρομεν, πρὸς τὴν ἔλλειψιν ἀποκλίνουσαν, ἀνώνυμον οὖσαν. ἡ δ' ὑπερβολὴ ὀργιλότης τις λέγοιτ' ἄν. τὸ μέν γὰρ πάθος ἔστιν ὀργή, τὰ δ' ἐμποιοῦντα πολλὰ καὶ διαφέροντα. ὁ μὲν οὖν ἐφ' οὓς δεῖ καὶ οἵς δεῖ ὀργιζόμενος, ἔτι δὲ καὶ ὡς δεῖ καὶ ὅτε καὶ ὅσον χρόνον, ἐπαινεῖται· πρᾶος δὴ οὗτος ἄν εἴη, εἴπερ ἡ πραότης ἐπαινεῖται· βούλεται γὰρ ὁ πρᾶος ἀτάραχος εἶναι καὶ μὴ ἀγεσθαι ὑπὸ τοῦ

eine Mitte gibt, ein Übermaß und einen Mangel, so gibt es auch im Streben nach Ehre ein Zuwenig und Zuviel und ein Woherman-Soll und Wie-man-Soll. Wir tadeln nämlich den Ehrgeizigen, weil er mehr, als er soll, und von wo er nicht soll, Ehre sucht, den Nichtehrgeizigen dagegen, weil er nicht einmal bei schönen Taten die Ehre wünscht. Zuweilen loben wir auch den Ehrgeizigen als männlich und Liebhaber des Schönen, den Ehrgeizlosen wiederum als maßvoll und bescheiden, wie wir es am Anfang gesagt haben. Da also die Liebe zu etwas einen verschiedenen Sinn haben kann, so beziehen wir den Ehrgeiz offensichtlich nicht immer aus demselben Gegenstand, sondern bald loben wir ihn, weil er mehr tut als die Leute, bald tadeln wir ihn, weil er mehr tut, als er soll. Und da die Mitte keinen Namen hat, so scheinen die Extreme um sie zu streiten, als ob sie unbesetzt wäre. Wo es aber Übermaß und Mangel gibt, gibt es auch eine Mitte. Die einen streben mehr oder weniger, als sie sollen, nach der Ehre; man kann dies aber auch tun, wie man soll. Diese Haltung wird denn auch gelobt. Sie ist die Mitte im Bezug auf die Ehre, hat aber keinen Namen. Dem Ehrgeiz gegenüber wirkt sie als Ehrgeizlosigkeit, der Ehrgeizlosigkeit wiederum gegenüber als Ehrgeiz, gegen beides sozusagen als beides. Dies scheint auch bei den andern Tugenden zu gelten. Doch hier sieht es aus, als stünden einander nur die Extreme gegenüber, weil die Mitte keinen Namen hat.

11. Sanftmut ist die Mitte beim Zorne. Da nämlich hier die Mitte wie so ziemlich auch die Extreme unbenannt sind, so beziehen wir die Sanftmut auf die Mitte, obschon sie eher dem gleichfalls unbenannten Mangel zuneigt. Das Übermaß kann man Zornmütigkeit nennen. Denn der Affekt ist der Zorn. Was ihn verursacht, ist vieles und verschiedenes. Wer nun zürnt, worüber er soll und wem er soll und ferner wie, wann und wie lange er soll, wird gelobt. Er wird denn auch der Milde sein, da ja gerade die Milde gelobt wird. Denn der Milde will doch derjenige sein, der sich nicht erregt und nicht von der Leidenschaft

πάθους, ἀλλ' ὡς ἂν ὁ λόγος τάξῃ, οὕτως καὶ ἐπὶ τούτοις καὶ ἐπὶ τοσοῦτον χρόνον χαλεπαίνειν· ἀμαρτάνειν δὲ δοκεῖ μᾶλλον ἐπὶ τὴν ἔλλειψιν· οὐ γὰρ τιμωρητικὸς ὁ πρᾶος, ἀλλὰ μᾶλλον συγγνωμονικός· ἡ δ' ἔλλειψις, εἴτε ἀοργησία τίς ἐστιν εἴθ' ὅ τι δή ποτε, ψέγεται· οἱ γὰρ μὴ ὁργιζόμενοι ἐφ' οὓς δεῖ ἡλίθιοι δοκοῦσιν εἶναι, καὶ οἱ μὴ ὡς δεῖ μηδ' ὅτε μηδ' οὓς δεῖ δοκεῖ γὰρ οὐκ αἰσθάνεσθαι οὐδὲ λυπεῖσθαι, μὴ ὁργιζόμενός τε οὐκ εἶναι ἀμυντικός, τὸ δὲ προπηλακιζόμενον ἀνέχεσθαι καὶ τοὺς οὐκείους περιορᾶν ἀνδραποδῶδες· ἡ δ' ὑπερβολὴ κατὰ πάντα μὲν γίνεται· καὶ γὰρ οἵς οὐ δεῖ, καὶ ἐφ' οἵς οὐ δεῖ, καὶ μᾶλλον ἡ δεῖ, καὶ θάττον, καὶ πλείω χρόνον, οὐ μὴν ἄπαντά γε τῷ αὐτῷ ὑπάρχει. οὐ γὰρ ἀν δύναιτο εἶναι. τὸ γὰρ κακὸν καὶ ἔαυτὸν ἀπόλλυσιν, καν δόλοκληρον ἥ, ἀφόρητον γίνεται. οἱ μὲν οὖν ὁργίλοι ταχέως μὲν ὁργίζονται καὶ οἵς οὐ δεῖ καὶ ἐφ' οἵς οὐ δεῖ καὶ μᾶλλον ἡ δεῖ, παύονται δὲ ταχέως· δὲ καὶ βέλτιστον ἔχουσιν. συμβαίνει δ' αὐτοῖς τοῦτο, ὅτι οὐ κατέχουσι τὴν ὁργὴν ἀλλ' ἀνταποδιδόασιν ἥ φανεροί εἰσιν διὰ τὴν ὀξύτητα, εἴτα ἀποπαύονται. ὑπερβολῇ δ' εἰσιν οἱ ἀκρόχολοι ὀξεῖς καὶ πρὸς πᾶν ὁργίλοι καὶ ἐπὶ παντὶ ὅθεν καὶ τοῦνομα. οἱ δὲ πικροὶ δυσδιάλυτοι, καὶ πολὺν χρόνον ὁργίζονται· κατέχουσι γὰρ τὸν θυμόν. παῦλα δὲ γίνεται ὅταν ἀνταποδιδῷ· ἥ γὰρ τιμωρία παύει τῆς ὁργῆς, ἡδονὴν ἀντὶ τῆς λύπης ἐμποιοῦσα. τούτου δὲ μὴ γινομένου τὸ βάρος ἔχουσιν· διὰ γὰρ τὸ μὴ ἐπιφανὲς εἶναι οὐδὲ συμπείθει αὐτοὺς οὐδείς, ἐν αὐτῷ δὲ πέψαι τὴν ὁργὴν χρόνου δεῖ. εἰσὶ δ' οἱ τοιοῦτοι ἔαυτοῖς ὀχληρότατοι καὶ τοῖς μάλιστα φίλοις. χαλεποὺς δὲ λέγομεν τοὺς ἐφ' οἵς τε μὴ δεῖ χαλεπαίνοντας καὶ μᾶλλον ἥ δεῖ καὶ πλείω χρόνον, καὶ

1126 a

beherrscht wird, sondern handelt, wie es die Vernunft anordnet, und demgemäß in der richtigen Art, beim richtigen Anlaß und die richtige Zeit hindurch zürnt; doch scheint er sich eher in der Richtung auf den Mangel zu verfehlten. Denn der Milde ist nicht rachsüchtig, sondern neigt eher zum Verzeihen. Der Mangel nun, mag er Zornlosigkeit oder wie immer heißen, wird getadelt. Denn wer nicht zürnt, wo er soll, gilt als einfältig, und ebenso wer es nicht tut, wie und wann und wem er es soll. Ein solcher scheint keine Empfindungen und keinen Schmerz zu kennen; da er nicht zürnt, wird er sich nicht wehren. Doch ist es sklavisch, sich Beschimpfungen gefallen zu lassen und die Seinigen nicht dagegen zu schützen. Das Übermaß kommt in allen Richtungen vor. Man zürnt, wem man nicht soll, worüber man nicht soll und mehr, als man soll, und schneller und längere Zeit. Aber nicht jeder hat alle diese Fehler. Das wäre auch nicht möglich. Denn das Schlechte vernichtet sich selbst und ist, wo es vollständig ist, unerträglich. Die Zornmütigen werden schnell zornig und wem sie nicht sollen und worüber sie nicht sollen und mehr, als sie sollen. Aber sie hören rasch auf, und dies ist das Beste an ihnen. Dies geschieht ihnen, weil sie den Zorn nicht bei sich behalten, sondern wegen ihrer Reizbarkeit offen mit Zorn vergelten und sich dann wieder beruhigen. Übermäßig reizbar sind die Jähzornigen. Sie zürnen über alles und jeden. Daher haben sie auch ihren Namen. Die Bitteren sind schwer zu versöhnen und zürnen lange. Denn sie behalten ihre Leidenschaft für sich. Ruhe stellt sich ein, wenn sie Vergeltung geübt haben. Denn die Rache setzt dem Zorn ein Ende und verwandelt den Schmerz in Freude. Geschieht dies nicht, so bleibt der Druck auf ihnen. Denn da der Zorn nicht sichtbar wird, redet ihnen auch niemand zu, und um den Zorn für sich zu überwinden, braucht es Zeit. Solche sind sich selbst und ihren nächsten Freunden am allermeisten beschwerlich. Bösartig nennen wir jene, die sich ärgern, worüber sie nicht sollen und mehr, als sie sollen, und längere Zeit und die sich ohne Rache

μή διαλλαττομένους ἄνευ τιμωρίας ἢ κολάσεως. τῇ πραότητι δὲ μᾶλλον τὴν ὑπερβολὴν ἀντιτίθεμεν· καὶ γὰρ μᾶλλον γίνεται· ἀνθρωπικώτερον γὰρ τὸ τιμωρεῖσθαι, καὶ πρὸς τὸ συμβιοῦν οἱ χαλεποὶ χείρους. ὁ δὲ καὶ ἐν τοῖς πρότερον εἰρηται, καὶ ἐκ τῶν λεγομένων δῆλον· οὐ γὰρ ὅρδιον διορίσαι τὸ πῶς καὶ τίσιν καὶ ἐπὶ ποιοῖς καὶ πόσον χρόνον ὀργιστέον, καὶ τὸ μέχρι τίνος ὀρθῶς ποιεῖ τις ἡ ἀμαρτάνει. ὁ μὲν γὰρ μικρὸν παρεκβαίνων οὐ ψέγεται, οὔτ' ἐπὶ τὸ μᾶλλον οὔτ' ἐπὶ ἡττον· ἐνίοτε δὲ καὶ τοὺς ἐλλείποντας ἐπαινοῦμεν καὶ πράους φαμέν, καὶ τοὺς χαλεπείνοντας 1126 b ἀνδρώδεις ὡς δυναμένους ἀρχειν. ὁ δὴ πόσον καὶ πῶς παρεκβαίνων ψεκτός, οὐ ὅρδιον τῷ λόγῳ ἀποδοῦναι· ἐν γὰρ τοῖς καθ' ἔκαστα καὶ τῇ αἰσθήσει ἡ κρίσις. ἀλλὰ τὸ γε τοσοῦτον δῆλον, ὅτι ἡ μὲν μέση ἔξις ἐπαινετή, καθ' ἣν οἵς δεῖ ὀργιζόμενα καὶ ἐφ' οἵς δεῖ καὶ ὡς δεῖ καὶ πάντα τὰ τοιαῦτα, αἱ δὲ ὑπερβολαὶ καὶ ἐλλείψεις ψεκταί, καὶ ἐπὶ μικρὸν μὲν γινόμεναι ἡρέμα, ἐπὶ πλέον δὲ μᾶλλον, ἐπὶ πολὺ δὲ σφόδρα. δῆλον οὖν ὅτι τῆς μέσης ἔξεως ἀνθεκτέον.

12. Αἱ μὲν οὖν περὶ τὴν ὀργὴν ἔξεις εἰρήσθωσαν· ἐν δὲ ταῖς ὁμιλίαις καὶ τῷ συζῆν καὶ λόγων καὶ πραγμάτων κοινωνεῖν οἱ μὲν ἀρεσκοὶ δοκοῦσιν εἶναι, οἱ πάντα πρὸς ἥδονὴν ἐπαινοῦντες καὶ οὐθὲν ἀντιτείνοντες, ἀλλ' οἰόμενοι δεῖν ἄλυποι τοῖς ἐντυγχάνουσιν εἶναι· οἱ δὲ ἔξις ἐναντίας τούτοις πρὸς πάντα ἀντιτείνοντες καὶ τοῦ λυπεῖν οὐδὲ διτοῦν φροντίζοντες δύσκολοι καὶ δυσέριδες καλοῦνται. ὅτι μὲν οὖν αἱ εἰρημέναι ἔξεις ψεκταί εἰσιν, οὐκ ἀδηλον, καὶ ὅτι ἡ μέση τούτων ἐπαινετή, καθ' ἣν ἀποδέξεται ἀ δεῖ καὶ ὡς δεῖ, δόμοίως δὲ καὶ δυσχερανεῖ· ὅνομα δὲ οὐκ ἀποδέδοται αὐτῇ τι, ἔοικεν δὲ μάλιστα φιλίᾳ. τοιοῦτος γάρ ἐστιν ὁ κατὰ τὴν μέσην ἔξιν οἷον

oder Strafe nicht beruhigen. Zur Sanftmut stellen wir eher das Übermaß des Zornes in Gegensatz. Denn dies kommt häufiger vor, da die Rache das menschlichere ist, und außerdem ist das Zusammenleben mit den Bösartigen schwieriger. Das Gesagte bestätigt, was wir schon früher gesagt haben. Es ist nicht leicht zu bestimmen, wie, wem, worüber und wie lange man zürnen soll und welches die Grenze des richtigen und des fehlerhaften Verhaltens ist. Wer einen kleinen Fehler nach dem Zuviel oder Zuwenig begeht, erfährt keinen Tadel. Zuweilen loben wir, die daran Mangel haben, und nennen sie milde oder umgekehrt die Bösartigen als männlich und als fähig zu regieren. Wo und wie das tadelnswerte Verhalten beginnt, ist nicht leicht theoretisch zu sagen. Die Entscheidung liegt beim Einzelnen und bei der Wahrnehmung. Dies ist immerhin klar, daß die Mitte lobenswert ist, wo wir denn zürnen, wem wir sollen, worüber wir sollen, wie wir sollen usw. Übermaß und Mangel dagegen sind verwerflich, in kleinem Umfang wenig, in größerem mehr, in ganz großem außerordentlich. Man muß also offensichtlich die mittlere Haltung einnehmen.

12. Damit sei erledigt, was über den Zorn zu sagen ist. Was den Umgang, das Zusammenleben und den Verkehr in Worten und Taten betrifft, so scheinen die einen gefallsüchtig zu sein, da sie alles den Leuten zu Gefallen loben und niemals widersprechen, sondern meinen, sie dürften denen, mit denen sie zusammentreffen, nicht unangenehm sein. Die Gegensätzlichen, die immer widersprechen und sich nicht darum kümmern, irgendwem weh zu tun, heißen grob und streitsüchtig. Daß diese genannten Haltungen tadelnswert sind, ist klar, ebenso daß die Mitte zwischen ihnen lobenswert ist, wo man denn annimmt, was und wie man soll, und entsprechend ablehnt. Sie hat keinen Namen, gleicht aber am meisten der Freundschaftlichkeit. Denn wer die mittlere Haltung besitzt, ist das, was wir meinen, wenn

βουλόμεθα λέγειν τὸν ἐπιεικῆ φίλον, τὸ στέργειν προσλαβόντα. διαφέρει δὲ τῆς φιλίας, ὅτι ἄνευ πάθους ἔστιν καὶ τοῦ στέργειν οἵς ὀμλεῖ· οὐ γὰρ τῷ φιλεῖν ἡ ἔχθαιρειν ἀποδέχεται ἔκαστα ὡς δεῖ, ἀλλὰ τῷ τοιοῦτος εἶναι. ὁμοίως γὰρ πρὸς ἀγνῶτας καὶ γνωρίμους καὶ συνήθεις καὶ ἀσυνήθεις αὐτὸ ποιήσει, πλὴν καὶ ἐν ἔκαστοις ὡς ἀρμόζει· οὐ γὰρ ὁμοίως προσήκει συνήθων καὶ ὀθνείων φροντίζειν, οὐδὲν αὖ λυπεῖν. καθόλου μὲν οὖν εἰρηται ὅτι ὡς δεῖ ὀμλήσει, ἀναφέρων δὲ πρὸς τὸ καλὸν καὶ τὸ συμφέρον στοχάσεται τοῦ μὴ λυπεῖν ἡ συνηδύνειν. ἔοικε μὲν γὰρ περὶ ἡδονᾶς καὶ λύπας εἶναι τὰς ἐν ταῖς ὀμιλίαις γινομένας, τούτων δ' ὅσας μὲν αὐτῷ ἔστιν μὴ καλὸν ἡ βλαβερὸν συνηδύνειν, δυσχερανεῖ, καὶ προαιρήσεται λυπεῖν. κἄν τῷ ποιοῦντι δ' ἀσχημοσύνην φέρῃ, καὶ ταύτην μὴ μικράν, ἡ βλάβην, ἡ δ' ἐναντίωσις μικράν λύπην, οὐκ ἀποδέξεται ἀλλὰ δυσχερανεῖ. διαφερόντως δὲ ὀμλήσει τοῖς ἐν ἀξιώμασι καὶ τοῖς τυχοῦσι, καὶ μᾶλλον ἡ ἡττὸν γνωρίμοις, ὁμοίως δὲ καὶ κατὰ τὰς ἄλλας διαφοράς, ἔκαστοις ἀπονέμων τὸ πρέπον, καὶ καθ' αὐτὸ μὲν αἰρούμενος τὸ συνηδύνειν, λυπεῖν δὲ εὐλαβούμενος, τοῖς δὲ ἀποβαίνουσιν, ἐὰν ἡ μείζω, συνεπόμενος, λέγω δὲ τῷ καλῷ καὶ τῷ συμφέροντι. καὶ ἡδονῆς δ' ἐνεκα τῆς εἰσαῦθις μεγάλης μικρὰ λυπήσει.

‘Ο μὲν οὖν μέσος τοιοῦτος ἔστιν, οὐκ ὠνόμασται δέ· τοῦ δὲ συνηδύνοντος ὁ μὲν τοῦ ἥδὺς εἶναι στοχαζόμενος μὴ δὲ ἄλλο τι ἀρεσκος, ὁ δὲ ὅπως ὠφέλειά τις αὐτῷ γίνηται εἰς χρήματα καὶ ὅσα διὰ χρημάτων, κόλαξ· ὁ δὲ πᾶσιν δυσχεραίνων εἰρηται ὅτι δύσκολος καὶ δύσερις. ἀντικεῖσθαι δὲ φαίνεται τὰ ἄκρα ἑαυτοῖς διὰ τὸ ἀνώνυμον εἶναι τὸ μέσον.

13. Περὶ τὰ αὐτὰ δὲ σχεδόν ἔστι καὶ ἡ τῆς ἀλαζο-

wir von einem rechten Freund sprechen, nur daß da noch die Liebe dazukommt. Der Unterschied von der Freundschaft besteht darin, daß die Leidenschaft fehlt und die Liebe zu denen, mit denen man umgeht. Denn man nimmt da alles auf, wie man soll, nicht aus Liebe oder Haß, sondern weil man diese Haltung hat. Man wird sich dann gleich verhalten zu Bekannten und Unbekannten, zu Verwandten und Fremden, nur eben in jedem Falle, wie es sich paßt. Man soll sich nämlich nicht in derselben Weise um Verwandte und Fremde kümmern oder sie verletzen. Im allgemeinen wird er also, wie gesagt, verkehren, wie er soll. Indem er sich an das Schöne und Zuträgliche hält, wird er sich bemühen, nicht zu verletzen und an der Freude der andern teilzunehmen. Denn da er es mit dem Angenehmen oder Schmerzlichen im Umgang zu tun hat, so wird er dort, wo es für ihn unschön oder schädlich ist, sich am Vergnügen zu beteiligen, es mißbilligen und lieber verletzen. Und wenn ein Tun Schande bringt, und zwar eine bedeutende, oder Schaden, der Widerspruch aber nur wenig verletzt, so wird er es nicht hinnehmen, sondern widersprechen. Er wird aber verschieden umgehen mit Angesehenen und mit Beliebigen und mit mehr oder weniger Bekannten, und was es sonst für Unterschiede gibt, und wird jedem das Passende zuteil werden lassen; an sich wird er sich lieber am Angenehmen beteiligen, sich hüten, zu verletzen, und die Folgen bedenken, wenn sie bedeutend sind, ich meine das Edle und das Zuträgliche. Und um einer nachfolgenden großen Freude willen wird er im Kleinen verletzen.

Derart ist also die Mitte, doch hat sie keinen eigenen Namen. Von jenen, die sich beliebt machen wollen, ist der, der nur angenehm sein will und sonst nichts, liebedienerisch; wer daraus einen Nutzen erhofft im Bezug auf das Geld und was durch Geld zu erlangen ist, ist ein Schmeichler. Wer sich aber über alles ärgert, ist, wie gesagt, grob und streitsüchtig. Die Extreme scheinen einander gegenüberzustehen, weil die Mitte keinen Namen hat.

13. Ungefähr in demselben Bereich befindet sich auch die

νείας (καὶ τῆς εἰρωνείας) μεσότης· ἀνώνυμος δὲ καὶ αὐτή. οὐ χεῖρον δὲ καὶ τὰς τοιαύτας ἐπελθεῖν· μᾶλλον τε γάρ ἂν εἰδείημεν τὰ περὶ τὸ ὄντος, καθ' ἔκαστον διελθόντες, καὶ μεσότητας εἶναι τὰς ἀρετὰς πιστεύσαμεν ἄν, ἐπὶ πάντων οὕτως ἔχον συνιδόντες. ἐν δὴ τῷ συζῆν οἵ μὲν πρὸς ἡδονὴν καὶ λύπην ὄμιλοῦντες εἰρηνται. περὶ δὲ τῶν ἀληθευόντων τε καὶ ψευδομένων εἴπωμεν ὅμοίως ἐν λόγοις καὶ πράξεσιν καὶ τῷ προσποιήματι. δοκεῖ δὴ ὁ μὲν ἀλαζὼν προσποιητικὸς τῶν ἐνδόξων εἶναι καὶ μὴ ὑπάρχοντων καὶ μειζόνων ἡ ὑπάρχει. ὁ δὲ εἰρων ἀνάπαλιν ἀρνεῖσθαι τὰ ὑπάρχοντα ἡ ἐλάττω ποιεῖν, ὁ δὲ μέσος αὐθέκαστός τις ὃν ἀληθευτικὸς καὶ τῷ βίῳ καὶ τῷ λόγῳ, τὰ ὑπάρχοντα ὄμολογῶν εἶναι περὶ αὐτόν, καὶ οὔτε μείζω οὔτε ἐλάττω. ἔστιν δὲ τούτων ἔκαστα καὶ ἔνεκά τινος ποιεῖν καὶ μηδενός. ἔκαστος δὲ οὗτος ἔστιν, τοιαῦτα λέγει καὶ πράττει καὶ οὕτω ζῆ, ἐὰν μὴ τινος ἔνεκα πράττῃ. καθ' αὐτὸ δὲ τὸ μὲν ψεῦδος φαῦλον καὶ ψεκτόν, τὸ δ' ἀληθὲς καλὸν καὶ ἐπαινετόν. οὕτω δὲ καὶ ὁ μὲν ἀληθευτικὸς μέσος ὃν ἐπαινετός, οἱ δὲ ψευδόμενοι ἀμφότεροι μὲν ψεκτοί, μᾶλλον δὲ ὁ ἀλαζών. περὶ ἔκατέρου δ' εἴπωμεν, πρότερον δὲ περὶ τοῦ ἀληθευτικοῦ. οὐ γάρ περὶ τοῦ ἐν ταῖς ὄμολογίαις ἀληθεύοντος λέγομεν, οὐδ' ὅσα εἰς ἀδικίαν ἡ δικαιοσύνην συντείνει (ἄλλης γάρ ἂν εἴη ταῦτα ἀρετῆς), ἀλλ' ἐν οἷς μηδενὸς τοιούτου διαφέροντος καὶ ἐν λόγῳ καὶ ἐν βίῳ ἀληθεύει τῷ τὴν ἔξιν τοιούτος εἶναι. δόξειε δ' ἄν δὲ τοιοῦτος ἐπιεικῆς εἶναι. ὁ γάρ φιλαλήθης, καὶ ἐν οἷς μὴ διαφέρει ἀληθεύων, ἀληθεύσει καὶ ἐν οἷς διαφέρει ἔτι μᾶλλον· ὡς γάρ αἰσχρὸν τὸ ψεῦδος εὐλαβήσεται, ὁ γε καὶ καθ' αὐτὸ ηὐλαβεῖτο· ὁ δὲ τοιοῦτος ἐπαινετός. ἐπὶ τὸ ἐλαττον δὲ μᾶλλον τοῦ ἀληθοῦς ἀποκλινεῖ· ἐμμελέστερον γάρ φαίνεται διὰ τὸ ἐπαχθεῖς τὰς ὑπερβολὰς εἶναι. ὁ δὲ μείζω τῶν

Mitte zwischen Einbildung und Ironie. Auch sie hat keinen Namen. Doch schadet es nichts, auch dies durchzugehen. Denn durch die Behandlung des Einzelnen begreift man die ethischen Dinge besser und überzeugt sich davon, daß die Tugenden Mitten sind, da man sieht, daß dies überall gilt. Wir haben nun schon jene genannt, die beim gesellschaftlichen Verkehr sich auf das Angenehme und Schmerzliche beziehen. Jetzt sei von denen gesprochen, die die Wahrheit und Unwahrheit in Wort, Tat und Benehmen betreffen. Der Eingebildete scheint sich den Anschein rühmenswerter Eigenschaften zu geben, die er nicht besitzt, oder größerer, als er sie besitzt. Der Ironische umgekehrt verleugnet, was er hat, oder macht es geringer, der Mittlere endlich ist aufrichtig und bleibt in Leben und Wort immer er selbst und gibt zu, was er besitzt, und macht es weder größer noch geringer. Dies kann man freilich zu einem besonderen Zwecke tun oder auch nicht. Doch jeder spricht und handelt und lebt so, wie er ist, wenn er nicht einen besondern Zweck verfolgt. An sich ist die Lüge schlecht und verwerlich, die Wahrheit schön und lobenswert. So wird denn auch der Wahrhaftige als der Mittlere zu loben sein, die Lügnerischen sind aber beide zu tadeln; mehr immerhin der Eingebildete. Reden wir nun über jeden Einzelnen und zuerst über den Wahrhaften. Wir meinen nun nicht jenen, der in Verträgen zuverlässig ist und was Gerechtigkeit und Ungerechtigkeit angeht (denn dies gehört zu einer anderen Tugend), sondern jenen, der im Wort und im Leben aufrichtig ist, weil dies seine Art ist und ohne daß etwas Derartiges in Frage steht. Ein solcher wird wohl anständig sein. Denn der Aufrichtige wird die Wahrheit sagen, auch wo es nicht darauf ankommt, und dann um so mehr, wo es darauf ankommt. Die Lüge wird er als eine Schande meiden, da er sie ja schon an sich meiden würde. Jemand dieser Art ist lobenswert. Er wird eher nach dem Zuwenig von der Wahrheit abweichen. Dies scheint passender, während die Übertreibungen widerwärtig sind. Wer sich nun bedeutender

ύπαρχόντων προσποιούμενος μηδενὸς ἔνεκα φαύλω μὲν ἔοικεν (οὐ γάρ ἀν ἔχαιρεν τῷ ψεύδει), μάταιος δὲ φαίνεται μᾶλλον ἡ κακός· εἰ δ' ἔνεκά τινος, ὁ μὲν δόξης ἡ τιμῆς οὐ λίαν φεκτός, δὲ δὲ ἀργυρίου, ἡ δοσα εἰς ἀργυριον, ἀσχημονέστερος. οὐκ ἐν τῇ δυνάμει δ' ἐστὶν ὁ ἀλαζών, ἀλλ' ἐν τῇ προσαρέσει· κατὰ τὴν ἔξιν γάρ καὶ τῷ τοιόσδε εἶναι ἀλαζών ἐστιν, ἄσπερ καὶ ψεύστης δὲ μὲν τῷ ψεύδει αὐτῷ χαίρων, δὲ δὲ δόξης ὀρεγόμενος ἡ κέρδους. οἱ μὲν οὖν δόξης χάριν ἀλαζονεύμενοι τὰ τοιαῦτα προσποιοῦνται ἐφ' οἷς ἔπαινος ἡ εὐδαιμονισμός, οἱ δὲ κέρδους, ὧν ἔνδεια καὶ ἀπόλαυσίς ἐστιν τοῖς πέλας καὶ ἡ διαλαθεῖν ἐστι μὴ ὅντα, οἵον μάντιν, σοφόν, ἰατρόν. διὰ τοῦτο οἱ πλεῖστοι προσποιοῦνται τὰ τοιαῦτα καὶ ἀλαζονεύονται· ἔστιν γάρ ἐν αὐτοῖς τὰ εἰρημένα. οἱ δὲ εἰρωνεῖς ἐπὶ τὸ ἔλαττον λέγοντες χαρίεστεροι μὲν τὰ ἥθη φαίνονται· οὐ γάρ κέρδους ἔνεκα δοκοῦσι λέγειν, ἀλλὰ φεύγοντες τὸ δύκηρόν μάλιστα δὲ καὶ οὗτοι τὰ ἔνδοξα ἀπαρνοῦνται, οἵον καὶ Σωκράτης ἐποίει· οἱ δὲ καὶ τὰ μικρὰ καὶ φανερὰ προσποιούμενοι βαυκοπανοῦργοι λέγονται καὶ εὐκαταφρονητότεροι εἰσίν· καὶ ἔνιοτε ἀλαζονεία φαίνεται, οἵον ἡ τῶν Λακώνων ἑσθής· καὶ γάρ ἡ ὑπερβολὴ καὶ ἡ λίαν ἔλλειψις ἀλαζονικόν· οἱ δὲ μετρίως χρώμενοι τῇ εἰρωνείᾳ καὶ περὶ τὰ μὴ λίαν ἐμποδὼν καὶ φανερὰ εἰρωνευόμενοι χαρίεντες φαίνονται. ἀντικεῖσθαι δὲ ὁ ἀλαζών φαίνεται τῷ ἀληθευτικῷ· χείρων γάρ.

14. Οὕσης δὲ καὶ ἀναπαύσεως ἐν τῷ βίῳ, καὶ ἐν ταύτῃ διαγωγῆς μετὰ παιδιᾶς, δοκεῖ καὶ ἐνταῦθα εἶναι διμιλία τις ἐμμελής, καὶ οἴα δεῖ λέγειν καὶ ὡς, δόμοίως δὲ καὶ ἀκούειν. διοίσει δὲ καὶ τὸ ἐν τοιούτοις λέγειν ἡ τοιούτων ἀκούειν. δῆλον δ' ὡς καὶ περὶ ταῦτ' ἔστιν

macht, als er ist, ohne besondere Absicht, ist zwar einem schlechten Menschen ähnlich (denn sonst hätte er keine Freude an der Lüge), aber wird doch eher eitel als schlecht sein. Wenn er aber eine Absicht hat, so ist es noch nicht allzu tadelnswert, wenn diese in Ehre oder Ansehen besteht; besteht sie aber in Geld, oder was mit Geld zu erreichen ist, so ist es schon häßlicher. Die Einbildung besteht nicht in der Fähigkeit zu prahlen, sondern in dem Willen dazu. Denn der Eingebildete ist so auf Grund seines Verhaltens und weil er so ist wie der Lügner, weil er an der Lüge selbst Freude hat oder weil er Ehre und Gewinn sucht. Wer um des Ansehens willen prahlt, schreibt sich Eigenschaften zu, die gelobt oder gepriesen werden; wer es um des Gewinnes willen tut, schreibt sich Eigenschaften zu, derer die Nächsten bedürfen und von denen sie einen Vorteil haben und deren Nichtvorhandensein man verstecken kann. Sie nennen sich Ärzte, Seher, Weise. Darum behaupten die meisten derartiges von sich und prahlen damit. Denn das Genannte findet sich bei ihnen. Der Ironische, der sich geringer macht, scheint eine feinere Art zu haben; denn er scheint nicht wegen des Gewinnes so zu sein, sondern um die Anmaßung zu meiden. Am liebsten verleugnet er, was große Ehre macht, wie es auch Sokrates zu tun pflegte. Wer sich aber in kleinen und offenkundigen Dingen verstellt, heißt affektiert und ist eher verächtlich. Zuweilen erscheint gerade dies als Prahlerei, wie etwa das Tragen eines lakonischen Kleides. Denn das Übermaß und der allzu krasse Mangel sind beide prahlерisch. Wer aber die Ironie mit Maß anwendet und in nicht gar zu handgreiflichen und bekannten Dingen, erscheint als liebenswürdig. Der Wahrhaftigkeit ist vor allem die Einbildung entgegengesetzt. Denn sie ist der schlimmere Fehler.

14. Da es nun im Leben auch eine Erholung gibt und in ihr Unterhaltung und Scherz, so scheint es auch da angemessene Umgangsformen zu geben: was man reden und anhören soll und wie. Es macht freilich einen Unterschied, ob man derartiges anhört oder selbst spricht. Aber auch da gibt es natürlich

νπερβολή τε καὶ ἔλλειψις τοῦ μέσου. οἱ μὲν οὖν τῷ γελοίῳ ὑπερβάλλοντες βωμολόχοι δοκοῦσιν εἶναι καὶ φορτικοί, γλιχόμενοι πάντως τοῦ γελοίου. καὶ μᾶλλον στοχαζόμενοι τοῦ γέλωτα ποιῆσαι ἡ τοῦ λέγειν εὔσχήμονα καὶ μὴ λυπεῖν τὸν σκωπτόμενον· οἱ δὲ μήτε αὐτοὶ ἀν εἰπόντες μηδὲν γελοῖον τοῖς τε λέγουσι δυσχεραίνοντες ἄγροικοι καὶ σκληροὶ δοκοῦσιν εἶναι· οἱ δὲ ἐμμελῶς παιζόντες εὐτράπελοι προσαγορεύονται, οἷον εὔτροποι. τοῦ γὰρ ἥθους αἱ τοιαῦται δοκοῦσιν κινήσεις εἶναι, ὥσπερ δὲ τὰ σώματα ἐκ τῶν κινήσεων κρίνεται, οὕτως καὶ τὰ ἥθη. ἐπιτολάζοντος δὲ τοῦ γελοίου, καὶ τῶν πλείστων χαιρόντων τῇ παιδιᾷ καὶ τῷ σκώπτειν μᾶλλον ἡ δεῖ, καὶ οἱ βωμολόχοι εὐτράπελοι προσαγορεύονται ώς χαρίεντες· ὅτι δὲ διαφέρουσιν, καὶ οὐ μικρόν, ἐκ τῶν εἰρημένων δῆλον. τῇ μέσῃ δ' ἔξει οἰκεῖον καὶ ἡ ἐπιδεξιότης ἐστίν· τοῦ δ' ἐπιδεξίου ἐστίν τοιαῦτα λέγειν καὶ ἀκούειν οἴα τῷ ἐπιεικεῖ καὶ ἐλευθερίῳ ἀρμόττει· ἔστι γάρ τινα πρέποντα τῷ τοιούτῳ λέγειν ἐν παιδιᾶς μέρει καὶ ἀκούειν, καὶ ἡ τοῦ ἐλευθερίου παιδιὰ διαφέρει τῆς τοῦ ἀνδραποδώδους, καὶ αὖ τοῦ πεπαιδευμένου καὶ ἀπαιδεύτου. Ἰδοι δ' ἀν τις καὶ ἐκ τῶν κωμῳδιῶν τῶν παλαιῶν καὶ τῶν καινῶν· τοῖς μὲν γὰρ ἦν γελοῖον ἡ αἰσχρολογία, τοῖς δὲ μᾶλλον ἡ ὑπόνοια· διαφέρει δ' οὐ μικρὸν ταῦτα πρὸς εὔσχημοσύνην. πότερον οὖν τὸν εὖ σκώπτοντα δριστέον τῷ λέγειν μὴ ἀπρεπῆ ἐλευθερίῳ, ἡ τῷ μὴ λυπεῖν τὸν ἀκούοντα ἡ καὶ τέρπειν; ἡ καὶ τό γε τοιοῦτον ἀόριστον: ἄλλο γάρ ἄλλῳ μισητόν τε καὶ ἥδυ. τοιαῦτα δὲ καὶ ἀκούσεται· ἀ γὰρ ὑπομένει ἀκούων, ταῦτα καὶ ποιεῖν δοκεῖ. οὐ δὴ πᾶν ποιήσει· τὸ γὰρ σκῶμμα λοιδόρημά τι ἐστίν, οἱ δὲ νομοθέται ἔνια λοιδορεῖν κωλύουσιν· ἔδει

der Mitte gegenüber ein Übermaß und einen Mangel. Wer nun im Komischen übertreibt, wirkt als Possenreißer und als ordinar. Er sucht um jeden Preis das Lächerliche und strebt mehr danach, Lachen zu erregen als etwas Passendes zu sagen und die ausgelachte Person nicht zu verletzen. Wer aber selbst niemals scherzt und sich über die Scherzenden ärgert, gilt als ungebildet und steif. Wer endlich angemessen scherzt, heißt gewandt als einer, der sich zu wenden weiß. Dergleichen scheinen nämlich Bewegungen des Charakters zu sein, und wie man den Körper nach seinen Bewegungen beurteilt, so auch den Charakter. Da aber das Komische das Nächstliegende ist und die meisten sich an Spiel und Scherz mehr freuen, als sie sollen, so gelten auch die Possenreißer als liebenswürdig und werden gewandt genannt. Daß sie sich aber von diesen unterscheiden, und zwar nicht wenig, ergibt sich aus dem Gesagten. Der mittleren Haltung ist endlich auch die Rechtlichkeit eigentümlich. Der Rechtliche redet und hört solche Dinge, wie es sich für einen Anständigen und Vornehmen gehört. Bestimmte Scherze darf ein solcher wohl machen und sich anhören. Der Scherz des vornehmen Menschen unterscheidet sich indessen von demjenigen des sklavischen und der des Gebildeten von demjenigen des Ungebildeten. Das mag man auch aus der Alten und Neuen Komödie entnehmen. Für jene lag das Komische in den Zoten, für diese eher in den Anspielungen, was im Bezug auf die Schicklichkeit keinen kleinen Unterschied macht. Soll man nun das rechte Scherzen bestimmen als ein Reden, das für einen vornehmen Menschen paßt, oder als eines, das den Hörer nicht verletzt, sondern vielmehr amüsiert? Oder ist dies zu unbestimmt? Denn den einen verletzt und erfreut dies, den andern jenes, und das gilt auch für das Zuhören. Was man also gerne anhört, das wird man wohl auch selbst tun. Doch wird man nicht alles tun. Denn der Scherz ist eine Art von Beleidigung, und die Gesetzgeber verbieten bestimmte Arten von Beleidigung. Vielleicht sollten sie auch bestimmte Scherze verbieten.

δ' ἵσως καὶ σκώπτειν. ὁ δὴ χαρίεις καὶ ἐλευθέριος
οὕτως ἔξει, οἴον νόμος ὧν ἔαυτῷ.

Τοιοῦτος μὲν οὖν ὁ μέσος ἐστίν, εἴτ' ἐπιδέξιος εἴτ'
εὐτράπελος λέγεται· ὁ δὲ βωμολόχος ἡττῶν ἐστὶν
τοῦ γελοίου, καὶ οὕτε ἔαυτοῦ οὕτε τῶν ἄλλων
ἀπεχόμενος, εἰ γέλωτα ποιήσει, καὶ τοιαῦτα λέγων ὧν
οὐδὲν ἀν εἴποι ὁ χαρίεις, ἔνια δ' οὐδ' ἀν ἀκούσαι· δὸς
ἄγροικος εἰς τὰς τοιαύτας ὅμιλίας ἀχρεῖος. οὐθὲν
γάρ συμβαλλόμενος πᾶσι δυσχεράίνει. δοκεῖ δὲ ἡ
ἀνάπτανσις καὶ ἡ παιδιὰ ἐν τῷ βίῳ εἶναι ἀναγκαῖον.

1128 b

Τρεῖς οὖν αἱ εἰρημέναι ἐν τῷ βίῳ μεσότητες, εἰσὶ
δὲ πᾶσαι περὶ λόγων τινῶν καὶ πράξεων κοινωνίαν.
διαφέρουσι δ' ὅτι ἡ μὲν περὶ ἀλήθειάν ἐστιν, αἱ δὲ
περὶ τὸ ἥδυ, τῶν δὲ περὶ τὴν ἥδονὴν ἡ μὲν ἐν ταῖς παι-
διαῖς, ἡ δ' ἐν ταῖς κατὰ τὸν ἄλλον βίον ὅμιλίαις.

15. Περὶ δὲ αἰδοῦς ὡς τινος ἀρετῆς οὐ προσήκει
λέγειν· πάθει γάρ μᾶλλον ἔοικεν ἡ ἔξει. ὁρίζεται γοῦν
φόβος τις ἀδοξίας, ἀποτελεῖται τε τῷ περὶ τὰ δεινὰ
φόβῳ παραπλήσιον· ἐρυθραίνονται γάρ οἱ αἰσχυνό-
μενοι, οἱ δὲ τὸν θάνατον φοβούμενοι ὠχρῶσι. σωμα-
τικὰ δὴ φαίνεται πως εἶναι ἀμφότερα, ὅπερ δοκεῖ
πάθους μᾶλλον ἡ ἔξεως εἶναι. οὐ πάσῃ δ' ἡλικίᾳ τὸ
πάθος ἄρμόζει, ἀλλὰ τῇ νέᾳ. οἰόμενα γάρ δεῖν τοὺς
τηλικούτους αἰδήμονας εἶναι διὰ τὸ πάθει ζῶντας
πολλὰ ἀμαρτάνειν, ὑπὸ τῆς αἰδοῦς δὲ κωλύεσθαι,
καὶ ἐπαινοῦμεν τῶν μὲν νέων τοὺς αἰδήμονας,
πρεσβύτερον δ' οὐδεὶς ἀν ἐπαινέσειεν ὅτι αἰσ-
χυντηλός. οὐδὲν γάρ οἰόμενα δεῖν αὐτὸν πράττειν
ἐφ' οἷς ἐστὶν αἰσχύνη. οὐδὲ γάρ ἐπιεικοῦς ἐστὶν ἡ
αἰσχύνη, εἴπερ γίνεται ἐπὶ τοῖς φαύλοις· οὐ γάρ
πρακτέον τὰ τοιαῦτα· εἰ δ' ἐστὶ τὰ μὲν κατ' ἀλήθειαν
αἰσχρὰ τὰ δὲ κατὰ δόξαν, οὐδὲν διαφέρει· οὐδέτερα

Der Liebenswürdige und Vornehme wird sich dementsprechend verhalten und gewissermaßen für sich selbst Gesetz sein.

Das ist also der Mittlere, mag man ihn nun rechtlich oder gewandt nennen. Der Possenreißer hat eine Schwäche für das Komische und schont weder sich noch andere, wenn er nur Lachen hervorrufen kann, und sagt Dinge, die der Liebenswürdige niemals sagen, ja die er zum Teil nicht einmal anhören würde. Der Ungebildete ist aber für dergleichen Umgang ungeeignet. Denn er trägt nichts bei und ärgert sich über alles. Doch scheinen Erholung und Scherz im Leben notwendig zu sein.

So sind also drei Mitten im Leben angeführt worden, alle im Bezug auf den Verkehr in bestimmten Reden und Handlungen. Ihr Unterschied besteht darin, daß die eine sich auf die Wahrheit bezieht, die zwei andern auf das Angenehme und von diesen die eine auf den Scherz, die andere auf die sonstigen Arten des Umgangs.

15. Von der Scham kann man nicht wie von einer Tugend reden. Sie ist eher ein Affekt als eine Eigenschaft. Bestimmt wird sie als Furcht vor Schande, und sie zeigt sich ähnlich wie die Furcht vor dem Schrecklichen. Wer sich schämt, errötet, wer den Tod fürchtet, wird blaß. Beides scheint also körperlich zu sein, und das weist eher auf einen Affekt als auf eine Eigenschaft hin. Ferner paßt dieser Affekt nicht zu jedem Alter, sondern zur Jugend. Wir meinen nämlich, daß der Jugendliche schamhaft sein müsse, weil er im Affekte lebt und viele Fehler begeht, die Scham aber hindere ihn daran. Also loben wir, wer in der Jugend schamhaft ist, von einem älteren Menschen wird man das aber nicht rühmen. Denn wir meinen, daß er nicht tun dürfe, worüber er sich schämen müßte. Auch der Anständige wird keine Scham brauchen, da sie sich nur auf schlechte Taten bezieht, und diese wird er eben nicht tun. Dabei macht es nichts aus, ob etwas in Wahrheit schändlich ist oder nur der allgemeinen Meinung nach; er wird keines von beiden tun und sich dann also auch nicht zu

γὰρ πρακτέα, ὥστε οὐκ' αἰσχυντέον), φαύλου δὲ καὶ τὸ εἶναι τοιοῦτον οἷον πράττειν τι τῶν αἰσχρῶν. τὸ δ' οὕτως ἔχειν ὥστ' εἰ πράξειέ τι τῶν τοιούτων αἰσχύνεσθαι, καὶ διὰ τοῦτο οἴεσθαι ἐπιεικῆ εἶναι, ἀτοπον· ἐπὶ τοῖς ἔκουσίοις γὰρ ή αἰδώς, ἔκὼν δὲ ὁ ἐπιεικῆς οὐδέποτε πράξει τὰ φαῦλα. εἴη δ' ἀνήρ αἰδώς ἐξ ὑποθέσεως ἐπιεικές· εἰ γὰρ πράξαι, αἰσχύνοιτ' ἀνήρ οὐκ ἔστιν δὲ τοῦτο περὶ τὰς ἀρετάς. εἰ δ' ή ἀναισχυντία φαῦλον καὶ τὸ μή αἰδεῖσθαι τὰ αἰσχρὰ πράττειν, οὐδὲν μᾶλλον τὸ τοιαῦτα πράττοντα αἰσχύνεσθαι ἐπιεικές. οὐκ ἔστιν δὲ οὐδέ ή ἐγκράτεια ἀρετή, ἀλλά τις μικτή· δειχθῆσεται δὲ περὶ αὐτῆς ἐν τοῖς ὕστερον. νῦν δὲ περὶ δικαιοσύνης εἴπωμεν.

schämen brauchen. Schlecht ist aber der, der fähig ist, etwas Schändliches zu tun. Unsinnig ist es, sich so zu verhalten, daß man sich schämen würde, wenn man etwas Derartiges täte, und zu glauben, man sei darum anständig. Denn man schämt sich über freiwillige Taten, freiwillig wird aber der Anständige nie etwas Schlechtes tun. Also wäre die Scham unter bestimmten Voraussetzungen anständig: wenn man etwas Schlechtes täte, würde man sich schämen. Aber das hat mit der Tugend nichts zu tun. Wenn die Schamlosigkeit schlecht ist und ebenso, ohne Scheu Schändliches zu tun, so ist es keineswegs anständig, solches zu tun und sich dann zu schämen. Auch die Enthaltsamkeit ist keine eigentliche Tugend, sondern eine gemischte. Das wird sich später zeigen. Jetzt wollen wir von der Gerechtigkeit sprechen.

E

ι. Περὶ δὲ δικαιοσύνης καὶ ἀδικίας σκεπτέον, περὶ ποίας τε τυγχάνουσιν οὖσαι πράξεις, καὶ ποίᾳ μεσότης ἐστὶν ἡ δικαιοσύνη, καὶ τὸ δίκαιον τίνων μέσον. ἡ δὲ σκέψις ἡμῖν ἔστω κατὰ τὴν αὐτὴν μέθοδον τοῖς προειδημένοις. ὅρῶμεν δὴ πάντας τὴν τοι-^{1129 a} αὐτὴν ἔξιν βουλομένους λέγειν δικαιοσύνην, ἀφ' ἣς πρακτικοὶ τῶν δικαίων εἰσὶν καὶ ἀφ' ἣς δικαιοπρα- γοῦσιν καὶ βούλονται τὰ δίκαια τὸν αὐτὸν δὲ τρόπον καὶ περὶ ἀδικίας, ἀφ' ἣς ἀδικοῦσι καὶ βούλονται τὰ ἀδικα. διὸ καὶ ἡμῖν πρῶτον ὡς ἐν τύπῳ ὑποκείσθω ταῦτα. οὐδὲ γάρ τὸν αὐτὸν ἔχει τρόπον ἐπὶ τε τῶν ἐπιστημῶν καὶ δυνάμεων καὶ ἐπὶ τῶν ἔξεων. δύναμις μὲν γάρ καὶ ἐπιστήμη δοκεῖ τῶν ἐναντίων ἡ αὐτὴ εἴ- ναι, ἔξις δ' ἡ ἐναντία τῶν ἐναντίων οὗ, οἷον ἀπὸ τῆς ὑγιείας οὐ πράττεται τὰ ἐναντία, ἀλλὰ τὰ ὑγιεινὰ μόνον· λέγομεν γάρ ὑγιεινῶς βαδίζειν, ὅταν βαδίζῃ ὡς ἀν δὲ ὑγιαίνων. πολλάκις μὲν οὖν γνωρίζεται ἡ ἐναντία ἔξις ἀπὸ τῆς ἐναντίας, πολλάκις δὲ αἱ ἔξις ἀπὸ τῶν ὑποκειμένων· ἐάν τε γάρ ἡ εὐεξία ἡ φανερά, καὶ ἡ καχεξία φανερὰ γίνεται, καὶ ἐκ τῶν εὐεκτικῶν ἡ εὐεξία καὶ ἐκ ταύτης τὰ εὐεκτικά. εἰ γάρ ἐστιν ἡ εὐεξία πυκνότης σαρκός, ἀνάγκη καὶ τὴν καχεξίαν είναι μανότητα σαρκός καὶ τὸ εὐεκτικὸν τὸ ποιητικὸν πυκνότητος ἐν σαρκί. ἀκολουθεῖ δ' ὡς ἐπὶ τὸ πολύ, ἐάν θάτερα πλεοναχῶς λέγηται, καὶ θάτερα πλεο- ναχῶς λέγεσθαι, οἷον εἰ τὸ δίκαιον, καὶ τὸ ἄδικον καὶ ἡ ἀδικία.

2. Ἔοικεν δὲ πλεοναχῶς λέγεσθαι ἡ δικαιοσύνη καὶ ἡ ἀδικία, ἀλλὰ διὰ τὸ σύνεγγυς είναι τὴν ὁμωνυμίαν

FÜNTES BUCH

1. Nun ist nach Gerechtigkeit und Ungerechtigkeit zu fragen, mit was für Handlungen sie es zu tun haben, was für eine Mitte die Gerechtigkeit ist und zwischen was für anderem das Gerechte liegt. Die Untersuchung soll auf dieselbe Weise wie vorhin vor sich gehen. Wir sehen nun, daß alle ein derartiges Verhalten Gerechtigkeit nennen, auf Grund dessen wir fähig sind, gerecht zu handeln, und dies auch tun und wollen. Dasselbe gilt von der Ungerechtigkeit, durch die man das Ungerechte tut und es auch will. Dies sei uns also als erster Umriß vorausgesetzt. Denn mit den Verhaltensweisen steht es anders als mit den Fähigkeiten und Kenntnissen. Denn eine einzige Fähigkeit und Wissenschaft umfaßt die Gegensätze, ein Verhalten dagegen nicht; so kann von der Gesundheit nichts Entgegengesetztes ausgehen, sondern nur Gesundes. Wir sagen, daß auf eine gesunde Art geht, wer so geht wie ein Gesunder. So erkennt man denn vielfach ein bestimmtes Verhalten durch seinen Gegensatz, oder auch beide Verhaltensweisen durch ihre Grundlage. Wenn man sieht, was Wohlbefinden ist, so sieht man auch, was ein schlechtes Befinden ist; ebenso kann man von dem, was gutes Befinden erzeugt, auf dieses selbst schließen und umgekehrt. Wenn nämlich das Wohlbefinden eine Festigkeit des Fleisches ist, so muß das schlechte Befinden in Weichheit des Fleisches bestehen; und was das Wohlbefinden schafft, ist das, was die Festigkeit des Fleisches schafft. Wird das eine Glied in verschiedenem Sinne verstanden, so folgt meistens, daß auch das andere Glied in verschiedenem Sinne zu verstehen ist.

2. Ist also der Begriff des Gerechten vieldeutig, so ist es auch derjenige des Ungerechten und der Ungerechtigkeit. Es scheinen

αὐτῶν λανθάνει καὶ οὐχ ὥσπερ ἐπὶ τῶν πόρρω δήλη
μᾶλλον· ἡ γὰρ διαφορὰ πολλὴ ἡ κατὰ τὴν ἰδέαν, οἷον
ὅτι καλεῖται κλείς ὁμονύμως ἡ τε ὑπὸ τὸν αὐχένα τῶν
ζώων καὶ ἡ τὰς θύρας κλείουσιν. εἰλήφθω δὴ ὁ
ἀδικος ποσαχῶς λέγεται. δοκεῖ δὲ ὅ τε παράνομος
ἀδικος εἶναι καὶ ὁ πλεονέκτης καὶ ἄνισος, ὥστε
δῆλον ὅτι καὶ ὁ δίκαιος ἔσται ὅ τε νόμιμος καὶ ὁ ἵσος.
τὸ μὲν δίκαιον ἄρα τὸ νόμιμον καὶ τὸ ἵσον, τὸ δ'
ἀδικον τὸ παράνομον καὶ τὸ ἄνισον. ἐπεὶ δὲ καὶ 1129 b
πλεονέκτης ὁ ἀδικος, περὶ τάγαθὰ ἔσται, οὐ πάντα,
ἄλλὰ περὶ ὅσα εὐτυχία καὶ ἀτυχία, ἀ ἔστιν μὲν ἀπλῶς
άει ἀγαθά, τινὶ δ' οὐκ ἀεί. οἱ δ' ἄνθρωποι ταῦτα
εὐχονται καὶ διώκουσιν· δεῖ δ' οὐ, ἀλλ' εὐχεσθαι μὲν
τὰ ἀπλῶς ἀγαθὰ καὶ αὐτοῖς ἀγαθὰ εἶναι, αἰρεῖσθαι
δὲ τὰ αὐτοῖς ἀγαθά. ὁ δ' ἀδικος οὐκ ἀεί τὸ πλέον αἰ-
ρεῖται, ἀλλὰ καὶ τὸ ἔλαττον ἐπὶ τῶν ἀπλῶς κακῶν·
ἀλλ' ὅτι δοκεῖ καὶ τὸ μεῖον κακὸν ἀγαθόν πως εἶναι,
τοῦ δ' ἀγαθοῦ ἔστιν ἡ πλεονεξία, διὰ τοῦτο δοκεῖ
πλεονέκτης εἶναι. ἔστιν δὲ ἄνισος· τοῦτο γὰρ περιέχει
καὶ κοινόν.

3. Ἐπεὶ δ' ὁ παράνομος ἀδικος ἦν, ὁ δὲ νόμιμος
δίκαιος, δῆλον ὅτι πάντα τὰ νόμιμά ἔστιν πως δίκαια·
τά τε γὰρ ὠρισμένα ὑπὸ τῆς νομοθετικῆς νόμιμά
ἔστιν, καὶ ἔκαστον τούτων δίκαιον εἶναι φαμέν. οἱ
δὲ νόμοι ἀγορεύουσι περὶ ἀπάντων, στοχαζόμενοι ἡ
τοῦ κοινῆ συμφέροντος πᾶσιν ἢ τοῖς ἀρίστοις ἢ τοῖς
κυρίοις. ἢ κατ' ἀρετὴν ἢ κατ' ἄλλον τινὰ τρόπον
τοιοῦτον· ὥστε ἔνα μὲν τρόπον δίκαια λέγομεν τὰ
ποιητικὰ καὶ φυλακτικὰ εὔδαιμονίας καὶ τῶν μορίων

nun in der Tat Gerechtigkeit und Ungerechtigkeit in verschiedenem Sinne gemeint zu werden; weil aber die Bedeutungen nahe beisammenliegen, so merkt man es nicht so, wie wenn sie weit voneinander abstünden. Der Unterschied ist nur groß, wo er die Gestalt betrifft, so wie man mit demselben Worte Schlüssel einen Knochen unter dem Hals der Tiere bezeichnet und das Werkzeug zum Schließen der Türen. Bestimmen wir also, in wieviel Bedeutungen man vom Ungerechten spricht. Ungerecht scheint der Gesetzwidrige zu sein und ebenso der Tyrannische und Ungleiche; demgemäß wird gerecht sein, wer die Gesetze beobachtet und sich an die Gleichheit hält. Gerecht ist also das Gesetzliche und Gleiche, ungerecht das Widergesetzliche und Ungleiche. Da außerdem auch der Unersättliche ungerecht ist, so wird sich die Ungerechtigkeit auf die Güter beziehen, freilich nicht auf alle, sondern auf jene, bei denen es Glück und Unglück gibt und die an sich immer gut sind, aber nicht immer für den Einzelnen. Die Menschen erbitten sie von den Göttern und jagen ihnen nach. Doch sollten sie statt dessen vielmehr darum bitten, daß das schlechthin Gute auch für sie gut sein möchte, und sollten erwählen, was für sie gut ist. Der Ungerechte will nun nicht immer mehr haben, sondern auch weniger, nämlich vom schlechthin Schlechten. Da aber das geringere Übel gewissermaßen ein Gut zu sein scheint und die Unersättlichkeit sich auf Güter bezieht, so scheint also ein solcher unersättlich zu sein. Er ist aber ungleich. Denn dies umfaßt jenes und ist der gemeinsame Begriff.

3. Wenn nun der Widergesetzliche als ungerecht galt und der Beobachter der Gesetze als gerecht, so ist klar, daß alles Gesetzliche in einer gewissen Weise gerecht ist. Was von der Gesetzgebung bestimmt wird, ist gesetzlich, und jedes Einzelne davon nennen wir gerecht. Die Gesetze reden nun über alles und zielen entweder auf das, was allen gemeinsam zuträglich ist oder den Besten oder den Regierenden, und zwar entweder im Sinne der Tugend oder in einem andern derartigen Sinne. So nennen wir denn in einem Sinne gerecht, was in der staatlichen Gemeinschaft

αὐτῆς τῇ πολιτικῇ κοινωνίᾳ. προστάττει δ' ὁ νόμος καὶ τὰ τοῦ ἀνδρείου ἔργα ποιεῖν, οἷον μὴ λείπειν τὴν τάξιν μηδὲ φεύγειν μηδὲ ὄπτειν τὰ ὅπλα, καὶ τὰ τοῦ σώφρονος, οἷον μὴ μοιχεύειν μηδὲ ὑβρίζειν, καὶ τὰ τοῦ πράου, οἷον μὴ τύπτειν μηδὲ κακηγορεῖν, ὅμοιώς δὲ καὶ τὰ κατὰ τὰς ἄλλας ἀρετὰς καὶ μοχθηρίας τὰ μὲν κελεύων τὰ δ' ἀπαγορεύων, ὁρθῶς μὲν ὁ κείμενος ὁρθῶς, χεῖρον δ' ὁ ἀπεσχεδιασμένος. αὗτη μὲν οὖν ἡ δικαιοσύνη ἀρετὴ μέν ἐστιν τελεία, ἀλλ' οὐχ ἀπλῶς ἀλλὰ πρὸς ἔτερον. καὶ διὰ τοῦτο πολλάκις κρατίστη τῶν ἀρετῶν εἶναι δοκεῖ ἡ δικαιοσύνη, καὶ οὕτ' ἔσπερος οὕτε ἔῳς οὕτω θαυμαστός· καὶ παροψιαζόμενοί φαμεν

ἐν δὲ δικαιοσύνῃ συλλήβδην πᾶσ' ἀρετήν.

Καὶ τελεία μάλιστα ἀρετή, ὅτι τῆς τελείας ἀρετῆς χρῆσις ἐστίν, τελεία δ' ἐστίν, ὅτι ὁ ἔχων αὐτὴν καὶ πρὸς ἔτερον δύναται τῇ ἀρετῇ χρῆσθαι, ἀλλ' οὐ μόνον καθ' αὐτὸν πολλοὶ γάρ ἐν μὲν τοῖς οἰκείοις τῇ ἀρετῇ δύνανται χρῆσθαι, ἐν δὲ τοῖς πρὸς ἔτερον ἀδυνατοῦσιν. καὶ διὰ τοῦτο εὖ δοκεῖ ἔχειν τὸ τοῦ Βίαντος, ὅτι „ἀρχὰ ἄνδρα δείξει“. πρὸς ἔτερον γάρ καὶ ἐν κοινωνίᾳ ἥδη ὁ ἀρχων. διὰ δὲ τὸ αὐτὸ τοῦτο καὶ ἀλλότριον ἀγαθὸν δοκεῖ εἶναι ἡ δικαιοσύνη μόνη τῶν ἀρετῶν, ὅτι πρὸς ἔτερον ἐστίν· ἀλλω γάρ τὰ συμφέροντα πράττει, ἢ ἀρχοντι ἢ κοινωνῷ. κάκιστος μὲν οὖν ὁ καὶ πρὸς αὐτὸν καὶ πρὸς τοὺς φίλους χρώμενος τῇ μοχθηρίᾳ, ἀριστος δ' οὐχ ὁ πρὸς αὐτὸν τῇ ἀρετῇ ἀλλ' ὁ πρὸς ἔτερον· τοῦτο γάρ ἔργον χαλεπόν.

die Glückseligkeit und deren Teile hervorbringt und bewahrt. Das Gesetz schreibt vor, die Werke des Tapferen zu verrichten, also seinen Posten nicht zu verlassen, nicht zu fliehen und nicht die Waffen wegzwerfen, ebenso die Werke des Besonnenen, also nicht Ehebruch zu treiben und Gewalttaten zu begehen, und die des Sanftrnützigen, also nicht zu schlagen oder zu schimpfen. Ebenso ist es mit den andern Tugenden und Lastern. Es befiehlt das eine, verbietet das andere, das richtige Gesetz in der richtigen Weise, das improvisierte in schlechterer Weise. Diese Gerechtigkeit ist die vollkommene Tugend, aber nicht schlechthin, sondern im Hinblick auf den anderen Menschen. Darum gilt die Gerechtigkeit vielfach als die vornehmste der Tugenden, und »weder Abendstern noch Morgenstern sind derart wunderbar«, und im Sprichwort sagt man:

In der Gerechtigkeit ist alle Tugend zusammengefaßt.

Sie gilt vor allem als die vollkommene Tugend, weil sie die Anwendung der vollkommenen Tugend ist. Vollkommen ist sie, weil der, der sie besitzt, die Tugend auch dem andern gegenüber anwendet und nicht nur für sich. Viele nämlich können in ihren eigenen Angelegenheiten die Tugend anwenden, nicht aber in den Beziehungen zu anderen. Darum scheint das Wort des Bias richtig zu sein: »Die Herrschaft zeigt den Mann«; denn der Herrschende steht bereits in Gemeinschaft und in Beziehung zu anderen. Aus demselben Grunde scheint auch die Gerechtigkeit allein unter allen Tugenden ein fremdes Gut zu sein, weil sie sich auf den andern bezieht. Sie tut nämlich, was einem anderen zuträglich ist, sei es dem Regenten oder jenem, der derselben Gemeinschaft angehört. Der Schlechteste ist dementsprechend, wer die Schlechtigkeit gegen sich selbst und gegen die Freunde anwendet, der Beste, wer die Tugend nicht nur gegen sich, sondern gegen den andern anwendet. Denn dies ist eine schwierige Sache.

αὕτη μὲν οὖν ἡ δικαιοσύνη οὐ μέρος ἀρετῆς ἀλλ' ὅλη ἀρετὴ ἔστιν. οὐδὲ ἡ ἐναντία ἀδικία μέρος κακίας ἀλλ' ὅλη κακία (τί δὲ διαφέρει ἡ ἀρετὴ καὶ ἡ δικαιοσύνη αὕτη, δῆλον ἐκ τῶν εἰρημένων· ἔστι μὲν γάρ ἡ αὐτή, τὸ δ' εἶναι οὐ τὸ αὐτό, ἀλλ' ἡ μὲν πρὸς ἔτερον, δικαιοσύνη, ἡ δὲ τοιάδε ἔξις, ἀπλῶς ἀρετὴ).

4. Ζητοῦμεν δέ γε τὴν ἐν μέρει ἀρετῆς δικαιοσύνην. ἔστι γάρ τις, ὡς φαμέν, ὁμοίως δὲ καὶ περὶ ἀδικίας τῆς κατὰ μέρος. σημεῖον δ' ὅτι ἔστιν· κατὰ μὲν γάρ τὰς ἄλλας μοχθηρίας ὁ ἐνεργῶν ἀδικεῖ μὲν, πλεονεκτεῖ δ' οὐδέν, οἷον ὁ ϕίψας τὴν ἀσπίδα διὰ δειλίαν ἡ κακῶς εἰπὼν διὰ χαλεπότητα ἡ οὐ βοηθήσας χρήμασι δι' ἀνελευθερίαν· ὅταν δὲ πλεονεκτῇ, πολλάκις κατ' οὐδεμίαν τῶν τοιούτων, ἀλλὰ μὴν οὐδὲ κατὰ πάσας, κατὰ πονηρίαν δέ γέ τινα· ϕέγομεν γάρ· καὶ κατ' ἀδικίαν. ἔστιν ἄρα γε ἄλλη τις ἀδικία ὡς μέρος τῆς ὅλης, καὶ ἀδικόν τι ἐν μέρει τοῦ ὅλου ἀδίκου τοῦ παρὰ τὸν νόμον. ἔτι εἰ δὲ μὲν τοῦ κερδαίνειν ἔνεκα μοιχεύει καὶ προσλαμβάνων, ὁ δὲ προστιθεὶς καὶ ζημιούμενος δι' ἐπιθυμίαν, οὗτος μὲν ἀκόλαστος δόξειεν ἂν εἶναι μᾶλλον ἡ πλεονέκτης, ἐκεῖνος δ' ἀδικος, ἀκόλαστος δ' οὐ. δῆλον ἄρα ὅτι διὰ τὸ κερδαίνειν. ἔτι περὶ μὲν τὰ ἄλλα πάντα ἀδικήματα γίγνεται ἡ ἐπαναφορὰ ἐπί τινα μοχθηρίαν ἀεί, οἷον εἰ ἐμοίχευσεν, ἐπ' ἀκολασίαν, εἰ ἐγκατέλιπεν τὸν παραστάτην, ἐπὶ δειλίαν, εἰ ἐπάταξεν, ἐπὶ ὄργην, εἰ δὲ ἐκέρδανεν, ἐπ' οὐδεμίαν μοχθηρίαν ἀλλ' ἡ ἐπ' ἀδικίαν. ὥστε φανερὸν ὅτι ἔστι τις ἀδικία παρὰ τὴν ὅλην ἄλλῃ ἐν μέρει, συνώνυμος, ὅτι ὁ ὀρισμὸς ἐν τῷ αὐτῷ γένει· ἄμφω γάρ ἐν τῷ πρὸς ἔτερον ἔχουσι τὴν

Diese Gerechtigkeit also ist nicht ein Teil der Tugend, sondern die ganze Tugend, und die ihr entgegengesetzte Ungerechtigkeit ist nicht ein Teil der Schlechtigkeit, sondern die ganze Schlechtigkeit. (Worin freilich die Tugend und diese Gerechtigkeit sich voneinander unterscheiden, ergibt sich aus dem Gesagten. Beide sind dasselbe, aber ihr Sein ist nicht dasselbe, sondern sofern sie sich andern gegenüber betätigt, ist sie Gerechtigkeit; sofern sie ein bestimmtes Verhalten ist, ist sie die Tugend schlechthin.) Wir suchen nun die Gerechtigkeit als besondern Teil der Tugend.

4. Wir behaupten nämlich, daß es dies gebe. Ebenso gilt dies von der Ungerechtigkeit als besonderem Laster. Ein Beweis dafür, daß es dieses beides gibt, ist folgendes: Bei den andern Schlechtigkeiten tut der Handelnde unrecht, aber ist nicht unersättlich, etwa wenn er aus Feigheit den Schild wegwirft oder aus Bösartigkeit schimpft oder aus Kleinlichkeit nicht mit Geld aus hilft. Ist er aber unersättlich, so handelt er oftmals gar nicht in einem solchen Sinne und auch nicht in jedem Sinne dieser Art, sondern gemäß einer ganz bestimmten Schlechtigkeit, die wir tadeln, und gemäß der Ungerechtigkeit. Es gibt also eine Ungerechtigkeit als Teil der ganzen und ein Ungerechtes als Teil des ganzen Ungerechten im Sinne des Widergesetzlichen. Ferner wenn einer des Gewinnes wegen Ehebruch treibt und noch Geld dazu bekommt, der andere aber es aus Begierde tut, Geld drauflegt und Schaden erleidet, so scheint der zweite eher zügellos zu sein als unersättlich, der erste aber ungerecht, aber nicht zügellos. Dies offenbar, weil der Gewinn das Motiv war. Ferner lassen sich alle andern Ungerechtigkeiten auf ein bestimmtes Laster zurückführen, der Ehebruch auf die Zügellosigkeit, das Verlassen des Nebenmannes auf Feigheit, das Schlagen auf den Zorn; wenn man dagegen auf Gewinn ausgegangen ist, so wird das auf kein anderes Laster zurückgeführt als eben auf die Ungerechtigkeit. Also gibt es offenbar eine Ungerechtigkeit, die neben der ganzen als ein Teil erscheint und denselben Namen hat, weil in ihrer Begriffsbestimmung dieselbe Gattung wieder erscheint. Denn beide

δύναμιν, ἀλλ' ἡ μὲν περὶ τιμὴν ἡ χρήματα ἡ σωτηρίαν,
ἡ εἰ τινὶ ἔχομεν ἐνὶ ὄνόματι περιλαβεῖν ταῦτα πάντα,
καὶ δι' ἥδονὴν τὴν ἀπὸ τοῦ κέρδους, ἡ δὲ περὶ¹
ἄπαντα περὶ ὅσα ὁ σπουδαῖος.

5. "Οτι μὲν οὖν εἰσὶν δικαιοσύναι πλείους, καὶ ὅτι
ἔστι τις καὶ ἑτέρα παρὰ τὴν ὄλην ἀρετὴν, δῆλον· τις
δὲ καὶ ποία τις, ληπτέον. διώρισται δὴ τὸ ἀδικον τό
τε παράνομον καὶ τὸ ἄνισον, τὸ δὲ δίκαιον τό τε
νόμιμον καὶ τὸ ἴσον. κατὰ μὲν οὖν τὸ παράνομον ἡ
πρότερον εἰρημένη ἀδικία ἔστιν· ἐπεὶ δὲ τὸ ἄνισον
καὶ τὸ παράνομον οὐ ταῦτὸν ἀλλ' ἔτερον ὡς μέρος
πρὸς ὄλον (τὸ μὲν γὰρ ἄνισον ἄπαν παράνομον, τὸ
δὲ παράνομον οὐχ ἄπαν ἄνισον), καὶ τὸ ἀδικον καὶ
ἡ ἀδικία οὐ ταῦτα ἀλλ' ἔτερα ἐκείνων, τὰ μὲν ὡς
μέρη τὰ δ' ὡς ὄλα· μέρος γὰρ αὗτη ἡ ἀδικία τῆς ὄλης
ἀδικίας, δόμοίως δὲ καὶ ἡ δικαιοσύνη τῆς δικαι-
οσύνης, ὥστε καὶ περὶ τῆς ἐν μέρει δικαιοσύνης καὶ
περὶ τῆς ἐν μέρει ἀδικίας λεχτέον, καὶ τοῦ δικαίου
καὶ τοῦ ἀδίκου ὡσαύτως. ἡ μὲν οὖν κατὰ τὴν ὄλην
ἀρετὴν τεταγμένη δικαιοσύνη καὶ ἀδικία, ἡ μὲν τῆς
ὄλης ἀρετῆς οὖσα χρῆσις πρὸς ἄλλον ἡ δὲ τῆς
κακίας, ἀφείσθω, καὶ τὸ δίκαιον δὲ καὶ τὸ ἀδικον
τὸ κατὰ ταύτας φανερὸν ὡς διοριστέον. σχεδὸν γὰρ
τὰ πολλὰ τῶν νομίμων τὰ ἀπὸ τῆς ὄλης ἀρετῆς
πραττόμενα ἔστιν· καθ' ἐκάστην γὰρ ἀρετὴν προσ-
τάττει ζῆν καὶ καθ' ἐκάστην μοχθηρίαν κωλύει ὁ
νόμος· τὰ δὲ ποιητικὰ τῆς ὄλης ἀρετῆς ἔστι τῶν
νομίμων ὅσα νενομοθέτηται περὶ παιδείαν τὴν πρὸς
τὸ κοινόν· περὶ δὲ τῆς καθ' ἐκάστον παιδείας, καθ'
ἥν ἀπλῶς ἀνὴρ ἀγαθός ἔστιν, πότερον τῆς πολιτικῆς
ἔστιν ἡ ἑτέρας, ὕστερον διοριστέον· οὐ γὰρ ἵσως
ταῦτὸν ἀνδρὶ τὸ ἀγαθῷ εἶναι καὶ πολίτη παντὶ· τῆς

wirken sich anderen gegenüber aus; aber die eine im Bezug auf Ehre, Geld oder Gesundheit, oder wie wir all das mit einem Worte zusammenfassen mögen, und ihr Motiv ist die Lust am Gewinn, die andere dagegen betrifft alles, womit der Tugendhafte es zu tun hat.

s. Daß es also mehrere Arten von Gerechtigkeit gibt und eine besondere Gerechtigkeit neben der gesamten Tugend, ist klar. Was und wie sie ist, muß nun untersucht werden. Wir unterscheiden im Ungerechten das Widergesetzliche und das Ungleiche und im Gerechten das Gesetzliche und das Gleiche. Aus dem Unge setzlichen kommt jene Ungerechtigkeit, von der vorhin die Rede war. Da aber das Ungleiche und das Widergesetzliche nicht dasselbe sind, sondern sich zueinander verhalten wie Teil und Ganzes (denn alles Ungleiche ist gesetzwidrig, aber nicht alles Gesetzwidrige ist ungleich), so sind offenbar auch das Un gerechte und die Ungerechtigkeit hierin nicht dasselbe, sondern verschieden wie Teil und Ganzes. Denn jene Ungerechtigkeit ist ein Teil der ganzen Ungerechtigkeit und ebenso die entspre chende Gerechtigkeit ein Teil der Gerechtigkeit. So muß denn von der partikularen Gerechtigkeit und Ungerechtigkeit die Rede sein und ebenso vom partikular Gerechten und Ungerechten. Die Gerechtigkeit und Ungerechtigkeit, die sich über die ganze Tugend spannen als der Gebrauch der ganzen Tugend und Schlechtigkeit andern gegenüber, mögen als erledigt gelten. Und daß das diesen entsprechende Gerechte und Ungerechte auszu sondern ist, ist klar. Der größte Teil des Gesetzlichen betrifft nämlich Handlungen im Sinne der gesamten Tugend. Denn das Gesetz gebietet, gemäß jeder einzelnen Tugend zu leben, und verbietet jede einzelne Schlechtigkeit. Was aber die gesamte Tu gend hervor bringt, sind jene Gesetzesvorschriften, die über die Erziehung für die Gemeinschaft erlassen sind. Was die Erziehung des Einzelnen, wodurch einer ein tüchtiger Mann schlechthin wird, betrifft, ob dies zur Staatslehre gehört oder nicht, ist später zu prüfen. Denn es ist wohl nicht dasselbe, ein tugendhafter

δὲ κατὰ μέρος δίκαιοσύνης καὶ τοῦ κατ' αὐτὴν δικαίου ἐν μέν ἔστιν εἶδος τό ἐν ταῖς διανομαῖς τιμῆς ἢ χρημάτων ἢ τῶν ἄλλων ὅσα μεριστὰ τοῖς κοινωνοῦσι τῆς πολιτείας· ἐν τούτοις γάρ ἔστιν καὶ ἀνισον ἔχειν καὶ ἵσον ἔτερον ἔτερον, ἐν δὲ τὸ ἐν τοῖς συναλλάγμασι διορθωτικόν. τούτου δὲ μέρη δύο· τῶν γάρ συναλλαγμάτων τὰ μὲν ἔκούσια ἔστιν τὰ δὲ ἀκούσια, ἔκούσια μὲν τὰ τοιάδε οἷον πρᾶσις ὥνῃ δανεισμός ἐγγύη χρῆσις παρακαταθήκη μίσθωσις (ἔκούσια δὲ λέγεται, ὅτι ἡ ἀρχὴ τῶν συναλλαγμάτων τούτων ἔκούσιος), τῶν δὲ ἀκουσίων τὰ μὲν λαθραῖα, οἷον κλοπὴ μοιχεία φαρμακεία προαγωγεία δουλαπατία δολοφονία ψευδομαρτυρία, τὰ δὲ βίαια, οἷον αἰκία δεσμὸς θάνατος ἀρπαγὴ πήρωσις κακηγορία προπηλακισμός.

6. Ἐπεὶ δ' ὁ τὸ ἄδικος ἀνισος καὶ τὸ ἄδικον ἀνισον, δῆλον ὅτι καὶ μέσον τί ἔστι τοῦ ἀνίσου. τοῦτο δ' ἔστιν τὸ ἵσον· ἐν δόποιᾳ γάρ πράξει ἔστι τὸ πλέον καὶ τὸ ἔλαττον, ἔστι καὶ τὸ ἵσον. εἰ οὖν τὸ ἄδικον ἀνισον, τὸ δίκαιον ἵσον· ὅπερ καὶ ἀνευ λόγου δοκεῖ πᾶσιν. ἐπεὶ δὲ τὸ ἵσον μέσον, τὸ δίκαιον μέσον τι ἀν εἴη. ἔστιν δὲ τὸ ἵσον ἐν ἐλαχίστοις δυσίν. ἀνάγκη τοίνυν τὸ δίκαιον μέσον τε καὶ ἵσον εἶναι καὶ πρός τι καὶ τισίν, καὶ ἡ μὲν μέσον, τινῶν (ταῦτα δ' ἔστι πλεῖον καὶ ἔλαττον), ἡ δὲ ἵσον ἔστι, δυοῖν, ἡ δὲ δίκαιον, τισίν. ἀνάγκη ἄρα τὸ δίκαιον ἐν ἐλαχίστοις εἶναι τέτταροι· οἷς τε γάρ δίκαιον τυγχάνει ὅν, δύο ἔστιν, καὶ ἐν οἷς, τὰ πράγματα, δύο. καὶ ἡ αὐτὴ ἔσται ισότης, οἷς καὶ ἐν οἷς· ὡς γάρ ἐκεῖνα ἔχει, τὰ ἐν οἷς, οὕτω κάκεῖνα ἔχει· εἰ γάρ μὴ ἵσοι, οὐκ ἵσα ἔξουσιν, ἀλλ' ἐντεῦθεν αἱ

Mann zu sein oder irgendein Bürger. Von der besondern Gerechtigkeit nun und dem ihr entsprechenden Gerechten betrifft die eine Art die Zuteilung von Ehre, Geld und den andern Dingen, die unter die Mitglieder der Gemeinschaft aufgeteilt werden können; denn hier kann der eine ungleich oder gleich viel erhalten wie der andere. Die andere Art ordnet den vertraglichen Verkehr. Diese hat wiederum zwei Teile. Denn von den Verträgen sind die einen freiwillig, die andern unfreiwillig. Freiwillig sind etwa Kauf, Verkauf, Darlehen, Bürgschaft, Nutznießung, Deposition, Miete. (Dies heißt freiwillig, weil der Ursprung solcher Verträge ein freiwilliger ist.) Von den unfreiwilligen Verkehrsformen sind die einen verborgene, wie Diebstahl, Ehebruch, Giftmischerei, Kuppelei, Sklavenverführung, Meuchelmord, falsches Zeugnis; die andern sind gewaltsam, wie Mißhandlung, Freiheitsberaubung, Totschlag, Raub, Verstümmelung, Beleidigung, Beschimpfung.

6. Da nun der Ungerechte und das Ungerechte ungleich sind, so gibt es offenbar ein Mittleres zwischen dem Ungleichen. Dies ist das Gleiche. Denn wo immer beim Handeln es ein Mehr oder Weniger gibt, gibt es auch ein Gleiches. Ist nun das Ungerechte ungleich, so wird das Gerechte gleich sein. Davon sind auch ohne Beweis alle überzeugt. Wenn außerdem das Gleiche eine Mitte ist, so wird wohl auch das Gerechte eine Mitte sein. Das Gleiche befindet sich nun bei mindestens zwei Dingen. Also muß das Gerechte eine Mitte sein, ein Gleiches, bezogen auf etwas und für bestimmte Partner und, sofern es eine Mitte ist, zwischen bestimmten Dingen (d. h. dem Mehr oder Weniger); endlich, sofern es gleich ist, von zweien, und sofern gerecht, für bestimmte Menschen. Das Gerechte setzt also mindestens vier Elemente voraus: die Menschen, für die es gerecht ist, sind zwei, und die Sachen, auf die es sich bezieht, sind ebenfalls zwei. Und zwar ist die Gleichheit dieselbe, für die und in was sie vorhanden ist. Wie sich nämlich die Sachen verhalten, so werden sich auch die Menschen verhalten. Sind diese nicht gleich, so werden sie auch nicht Gleiches erhalten. Daher kommen die Streitigkeiten und Prozesse,

μάχαι καὶ τὰ ἐγκλήματα, ὅταν ἡ ἵσοι μὴ ἵσα ἡ μὴ ἵσοι
 ἵσα ἔχωσι καὶ νέμωνται. ἔτι ἐκ τοῦ κατ' ἀξίαν τοῦτο
 δῆλον· τὸ γὰρ δίκαιον ἐν ταῖς διανομαῖς ὁμολογοῦσι
 πάντες κατ' ἀξίαν τινὰ δεῖν εἶναι, τὴν μέντοι ἀξίαν οὐ
 τὴν αὐτὴν λέγουσι πάντες ὑπάρχειν, ἀλλ' οἱ μὲν δημο-
 κρατικοὶ ἐλευθερίαν, οἱ δ' ὀλιγαρχικοὶ πλούτον. οἱ
 δὲ εὐγένειαν, οἱ δ' ἀριστοκρατικοὶ ἀρετήν. ἔστιν ἄρα
 τὸ δίκαιον ἀνάλογόν τι. τὸ γὰρ ἀνάλογον οὐ μόνον
 ἔστι μοναδικοῦ ἀριθμοῦ ἴδιον, ἀλλ' ὅλως ἀριθμοῦ· ἡ
 γὰρ ἀναλογία ἰσότης ἔστι λόγων, καὶ ἐν τέτταρσιν
 ἐλαχίστοις. ἡ μὲν οὖν διηρημένη ὅτι ἐν τέτταρσι, δῆ-
 λον· ἀλλὰ καὶ ἡ συνεχής. τῷ γὰρ ἐνὶ ώς δυσὶ χρῆται
 καὶ δὶς λέγει, οἷον ώς ἡ τοῦ α πρὸς τὴν τοῦ β, οὔτως ἡ
 τοῦ β πρὸς τὴν τοῦ γ δὶς οὖν ἡ τοῦ β εἰρηται, ὥστ' ἐὰν
 ἡ τοῦ β τεθῇ δίς, τέτταρα ἔσται τὰ ἀνάλογα. ἔστι δὲ
 καὶ τὸ δίκαιον ἐν τέτταρσιν ἐλαχίστοις, καὶ ὁ λόγος ὁ
 αὐτός· διηρηνται γὰρ ὁμοίως, οἵ τε καὶ ἄ. ἔσται ἄρα
 ώς ὁ α δρος πρὸς τὸν β, οὔτως ὁ γ πρὸς τὸν δ, καὶ
 ἐναλλὰξ ἄρα, ώς ὁ α πρὸς τὸν γ, ὁ β πρὸς τὸν δ. ὥστε
 καὶ τὸ ὅλον πρὸς τὸ ὅλον· ὅπερ ἡ νομή συνδυάζει·
 καν οὔτω συντεθῆ, δικαίως συνδυάζει.

1131 b

7. Ἡ ἄρα τοῦ α ὅρου τῷ γ καὶ ἡ τοῦ β τῷ δ σύζευξις
 τὸ ἐν διανομῇ δίκαιον ἔστι, καὶ μέσον τὸ δίκαιον τοῦτο
 ἔστιν τοῦ παρὰ τὸ ἀνάλογον· τὸ γὰρ ἀνάλογον μέσον,
 τὸ δὲ δίκαιον ἀνάλογον. καλοῦσι δὲ τὴν τοιαύτην
 ἀναλογίαν γεωμετρικὴν οἱ μαθηματικοί· ἐν γὰρ τῇ
 γεωμετρικῇ συμβαίνει καὶ τὸ ὅλον πρὸς τὸ ὅλον ὅπερ
 ἐκάτερον πρὸς ἐκάτερον. ἔστιν δ' οὐ συνεχής αὕτη ἡ
 ἀναλογία· οὐ γὰρ γίνεται εἰς ἀριθμῷ ὅρος, φῶ καὶ ὁ. τὸ
 μὲν οὖν δίκαιον τοῦτο τὸ ἀνάλογον, τὸ δὲ ἄδικον τὸ
 παρὰ τὸ ἀνάλογον. γίγνεται ἄρα τὸ μὲν πλέον τὸ δ'
 ἐλαττον. ὅπερ καὶ ἐπὶ τῶν ἔργων συμβαίνει· ὁ μὲν γὰρ

daß entweder Gleiche Ungleiches oder Ungleiche Gleiches haben und zugeteilt erhalten. Dies ergibt sich auch aus dem Moment der Würdigkeit. Denn alle stimmen darin überein, daß das Gerechte im Zuteilen auf einer bestimmten Würdigkeit beruhen müsse. Doch diese Würdigkeit gilt nicht für alle als dieselbe, sondern die Demokraten sehen sie in der Freiheit, die Oligarchen im Reichtum, andere in der Adligkeit, und die Aristokraten in der Tugend. Das Gerechte ist also etwas Proportionales. Proportionalität ist nämlich nicht nur der aus Einheiten bestehenden Zahl eigentümlich, sondern überhaupt jeder Zahl. Proportionalität ist eine Gleichheit der Verhältnisse und verlangt mindestens vier Glieder. Daß die diskrete Proportionalität vier Glieder hat, ist klar; aber das gilt auch von der kontinuierlichen. Denn hier wird ein Glied wie zwei angewendet und zweimal gesetzt, etwa in der Proportion: wie sich A zu B verhält, so B zu C. Hier ist B zweimal gesetzt, und wenn man es doppelt rechnet, so erhält man vier Glieder. Ebenso besteht auch das Gerechte in wenigstens vier Gliedern, und ihr Verhältnis ist dasselbe. Denn die Personen sind in demselben Verhältnis unterschieden wie die Sachen. Wie A zu B soll sich also auch C zu D verhalten und umgekehrt: wie A zu C, so B zu D. Ebenso wird sich also auch das Ganze zum Ganzen verhalten; so wird es durch die Zuteilung verbunden, und wenn es so verbunden wird, ist die Verbindung gerecht.

7. Es liegt also die Gerechtigkeit der Verteilung in der Verknüpfung von A mit C und B mit D, und das Gerechte ist die Mitte zwischen den Möglichkeiten, die gegen die Proportion verstößen. Denn das Proportionale ist die Mitte, und das Gerechte ist das Proportionale. Diese Proportionalität nennen die Mathematiker die geometrische. In ihr verhält sich das Ganze zum Ganzen wie das Glied zum Glied. Diese Proportionalität ist keine kontinuierliche. Denn die Person und die Sache sind nicht der Zahl nach eines. Das Gerechte ist also diese Proportion, das Ungerechte ist, was gegen sie verstößt. Es wird dann ein Mehr oder Weniger, wie dies auch in der Wirklichkeit zutrifft. Denn

ἀδικῶν πλέον ἔχει, ὁ δ' ἀδικούμενος ἐλαττὸν τοῦ ἀγαθοῦ. ἐπὶ δὲ τοῦ κακοῦ ἀνάπαλιν· ἐν ἀγαθοῦ γὰρ λόγῳ γίγνεται τὸ ἐλαττὸν κακὸν πρὸς τὸ μεῖζον κακόν· ἔστι γὰρ τὸ ἐλαττὸν κακὸν μᾶλλον αἰρετὸν τοῦ μείζονος, τὸ δ' αἰρετὸν ἀγαθόν, καὶ τὸ μᾶλλον μεῖζον.

Τὸ μὲν οὖν ἐν εἴδος τοῦ δικαίου τοῦτο ἔστιν, τὸ δὲ λοιπὸν ἐν τὸ διορθωτικόν, διότι γίγνεται ἐν τοῖς συναλλάγμασιν καὶ τοῖς ἑκουσίοις καὶ τοῖς ἀκουσίοις. τοῦτο δὲ τὸ δίκαιον ἄλλο εἴδος ἔχει τοῦ προτέρου. τὸ μὲν γὰρ διανεμητικὸν δίκαιον τῶν κοινῶν ἀεὶ κατὰ τὴν ἀναλογίαν ἔστι τὴν εἰρημένην. καὶ γὰρ ἀπὸ χρημάτων κοινῶν ἐάν γίνηται ἡ διανομή, ἔσται κατὰ τὸν λόγον τὸν αὐτὸν ὅνπερ ἔχουσιν πρὸς ἄλληλα τὰ εἰσενεχθέντα· καὶ τὸ ἀδικον τὸ ἀντικείμενον τῷ δικαίῳ τούτῳ τὸ παρὰ τὸ ἀνάλογον ἔστιν· τὸ δ' ἐν τοῖς συναλλάγμασι δίκαιον ἔστι μὲν ἵσον τι, καὶ τὸ ἀδικον ἄνισον, ἀλλ' οὐ κατὰ τὴν ἀναλογίαν ἔκείνην ἄλλὰ κατὰ τὴν ἀριθμητικήν. οὐδὲν γὰρ διαφέρει, εἰ ἐπιεικῆς φαῦλον ἀπεστέρησεν ἡ φαῦλος ἐπιεικῆ, οὐδ' εἰ ἐμοίχευσεν ἐπιεικῆς ἡ φαῦλος· ἄλλὰ πρὸς τοῦ βλάβους τὴν διαφορὰν μόνον βλέπει ὁ νόμος καὶ χρῆται ὡς ἵσοις, εἰ δὲ μὲν ἀδικεῖ ὁ δ' ἀδικεῖται, καὶ εἰ δὲ μὲν ἔβλαψεν ὁ δὲ βέβλαπται. ὥστε τὸ ἀδικον τοῦτο ἄνισον ὃν ἴσάζειν πειρᾶται ὁ δικαστής· καὶ γὰρ ὅταν ὁ μὲν πληγῇ δὲ πατάξῃ, ἡ καὶ κτείνῃ δὲ ἀποθάνῃ, διήρηται τὸ πάθος καὶ ἡ πρᾶξις εἰς ἄνισα· ἄλλὰ πειρᾶται τῇ ζημίᾳ ἴσάζειν, ἀφαιρῶν τοῦ κέρδους. λέγεται γὰρ ὡς ἀπλῶς εἰπεῖν ἐπὶ τοῖς τοιούτοις, κἄν εἰ μή τισιν οἰκεῖον ὄνομα εἴη, τὸ κέρδος, οἶον τῷ πατάξαντι, καὶ ἡ ζημία τῷ παθόντι· ἀλλ' ὅταν γε μετρηθῇ τὸ πάθος, καλεῖται τὸ μὲν ζημία τὸ δὲ κέρδος. ὥστε τοῦ

1132 a

wer Unrecht tut, erhält mehr, wer Unrecht leidet, weniger von einem bestimmten Gute. Beim Übel ist es umgekehrt; da verhält sich das geringere Übel zum größeren Übel wie ein Gut; denn das kleinere Übel ist dem größeren vorzuziehen, und was vorgezogen wird, ist ein Gut, und zwar ein um so größeres, je mehr es vorgezogen wird.

Dies ist also die eine Art des Gerechten. Die andere ist das Ordnende, das im freiwilligen und unfreiwilligen vertraglichen Verkehr vorliegt. Dieses Gerechte hat eine andere Gestalt als das vorangehende. Das Gerechte, das das Germeinsame verteilt, verfährt immer nach der genannten Analogie. Wenn etwa aus öffentlichen Geldmitteln eine Verteilung stattfindet, so wird sie nach dem Verhältnis geschehen, das die eingebrachten Beiträge zueinander haben. Das diesem Gerechten entgegengesetzte Ungerechte wird dieses Verhältnis verletzen. Das Gerechte im Verkehr ist zwar auch ein Gleiches und das Ungerechte ein Ungleiches, doch nicht nach jener genannten, sondern nach der arithmetischen Proportionalität. Denn es macht nichts aus, ob ein anständiger Mensch einen schlechten beraubt oder umgekehrt, und ob ein Anständiger Ehebruch begeht oder ein Schlechter. Sondern das Gesetz betrachtet nur den Unterschied des angerichteten Schadens und behandelt die Personen als gleiche und fragt nur, ob der eine Unrecht tat, der andere Unrecht litt, der eine schädigte, der andere geschädigt wurde. Das Ungerechte ist da in solcher Weise ein Ungleiches, und der Richter versucht es auszugleichen. Wenn nämlich der eine geschlagen wurde, der andere geschlagen hat, der eine tötet und der andere getötet wird, so sind Leiden und Tun ungleich verteilt. Der Richter versucht durch die Strafe auszugleichen, indem er den Gewinn wegnimmt. Man redet nämlich hier ganz allgemein vom Gewinn, auch wenn dieser Begriff für einzelne Situationen nicht paßt, so wenn etwa der Schlagende einen Gewinn und der Schlagene einen Schaden haben soll. Aber wenn man das Erlittene abmisst, so heißt eben das eine Schaden, das andere Gewinn.

μὲν πλείονος καὶ ἐλάττονος τὸ ἵσον μέσον, τὸ δὲ κέρδος καὶ ἡ ζημία τὸ μὲν πλέον τὸ δὲ ἐλαττον ἐναντίως, τὸ μὲν τοῦ ἀγαθοῦ πλέον τοῦ κακοῦ δὲ ἐλαττον κέρδος, τὸ δὲ ἐναντίον ζημία· ὃν ἦν μέσον τὸ ἵσον, ὃ λέγομεν εἶναι δίκαιον· ὥστε τὸ ἐπανορθωτικὸν δίκαιον ἄν εἴη τὸ μέσον ζημίας καὶ κέρδους. διὸ καὶ ὅταν ἀμφισβητῶσιν, ἐπὶ τὸν δικαστὴν καταφεύγουσιν· τὸ δ' ἐπὶ τὸν δικαστὴν ἰέναι ἰέναι ἐστὶν ἐπὶ τὸ δίκαιον· ὃ γὰρ δικαστῆς βούλεται εἶναι οἷον δίκαιον ἔμψυχον· καὶ ζητοῦσι δικαστὴν μέσον. καὶ καλοῦσιν ἔνιοι μεσιδίους, ὡς ἐὰν τοῦ μέσου τύχωσιν, τοῦ δικαίου τευξόμενοι. μέσον ἄρα τι τὸ δίκαιον, εἴτερο καὶ ὁ δικαστῆς. ὃ δὲ δικαστῆς ἐπανισοῖ, καὶ ὥσπερ γραμμῆς εἰς ἄνισα τετμημένης, ὃ τὸ μείζον τμῆμα τῆς ήμισείας ὑπερέχει, τοῦτ' ἀφεῖλε καὶ τῷ ἐλάττονι τμήματι προσέθηκεν. ὅταν δὲ δίχα διαιρεθῇ τὸ ὅλον, τότε φασὶν ἔχειν τὸ αὐτοῦ ὅταν λάβωσι τὸ ἵσον. τὸ δ' ἵσον μέσον ἐστὶ τῆς μείζονος καὶ ἐλάττονος κατὰ τὴν ἀριθμητικὴν ἀναλογίαν. διὰ τοῦτο καὶ ὀνομάζεται δίκαιον, ὅτι δίχα ἐστὶν, ὥσπερ ἄν εἴ τις εἴποι δίκαιον, καὶ ὁ δικαστῆς δικαστῆς. ἐπὰν γὰρ δύο ἵσων ἀφαιρεθῇ ἀπὸ θατέρου. πρὸς θάτερον δὲ προστεθῇ, δυσὶ τούτοις ὑπερέχει θάτερον· εἴ γὰρ ἀφηρέθη μέν, μὴ προσετέθη δέ, ἐνὶ ἄν μόνον ὑπερεῖχεν. τοῦ μέσου ἄρα ἐνί, καὶ τὸ μέσον, ἀφ' οὐ ἀφηρέθη, ἐνί. τούτῳ ἄρα γνωριοῦμεν τί τε ἀφελεῖν δεῖ ἀπὸ τοῦ πλέον ἔχοντος, καὶ τί προσθεῖναι τῷ ἐλαττον ἔχοντι· ὃ μὲν γὰρ τὸ μέσον ὑπερέχει, τοῦτο προσθεῖναι δεῖ τῷ ἐλαττον ἔχοντι, ὃ δ' ὑπερέχεται, ἀφελεῖν ἀπὸ τοῦ μεγίστου. ἵσαι αἱ ἐφ'

So ist das Gleiche die Mitte zwischen dem Zuviel und dem Zuwenig, und Gewinn und Schaden sind in entgegengesetztem Sinne Zuviel und Zuwenig. Das Zuviel an Gutem und Zuwenig an Üblem ist der Gewinn, das Entgegengesetzte der Schaden. Die Mitte davon ist das Gleiche und das Gerechte. So wird also die ordnende Gerechtigkeit die Mitte zwischen Schaden und Gewinn sein. Darum nimmt man auch beim Streite seine Zuflucht zum Richter. Zu ihm zu gehen bedeutet zur Gerechtigkeit zu gehen. Denn der Richter soll so etwas wie eine beseelte Gerechtigkeit sein, und man sucht einen maßvollen Richter, und einige nennen sie »Mittelsmänner«, als würden sie die Gerechtigkeit treffen, wenn sie die Mitte treffen. So ist also das Gerechte ein Mittleres wie auch der Richter. Der Richter stellt die Gleichheit her: wie wenn eine Linie in ungleiche Teile zerschnitten wäre, nimmt er vom größeren Teile dasjenige weg, was über die Hälfte hinausgeht, und fügt es dem kleineren Teile zu. Ist aber das Ganze in zwei gleiche Teile geteilt, so sagt man, jeder habe das Seinige, wenn sie beide die Hälfte erhalten haben. Das Gleiche ist also die Mitte zwischen dem zu Großen und dem zu Kleinen nach der arithmetischen Proportion. Darum heißt es auch gerecht (*dikaion*), weil es zweiteilig (*dicha*) ist, wie wenn man *dichaion* sagen würde und der Richter (*dikastes*) *dichastes* hieße. Wenn man nämlich von zwei gleichen Stücken von dem einen etwas wegnähme und dem andern zufügte, so würde dieses das andere um zwei Teile übertreffen; wenn von dem einen bloß weggenommen wird, nicht aber dem andern zugefügt wird, so übertrifft dieses nur um einen Teil. Andernfalls aber übertrifft das eine Stück die Mitte um das zugesetzte Stück und die Mitte wieder das andere Stück um das, was von diesem weggenommen wurde. Hieraus werden wir erkennen, was man von dem, der zuviel hat, wegnehmen und dem, der zuwenig hat, dazugeben muß. Dem, der zuwenig hat, muß man nämlich soviel dazugeben, als die Mitte seinen Anteil übertrifft, und von dem, der zuviel hat, soviel wegnehmen, als er über die Mitte hinausgeht. Die

ῶν αα ββ γγ ἀλλήλαις· ἀπὸ τῆς αα ἀφηρήσθω τὸ αε,
καὶ προσκείσθω τῇ γγ τὸ ἐφ' ὡ γδ, ὥστε ὅλη ἡ δγγ
τῆς εα ὑπερέχει τῷ γδ καὶ τῷ γζ· τῆς ἄρα ββ τῷ γδ.
ἔστιν δὲ καὶ ἐπὶ τῶν ἀλλων τεχνῶν τοῦτο· ἀνηροῦν-
το γὰρ ἄν, εἰ μὴ {δ} ἐποίει τὸ ποιοῦν καὶ ὅσον καὶ
οίον, καὶ τὸ πάσχον ἔπασχε τοῦτο καὶ τοσοῦτον καὶ
τοιοῦτον. ἐλήλυθε δὲ τὰ ὀνόματα ταῦτα ἡ τε ζημία
καὶ τὸ κέρδος ἐκ τῆς ἐκουσίου ἀλλαγῆς. τὸ μὲν γὰρ
πλέον ἔχειν ἡ τὰ ἑαυτοῦ κερδαίνειν λέγεται, τὸ δὲ
ἐλαττον τῶν ἐξ ἀρχῆς ζημιοῦσθαι, οίον ἐν τῷ ὠνεῖ-
σθαι καὶ πωλεῖν καὶ ἐν ὅσοις ἀλλοις ἀδειαν ἔδωκεν
ὅ νόμος· ὅταν δὲ μήτε πλέον μήτ' ἐλαττον ἀλλ' αὐτὰ
δι' αὐτῶν γένηται, τὰ αὐτῶν φασιν ἔχειν καὶ οὕτε
ζημιοῦσθαι οὕτε κερδαίνειν. ὥστε κέρδους τινὸς
καὶ ζημίας μέσον τὸ δίκαιον ἔστι τῶν παρὰ τὸ ἐκού-
σιον, τὸ ἵσον ἔχειν καὶ πρότερον καὶ ὕστερον.

8. Δοκεῖ δέ τισι καὶ τὸ ἀντιπεπονθὸς εἶναι ἀπλῶς
δίκαιον, ὥσπερ οἱ Πυθαγόρειοι ἔφασαν· ὥριζοντο
γὰρ ἀπλῶς τὸ δίκαιον τὸ ἀντιπεπονθὸς ἄλλῳ. τὸ
δ' ἀντιπεπονθὸς οὐκ ἔφαρμόττει οὔτ' ἐπὶ τὸ δια-
νεμητικὸν δίκαιον οὔτ' ἐπὶ τὸ διορθωτικόν, καίτοι
βούλονται γε τοῦτο λέγειν καὶ τὸ 'Ραδαμάνθυος
δίκαιον.

εὶ κε πάθοι τά τ' ἔρεξε, δίκη κ' ίθεῖα γένοιτο·

Πολλαχοῦ γὰρ διαφωνεῖ, οίον εὶ ἀρχὴν ἔχων ἐπάτα-
ξεν, οὐ δεῖ ἀντιπληγῆναι, καὶ εὶ ἄρχοντα ἐπάταξεν,
οὐ πληγῆναι μόνον δεῖ ἄλλὰ καὶ κολασθῆναι. ἔτι τὸ
ἐκούσιον καὶ τὸ ἀκούσιον διαφέρει πολύ. ἀλλ' ἐν μὲν
ταῖς κοινωνίαις ταῖς ἀλλακτικαῖς συνέχει τὸ τοιοῦτον
δίκαιον τὸ ἀντιπεπονθός, κατὰ ἀναλογίαν καὶ μὴ
κατ' ἴσότητα. τῷ ἀντιποιεῖν γὰρ ἀνάλογον συμμένει ἡ

Linien AA, BB, CC seien einander gleich. Von AA werde AE weggenommen und zu CC als CD hinzugefügt, so daß die ganze Linie DCC die Linie EA um das Stück CD und CF übertrifft, also die Linie BB um das Stück CD. Dies gilt auch bei den verschiedenen Künsten. Sie könnten nicht existieren, wenn nicht der Künstler etwas hervorbrächte, das quantitativ und qualitativ bestimmt ist, und dafür nicht etwas quantitativ und qualitativ Entsprechendes erhielte. Die Begriffe Schaden und Gewinn stammen aus dem freiwilligen Verkehr. Denn mehr zu haben, als einem zukommt, heißt Gewinn machen, und weniger zu haben, als man am Anfang besaß, heißt Schaden erleiden, etwa bei Kauf und Verkauf und was das Gesetz sonst erlaubt. Wenn aber weder mehr noch weniger eingenommen wird, sondern Gleiches um Gleiches, so sagt man, man erhalte das Seinige und habe weder Schaden noch Gewinn. Also ist dieses Gerechte eine Mitte zwischen Gewinn und Schaden in den unfreiwilligen Verhältnissen und so, daß man das Gleiche nachher hat, wie man es zuvor hatte.

8. Einige meinen nun, die Wiedervergeltung sei das Gerechte schlechthin, so die Pythagoreer. Sie bestimmten das Gerechte schlechthin als das, was man von einem andern als Vergeltung erfährt. Doch die Wiedervergeltung stimmt weder mit der austeilenden noch mit der ordnenden Gerechtigkeit überein, obschon man meint, der Satz des Rhadamanthys über die Gerechtigkeit wolle dies sagen:

Wenn er leidet, was er getan hat, so ist gerades Recht geschehen.

Doch der Widerspruch ist vielfach. Wenn etwa ein Beamter jemanden geschlagen hat, so darf man nicht zurückschlagen; wenn man aber einen Beamten geschlagen hat, so soll man nicht bloß geschlagen, sondern auch noch bestraft werden. Außerdem macht die Freiwilligkeit oder Unfreiwilligkeit einen großen Unterschied. In der Gemeinschaft des Austausches allerdings umfaßt das entsprechende Gerechte die Wiedervergeltung, und zwar nach Proportionalität und nicht nach der Gleichheit. Denn

πόλις. ἡ γὰρ τὸ κακῶς ζητοῦσιν, εἰ δὲ μή, δουλεία δοκεῖ εἶναι[, εἰ μὴ ἀντιποιήσει]; ἡ τὸ εὖ· εἰ δὲ μή, μετάδοσις οὐ γίγνεται, τῇ μεταδόσει δὲ συμμένουσιν. διὸ καὶ Χαρίτων ιερὸν ἐμποδὼν ποιοῦνται, ἵνα ἀνταπόδοσις ἥ· τοῦτο γὰρ ἴδιον χάριτος· ἀνθυπηρετῆσαι τε γὰρ δεῖ τῷ χαρισαμένῳ, καὶ πάλιν αὐτὸν ἄρξαι χαριζόμενον. ποιεῖ δὲ τὴν ἀντίδοσιν τὴν κατ' ἀναλογίαν ἡ κατὰ διάμετρον σύζευξις. οἶνον οἰκοδόμος ἐφ' ὡς α., σκυτοτόμος ἐφ' ὡς β., οἰκία ἐφ' ὡς γ., ὑπόδημα ἐφ' ὡς δ. δεῖ οὖν λαμβάνειν τὸν οἰκοδόμον παρὰ τοῦ σκυτοτόμου τὸ ἔκείνου ἔργον, καὶ αὐτὸν ἔκείνῳ μεταδιδόναι τὸ αὐτοῦ. ἐὰν οὖν πρῶτον ἡ τὸ κατὰ τὴν ἀναλογίαν ἵσον, εἴτα τὸ ἀντιπεπονθός γένηται, ἔσται τὸ λεγόμενον. εἰ δὲ μή, οὐκ ἵσον, οὐδὲ συμμένει οὐδὲν γὰρ κωλύει κρείττον εἶναι τὸ θατέρου ἔργον ἡ τὸ θατέρου· δεῖ οὖν ταῦτα ἰσασθῆναι. ἔστιν δὲ τοῦτο καὶ ἐπὶ τῶν ἄλλων τεχνῶν· ἀνηροῦντο γὰρ ἄν, εἰ μὴ ⟨δ⟩ ἐποίει τὸ ποιοῦν καὶ ὅσον καὶ οἶον, καὶ τὸ πάσχον ἔπασχε τοῦτο καὶ τοσοῦτον καὶ τοιοῦτον. οὐ γὰρ ἐκ δύο ἰατρῶν γίνεται κοινωνία, ἀλλ' ἐξ ἰατροῦ καὶ γεωργοῦ, καὶ ὅλως ἐτέρων καὶ οὐκ ἵσων· ἀλλὰ τούτους δεῖ ἰσασθῆναι. διὸ πάντα συμβλητὰ δεῖ πως εἶναι, ὃν ἔστιν ἄλλαγή. ἐφ' ὃ τὸ νόμισμα ἐλήλυθεν, καὶ γίγνεται πως μέσον· πάντα γὰρ μετρεῖ, ὥστε καὶ τὴν ὑπεροχὴν καὶ τὴν ἔλλειψιν, πόσα ἄττα δὴ ὑποδήματα ἵσον οἰκία ἡ τροφῆ. δεῖ τοίνυν ὅπερ οἰκοδόμος πρὸς σκυτοτόμον, τοσαδί οὐ ποδήματα πρὸς οἰκίαν ἡ τροφήν· εἰ γὰρ μὴ τοῦτο, οὐκ ἔσται ἄλλαγή οὐδὲ κοινωνία· τοῦτο δ', εἰ μὴ ἵσα εἴη πως, οὐκ ἔσται. δεῖ

durch die proportionale Vergeltung bleibt der Zusammenhang des Staates gewahrt. Denn teils sucht man das Schlechte zu vergelten, und wenn man das nicht täte, hätte man eine Art von Sklaverei; teils will man das Gute vergelten, und wenn es das nicht gäbe, so gäbe es keinen Austausch von Leistungen, durch den doch die Gemeinschaft beisammenbleibt. Darum werden auch an sichtbarer Stelle Tempel der Chariten errichtet, damit man dankbar sei. Denn dies ist dem Wohlwollen eigentümlich. Man muß dem, der uns gefällig gewesen ist, Gegendienste erweisen und auch seinerseits mit Freundlichkeiten beginnen. Die proportionale Vergeltung kommt durch eine Diagonalverbindung zustande. So sei A ein Baumeister, B ein Schuster, C ein Haus und D Schuhe. Der Baumeister muß nun die Arbeit des Schusters erhalten und diesem dafür von der seinigen geben. Wenn nun als erstes die proportionale Gleichheit hergestellt wird und sodann die Wiedervergeltung eintritt, so geschieht das, was wir meinen. Wenn nicht, so haben wir keine Gleichheit und keinen Zusammenhang. Dabei hindert nichts, daß die Leistung des einen derjenigen des andern überlegen sei. Das muß also ausgeglichen werden. Das gilt auch bei den andern Künsten. Sie könnten nicht existieren, wenn der Künstler nicht etwas von bestimmter Quantität und Qualität hervorbrächte und dafür eine entsprechende Quantität und Qualität erhielte. Denn die Gemeinschaft besteht ja nicht aus zwei Ärzten, sondern aus Arzt und Bauern und überhaupt aus verschiedenen und ungleichen. Aber dies muß eben ausgeglichen werden. Darum muß auch alles, wovon es Tausch gibt, auch vergleichbar sein. Dazu ist das Geld bestimmt und ist sozusagen eine Mitte. Denn es mißt alles, also auch das Übermaß und den Mangel und auch, wie viele Schuhe einem Haus oder Nahrungsmittel äquivalent sind. Wie also der Baumeister zum Schuster, in demselben Maße verhalten sich die Schuhe zum Haus oder zum Nahrungsmittel; wäre das nicht möglich, so gäbe es weder Tausch noch Gemeinschaft. Und dies kann wiederum nicht sein, wenn die Dinge nicht in gewisser

ἄρα ἐνὶ τινι πάντα μετρεῖσθαι, ὥσπερ ἐλέχθη πρότερον. τοῦτο δέ ἔστι τῇ μὲν ἀληθείᾳ ἡ χρεία, ἡ πάντα συνέχει. εἰ γὰρ μηθὲν δέοιντο ἡ μὴ δμοίως, ἡ οὐκ ἔσται ἀλλαγὴ ἡ οὐχ ἡ αὐτή· οἶον δ' ὑπάλλαγμα τῆς χρείας τὸ νόμισμα γέγονεν κατὰ συνθήκην· καὶ διὰ τοῦτο τοῦνομα ἔχει νόμισμα, ὅτι οὐ φύσει ἀλλὰ νόμῳ ἔστιν, καὶ ἐφ' ἡμῖν μεταβαλεῖν καὶ ποιῆσαι ἄχρηστον. ἔσται δὴ ἀντιτεπονθός, ὅταν ισασθῇ, ὥστε ὅπερ γεωργὸς πρὸς σκυτοτόμον, τὸ ἔργον τὸ τοῦ σκυτοτόμου πρὸς τὸ τοῦ γεωργοῦ. εἰς σχῆμα δ' ἀναλογίας οὐ δεῖ ἄγειν, ὅταν ἀλλάξωνται· εἰ δὲ μή, ἀμφοτέρας ἔξει τὰς ὑπεροχὰς τὸ ἔτερον ἄκρον, ἀλλ' ὅταν ἔχωσι τὰ αὐτῶν. οὕτως ἵσοι καὶ κοινωνοί, ὅτι αὐτῇ ἡ ισότης δύναται ἐπ' αὐτῶν γίνεσθαι· γεωργὸς α., τροφὴ γ., σκυτοτόμος β., τὸ ἔργον αὐτοῦ τὸ ισασμένον δ· εἰ δ' οὕτω μὴ ἦν ἀντιτεπονθέναι, οὐκ ἂν ἦν κοινωνία. ὅτι δ' ἡ χρεία συνέχει ὥσπερ ἐν τι ὅν, δηλοὶ ὅτι ὅταν μὴ ἐν χρείᾳ ὁσιν ἀλλήλων, ἡ ἀμφότεροι ἡ ἀτερος, οὐκ ἀλλάττονται, ὥσπερ ὅταν οὐ ἔχει αὐτὸς δέηται τις, οἶον οἴνου, διδόντες σίτου ἔξαγωγήν. δεῖ ἄρα τοῦτο ισασθῆναι. ὑπὲρ δὲ τῆς μελλούσης ἀλλαγῆς, εἰ νῦν μηδὲν δεῖται, ὅτι ἔσται ἐὰν δεηθῇ, τὸ νόμισμα οἶον ἐγγυητής ἐσθ' ἡμῖν· δεῖ γὰρ τοῦτο φέροντι είναι λαβεῖν. πάσχει μὲν οὖν καὶ τοῦτο τὸ αὐτό· οὐ γάρ ἀεὶ ἵσον δύναται· ὅμως δὲ βούλεται μένειν μᾶλλον. διὸ δεῖ πάντα τετιμῆσθαι· οὕτω γὰρ ἀεὶ ἔσται ἀλλαγὴ, εἰ δὲ τοῦτο, κοινωνία. τὸ δὴ νόμισμα ὥσπερ μέτρον σύμμετρα ποιῆσαν ισάζει·

Weise gleich wären. Man muß also alles an einem einzigen Maßstab messen, wie vorhin gesagt. Dieser ist in Wahrheit das Bedürfnis, das alles zusammenhält. Wenn sie nämlich keine Bedürfnisse hätten oder nicht in derselben Weise, so käme kein Tausch zustande, oder doch nicht in derselben Weise. So ist auf Grund einer Abmachung das Geld der Vertreter des Bedürfnisses geworden. Darum trägt es auch den Namen Geld (*Nomisma*), weil es nicht von Natur, sondern durch das Herkommen gilt und es bei uns steht, es zu verändern und wertlos zu machen. Es besteht also eine Wiedervergeltung, wenn die Gleichheit so vorhanden ist, daß sich das Werk des Bauern zu demjenigen des Schusters so verhält wie der Schuster zum Bauern. Man darf aber das Schema der Proportionalität nicht beim Austausch berücksichtigen, weil sonst auf das eine der Extreme ein doppelter Überschuß käme; sondern es ist nur zu beachten, daß jeder das Seinige erhält. So werden sie gleich und bilden eine Gemeinschaft, wenn diese Gleichheit in ihnen zustande kommen kann, also: Bauer A, Nahrungsmittel C, Schuster B und sein der Gleichheit nach abgemessenes Werk D. Wenn es keine Wiedervergeltung in dieser Art gäbe, gäbe es auch keine Gemeinschaft. Daß aber das Bedürfnis sozusagen eine Einheit herstellt, wird klar daran, daß, wenn beim einen oder bei beiden gegenseitig kein Bedürfnis besteht, dann auch kein Austausch stattfindet, wie etwa dann, wenn der eine etwas braucht, beispielsweise Wein, und dafür die Getreideausfuhr gestattet. Es muß also da eine Gleichheit hergestellt werden. Für einen späteren Austausch ist, falls jetzt kein Bedürfnis vorliegt, das Geld gewissermaßen ein Bürge, daß er möglich sein wird, wenn das Bedürfnis eingetreten sein wird. Denn wenn man dieses anbietet, muß man bekommen können. Freilich geht es da wie mit anderem: sein Wert ist nicht immer der selbe. Dennoch ist er verhältnismäßig stabil. Darum muß alles seinen Preis haben. So wird stets ein Austausch möglich sein, und wenn dies, dann auch die Gemeinschaft. Das Geld macht also wie ein Maß die Dinge meßbar und stellt eine Gleichheit her.

οὗτε γάρ ἄν μή οὕσης ἀλλαγῆς κοινωνία ἦν, οὗτ' ἀλλαγὴ ἵσότητος μή οὕσης, οὗτ' ἵσότης μή οὕσης συμμετρίας. τῇ μὲν οὖν ἀληθείᾳ ἀδύνατον τὰ τοσοῦτον διαφέροντα σύμμετρα γενέσθαι, πρὸς δὲ τὴν χρείαν ἐνδέχεται ἴκανῶς. ἐν δή τι δεῖ εἶναι, τοῦτο δ' ἐξ ὑποθέσεως· διὸ νόμισμα καλεῖται· τοῦτο γάρ πάντα ποιεῖ σύμμετρα· μετρεῖται γάρ πάντα νομίσματι. οἰκία α, μναῖ δέκα β, κλίνη γ. τὸ δὴ α τοῦ β ἡμισυ, εἰ πέντε μνῶν ἀξία ἡ οἰκία, ἡ ἵσον· ἡ δὲ κλίνη δέκατον μέρος τὸ γ τοῦ β· δῆλον τοίνυν πόσαι κλίναι ἵσον οἰκίᾳ, ὅτι πέντε. ὅτι δ' οὕτως ἡ ἀλλαγὴ ἦν πρὶν τὸ νόμισμα εἶναι, δῆλον· διαφέρει γάρ οὐδὲν ἡ κλίναι πέντε ἀντὶ οἰκίας, ἡ δσου αἱ πέντε κλίναι.

9. Τί μὲν οὖν τὸ ἀδικον καὶ τί τὸ δίκαιον ἔστιν, εἴρηται· διωρισμένων δὲ τούτων δῆλον ὅτι ἡ δικαιοπραγία μέσον ἔστι τοῦ ἀδικεῖν καὶ ἀδικεῖσθαι. τὸ μὲν γάρ πλέον ἔχειν τὸ δ' ἐλαττον ἔστιν. ἡ δὲ δικαιοσύνη μεσότης τις ἔστιν, οὐ τὸν αὐτὸν δὲ τρόπον ταῖς ἄλλαις ἀρεταῖς, ἀλλ' ὅτι μέσου ἔστιν· ἡ δ' ἀδικία τῶν ἄκρων. καὶ ἡ μὲν δικαιοσύνη ἔστιν καθ' ἦν ὁ δίκαιος λέγεται πρακτικὸς κατὰ προαιρεσιν τοῦ δικαίου, καὶ διανεμητικὸς καὶ αὐτῷ πρὸς ἄλλον καὶ ἐτέρῳ πρὸς ἔτερον, οὐχ οὕτως ὥστε τοῦ μὲν αἰρετοῦ πλέον αὐτῷ ἐλαττον δὲ τῷ πλησίον, τοῦ βλαβεροῦ δ' ἀνάπταιν, ἄλλὰ τοῦ ἵσου τοῦ κατ' ἀναλογίαν, ὅμοίως δὲ καὶ ἄλλῳ πρὸς ἄλλον. ἡ δὲ ἀδικία τούναντίον τοῦ ἀδίκου. τοῦτο δ' ἔστιν ὑπερβολὴ καὶ ἔλλειψις τοῦ ὡφελίμου ἡ βλαβεροῦ παρὰ τὸ ἀνάλογον. διὸ ὑπερβολὴ καὶ ἔλλειψις ἡ ἀδικία, ὅτι ὑπερβολῆς καὶ ἔλλειψεως ἔστιν, ἐφ' αὐτοῦ μὲν ὑπερβολῆς μὲν τοῦ ἀπλῶς ὡφελίμου, ἔλλειψεως δὲ τοῦ βλαβεροῦ· ἐπὶ δὲ τῶν ἄλλων τὸ μὲν ὅλον ὅμοίως, τὸ δὲ παρὰ τὸ ἀνάλογον, ὅποτέρως ἔτυχεν. τοῦ δὲ ἀδικήματος τὸ

Denn ohne Tausch wäre keine Gemeinschaft möglich, und kein Tausch ohne Gleichheit und keine Gleichheit ohne Kommensurabilität. In Wahrheit allerdings können Dinge, die so weit voneinander verschieden sind, nicht kommensurabel werden, aber so weit es das Bedürfnis verlangt, ist es möglich. Es muß also so ein Maß geben, und zwar auf Grund einer Voraussetzung. Darum heißt es auch Nomisma. Dieses macht alles kommensurabel, denn alles wird am Geld gemessen, etwa: A sei ein Haus, B zehn Minen, C ein Bett. A ist nun die Hälfte von B, wenn das Haus fünf Minen wert oder ihnen gleich ist. Das Bett sei ein Zehntel von B. Daraus ergibt sich, wie viele Betten auf ein Haus gehen, nämlich fünf. Daß auf diese Weise der Tausch vor sich ging, ehe es das Geld gab, ist klar. Denn es macht keinen Unterschied, ob man fünf Betten für ein Haus gibt, oder den Wert von fünf Betten.

9. So ist denn gesagt, was das Gerechte und das Ungerechte ist. Es ergibt sich daraus, daß das gerechte Handeln die Mitte ist zwischen dem Unrechttun und dem Unrechtleiden. Denn das eine ist ein Zuviel, das andere ein Zuwenig. Die Gerechtigkeit ist also eine Mitte, freilich nicht auf dieselbe Art wie die übrigen Tugenden, sondern weil sie die Mitte schafft. Die Ungerechtigkeit dagegen schafft die Extreme. Die Gerechtigkeit ist also jene Tugend, durch die der Gerechte sich für das Gerechte entscheidet und danach handelt und sich im Verhältnis zu anderen oder anderen im Verhältnis zueinander nicht so austeilt, daß er sich selbst vom Wünschbaren mehr, dem andern weniger gibt, und vom Schädlichen umgekehrt, sondern daß er nach der proportionalen Gleichheit verfährt, und dies auch bei anderen untereinander. Die Ungerechtigkeit macht umgekehrt ungerecht handeln, also in einem Übermaß oder Mangel des Nützlichen oder Schädlichen gegen die Proportion. Darum ist auch die Ungerechtigkeit Übermaß und Mangel, weil sie Übermaß und Mangel erzeugt, für sich selbst ein Übermaß des schlechthin Nützlichen und einen Mangel des Schädlichen. Bei den anderen verfährt sie im ganzen gleich und verletzt die Proportionen, nur bleibt es zufällig, wie sie

μὲν ἔλαττον τὸ ἀδικεῖσθαι ἐστιν, τὸ δὲ μεῖζον τὸ ἀδικεῖν.

ιο. Περὶ μὲν οὖν δικαιοσύνης καὶ ἀδικίας, τίς ἑκατέρας ἐστὶν ἡ φύσις, εἰρήσθω τοῦτον τὸν τρόπον, ὅμοιώς δὲ καὶ περὶ δικαίου καὶ ἀδίκου καθόλου· ἐπεὶ δ' ἐστιν ἀδικοῦντα μήπω ἀδικον εἶναι, ὁ ποῖα ἀδικήματα ἀδικῶν ἥδη ἀδικός ἐστιν ἐκάστην ἀδικίαν, οἷον ἀλέπτης ἡ μοιχός ἡ λῃστής; ἡ οὕτω μὲν οὐδὲν διοίσει; καὶ γὰρ ἀν συγγένοιτο γυναικὶ εἰδώς τὸ ἥ, ἀλλ' οὐ διὰ προαιρέσεως ἀρχὴν ἀλλὰ διὰ πάθος. ἀδικεῖ μὲν οὖν, ἀδικος δ' οὐκ ἐστιν, οἷον οὐδὲ ἀλέπτης, ἔκλεψεν δέ, οὐδὲ μοιχός, ἐμοίχευσε δέ· δόμοιώς δὲ καὶ ἐπὶ τῶν ἀλλων.

Πῶς μὲν οὖν ἔχει τὸ ἀντιπεπονθὸς πρὸς τὸ δίκαιον, εἴρηται πρότερον· δεῖ δὲ μὴ λανθάνειν ὅτι τὸ ζητούμενόν ἐστιν καὶ τὸ ἀπλῶς δίκαιον καὶ τὸ πολιτικὸν δίκαιον. τοῦτο δ' ἐστιν ἐπὶ κοινωνῶν βίου πρὸς τὸ εἶναι αὐτάρκειαν, ἔλευθέρων καὶ ἵσων ἡ κατ' ἀναλογίαν ἡ κατ' ἀριθμόν· ὥστε ὅσοις μή ἐστι τοῦτο, οὐκ ἐστι τούτοις πρὸς ἀλλήλους τὸ πολιτικὸν δίκαιον. ἀλλὰ τὶ δίκαιον καὶ καθ' ὅμοιότητα. ἐστι γὰρ δίκαιον, οἷς καὶ νόμος πρὸς αὐτούς· νόμος δ', ἐν οἷς ἀδικίᾳ· ἡ γὰρ δίκη κρίσις τοῦ δικαίου καὶ τοῦ ἀδίκου· ἐν οἷς δὴ ἀδικία, καὶ τὸ ἀδικεῖν ἐν τούτοις, ἐν οἷς δὲ τὸ ἀδικεῖν, οὐ πᾶσιν ἀδικία. τοῦτο δ' ἐστὶν τὸ πλέον αὐτῷ νέμειν τῶν ἀπλῶς ἀγαθῶν, ἔλαττον δέ τῶν ἀπλῶς κακῶν. διὸ οὐκ ἔωμεν ἀρχειν ἀνθρώπον, ἀλλὰ τὸν λόγον, ὅτι ἔαυτῷ τοῦτο ποιεῖ καὶ γίνεται τύραννος. ἐστι δ' ὁ ἀρχῶν φύλαξ τοῦ δικαίου, εἰ δὲ τοῦ δικαίου, καὶ τοῦ ἴσου. ἐπεὶ δ' οὐθὲν αὐτῷ πλέον εἶναι δοκεῖ, εἴπερ δίκαιος (οὐ γὰρ νέμει πλέον τοῦ ἀπλῶς ἀγαθοῦ

es tut. Bei der ungerechten Tat ist das geringere das Unrechteiden, das größere das Unrechttun.

10. Was nun die Natur von Gerechtigkeit und Ungerechtigkeit sei, sei auf diese Weise festgestellt, ebenso was das Gerechte und Ungerechte im allgemeinen sind. Man kann nun aber Unrecht tun, ohne ungerecht zu sein; so ist zu fragen, durch was für ungerechte Taten man in den einzelnen Arten der Ungerechtigkeit ungerecht wird, etwa ein Dieb, ein Ehebrecher, ein Räuber. Oder sollte der Unterschied nicht darin liegen? Man kann ja mit einer Frau verkehren und wohl wissen, wer sie ist, aber dazu nicht durch einen Vorsatz, sondern durch die Leidenschaft getrieben sein. Da tut man Unrecht, ist aber doch nicht ungerecht, so wie auch einer noch kein Dieb ist, der gestohlen hat, oder ein Ehebrecher, der einmal einen Ehebruch begangen hat usw.

Wie sich nun die Wiedervergeltung zum Recht verhält, ist vorhin gesagt worden. Man darf aber nicht übersehen, daß wir nach dem Gerechten schlechthin und nach dem Gerechten im Staate fragen. Dieses richtet sich nach Proportionalität oder nach Zahl bei Menschen, die zur Erreichung der Autarkie zu gemeinsamem Leben sich zusammengeschlossen haben und frei und gleich sind. Wo dies nicht zutrifft, unter solchen gibt es kein politisches Recht, wenn auch eines, das diesem ähnlich ist. Das eigentlich Gerechte ist unter Menschen, die unter sich ein Gesetz haben. Und ein Gesetz ist da, wo es Ungerechtigkeit gibt. Denn das Recht ist die Scheidung von Gerechtem und Ungerechtem. Wo nun Ungerechtigkeit ist, da ist auch das Unrechttun, aber wo das Unrechttun ist, ist nicht immer die Ungerechtigkeit. Das Unrechttun besteht darin, sich selbst zuviel vom schlechthin Guten zuzuteilen und zuwenig vom schlechthin Übeln. Darum lassen wir auch keinen Menschen regieren, sondern das Prinzip, weil der Mensch für sich handelt und Tyrann wird. Der Regierende ist Wächter über das Gerechte, und wenn über das Gerechte, so auch über die Gleichheit. Da er nun für sich selbst keinen Überschuß zu haben beansprucht, wenn er gerecht ist. (Denn er teilt

αύτῷ, εἰ μὴ πρὸς αὐτὸν ἀνάλογον ἐστίν· διὸ ἔτέρῳ πονεῖ· καὶ διὰ τοῦτο ἀλλότριον εἶναι φασιν ἀγαθὸν τὴν δικαιοσύνην, καθάπερ ἐλέχθη καὶ πρότερον), μισθὸς ἄρα τις δοτέος, τοῦτο δὲ τιμὴ καὶ γέρας. ὅτῳ δὲ μὴ ἴκανὰ τὰ τοιαῦτα, οὗτοι γίγνονται τύραννοι. Τὸ δὲ δεσποτικὸν δίκαιον καὶ τὸ πατρικὸν οὐ ταύτον τούτοις ἀλλ’ ὅμοιον. οὐ γάρ ἐστιν ἀδικία πρὸς τὰ αὐτοῦ ἀπλῶς, τὸ δὲ κτῆμα καὶ τὸ τέκνον, ἔως ἂν ἡ πηλίκον καὶ χωρισθῇ, ὥσπερ μέρος αὐτοῦ, αὐτὸν δ’ οὐδεὶς προαιρεῖται βλάπτειν· διὸ οὐκ ἐστιν ἀδικία πρὸς αὐτὸν· οὐδ’ ἄρα ἀδικον οὐδὲ δίκαιον τὸ πολιτικόν. κατὰ νόμον γάρ ἦν, καὶ ἐν οἷς ἐπεφύκει εἶναι νόμος· οὗτοι δ’ ἡσαν οἵς ὑπάρχει ἵσοτης τοῦ ἀρχειν καὶ ἀρχεσθαι. διὸ μᾶλλον πρὸς γυναικά ἐστι δίκαιον ἡ πρὸς τέκνα καὶ κτήματα· τοῦτο γάρ ἐστι τὸ οἰκονομικὸν δίκαιον· ἔτερον δὲ καὶ τοῦτο τοῦ πολιτικοῦ.

Τοῦ δὲ πολιτικοῦ δίκαιου τὸ μὲν φυσικόν ἐστι τὸ δὲ νομικόν, φυσικὸν μὲν τὸ πανταχοῦ τὴν αὐτὴν ἔχον δύναμιν, καὶ οὐ τῷ δοκεῖν ἡ μή, νομικὸν δὲ δὲξ ἀρχῆς μὲν οὐδὲν διαφέρει οὕτως ἡ ἄλλως, ὅταν δὲ θῶνται, διαφέρει, οἴον τὸ μνᾶς λυτροῦσθαι, ἡ τὸ αἴγα θύειν ἀλλὰ μὴ δύο πρόβατα, ἔτι ὅσα ἐπὶ τῶν καθ’ ἔκαστα νομοθετοῦσιν, οἴον τὸ θύειν Βρασίδᾳ, καὶ τὰ ψηφισματώδῃ. δοκεῖ δ’ ἐνίοις εἶναι πάντα τοιαῦτα, ὅτι τὸ μὲν φύσει ἀκίνητον καὶ πανταχοῦ τὴν αὐτὴν ἔχει δύναμιν, ὥσπερ τὸ πῦρ καὶ ἐνθάδε καὶ ἐν Πέρσαις καίει, τὰ δὲ δίκαια κινούμενα ὁρῶσιν. τοῦτο δ’ οὐκ ἐστιν οὕτως ἔχον, ἀλλ’ ἐστιν ὡς· καίτοι παρά γε τοῖς θεοῖς ἴσως οὐδαμῶς, παρ’ ἡμῖν δ’ ἐστι μέν τι καὶ

sich nicht mehr vom schlechthin Guten zu, wenn es ihm nicht proportional ist; er arbeitet insofern für einen andern; und darum nennt man die Gerechtigkeit ein fremdes Gut, wie schon vorhin bemerkt), so muß er also einen Lohn haben. Dieser besteht in Ehre und Auszeichnung. Wem dies nicht genügt, der wird ein Tyrann. Das Recht des Herrn und dasjenige des Vaters sind diesem politischen Rechte nicht gleich, sondern ähnlich. Denn man kann nicht ungerecht sein gegen das, was schlechthin eigener Besitz ist; der Besitz aber und das Kind, solange es noch klein und nicht selbständig ist, ist wie ein Teil der eigenen Person. Niemand aber hat die Absicht, sich selbst zu schädigen. Darum gibt es auch kein Unrecht sich selbst gegenüber, also auch nicht das politisch Ungerechte oder Gerechte. Denn dieses beruhte ja auf dem Gesetze unter solchen, wo es der Natur nach ein Gesetz geben kann, also bei solchen, bei denen eine Gleichheit des Regierens und Regiertwerdens besteht. Darum gibt es eher ein Gerechtes der Frau gegenüber als den Kindern oder dem Besitz gegenüber. Dieses ist das Recht der Hausverwaltung, und auch es ist vom staatlichen verschieden.

Von dem politischen Recht ist das eine natürlich, das andere gesetzlich. Das natürliche hat überall dieselbe Autorität und hängt nicht von der Meinung der Menschen ab; beim gesetzlichen kommt es ursprünglich nicht darauf an, ob es so ist oder anders; wenn es aber einmal gesetzt ist, kommt es schon darauf an, etwa daß das Lösegeld für einen Gefangenen zwei Minen betragen soll, oder daß man eine Ziege und nicht zwei Schafe opfern soll, oder gar, was für einzelne Fälle bestimmt wird, etwa, daß dem Brasidas geopfert werden soll, und was durch Abstimmungen beschlossen wird. Einige meinen, alles sei von dieser Art, weil nämlich das Natürliche unbewegt ist und überall dieselbe Kraft hat, so wie das Feuer hier und in Persien brennt. Vom Gerechten dagegen sehen wir, daß es sich verändert. Es verhält sich aber nicht geradezu so, sondern nur gewissermaßen. Bei den Göttern mag es allerdings wohl überhaupt nicht so sein, bei uns

φύσει, κινητὸν μέντοι πᾶν, ἀλλ' ὅμως ἐστὶ τὸ μὲν φύσει τὸ δ' οὐ φύσει. ποῖον δὲ φύσει τῶν ἐνδεχομένων καὶ ἄλλως ἔχειν, καὶ ποῖον οὐ ἄλλὰ νομικὸν καὶ συνθήκη, εἴπερ ἀμφω κινητά, ὁμοίως δῆλον. καὶ ἐπὶ τῶν ἄλλων ὃ αὐτὸς ἀρμόσει διορισμός. φύσει γὰρ ἡ δεξιά κρείττων, καίτοι ἐνδέχεται πάντας ἀμφιδεξίους γενέσθαι· τὰ δὲ κατὰ συνθήκην καὶ τὸ συμφέρον τῶν δικαίων ὅμοιά ἐστιν τοῖς μέτροις· οὐ γὰρ πανταχοῦ ^{1135 a} ίσα τὰ οἰνηρὰ καὶ οιτηρὰ μέτρα, ἀλλ' οὐ μὲν ὧνοῦνται, μείζω, οὐ δὲ πωλοῦσιν, ἐλάττω. ὁμοίως δὲ καὶ τὰ μὴ φυσικὰ ἀλλ' ἀνθρώπινα δίκαια οὐ ταῦτα πανταχοῦ, ἐπεὶ οὐδὲ αἱ πολιτεῖαι, ἀλλὰ μία μόνον πανταχοῦ κατὰ φύσιν ἡ ἀρίστη.

Τῶν δὲ δικαίων καὶ νομίμων ἔκαστον ὡς τὸ καθόλου πρὸς τὰ καθ' ἔκαστα ἔχει· τὰ μὲν γὰρ πραττόμενα πολλά, ἐκείνων δ' ἔκαστον ἐν· καθόλου γάρ.

Διαφέρει δὲ τὸ ἀδίκημα καὶ τὸ ἀδικον καὶ τὸ δικαίωμα καὶ τὸ δίκαιον ἀδικον μὲν γάρ ἐστιν τῇ φύσει ἡ τάξις, αὐτὸ δὲ τοῦτο, ὅταν πραχθῇ, ἀδίκημά ἐστι, πρὶν δὲ πραχθῆναι, οὕπω ἀλλ' ἀδικον· ὁμοίως δὲ καὶ δικαίωμα (καλεῖται δὲ μᾶλλον δικαιοπράγημα τὸ κοινόν, δικαίωμα δὲ τὸ ἐπανόρθωμα τοῦ ἀδικήματος)· καθ' ἔκαστον δὲ αὐτῶν, ποιά τε εἴδη καὶ πόσα καὶ περὶ ποῖα τυγχάνει ὄντα, ὕστερον ἐπισκεπτέον.

"Οντων δὲ τῶν δικαίων καὶ ἀδίκων τῶν εἰρημένων, ἀδικεῖ μὲν καὶ δικαιοπραγεῖ ὅταν ἔκών τις αὐτὰ πράττῃ· ὅταν δ' ἄκων, οὔτ' ἀδικεῖ οὔτε δικαιοπραγεῖ ἀλλ' ἡ κατὰ συμβεβήκός· οἵς γὰρ συμβέβηκεν δικαιοίος εἶναι ἡ ἀδίκοις, πράττουσιν. ἀδίκημα δὴ καὶ δικαιοπράγημα ὥρισται τῷ ἐκουσίῳ καὶ ἀκουσίῳ·

dagegen gibt es zwar etwas Naturgemäßes, aber als durchaus Bewegtes. Doch auch so ist das eine naturgemäß und das andere naturwidrig. Außerdem: Was von dem, was sich so und anders verhalten kann, nun naturgemäß ist und was nicht, sondern nur auf Grund von Gesetz und Abmachung, das ist in jedem Falle klar, mag auch beides beweglich sein. Denn dieselbe Unterscheidung paßt auch sonst. So ist etwa von Natur die rechte Hand stärker, obschon es möglich wäre, daß alle Menschen beidseitig gewandt wären. Was aber vom Gerechten auf Vertrag beruht und dem Zuträglichen dient, verhält sich ähnlich wie die Maße. Die Maße für Öl und Wein sind nicht immer dieselben, sondern wo man kauft, sind sie größer, und wo man verkauft, kleiner. Ebenso ist das bloß menschliche und nicht naturgegebene Gerechte nicht überall dasselbe, da es auch nicht die Staatsverfassungen sind; und trotzdem ist jedesmal eine einzige von Natur die beste.

Jedes einzelne Gerechte und Gesetzliche verhält sich wie das Allgemeine zum Besonderen. Denn es gibt viele Handlungen, von den Bestimmungen gibt es aber nur je eine einzelne. Denn sie gilt allgemein.

Es unterscheiden sich die ungerechte Tat und das Ungerechte ebenso wie die gerechte Tat und das Gerechte. Denn das Ungerechte ergibt sich aus Natur oder Ordnung; und wenn es ins Werk gesetzt wird, ist es eine ungerechte Tat. Vor der Handlung ist es dies noch nicht, sondern bloß ungerecht. Ebenso die gerechte Tat (allgemein nennt man sie eher Dikaiopragema, während Dikaioma nur die Korrektur des ungerechten Tuns darstellt). Welche und wie viele Arten es davon gibt und auf was sie sich beziehen, das muß später geprüft werden.

Da nun Recht und Ungerechtigkeit so zu verstehen sind, so tut einer Unrecht oder Recht, wenn er es freiwillig tut. Tut er es unfreiwillig, so handelt er nur zufällig gerecht oder ungerecht, indem er das tut, was eben gerecht und ungerecht ist. Also wird die gerechte und die ungerechte Handlung durch Freiwilligkeit und Unfreiwilligkeit abgegrenzt. Geschieht ein Unrecht freiwillig, so

ὅταν γὰρ ἔκούσιον ἦ. ψέγεται, ἅμα δὲ καὶ ἀδίκημα τότε ἐστίν· ὥστ' ἔσται τι ἄδικον μὲν ἀδίκημα δ' οὔπω, ἐὰν μὴ τὸ ἔκούσιον προσῆ. λέγω δ' ἔκούσιον μέν. ὥσπερ καὶ πρότερον εἰρηται, δ ἀν τις τῶν ἐφ' αὐτῷ ὄντων εἰδὼς καὶ μὴ ἀγνοῶν πράττῃ μήτε δν μήτε ὡ μήτε οὐ (ἔνεκεν), οἶον τίνα τύπτει καὶ τίνι καὶ τίνος ἔνεκα, κάκείνων ἔκαστον μὴ κατὰ συμβεβηκός μηδὲ βίᾳ (ὥσπερ εἴ τις λαβὼν τὴν χεῖρα αὐτοῦ τύπτοι ἔτερον, οὐχ ἔκών οὐ γὰρ ἐπ' αὐτῷ)· ἐνδέχεται δὲ τὸν τυπτόμενον πατέρα είναι, τὸν δ' ὅτι μὲν ἄνθρωπος ἦ τῶν παρόντων τις γιγνώσκειν, ὅτι δὲ πατήρ ἀγνοεῖν. ὁμοίως δὲ τὸ τοιοῦτον διωρίσθω καὶ ἐπὶ τοῦ οὐ ἔνεκα, καὶ περὶ τὴν πρᾶξιν ὅλην. τὸ δὴ ἀγνοούμενον, ἦ μὴ ἀγνοούμενον μὲν μὴ ἐπ' αὐτῷ δ' δν, ἦ βίᾳ. ἀκούσιον. πολλὰ γὰρ καὶ τῶν φύσει ὑπαρχόντων εἰδότες καὶ πράττομεν καὶ πάσχομεν, ὃν οὐθὲν οὔτε ἔκούσιον οὔτε ἀκούσιον ἐστίν, οἶον τὸ γηρᾶν ἦ ἀποθνήσκειν. ἔστι δ' ὁμοίως ἐπὶ τῶν ἀδίκων καὶ τῶν δικαίων καὶ τὸ κατὰ συμβεβηκός καὶ γὰρ ἀν τὴν παρακαταθήκην ἀποδοίη τις ἄκων καὶ διὰ φόβον, δν οὔτε δίκαια πράττειν οὔτε δικαιοπραγεῖν φατέον. ἀλλ' ἦ κατὰ συμβεβηκός. ὁμοίως δὲ καὶ τὸν ἀναγκαζόμενον καὶ ἄκοντα τὴν παρακαταθήκην μὴ ἀποδιδόντα κατὰ συμβεβηκός φατέον ἀδικεῖν καὶ τὰ ἀδίκα πράττειν. τῶν δὲ ἔκουσίων τὰ μὲν προελόμενοι πράττομεν τὰ δ' οὐ προελόμενοι, προελόμενοι μὲν ὅσα προβουλευσάμενοι, ἀπροσαίρετα δὲ ὅσα ἀπροβούλευτα. τριῶν δὴ οὐσῶν βλαβῶν τῶν ἐν ταῖς κοινωνίαις, τὰ μὲν μετ' ἀγνοίας ἀμαρτήματά ἐστιν, ὅταν μήτε δν μήτε ὡ μήτε οὐ ἔνεκα ὑπέλαβε πράξῃ ἦ γὰρ οὐ βαλεῖν ἦ οὐ τούτῳ ἦ οὐ τοῦτον ἦ οὐ τούτου ἔνεκα ὡήθη, ἀλλὰ συνέβη οὐχ οὐ ἔνεκα

1135 b

wird es getadelt, und es ist eine ungerechte Tat. Es wird also etwas ungerecht sein, aber noch keine ungerechte Tat, wenn die Freiwilligkeit nicht dabei ist. Freiwillig nenne ich, wie schon früher gesagt, ein Handeln, das man in seiner Macht hat, das man mit Wissen verrichtet, ohne über die Person, der es gilt, das Werkzeug und das Motiv, also etwa wen man schlägt, womit und wozu, im Irrtum zu sein. Auch darf man dies alles nicht bloß zufällig wissen und muß ohne Zwang handeln (wenn etwa einer die Hand eines andern faßt und damit einen Dritten schlägt, so handelt der Schlagende nicht freiwillig. Denn es war nicht in seiner Macht). Es kann auch sein, daß der Geschlagene der Vater des Schlagenden ist und dieser zwar weiß, daß es sich um einen Menschen oder einen der Anwesenden handelt, nicht aber, daß es sein Vater ist. Dasselbe gilt für das Motiv und überhaupt für die ganze Handlung. Unfreiwillig ist also, was man unwissend tut, und wenn nicht unwissend, doch so, daß es nicht in der Macht des Handelnden stand und daß es unter Zwang geschah. Denn manches, was in der Natur begründet ist, tun und leiden wir wissend, und doch ist es weder freiwillig noch unfreiwillig, wie etwa das Altern und Sterben. Ebenso gibt es das Zufällige auch beim Ungerechten und Gerechten. Jemand kann ein Depositum unfreiwillig und aus Furcht zurückgeben und wird dann nicht gerecht handelnd genannt werden können, außer eben zufälligerweise. Entsprechend ist von dem, der gezwungen und unfreiwillig das Depositum nicht zurückgibt, zu sagen, daß er nur zufällig unrecht handelt. Das Freiwillige tun wir teils vorsätzlich, teils unvorsätzlich: vorsätzlich, was wir vorher geplant haben, unvorsätzlich, was wir nicht geplant haben. Von den drei Arten von Schädigungen, die es im Umgang miteinander gibt, sind die unwissentlichen Verfehlungen jene, wo weder die Person noch der Gegenstand noch das Werkzeug noch das Motiv der Handlung dasjenige ist, das man meinte; man mag etwa gemeint haben, man stöße überhaupt nicht oder nicht mit diesem Werkzeug oder nicht diesen Menschen oder nicht zu diesem Zwecke. So

ώηθη, οίον ούχ ἵνα τρώσῃ ἀλλ' ἵνα κεντήσῃ, η̄ ούχ ὅν, η̄ ούχ ψ̄), ὅταν μὲν οὖν παραλόγως η̄ βλάβη γένηται, ἀτύχημα, ὅταν δὲ μὴ παραλόγως, ἄνευ δὲ κακίας, ἀμάρτημα (ἀμαρτάνει μὲν γὰρ ὅταν η̄ ἀρχὴ ἐν αὐτῷ η̄ τῆς αἰτίας, ἀτυχεῖ δ' ὅταν ἔξωθεν)· ὅταν δὲ εἰδῶς μὲν μὴ προβουλεύσας δέ, ἀδίκημα, οίον ὅσα τε διὰ θυμὸν καὶ ἄλλα πάθη, ὅσα ἀναγκαῖα η̄ φυσικὰ συμβαίνει τοῖς ἀνθρώποις (ταῦτα γὰρ βλάπτοντες καὶ ἀμαρτάνοντες ἀδικοῦσι μὲν, καὶ ἀδικήματα ἔστιν, οὐ μέντοι πω ἀδικοὶ διὰ ταῦτα οὐδὲ πονησούσι οὐ γὰρ διὰ μοχθηρίαν η̄ βλάβη)· ὅταν δ' ἐκ προαιρέσεως, ἀδικος καὶ μοχθηρός. διὸ καλῶς τὰ ἐκ θυμοῦ ούκ ἐκ προνοίας κρίνεται· οὐ γὰρ ἀρχεὶ ὁ θυμῷ ποιῶν, ἀλλ' ὁ ὀργίσας. ἔτι δὲ οὐδὲ περὶ τοῦ γενέσθαι η̄ μὴ ἀμφισβητεῖται, ἀλλὰ περὶ τοῦ δικαίου. ἐπὶ φαινομένῃ γὰρ ἀδικίᾳ η̄ ὀργῇ ἔστιν. οὐ γὰρ ὥσπερ ἐν τοῖς συναλλάγμασιν περὶ τοῦ γενέσθαι ἀμφισβητοῦσιν, ὡν ἀνάγκη τὸν ἔτερον εἶναι μοχθηρόν, ἀν μὴ διὰ λήθην αὐτὸ δρῶσιν· ἀλλ' ὅμοιογοῦντες περὶ τοῦ πράγματος, περὶ τοῦ ποτέρως δικαιον ἀμφισβητοῦσιν (ὁ δ' ἐπιβουλεύσας ούκ ἀγνοεῖ), ὥστε δὲ μὲν οἰεται ἀδικεῖσθαι, δ δ' οὐ. ἀν δ' ἐκ προαιρέσεως βλάψῃ, ἀδικεῖ, καὶ κατὰ ταῦτ' ἥδη τὰ ἀδικήματα δὲ ἀδικῶν ἀδικος, ὅταν παρὰ τὸ ἀνάλογον η̄ η̄ παρὰ τὸ ἵσον. ὅμοιώς δὲ καὶ δίκαιος, ὅταν προελόμενος δικαιοπραγῇ, δικαιοπραγεῖ δέ, ἀν μόνον ἐκῶν πράττῃ. τῶν δ' ἀκουσίων τὰ μὲν ἔστι συγγνωμονικά τὰ δ' οὐ συγγνωμονικά. ὅσα μὲν γὰρ

trifft dann etwas ein, was man gar nicht beabsichtigt hatte, man verwundet, anstatt zu ritzen, trifft einen anderen oder mit einem andern Werkzeug, als man wollte. Ist es nun ganz ohne Absicht geschehen, so ist der Schaden ein Unglück, ist es zwar nicht ohne Absicht, aber ohne bösen Willen, so ist es eine Verfehlung (denn eine Verfehlung haben wir dann, wenn die erste Ursache im Handelnden selbst liegt, ein Unglück, wenn sie außerhalb ist). Wenn man mit Absicht handelte, aber ohne vorherige Planung, ist es eine unrechte Tat, etwa was im Zorn oder in andern notwendigen und natürlichen Affekten den Menschen zu tun begegnen kann. (Denn wenn man dann schädigt und sich verfehlt, so tut man zwar Unrecht, und es sind unrechte Taten, aber der Mensch ist darum noch nicht ungerecht oder schlecht. Denn der Schaden wird nicht aus Schlechtigkeit zugefügt.) Wenn man aber aus Willensentscheidung so handelt, ist man ungerecht und schlecht. Darum werden mit Recht die Affekthandlungen nicht als vorsätzliche Handlungen beurteilt. Denn nicht wer im Zorne handelt, ist Ursprung der Handlung, sondern wer den Zorn verursacht hat. Außerdem streitet man in solchen Fällen nicht darüber, was geschehen ist, sondern ob es gerecht war. Denn der Zorn wird durch eine anscheinende Ungerechtigkeit hervorgerufen. Also streitet man da nicht wie bei Verträgen, ob etwas geschehen ist, wo der eine der Beteiligten notwendig ein schlechter Mensch sein muß, außer er habe aus Vergesslichkeit gehandelt. Hier herrscht Übereinstimmung über die Tatsachen, und es wird nur darüber diskutiert, ob gerecht gehandelt worden ist. (Der Betrüger freilich weiß es), und so meint der eine Unrecht zu leiden, der andere nicht. Schädigt man absichtlich, so tut man Unrecht, und durch solche ungerechte Taten wird der UnrechtsTuende zu einem Ungerechten, mag er sich gegen die Proportionalität vergehen oder gegen die Gleichheit. Ebenso ist man gerecht, wenn man mit Absicht gerecht handelt, und dies tut man, wenn man nur freiwillig handelt. Von den unfreiwilligen Handlungen erfahren die einen Verzeihung, die andern nicht. Was man

μὴ μόνον ἀγνοοῦντες ἀλλὰ καὶ δι' ἄγνοιαν ἀμαρτάνουσιν, συγγνωμονικά, ὅσα δὲ μὴ δι' ἄγνοιαν, ἀλλ' ἀγνοοῦντες μὲν διὰ πάθος δὲ μήτε φυσικὸν μήτε ἀνθρώπινον, οὐ συγγνωμονικά.

II. Ἀπορήσειε δ' ἄν τις, εἰ ἵκανῶς διώρισται περὶ τοῦ ἀδικεῖσθαι καὶ ἀδικεῖν, πρῶτον μὲν εἰ ἔστιν ὥσπερ Εὔρυτίδης εἰρηκε, λέγων ἀτόπως

μητέρα κατέκταν τὴν ἐμήν, βραχὺς λόγος.
ἔκών ἔκοῦσαν, η οὐχ ἔκοῦσαν οὐχ ἔκών;

πότερον γὰρ ὡς ἀληθῶς ἔστιν ἔκόντα ἀδικεῖσθαι, η οὐ ἀλλ' ἀκούσιον ἄπαν, ὥσπερ καὶ τὸ ἀδικεῖν πᾶν ἔκούσιον; καὶ ἀρα πᾶν οὕτως η ἐκείνως, ὥσπερ καὶ τὸ ἀδικεῖν πᾶν ἔκούσιον, η τὸ μὲν ἔκούσιον τὸ δ' ἀκούσιον; δόμοίως δὲ καὶ ἐπὶ τοῦ δικαιοῦσθαι· τὸ γὰρ δικαιοπραγεῖν πᾶν ἔκούσιον, ὥστε εὐλογον ἀντικεῖσθαι δόμοίως καθ' ἔκάτερον τό τ' ἀδικεῖσθαι καὶ τὸ δικαιοῦσθαι η ἔκούσιον η ἀκούσιον εἶναι. ἀτοπον δ' ἄν δόξειεν καὶ ἐπὶ τοῦ δικαιοῦσθαι, εἰ πᾶν ἔκούσιον· ἔνιοι γὰρ δικαιοῦνται οὐχ ἔκόντες. ἐπεὶ καὶ τόδε διαπορήσειεν ἄν τις, πότερον δ τὸ ἀδικον πεπονθῶς ἀδικεῖται πᾶς η ὥσπερ καὶ ἐπὶ τοῦ πράττειν, καὶ ἐπὶ τοῦ πάσχειν ἔστιν· κατὰ συμβεβηκός γὰρ ἐνδέχεται ἐπ' ἀμφοτέρων μεταλαμβάνειν τῶν δικαίων, δόμοίως δὲ δῆλον ὅτι καὶ ἐπὶ τῶν ἀδίκων οὐ γὰρ ταῦτὸν τὸ τάδικα πράττειν τῷ ἀδικεῖν οὐδὲ τὸ ἀδικα πάσχειν τῷ ἀδικεῖσθαι, δόμοίως δὲ καὶ ἐπὶ τοῦ δικαιοπραγεῖν καὶ δικαιοῦσθαι· ἀδύνατον γὰρ ἀδικεῖσθαι μὴ ἀδικοῦντος η δικαιοῦσθαι μὴ δικαιοπραγοῦντος. εἰ δ' ἔστιν ἀπλῶς τὸ ἀδικεῖν τὸ βλάπτειν ἔκόντα τινά, τὸ δ' ἔκόντα εἰδότα καὶ δν καὶ ως καὶ ως, δ δὲ ἀκρατής

nämlich nicht nur in Unwissenheit, sondern auch aus Unwissenheit tut, ist entschuldbar; unentschuldbar sind dagegen jene Handlungen, die nicht aus Unwissenheit geschehen, aber in einer durch eine weder natürliche noch menschliche Leidenschaft begründeten Unwissenheit.

II. Man kann sich nun fragen, ob damit das Unrechtleiden und Unrechttun hinreichend charakterisiert sind. Erstens gibt es vielleicht den Fall, den Euripides in den unsinnigen Versen meint:

Getötet hab ich meine Mutter, kurz gesagt – ich wollte,
sie wollte, oder wollte ich nicht und sie auch nicht?

Ist es nämlich in Wahrheit möglich, mit Willen Unrecht zu leiden, oder ist nicht jedes Unrechtleiden unfreiwillig wie jedes Unrechttun freiwillig? Und ist nicht jedes Unrechtleiden entweder ausnahmslos freiwillig oder ausnahmslos unfreiwillig, so wie alles Unrechttun freiwillig ist, oder ist es bald freiwillig, bald unfreiwillig? Dieselbe Frage besteht beim Erfahren des Rechts. Alles Rechttun ist freiwillig, und so darf man annehmen, daß zum Tun des Rechts und Unrechts das Erfahren des Rechts und Unrechts sich gleichmäßig umgekehrt verhält, was die Freiwilligkeit und Unfreiwilligkeit betrifft. Es erschiene auch beim Erfahren des Rechts unsinnig, wenn es immer freiwillig sein sollte. Denn einige erfahren Recht ohne ihren Willen. Auch danach könnte man fragen, ob jeder, der erfährt, was Unrecht ist, auch Unrecht erleidet, oder ob es sich mit dem Erfahren gleich verhält wie mit dem Tun. Man kann zufällig an beiden Weisen des Rechts Anteil haben, ebenso wie offenbar auch an beiden Weisen des Unrechts. Denn etwas Unrechtes tun ist nicht dasselbe wie Unrecht tun, und etwas Unrechtes erfahren ist nicht dasselbe wie Unrecht leiden; ebenso beim Rechttun und Rechterfahren. Denn es ist unmöglich, Unrecht zu leiden, wo keiner Unrecht tut, und Recht zu erfahren, wo keiner Recht tut. Wenn nun das Unrechttun schlechthin darin besteht, jemandem mit Willen Schaden anzutun, und mit Willen bedeutet: zu wissen, wen, womit und wie,

έκών βλάπτει αύτὸς αὐτόν, έκών τε ἄν ἀδικοῖτο καὶ ἐνδέχοιτο αὐτὸν αὐτὸν ἀδικεῖν (ἔστιν δὲ καὶ τοῦτο ἐν τῶν ἀπορουμένων, εἰ ἐνδέχεται αὐτὸν αὐτὸν ἀδικεῖν). ἔτι ἔκών ἄν τις δι’ ἀκρασίαν ὑπ’ ἄλλου βλάπτοιτο ἐκόντος, ὥστ’ εἴη ἄν ἐκόντα ἀδικεῖσθαι. ἢ οὐκ ὁρθὸς ὁ διορισμός, ἀλλὰ προσθετέον τῷ βλάπτειν εἰδότα καὶ δν καὶ ώ̄ καὶ ω̄ς τὸ παρὰ τὴν ἐκείνου βούλησιν; βλάπτεται μὲν οὖν τις ἔκών καὶ τὰ ἀδικα πάσχει, ἀδικεῖται δ’ οὐδεὶς ἔκών οὐδεὶς γάρ βούλεται, οὐδὲ ὁ ἀκρατής, ἀλλὰ παρὰ τὴν βούλησιν πράττει· οὔτε γάρ βούλεται οὐδεὶς δὲ μὴ οἴεται εἶναι σπουδαῖον, ὃ τε ἀκρατής οὐχ ἀ οἴεται δεῖν πράττειν πράττει. δὲ τὰ αὐτοῦ διδούς, ὥσπερ "Ομηρός φησιν δοῦναι τὸν Γλαῦκον τῷ Διομήδει

1136 b

χρύσεα χαλκείων, ἑκατόμβοι' ἐννεαβοίων.

οὐκ ἀδικεῖται· ἐπ’ αὐτῷ γάρ ἐστιν τὸ διδόναι, τὸ δὲ ἀδικεῖσθαι οὐκ ἐπ’ αὐτῷ, ἀλλὰ τὸν ἀδικοῦντα δεῖ ὑπάρχειν.

12. Περὶ μὲν οὖν τοῦ ἀδικεῖσθαι, ὅτι οὐχ ἔκούσιον, δῆλον· ἔτι δ’ ὧν προειλόμεθα δύ’ ἐστιν εἰπεῖν, πότερόν ποτ’ ἀδικεῖ ὁ νείμας παρὰ τὴν ἀξίαν τὸ πλεῖον ἢ ὁ ἔχων, καὶ εἰ ἐστιν αὐτὸν αὐτὸν ἀδικεῖν. εἰ γάρ ἐνδέχεται τὸ πρότερον λεχθὲν καὶ ὁ διανέμων ἀδικεῖ ἀλλ’ οὐχ ὁ ἔχων τὸ πλέον, εἴ τις πλέον ἐτέρῳ ἢ αὐτῷ νέμει εἰδῶς καὶ ἔκών, οὗτος αὐτὸς αὐτὸν ἀδικεῖ. ὅπερ δοκοῦσιν οἱ μέτριοι ποιεῖν· ὁ γάρ ἐπιεικῆς ἐλαττωτικός ἐστιν. ἢ οὐδὲ τοῦτο ἀπλοῦν; ἐτέρου γάρ ἀγαθοῦ, εἰ ἔτυχεν, ἐπλεονέκτει, οἷον δόξης, ἢ τοῦ ἀπλῶς καλοῦ.

und wenn etwa der Unmäßige sich freiwillig selbst schädigt, so wird er offenbar freiwillig Unrecht leiden, und es bestünde die Möglichkeit, sich selbst Unrecht zu tun (das ist auch eine der Fragen, ob man sich selbst Unrecht tun kann). Ferner kann man sich freiwillig von einem andern, der ebenfalls freiwillig handelt, aus Unmäßigkeit Unrecht antun lassen; also kann man, wie es scheint, freiwillig Unrecht leiden. Oder ist die Bestimmung nicht richtig, und muß man der Formel: Schädigen mit Wissen, wen, womit und wie, noch beifügen: gegen den Willen des Geschädigten? Man kann also freiwillig geschädigt werden und Unrechtes erfahren, aber Unrecht leiden tut keiner freiwillig. Denn keiner will das, auch nicht der Unmäßige, sondern er handelt gegen seinen Willen. Denn keiner will, was er nicht für anständig hält, und anderseits tut der Unmäßige nicht, was er meint tun zu sollen. Wer aber das Seinige gibt, so wie Homer den Glaukos dem Diomedes geben läßt:

das Goldene um Ehernes, den Wert von hundert Ochsen um
den Wert von neun Ochsen,

der leidet kein Unrecht. Denn es ist in seiner Macht, zu geben; Unrecht zu leiden ist aber nicht in der Macht des Leidenden, sondern es muß einer da sein, der Unrecht tut.

12. So ergibt sich denn, daß das Unrechtleiden nicht freiwillig ist. Von den Fragen, die wir uns vorgenommen haben, sind noch zwei zu besprechen, einmal, ob Unrecht tut, wer mehr als billig zuteilt oder wer mehr als billig empfängt; die andere, ob man sich selbst ein Unrecht antun kann. Wenn nun das vorhin Gesagte möglich ist und der Zuteilende Unrecht tut, nicht aber derjenige, der zuviel erhält, so wird jener, der einem andern mit Wissen und freiwillig mehr zuteilt als sich selbst, sich selbst Unrecht tun. Aber so scheinen nun gerade die Bescheidenen zu handeln; denn der Anständige ist zu verzichten geneigt. Oder ist das zu einfach gesagt? Er gewinnt nämlich ein Mehr an einem andern Gute, etwa an Ansehen oder am schlechthin Edlen. Eine weitere Lö-

ἔτι λύεται καὶ κατὰ τὸν διορισμὸν τοῦ ἀδικεῖν· οὐδὲν γὰρ παρὰ τὴν αὐτοῦ πάσχει βούλησιν, ὥστε οὐκ ἀδικεῖται διά γε τοῦτο, ἀλλ' εἴπερ, βλάπτεται μόνον.

Φανερὸν δὲ καὶ ὅτι ὁ διανέμων ἀδικεῖ, ἀλλ' οὐχ ὁ τὸ πλέον ἔχων ἀδικεῖ· οὐ γὰρ ὡς τὸ ἀδικον ὑπάρχει ἀδικεῖ, ἀλλ' ὡς τὸ ἐκόντα τοῦτο ποιεῖν· τοῦτο δ' ὅθεν ἡ ἀρχὴ τῆς πράξεως, ἡ ἐστιν ἐν τῷ διανέμοντι ἀλλ' οὐκ ἐν τῷ λαμβάνοντι. ἔτι ἐπεὶ πολλαχῶς τὸ ποιεῖν λέγεται, καὶ ἐστιν ὡς τὰ ἄψυχα κτείνει καὶ ή χεὶρ καὶ ὁ οἰκέτης ἐπιτάξαντος, οὐκ ἀδικεῖ μέν, ποιεῖ δὲ τὰ ἀδικα. ἔτι εἰ μὲν ἀγνοῶν ἔχρινεν, οὐκ ἀδικεῖ κατὰ τὸ νομικὸν δίκαιον οὐδὲ ἀδικος ἡ κρίσις ἐστίν, ἐστιν δ' ὡς ἀδικος (ἔτερον γὰρ τὸ νομικὸν δίκαιον καὶ τὸ πρῶτον)· εἰ δὲ γιγνώσκων ἔχρινεν ἀδίκως, πλεονεκτεῖ καὶ αὐτὸς ἡ χάριτος ἡ τιμωρίας. ὥσπερ οὖν κἄν εἰ τις μερίσαιτο τοῦ ἀδικήματος, καὶ ὁ διὰ ταῦτα κρίνας ἀδίκως πλέον ἔχει· καὶ γὰρ ἐπ' ἐκείνῳ τὸν ἀγρὸν κρίνας οὐκ ἀγρὸν ἀλλ' ἀργύριον ἔλαβεν.

1137 a

13. Οἱ δὲ ἀνθρωποι ἐφ' ἑαυτοῖς οἰονται εἶναι τὸ ἀδικεῖν, διὸ καὶ τὸ δίκαιον εἶναι ὁρόδιον. τὸ δ' οὐκ ἐστιν συγγενέσθαι μὲν γὰρ τῇ τοῦ γείτονος καὶ πατάξαι τὸν πλησίον καὶ δοῦναι τῇ χειρὶ τὸ ἀργύριον ὁρόδιον καὶ ἐπ' αὐτοῖς, ἀλλὰ τὸ ὧδι ἔχοντας ταῦτα ποιεῖν οὕτε ὁρόδιον οὔτ' ἐπ' αὐτοῖς. ὅμοίως δὲ καὶ τὸ γνῶναι τὰ δίκαια καὶ τὰ ἀδικα οὐδὲν οἰονται σοφὸν εἶναι, ὅτι περὶ ὧν οἱ νόμοι λέγουσιν οὐ χαλεπὸν συνιέναι. ἀλλ' οὐ ταῦτ' ἐστὶν τὰ δίκαια ἀλλ' ἡ κατὰ συμβεβηκός, ἀλλὰ πώς πραττόμενα καὶ πώς νεμόμενα δίκαια· τοῦτο δὲ πλέον ἔργον ἡ τὰ ὑγιεινὰ εἰδέναι, ἐπεὶ κάκει μέλι καὶ οἶνον καὶ ἐλλέβορον καὶ καῦσιν καὶ τομήν

sung ergibt sich aus der Bestimmung des Unrechttuns. Jener, von dem wir sprechen, erleidet nichts gegen seinen Willen, so daß er also darum auch kein Unrecht leidet, sondern, wenn überhaupt, nur Schaden.

Es ist auch sonst klar, daß der Zuteilende Unrecht tut und nicht jener, der zuviel empfangen hat. Nicht der, bei dem sich Ungerechtes findet, tut Unrecht, sondern der, der freiwillig die Veranlassung dazu war. Denn von da geht die Handlung aus, vom Zuteilenden und nicht vom Empfangenden. Da ferner das Tun viele Bedeutungen besitzt (so kann entweder ein unbeseelter Gegenstand töten oder ein beauftragter Diener und die Hand), so tut also solches kein Unrecht, sondern nur, was unrecht ist. Wer endlich in Unwissenheit ein Urteil fällt, der tut nicht Unrecht im Sinne des gesetzlichen Rechtes, und sein Urteil ist nicht ungerecht, wenn es auch gewissermaßen ungerecht ist (denn das gesetzliche Recht ist ein anderes als das primäre); hat er aber mit Wissen ungerecht geurteilt, so hat er sich ein Zuviel zugeteilt an Gunst oder an Rache. Ebenso wie wenn einer an unrechtem Gut einen Anteil bekäme, so hat auch der, der aus solchen Motiven ungerecht urteilte, ein Zuviel. Denn auch wer aus solchen Motiven über einen Acker entschieden hat, bekommt nicht den Acker, sondern Geld.

13. Die Menschen meinen nun, es stehe in ihrer Macht, Unrecht zu tun, und darum sei es auch leicht, gerecht zu sein. Das stimmt aber nicht. Der Frau des Nachbarn beiwohnen, den Nächsten schlagen und mit der Hand Geld geben ist leicht und steht in der Gewalt des Einzelnen, aber aus einer festen Haltung so zu handeln ist nicht leicht und steht nicht in der Macht des Menschen. Ebenso meint man zu wissen, was gerecht und ungerecht sei, sei nicht besonders weise, da es nicht schwer sei, zu verstehen, was die Gesetze meinen. Aber dies ist nur zufällig das Recht. Gerecht ist, was in bestimmter Weise getan und zugeteilt wird. Dies macht eine größere Mühe, als zu wissen, was gesund ist; denn es ist leicht, die Wirkung von Honig, Wein und Nies-

εἰδέναι ὁράδιον, ἀλλὰ πῶς δεῖ νεῦμαι πρὸς ὑγίειαν καὶ τίνι καὶ πότε, τοσοῦτον ἔργον ὅσον ἵατρὸν εἶναι. δι’ αὐτὸ δὲ τοῦτο καὶ τοῦ δίκαιου οἴονται εἶναι οὐδὲν ἡττον τὸ ἀδικεῖν, ὅτι οὐδὲν ἡττον ὁ δίκαιος ἀλλὰ καὶ μᾶλλον δύναιτ’ ἀν ἔκαστον πρᾶξαι τούτων καὶ γὰρ συγγενέσθαι γυναικὶ καὶ πατάξαι, καὶ ὁ ἀνδρεῖος τὴν ἀσπίδα ἀφεῖναι καὶ στραφεὶς ἐφ’ ὅποτεραοῦν τρέχειν. ἀλλὰ τὸ δειλαίνειν καὶ τὸ ἀδικεῖν οὐ τὸ ταῦτα ποιεῖν ἐστίν, πλὴν κατὰ συμβεβηκός, ἀλλὰ τὸ ὥδι ἔχοντα ταῦτα ποιεῖν, ὥσπερ καὶ τὸ ἵατρεύειν καὶ τὸ ὑγιάζειν οὐ τὸ τέμνειν ἢ μὴ τέμνειν ἢ φαρμακεύειν ἢ μὴ φαρμακεύειν ἐστίν, ἀλλὰ τὸ ὥδι.

Ἐστιν δὲ τὰ δίκαια ἐν τούτοις οἷς μέτεστι τῶν ἀπλῶς ἀγαθῶν, ἔχουσι δ’ ὑπερβολὴν ἐν τούτοις καὶ ἔλλειψιν τοῖς μὲν γὰρ οὐκ ἐστιν ὑπερβολὴ αὐτῶν, οἷον Ἰσως τοῖς θεοῖς, τοῖς δ’ οὐδὲν μόριον ὠφέλιμον, τοῖς ἀνιάτως κακοῖς, ἀλλὰ πάντα βλάπτει, τοῖς δὲ μέχρι τού· διὰ τοῦτ’ ἀνθρώπινον ἐστίν.

14. Περὶ δὲ ἐπιεικείας καὶ τοῦ ἐπιεικοῦς, πῶς ἔχει ἡ μὲν ἐπιεικεία πρὸς δίκαιοσύνην τὸ δὲ ἐπιεικὲς πρὸς τὸ δίκαιον, ἔχόμενόν ἐστιν εἰπεῖν εὔτε γὰρ ὡς ταῦτὸν ἀπλῶς οὔτε ὡς ἔτερον τῷ γένει φαίνεται σκοπουμένοις, καὶ ὅτε μὲν τὸ ἐπιεικὲς ἐπαινοῦμεν καὶ ἄνδρα τὸν τοιοῦτον, ὥστε καὶ ἐπὶ τὰ ἄλλα ἐπαινοῦντες μεταφέρομεν ἀντὶ τοῦ ἀγαθοῦ, τὸ ἐπιεικέστερον ὅτι βέλτιον δηλοῦντες, ὅτε δὲ τῷ λόγῳ ἀκολουθοῦσιν φαίνεται ἄτοπον εἰ τὸ ἐπιεικὲς παρὰ τὸ δίκαιον τι ὅν ἐπαινετόν ἐστιν ἢ γὰρ τὸ δίκαιον οὐ σπουδαῖον, ἢ τὸ ἐπιεικές οὐ δίκαιον, εἰ ἄλλο· ἢ εἰ ἄμφω σπουδαῖα, ταῦτόν ἐστιν. ἡ μὲν οὖν ἀπορία σχεδὸν συμβαίνει διὰ ταῦτα περὶ τὸ ἐπιεικές, ἔχει δὲ ἄπαντα

wurz, von Brennen und Schneiden zu kennen; und auch da zu wissen, wie, bei wem und wann man dies anwenden muß, damit es der Gesundheit diene, ist ebenso schwer wie Arzt zu sein. Aus demselben Grunde meint man auch, der Gerechte sei ebensogut imstande, ungerecht zu handeln, weil der Gerechte nicht nur ebensogut, sondern noch besser jede einzelne dieser Handlungen vollbringen kann: also einer Frau beiwohnen und schlagen kann er ebensogut wie der Tapfere den Schild fahren lassen, umkehren und irgendwohin davonlaufen. Aber feige sein und Unrecht tun bedeutet nicht, Handlungen dieser Art begehen, außer zufällig, sondern vielmehr, sie in der entsprechenden Haltung begehen; so bedeutet auch Arzt sein und heilen nicht einfach schneiden oder nicht schneiden, Arzneien geben oder nicht, sondern es in bestimmtem Sinne tun.

Das Gerechte gibt es bei Wesen, die am schlechthin Guten teilhaben und hierin ein Zuviel und Zuwenig haben können. Andere können kein Zuviel haben, wie vielleicht die Götter, bei andern wiederum, den unheilbar Schlechten, nützt überhaupt kein Teil davon, sondern alles schadet, bei andern endlich geschieht dies bis zu einem gewissen Grade. Darum ist das Gerechte etwas Menschliches.

14. Sodann ist von der Billigkeit und dem Billigen zu reden, wie sich die Billigkeit zur Gerechtigkeit und das Billige zum Gerechten verhält. Denn bei der Prüfung erweist sich dies weder als schlechthin dasselbe noch auch als gattungsmäßig verschieden. Bald loben wir das Billige und den entsprechenden Menschen derart, daß wir diesen Begriff an Stelle des Guten auch auf anderes übertragen und das Billigere das Bessere nennen, bald scheint es, wenn man sich an die Vernunft hält, widersinnig, daß das Billige Lob verdienen und doch neben dem Gerechten bestehen soll. Denn entweder ist dann das Gerechte nicht gut oder das Billige nicht gerecht, wenn es von ihm verschieden ist; wenn sie aber beide gut sind, sind sie identisch. Ungefähr aus diesem Grunde ergibt sich eine Schwierigkeit hinsichtlich des Billigen. Allein alles

τρόπον τινὰ δρθῶς καὶ οὐδὲν ὑπεναντίον ἔαυτοῖς· τότε γάρ ἐπιεικὲς δίκαιου τινὸς ὃν βέλτιόν ἔστι δίκαιον, καὶ οὐχ ὡς ἄλλο τι γένος ὃν βέλτιόν ἔστι τοῦ δίκαιου. ταύτὸν ἀρα δίκαιον καὶ ἐπιεικές, καὶ ἀμφοῖν σπουδαίοιν ὄντοιν κρείττον τὸ ἐπιεικές. ποιεῖ δὲ τὴν ἀπορίαν ὅτι τὸ ἐπιεικὲς δίκαιον μέν ἔστιν, οὐ τὸ κατὰ νόμον δέ, ἀλλ᾽ ἐπανόρθωμα νομίμου δίκαιου. αἴτιον δὲ ὅτι ὁ μὲν νόμος καθόλου πᾶς, περὶ ἐνίων δὲ οὐχ οἵον τε δρθῶς εἰπεῖν καθόλου. ἐν οἷς οὖν ἀνάγκη μὲν εἰπεῖν καθόλου, μὴ οἴον τε δὲ δρθῶς, τὸ ὡς ἐπὶ τὸ πλέον λαμβάνει ὁ νόμος, οὐκ ἀγνοῶν τὸ ἀμαρτανόμενον. καὶ ἔστιν οὐδὲν ἥττον δρθῶς· τὸ γάρ ἀμάρτημα οὐκ ἐν τῷ νόμῳ οὐδὲν ἐν τῷ νομοθέτῃ ἀλλ᾽ ἐν τῇ φύσει τοῦ πράγματος ἔστιν· εὐθὺς γὰρ τοιαύτη ἡ τῶν πρακτῶν ὑλη ἔστιν. ὅταν οὖν λέγῃ μὲν ὁ νόμος καθόλου, συμβῆδε ἐπὶ τούτου παρὰ τὸ καθόλου, τότε δρθῶς ἔχει, ἢ παραλείπει ὁ νομοθέτης καὶ ἡμαρτεν ἀπλῶς εἰπών, ἐπανορθοῦν τὸ ἐλλειφθέν, δὲ κανὸν ὁ νομοθέτης αὐτὸς [ἀν] εἰπεν ἔκει παρῶν, καὶ εἰ ἦδει, ἐνομοθέτησεν [ἄν]. διὸ δίκαιοιν μέν ἔστιν, καὶ βέλτιόν τινος δίκαιου, οὐ τοῦ ἀπλῶς δὲ ἀλλὰ τοῦ διὰ τὸ ἀπλῶς ἀμαρτήματος. καὶ ἔστιν αὕτη ἡ φύσις ἡ τοῦ ἐπιεικοῦς, ἐπανόρθωμα νόμου, ἢ ἐλλείπει διὰ τὸ καθόλου. τοῦτο γὰρ αἴτιον καὶ τοῦ μὴ πάντα κατὰ νόμον εἶναι, ὅτι περὶ ἐνίων ἀδύνατον θέσθαι νόμον, ὥστε ψηφίσματος δεῖ. τοῦ γὰρ ἀορίστου ἀόριστος καὶ ὁ κανὼν ἔστιν, ὥσπερ καὶ τῆς Λεσβίας οἰκοδομῆς ὁ μολίβδινος κανὼν· πρὸς γὰρ τὸ σχῆμα τοῦ λίθου μετακινεῖται καὶ οὐ μένει ὁ κανὼν, καὶ τὸ ψήφισμα πρὸς τὰ πράγματα. τί μὲν οὖν ἔστιν τὸ ἐπιεικές, καὶ ὅτι δίκαιον, καὶ τίνος βέλτιον δίκαιον, δῆ-

ist in gewisser Weise richtig und widerspruchsfrei. Denn einerseits ist das Billige, verglichen mit einem gewissen Rechte, ein besseres Recht, doch wiederum nicht in dem Sinne, als wäre es eine andere Gattung. Das Gerechte und das Billige sind also identisch, und sofern beide gut sind, ist doch das Billige das Bessere. Die Schwierigkeit kommt daher, daß das Billige zwar Recht ist, aber nicht dem Gesetze nach, sondern als eine Korrektur des gesetzlich Gerechten. Die Ursache ist, daß jedes Gesetz allgemein ist, in einigen Dingen aber in allgemeiner Weise nicht korrekt gesprochen werden kann. Wo man nun allgemein reden muß, es aber nicht angemessen kann, da berücksichtigt das Gesetz die Mehrzahl der Fälle, ohne über diesen Mangel im unklaren zu sein. Dennoch geht es richtig vor. Denn der Fehler liegt nicht am Gesetz oder am Gesetzgeber, sondern in der Natur der Sache. Die Materie des Handelns ist nämlich von vornherein von dieser Art. Wenn also nun das Gesetz allgemein spricht, aber dabei ein Fall eintritt, der dem Allgemeinen widerspricht, so ist es, soweit der Gesetzgeber allgemein formulierend eine Lücke läßt, richtig, dies zu verbessern, wie das ja auch der Gesetzgeber selbst tätet, wenn er dabei wäre; wenn er diesen Fall gewußt hätte, hätte er ihn ins Gesetz aufgenommen. Daher ist das Billige ein Recht und besser als ein gewisses Recht, nicht als das Recht im allgemeinen, sondern als der Mangel, der entsteht, weil das Gesetz allgemein spricht. Dies ist also die Natur des Billigen, eine Korrektur des Gesetzes, soweit es auf Grund seiner Allgemeinheit mangelhaft ist. Dies ist auch die Ursache davon, daß nicht alles gesetzlich geregelt wird, da man über einige Dinge unmöglich Gesetze geben kann; da bedarf es denn besonderer Beschlüsse. Denn beim Unbestimmten bleibt die Regel unbestimmt, so wie das bleierne Richtmaß bei der lesbischen Bauart. Da bewegt sich das Richtmaß je nach der Gestalt des Steines und bleibt nicht fest. Ebenso verhält sich der Beschuß zu den Gegenständen. Was also das Billige ist, daß es gerecht ist und besser als ein bestimmtes Gerechtes, ist klar. Daraus ergibt sich auch, wer der Billige ist. Denn wer

λον· φανερὸν δ' ἐκ τούτου καὶ ὁ ἐπιεικῆς τις ἔστιν. ὁ γάρ τῶν τοιούτων προαιρετικός καὶ πρακτικός, καὶ ὁ μὴ ἀκριβοδίκαιος ἐπὶ τὸ χεῖρον ἀλλ' ἐλαττωτικός, καίπερ ἔχων τὸν νόμον βοηθόν, ἐπιεικῆς ἔστιν, καὶ ἡ ^{1138 a} ἔξις αὕτη ἐπιείκεια, δικαιοσύνη τις οὐσα καὶ οὐχ ἑτέρα τις ἔξις.

ιε. Πότερον δ' ἐνδέχεται ἔαυτὸν ἀδικεῖν η̄ οὐ, φανερὸν ἐκ τῶν εἰρημένων. τὰ μὲν γάρ ἔστι τῶν δικαίων τὰ κατὰ πᾶσαν ἀρετὴν ὑπὸ τοῦ νόμου τεταγμένα, οἷον οὐ κελεύει ἀποκτιννύναι ἔαυτὸν ὁ νόμος, ἢ δὲ μὴ κελεύει, ἀπαγορεύει. ἔτι ὅταν παρὰ τὸν νόμον βλάπτῃ (μὴ ἀντιβλάπτων) ἔκών, ἀδικεῖ, ἔκών δὲ ὁ εἰδὼς καὶ δν καὶ ψ· ὁ δὲ δι' ὅργην ἔαυτὸν σφάττων ἔκών τοῦτο δρᾶ παρὰ τὸν δρυθὸν λόγον, δ οὐκ ἐξ ὁ νόμος· ἀδικεῖ ἀρα. ἀλλὰ τίνα; η̄ τὴν πόλιν, αὐτὸν δ' οὐ; ἔκών γάρ πάσχει, ἀδικεῖται δ' οὐδεὶς ἔκών. διὸ καὶ η̄ πόλις ζημιοῦ, καὶ τις ἀτιμία πρόσεστιν τῷ ἔαυτὸν διαφθείραντι ὡς τὴν πόλιν ἀδικοῦντι. ἔτι καθ' ὁ ἀδικος μόνον ὁ ἀδικῶν καὶ μὴ ὅλως φαῦλος, οὐκ ἔστιν ἀδικῆσαι ἔαυτόν (τοῦτο γάρ ἄλλο ἐκείνου· ἔστιν γάρ πως ὁ ἀδικος οὗτω πονηρὸς ὥσπερ ὁ δειλός, οὐχ ὡς ὅλην ἔχων τὴν πονηρίαν, ὥστ' οὐδὲ κατὰ ταύτην ἀδικεῖ). ἀμα γάρ τῷ αὐτῷ ἀν εἴη ἀφηρήσθαι καὶ προσκεῖσθαι τὸ αὐτό· τοῦτο δὲ ἀδύνατον, ἀλλ' ἀεὶ ἐν πλειόσιν ἀνάγκη εἶναι τὸ δίκαιον καὶ τὸ ἀδικον. ἔτι δὲ ἐκούσιόν τε καὶ ἐκ προαιρέσεως καὶ πρότερον (ὅ γάρ διότι ἔπαθεν, καὶ τὸ αὐτὸ ἀντιποιῶν οὐ δοκεῖ ἀδικεῖν) αὐτὸς δ' ἔαυτόν, τὰ αὐτὰ ἀμα καὶ πάσχει καὶ ποιεῖ. ἔτι εἴη ἀν ἐκόντα ἀδικεῖσθαι. πρὸς

sich für solches entschließt und danach handelt, und wer es nicht zum Schaden anderer mit dem Recht übermäßig genau nimmt, sondern zur Duldsamkeit bereit ist, auch wenn er das Gesetz auf seiner Seite hat, der ist billig. Das entsprechende Verhalten ist die Billigkeit, eine Art von Gerechtigkeit also, und als Verhalten von ihr nicht verschieden.

15. Aus dem Gesagten ergibt sich auch, ob man sich selbst Unrecht tun kann oder nicht. Gerecht in dem einen Sinne ist, was das Gesetz hinsichtlich jeder einzelnen Tugend anordnet. So gebietet das Gesetz nicht, sich selbst zu töten; was es aber nicht gebietet, das verbietet es. Ferner wenn man jemanden gegen das Gesetz schädigt, freiwillig (und ohne damit Schaden zu vergelten), so tut man Unrecht. Freiwillig ist ein Handeln, das weiß, gegen wen und womit. Wer sich nun im Zorn selbst umbringt, tut freiwillig gegen die rechte Einsicht, was das Gesetz nicht gestattet. Er begeht also ein Unrecht. Aber gegen wen? Etwa gegen den Staat und nicht gegen sich selbst? Denn er leidet ja freiwillig, und niemand leidet freiwillig ein Unrecht. Darum straft ihn auch der Staat, und es hängt über dem, der sich selbst tötet, eine Ehrlosigkeit als auf einem Menschen, der sich gegen den Staat vergangen hat. Ferner kann einer, sofern er nur ungerecht ist in dem Unrecht, das er begeht, und nicht auch schlecht, sich nicht selbst ein Unrecht zufügen (denn dies ist von jenem verschieden: in gewisser Weise ist der Ungerechte ebenso schlecht wie der Feige, also nicht so, daß er die ganze Schlechtigkeit besäße; er ist also auch nicht in diesem Sinne ungerecht). Andernfalls könnte einem Menschen gleichzeitig dieselbe Sache weggenommen und gegeben werden. Dies ist unmöglich. Das Gerechte und das Ungerechte setzen immer mehrere Beteiligte voraus. Ferner ist das Unrechttun freiwillig, aus einer Willensentscheidung, und früher als das Unrechtleiden. (Wer nämlich ein Unrecht tut, weil er eines erlitten hat, und so mit demselben vergilt, scheint nicht ungerecht zu handeln.) Wenn man aber sich selbst Unrecht täte, so würde man gleichzeitig dasselbe erleiden und tun. Außerdem könnte

δὲ τούτοις, ἄνευ τῶν κατὰ μέρος ἀδικημάτων οὐδεὶς ἀδικεῖ, μοιχεύει δ’ οὐδεὶς τὴν ἑαυτοῦ οὐδὲ τοιχωρυχεῖ τὸν ἑαυτοῦ τοῖχον οὐδὲ κλέπτει τὰ ἑαυτοῦ. ὅλως δὲ λύεται τὸ ἑαυτὸν ἀδικεῖν κατὰ τὸν διορισμὸν τὸν περὶ τοῦ ἔκουσίως ἀδικεῖσθαι.

Φανερὸν δὲ καὶ ὅτι ἀμφω μὲν φαῦλα, καὶ τὸ ἀδικεῖσθαι καὶ τὸ ἀδικεῖν· τὸ μὲν γὰρ ἐλαττὸν τὸ δὲ πλέον ἔχειν ἔστιν τοῦ μέσου καὶ ὥσπερ ὑγιεινὸν μὲν ἐν ἴατρικῇ, εὐεξτικὸν δὲ ἐν γυμναστικῇ. ἀλλ’ ὅμως χεῖρον τὸ ἀδικεῖν· τὸ μὲν γὰρ ἀδικεῖν μετὰ κακίας καὶ ψεκτόν, καὶ κακίας ἡ τῆς τελείας καὶ ἀπλῶς ἡ ἐγγύς (οὐ γὰρ ἄπαν τὸ ἔκουσιον μετὰ κακίας), τὸ δ’ ἀδικεῖσθαι ἄνευ κακίας καὶ ἀδικίας. καθ’ αὐτὸ μὲν οὖν τὸ ἀδικεῖσθαι ἡττον φαῦλον, κατὰ συμβεβηκός δ’ οὐδὲν κωλύει μεῖζον εἶναι κακόν. ἀλλ’ οὐθὲν μέλει τῇ τέχνῃ. ἀλλὰ πλευρῶν λέγει μείζω νόσον προσπταίσματος· καίτοι γένοιτ’ ἄν ποτε θάτερον κατὰ συμβεβηκός, εἰ προσπταίσαντα διὰ τὸ πεσεῖν συμβαίη ὑπὸ τῶν πολεμίων ληφθῆναι ἡ ἀποθανεῖν.

Κατὰ μεταφορὰν δὲ καὶ ὁμοιότητα ἔστιν οὐκ αὐτῷ πρὸς αὐτὸν δίκαιον ἀλλὰ τῶν αὐτοῦ τισίν, οὐ πᾶν δὲ δίκαιον ἀλλὰ τὸ δεσποτικὸν ἡ τὸ οἰκονομικόν· ἐν τούτοις γὰρ τοῖς λόγοις διέστηκε τὸ λόγον ἔχον μέρος τῆς ψυχῆς πρὸς τὸ ἄλογον. εἰς ἀ δὴ βλέπουσι καὶ δοκεῖ εἶναι ἀδικία πρὸς αὐτόν, ὅτι [ἐν] τούτοις ἔστιν πάσχειν τι παρὰ τὰς ἑαυτῶν ὀρέξεις· ὥσπερ οὖν ἄρχοντι καὶ ἀρχομένῳ εἶναι πρὸς ἄλληλα δίκαιον τι καὶ τούτοις. περὶ μὲν οὖν δικαιοσύνης καὶ τῶν ἄλλων ἥθικῶν ἀρετῶν διωρίσθω τὸν τρόπον τοῦτον·

man dann freiwillig Unrecht erleiden. Außerdem tut niemand Unrecht, ohne eine einzelne ungerechte Tat zu begehen. Keiner treibt Ehebruch mit der eigenen Frau, überfällt sein eigenes Haus und stiehlt seinen eigenen Besitz. Im allgemeinen löst sich die Frage, ob man sich selbst Unrecht antun könne, mit jener Bestimmung, daß niemand freiwillig Unrecht erleidet.

Deutlich ist, daß beides schlecht ist, das Unrechtleiden und das Unrechttun. Denn das eine bedeutet, weniger zu haben als die Mitte, und das andere mehr; die Mitte ist wie das Gesunde in der Medizin und das Kräftigende in der Gymnastik. Immerhin ist das Unrechttun schlechter. Denn es wird von Schlechtigkeit begleitet und ist tadelnwert, und jene Schlechtigkeit ist vollkommen und schlechthin oder steht dem doch nahe (denn nicht alles Freiwillige ist schlecht), das Unrechtleiden aber geschieht ohne Schlechtigkeit und Ungerechtigkeit. Also ist das Unrechtleiden an sich weniger schlecht, zufälligerweise kann es aber sehr wohl das größere Übel sein. Doch darum kümmert sich die Wissenschaft nicht, sondern für sie ist eine Lungenentzündung schlimmer als eine Verstauchung, obschon es zufällig auch einmal umgekehrt sein kann, wenn man nämlich durch seine Verstauchung hinfällt, von den Feinden ergriffen wird oder stirbt.

Metaphorisch und auf Grund von Ähnlichkeit gibt es zwar nicht ein Recht des Einzelnen gegen sich selbst, aber doch einzelner Teile von ihm gegen andere; doch dies nicht im Sinne jedes Rechtes, sondern nur des Herrenrechtes und des Rechts des Hausverwalters. Denn in dieser Weise verhält sich der vernunftbegabte Teil der Seele zum vernunftlosen. Wenn man darauf schaut, scheint es auch eine Ungerechtigkeit des Einzelnen gegen sich selbst zu geben, da man da etwas gegen seine eigenen Streubungen erleiden kann. Wie es ein Recht zwischen Regierendem und Regiertem gibt, so auch unter diesen Teilen. Auf diese Weise mag denn von der Gerechtigkeit und den andern ethischen Tugenden gesprochen sein.

1. Ἐπεὶ δὲ τυγχάνομεν πρότερον εἰρηκότες ὅτι δεῖ τὸ μέσον αἱρεῖσθαι καὶ μὴ τὴν ὑπερβολὴν μηδὲ τὴν ἔλλειψιν, τὸ δὲ μέσον ἐστὶν ὡς ὁ λόγος ὁ ὁρθὸς λέγει, τοῦτο διέλωμεν. ἐν πάσαις γὰρ ταῖς εἰρημέναις ἔξεσιν, καθάπερ καὶ ἐπὶ τῶν ἄλλων, ἐστιν τις σκοπὸς πρὸς δὲν ἀποβλέπων ὁ τὸν λόγον ἔχων ἐπιτείνει καὶ ἀνίησιν, καὶ τις ἐστιν ὅρος τῶν μεσοτήτων, ἃς μεταξύ φαμεν εἶναι τῆς ὑπερβολῆς καὶ τῆς ἔλλειψεως, οὐσας κατὰ τὸν ὁρθὸν λόγον. ἐστι δὲ τὸ μὲν εἰπεῖν οὕτως ἀληθὲς μὲν, οὐθὲν δὲ σαφές, καὶ γὰρ ἐν ταῖς ἄλλαις ἐπιμελείαις, περὶ ὅσας ἐστιν ἐπιστήμη, τοῦτ' ἀληθὲς μὲν εἰπεῖν, ὅτι οὔτε πλείω οὔτε ἐλάττω δεῖ πονεῖν οὐδὲ διαθυμεῖν, ἀλλὰ τὰ μέσα καὶ ὡς ὁ ὁρθὸς λόγος· τοῦτο δὲ μόνον ἔχων ἀν τις οὐδὲν ἀν εἰδείη πλέον, οἷον ποῖα δεῖ προσφέρεσθαι πρὸς τὸ σῶμα, εἴ τις εἴπειεν ὅτι ὅσα ἡ ἴατρικὴ κελεύει καὶ ὡς ὁ ταύτην ἔχων. διὸ δεῖ καὶ περὶ τὰς τῆς ψυχῆς ἔξεις μὴ μόνον ἀληθῶς εἶναι τοῦτο εἰρημένον, ἀλλὰ καὶ διωρισμένον τις τ' ἐστὶν ὁ ὁρθὸς λόγος καὶ τούτου τις ὅρος.

2. Τὰς δὴ τῆς ψυχῆς ἀρετὰς διελόμενοι τὰς μὲν εἶναι τοῦ ἥθους ἔφαμεν τὰς δὲ τῆς διανοίας. περὶ μὲν οὖν τῶν ἥθικῶν διεληλύθαμεν, περὶ δὲ τῶν λοιπῶν, περὶ ψυχῆς πρῶτον εἰπόντες, λέγωμεν οὕτως. πρότερον μὲν οὖν ἐλέχθη δύ' εἶναι μέρη τῆς ψυχῆς, τό τε λόγον ἔχον καὶ τὸ ἄλογον νῦν δὲ περὶ τοῦ λόγον ἔχοντος τὸν αὐτὸν τρόπον διαιρετέον. καὶ ὑποκείσθω δύο τὰ λόγον ἔχοντα, ἐν μὲν ᾧ θεωροῦμεν

SECHSTES BUCH

1. Da wir früher gesagt haben, man müsse die Mitte wählen und nicht das Übermaß und den Mangel, und da die Mitte durch die rechte Einsicht bestimmt ist, so wollen wir dies nun untersuchen. Bei allen bisher genannten Eigenschaften, wie auch bei den andern, gibt es einen Zielpunkt, auf den der Vernunftbegabte hinblickt, seine Kräfte anspannt und einhält, und es gibt eine Umgrenzung jener Mitten, die, wie wir sagten, gemäß der rechten Einsicht zwischen Übermaß und Mangel liegen. Dies ist nun soweit richtig, aber noch nicht klar. Denn auch bei den anderen Unternehmungen, bei denen eine Wissenschaft vorhanden ist, sagt man mit Recht, man müsse sich nicht zu sehr und nicht zu wenig bemühen oder lässig sein, sondern eben im Mittelmaß und gemäß der rechten Einsicht. Aber wenn man nur dies weiß, weiß man noch nichts Besonderes. Man weiß noch nicht, welche Nahrungsmittel man dem Körper zuführen muß, wenn man einfach hört: alles, was die Medizin und der in ihr Erfahrene vorschreiben. Darum ist es auch hinsichtlich der seelischen Eigenschaften nicht genug, wenn der genannte Grundsatz richtig ist. Es muß auch bestimmt werden, welches die rechte Einsicht ist und wie sie zu charakterisieren ist.

2. Als wir die Tugenden der Seele einteilten, sagten wir, die einen seien ethische Tugenden, die anderen solche des Verstandes. Die ethischen Tugenden sind nun besprochen; es bleiben uns also die übrigen, und zwar sei zuerst von der Seele gesprochen. Es wurde früher gesagt, es gebe zwei Teile der Seele, den vernunftbegabten und den vernunftlosen. Nun sei der vernunftbegabte auf dieselbe Weise eingeteilt. Und zwar setzen wir voraus, daß es zwei vernunftbegabte Teile gebe, einen, mit dem wir jene

τὰ τοιαῦτα τῶν ὄντων ὅσων αἱ ἀρχαὶ μὴ ἐνδέχονται ἄλλως ἔχειν, ἐν δὲ ὦ τὰ ἐνδεχόμενα· πρὸς γὰρ τὰ τῷ γένει ἔτερα καὶ τῶν τῆς ψυχῆς μορίων ἔτερον τῷ γένει τὸ πρὸς ἑκάτερον πεφυκός, εἰπερ καθ' ὅμοιότητά τινα καὶ οἰκειότητα ἡ γνῶσις ὑπάρχει αὐτοῖς. λεγέσθω δὲ τούτων τὸ μὲν ἐπιστημονικὸν τὸ δὲ λογιστικόν· τὸ γὰρ βουλεύεσθαι καὶ λογίζεσθαι ταῦτόν, οὐδεὶς δὲ βουλεύεται περὶ τῶν μὴ ἐνδεχομένων ἄλλως ἔχειν. ὥστε τὸ λογιστικόν ἐστιν ἐν τι μέρος τοῦ λόγον ἔχοντος. ληπτέον ἄρα ἑκατέρου τούτων τίς ἡ βελτίστη ἔξις· αὗτη γὰρ ἀρετὴ ἑκατέρου, ἡ δ' ἀρετὴ πρὸς τὸ ἔργον τὸ οἰκεῖον. τρία δ' ἐστὶν ἐν τῇ ψυχῇ τὰ κύρια πράξεως καὶ ἀληθείας. αἰσθησις νοῦς ὅρεξις. τούτων δ' ἡ αἰσθησις οὐδεμιᾶς ἀρχὴ πράξεως· δῆλον δὲ τῷ τὰ θηρία αἰσθησιν μὲν ἔχειν, πράξεως δὲ μὴ κοινωνεῖν. ἐστιν δ' ὅπερ ἐν διανοίᾳ κατάφασις καὶ ἀπόφασις, τοῦτο ἐν ὅρεξι δίωξις καὶ φυγή· ὥστ' ἐπειδὴ ἡ ἡθικὴ ἀρετὴ ἔξις προαιρετική, ἡ δὲ προαιρεσις ὅρεξις βουλευτική, δεῖ διὰ ταῦτα τόν τε λόγον ἀλήθη εἶναι καὶ τὴν ὅρεξιν ὁρθήν, εἰπερ ἡ προαιρεσις σπουδαία, καὶ τὰ αὐτὰ τόν μὲν φάναι τὴν δὲ διώκειν. αὕτη μὲν οὖν ἡ διάνοια καὶ ἡ ἀλήθεια πρακτική, τῆς δὲ θεωρητικῆς διανοίας καὶ μὴ πρακτικῆς μηδὲ ποιητικῆς τὸ εὖ καὶ κακῶς τάληθές ἐστιν καὶ ψεῦδος· τοῦτο γάρ ἐστιν παντὸς διανοητικοῦ ἔργον, τοῦ δὲ πρακτικοῦ καὶ διανοητικοῦ ἡ ἀλήθεια ὅμολόγως ἔχουσα τῇ ὅρεξι τῇ ὁρθῇ. πράξεως μὲν οὖν ἀρχὴ προαιρεσις, ὅθεν ἡ κίνησις ἀλλ' οὐχ οὖ ἔνεκα, προαιρέσεως δὲ ὅρεξις καὶ λόγος ὁ ἔνεκά τινος· διὸ οὗτ' ἄνευ νοῦ καὶ διανοίας οὗτ' ἄνευ ἡθικῆς ἐστιν ἔξεως ἡ προαιρεσις· εὐπραξία γὰρ καὶ τὸ ἐναντίον ἐν πράξῃ ἄνευ δια-

Wesen betrachten, deren Ursprünge nicht so oder anders sein können, einen andern, mit dem wir jene betrachten, die sich so oder anders verhalten können. Denn wenn die Gegenstände der Gattung nach verschieden sind, so ist auch der dem einen oder andern Gegenstand zugeordnete Seelenteil der Gattung nach verschieden, wenn nämlich das Erkennende auf Grund einer gewissen Ähnlichkeit und Verwandtschaft mit dem Gegenstande erkennt. Der eine Teil heiße nun der forschende, der andere der berechnende. Überlegen und Berechnen ist nämlich dasselbe, und keiner überlegt sich Dinge, die sich nicht anders verhalten können, als sie tun. Also ist das Berechnende ein Teil des Vernunftbegabten. Nun ist zu fragen, welches die beste Verfassung jedes dieser Teile ist. Denn das ist seine jeweilige Tugend. Die Tugend richtet sich aber nach dem eigentümlichen Werke. Drei Dinge in der Seele beherrschen das Handeln und die Wahrheitserkenntnis: Wahrnehmung, Vernunft, Streben. Von ihnen ist die Wahrnehmung niemals Prinzip des Handelns. Das zeigt sich daran, daß die Tiere zwar Wahrnehmung besitzen, aber kein Handeln. Was ferner beim Denken Bejahung und Verneinung ist, das ist beim Streben das Suchen und Meiden. Wenn nun die ethische Tugend ein Verhalten des Willens ist und der Wille ein überlegendes Streben, so muß also die Einsicht wahr und das Streben richtig sein, wenn die Willensentscheidung gut werden soll, und es muß eines und dasselbe vom Denken bejaht und vom Streben gesucht werden. Dies ist also die praktische Vernunft und Wahrheit. Das Gute und Schlechte der theoretischen Vernunft, die nicht handelt und nicht hervorbringt, ist das Wahre und Falsche. Denn dies ist die Aufgabe jeder Vernunft. Der praktischen Vernunft dagegen kommt im besonderen die Wahrheit zu, die mit dem rechten Streben übereinstimmt. Prinzip des Handelns als Ursprung der Bewegung (nicht als Zweck) ist der Wille; Prinzip der Willensentscheidung ist das Streben und der Begriff des Zweckes. Darum ist die Willensentscheidung ohne Geist, Denken und ethisches Verhalten nicht möglich. Denn ein

νοίας καὶ ἥθους οὐκ ἔστιν. διάνοια δ' αὐτὴ οὐδὲν κινεῖ, ἀλλ' ἡ ἔνεκά του καὶ πρακτική. αὕτη γὰρ καὶ τῆς ποιητικῆς ἀρχει· ἔνεκα γάρ του ποιεῖ πᾶς ὁ ποιῶν, καὶ οὐ τέλος ἀπλῶς ἀλλὰ πρός τι καὶ τινος τὸ ποιητόν. ἀλλὰ τὸ πρακτόν· ἡ γὰρ εὐπραξία τέλος, ἡ δ' ὅρεξις τούτου. διὸ ἡ ὀρεκτικὸς νοῦς ἡ προαιρεσίς ἡ ὅρεξις διανοητική, καὶ ἡ τοιαύτη ἀρχὴ ἀνθρωπος. οὐκ ἔστιν δὲ προαιρετὸν οὐδὲν γεγονός, οἶον οὐδεὶς προαιρεῖται Ἰλιον πεπορθηκέναι· οὐδὲ γὰρ βουλεύεται περὶ τοῦ γεγονότος ἀλλὰ περὶ τοῦ ἐσομένου καὶ ἐνδεχομένου, τὸ δὲ γεγονός οὐκ ἐνδέχεται μὴ γενέσθαι· διὸ ὀρθῶς Ἀγάθων

1139 b

μόνου γὰρ αὐτοῦ καὶ θεὸς στερίσκεται,
ἀγένητα ποιεῖν ἄσσ' ἀνὴρ πεπραγμένα.

Ἄμφοτέρων δὴ τῶν νοητικῶν μορίων ἀλήθεια τὸ ἔργον. καθ' ἀς οὖν μάλιστα ἔξεις ἀληθεύσει ἑκάτερον, αὗται ἀρεταὶ ἀμφοῖν.

3. Ἄρεξάμενοι οὖν ἀνωθεν περὶ αὐτῶν πάλιν λέγωμεν. ἔστω δὴ οἷς ἀληθεύει ἡ ψυχὴ τῷ καταφάναι ἡ ἀποφάναι, πέντε τὸν ἀριθμόν· ταῦτα δ' ἔστιν τέχνη ἐπιστήμη φρόνησις σοφία νοῦς· ὑπολήψει γὰρ καὶ δόξῃ ἐνδέχεται διαψεύδεσθαι.

Ἐπιστήμη μὲν οὖν τί ἔστιν, ἐντεῦθεν φανερόν, εἰ δεῖ ἀκριβολογεῖσθαι καὶ μὴ ἀκολουθεῖν ταῖς ὅμοιότησιν. πάντες γὰρ ὑπολαμβάνομεν, δὲ ἐπιστάμεθα, μὴ ἐνδέχεσθαι ἄλλως ἔχειν· τὰ δὲ ἐνδεχόμενα ἄλλως, ὅταν ἔξω τοῦ θεωρεῖν γένηται, λανθάνει εἰ ἔστιν ἡ μῆτρα· ἔξι ἀνάγκης ἄρα ἔστιν τὸ ἐπιστητόν. ἀίδιον ἄρα· τὰ γὰρ ἔξι ἀνάγκης ὅντα ἀπλῶς πάντα ἀίδια, τὰ δὲ ἀίδια

rechtes Verhalten und das Gegenteil davon ist ohne Denken und Charakter nicht möglich. Das Denken allein bewegt nichts, sondern nur das auf einen Zweck gerichtete und praktische Denken. Dieses ist auch der Ursprung des hervorbringenden Denkens. Denn jeder Hervorbringende tut dies zu einem bestimmten Zwecke, und sein Werk ist nicht Zweck an sich, sondern für etwas und jemanden. Das Handeln ist dagegen Zweck an sich. Denn das rechte Handeln ist ein Ziel, und das Streben geht darauf. So ist denn die Willensentscheidung entweder strebende Vernunft oder vernünftiges Streben, und das Prinzip von beidem ist der Mensch. Gegenstand der Willensentscheidung kann kein Vergangenes sein, denn niemand beschließt, Ilion zerstört zu haben. Man berät sich auch nicht über Vergangenes, sondern über Zukünftiges und Mögliches. Vergangenes kann aber unmöglich nicht geschehen sein. Darum sagt Agathon mit Recht:

Denn dies allein bleibt auch Gott versagt:
ungeschehen zu machen, was geschehen ist.

Die Wahrheitserkenntnis ist also die Aufgabe beider Teile der Vernunft, und in den Eigenschaften, durch die ein jeder am ehesten die Wahrheit erkennen kann, liegt die Tugend eines jeden.

3. Nun sei die Untersuchung darüber von einem neuen Ausgangspunkt begonnen. Die Mittel, mit denen die Seele bejahend oder verneinend die Wahrheit trifft, seien fünf an der Zahl: Kunst, Wissenschaft, Klugheit, Weisheit, Geist. Denn Vermutung und Meinung können auch Falsches aussagen.

Was nun die Wissenschaft sei, wird aus folgendem klar, wenn wir die Sache genau nehmen und uns nicht durch Ähnlichkeiten verführen lassen: Wir nehmen alle an, daß das, was wir wissen, sich nicht anders verhalten kann, als es tut. Was sich aber auch anders verhalten kann, von dem weiß man nicht, ob es ist oder nicht, wenn es unserm Blicke entschwunden ist. Der Gegenstand des Wissens besteht also auf Grund von Notwendigkeit. Er ist also ewig. Denn alles, was schlechthin aus Notwendigkeit ist,

ἀγένητα καὶ ἄφθαρτα. ἔτι διδακτὴ πᾶσα ἐπιστήμη δοκεῖ εἶναι, καὶ τὸ ἐπιστητὸν μαθητόν. ἐκ προγινωσκομένων δὲ πᾶσα διδασκαλία, ὥσπερ καὶ ἐν τοῖς ἀναλυτικοῖς λέγομεν· ἡ μὲν γὰρ δι’ ἐπαγωγῆς, ἡ δὲ συλλογισμῷ. ἡ μὲν δὴ ἐπαγωγὴ ἀρχή ἐστιν καὶ τοῦ καθόλου, δὲ συλλογισμὸς ἐκ τῶν καθόλου. εἰσὶν ἄρα ἀρχαὶ ἐξ ὧν ὁ συλλογισμός, ὧν οὐκ ἔστι συλλογισμός· ἐπαγωγὴ ἄρα. ἡ μὲν ἄρα ἐπιστήμη ἐστὶν ἔξις ἀποδεικτική, καὶ δοσα ἄλλα προσδιοριζόμεθα ἐν τοῖς ἀναλυτικοῖς· ὅταν γὰρ πώς πιστεύῃ καὶ γνώριμοι αὐτῷ ὡσιν αἱ ἀρχαί, ἐπίσταται· εἰ γὰρ μὴ μᾶλλον τοῦ συμπεράσματος, κατὰ συμβεβηκός ἔξει τὴν ἐπιστήμην.

4. Περὶ μὲν οὖν ἐπιστήμης διωρίσθω τὸν τρόπον τοῦτον, τοῦ δ’ ἐνδεχομένου ἄλλως ἔχειν ἔστι τι καὶ ποιητὸν καὶ πρακτόν. ἔτερον δ’ ἐστὶν ποίησις καὶ πρᾶξις (πιστεύομεν δὲ περὶ αὐτῶν καὶ τοῖς ἔξωτερικοῖς λόγοις)· ὥστε καὶ ἡ μετὰ λόγου ἔξις πρακτικὴ ἔτερον ἔστι τῆς μετὰ λόγου ποιητικῆς ἔξεως. διὸ οὐδὲ περιέχεται ὑπ’ ἄλληλων· οὔτε γὰρ ἡ πρᾶξις ποίησις οὔτε ἡ ποίησις πρᾶξις ἔστιν. ἐπεὶ δ’ ἡ οἰκοδομικὴ τέχνη τίς ἔστιν καὶ ὅπερ ἔξις τις μετὰ λόγου ποιητική, καὶ οὐδεμία οὔτε τέχνη ἔστιν ἦτις οὐ μετὰ λόγου ποιητικὴ ἔξις ἔστιν, οὔτε τοιαύτη ἡ οὐ τέχνη, τὸ αὐτὸ ἄν εἴη τέχνη καὶ ἔξις μετὰ λόγου ἀληθοῦς ποιητική. ἔστιν δὲ τέχνη πᾶσα περὶ γένεσιν, καὶ τὸ τεχνάζειν καὶ θεωρεῖν ὅπως ἄν γένηται τι τῶν ἐνδεχομένων καὶ εἶναι καὶ μὴ εἶναι, καὶ ὧν ἡ ἀρχὴ ἐν τῷ ποιοῦντι ἄλλα μὴ ἐν τῷ ποιουμένῳ· οὔτε γὰρ τῶν ἔξι ἀνάγκης ὅντων

ist ewig, und was ewig ist, ist unentstanden und unvergänglich. Ferner scheint jede Wissenschaft lehrbar zu sein und der Gegenstand des Wissens lernbar. Jede Belehrung geht von vorher Bekanntem aus, wie wir es auch in der Analytik zu sagen pflegen. Denn entweder erfolgt sie durch Induktion oder durch Schlußfolgerung. Die Induktion ist auch Prinzip des Allgemeinen, die Schlußfolgerung dagegen geht vom Allgemeinen aus. Es gibt Prinzipien, aus denen die Schlußfolgerung kommt und die nicht wieder durch eine Schlußfolgerung gewonnen sind. Also tritt da die Induktion ein. Die Wissenschaft ist demnach ein beweisendes Verhalten; dazu kommt noch alles andere, was wir in der Analytik anzugeben pflegen. Wo nämlich eine bestimmte Überzeugung vorliegt und man die Prinzipien kennt, da ist Wissenschaft. Wüßte man diese nicht gewisser als den Schlußsatz, so hätte man die Wissenschaft nur zufällig.

4. Dies sei also über die Wissenschaft gesagt. Was sich so und anders verhalten kann, ist teils Gegenstand des Hervorbringens, teils Gegenstand des Handelns. Handeln und Hervorbringen sind voneinander verschieden (wie wir das auch schon auf Grund exoterischer Erwägungen annehmen werden). Demnach ist auch das mit Vernunft verbundene handelnde Verhalten von dem mit Vernunft verbundenen hervorbringenden Verhalten verschieden. Darum ist auch keines im anderen enthalten. Denn weder ist ein Handeln Hervorbringen, noch ein Hervorbringen Handeln. Da nun das Bauen eine Kunst ist und ein mit Vernunft verbundenes hervorbringendes Verhalten, und da es keine Kunst gibt, die nicht ein mit Vernunft verbundenes hervorbringendes Verhalten wäre, noch ein solches, das nicht Kunst wäre, so werden also die Kunst und ein mit richtiger Vernunft verbundenes hervorbringendes Verhalten dasselbe sein. Jede Kunst betrifft ein Entstehen, und das Ausüben der Kunst ist ein Betrachten, wie etwas Bestimmtes von dem, was sein oder nicht sein kann, zu entstehen vermag; und zwar ist der Ursprung im Hervorbringenden und nicht im Hervorgebrachten. Denn es gibt weder eine Kunst

ἢ γιγνομένων ἡ τέχνη ἐστίν, οὗτε τῶν κατὰ φύσιν· ἐν αὐτοῖς γάρ ἔχουσι ταῦτα τὴν ἀρχήν. ἐπεὶ δὲ ποίησις καὶ πρᾶξις ἔτερον, ἀνάγκη τὴν τέχνην ποιήσεως ἄλλ' οὐ πράξεως εἶναι. καὶ τρόπον τινὰ περὶ τὰ αὐτά ἐστιν ἡ τύχη καὶ ἡ τέχνη, καθάπερ καὶ Ἀγάθων φησίν

τέχνη τύχην ἐστεργεῖ καὶ τύχη τέχνην.

Ἡ μὲν οὖν τέχνη, ὥσπερ εἴρηται, ἔξις τις μετὰ λόγου ἀληθοῦς ποιητική ἐστιν, ἡ δ' ἀτεχνία τούναντίον μετὰ λόγου ψευδοῦς ποιητική ἔξις, περὶ τὸ ἐνδεχόμενον ἄλλως ἔχειν.

§. Περὶ δὲ φρονήσεως οὕτως ἀν λάβοιμεν, θεωρήσαντες τίνας λέγομεν τοὺς φρονίμους. δοκεῖ δὴ φρονίμου εἶναι τὸ δύνασθαι καλῶς βουλεύσασθαι περὶ τὰ αὐτῷ ἀγαθὰ καὶ συμφέροντα, οὐ κατὰ μέρος. οἷον ποῖα πρὸς ὑγίειαν ἡ πρὸς ἰσχύν, ἄλλὰ ποῖα πρὸς τὸ εὖ ζῆν ὅλως. σημεῖον δ' ὅτι καὶ τοὺς περὶ τὶ φρονίμους λέγομεν, ὅταν πρὸς τέλος τι σπουδαῖον εὖ λογίσωνται, ὃν μὴ ἐστιν τέχνη. ὥστε καὶ ὅλως ἀν εἴη φρόνιμος ὁ βουλευτικός. βουλεύεται δ' οὐθεὶς περὶ τῶν ἀδυνάτων ἄλλως ἔχειν, οὐδὲ τῶν μὴ ἐνδεχομένων αὐτῷ πρᾶξαι· ὥστ' εἴπερ ἐπιστήμη μὲν μετὰ ἀποδείξεως, ὃν δ' αἱ ἀρχαὶ ἐνδέχονται ἄλλως ἔχειν, τούτων μὴ ἐστιν ἀπόδειξις (πάντα γάρ ἐνδέχεται καὶ ἄλλως ἔχειν), καὶ οὐκ ἐστιν βουλεύσασθαι περὶ τῶν ἐξ ἀνάγκης ὅντων, οὐκ ἀν εἴη ἡ φρόνησις ἐπιστήμη οὐδὲ τέχνη, ἐπιστήμη μὲν ὅτι ἐνδέχεται τὸ πρακτὸν ἄλλως ἔχειν, τέχνη δ' ὅτι ἄλλο τὸ γένος πράξεως καὶ ποιήσεως. λείπεται ἀρ' αὐτὴν εἶναι ἔξιν ἀληθοῦς μετὰ λόγου πρακτικὴν περὶ τὰ ἀνθρώπῳ ἀγαθὰ καὶ κακά. τῆς μὲν γάρ ποιήσεως ἔτερον τὸ

bei dem, was aus Notwendigkeit ist oder wird, noch bei dem, was sich von Natur bildet. Denn dieses beides hat seinen Ursprung in sich selbst. Da nun Hervorbringen und Handeln verschieden sind, so muß die Kunst zum Hervorbringen und nicht zum Handeln gehören. Und in einer gewissen Weise betreffen der Zufall und die Kunst dasselbe, wie auch Agathon sagt:

Die Kunst liebt den Zufall und der Zufall die Kunst.

Die Kunst ist also, wie gesagt, ein mit richtiger Vernunft verbundenes hervorbringendes Verhalten, die Kunstwidrigkeit ein mit falscher Vernunft verbundenes hervorbringendes Verhalten, beides bei Gegenständen, die sich so oder anders verhalten können.

5. Was die Klugheit ist, können wir fassen, wenn wir betrachten, wen wir klug nennen. Der Kluge scheint das für ihn Gute und Zuträgliche recht überlegen zu können, nicht das Gute im einzelnen, also was für die Gesundheit oder Kraft gut ist, sondern was das gute Leben im ganzen angeht. Ein Beweis ist, daß wir auch solche klug nennen, die es im Bezug auf ein Einzelnes sind und deren Berechnungen gut sind im Hinblick auf ein ernsthaftes Ziel, das aber nicht Gegenstand einer Kunst ist. So wäre der Kluge allgemein der gut Überlegende. Niemand überlegt sich Dinge, die sich unmöglich anders verhalten können, als sie tun, oder solche, in denen er selbst nicht handeln kann. Wenn also die Wissenschaft auf Beweisen beruht, Dinge aber, deren Prinzipien sich so oder anders verhalten können, nicht beweisbar sind (denn da wird sich alles auch anders verhalten können), und wenn man nicht Dinge überlegen kann, die aus Notwendigkeit sind, so wird also die Klugheit weder Wissenschaft noch Kunst sein; nicht Wissenschaft, weil der Gegenstand des Handelns sich auch anders verhalten kann, und nicht Kunst, weil Handeln und Hervorbringen verschiedene Gattungen sind. Es bleibt also nur, daß sie ein mit richtiger Vernunft verbundenes handelndes Verhalten sei im Bezug auf das, was für den Menschen gut oder schlecht ist. Das Hervorbringen hat ein Ziel außerhalb seiner selbst, das Han-

τέλος, τῆς δὲ πράξεως οὐχ ἀν εἴη· ἔστιν γὰρ αὐτὴ ἡ εὐπραξία τέλος. διὰ τοῦτο Περικλέα καὶ τοὺς τοιούτους φρονήμους οἰόμεθα εἶναι, ὅτι τὰ αὐτοῖς ἀγαθὰ καὶ τὰ τοῖς ἀνθρώποις δύνανται θεωρεῖν· εἶναι δὲ τοιούτους ἡγούμεθα τοὺς οἰκονομικοὺς καὶ τοὺς πολιτικούς. ἐνθεν καὶ τὴν σωφροσύνην τούτῳ προσαγορεύομεν τῷ ὀνόματι, ὡς σώζουσαν τὴν φρόνησιν. σώζει δὲ τὴν τοιαύτην ὑπόληψιν. οὐ γὰρ ἄπασαν ὑπόληψιν διαφθείρει οὐδὲ διαστρέφει τὸ ἥδυν καὶ τὸ λυπηρόν, οἷον ὅτι τὸ τρίγωνον δυσὶν δρυθαῖς ἵσας ἔχει ἡ οὐκ ἔχει, ἀλλὰ τὰς περὶ τὸ πρακτόν. αἱ μὲν γὰρ ἀρχαὶ τῶν πρακτῶν τὸ οὐ ἔνεκα τὰ πρακτά· τῷ δὲ διεφθαρμένῳ δὶ’ ἥδονὴν ἡ λύπην εὐθὺς οὐ φαίνεται ἡ ἀρχή, οὐδὲ δεῖν τούτου ἔνεκεν οὐδὲ διὰ τοῦτο αἰρεῖσθαι πάντα καὶ πράττειν. ἔστι γὰρ ἡ κακία φθαρτικὴ ἀρχῆς. ὡστ’ ἀνάγκη τὴν φρόνησιν ἔξιν εἶναι μετὰ λόγου ἀληθοῦς περὶ τὰ ἀνθρώπινα ἀγαθὰ πρακτικήν. ἀλλὰ μήν τέχνης μὲν ἔστιν ἀρετή, φρονήσεως δ’ οὐκ ἔστιν. καὶ ἐν μὲν τέχνῃ ὁ ἔκών ἀμαρτάνων αἰρετώτερος, περὶ δὲ φρόνησιν ἡττον, ὥσπερ καὶ περὶ τὰς ἀρετάς. δῆλον οὖν ὅτι ἀρετή τίς ἔστιν καὶ οὐ τέχνη. δυοῖν δ’ ὄντοιν μεροῖν τῆς ψυχῆς τῶν λόγον ἔχόντων, θατέρου ἀν εἴη ἀρετή, τοῦ δοξαστικοῦ· ἡ τε γὰρ δόξα περὶ τὸ ἐνδεχόμενον ἄλλως ἔχειν καὶ ἡ φρόνησις. ἀλλὰ μήν οὐδὲ ἔξις μετὰ λόγου μόνον· σημεῖον δ’ ὅτι λήθη τῆς μὲν τοιαύτης ἔξεως ἔστιν, φρονήσεως δ’ οὐκ ἔστιν.

6. Ἐπεὶ δὲ ἡ ἐπιστήμη περὶ τῶν καθόλου ἔστιν ὑπόληψις καὶ τῶν ἔξι ἀνάγκης ὄντων, εἰσὶν δ’ ἀρχαὶ τῶν ἀποδεικτῶν καὶ πάσης ἐπιστήμης (μετὰ λόγου γὰρ ἡ ἐπιστήμη), τῆς ἀρχῆς τοῦ ἐπιστητοῦ οὐτ’ ἀν ἐπιστήμη εἴη οὔτε τέχνη οὔτε φρόνησις· τὸ μὲν γὰρ ἐπιστητὸν ἀποδεικτόν, αἱ δὲ τυγχάνουσιν οὖσαι περὶ

deln nicht. Denn das gute Handeln ist selbst ein Ziel. So halten wir auch einen Perikles und ähnliche für klug, weil sie das, was für sie selbst und für die Menschen gut ist, zu erkennen vermögen. Von solcher Art scheinen auch diejenigen zu sein, die sich mit der Verwaltung eines Hauses oder eines Staates abgeben. Darum verwenden wir auch den Namen Sophrosyne (Besonnenheit), weil sie die Klugheit (Phronesis) bewahrt (sozei). Sie bewahrt nämlich das entsprechende Urteilen. Denn nicht jedes Urteilen wird durch Lust oder Schmerz verdorben oder verführt, etwa nicht das Urteil darüber, ob die Winkelsumme des Dreiecks zwei Rechten gleich sei oder nicht; dagegen das Urteil im Handeln. Denn die Prinzipien des Handelns liegen in seinem Zwecke. Ist man aber durch Lust oder Schmerz verdorben, so sieht man gleich das Prinzip nicht mehr, und man weiß nicht mehr, daß man um seinetwillen und wegen ihm alles wählen und tun soll. Denn die Schlechtigkeit verdirbt das Prinzip. Also ist die Klugheit ein mit richtiger Vernunft verbundenes handelndes Verhalten im Bezug auf die menschlichen Güter. Bei der Kunst kann es eine Vollkommenheit geben, bei der Klugheit nicht. In der Kunst ist der, der freiwillig einen Fehler macht, der vorzüglichere, bei der Klugheit umgekehrt, wie auch bei den Tugenden. Also ist sie offensichtlich eine Tugend und nicht eine Kunst. Da es zwei Teile der vernunftbegabten Seele gibt, so wird die Klugheit die Tugend des einen Teiles sein, des meinenden. Denn das Meinen geht auf Dinge, die sich so und anders verhalten können, und so auch die Klugheit. Doch ist sie nicht nur ein vernunftgemäßes Verhalten; ein Zeichen ist, daß man ein solches Verhalten vergessen kann, die Klugheit dagegen nicht.

6. Da nun die Wissenschaft ein Erfassen des Allgemeinen ist und dessen, was aus Notwendigkeit ist, und da es Prinzipien alles Beweisbaren und aller Wissenschaft gibt (denn die Wissenschaft verlangt Gründe), so wird es vom Prinzip des Wißbaren keine Wissenschaft geben und keine Kunst oder Klugheit. Denn das Wißbare ist beweisbar, und Kunst und Klugheit betreffen Gegen-

τὰ ἐνδεχόμενα ἄλλως ἔχειν. οὐδὲ δὴ σοφία τούτων
 ἔστιν· τοῦ γάρ σοφοῦ περὶ ἐνίων ἔχειν ἀπόδειξιν ἔστιν.
 εἰ δὴ οἵς ἀληθεύομεν καὶ μηδέποτε διαψευδόμενα
 περὶ τὰ μὴ ἐνδεχόμενα ἡ καὶ ἐνδεχόμενα ἄλλως ἔχειν,
 ἐπιστήμη καὶ φρόνησίς ἔστιν καὶ σοφία καὶ νοῦς,
 τούτων δὲ τῶν τριῶν μηδὲν ἐνδέχεται εἶναι (λέγω δὲ
 τρία φρόνησιν ἐπιστήμην σοφίαν), λείπεται νοῦν εἴ-
 ναι τῶν ἀρχῶν.

1141 a

7. Τὴν δὲ σοφίαν ἐν τε ταῖς τέχναις τοῖς ἀκριβεσ-
 τάτοις τὰς τέχνας ἀποδίδομεν, οἷον Φειδίαν λιθουρ-
 γὸν σοφὸν καὶ Πολύκλειτον ἀνδριαντοποιόν, ἐν-
 ταῦθα μὲν οὖν οὐθὲν ἄλλο σημαίνοντες τὴν σοφίαν ἡ
 ὅτι ἀρετὴ τέχνης ἔστιν· εἶναι δέ τινας σοφοὺς οἰόμενα
 ὅλως οὐ κατὰ μέρος οὐδὲ ἄλλο τι σοφούς, ὥσπερ
 "Ομηρός φησιν ἐν τῷ Μαργίτῃ

τὸν δ' οὗτ' ἀρ σκαπτῆρα θεοὶ θέσαν οὗτ' ἀροτῆρα
 οὗτ' ἄλλως τι σοφόν.

"Ωστε δῆλον ὅτι ἡ ἀκριβεστάτη ἀν τῶν ἐπιστημῶν εἴη
 ἡ σοφία. δεῖ ἄρα τὸν σοφὸν μὴ μόνον τὰ ἐκ τῶν
 ἀρχῶν εἰδέναι, ἀλλὰ καὶ περὶ τὰς ἀρχὰς ἀληθεύειν.
 ώστε εἴη ἀν ἡ σοφία νοῦς καὶ ἐπιστήμη, ὥσπερ κεφα-
 λὴν ἔχουσα ἐπιστήμη τῶν τιμιωτάτων.

"Ατοπον γάρ εἴ τις τὴν πολιτικὴν ἢ τὴν φρόνησιν
 σπουδαιοτάτην οἴεται εἶναι, εἰ μὴ τὸ ἄριστον τῶν
 ἐν τῷ κόσμῳ ἀνθρωπος ἔστιν. εἰ δὴ ὑγιεινὸν μὲν
 καὶ ἀγαθὸν ἔτερον ἀνθρώποις καὶ ἰχθύσιν, τὸ δὲ
 λευκὸν καὶ εὐθὺν ταῦτὸν ἀεί, καὶ τὸ σοφὸν ταῦτὸ
 πάντες ἀν εἴποιεν, φρόνιμον δὲ ἔτερον· τὰ γὰρ περὶ

stände, die sich so und anders verhalten können. Auch die Weisheit kann sich nicht darauf beziehen. Denn der Weise hat jedenfalls für Einiges Beweise. Wenn es nun die folgenden Mittel gibt, durch die wir die Wahrheit finden und niemals getäuscht werden, teils im Bereich dessen, was sich nie anders verhalten kann, teils auch im Bereich dessen, was sich so und anders verhalten kann, nämlich Wissenschaft, Klugheit, Weisheit und Geist, und wenn von den dreien (ich meine Klugheit, Wissenschaft und Weisheit) keines in Frage kommt, so bleibt nur, daß der Geist sich auf die Prinzipien bezieht.

7. Die Weisheit schreiben wir in den Künsten denjenigen zu, die sie am vollkommensten beherrschen, also dem Pheidias als weisen Steinmetzen und dem Polyklet als Bildhauer; hier meinen wir mit Weisheit nichts anderes, als daß sie die Vollkommenheit der Kunst sei. Einige halten wir für Weise im Allgemeinen und nicht in einem bestimmten Gebiete oder in sonst einer Hinsicht, so wie Homer im Margites sagt:

Ihn hatten die Götter nicht zum Gräber gemacht und nicht
zum Pflüger,
noch sonstwie weise.

So wird denn die Weisheit die genaueste der Wissenschaften sein, und der Weise soll nicht bloß wissen, was sich aus den Prinzipien ergibt, sondern er soll auch hinsichtlich der Prinzipien selbst die Wahrheit kennen. So wird also die Weisheit Geist und Wissenschaft sein und als Haupt der Wissenschaften die ehrwürdigsten Gegenstände haben.

Es ist nämlich unsinnig, wenn einer meint, die politische Wissenschaft oder die Klugheit sei die beste Wissenschaft. Denn der Mensch ist nicht das Beste, was es im Kosmos gibt. Wenn nun das Gesunde und Gute für die Menschen etwas anderes ist als für die Fische, das Weiße und Gerade aber immer dasselbe ist, so werden alle auch immer die Weisheit für dasselbe erklären, nicht aber die Klugheit. Denn wer in den einzelnen Dingen, die ihm

αύτὸν ἔκαστα τὸ εὐ θεωροῦν φαῖεν ἀν εἶναι φρόνιμον, καὶ τούτῳ ἐπιτρέψει αὐτά. διὸ καὶ τῶν θηρίων ἔνια φρόνιμά φασιν εἶναι, ὅσα περὶ τὸν αὐτῶν βίον ἔχοντα φαίνεται δύναμιν προνοητικήν. φανερὸν δὲ καὶ ὅτι οὐκ ἀν εἴη ἡ σοφία καὶ ἡ πολιτικὴ ἡ αὐτή· εἰ γὰρ τὴν περὶ τὰ ὡφέλιμα τὰ αὐτοῖς ἐροῦσιν σοφίαν, πολλαὶ ἔσονται σοφίαι· οὐ γὰρ μία περὶ τὸ ἀπάντων ἀγαθὸν τῶν ζώων, ἀλλ’ ἑτέρα περὶ ἔκαστον, εἰ μὴ καὶ ιατρικὴ μία περὶ πάντων τῶν ὄντων. εἰ δ’ ὅτι βέλτιστον ἀνθρωπος τῶν ἄλλων ζώων, οὐδὲν διαφέρει· καὶ γὰρ ἀνθρώπου ἄλλα πολὺ θειότερα τὴν φύσιν, οἷον φανερώτατά γε ἐξ ὧν ὁ κόσμος συνέστηκεν. ἐκ δὴ τῶν εἰρημένων δῆλον ὅτι ἡ σοφία ἐστὶν καὶ ἐπιστήμη καὶ νοῦς τῶν τιμιωτάτων τῇ φύσει. διὸ Ἀναξαγόραν καὶ Θαλῆν καὶ τοὺς τοιούτους σοφοὺς μὲν φρονίμους δ’ οὐ φασιν εἶναι, ὅταν ἴδωσιν ἀγνοοῦντας τὰ συμφέροντα ἑαυτοῖς, καὶ περιττὰ μὲν καὶ θαυμαστὰ καὶ χαλεπὰ καὶ δαιμόνια εἰδέναι αὐτούς φασιν, ἄχρηστα δ’, ὅτι οὐ τὰ ἀνθρώπινα ἀγαθὰ ξητοῦσιν.

8. Ἡ δὲ φρόνησις περὶ τὰ ἀνθρώπινα καὶ περὶ ὧν ἔστιν βουλεύσασθαι· τοῦ γὰρ φρονίμου μάλιστα τοῦτο ἔργον εἶναι φαμεν, τὸ εὐ βουλεύεσθαι, βουλεύεται δὲ οὐδεὶς περὶ τῶν ἀδυνάτων ἄλλως ἔχειν. οὐδ’ ὅσων μὴ τέλος τι ἔστιν, καὶ τοῦτο πρακτὸν ἀγαθόν. δ’ ἀπλῶς εὑβουλος δ τοῦ ἀρίστου ἀνθρώπῳ τῶν πρακτῶν στοχαστικὸς κατὰ τὸν λογισμόν. οὐδ’ ἔστιν ἡ φρόνησις τῶν καθόλου μόνον, ἄλλὰ δεῖ καὶ τὰ καθ’ ἔκαστα γνωρίζειν· πρακτικὴ γάρ, ἡ δὲ πρᾶξις περὶ τὰ καθ’ ἔκαστα. διὸ καὶ ἔνιοι οὐκ εἰδότες ἑτέρων εἰδότων πρακτικώτεροι καὶ ἐν τοῖς ἄλλοις, οἵ ἔμπειροι· εἰ γὰρ εἰδείη ὅτι τὰ κοῦφα

vorkommen, das Richtige erkennt, den nennt man wohl klug und dem vertraut man derartige Dinge an. Darum werden auch einige Tiere als klug bezeichnet, jene nämlich, die in ihrem Bereich ein voraussehendes Vermögen zeigen. Klar ist auch, daß die Weisheit und die politische Wissenschaft nicht dasselbe sind. Denn wenn man die Wissenschaft, die für den Einzelnen das ihm Nützliche findet, Weisheit nennen wollte, so ergäben sich viele Weisheiten. Denn es gibt nicht nur eine Wissenschaft von dem Guten, das für alle Lebewesen gilt, sondern für jedes gibt es eine andere; andernfalls müßte es auch eine einzige Medizin für alle Wesen geben. Dabei macht es nichts aus, ob der Mensch das beste unter allen Lebewesen ist. Denn es gibt andere Lebewesen, die ihrer Natur nach noch viel göttlicher sind als der Mensch, etwa am sichtbarsten jene, aus denen der Kosmos gebildet ist. Aus dem Gesagten ergibt sich klar, daß Weisheit die Wissenschaft und das Denken über dasjenige ist, was seiner Natur nach am ehrwürdigsten ist. Darum nennt man auch Anaxagoras, Thales usw. weise, aber nicht klug, da man sieht, wie sie das für sie selbst Zuträgliche nicht erkannt, dagegen Außerordentliches, Erstaunliches, Schwieriges und Göttliches gewußt haben, freilich Unnützes, da sie nicht das menschliche Gute gesucht haben.

8. Die Klugheit aber betrifft das Menschliche und jene Dinge, die man überlegen kann. Denn dies nennen wir vor allem die Aufgabe des Klugen, richtig zu überlegen. Aber keiner überlegt Dinge, die sich unmöglich anders verhalten können, als sie tun, oder Dinge, die kein Ziel in einem zu verwirklichenden Guten haben. Der schlechthin Wohlberatene ist der, der durch Nachdenken das größte dem Menschen durch Handeln erreichbare Gut zu treffen weiß. Auch betrifft die Klugheit nicht nur das Allgemeine, sondern muß auch das Einzelne kennen. Denn sie ist handelnd, und das Handeln betrifft das Einzelne. So gibt es auch Einzelne, die ohne wissenschaftliches Wissen zum praktischen Handeln in verschiedenen Dingen geeigneter sind als die Wissenden, nämlich die Erfahrenen. Wenn man nämlich weiß, daß

εῦπεπτα κρέα καὶ ὑγιεινά, ποῖα δὲ κοῦφα ἀγνοοῖ, οὐ ποιήσει ὑγίειαν, ἀλλ' ὁ εἰδὼς ὅτι τὰ δρνίθεια κοῦφα, καὶ ὑγιεινὰ ποιήσει μᾶλλον. ἡ δὲ φρόνησις πρακτικὴ ὥστε δεῖ ἀμφω ἔχειν, ἡ ταύτην μᾶλλον. εἴη δ' ἄν τις καὶ ἐνταῦθα ἀρχιτεκτονική. ἔστιν δὲ καὶ ἡ πολιτικὴ καὶ ἡ φρόνησις ἡ αὐτὴ μὲν ἔξις, τὸ μέντοι εἶναι οὐ ταύτον αὐταῖς. τῆς δὲ περὶ πόλιν ἡ μὲν ὡς ἀρχιτεκτονικὴ [φρόνησις] νομοθετική, ἡ δὲ ὡς τὰ καθ' ἔκαστα τὸ κοινὸν ἔχει ὄνομα, πολιτικὴ· αὕτη δὲ πρακτικὴ καὶ βουλευτικὴ· τὸ γάρ ψήφισμα πρακτὸν ὡς τὸ ἔσχατον. διὸ πολιτεύεσθαι τούτους μόνον λέγουσιν· μόνοι γάρ πράττουσιν οὗτοι ὥσπερ οἱ χειροτέχναι. δοκεῖ δὲ καὶ φρόνησις μάλιστ' εἶναι ἡ περὶ αὐτὸν καὶ ἔνα. καὶ ἔχει αὕτη τὸ κοινὸν ὄνομα, φρόνησις· ἐκείνων δὲ ἡ μὲν οἰκονομία ἡ δὲ νομοθεσία ἡ δὲ πολιτική, καὶ ταύτης ἡ μὲν βουλευτικὴ ἡ δὲ δικαιοστική.

9. Εἶδος μὲν οὖν τι ἄν εἴη γνώσεως τὸ αὐτῷ εἰδέναι· ἀλλ' ἔχει διαφορὰν πολλήν. καὶ δοκεῖ ὁ τὰ περὶ αὐτὸν εἰδὼς καὶ διατρίβων φρόνιμος εἶναι, οἱ δὲ πολιτικοὶ πολυπράγμονες· διὸ Εὔριπίδης

1142 a

πῶς δ' ἄν φρονοίην, ὡς παρῆν ἀπραγμόνως
ἐν τοῖσι πολλοῖς ἡριθμημένῳ στρατοῦ
ἴσον μετασχεῖν;
τοὺς γάρ περισσοὺς καὶ τι πράσσοντας πλέον ...

ζητοῦσι γάρ τὸ αὐτοῖς ἀγαθόν, καὶ οἴονται τοῦτο δεῖν πράττειν. ἐκ ταύτης οὖν τῆς δόξης ἐλήλυθεν τὸ τούτους φρονίμους εἶναι· καίτοι ίσως οὐκ ἔστιν τὸ αὐτοῦ εὖ ἄνευ οἰκονομίας οὐδὲ ἄνευ πολιτείας, ἔτι δὲ τὰ αὐτοῦ πῶς δεῖ διοικεῖν, ἀδηλον καὶ σκεπτέον. σημεῖον δ' ἔστι τοῦ εἰρημένου καὶ διότι γεωμετρικοὶ

leichtes Fleisch gut verdaulich und gesund ist, nicht aber weiß, welches Fleisch leicht ist, so wird er nicht die Gesundheit schaffen können; das wird eher jener können, der weiß, daß das Geflügelfleisch leicht ist. Die Klugheit aber ist handelnd. Also muß sie beides umfassen und noch mehr das zweite. Es wird wohl auch da ein leitendes Vermögen geben. Die politische Wissenschaft und die Klugheit sind als Verhalten dasselbe, doch ihr Sein ist nicht dasselbe. Von der Staatskunst ist der leitende Teil die Gesetzgebung; jene, die das Einzelne behandelt, hat den gemeinsamen Namen der politischen Wissenschaft. Sie ist handelnd und überlegend. Denn die Abstimmung ist das letzte und ein Handeln. Darum nennt man auch nur diese Politiker. Denn nur sie handeln wie die Handwerker. Die Klugheit scheint sich vorzugsweise auf den Einzelnen und auf die eigene Person zu beziehen. Sie hat denn auch den gemeinsamen Namen der Klugheit. Von ihren sonstigen Arten ist die eine die Hausverwaltung, die andere die Gesetzgebung, dann die Staatsverwaltung, und von dieser ist ein Teil die beratende Staatskunst, der andere die richterliche.

9. Also ist die Erkenntnis dessen, was der eigenen Person dient, eine Art der Klugheit, doch macht sie viele Schwierigkeiten. So scheint der, der das Seinige gut überlegt und betreibt, klug zu sein, der Politiker aber gilt als vielgeschäftig. So sagt Euripides:

Wie wäre ich klug, dem es möglich war, ohne Sorgen
als einer aus der Zahl der Vielen ebensoviel zu erlangen
wie das ganze Heer?

Denn wer Ungewöhnliches wagt und allzu viel unternimmt ...

Man sucht nämlich, was für einen selbst gut ist, und meint, daß man dies betreiben müsse. Aus dieser Überzeugung kommt, daß solche Menschen für klug gehalten werden. Und dennoch kann man wohl sein Eigenes nicht gut verwalten ohne die Verwaltung des Hauses und des Staates. Außerdem ist es unklar und muß geprüft werden, wie man sein Eigenes verwalten soll. Ein

μὲν νέοι καὶ μαθηματικοὶ γίνονται καὶ σοφοὶ τὰ τοιαῦτα, φρόνιμος δ’ οὐ δοκεῖ γίνεσθαι. αἴτιον δ’ ὅτι καὶ τῶν καθ’ ἔκαστά ἐστιν ἡ φρόνησις, ἢ γίνεται γνώριμα ἐξ ἐμπειρίας, νέος δὲ ἐμπειρος οὐκ ἐστιν (πλήθος γὰρ χρόνου ποιεῖ τὴν ἐμπειρίαν). ἐπεὶ καὶ τοῦτ’ ἀν τις σκέψαιτο, διὰ τί δὴ μαθηματικὸς μὲν παῖς γένεοιτ’ ἄν, σοφὸς δ’ ἡ φυσικὸς οὐ. ἡ δὲ τὰ μὲν δι’ ἀφαιρέσεώς ἐστιν, τῶν δ’ αἱ ἀρχαὶ ἐξ ἐμπειρίας καὶ τὰ μὲν οὐ πιστεύουσιν οἱ νέοι ἀλλὰ λέγουσιν, τῶν δὲ τὸ τι ἐστιν οὐκ ἄδηλον; ἔτι ἡ ἀμαρτία ἡ περὶ τὸ καθόλου ἐν τῷ βουλεύεσθαι ἡ περὶ τὸ καθ’ ἔκαστον· ἡ γὰρ ὅτι πάντα τὰ βαρύσταθμα ὕδατα φαῦλα, ἡ ὅτι τοδὶ βαρύσταθμον. ὅτι δ’ ἡ φρόνησις οὐκ ἐπιστήμη, φανερόν· τοῦ γὰρ ἐσχάτου ἐστίν, ὥσπερ εἰρηται· τὸ γὰρ πρακτὸν τοιοῦτον. ἀντίκειται μὲν δὴ τῷ νῷ· ὁ μὲν γὰρ νοῦς τῶν ὅρων, ὃν οὐκ ἐστιν λόγος, ἡ δὲ τοῦ ἐσχάτου, οὐ οὐκ ἐστιν ἐπιστήμη ἀλλ’ αἰσθησις, οὐχ ἡ τῶν ἴδιων, ἀλλ’ οὕτι αἰσθανόμενα ὅτι τὸ ἐν τοῖς μαθηματικοῖς ἐσχατον τρίγωνον· στήσεται γὰρ κάκει. ἀλλ’ αὕτη μᾶλλον αἰσθησις ἡ φρόνησις, ἐκείνης δὲ ἄλλο εἶδος.

io. Τὸ ζητεῖν δὲ καὶ τὸ βουλεύεσθαι διαφέρει· τὸ γὰρ βουλεύεσθαι ζητεῖν τι ἐστίν. δεῖ δὲ λαβεῖν καὶ περὶ εὑβουλίας τι ἐστίν, πότερον ἐπιστήμη τις ἡ δόξα ἡ εὐστοχία ἡ ἄλλο τι γένος. ἐπιστήμη μὲν δὴ οὐκ ἐστιν (οὐ γὰρ ζητοῦσι περὶ ὧν ἵσασιν, ἡ δ’ εὑβουλία βουλή τις, ὁ δὲ βουλευόμενος ζητεῖ καὶ λογίζεται)· ἀλλὰ μὴν οὐδὲ εὐστοχία. ἀνευ τε γὰρ

Beweis für das Gesagte ist, daß man zwar in der Jugend schon ein Geometer, Mathematiker und überhaupt in solchen Dingen erfahren sein kann, nicht aber klug. Die Ursache ist, daß die Klugheit sich auf das Einzelne bezieht und dieses erst durch die Erfahrung bekannt wird. Ein junger Mensch kann aber diese Erfahrung nicht haben (denn sie entsteht nur in langer Zeitdauer). Allerdings könnte man fragen, weshalb ein Kind schon ein Mathematiker werden kann, nicht aber ein Weiser oder Naturphilosoph. Wohl weil das eine durch Abstraktion zustande kommt, die Prinzipien der Naturphilosophie aber aus der Erfahrung stammen. Und hier können die jungen Leute keine Überzeugungen haben, sondern nur reden, bei der Mathematik ist das Wesen dagegen nicht unbekannt. Ferner betrifft ein Irrtum beim Überlegen entweder das Allgemeine oder das Einzelne. Man weiß entweder nicht, daß alles schwerwiegende Wasser schlecht ist, oder daß dieses bestimmte Wasser so beschaffen ist. Daß die Klugheit keine Wissenschaft ist, ist klar. Denn sie betrifft, wie gesagt, das letzte Konkrete; so ist der Gegenstand des Handelns. Sie ist also das Gegenstück zum Geist. Denn der Geist betrifft die Begriffe, die keine weitere Definition haben, jene dagegen das Letzte, für das es keine Wissenschaft, sondern nur die Wahrnehmung gibt, nicht die partikulare, sondern die allgemeine, mit der wir etwa wahrnehmen, daß das letzte Mathematische das Dreieck ist. Denn hier hält man ein. Die partikulare Wahrnehmung ihrerseits ist mehr Wahrnehmung als Klugheit, hier ist aber eine andere Art gemeint.

10. Das Forschen und das Überlegen unterscheiden sich von einander; denn das Überlegen ist eine Art von Forschen. Man muß nun auch fragen, was die Wohlberatenheit sei, ob sie eine Wissenschaft sei oder ein Meinen oder ein richtiges Treffen oder sonst etwas anderes. Eine Wissenschaft ist sie nicht (denn was man weiß, danach forscht man nicht, die Wohlberatenheit ist aber eine Art von Planen, und wer plant, der forscht und berechnet). Sie ist auch kein richtiges Treffen. Denn dieses vollzieht sich

λόγου καὶ ταχύ τι ἡ εὐστοχία, βουλεύονται δὲ πολὺν χρόνον, καὶ φασὶ πράττειν μὲν δεῖν ταχὺ τὰ βουλευθέντα, βουλεύεσθαι δὲ βραδέως. ἔτι ἡ ἀγχίνοια ἔτερον καὶ ἡ εὐβουλία· ἔστιν δὲ εὐστοχία τις ἡ ἀγχίνοια. οὐδὲ δὴ δόξα ἡ εὐβουλία οὐδεμία. ἀλλ’ ἐπεὶ ὁ μὲν κακῶς βουλευόμενος ἀμαρτάνει, ὁ δ’ εὐρθῶς βουλεύεται, δῆλον ὅτι ὀρθότης τις ἡ εὐβουλία ἔστιν. οὕτε ἐπιστήμης δὲ οὕτε δόξης. ἐπιστήμης μὲν γὰρ οὐκ ἔστιν ὀρθότης (οὐδὲ γὰρ ἀμαρτία), δόξης δ’ ὀρθότης ἀλήθεια· ἄμα δὲ καὶ ὥρισται ἡδη πᾶν οὐ δόξα ἔστιν. ἀλλὰ μὴν οὐδ’ ἀνευ λόγου ἡ εὐβουλία. διανοίας ἄρα λείπεται. αὕτη γὰρ οὐπω φάσις. καὶ γὰρ ἡ δόξα οὐ ζήτησις ἀλλὰ φάσις τις ἡδη, ὁ δὲ βουλευόμενος, ἐάν τε εὖ ἐάν τε καὶ κακῶς βουλεύηται, ζητεῖ τι καὶ λογίζεται. ἀλλ’ ὀρθότης τις ἔστιν ἡ εὐβουλία βουλῆς. διὸ ἡ βουλὴ ζητητέα πρῶτον τί καὶ περὶ τί. ἐπεὶ δ’ ἡ ὀρθότης πλεοναχῶς, δῆλον ὅτι οὐ πᾶσα. ὁ γὰρ ἀκρατής καὶ ὁ φαῦλος δὲ προτίθεται ἵδειν ἔχ τοῦ λογισμοῦ τεύξεται, ὥστε ὀρθῶς ἔσται βεβουλευμένος, κακὸν δὲ μέγα εἰληφώς· δοκεῖ δὲ ἀγαθόν τι τὸ εὖ βεβουλεῦσθαι. ἡ γὰρ τοιαύτη ὀρθότης βουλῆς εὐβουλία, ἡ ἀγαθοῦ τευκτική. ἀλλ’ ἔστιν καὶ τούτου ψευδεῖ συλλογισμῷ τυχεῖν, καὶ δὲ μὲν δεῖ ποιῆσαι τυχεῖν, δι’ οὐ δὲ οὐ, ἀλλὰ ψευδῆ τὸν μέσον ὅρον εἶναι· ὥστε οὐδ’ αὕτη πω εὐβουλία, καθ’ ἦν οὐ δεῖ μὲν τυγχάνει, οὐ μέντοι δι’ οὐ ἔδει. ἔτι ἔστιν πολὺν χρόνον βουλευόμενον τυχεῖν, τὸν δὲ ταχύ. οὐκοῦν οὐδ’ ἔκείνη πω εὐβουλία, ἀλλ’ ὀρθότης ἡ κατὰ τὸ ὠφέλιμον, καὶ οὐ δεῖ καὶ ὡς καὶ ὅτε. ἔτι

ohne Denken und rasch; überlegen tut man dagegen lange Zeit, und es heißt, man solle langsam überlegen, aber rasch ausführen, was man überlegt habe. Auch die Geistesgegenwart ist von der Wohlberatenheit verschieden. Denn die Geistesgegenwart ist eine Art von richtigem Treffen. Ebenso ist die Wohlberatenheit kein Meinen. Da nun, wer schlecht überlegt, sich verfehlt, und wer es gut tut, auch richtig überlegt, so ist offenbar die Wohlberatenheit eine Richtigkeit, doch weder des Wissens noch des Meinens. Bei der Wissenschaft gibt es keine Richtigkeit (und auch keinen Fehler), und die Richtigkeit des Meinens ist die Wahrheit. Außerdem steht schon alles fest, wovon es ein Meinen gibt. Andererseits ist die Wohlberatenheit nicht ohne Gründe. Also gehört sie zum Nachdenken. Dieses ist ja noch kein Behaupten, wogegen die Meinung kein Forschen mehr ist, sondern schon ein Behaupten; der Überlegende aber, mag er dies gut oder schlecht tun, forscht und berechnet. Also ist die Wohlberatenheit eine Richtigkeit des Planens. Doch muß man nun zuerst fragen, was das Planen sei und worauf es sich bezieht. Die Richtigkeit hat viele Bedeutungen, und offensichtlich kann nicht jede von ihnen hier gemeint sein. So wird der Maßlose und der Schlechte, was er sich vorgenommen hat, durch sein Berechnen auch erreichen, so daß er also richtig geplant haben wird und dabei ein großes Übel erreicht hat. Dabei scheint das richtige Planen etwas Gutes zu sein. Und nur eine Richtigkeit des Planens, die auf etwas Gutes zielt, ist Wohlberatenheit. Aber auch dies kann man durch einen falschen Schluß erlangen; man kann auf diese Weise treffen, was man tun soll, aber nicht auf dem richtigen Wege, sondern der Mittelbegriff der Schlußfolgerung kann falsch sein. Auch das ist also noch nicht die Wohlberatenheit, durch die man zwar erreicht, was man soll, aber nicht auf dem Wege, den man gehen soll. Ferner kann man lange Zeit überlegen, was man tun soll, oder auch rasch. Auch jenes ist noch nicht die Wohlberatenheit, sondern eben eine Richtigkeit auf das Nützliche hin, mit dem richtigen Gegenstand, dem richtigen Wege und zur richti-

ἔστιν καὶ ἀπλῶς εὐ βεβουλεῦσθαι καὶ πρὸς τὸ τέλος.
ἡ μὲν δὴ ἀπλῶς ἡ πρὸς τὸ τέλος τὸ ἀπλῶς κατορθοῦσσα, τὶς δὲ ἡ πρὸς τὸ τέλος. εἰ δὴ τῶν φρονίμων τὸ εὐ βεβουλεῦσθαι, ἡ εὐβουλία εἴη ἀν δρθότης ἡ κατὰ τὸ συμφέρον πρὸς τὸ τέλος, οὐδὲ ἡ φρόνησις ἀληθής ὑπόληψις ἔστιν.

II. Ἐστι δὲ καὶ ἡ σύνεσις καὶ ἡ εὐσυνεσία, καθ' ἃς λέγομεν συνετοὺς καὶ εὐσυνέτους, οὔτε δλως τὸ αὐτὸ ἐπιστήμη ἡ δόξῃ (πάντες γάρ ἀν ἡσαν συνετοί) οὔτε τὶς μία τῶν κατὰ μέρος ἐπιστημῶν, οἷον ἡ ἴατρική περὶ ὑγιεινῶν, ἡ γεωμετρία περὶ μεγέθη· οὔτε γάρ περὶ τῶν ἀεὶ δοντων καὶ ἀκινήτων ἡ σύνεσις ἔστιν οὔτε περὶ τῶν γινομένων διουοῦν, ἀλλὰ περὶ ὧν ἀπορήσειεν ἀν τὶς καὶ βουλεύσαιτο. διὸ περὶ τὰ αὐτὰ μὲν τῇ φρονήσει ἔστιν, οὐχ ἔστιν δὲ τὸ αὐτὸ σύνεσις καὶ φρόνησις. ἡ μὲν γάρ φρόνησις ἐπιτακτική ἔστιν (τὶ γάρ δεῖ πράττειν ἡ μῆ, τὸ τέλος αὐτῆς ἔστιν), ἡ δὲ σύνεσις κριτικὴ μόνον (ταῦτὸ γάρ σύνεσις καὶ εὐσυνεσία καὶ συνετοί καὶ εὐσύνετοι). ἔστιν δ' οὔτε τὸ ἔχειν τὴν φρόνησιν οὔτε τὸ λαμβάνειν ἡ σύνεσις· ἀλλ' ὥσπερ τὸ μανθάνειν λέγεται συνιέναι, ὅταν χρῆται τῇ ἐπιστήμῃ, οὕτως ἐν τῷ χρῆσθαι τῇ δόξῃ ἐπὶ τὸ κρίνειν περὶ τούτων περὶ ὧν ἡ φρόνησις ἔστιν, ἄλλου λέγοντος, καὶ κρίνειν καλῶς· τὸ γάρ εὐ τῷ καλῶς τὸ αὐτό. καὶ ἐντεῦθεν ἐλήλυθεν τοῦνομα ἡ σύνεσις, καθ' ἣν εὐσύνετοι, ἐκ τῆς ἐν τῷ μανθάνειν· λέγομεν γάρ τὸ μανθάνειν συνιέναι πολλάκις.

Ἡ δὲ καλουμένη γνώμη, καθ' ἣν εὐγνώμονας καὶ ἔχειν φαμὲν γνώμην, ἡ τοῦ ἐπιεικοῦς ἔστιν κρίσις ὁρθή. σημεῖον δέ τὸν γάρ ἐπιεικῆ μάλιστά φαμεν εἶναι συγγνωμονικόν, καὶ ἐπιεικὲς τὸ ἔχειν περὶ ἔνια

gen Zeit. Endlich kann man teils schlechthin wohlberaten sein, teils im Bezug auf ein bestimmtes Ziel. Der eine macht es richtig im Hinblick auf das schlechthin gültige Ziel, der andere im Hinblick auf ein einzelnes Ziel. Wenn nun auch der Kluge gut beraten ist, so wird also die Wohlberatenheit eine Richtigkeit im Zuträglichen auf ein bestimmtes Ziel hin, von dem die Klugheit eine wahre Vorstellung hat.

II. Auch die Verständigkeit und Wohlverständigkeit, auf Grund derer wir von Verständigen und Wohlverständigen reden, ist nicht vollständig mit der Wissenschaft oder dem Einen identisch (denn sonst wären alle Leute verständig), und sie ist auch nicht eine einzelne Wissenschaft, wie die Medizin vom Gesunden und die Geometrie von den Größen. Denn die Verständigkeit befaßt sich weder mit dem Ewigen und Unbewegten noch mit irgendeinem Entstehenden, sondern mit den Dingen, worin man zweifelt und sich überlegt. Also hat sie dieselben Gegenstände wie die Klugheit, aber sie ist trotzdem nicht mit dieser identisch. Denn die Klugheit gibt Anweisungen (ihr Ziel ist, zu sagen, was man tun soll und was nicht), die Verständigkeit dagegen beurteilt nur (Verständigkeit und Wohlverständigkeit, verständig und wohlverständlich sind dasselbe). Verständigkeit ist weder das Besitzen noch das Erlangen der Klugheit. Sondern wie man beim Lernen vom Verstehen spricht, wenn man die Wissenschaft anwendet, ebenso ist es, wenn man das Meinen anwendet zur Beurteilung der Gegenstände, mit denen sich die Klugheit befaßt, und zwar fremder Meinung gegenüber, und zur richtigen Beurteilung. Denn das Gute und das Richtige sind dasselbe. Der Name der Verständigkeit, durch die man verständig ist, kommt aus dem Verstehen beim Lernen. Denn wir sagen oft Verstehen für Lernen.

Der sogenannte Takt, mit dem wir die Taktvollen bezeichnen und sagen, jemand habe Takt, ist das richtige Urteil über das Anständige. Ein Beweis: der Anständige ist am ehesten zur Nachsicht geneigt, und anständig nennen wir es, in einigen Dingen

συγγνώμην. ή δὲ συγγνώμη γνώμη ἐστὶν κριτικὴ τοῦ ἐπιεικοῦς ὀρθή. ὀρθή δ' ή τοῦ ἀληθοῦς.

12. Εἰσὶν δὲ πᾶσαι αἱ ἔξεις εὐλόγως εἰς ταύτῳ τείνουσαι· λέγομεν γὰρ γνώμην καὶ σύνεσιν καὶ φρόνησιν καὶ νοῦν ἐπὶ τοὺς αὐτοὺς ἐπιφέροντες γνώμην ἔχειν καὶ νοῦν ηδη καὶ φρονίμους καὶ συνετούς· πᾶσαι γὰρ αἱ δυνάμεις αὗται τῶν ἐσχάτων εἰσὶν καὶ τῶν καθ' ἔκαστον, καὶ ἐν τῷ κριτικὸς εἶναι περὶ ὧν ὁ φρόνιμος, συνετὸς καὶ εὐγνώμων ή συγγνώμων· τὰ γὰρ ἐπιεικῆ κοινὰ τῶν ἀγαθῶν ἀπάντων ἐστὶν ἐν τῷ πρός ἄλλον. ἐστιν δὲ τῶν καθ' ἔκαστα καὶ τῶν ἐσχάτων ἀπαντα τὰ πρακτά· καὶ γὰρ τὸν φρόνιμον δεῖ γινώσκειν αὐτά, καὶ ή σύνεσις καὶ ή γνώμη περὶ τὰ πρακτά, ταῦτα δ' ἐσχάτα· καὶ ὁ νοῦς τῶν ἐσχάτων ἐπ' ἀμφότερα· καὶ γὰρ τῶν πρώτων ὅρων καὶ τῶν ἐσχάτων νοῦς ἔστι καὶ οὐ λόγος, καὶ ὁ μὲν κατὰ τὰς ἀποδείξεις τῶν ἀκινήτων ὅρων καὶ πρώτων, ὁ δ' ἐν ταῖς πρακτικαῖς τοῦ ἐσχάτου καὶ ἐνδεχομένου καὶ τῆς ἑτέρας προτάσεως. ἀρχαὶ γὰρ τοῦ οὐ ἔνεκα αὗται· ἐκ τῶν καθ' ἔκαστα γὰρ τὸ καθόλου· τούτων οὖν ἔχειν δεῖ αἰσθησιν. αὕτη δ' ἐστὶ νοῦς. διὸ καὶ φυσικὰ δοκεῖ εἶναι ταῦτα, καὶ φύσει σοφὸς μὲν οὐδείς, γνώμην δ' ἔχειν καὶ σύνεσιν καὶ νοῦν. σημεῖον δ' ὅτι καὶ ταῖς ἡλικίαις οἰόμεθα ἀκολουθεῖν, καὶ ηδε ή ἡλικία νοῦν ἔχει καὶ γνώμην, ὡς τῆς φύσεως αἰτίας οὐσης. διὸ καὶ ἀρχὴ καὶ τέλος νοῦς· ἐκ τούτων γὰρ αἱ ἀποδείξεις καὶ περὶ τούτων. ὥστε δεῖ προσέχειν τῶν ἐμπειρῶν καὶ πρεσβυτέρων ή φρονίμων ταῖς ἀναποδείκτοις φάσεσι καὶ δόξαις οὐχ ἡττον τῶν ἀποδείξεων· διὰ γὰρ τὸ ἔχειν ἐκ τῆς ἐμπειρίας ὅμμα ὁρῶσιν ὀρθῶς.

1143 b

Nachsicht zu üben. Die Nachsicht ist aber ein Takt, mit dem der Anständige richtig zu beurteilen versteht. Und richtig bedeutet wahr.

12. Alle diese Weisen des Verhaltens zielen verständlicherweise auf dasselbe. Wir sprechen von Takt, Verständigkeit, Klugheit und Geist, indem wir von denselben Menschen sagen, sie hätten Takt und Geist und seien klug und verständig. Denn alle diese Fähigkeiten beziehen sich auf das Letzte und Einzelne. Die Gegenstände der Klugheit vermag der Verständige und Taktvolle und Nachsichtige zu beurteilen. Die Anständigkeit ist die gemeinsame Eigenschaft aller Guten gegenüber im Verhältnis zu andern Menschen. Alle Gegenstände des Handelns gehören zum Einzelnen und Letzten. Der Kluge muß sie kennen, und die Verständigkeit und der Takt betreffen eben die Gegenstände des Handelns, als das Letzte. Der Geist endlich betrifft das Letzte nach beiden Seiten. Denn auf die ersten und die letzten Begriffe geht der Geist und nicht der Verstand; im ersten Falle geht er auf die Beweise der ersten und unbewegten Begriffe, im zweiten auf das Letzte, das Mögliche, den Untersatz im Bereich des Handelns. Dies sind die Prinzipien des Zwecks. Denn aus dem Einzelnen entspringt das Allgemeine. Dieses muß durch Wahrnehmung erfaßt werden, und dies ist eben der Geist. Darum scheinen diese Dinge auch naturgegeben zu sein: weise ist von Natur keiner, wohl aber hat er Takt, Verständigkeit und Geist. Ein Zeichen dafür ist, daß wir meinen, diese Eigenschaften folgten den verschiedenen Lebensaltern, und daß ein bestimmtes Alter Geist und Takt besitze, als sei die Natur die Ursache davon. Darum ist auch der Geist Anfang und Ende. Denn die Schlußfolgerungen gehen vom Einzelnen aus und betreffen dieses. Darum muß man die ohne Beweise vorgetragenen Behauptungen und Meinungen der Erfahrenen, Älteren und Klugen nicht weniger beachten als das Bewiesene. Denn weil sie das Auge der Erfahrung haben, sehen sie richtig.

13. Τί μὲν οὖν ἔστιν ἡ φρόνησις καὶ ἡ σοφία, καὶ περὶ τίνα ἐκατέρα τυγχάνει οὐσα, καὶ ὅτι ἄλλου τῆς ψυχῆς μορίου ἀρετὴ ἐκατέρα, εἰρηται· διαπορήσειε δ' ἂν τις περὶ αὐτῶν τί χρήσιμοι εἰσίν. ἡ μὲν γὰρ σοφία οὐθὲν θεωρεῖ ἐξ ὧν ἔσται εὐδαιμῶν ἀνθρωπος (οὐδεμίᾶς γὰρ ἔστιν γενέσεως), ἡ δὲ φρόνησις τοῦτο μὲν ἔχει, ἀλλὰ τίνος ἔνεκα δεῖ αὐτῆς, εἴπερ ἡ μὲν φρόνησις ἔστιν περὶ τὰ δίκαια καὶ καλὰ καὶ ἀγαθὰ ἀνθρώπῳ, ταῦτα δ' ἔστιν ἀ τοῦ ἀγαθοῦ ἔστιν ἀνδρὸς πράττειν, οὐθὲν δὲ πρακτικώτεροι τῷ εἰδέναι αὐτά ἔσμεν. εἴπερ ἔξεις αἱ ἀρεταί εἰσιν, ὥσπερ οὐδὲ τὰ ὑγιεινὰ οὐδὲ τὰ εὐεκτικά, ὅσα μὴ τῷ ποιεῖν ἀλλὰ τῷ ἀπὸ τῆς ἔξεως εἶναι λέγεται. οὐθὲν γὰρ πρακτικώτεροι τῷ ἔχειν τὴν ιατρικήν καὶ γυμναστικήν ἔσμεν. εἰ δὲ μὴ τούτων χάριν φρόνιμον θετέον ἀλλὰ τοῦ γίνεσθαι, τοῖς οὖσι σπουδαίοις οὐθὲν ἀν εἴη χρήσιμος, ἔτι δ' οὐδὲ τοῖς μὴ ἔχουσιν οὐδὲν γὰρ διοίσει αὐτοὺς ἔχειν ἡ ἄλλοις ἔχουσι πείθεσθαι, ἵκανῶς τ' ἔχοι ἀν ἡμῖν ὥσπερ καὶ περὶ τὴν ὑγίειαν· βουλόμενοι γὰρ ὑγιαίνειν ὅμως οὐ μανθάνομεν ιατρικήν. πρὸς δὲ τούτοις ἄτοπον ἀν εἶναι δόξειεν, εἰ λείφων τῆς σοφίας οὖσα κυριωτέρα αὐτῆς ἔσται· ἡ γὰρ ποιοῦσα ἄρχει καὶ ἐπιτάττει περὶ ἔκαστον. περὶ δὴ τούτων λεκτέον· νῦν μὲν γὰρ ἡπόρηται περὶ αὐτῶν μόνον.

Πρῶτον μὲν οὖν λέγομεν ὅτι καθ' αὐτὰς ἀναγκαῖον αἱρετὰς αὐτὰς εἶναι, ἀρετάς γ' οὖσας ἐκατέραν ἐκατέρου τοῦ μορίου, καὶ εἰ μὴ ποιοῦσι μηδὲν μηδετέρα αὐτῶν. ἔπειτα καὶ ποιοῦσι μέν, οὐχ ὡς ίατρική δὲ ὑγίειαν, ἀλλ' ὡς ἡ ὑγίεια, οὗτως ἡ σοφία

13. Was also die Klugheit und die Weisheit sind, was ihre Gegenstände sind und daß jede die Tugend eines andern Seelenteiles ist, haben wir nun gesagt. Man könnte jetzt fragen, zu was sie beide nützlich seien. Denn die Weisheit betrachtet keines der Dinge, durch die der Mensch glückselig wird (denn sie hat es mit keinem Werden zu tun), und die Klugheit tut dies zwar, aber wozu ist sie notwendig, wenn sie sich zwar mit dem für den Menschen Gerechten, Guten und Schönen befaßt und dies das ist, was der tugendhafte Mensch tun muß, wenn wir aber dadurch, daß wir darüber Bescheid wissen, noch keineswegs eher imstande sind, auch dementsprechend zu handeln? Die Tugenden sind doch Verhaltensweisen, und dasselbe gilt auch vom Gesunden und Stärkenden, wo es sich auch nicht nur um ein Tun, sondern um ein Verhalten handelt. Denn wir sind dadurch, daß wir die Medizin und die Gymnastik kennen, noch in keiner Weise zum Handeln geeigneter. Wenn man aber annimmt, die Klugheit sei nicht dazu da, die Tugenden kennenzulernen, sondern um tugendhaft zu werden, so wird sie für jene, die schon tugendhaft sind, gar nicht nützlich werden, und ebensowenig jenen, die die Tugenden nicht kennen. Denn es wird keinen Unterschied machen, ob man die Tugenden selbst kennt und hat, oder ob man denen folgt, die sie besitzen. Dies könnte uns ja genügen, wie bei der Gesundheit. Denn wir wollen zwar gesund sein, lernen aber darum doch nicht die Medizin. Außerdem erscheint es unsinnig, wenn die Klugheit, die doch geringer ist als die Weisheit, trotzdem wesentlicher ist als diese: denn das hervorbringende Wissen herrscht und befiehlt im Einzelnen. Hierüber muß gesprochen werden. Denn bis jetzt haben wir nur die Schwierigkeiten genannt.

Erstens sagen wir, daß diese beiden Tugenden an sich notwendigerweise wünschbar sind, da jede die Tugend eines besonderen Seelenteiles ist; und zwar sind sie wünschbar, auch wenn sie nichts weiter hervorbringen. Zweitens aber bringen sie tatsächlich etwas hervor, nicht wie die Medizin die Gesundheit hervorbringt, sondern wie die Gesundheit selbst dies tut; ebenso bringt

εὐδαιμονίαν· μέρος γάρ οὖσα τῆς ὅλης ἀρετῆς τῷ ἔχεσθαι ποιεῖ καὶ τῷ ἐνεργεῖν εὐδαιμονα. ἔτι τὸ ἔργον ἀποτελεῖται κατὰ τὴν φρόνησιν καὶ τὴν ἡθικὴν ἀρετὴν· ἡ μὲν γὰρ ἀρετὴ τὸν σκοπὸν ποιεῖ ὁρθόν. ἡ δὲ φρόνησις τὰ πρὸς τοῦτο. τοῦ δὲ τετάρτου μορίου τῆς ψυχῆς οὐκ ἔστιν ἀρετὴ τοιαύτη, τοῦ θρεπτικοῦ· οὐδὲν γὰρ ἐκ' αὐτῷ πράττειν ἡ μὴ πράττειν. περὶ δὲ τοῦ μηθὲν εἶναι πρακτικωτέρους διὰ τὴν φρόνησιν τῶν καλῶν καὶ δικαίων, μικρὸν ἄνωθεν ἀρκτέον. λαβόντας ἀρχὴν ταύτην. ὥσπερ γὰρ καὶ τὰ δίκαια λέγομεν πράττοντάς τινας οὐπω δικαίους εἶναι, οἷον τοὺς τὰ ὑπὸ τῶν νόμων τεταγμένα ποιοῦντας ἡ ἄκοντας ἡ δι' ἄγνοιαν ἡ δι' ἔτερον τι καὶ μὴ δι' αὐτά (καίτοι πράττουσί γε ἀ δεῖ καὶ ὅσα χρὴ τὸν σπουδαῖον), οὕτως, ὡς ἔοικεν, ἔστι τὸ πώς ἔχοντα πράττειν ἔκαστα ὥστ' εἶναι ἀγαθόν, λέγω δ' οἷον διὰ προαιρεσιν καὶ αὐτῶν ἔνεκα τῶν πραττομένων. τὴν μὲν οὖν προαιρεσιν ὁρθὴν ποιεῖ ἡ ἀρετή, τὸ δ' ὅσα ἐκείνης ἔνεκα πέφυκε πράττεσθαι οὐκ ἔστιν τῆς ἀρετῆς ἀλλ' ἔτέρας δυνάμεως. λεκτέον δ' ἐπιστήσασι σαφέστερον περὶ αὐτῶν. ἔστιν δή τις δύναμις ἣν καλοῦσι δεινότητα· αὗτη δ' ἔστιν τοιαύτη ὥστε τὰ πρὸς τὸν ὑποτεθέντα σκοπὸν συντείνοντα δύνασθαι ταῦτα πράττειν καὶ τυγχάνειν αὐτῶν. ἀν μὲν οὖν ὁ σκοπὸς ἡ καλός, ἐπαινετή ἔστιν, ἀν δὲ φαῦλος, πανουργία· διὸ καὶ τοὺς φρονίμους δεινοὺς καὶ τοὺς πανούργους φαμὲν εἶναι. ἔστιν δ' ἡ φρόνησις οὐχ ἡ δύναμις, ἀλλ' οὐκ ἄνευ τῆς δυνάμεως ταύτις. ἡ δὲ ἔξις τῷ ὅμιλῳ τούτῳ γίνεται τῆς ψυχῆς οὐκ ἄνευ ἀρετῆς, ὡς εἰρηταί τε καὶ ἔστιν δῆλον· οἱ γὰρ συλλογισμοὶ τῶν πρακτῶν ἀρχὴν ἔχοντές εἰσιν, ἐπειδὴ τοιόνδε τὸ τέλος καὶ τὸ ἄριστον, ὅτιδήποτε ὅν· ἔστω γὰρ λόγου χάριν τὸ

die Weisheit die Glückseligkeit hervor. Denn obwohl sie ein Teil der gesamten Tugend ist, macht sie schon dadurch, daß man sie hat und betätigt, glückselig. Ferner kommt das Handeln durch die Klugheit und die ethische Tugend zustande. Denn die Tugend macht, daß das Ziel richtig wird, und die Klugheit, daß der Weg dazu richtig wird. Der vierte Seelenteil freilich hat keine derartige Tugend, der vegetative Teil. Denn es steht nicht in seiner Macht, zu handeln oder nicht zu handeln. Wenn aber gesagt wird, daß man durch die Klugheit in keiner Weise fähiger würde, schön und gerecht zu handeln, so müssen wir etwas weiter zurückgreifen und bei folgendem Punkte beginnen: Wie wir sagen, daß Menschen, die gerecht handeln, darum noch nicht Gerechte sind, etwa solche, die das von den Gesetzen Vorgeschriebene nicht aus sich tun, sondern widerwillig oder aus Unwissenheit oder aus irgendeiner andern Ursache (dennoch tun sie aber, was man soll und was der Tugendhafte tun soll), so scheint es auch eine bestimmte Verfassung zu geben, in der man erst handelt, so daß es wirklich gut ist, ich meine durch Willensentscheidung und um der Tat selbst willen. Die Willensentscheidung wird nun durch die Tugend richtig; daß aber alles geschieht, was seiner Natur nach um dieses Ziels willen geschehen muß, das ist nicht das Werk der Tugend, sondern einer andern Fähigkeit. Darüber sei noch etwas ausführlicher und klarer gesprochen. Es gibt eine Fähigkeit, die man Gewandtheit nennt. Ihr ist es eigentümlich, das zu tun und erreichen zu können, was zum vorgenommenen Ziele führt. Ist das Ziel gut, so ist sie lobenswert, ist es schlecht, so ist sie Gerissenheit. Darum nennen wir sowohl die Klugen wie auch die Gerissenen gewandt. Die Klugheit ist nun nicht diese Fähigkeit selbst, aber sie besteht nicht ohne sie. Eine solche Haltung aber wird diesem Auge der Seele nicht ohne Tugend zuteil, wie wir schon gesagt haben und es auch klar ist. Denn die Schlußfolgerungen, die das Prinzip des Handelns sind, lauten: »Weil das und das das Ziel und das Beste ist – es mag sein, was es will; man kann irgend etwas Beliebiges nehmen – ...« Dies wird

τυχόν. τοῦτο δ' εἰ μὴ τῷ ἀγαθῷ, οὐ φαίνεται· διαστρέφει γὰρ ἡ μοχθηρία καὶ διαψεύδεσθαι ποιεῖ περὶ τὰς πρακτικὰς ἀρχάς. ὥστε φανερὸν ὅτι ἀδύνατον φρόνιμον εἶναι μὴ ὄντα ἀγαθόν. σκεπτέον δὴ πάλιν καὶ περὶ ἀρετῆς. καὶ γὰρ ἡ ἀρετὴ παραπλησίως ἔχει, ^{1144 β} ὡς ἡ φρόνησις πρὸς τὴν δεινότητα (οὐ ταύτῳ μέν, ὅμοιον δέ), οὕτω καὶ ἡ φυσικὴ ἀρετὴ πρὸς τὴν κυρίαν. πᾶσιν γὰρ δοκεῖ ἔκαστα τῶν ἡθῶν ὑπάρχειν φύσει πως (καὶ γὰρ δίκαιοι καὶ σωφρονικοί καὶ ἀνδρεῖοι καὶ τάλλα ἔχομεν εὐθὺς ἐκ γενετῆς)· ἀλλ' ὅμως ζητοῦμεν ἔτερόν τι τὸ κυρίως ἀγαθὸν καὶ τὰ τοιαῦτα ἄλλον τρόπον ὑπάρχειν. καὶ γὰρ πασὶ καὶ θηρίοις αἱ φυσικαὶ ὑπάρχουσιν ἔξεις, ἀλλ' ἄνευ νοῦ βλαβεραὶ φαίνονται οὖσαι. πλὴν τοσοῦτον ἔοικεν ὁρᾶσθαι, ὅτι ὕσπερ σώματι ἴσχυρῷ ἄνευ ὅψεως κινούμενῳ συμβαίνει σφάλλεσθαι ἴσχυρῶς διὰ τὸ μὴ ἔχειν ὅψιν, οὕτω καὶ ἐνταῦθα· ἐὰν δὲ λάβῃ νοῦν, ἐν τῷ πράττειν διαφέρει, ἡ δ' ἔξις ὅμοια οὖσα τότε ἔσται κυρίως ἀρετῇ. ὥστε καθάπερ ἐπὶ τοῦ δοξαστικοῦ δύο ἔστιν εἴδη, δεινότης καὶ φρόνησις, οὕτως καὶ ἐπὶ τοῦ ἡθικοῦ δύο ἔστιν, τὸ μὲν ἀρετὴ φυσικὴ τὸ δὲ ἡ κυρία, καὶ τούτων ἡ κυρία οὐ γίνεται ἄνευ φρονήσεως. διόπερ τινές φασιν πάσας τὰς ἀρετὰς φρονήσεις εἶναι, καὶ Σωκράτης τῇ μὲν ὁρθῶς ἔζητει τῇ δὲ ἡμάρτανεν ὅτι μὲν γὰρ φρονήσεις φέτο εἶναι πάσας τὰς ἀρετάς, ἡμάρτανεν, ὅτι δὲ οὐκ ἄνευ φρονήσεως, καλῶς ἔλεγεν. σημεῖον δέ· καὶ γὰρ νῦν πάντες, ὅταν ὀρίζωνται τὴν ἀρετήν, προστιθέασι τὴν ἔξιν, εἰπόντες καὶ πρὸς ἄλλοτιν, τὴν κατὰ τὸν ὁρθὸν λόγον· ὁρθὸς δὲ ὁ κατὰ τὴν φρόνησιν. ἐοίκασι δὴ μαντεύεσθαι πως ἄπαντες ὅτι ἡ τοιαύτη ἔξις ἀρετὴ ἔστιν ἡ κατὰ τὴν φρόνησιν. δεῖ δὲ μικρὸν μεταβῆναι· οὐ γὰρ μόνον ἡ κατὰ τὸν ὁρθὸν λόγον, ἀλλ' ἡ μετὰ τοῦ

aber nur dem Tugendhaften klar. Denn die Schlechtigkeit verführt und macht, daß man sich in den Prinzipien des Handelns vergreift. Also ist klar, daß man nicht klug sein kann, wenn man nicht tugendhaft ist. Fragen wir nun noch einmal nach der Tugend. Denn sie verhält sich ähnlich; und so wie sich die Klugheit zur Gewandtheit verhält (sie ist nicht dasselbe, aber doch ähnlich), so verhält sich die natürliche Tugend zu der eigentlichen. Alle scheinen ja die einzelnen Charaktereigenschaften von Natur in gewisser Weise zu besitzen (wir sind gerecht, mäßig und tapfer und haben die übrigen Eigenschaften gleich von Geburt an). Dennoch suchen wir das eigentliche Gute als etwas anderes und meinen, daß diese Dinge noch auf eine andere Weise vorhanden sind. Denn die natürlichen Verhaltensweisen finden sich auch bei den Kindern und Tieren, doch ohne den Geist scheinen sie schädlich zu sein. Soviel scheint sichtbar zu sein: wie ein kräftiger Körper, der sich ohne Sehvermögen bewegt, sich kräftig stoßen kann, weil er nichts sieht, ebenso ist es auch hier; kommt aber der Geist dazu, so wird das Handeln hervorragend. Das Verhalten, das bisher der Tugend ähnlich war, wird nun zur eigentlichen Tugend. Wie es also beim meinenden Seelenteil zwei Arten gibt, die Gewandtheit und die Klugheit, so auch beim ethischen, die natürliche Tugend und die eigentliche, und diese eigentliche ist nicht ohne Klugheit möglich. Darum sagen auch einige, daß alle Tugenden Klugheiten seien, und das Fragen des Sokrates war in dieser Hinsicht teils richtig, teils falsch. Denn daß er alle Tugenden für Klugheiten hielt, war falsch, gut dagegen, daß sie nicht ohne Klugheit bestehen. Ein Beweis: Wenn heute die Tugend definiert wird, unterläßt niemand, das Verhalten dazu zu nennen und zu sagen, worauf es sich richtet, nämlich auf die rechte Einsicht. Recht heißt hier: der Klugheit gemäß. So scheinen alle irgendwie zu ahnen, daß ein derartiges Verhalten eine der Klugheit gemäßige Tugend ist. Man muß aber noch einen kleinen Schritt weitergehen: nicht nur die Haltung gemäß der rechten Einsicht, sondern auch diejenige mit der rechten Einsicht

όρθιον λόγου ἔξις ἀρετή ἐστιν. ὁρθὸς δὲ λόγος περὶ τῶν τοιούτων ἡ φρόνησις ἐστίν. Σωκράτης μὲν οὖν λόγους τὰς ἀρετὰς ὥστε εἶναι (ἐπιστήμας γὰρ εἶναι πάσας), ἡμεῖς δὲ μετὰ λόγου. δῆλον οὖν ἐκ τῶν εἰρημένων ὅτι οὐχ οἷόν τε ἀγαθὸν εἶναι κυρίως ἄνευ φρονήσεως, οὐδὲ φρόνιμον ἄνευ τῆς ἡθικῆς ἀρετῆς. ἀλλὰ καὶ ὁ λόγος ταύτῃ λύοιτ' ἄν, ὡς διαλεχθείη τις ἄν ὅτι χωρίζονται ἀλλήλων αἱ ἀρεταὶ· οὐ γὰρ ὁ αὐτὸς εὐφυέστατος πρὸς ἀπάσας, ὥστε τὴν μὲν ἡδη τὴν δ' οὐπω εἰληφὼς ἔσται· τοῦτο γὰρ κατὰ μὲν τὰς φυσικὰς ἀρετὰς ἐνδέχεται, καθ' ἄς δὲ ἀπλῶς λέγεται ἀγαθός, οὐκ ἐνδέχεται· ἅμα γὰρ τῇ φρονήσει μᾶς οὔσῃ πᾶσαι ὑπάρξουσιν. δῆλον δέ, καν εἰ μὴ πρακτικὴ ἦν, ὅτι ἔδει ἄν αὐτῆς διὰ τὸ νοῦ μορίου ἀρετὴν εἶναι, καὶ ὅτι οὐκ ἔσται ἡ προαιρεσίς ὁρθὴ ἄνευ φρονήσεως οὐδὲ ἄνευ ἀρετῆς· ἡ μὲν γὰρ τὸ τέλος ἡ δὲ τὰ πρὸς τὸ τέλος ποιεῖ πρόττειν. ἀλλὰ μὴν οὐδὲ κυρίᾳ γ' ἔστιν τῆς σοφίας οὐδὲ τοῦ βελτίονος μορίου, ὥσπερ οὐδὲ τῆς ὑγιείας ἡ ιατρική· οὐ γὰρ χρήται αὐτῇ, ἀλλ' ὁρᾶ ὅπως γένηται· ἐκείνης οὖν ἔνεκα ἐπιτάπτει, ἀλλ' οὐκ ἐκείνη. ἔτι ὅμοιον καν εἰ τις τὴν πολιτικὴν φαίη ἄρχειν τῶν θεῶν, ὅτι ἐπιτάπτει περὶ πάντα τὰ ἐν τῇ πόλει.

ist Tugend. Die rechte Einsicht in diesen Dingen ist aber die Klugheit. Sokrates meinte nun, die Tugenden seien Begriffe (denn er meinte, sie seien alle Wissenschaften), wir dagegen sagen, daß sie mit Einsicht sind. Es ergibt sich also aus dem Gesagten, daß man nicht in einem wesentlichen Sinne gut sein kann ohne die Klugheit, noch klug ohne die ethische Tugend. Auf diese Weise werden auch die Argumente widerlegt, mit denen man vielleicht beweisen möchte, daß die Tugenden voneinander getrennt sind; es könne nämlich nicht derselbe gleich begabt zu allen Tugenden sein, und so werde er die eine schon haben, die andere dagegen noch nicht. Dies ist bei den natürlichen Tugenden möglich, nicht aber bei den anderen, auf Grund derer man schlechthin tugendhaft heißt. Denn wenn man die eine Klugheit besitzt, wird man sie zugleich alle besitzen. Aber auch wenn die Klugheit nicht zum Handeln führt, so wäre sie offenbar trotzdem notwendig, weil sie die Tugend eines Teiles des Geistes ist und weil eine rechte Willensentscheidung nicht möglich ist ohne Klugheit und ohne Tugend. Denn diese macht, daß man das Ziel erreicht, jene, daß man erreicht, was zum Ziele führt. Aber die Klugheit ist darum nicht über die Weisheit und über den besseren Seelenteil überlegen, wie auch die Medizin nicht über der Gesundheit steht. Denn sie gebraucht sie nicht, sondern sieht zu, sie herzustellen. Sie befiehlt also nicht ihr, sondern ihretwegen. Es wäre dies endlich gleich, wie wenn man sagen wollte, die Politik herrsche über die Götter, weil sie alles im Staate anordnet.

H

ι. Μετὰ δὲ ταῦτα λεκτέον, ἄλλην ποιησαμένους ἀρχήν, ὅτι τῶν περὶ τὰ ἥθη φευκτῶν τρία ἔστιν εἴδη, κακία ἀκρασία θηριότης. τὰ δ' ἐναντία τοῖς μὲν δυσὶ δῆλα (τὸ μὲν γὰρ ἀρετὴν τὸ δ' ἐγκράτειαν καλοῦμεν). πρὸς δὲ τὴν θηριότητα μάλιστα ἀν ἀρμόττοι λέγειν τὴν ὑπὲρ ήμᾶς ἀρετὴν, ἡρωικήν τινα καὶ θείαν, ὥσπερ "Ομηρος περὶ Ἐκτορος πεποίηκεν λέγοντα τὸν Πρίαμον ὅτι σφόδρα ἦν ἀγαθός.

οὐδὲ ἐῷκει
ἀνδρός γε θνητοῦ πάις ἔμμεναι ἀλλὰ θεοῖο.

"Ωστ' εἰ, καθάπερ φασίν, ἐξ ἀνθρώπων γίγνονται θεοὶ δι' ἀρετῆς ὑπερβολήν, τοιαύτη τις ἀν εἴη δῆλον ὅτι ἡ τῇ θηριώδει ἀντιτιθεμένη ἔξις· καὶ γὰρ ὥσπερ οὐδὲ θηρίου ἔστιν κακία οὐδ' ἀρετή, οὗτως οὐδὲ θεοῦ, ἀλλ' ἡ μὲν τιμώτερον ἀρετῆς, ἡ δ' ἔτερον τι γένος κακίας. ἐπεὶ δὲ σπάνιον καὶ τὸ θεῖον ἀνδρα εἶναι, καθάπερ οἱ Λάκωνες εἰώθασι προσαγορεύειν, ὅταν ἀγασθῶσι σφόδρα του (σεῖος ἀνήρ φασιν), οὗτως καὶ ὁ θηριώδης ἐν τοῖς ἀνθρώποις σπάνιος. μάλιστα δ' ἐν τοῖς βαρβάροις ἔστιν, γίνεται δ' ἔνια καὶ διὰ νόσους καὶ πηρώσεις· καὶ τοὺς διὰ κακίαν δὲ τῶν ἀνθρώπων ὑπερβάλλοντας οὗτως ἐπιδυσφημοῦμεν. ἀλλὰ περὶ μὲν τῆς διαθέσεως τῆς τοιαύτης ὕστερον ποιητέον τινὰ μνείαν, περὶ δὲ κακίας εἰρηται πρότερον· περὶ δὲ ἀκρασίας καὶ μαλακίας καὶ τρυφῆς λεκ-

SIEBENTES BUCH

i. Wir haben nun einen neuen Ausgangspunkt zu nehmen und zu sagen, daß es im Ethischen drei Arten von Dingen gibt, die man zu fliehen hat: die Schlechtigkeit, die Unmäßigkeit und die Roheit. Die Gegensätze davon sind für die zwei ersten klar (wir nennen sie Tugend und Selbstbeherrschung), als Gegenteil der Roheit würde am ehesten die den Menschen übersteigende Tugend passen, eine heroische und göttliche, wie bei Homer Priamos über Hektor sagt, er sei überaus tüchtig,

und er schien nicht
der Sohn eines sterblichen Mannes zu sein, sondern eines
Gottes.

Wenn also, wie man sagt, aus Menschen Götter werden durch ein Übermaß an Tugend, so wäre dies wohl ungefähr das Verhalten, das der tierischen Roheit entgegengesetzt wäre. Denn wie das Tier keine Tugend oder Schlechtigkeit kennt, so auch nicht ein Gott, sondern die göttliche Vollkommenheit ist ehrwürdiger als die Tugend, und die tierische Schlechtigkeit ist eine besondere Art von Schlechtigkeit. Wie es aber selten ist, daß ein göttlicher Mann existiert, wie es die Spartaner zu sagen pflegen, wenn sie einen besonders bewundern (sie nennen ihn »seios aner«), so ist auch die Roheit unter den Menschen selten. Am ehesten kommt sie unter den Barbaren vor, und gelegentlich infolge von Krankheiten und Verletzungen; oder wir geben auch Menschen, die sich durch übermäßige Schlechtigkeit auszeichnen, diesen Schimpfnamen. Aber ein solches Verhalten soll später noch einmal behandelt werden; auf der andern Seite haben wir über die Schlechtigkeit schon vorhin gesprochen. So ist denn jetzt über die Unmäßigkeit zu reden und über die Weichlichkeit und

τέον, καὶ περὶ ἐγκρατείας καὶ καρτερίας. οὗτε γὰρ ὡς περὶ τῶν αὐτῶν ἔξεων τῇ ἀρετῇ καὶ τῇ μοχθηρίᾳ
 ἑκατέραν αὐτῶν ὑποληπτέον, οὗτε ὡς ἔτερον γένος.
 δεῖ δέ, ὥσπερ ἐπὶ τῶν ἄλλων, τιθέντας τὰ φαινόμενα
 καὶ πρῶτον διαπορήσαντας οὕτω δεικνύναι μάλιστα
 μὲν πάντα τὰ ἔνδοξα περὶ ταῦτα τὰ πάθη, εἰ δὲ μή, τὰ
 πλεῖστα καὶ χυριώτατα· ἐὰν γὰρ λύηται τε τὰ δυσ-
 χερῆ καὶ καταλείπηται τὰ ἔνδοξα, δεδειγμένον ἄν εἴη
 ἴκανῶς.

2. Δοκεῖ δὴ ἡ τε ἐγκράτεια καὶ καρτερία τῶν σπου-
 δαίων καὶ τῶν ἐπαινετῶν εἶναι, ἡ δὲ ἀκρασία τε καὶ
 μαλακία τῶν φαύλων τε καὶ ψεκτῶν. καὶ ὁ αὐτὸς
 ἐγκρατῆς καὶ ἐμμενετικὸς τῷ λογισμῷ καὶ ἀκρατῆς
 καὶ ἐκστατικὸς τοῦ λογισμοῦ. καὶ ὁ μὲν ἀκρατῆς
 εἰδὼς ὅτι φαῦλα πράττει διὰ πάθος, ὁ δὲ ἐγκρατῆς
 εἰδὼς ὅτι φαῦλαι αἱ ἐπιθυμίαι οὐκ ἀκολουθεῖ διὰ τὸν
 λόγον. καὶ τὸν σώφρονα μὲν ἐγκρατῇ καὶ καρτε-
 ρικόν, τὸν δὲ τοιοῦτον οἱ μὲν πάντα σώφρονα οἱ
 δὲ οὐ, καὶ τὸν ἀκόλαστον ἀκρατῇ καὶ τὸν ἀκρατῇ
 ἀκόλαστον συγκεχυμένως, οἱ δὲ ἐτέρους εἶναι φασίν.
 τὸν δὲ φρόνιμον δὲ μὲν οὐ φασίν ἐνδέχεσθαι εἶναι
 ἀκρατῇ, δὲ δὲ ἐνίοις φρονίμους ὄντας καὶ δεινοὺς
 ἀκρατεῖς εἶναι. ἔτι ἀκρατεῖς λέγονται καὶ θυμοῦ καὶ
 τιμῆς καὶ κέρδους.

3. Τὰ μὲν οὖν λεγόμενα ταῦτ' ἔστιν· ἀπορήσειε δ'
 ἄν τις πῶς ὑπολαμβάνων δρθῶς ἀκρατεύεται τις.
 ἐπιστάμενον [μὲν] οὖν οὐ φασίν τινες οἷόν τε εἶναι
 δεινὸν γὰρ ἐπιστήμης ἐνούσης, ὡς ὥετο Σωκράτης,
 ἄλλο τι κρατεῖν καὶ περιέλκειν αὐτὴν ὥσπερ
 ἀνδράποδον. Σωκράτης μὲν γὰρ ὅλως ἐμάχετο πρὸς
 τὸν λόγον ὡς οὐκ οὔσης ἀκρασίας· οὐθένα γὰρ
 ὑπολαμβάνοντα πράττειν παρὰ τὸ βέλτιστον, ἀλλὰ

Schlemmerei sowie über Selbstbeherrschung und Abgehärtetheit. Denn diese beiden Gruppen sind weder mit der Tugend und der Schlechtigkeit identisch, noch eine von ihnen verschiedene Gattung. Man muß nun, wie sonst, zuerst die Phänomene nennen und die Schwierigkeiten zeigen und dann alles nachweisen, was hinsichtlich jener Affekte glaubhaft erscheint, oder doch das meiste und Wichtigste. Denn wenn die Schwierigkeiten gelöst sind und das Glaubhafte übrigbleibt, so ist der Nachweis hinreichend gegeben.

2. Die Selbstbeherrschung und die Abgehärtetheit scheinen zu den tugendhaften und lobenswerten Dingen zu gehören, die Unmäßigkeit dagegen und die Weichlichkeit zu den schlechten und tadelnswerten. Ferner ist der Beherrschte derjenige, der bei seiner Überlegung bleibt, der Unbeherrschte jener, der von ihr abspringt. Der Unbeherrschte weiß, daß es schlecht ist, was er tut, und tut es doch aus Leidenschaft; der Beherrschte weiß, daß die Begierden schlecht sind, und folgt ihnen nicht durch seine Vernunft. Den Besonnenen nennen wir beherrscht und abgehärtet; wer dagegen nur diese Eigenschaft hat, den nennen die einen besonnen, die anderen nicht. Ebenso nennen die einen den Zügellosen unbeherrscht und umgekehrt, während die anderen sie unterscheiden. Außerdem sagt man bald, daß der Kluge nicht unbeherrscht sein könne, bald, daß es Menschen gebe, die klug und gewandt seien, aber unbeherrscht. Endlich redet man von Unbeherrschtheit auch im Bezug auf Zorn, Ehre und Gewinn.

3. Dies sind die üblichen Ansichten. Man kann sich nun fragen, wie einer zwar richtige Ansichten haben, aber doch unbeherrscht sein könne. Einige sagen, dies sei unmöglich, wenn man ein Wissen habe. Denn, wie Sokrates meinte, es wäre schlimm, wenn Wissenschaft vorhanden wäre und nun ein anderes über sie herrschen und sie hin und her ziehen könnte wie einen Sklaven. Sokrates kämpfte also überhaupt gegen den Begriff und erklärte, es gebe die Unbeherrschtheit gar nicht; denn mit richtigen Ansichten würde niemand gegen das Beste handeln, sondern nur aus

δι' ἄγνοιαν. οὗτος μὲν οὖν ὁ λόγος ἀμφισβῆτεὶ τοῖς φαινομένοις ἐναργῶς, καὶ δέον ζητεῖν περὶ τὸ πάθος, εἰ δι' ἄγνοιαν, τίς ὁ τρόπος γίνεται τῆς ἀγνοίας (ὅτι γὰρ οὐκ οἴεται γε ὁ ἀκρατευόμενος πρὶν ἐν τῷ πάθει γενέσθαι, φανερόν): εἰσὶν δὲ τινες οἵ τα μὲν συγχωροῦσι τὰ δ' οὐ. τὸ μὲν γὰρ ἐπιστήμης μηθὲν εἶναι κρείττον ὁμολογοῦσιν, τὸ δὲ μηθένα πράττειν παρὰ τὸ δόξαν βέλτιον οὐχ ὁμολογοῦσιν. καὶ διὰ τοῦτο τὸν ἀκρατὴν φασιν οὐκ ἐπιστήμην ἔχοντα κρατεῖσθαι ὑπὸ τῶν ἡδονῶν ἀλλὰ δόξαν. ἀλλὰ μὴν εἴγε δόξα καὶ μὴ ἐπιστήμη, μηδὲ ἴσχυρὰ ὑπόληψις ἡ ἀντιτείνουσα ἀλλ' ἡρεμαία, καθάπερ ἐν τοῖς διστάζουσιν, συγγνώμη τῷ μὴ μένειν ἐν αὐταῖς πρὸς ἐπιθυμίας ἴσχυράς τῇ δὲ μοχθηρίᾳ οὐ συγγνώμη, οὐδὲ τῶν ἀλλων οὐδενὶ τῶν ψεκτῶν. φρονήσεως ἄρα ἀντιτεινούσης: αὕτη γὰρ ἴσχυρότατον. ἀλλ' ἄτοπον· ἔσται γὰρ ὁ αὐτὸς ἅμα φρόνιμος καὶ ἀκρατής, φήσειε δ' οὐδ' ἀν εἰς φρονίμου εἶναι τὸ πράττειν ἔκόντα τὰ φαυλότατα. πρὸς δὲ τούτοις δέδεικται πρότερον ὅτι πρακτικός γε ὁ φρόνιμος (τῶν γὰρ ἐσχάτων τις) καὶ τὰς ἄλλας ἔχων ἀρετάς. ἔτι εἰ μὲν ἐν τῷ ἐπιθυμίας ἔχειν ἴσχυράς καὶ φαύλας ὁ ἐγκρατής, οὐκ ἔσται δὲ σώφρων ἐγκρατής οὐδ' ὁ ἐγκρατής σώφρων· οὔτε γὰρ τὸ ἄγαν σώφρονος οὔτε τὸ φαύλας ἔχειν. ἀλλὰ μὴν δεῖ γε. εἰ μὲν γὰρ χρησταὶ αἱ ἐπιθυμίαι, φαύλη ἡ κωλύουσα ἔξις μὴ ἀκολουθεῖν, ὥσθ' ἡ ἐγκράτεια οὐ πᾶσα σπουδαία· εἰ δ' ἀσθενεῖς καὶ μὴ φαῦλαι, οὐθὲν σεμνόν, οὐδὲ εἰ φαῦλαι καὶ ἀσθενεῖς, οὐδὲν μέγα. ἔτι εἰ πάσῃ δόξῃ ἐμμενετικὸν ποιεῖ ἡ ἐγκράτεια, φαύλη, οἷον εἰ καὶ τῇ

1146 a

Unwissenheit. Diese Behauptung widerspricht offensichtlich den Phänomenen; man müßte vielmehr nach dem Affekt fragen, und welche Art von Unwissenheit es sein soll, wenn er aus Unwissenheit entsteht. (Es ist klar, daß der Unbeherrschte erst dann seine falsche Meinung erhält, wenn er schon im Affekte ist.) Einige nun stimmen dem teilweise bei, teilweise nicht. Denn daß es nichts Stärkeres gibt als die Wissenschaft, geben sie zu, daß aber keiner gegen das handelt, was seiner Meinung nach das Bessere ist, geben sie nicht zu, und so sagen sie, daß der Unbeherrschte nicht in seinem Wissen von den Lüsten überwältigt werde, sondern in seinen Meinungen. Aber wenn es sich um Meinen und nicht um Wissen handelt und wenn nicht eine starke Überzeugung Widerstand leistet, sondern nur eine mäßige, wie wenn man zweifelt, so wird man denjenigen mit Nachsicht behandeln müssen, der starken Begierden gegenüber nicht bei solchen Meinungen bleibt. Für die Schlechtigkeit dagegen gibt es keine Nachsicht und für nichts anderes, was tadelnswert ist. Also ist es hier die Klugheit, die Widerstand leistet, denn sie ist das Stärkste. Doch dies ist unsinnig. Denn dann wird derselbe Mensch gleichzeitig klug und unbeherrscht sein, und dabei wird kein einziger erklären, ein Kluger könnte freiwillig die schlechtesten Dinge tun. Außerdem ist vorhin gezeigt worden, daß der Kluge zum Handeln fähig ist (denn er befaßt sich mit dem Einzelnen) und auch die anderen Tugenden besitzt. Wenn ferner der Beherrschte im Besitze starker und schlechter Begierden sein soll, so wird weder der Besonnene beherrscht sein noch der Beherrschte besonnen. Denn der Besonnene hat weder heftige Begierden noch schlechte. Aber er müßte es. Denn sind die Begierden ehrbar, so ist die Haltung, die uns hindert, ihnen zu folgen, schlecht, so daß also nicht jede Selbstbeherrschung tugendhaft wäre. Sind sie aber schwach und nicht schlecht, ist es nichts Großartiges, ihnen zu widerstehen, und sind sie schwach und schlecht, so ist es nichts Bedeutendes. Ferner wenn die Selbstbeherrschung macht, daß man bei jeder Meinung beharrt, so ist sie schlecht, wenn man nämlich auch bei

ψευδεῖ· καὶ εἰ πάσης δόξης ἡ ἀκρασία ἐκστατικόν.
 ἔσται τις σπουδαία ἀκρασία, οἷον ὁ Σοφοκλέους
 Νεοπτόλεμος ἐν τῷ Φιλοκτήτῃ. ἐπινετὸς γὰρ οὐκ
 ἐμμένων οἵς ἐπείσθη ὑπὸ τοῦ Ὀδυσσέως διὰ
 τὸ λυπεῖσθαι ψευδόμενος. ἔτι ὁ σοφιστικὸς λόγος
 ψευδόμενος ἀπορίᾳ· διὰ γὰρ τὸ παράδοξα βούλε-
 σθαι ἐλέγχειν, ἵνα δεινοὶ ὥσιν ὅταν ἐπιτύχωσιν, ὁ
 γενόμενος συλλογισμὸς ἀπορία γίνεται· δέδεται
 γὰρ ἡ διάνοια, ὅταν μένειν μὲν μὴ βούληται διὰ τὸ
 μὴ ἀρέσκειν τὸ συμπερανθέν, προϊέναι δὲ μὴ
 δύνηται διὰ τὸ λῦσαι μὴ ἔχειν τὸν λόγον. συμβαίνει
 δ' ἔκ τινος λόγου ἡ ἀφροσύνη μετ' ἀκρασίας ἀρετῇ·
 τάναντία γὰρ πράττει ὡν ὑπολαμβάνει διὰ τὴν
 ἀκρασίαν, ὑπολαμβάνει δὲ τάγαθὰ κακὰ εἶναι καὶ
 οὐ δεῖν πράττειν, ὥστε τάγαθὰ καὶ οὐ τὰ κακὰ
 πράξει. ἔτι ὁ τῷ πεπεῖσθαι πράττων καὶ διώκων τὰ
 ἡδέα καὶ προαιρούμενος βελτίων ἀν δόξειεν τοῦ μὴ
 διὰ λογισμὸν ἄλλὰ δι' ἀκρασίαν. εὐιατότερος γὰρ
 διὰ τὸ μεταπεισθῆναι ἄν· ὁ δ' ἀκρατῆς ἔνοχος τῇ
 παροιμίᾳ ἐν ᾧ φαμὲν „ὅταν τὸ ὕδωρ πνίγῃ, τί δεῖ
 ἐπιπίνειν;“ εἰ μὲν γὰρ ἐπέπειστο ἀ πράττει, μεταπει-
 σθεῖς ἄν ἐπαύσατο, νῦν δὲ πεπεισμένος οὐδὲν ἡττον
 ἄλλα πράττει. ἔτι εἰ περὶ πάντα ἀκρασία ἐστὶν καὶ
 ἐγκράτεια, τίς ὁ ἀπλῶς ἀκρατῆς; οὐδεὶς γὰρ ἀπάσας
 ἔχει τὰς ἀκρασίας, φαμὲν δ' εἶναι τινας ἀπλῶς.

1146 b

4. Αἱ μὲν οὖν ἀπορίαι τοιαῦται τινες συμβαίνουσιν,
 τούτων δὲ τὰ μὲν ἀνελεῖν δεῖ τὰ δὲ καταλιπεῖν· ἡ γὰρ
 λύσις τῆς ἀπορίας εὑρεσις ἐστίν. πρῶτον μὲν οὖν
 σκεπτέον πότερον εἰδότες ἢ οὐ, καὶ πῶς εἰδότες· εἴτα
 περὶ ποῖα τὸν ἀκρατῆ καὶ τὸν ἐγκρατῆ θετέον, λέγω

der falschen Meinung beharrt. Und wenn die Unbeherrschtheit aus jeder Meinung vertreibt, so wird es auch eine tugendhafte Unbeherrschtheit geben, wie die des sophokleischen Neoptolemos im Philoktetes. Denn er ist zu loben, daß er nicht bei der Meinung blieb, zu der ihn Odysseus überredet hatte, und zwar weil ihn das Lügen schmerzte. Ferner macht auch der sophistische Trugschluß Schwierigkeiten. Weil man nämlich etwas Paradoxes zu beweisen sucht, damit man als gewandt erscheint, wenn es gelingt, bringt die Schlußfolgerung in Schwierigkeiten. Das Denken ist gebunden, wenn es nicht beharren will, weil ihm der Schluß nicht paßt, aber nicht weiterschreiten kann, weil es den Beweis nicht aufzulösen vermag. So kann etwa bewiesen werden, daß Unverstand mit Unbeherrschtheit zusammen Tugend wäre; man tut nämlich aus Unbeherrschtheit das Gegenteil von seiner Überzeugung, und überzeugt ist man davon, daß das Gute schlecht sei und nicht getan werden dürfe, und so tut man schließlich das Gute und nicht das Schlechte. Wer ferner aus Überzeugung handelt und das Angenehme sucht und wählt, ist doch wohl besser als der, der dasselbe nicht aus Überzeugung, sondern aus Unbeherrschtheit tut. Denn weil er sich überreden läßt, ist er leichter zu heilen. Der Unbeherrschte dagegen fällt unter das Sprichwort: »Wenn das Wasser würgt, was soll man darauf trinken?« Wenn er nämlich bloß überzeugt gewesen wäre von dem, was er tut, so hätte er sich überreden lassen und hätte aufgehört; jetzt aber ist er zwar vom Richten überzeugt und handelt doch falsch. Wenn es ferner bei allem Unbeherrschtheit und Beherrschtheit gilt, wer ist dann der schlechthin Unbeherrschte? Denn keiner hat alle Arten von Unbeherrschtheit, aber von einigen sagen wir, daß sie schlechthin unbeherrscht seien.

4. Dies sind also ungefähr die Schwierigkeiten; von ihnen kann man die einen lösen, die andern bestehen lassen. Das Lösen der Schwierigkeiten ist ein Finden. Erstens muß man wissen, ob der Unbeherrschte wissend handelt oder nicht, und wenn ja, auf weiche Weise; ferner auf was sich Beherrschtheit und Unbeherrsch-

δὲ πότερον περὶ πᾶσαν ἡδονὴν καὶ λύπην ἡ περὶ τινας ἀφωρισμένας· καὶ τὸν ἐγκρατῆ καὶ τὸν καρτερικόν. πότερον ὁ αὐτὸς ἡ ἔτερος ἐστίν· ὅμοιῶς δὲ καὶ περὶ τῶν ἄλλων ὅσα συγγενῆ τῆς θεωρίας ἐστὶ ταύτης. ἐστι δὲ ἀρχὴ τῆς σχέψεως. πότερον ὁ ἐγκρατῆς καὶ ὁ ἀκρατῆς εἰσιν τῷ περὶ ἄ· ἡ τῷ πῶς ἔχοντες τὴν διαφοράν, λέγω δὲ πότερον τῷ περὶ ταδὶ εἶναι μόνον ἀκρατῆς ὁ ἀκρατῆς. ἡ οὖ ἄλλὰ τῷ ὥς, ἡ οὖ ἄλλ' ἐξ ἀμφοῖν ἐπειτ' εἰ περὶ πάντ' ἐστὶν ἡ ἀκρασία καὶ ἡ ἐγκράτεια ἡ οὖ. οὔτε γὰρ περὶ ἄπαντ' ἐστὶν ὁ ἀπλῶς ἀκρατῆς, ἄλλὰ περὶ ἄπερ ὁ ἀκόλαστος, οὔτε τῷ πρὸς ταῦτα ἀπλῶς ἔχειν (ταῦτὸν γὰρ ἂν ἦν τῇ ἀκολασίᾳ), ἄλλὰ τῷ ὥδι ἔχειν. δὲ μὲν γὰρ ἀγεταὶ προαιρουμένος, νομίζων ἀεὶ δεῖν τὸ παρὸν ἥδū διώκειν· δὲ δ' οὐκ οἰεται μέν, διώκει δέ.

§. Περὶ μὲν οὖν τοῦ δόξαν ἄληθῃ ἄλλὰ μὴ ἐπιστήμην εἶναι παρ' ἦν ἀκρατεύονται, οὐδὲν διαφέρει πρὸς τὸν λόγον. ἔνιοι γὰρ τῶν δοξαζόντων οὐ διστάζουσιν, ἄλλ' οἴονται ἀκριβῶς εἰδέναι· εἰ οὖν διὰ τὸ ἡρέμα πιστεύειν οἱ δοξάζοντες μᾶλλον τῶν ἐπισταμένων παρὰ τὴν ὑπόληψιν πράξουσιν, οὐθὲν διοίσει ἐπιστήμη δόξης· ἔνιοι γὰρ πιστεύουσιν οὐδὲν ἡττον οὓς δοξάζουσιν ἡ ἔτεροι οὓς ἐπίστανται· δηλοὶ δὲ Ἡράκλειτος· ἄλλ' ἐπεὶ διχῶς λέγομεν τὸ ἐπίστασθαι (καὶ γὰρ ὁ ἔχων μὲν οὐ χρώμενος δὲ τῇ ἐπιστήμῃ καὶ ὁ χρώμενος λέγεται ἐπίστασθαι), διοίσει τὸ ἔχοντα μὲν μὴ θεωροῦντα δὲ ἄ μὴ δεῖ πράττειν τοῦ ἔχοντα καὶ θεωροῦντα. τοῦτο γὰρ δοκεῖ δεινόν, ἄλλ' οὐκ εἰ μὴ θεωρῶν. ἔτι ἐπεὶ δύο

heit beziehen, ich meine: ob auf jede Art von Lust und Schmerz oder nur auf bestimmte einzelne. Weiterhin, ob der Beherrschte und der Abgehärtete derselbe sind, und was sonst mit dieser Untersuchung zusammenhängt. Ausgangspunkt der Untersuchung ist, ob sich der Beherrschte und der Unbeherrschte durch ihren Gegenstand oder durch ihr Verhalten unterscheiden, ich meine: ist der Unbeherrschte es nur darum, weil er sich mit einem bestimmten Gegenstände befaßt, oder nicht, oder darum, weil er es in bestimmter Weise tut, oder auch dies nicht, sondern aus beiden Gründen; ferner, ob sich Beherrschtheit und Unbeherrschtheit auf alles beziehen oder nicht. Denn der schlechthin Unbeherrschte hat es nicht mit allem zu tun, sondern nur mit dem, worauf sich auch die Zügellosigkeit bezieht, und auch nicht, indem er sich schlechthin dazu verhält (denn sonst wäre die Unbeherrschtheit dasselbe wie die Zügellosigkeit), sondern indem er sich in bestimmter Weise verhält. Denn der eine läßt sich mit freiem Willen führen und meint, man müsse immer der gegenwärtigen Lust nachgehen; der andere meint dies nicht, tut es aber trotzdem.

5. Wenn man nun sagt, es sei nicht die Wissenschaft, sondern die wahre Meinung, gegen die man unbeherrscht ist, so macht dies für die Beweisführung keinen Unterschied. Einige nämlich haben nur Meinungen, schwanken aber nicht, sondern glauben ganz genau zu wissen. Und wenn die Meinenden nur darum mehr als die Wissenden gegen ihre Überzeugung handeln, weil ihre Überzeugung schwach ist, so gibt es keinen Unterschied zwischen Wissen und Meinen. Denn einige glauben an das, was sie meinen, genau so sehr wie andere an das, was sie wissen; das beweist Heraklit. Da aber das Wissen eine doppelte Bedeutung hat (denn wissend wird der genannt, der die Wissenschaft hat, aber nicht anwendet, und ebenso jener, der sie anwendet), so macht es einen Unterschied, ob einer tut, was er nicht soll, während er das Wissen hat, aber nicht betätigt, oder während er es hat und auch betätigt. Das zweite scheint schlimm zu sein, nicht aber das erste, wenn er das Wissen nicht anwendet. Da es ferner

τρόποι τῶν προτάσεων. ἔχοντα μὲν ἀμφοτέρας οὐδὲν κωλύει πράττειν παρὰ τὴν ἐπιστήμην, χρώμενον μέντοι τῇ καθόλου ἄλλὰ μὴ τῇ κατὰ μέρος· πρακτὰ γὰρ τὰ καθ' ἔκαστα. διαφέρει δὲ καὶ τὸ καθόλου. τὸ μὲν γὰρ ἐφ' ἑαυτοῦ τὸ δ' ἐπὶ τοῦ πράγματος ἐστίν. οἶον ὅτι παντὶ ἀνθρώπῳ συμφέρει τὰ ἔηρά, καὶ ὅτι αὐτὸς ἀνθρωπος· ἡ δὲ ἔηρὸν τὸ τοιόνδε· ἄλλ' εἰ τόδε τοιόνδε, ἡ οὐκ ἔχει ἡ οὐκ ἐνεργεῖ. κατά τε δὴ τούτους διοίσει τοὺς τρόπους ἀμήχανον ὅσον, ὥστε δοκεῖν οὕτω μὲν εἰδέναι μηδὲν ἀτοπον, ἄλλως δὲ θαυμαστόν. ἔτι τὸ ἔχειν τὴν ἐπιστήμην ἄλλον τρόπον τῶν νῦν ὁηθέντων ὑπάρχει τοῖς ἀνθρώποις· ἐν τῷ γὰρ ἔχειν μὲν μὴ χρῆσθαι δὲ διαφέρουσαν ὁρῶμεν τὴν ἔξιν, ὥστε καὶ ἔχειν πως καὶ μὴ ἔχειν, οἶον τὸν καθεύδοντα καὶ μαινόμενον καὶ οἰνωμένον. ἄλλὰ μὴν οὕτω διατίθενται οἵ γε ἐν τοῖς πάθεσιν ὄντες· θυμοὶ γὰρ καὶ ἐπιθυμίαι ἀφροδισίων καὶ ἔνια τῶν τοιούτων ἐπιδήλως καὶ τὸ σῶμα μεθιστᾶσιν, ἐνίοις δὲ καὶ μανίας ποιοῦσιν. δῆλον οὖν ὅτι ὁμοίως ἔχειν λεκτέον τοὺς ἀκρατεῖς τούτοις. τὸ δὲ λέγειν τοὺς λόγους τοὺς ἀπὸ τῆς ἐπιστήμης οὐδὲν σημεῖον καὶ γὰρ οἱ ἐν τοῖς πάθεσι τούτοις ὄντες ἀποδεῖξεις καὶ ἐπη λέγουσιν Ἐμπεδοκλέους, καὶ οἱ πρῶτον μαθόντες συνείρουσι μὲν τοὺς λόγους, ἵσασι δ' οὕπω· δεῖ γὰρ συμφυῆναι, τούτῳ δὲ χρόνου δεῖ· ὥστε καθάπερ τοὺς ὑποκρινομένους, οὕτως ὑποληπτέον λέγειν καὶ τοὺς ἀκρατευομένους. ἔτι καὶ ὡδε φυσικῶς ἀν τις ἐπιβλέψειν τὴν αἰτίαν. ἡ μὲν γὰρ καθόλου δόξα, ἡ δ' ἐτέρα περὶ τῶν καθ' ἔκαστά ἐστιν, ὃν αἰσθησις ἦδη κυρία· ὅταν δὲ μία γένηται ἐξ αὐτῶν, ἀνάγκη τὸ συμπερανθὲν ἔνθα μὲν φάναι τὴν ψυχήν, ἐν δὲ ταῖς ποιητικαῖς πράττειν εὐθύς, οἶον, εἰ παντὸς

zwei Arten von Vordersätzen gibt, so hindert nichts, daß man zwar beide besitzen kann und doch gegen sein Wissen handelt, indem man zwar den allgemeinen Satz anwendet, nicht aber den partikulären. Gegenstand des Handelns ist aber das Einzelne. Aber auch beim Allgemeinen gibt es Unterschiede. Es ist entweder an sich oder am Gegenstande. Im ersten Sinne steht etwa: »Jedem Menschen ist das Trockene zuträglich«, im zweiten: »dies ist ein Mensch« oder »dies ist trocken«. Daß aber dieses bestimmte Ding diese bestimmte Eigenschaft hat, das weiß man nicht, oder man aktualisiert es nicht. In diesem Sinne nun gibt es einen ungeheuren Unterschied, so daß es nicht merkwürdig erscheint, wenn man sich in der einen Art von Wissen verfehlt; desto unbegreiflicher dagegen ist es bei der andern. Außerdem können die Menschen die Wissenschaft auf eine nochmals andere Art als die angegebenen besitzen. Beim Besitzen und Nichtanwenden gibt es einen Unterschied des Verhaltens, so daß man in gewisser Weise besitzen und auch wieder nicht besitzen kann, etwa im Schlaf, im Wahnsinn und in der Trunkenheit. In solcher Verfassung befinden sich auch die von Leidenschaft Ergriffenen. Denn Zorn, Liebesbegierde und dergleichen verändern offensichtlich auch den Körper und bringen einige sogar zum Wahnsinn. Es ist klar, daß man die Unbeherrschten mit diesen vergleichen muß. Daß sie dabei im Sinne des Wissens reden, ist kein Beweis. Denn auch wer in solchen Leidenschaftszuständen ist, trägt Beweise und Verse des Empedokles vor, und auch wer zu lernen beginnt, reiht Sätze aneinander und weiß noch nicht, was sie bedeuten. Denn die Sache muß in ihn hineinwachsen, und dazu braucht es Zeit. Man muß also annehmen, daß die Unbeherrschten so reden wie die Schauspieler. Auch folgendermaßen kann man sich auf eine naturwissenschaftliche Weise die Ursache klarmachen. Die eine Meinung geht auf das Allgemeine, die andere auf das Einzelne, das selbst bereits der Sinneswahrnehmung untersteht. Wird nun aus beiden eines, so wird die Schlußfolgerung von der Seele bejaht und, wo es sich um ein Hervorbringen handelt, so-

γλυκέος γεύεσθαι δεῖ. τουτὶ δὲ γλυκὺν ὡς ἐν τι τῶν καθ' ἔκαστον, ἀνάγκη τὸν δυνάμενον καὶ μὴ κωλυόμενον ἄμα τοῦτο καὶ πράττειν. ὅταν οὖν ἡ μὲν καθόλου ἐνῇ κωλύουσα γεύεσθαι, ἡ δέ, ὅτι πᾶν γλυκὺν ἥδυ, τουτὶ δὲ γλυκύ (αὕτη δὲ ἐνεργεῖ). τύχῃ δὲ ἐπιθυμία ἐνοῦσα, ἡ μὲν οὖν λέγει φεύγειν τοῦτο, ἡ δὲ ἐπιθυμία ἄγει (χινεῖν γὰρ ἔκαστον δύναται τῶν μορίων) ὥστε συμβαίνει ὑπὸ λόγου πως καὶ δόξης ἀκρατεύεσθαι, οὐκ ἐναντίας δὲ καθ' αὐτήν, ἀλλὰ κατὰ συμβεβηκός (ἡ γὰρ ἐπιθυμία ἐναντία, ἀλλ' οὐχ ἡ δόξα) τῷ ὀρθῷ λόγῳ. ὥστε καὶ διὰ τοῦτο τὰ θηρία οὐκ ἀκρατή, ὅτι οὐκ ἔχει τῶν καθόλου ὑπόληψιν ἀλλὰ τῶν καθ' ἔκαστα φαντασίαν καὶ μνήμην. πῶς δὲ λύεται ἡ ἄγνοια καὶ πάλιν γίνεται ἐπιστήμων ὁ ἀκρατής, ὁ αὐτὸς λόγος καὶ περὶ οἰνωμένου καὶ καθεύδοντος καὶ οὐκ ἴδιος τούτου τοῦ πάθους. ὅν δεῖ παρὰ τῶν φυσιολόγων ἀκούειν. ἐπεὶ δὲ ἡ τελευταία πρότασις δόξια τε αἰσθητοῦ καὶ κυρίᾳ τῶν πράξεων, ταύτην ἡ οὐκ ἔχει ἐν τῷ πάθει ὡν, ἡ οὕτως ἔχει ὡς οὐκ ἦν τὸ ἔχειν ἐπίστασθαι ἀλλὰ λέγειν ὥσπερ ὁ οἰνωμένος τὰ Ἐμπεδοκλέους, καὶ διὰ τὸ μὴ καθόλου μηδὲ ἐπιστημονικὸν ὅμοιώς εἶναι δοκεῖν τῷ καθόλου τὸν ἔσχατον ὅρον καὶ ἔοικεν ὁ ἐζήτει Σωκράτης συμβαίνειν· οὐ γὰρ τῆς κυρίως ἐπιστήμης εἶναι δοκούσης παρούσης γίνεται τὸ πάθος, οὐδὲ αὐτῇ περιέλκεται διὰ τὸ πάθος, ἀλλὰ τῆς αἰσθητικῆς.

1147 b

gleich ausgeführt werden müssen, etwa: wenn man alles Süße kosten muß und dieses Einzelne da süß ist, so muß der, der dazu in der Lage ist und nicht gehindert wird, dies gleichzeitig auch tun. Wenn nun eine allgemeine Meinung vorhanden ist, die das Kosten verbietet, und daneben eine andere, daß alles Süße angenehm ist und daß dieses Bestimmte süß ist (und diese Meinung wirkt) und wenn außerdem gerade auch eine Begierde da ist, so wird die erste Meinung raten, daß man dies meiden solle, die Begierde aber führt darauf hin (denn sie kann jeden einzelnen Seelenteil in Bewegung setzen). Und so kann man in gewisser Weise durch den Verstand und das Meinen unbeherrscht sein, eine Meinung, die zwar nicht an sich, aber doch zufälligerweise (denn eigentlich ist die Begierde entgegengesetzt und nicht die Meinung) der wahren Einsicht entgegengesetzt ist. Aus diesem Grunde sind auch die Tiere nicht unbeherrscht, weil sie keinen Begriff vom Allgemeinen haben, sondern nur eine Vorstellung und Erinnerung an das Einzelne. Wie nun aber diese Unwissenheit sich löst und der Unbeherrschte wieder wissend wird, da gilt dasselbe wie beim Trunkenen und Schlafenden; es gibt da nichts dieser Leidenschaft Eigentümliches, und man muß darüber die Naturforscher hören. Da aber der zweite Vordersatz der Schlußfolgerung eine Meinung über etwas Wahrnehmbares ist und das Handeln bestimmt, so besitzt sie entweder der von der Leidenschaft Ergriffene gar nicht, oder wenn er sie hat, nicht so, wie man ein Wissen besitzt, sondern wie der Betrunkene die Verse des Empedokles rezitiert. Und weil der letzte Begriff nicht allgemein ist und nicht im selben Sinne wissenschaftlich zu sein scheint wie der allgemeine, so sieht es aus, als ob Sokrates recht hätte. Denn nicht wenn das vorhanden ist, was im eigentlichen Sinne als Wissenschaft gilt, entsteht die Leidenschaft, und nicht diese wird durch die Leidenschaft hin und her gerissen, sondern die wahrnehmende Wissenschaft.

6. Περὶ μὲν οὖν τοῦ εἰδότα καὶ μὴ, καὶ πῶς εἰδότα ἐνδέχεται ἀκρατεύεσθαι, τοσαῦτα εἰρήσθω· πότερον δ' ἔστι τις ἀπλῶς ἀκρατῆς ἢ πάντες κατὰ μέρος, καὶ εἰ ἔστιν, περὶ ποιά ἔστιν, λεκτέον ἐφεξῆς. ὅτι μὲν οὖν περὶ ἡδονᾶς καὶ λύπας εἰσὶν οἵ τε ἐγκρατεῖς καὶ καρτεροίκοι καὶ οἱ ἀκρατεῖς καὶ μαλακοί, φανερόν· ἐπεὶ δ' ἔστιν τὰ μὲν ἀναγκαῖα τῶν ποιούντων ἡδονήν, τὰ δ' αἴρετα μὲν καθ' αὐτὰ ἔχοντα δ' ὑπερβολήν, ἀναγκαῖα μὲν τὰ σωματικά· λέγω δὲ τὰ τοιαῦτα, τά τε περὶ τὴν τροφὴν καὶ τὴν τῶν ἀφροδισίων χρείαν, καὶ τὰ τοιαῦτα τῶν σωματικῶν περὶ ἂ τὴν ἀκολασίαν ἔθεμεν καὶ τὴν σωφροσύνην, τὰ δ' ἀναγκαῖα μὲν οὐχί, αἴρετα δὲ καθ' αὐτά· λέγω δὲ οἶον νίκην τιμὴν πλοῦτον καὶ τὰ τοιαῦτα τῶν ἀγαθῶν καὶ ἡδέων· τοὺς μὲν οὖν πρὸς ταῦτα παρὰ τὸν δρόθὸν λόγον ὑπερβάλλοντας τὸν ἐν αὐτοῖς ἀπλῶς μὲν οὐ λέγομεν ἀκρατεῖς, προστιθέντες δὲ τὸ χρημάτων ἀκρατεῖς καὶ κέρδους καὶ τιμῆς καὶ θυμοῦ, ἀπλῶς δ' οὐ ὡς ἐτέρους καὶ καθ' ὅμοιότητα λεγομένους, ὥσπερ "Ανθρωπος δ τὰ Ὀλύμπια νενικηώς, ἐκείνῳ γάρ ὁ κοινὸς λόγος τοῦ ἴδιου μικρῷ διέφερεν, ἀλλ' ὅμως ἔτερος ἦν· σημεῖον δέ· ἡ μὲν γάρ ἀκρασία ψέγεται οὐκ ὡς ἀμαρτίᾳ μόνον ἀλλὰ καὶ ὡς κακίᾳ τις ἡ ἀπλῶς οὖσα ἡ κατά τι μέρος, τούτων δ' οὐδείς, τῶν δὲ περὶ τὰς σωματικὰς ἀπολαύσεις, περὶ ἀς λέγομεν τὸν σώφρονα καὶ ἀκόλαστον, ὁ μὴ τῷ προαιρεῖσθαι τῶν τε ἡδέων διώκων τὰς ὑπερβολὰς καὶ τῶν λυπηρῶν φεύγων, πείνης καὶ δίψης καὶ ἀλέας καὶ ψύχους καὶ πάντων τῶν περὶ ἀφὴν καὶ γεῦσιν, ἀλλὰ παρὰ τὴν προαιρεσιν καὶ τὴν διάνοιαν, ἀκρατῆς λέγεται, οὐ κατὰ πρόσθεσιν, ὅτι περὶ τάδε, καθάπερ ὁργῆς, ἀλλ' ἀπλῶς μόνον. σημεῖον δέ· καὶ γάρ μαλακοὶ λέγονται περὶ ταῦτας, περὶ ἐκείνων δ' οὐδεμίαν. καὶ διὰ τοῦτο εἰς ταῦτὸ τὸν ἀκρατῆ καὶ τὸν ἀκόλαστον τίθεμεν καὶ

6. Soviel sei gesagt über die Frage, ob man wissend unbeherrscht sein kann oder nicht, und wie man es wissend sein kann. Ob einer aber schlechthin unbeherrscht ist oder ob alle es nur teilweise sind, und wenn schlechthin, worauf sich dann dies bezieht, das ist nun zu erklären. Daß der Beherrschte und Abgehärtete, der Unbeherrschte und der Weichliche es mit Lust und Schmerz zu tun haben, ist klar. Nun ist von dem, was Lust erzeugt, das eine notwendig, das andere an sich wünschbar, aber des Übermaßes fähig: notwendig ist, was sich auf den Körper bezieht, also was sich auf die Nahrung und das Geschlechtliche bezieht, und jenes Körperliche, bei dem es, wie wir sagten, Zügellosigkeit und Besonnenheit gibt. Nicht notwendig, aber an sich wünschbar sind Dinge wie Sieg, Ehre, Reichtum und ähnliche gute und angenehme Dinge. Jene, die nun hierin über die in ihnen vorhandene rechte Einsicht hinausgehen, nennen wir nicht schlechthin unbeherrscht, sondern fügen bei, er sei unbeherrscht in Geldsachen, gegenüber Gewinn, Ehre und Zorn, aber nicht schlechthin, sondern als ein anderer, der nur der Ähnlichkeit wegen so genannt wird, wie jener Anthropos, der in Olympia besiegt hatte; auch bei ihm unterschied sich der allgemeine Begriff vom individuellen nur wenig, aber dennoch war er ein anderer. Ein Beweis ist: Die eigentliche Unbeherrschtheit wird nicht nur als ein Fehler, sondern auch als eine Schlechtigkeit getadelt, sei es nun schlechthin oder zu einem Teile, während das für jene Arten nicht gilt. Wer aber in den körperlichen Genüssen unbeherrscht ist, wo wir vom Besonnenen und Zügellosen sprechen, und wer ohne Willensentschluß das Übermaß des Angenehmen sucht und das Übermaß des Schmerzlichen meidet, und zwar in Hunger, Durst, Hitze, Kälte und in allem, was das Schmecken und das Tasten angeht, und dies gegen seinen Willensentschluß und seine Vernunft tut, der heißt unbeherrscht, und zwar ohne Zusatz, also nicht wie beim Zorne, sondern schlechthin. Ein Beweis ist: man redet in diesen Dingen auch von Weichlichkeit, nicht aber in jenen. Und so stellen wir den Unbeherrschten und den

ἐγκρατῆ καὶ σώφρονα, ἀλλ' οὐκ ἐκείνων οὐδένα, διὰ τὸ περὶ τὰς αὐτάς πως ἡδονὰς καὶ λύπας εἶναι· οἱ δὲ εἰσὶ μὲν περὶ ταῦτα, ἀλλ' οὐχ ὥσαύτως εἰσίν, ἀλλ' οἱ μὲν προαιροῦνται οἱ δὲ οὐ προαιροῦνται. διὸ μᾶλλον ἀκόλαστον ἀν εἴποιμεν ὅστις μὴ ἐπιθυμῶν ἡ ἡρέμα διώκει τὰς ὑπερβολὰς καὶ φεύγει μετρίας λύπας. ἡ τοῦτον ὅστις διὰ τὸ ἐπιθυμεῖν σφόδρα· τί γάρ ἀν ἐκεῖνος ποιήσειεν, εἰ προσγένοιτο ἐπιθυμία νεανικῇ καὶ περὶ τὰς τῶν ἀναγκαίων ἐνδείας λύπη ἴσχυρά· ἐπεὶ δὲ τῶν ἐπιθυμιῶν καὶ τῶν ἡδονῶν αἱ μέν εἰσι *(τῶν)* τῷ γένει καλῶν καὶ σπουδαίων (τῶν γὰρ ἡδέων ἔνια φύσει αἰρετά, τὰ δὲ ἐναντία τούτων, τὰ δὲ μεταξύ, καθάπερ διεύλομεν πρότερον, οἷον χρήματα καὶ κέρδος καὶ νίκη καὶ τιμή· πρὸς ἄπαντα δὲ καὶ τὰ τοιαῦτα καὶ τὰ μεταξὺ οὐ τῷ πάσχειν καὶ ἐπιθυμεῖν καὶ φιλεῖν ψέγονται, ἀλλὰ τῷ πώς καὶ ὑπερβάλλειν). διὸ ὅσοι μὲν παρὰ τὸν λόγον ἡ κρατοῦνται ἡ διώκουσι τῶν φύσει τι καλῶν καὶ ἀγαθῶν, οἷον οἱ περὶ τιμὴν μᾶλλον ἡ δεῖ σπουδάζοντες ἡ περὶ τέκνα καὶ γονεῖς (καὶ γὰρ ταῦτα τῶν ἀγαθῶν, καὶ ἐπαινοῦνται οἱ περὶ ταῦτα σπουδάζοντες· ἀλλ' ὅμως ἔστιν τις ὑπερβολὴ καὶ ἐν τούτοις, εἴ τις ὕσπερ ἡ Νιόβη μάχοιτο καὶ πρὸς τοὺς θεούς, ἡ ὕσπερ Σάτυρος ὁ φιλοπάτωρ ἐπικαλούμενος περὶ τὸν πατέρα· λίαν γὰρ ἐδόκει μωραίνειν) – μοχθηρία μὲν οὖν οὐδεμία περὶ ταῦτ’ ἔστιν διὰ τὸ εἰρημένον, ὅτι φύσει τῶν αἰρετῶν ἔκαστόν ἔστι δι’ αὐτό, φαῦλαι δὲ καὶ φευκταὶ [καὶ ἀμαρτήματα] αὐτῶν εἰσὶν αἱ ὑπερβολαί· ὅμοίως δὲ οὐδὲ ἀκρασία· ἡ γὰρ ἀκρασία οὐ μόνον φευκτὸν ἀλλὰ καὶ τῶν ψεκτῶν ἔστιν, δι’ ὅμοιότητα δὲ τοῦ πάθους προσεπιτιθέντες τὴν ἀκρασίαν περὶ ἔκαστον λέγουσιν, οἷον κακὸν ἱατρὸν καὶ κακὸν ὑποκριτήν, διὸ ἀπλῶς οὐκ ἀν εἴποιεν κακόν. ὕσπερ οὖν οὐδὲ ἐν-

Zügellosen zusammen und den Beherrschten und den Besonnenen, doch keinen von der andern Art, weil nur sie es sozusagen mit denselben Arten von Lust und Schmerz zu tun haben. Sie beziehen sich auf dasselbe, allerdings nicht auf dieselbe Weise, sondern die einen wählen es, die andern nicht. Darum würden wir eher denjenigen zügellos nennen, der ohne Begierde oder mit nur geringer Begierde dem Übermaß nachgeht und auch schon mäßige Schmerzen meidet, als den, der dies aus heftiger Begierde tut. Denn was täte jener erst, wenn eine stürmische Begierde dazukäme und heftiger Schmerz über den Mangel in notwendigen Dingen? Da nun von den Begierden und Freuden die einen ihrer Art nach schön und edel sind (denn einiges Angenehme ist von Natur wünschenswert, anderes das Gegenteil davon, anderes wiederum in der Mitte, wie wir vorhin unterschieden haben, nämlich Geld, Gewinn, Sieg, Ehre; bei allem Derartigen und dem Mittleren tadeln wir nicht das Empfinden, Begehrten und Lieben als solches, sondern das Wie und das Übermaß), so sind nun jene, die gegen ihre Einsicht etwas von Natur Schönes und Gutes suchen und von ihm überwältigt werden, wie etwa jene, die mehr als sich gehört sich um die Ehre bemühen oder um Kinder und Eltern (denn auch dies ist gut, und wer sich darum bemüht, wird gelobt; dennoch gibt es auch da ein Übermaß, wenn etwa jemand wie Niobe sogar gegen die Götter kämpft oder sich wie Satyros, der Philopator hieß, gegenüber seinem Vater benimmt; er schien nämlich gar zu einfältig zu sein) – also in diesen Dingen gibt es keine Schlechtigkeit, und zwar aus der genannten Ursache, weil jedes Einzelne davon an sich und von Natur wünschenswert ist; schlecht und zu meiden ist in ihnen nur das Übermaß. Ebenso gibt es hier auch keine Unbeherrschtheit; denn diese ist nicht nur zu meiden, sondern tadelnswert. Doch wegen der Ähnlichkeit der Leidenschaft gebrauchen wir in jedem der genannten Fälle den Begriff der Unbeherrschtheit, so wie wir von einem schlechten Arzt und einem schlechten Schauspieler sprechen, ohne damit zu meinen, daß er schlechthin schlecht sei.

ταῦθα, διὰ τὸ μὴ κακίαν εἶναι ἐκάστην αὐτῶν, ἀλλὰ τῷ ἀνάλογον ὁμοίαν, οὕτω δῆλον ὅτι κάκεῖ ὑπόληπτέον μόνην ἀκρασίαν καὶ ἐγκράτειαν εἶναι ἡτις ἔστιν περὶ ταύτα τῇ σωφροσύνῃ καὶ τῇ ἀκολασίᾳ, περὶ δὲ θυμὸν καθ' ὁμοιότητα λέγομεν· διὸ καὶ προστιθέντες ἀκρατῆ θυμοῦ ὕσπερ τιμῆς καὶ κέρδους φαμέν.

Ἐπεὶ δ' ἔστιν ἔνια μὲν ἡδέα φύσει, καὶ τούτων τὰ μὲν ἀπλῶς τὰ δὲ κατὰ γένη καὶ ζώων καὶ ἀνθρώπων, τὰ δ' οὐκ ἔστιν ἀλλὰ τὰ μὲν διὰ πηρώσεις τὰ δὲ δι' ἔθη γίνεται, τὰ δὲ διὰ μοχθηράς φύσεις, ἔστιν καὶ περὶ τούτων ἔκαστα παραπλησίας ἴδειν ἔξεις. λέγω δὲ τὰς θηριώδεις, οἷον τὴν ἄνθρωπον ἣν λέγουσι τὰς κυνούσας ἀνασχίζουσαν τὰ παιδία κατεσθίειν, ἢ οἵοις χαίρειν φασὶν ἐνίους τῶν ἀπηγριωμένων περὶ τὸν Πόντον, τοὺς μὲν ὡμοῖς τοὺς δὲ ἀνδρῶν κρέασιν, τοὺς δὲ τὰ παιδία δανείζειν ἀλλήλοις εἰς εὐωχίαν, ἢ τὸ περὶ Φάλαριν λεγόμενον. αὗται μὲν θηριώδεις, αἱ δὲ διὰ νόσους γίνονται καὶ διὰ μανίαν ἐνίοις, ὕσπερ ὁ τὴν μητέρα καθιερεύσας καὶ φαγών, καὶ ὁ τοῦ συνδουλού τὸ ἥπαρ, αἱ δὲ νοσηματώδεις ἢ (φύσει ἢ) ἔξ ἔθους, οἷον τριχῶν τίλσεις καὶ ὀνύχων τρώξεις, ἔτι δ' ἀνθράκων καὶ γῆς, πρὸς δὲ τούτοις ἡ τῶν ἀφροδισίων τοῖς ἄρρεσιν· τοῖς μὲν γάρ φύσει τοῖς δ' ἔξ ἔθους συμβαίνουσιν, οἷον τοῖς ὑβριζομένοις ἐκ παίδων. ὅσοις μὲν οὖν φύσις αἴτια, τούτους μὲν οὐδεὶς ἀν εἴπειεν ἀκρατεῖς, ὕσπερ οὐδὲ τὰς γυναικας, ὅτι οὐκ ὀπυίουσιν ἀλλὰ ὀπυίονται· ὕσαύτως δὲ καὶ τοῖς νοσηματωδῶς ἔχουσι δι' ἔθος. τὸ μὲν οὖν ἔχειν ἔκαστα τούτων ἔξω τῶν ὅρων ἔστι τῆς κακίας,

Wie wir also da von Schlechtigkeit auf Grund einer gewissen Entsprechung reden, und nicht weil das Einzelne da wirklich schlecht wäre, so ist es auch dort klar, daß nur dies eine echte Unbeherrschtheit und Beherrschtheit ist, wo es sich um dieselben Gegenstände wie bei der Besonnenheit und Zügellosigkeit handelt. Beim Zorn aber reden wir so nur wegen der Ähnlichkeit; und so fügen wir auch bei: unbeherrscht im Zorn oder im Bezug auf Ehre und Gewinn.

Da nun einiges von Natur angenehm ist, und zwar teils schlechthin, teils verschieden, je nach den Arten der Tiere und Menschen, anderes aber nicht von Natur so ist, sondern es wird durch Defekte, Gewohnheiten oder schlechte Naturanlage, so kann man auch da in jedem einzelnen Falle entsprechende Verhaltensweisen erkennen. Ich meine etwa die tierische Roheit, wie bei jener Frau, die die Schwangeren aufgeschlitzt und die Kinder verzehrt haben soll, oder wie bei gewissen rohen Völkern im Pontos, von denen es heißt, sie hätten Geschmack an rohem Fleisch oder auch an Menschenfleisch, und die einander ihre Kinder zum Verspeisen verkaufen, oder was von Phalaris erzählt wird. Dies sind tierische Arten; anderes entsteht gelegentlich durch Krankheit oder durch Wahnsinn, wie bei jenem, der seine Mutter als Opfer schlachtete und aß, oder bei dem Sklaven, der die Leber seines Mitsklaven verspeiste. Die krankhaften Zustände ergeben sich entweder von Natur oder durch Gewöhnung, wie das Ausreißen der Haare, das Abbeißen der Nägel, das Essen von Kohle und Erde und dazu auch die Knabenliebe; sie entsteht bei den einen von Natur, bei den andern aus Gewohnheit, wie bei denen, die schon als Kinder geschändet worden sind. Wo nun die Natur die Ursache ist, wird niemand von Unbeherrschtheit sprechen, wie auch nicht bei den Frauen deswegen, weil sie nicht schlafen, sondern beschlafen werden. Ebenso wird man es nicht tun, wo durch Gewohnheit ein krankhafter Zustand eingetreten ist. Und was diese Zustände selbst angeht, so stehen sie jenseits der Grenzen der Schlechtigkeit, wie die tierische Roheit. Wenn

καθάπερ καὶ ἡ θηριότης· τὸ δὲ ἔχοντα κρατεῖν ἡ κρατεῖσθαι οὐχ ἡ ἀπλῆ ἀκρασία ἀλλὰ ἡ καθ' ὄμοιότητα, καθάπερ καὶ τὸν περὶ τοὺς θυμοὺς ἔχοντα τοῦτον τὸν τρόπον τοῦ πάθους (ἀκρατῆ), ἀκρατῆ δὲ οὐ λεκτέον. πᾶσα γὰρ ὑπερβάλλουσα καὶ ἀφροσύνη καὶ δειλία καὶ ἀκολασία καὶ χαλεπότης αἱ μὲν θηριώδεις αἱ δὲ νοσηματώδεις εἰσίν· δὲ μὲν γὰρ φύσει τοιοῦτος οὗτος δεδιέναι πάντα, κἄν ψιφήσῃ μῆς. θηριώδη δειλίαν δειλός, δὲ τὴν γαλῆν ἐδεδίει διὰ νόσον· καὶ τῶν ἀφρόνων οἱ ἐκ φύσεως ἀλόγιστοι καὶ μόνον τῇ αἰσθήσει ζῶντες θηριώδεις (ὡσπερ ἔνια γένη τῶν πόρρω βαρβάρων), οἱ δὲ διὰ νόσους, οἵον τὰς ἐπιληπτικάς, ἡ μανίας νοσηματώδεις. τούτων δὲ ἔστι μὲν ἔχειν τινὰ ἐνίοτε μόνον, μὴ κρατεῖσθαι δέ, λέγω δὲ οἵον εἰ Φάλαρις κατεῖχεν ἐπιθυμῶν παιδίου φαγεῖν ἡ πρὸς ἀφροδισίων ἄτοπον ἥδονήν· ἔστι δὲ καὶ κρατεῖσθαι, μὴ μόνον ἔχειν. ὡσπερ οὖν καὶ μοχθηρίας ἡ μὲν κατ' ἄνθρωπον ἀπλῶς λέγεται μοχθηρία, ἡ δὲ κατὰ πρόσθεσιν, ὅτι θηριώδης ἡ νοσηματώδης, ἀπλῶς δὲ οὐ, τὸν αὐτὸν τρόπον δῆλον ὅτι καὶ ἀκρασία ἔστιν ἡ μὲν θηριώδης ἡ δὲ νοσηματώδης, ἀπλῶς δὲ ἡ κατὰ τὴν ἀνθρωπίνην ἀκολασίαν μόνη.

7. “Οτι μὲν οὖν ἀκρασία καὶ ἐγκράτειά ἔστι μόνον περὶ ἄπερ ἀκολασία καὶ σωφροσύνη, καὶ ὅτι περὶ τὰ ἄλλα ἔστιν ἄλλο εἶδος ἀκρασίας, λεγόμενον κατὰ μεταφορὰν καὶ οὐχ ἀπλῶς, δῆλον· ὅτι δὲ καὶ ἡττον αἰσχρὰ ἀκρασία ἡ τοῦ θυμοῦ ἡ ἡ τῶν ἐπιθυμῶν, θεωρήσωμεν. ἔοικε γὰρ ὁ θυμὸς ἀκούειν μέν τι τοῦ λόγου, παρακούειν δὲ, καθάπερ οἱ ταχεῖς τῶν διακόνων οἱ πρὸιν ἀκοῦσαι πᾶν τὸ λεγόμενον ἐκθέουσιν, εἴτα ἀμαρτάνουσι τῆς προστάξεως, καὶ οἱ κύνες.

der, der sie hat, sie überwältigt oder von ihnen überwältigt wird, so ist dies nicht die Unbeherrschtheit schlechthin, sondern nur ihr ähnlich, so wie man auch den im Zorn Unbeherrschten nur eben in dieser Richtung der Leidenschaft unbeherrscht nennen darf und nicht unbeherrscht schlechthin. Denn jedes Übermaß von Torheit, Feigheit, Zügellosigkeit und Bösartigkeit ist teils tierisch, teils krankhaft. Der eine ist von Natur so, daß er alles fürchtet, auch wenn eine Maus raschelt, und leidet insofern an einer tierischen Feigheit. Ein anderer fürchtet Katzen auf Grund einer Krankheit. Und von den Einfältigen sind die einen von Natur schwachsinnig und leben wie die Tiere nur auf Grund ihrer Wahrnehmungen (so tun es einige ferne Barbarenstämme), andere sind es durch Krankheiten, wie die Epilepsie, oder durch krankhaften Wahnsinn. Zuweilen hat man nur eines davon, ohne überwältigt zu werden, wie wenn etwa Phalaris sich beherrschte, wenn ihn die Begierde ankam, Kinder zu essen oder widernaturlichem Geschlechtsgenuß nachzugeben. Man kann aber solche Zustände nicht bloß haben, sondern auch von ihnen überwältigt werden. Wie nun bei der Schlechtigkeit die menschliche als Schlechtigkeit schlechthin bezeichnet wird, die andere mit einem Zusatz tierisch oder krankhaft heißt und nicht schlechthin gilt, auf dieselbe Weise gibt es offenbar auch eine tierische und eine krankhafte Unbeherrschtheit, schlechthin besteht aber nur jene, die der menschlichen Zügellosigkeit entspricht.

7. Daß nun Unbeherrschtheit und Beherrschtheit nur jene Dinge betreffen, bei denen es auch Zügellosigkeit und Besonnenheit gibt, und daß wir in den übrigen Fällen eine andere Art von Unbeherrschtheit haben, die nicht schlechthin, sondern nur metaphorisch so heißt, ist klar. Daß aber die Unbeherrschtheit im Zorn auch weniger schimpflich ist als diejenige in den Begierden, sei nun gezeigt. Der Zorn scheint nämlich teilweise auf die Vernunft zu hören, aber verkehrt zu hören, wie ein eifriger Diener, der hinausläuft, ehe er den ganzen Befehl vernommen hat, und ihn dann auch falsch ausführt, und wie die Hunde, die bellen,

πρὸν σκέψασθαι εἰ φίλος, ἀν μόνον ψοφήσῃ. ὑλακτοῦσιν οὕτως ὁ θυμὸς διὰ θερμότητα καὶ ταχυτῆτα τῆς φύσεως ἀκούσας μὲν, οὐκ ἐπίταγμα δ' ἀκούσας, ὅρμα πρὸς τὴν τιμωρίαν. ὁ μὲν γὰρ λόγος ἡ ἡ φαντασία ὅτι ὕβρις ἡ ὀλιγωρία ἐδήλωσεν, ὁ δ' ὥσπερ συλλογισάμενος ὅτι δεῖ τῷ τοιούτῳ πολεμεῖν χαλεπαίνει δὴ εὔθυνς· ἡ δ' ἐπιθυμία, ἐὰν μόνον εἴπῃ ὅτι ἡδὺ ὁ λόγος ἡ ἡ αἰσθησις, ὅρμα πρὸς τὴν ἀπόλαυσιν. ὥσθ' ὁ μὲν θυμὸς ἀκολουθεῖ τῷ λόγῳ πως, ἡ δὲ ἐπιθυμία 1149 b οὐ. αἰσχίων οὖν ὁ μὲν γὰρ τοῦ θυμοῦ ἀκρατής τοῦ λόγου πως ἡττᾶται, ὁ δὲ τῆς ἐπιθυμίας καὶ οὐ τοῦ λόγου. ἔτι ταῖς φυσικαῖς μᾶλλον συγγνώμη ἀκολουθεῖν ὁρέξεσιν, ἐπεὶ καὶ ἐπιθυμίαις ταῖς τοιαύταις μᾶλλον ὅσαι κοιναὶ πᾶσιν, καὶ ἐφ' ὅσον κοιναὶ· ὁ δὲ θυμὸς φυσικῶτερον καὶ ἡ χαλεπότης τῶν ἐπιθυμιῶν τῶν τῆς ὑπερβολῆς καὶ τῶν μὴ ἀναγκαίων, ὥσπερ ὁ ἀπολογούμενος ὅτι τὸν πατέρα τύπτοι „καὶ γὰρ οὗτος“ ἔφη „τὸν ἑαυτοῦ κάκεῖνος τὸν ἄνωθεν“, καὶ τὸ παιδίον δείξας „καὶ οὗτος ἐμέ“ ἔφη, „ὅταν ἀνήρ γένηται· συγγενὲς γὰρ ἡμῖν“, καὶ ὁ ἐλκόμενος ὑπὸ τοῦ νίοῦ παύεσθαι ἐκέλευεν πρὸς ταῖς θύραις· καὶ γὰρ αὐτὸς ἐλκύσαι τὸν πατέρα μέχρις ἐνταῦθα. ἔτι ἀδικώτεροι οἱ ἐπιβουλότεροι. ὁ μὲν οὖν θυμώδης οὐκ ἐπίβουλος, οὐδ' ὁ θυμός, ἀλλὰ φανερός· ἡ δ' ἐπιθυμία, καθάπερ τὴν Ἀφροδίτην φασίν· „δολοπλόκου γὰρ κυπρογενοῦς“ καὶ τὸν κεστὸν ἴμάντα „Ομηρος·

πάρφασις, ἡ τ' ἔκλεψε νόον πύκα περ φρονέοντος.

wenn sie nur einen Ton hören, ohne sich zu vergewissern, ob es sich um einen Freund handelt. So hört auch der Zorn in der Hitze und Raschheit seiner Natur zwar hin, aber nicht auf das, was befohlen wird, und stürmt gleich zur Rache. Der Verstand oder die Vorstellung haben ihm mitgeteilt, daß eine Beleidigung oder Verachtung vorliege, und er ereifert sich sofort, wie wenn er den Schluß zöge, daß man etwas Derartiges bekämpfen müsse. Die Begierde wiederum stürmt zum Genuß, sowie der Verstand und die Wahrnehmung bloß gesagt haben, daß etwas angenehm ist. So folgt der Zorn bis zu einem gewissen Grade dem Verstand, die Begierde dagegen nicht. Sie ist also schimpflicher. Denn der im Zorne Unbeherrschte unterliegt in gewisser Weise dem Verstand, der andere aber bloß der Begierde und nicht dem Verstande. Ferner ist es verzeihlicher, wenn man den natürlichen Strebungen folgt und so auch eher denjenigen unter den Begierden, die allen gemeinsam sind und sofern sie allen gemeinsam sind. Und der Zorn und die Bösartigkeit sind natürlicher als die Begierden, die nach dem Übermaß und dem nicht Notwendigen verlangen, so wie jener sich verteidigte, der seinen Vater schlug: »Er hat auch seinen Vater geschlagen und dieser den seinigen, und (indem er auf seinen Sohn zeigte) dieser da wird mich schlagen, wenn er erwachsen sein wird; denn das ist uns angeboren.« Und der andere, der von seinem Sohne geschleift wurde, sagte ihm, er solle ihn nicht weiter als bis zur Türe schleifen; denn auch er habe seinen Vater nur bis dorthin geschleift. Ferner sind die Hinterlistigeren die Ungerechteren. Der Zornige ist aber nicht hinterlistig und der Zorn auch nicht, sondern offen. Die Begierde ist aber, wie man von Aphrodite sagt: »Die listenspinnende Tochter von Kypros«, und Homer sagt von ihrem gestickten Gürtel, es sei in ihm

die Verführung, die auch den Sinn des Verständigen betrügt.

“Ωστ’ εὗτερος ἀδικωτέρα, καὶ αἰσχίων ἡ ἀκρασία αὕτη τῆς περὶ τὸν θυμόν ἐστιν, καὶ ἀπλῶς ἀκρασία καὶ κακία πως. ἔτι οὐδεὶς ὑβρίζει λυπούμενος, ὁ δ’ ὀργὴ ποιῶν πᾶς ποιεῖ λυπούμενος, ὁ δ’ ὑβρίζων μεθ’ ἥδοντος. εἰ οὖν οἵς ὀργίζεσθαι μάλιστα δίκαιον, ταῦτα ἀδικώτερα, καὶ ἡ ἀκρασία ἡ δι’ ἐπιθυμίαν· οὐ γάρ ἐστιν ἐν θυμῷ ὑβρίς. ὡς μὲν τοίνυν αἰσχίων ἡ περὶ ἐπιθυμίας ἀκρασία τῆς περὶ τὸν θυμόν, καὶ διὰ τοῦτο ἐστιν ἡ ἐγκράτεια καὶ ἡ ἀκρασία περὶ ἐπιθυμίας καὶ ἥδονάς σωματικάς, δῆλον, αὐτῶν δὲ τούτων τὰς διαφορὰς ληπτέον. ὥσπερ γάρ εἰρηται κατ’ ἀρχάς, αἱ μὲν ἀνθρωπικαὶ εἰσιν καὶ φυσικαί, καὶ τῷ γένει καὶ τῷ μεγέθει, αἱ δὲ θηριώδεις, αἱ δὲ διὰ πηρώσεις καὶ νοσήματα. τούτων δὲ περὶ τὰς πρώτας σωφροσύνη καὶ ἀκολασία μόνον ἐστίν· διὸ καὶ τὰ θηρία οὔτε σώφρονα οὔτε ἀκόλαστα λέγομεν ἀλλ’ ἡ κατὰ μεταφορὰν καὶ εἴ τινι ὅλως ἄλλο πρὸς ἄλλο διαφέρει γένος τῶν ζώων ὑβρεῖ καὶ σιναμωρίᾳ καὶ τῷ παμφάγον εἶναι· οὐ γάρ ἔχει προαιρεσιν οὐδὲ λογισμόν, ἀλλ’ ἔξεστηκε τῆς φύσεως, ὥσπερ οἱ μαινόμενοι τῶν ἀνθρώπων. ἔλαττον δὲ θηριότης κακίας, φοβερώτερον δέ· οὐ γάρ διέφθαρται τὸ βέλτιστον. ὥσπερ ἐν τῷ ἀνθρώπῳ, ἀλλ’ οὐκ ἔχει. δημοιον οὖν ὥσπερ ἄψυχον συμβάλλειν πρὸς ἐμψυχον, πότερον κάκιον· ἀσινεστέρα γάρ ἡ φαυλότης ἀεὶ ἡ τοῦ μὴ ἔχοντος ἀρχήν, ὁ δὲ νοῦς ἀρχή· παραπλήσιον οὖν τὸ συμβάλλειν ἀδικίαν πρὸς ἀνθρωπον ἀδικον· ἔστι γάρ ὡς ἐκάτερον κάκιον· μυριοπλάσια γάρ ἂν κακὰ ποιήσειν ἀνθρωπος κακὸς θηρίου.

Wenn also diese Art von Unbeherrschtheit ungerechter ist, so ist sie auch schimpflicher als diejenige im Zorn, und sie ist Unbeherrschtheit schlechthin und in gewisser Weise Schlechtigkeit. Ferner verübt keiner im Schmerze Unverschämtheiten, wer aber im Zorn handelt, handelt immer im Schmerz, und wer unverschämt ist, ist es mit Lust. Wenn nun die Dinge, über die wir mit größerem Recht zürnen, auch die ungerechteren sind, so ist es auch die aus Begierde entspringende Unbeherrschtheit. Denn der Zorn kennt keine Unverschämtheit. Daß also die Unbeherrschtheit der Begierde schimpflicher ist als die des Zornes, und daß Beherrschtheit und Unbeherrschtheit sich auf die körperlichen Begierden und Lüste beziehen, ist klar. Nun muß man ihre Unterschiede feststellen. Wie am Anfang gesagt wurde, sind die Begierden teils menschlich und natürlich, und zwar der Art wie der Größe nach, die andern sind tierisch, andere wiederum durch Defekte und Krankheiten entstanden. Von diesen Arten steht nur die erste mit der Besonnenheit und Zügellosigkeit in Beziehung. Darum nennen wir auch die Tiere weder besonnen noch zügellos, außer metaphorisch, oder wenn eine Gattung der Tiere vor einer andern durchweg auffällt an Frechheit, Zuchtlosigkeit und Gefäßigkeit. Denn sie haben ja nicht Willensentscheidung und Überlegung, sondern sie treten in einem solchen Falle aus ihrer Natur hinaus, wie etwa ein wahnsinniger Mensch. Die tierische Roheit ist besser als die Schlechtigkeit, aber gefährlicher. Denn da wird das Beste nicht zerstört wie beim Menschen, sondern es ist gar nicht vorhanden. Man könnte also ebensogut Unbeseeltes und Beseeltes vergleichen und fragen, was schlechter sei. Die Schlechtigkeit dessen, was kein Prinzip des Handelns hat, ist immer harmloser; und Prinzip ist der Geist. Es ist also ähnlich, wie wenn man die Unge rechtigkeit mit dem ungerechten Menschen vergleicht. Jedes von beidem kann in gewissem Sinne das Schlechtere sein. Der schlechte Mensch kann tausendmal mehr Schlechtes tun als ein Tier.

8. Περὶ δὲ τὰς δι’ ἀφῆς καὶ γεύσεως ἡδονὰς καὶ λύπας καὶ ἐπιθυμίας καὶ φυγάς, περὶ ἀς ἡ τε ἀκόλασία καὶ ἡ σωφροσύνη διωρίσθη πρότερον. ἔστι μὲν οὕτως ἔχειν ὥστε ἡττᾶσθαι καὶ ὧν οἱ πολλοὶ κρείττους. ἔστιν δὲ κρατεῖν καὶ ὧν οἱ πολλοὶ ἡττους· τούτων δ’ ὁ μὲν περὶ ἡδονὰς ἀκρατής δ’ ἐγκρατής. ὁ δὲ περὶ λύπας μαλακὸς δὲ καρτερικός. μεταξὺ δ’ ἡ τῶν πλείστων ἔξις, κανὸν εἰ δέπουσι μᾶλλον πρὸς τὰς χειρούς ἐπεὶ δ’ ἔνιαι τῶν ἡδονῶν ἀναγκαῖαι εἰσιν αἱ δ’ οὐ, καὶ μέχρι τινός, αἱ δ’ ὑπερβολαὶ οὖν οὐδὲ αἱ ἐλλείψεις, ὅμοιῶς δὲ καὶ περὶ ἐπιθυμίας ἔχει καὶ λύπας· ὁ μὲν τὰς ὑπερβολὰς διώκων τῶν ἡδέων ἡ καθ’ ὑπερβολὰς ἡ διὰ προαιρεσιν, δι’ αὐτὰς καὶ μηδὲν δι’ ἔτερον ἀποβαῖνον, ἀκόλαστος, ἀνάγκη γὰρ τοῦτον μὴ εἶναι μεταμελητικόν, ὥστ’ ἀνίατος· ὁ γὰρ ἀμεταμέλητος ἀνίατος. ὁ δ’ ἐλλείπων ὁ ἀντικείμενος, ὁ δὲ μέσος σώφρων. ὅμοιῶς δὲ καὶ ὁ φεύγων τὰς σωματικὰς λύπας μὴ δὶ’ ἡτταν ἀλλὰ διὰ προαιρεσιν. τῶν δὲ μὴ προαιρουμένων δὲ μὲν ἄγεται διὰ τὴν ἡδονὴν, δὲ διὰ τὸ φεύγειν τὴν λύπην τὴν ἀπὸ τῆς ἐπιθυμίας. ὥστε διαφέρουσιν ἀλλήλων. παντὶ δ’ ἀν δόξειεν χειρῶν εἴναι, εἴ τις μὴ ἐπιθυμῶν ἡ ἡρέμα πράττοι τι αἰσχρόν, ἡ εἰ σφόδρα ἐπιθυμῶν, καὶ εἰ μὴ δργιζόμενος τύπτοι ἡ εἰ δργιζόμενος· τί γὰρ ἀν ἐποίει ἐν πάθει ὧν; διὸ ὁ ἀκόλαστος χειρῶν τοῦ ἀκρατοῦς. τῶν δὴ λεχθέντων τὸ μὲν μαλακίας εἶδος μᾶλλον, δ’ ἀκόλαστος. ἀντίκειται δὲ τῷ μὲν ἀκρατεῖ ὁ ἐγκρατής, τῷ δὲ μαλακῷ ὁ καρτερικός· τὸ μὲν γὰρ καρτερεῖν ἔστιν ἐν τῷ ἀντέχειν, ἡ δ’ ἐγκράτεια ἐν τῷ κρατεῖν. ἔτερον δὲ τὸ ἀντέχειν καὶ κρατεῖν, ὥσπερ καὶ τὸ μὴ ἡττᾶσθαι

8. Was nun Lust und Schmerz, Begehrten und Meiden im Bereich des Berührens und Schmeckens betrifft und worauf sich, wie gesagt, Zügellosigkeit und Besonnenheit beziehen, so kann man sich so verhalten, daß man dem unterliegt, was sonst die meisten beherrschen, oder man kann beherrschen, wem die meisten unterliegen. Im Hinblick auf die Lust heißt man unbekümmert und beherrscht, im Hinblick auf den Schmerz weichlich oder abgehärtet. Dazwischen steht das Verhalten der meisten, auch wenn sie eher zum Schlechteren hinneigen. Da nun einige der Lustempfindungen notwendig sind, andere nicht und jene bis zu einem gewissen Grade, dagegen nicht das Übermaß oder der Mangel, so verhält es sich gleich bei Begierde und Schmerz. Wer das Übermaß des Angenehmen sucht oder in übermäßiger Weise und nach freiem Entschluß, und zwar um dessen selbst willen und nicht, um etwas anderes damit zu erreichen, ist zügellos. Notwendigerweise kennt dieser keine Reue und ist also unheilbar. Denn wer keine Reue besitzt, ist unheilbar. Das Gegenteil ist, wer zuwenig tut, der Mittlere ist der Besonnene. Dasselbe gilt von dem, der die körperlichen Schmerzen nicht aus Angst, sondern aus Entschluß meidet. Von denen, die nicht durch einen Entschluß handeln, wird der eine durch Lust angetrieben, der andere, weil er den aus dem Begehrten entstehenden Schmerz meiden will. So unterscheiden sie sich voneinander. Jedem scheint derjenige, der ohne Begehrten oder nur mit geringem etwas Schimpfliches tut, schlechter zu sein als der heftig Begehrende; ebenso wenn einer ohne Zorn schlägt, als wenn er es im Zorne tut. Denn was täte er, wenn er erst noch die Leidenschaft hätte? Darum ist der Zügellose schlimmer als der Unbeherrschte. Vom Genannten gehört das eine eher zur Weichlichkeit, das andere eher zur Zügellosigkeit. Dem Unbeherrschten steht der Beherrschte gegenüber, dem Weichlichen der Abgehärtete. Die Abhärtung liegt im Widerstehen, die Beherrschtheit im Herrschen, und Widerstehen und Herrschen sind verschieden, wie auch das Nichtbesiegbarwerden vom Siegen.

τοῦ νικᾶν· διὸ καὶ αἰρετώτερον ἐγκράτεια καρτερίας
 ἔστιν. ὁ δ' ἐλλείπων πρὸς ἄοι πολλοὶ καὶ ἀντιτείνουσι
 καὶ δύνανται, οὗτος μαλακὸς καὶ τρυφῶν (καὶ γὰρ ἡ
 τρυφὴ μαλακία τις ἔστιν), δις ἔλκει τὸ ἱμάτιον, ἵνα μὴ
 πονήσῃ τὴν ἀπὸ τοῦ αἴρειν λύπην, καὶ μιμούμενος
 τὸν κάμνοντα οὐκ οἰεται ἀθλιος εἶναι, ἀθλιῷ ὅμοιος
 ᾧν. ὅμοιώς δ' ἔχει καὶ περὶ ἐγκράτειαν καὶ ἀκρασίαν.
 οὐ γὰρ εἴ τις ἴσχυρῶν καὶ ὑπερβαλλουσῶν ἥδονῶν
 ἡττᾶται ἢ λυπῶν, θαυμαστόν, ἀλλὰ συγγνωμονικὸν
 εἰ ἀντιτείνων, ὥσπερ ὁ Θεοδέκτου Φιλοκτήτης ὑπὸ^{115c b}
 τοῦ ἔχεως πεπληγμένος ἢ ὁ Καρκίνου ἐν τῇ Ἀλόπη
 Κερκύων, καὶ ὥσπερ οἱ κατέχειν πειρώμενοι τὸν
 γέλωτα ἀνθρόον ἐκκαγχάζουσιν, οἵον συνέπεσεν Ξε-
 νοφάντῳ ἀλλ' εἴ τις πρὸς ἄς οἱ πολλοὶ δύνανται
 ἀντέχειν, τούτων ἡττᾶται καὶ μὴ δύναται ἀντιτείνειν.
 μὴ διὰ φύσιν τοῦ γένους ἢ διὰ νόσου, οἵον ἐν τοῖς
 Σκυθῶν βασιλεῦσιν ἡ μαλακία διὰ τὸ γένος, καὶ ὡς
 τὸ θῆλυ πρὸς τὸ ἄρρεν διέστηκεν. δοκεῖ δὲ καὶ ὁ παι-
 διώδης ἀκόλαστος εἶναι, ἐστιν δὲ μαλακός. ἡ γὰρ
 παιδιὰ ἀνεσίς ἔστιν, εἴπερ ἀνάπαυσις· τῶν δὲ πρὸς
 ταύτην ὑπερβαλλόντων ὁ παιδιώδης ἔστιν. ἀκρασίας
 δὲ τὸ μὲν προπέτεια τὸ δ' ἀσθένεια. οἱ μὲν γὰρ βου-
 λευσάμενοι οὐκ ἐμμένουσιν οἵς ἐβούλεύσαντο διὰ
 τὸ πάθος, οἱ δὲ διὰ τὸ μὴ βουλεύσασθαι ἄγονται ὑπὸ¹¹⁶
 τοῦ πάθους. ἔνιοι γάρ, ὥσπερ προγαργαλίσαντες
 οὐ γαργαλίζονται, οὕτω καὶ προαισθόμενοι καὶ
 προϊδόντες καὶ προεγείραντες ἔαυτοὺς καὶ τὸν λο-
 γισμὸν οὐχ ἡττῶνται ὑπὸ τοῦ πάθους, οὔτ' ἂν ἥδū ἢ
 οὔτ' ἂν λυπηρόν. μάλιστα δ' οἵ δξεῖς καὶ μελαγχολικοὶ
 τὴν προπετῆ ἀκρασίαν εἰσὶν ἀκρατεῖς· οἱ μὲν γὰρ
 διὰ τὴν ταχυτῆτα οἱ δὲ διὰ τὴν σφιδρότητα οὐκ
 ἀναμένουσιν τὸν λόγον, διὰ τὸ ἀκολουθητικὸν εἶναι
 τῇ φαντασίᾳ.

Insofern ist auch die Beherrschung höher als die Abhärtung. Wer nun versagt, wo die meisten widerstehen und es auch können, ist weichlich und verwöhnt (denn die Verwöhntheit ist eine Art von Weichlichkeit); er schleppt das Kleid nach, um sich nicht mit dem Aufheben bemühen zu müssen, und stellt sich krank und hält sich nicht für einen Elenden, auch wenn er einem solchen ähnlich ist. Ähnlich ist es mit Beherrschtheit und Unbeherrschtheit. Denn das ist nicht erstaunlich, wenn er durch starke und übermäßige Empfindungen der Lust und des Schmerzes überwältigt wird, sondern man wird da Nachsicht üben, wenn er nur Widerstand geleistet hat, wie der von der Natter gebissene Philoktetes des Theodektes oder Kerkyon in der Alope des Karkinos, oder wenn einer das Lachen zurückhalten will und dann plötzlich herausplatzt, wie es dem Xenophantes passierte; merkwürdig ist dagegen, wenn einer überwältigt wird und nicht widerstehen kann dort, wo es die meisten vermögen, und dies nicht durch angeborene Art oder durch Krankheit, so wie bei den skythischen Königen die Weichlichkeit angeboren ist oder wie sich das Weibliche vom Männlichen unterscheidet. Auch der Ausgelassene scheint zügellos zu sein, ist aber in Wirklichkeit weichlich. Denn der Scherz ist eine Lockerung, also eine Art der Erholung. Der darin Übermäßige ist der Ausgelassene. Die Unbeherrschtheit ist teils Voreiligkeit, teils Schwäche. Die einen überlegen sich etwas, aber bleiben nicht dabei wegen der Leidenschaft, die andern überlegen sich nichts und werden durch die Leidenschaft geführt. Einige nämlich machen es wie jene, die sich zuvor selbst kitzeln, um nicht gekitzelt zu werden: im voraus empfinden sie und sehen und rufen sich selbst und ihren Verstand wach und werden so nicht von der Leidenschaft überwältigt, mag sie angenehm oder schmerzlich sein. Unbeherrscht aus Übereilung sind meist die heftigen und melancholischen Naturen. Die einen warten nicht auf den Verstand aus Raschheit, die andern aus Heftigkeit und weil sie sich von ihren Vorstellungen leiten lassen.

9. Ἔστιν δ' ὁ μὲν ἀκόλαστος, ὥσπερ ἐλέχθη, οὐ μεταμελητικός· ἔμμένει γὰρ τῇ προαιρέσει· δὸς ἀκρατῆς μεταμελητικὸς πᾶς. διὸ οὐχ ὥσπερ ἡ πορήσαμεν, οὕτω καὶ ἔχει, ἀλλ' ὁ μὲν ἀνίατος δὸς ἱατός· εἴοικε γὰρ ἡ μὲν μοχθηρία τῶν νοσημάτων οίον ὑδέρω καὶ φθίσει, ἡ δ' ἀκρασία τοῖς ἐπιληπτικοῖς· ἡ μὲν γὰρ συνεχῆς ἡ δ' οὐ συνεχῆς πονηρία. καὶ ὅλως δ' ἔτερον τὸ γένος ἀκρασίας καὶ κακίας· ἡ μὲν γὰρ κακία λανθάνει, ἡ δὲ ἀκρασία οὐ λανθάνει. αὐτῶν δὲ τούτων βελτίους οἱ ἐκστατικοὶ ἡ οἵ τὸν λόγον ἔχοντες μέν, μὴ ἔμμένοντες δέ· ὑπ' ἐλάττονος γὰρ πάθους ἡττῶνται, καὶ οὐκ ἀπροβούλευτοι ὥσπερ ἄτεροι· ὅμοιος γὰρ ὁ ἀκρατῆς ἔστιν τοῖς ταχὺ μεθυσκομένοις καὶ ὑπὸ ὀλίγου οἴνου καὶ ἐλάττονος ἡ ὥς οἱ πολλοί. ὅτι μὲν οὖν κακία ἡ ἀκρασία οὐκ ἔστιν, φανερόν, ἀλλὰ πῃ ἵσως. τὸ μὲν γὰρ παρὰ προαιρεσιν τὸ δὲ κατὰ τὴν προαιρεσιν ἔστιν· οὐ μὴν ἀλλ' ὅμοιόν γε κατὰ τὰς πράξεις ὥσπερ τὸ Δημοδόκου εἰς Μιλήσιους „Μιλήσιοι ἀξύνετοι μὲν οὐκ εἰσίν, δρῶσιν δ' οἰάπερ οἱ ἀξύνετοι“, καὶ οἱ ἀκρατεῖς ἄδικοι μὲν οὐκ εἰσίν, ἄδικούσιν δέ. ἐπεὶ δ' ὁ μὲν τοιοῦτος οἶος μὴ διὰ τὸ πεπεῖσθαι διώκειν τὰς καθ' ὑπερβολὴν καὶ παρὰ τὸν ὁρθὸν λόγον σωματικὰς ἡδονάς, δὲ πέπεισται διὰ τὸ τοιοῦτος εἶναι οἶος διώκειν αὐτάς, ἐκεῖνος μὲν οὖν εὔμετάπειστος, οὗτος δὲ οὐ· ἡ γὰρ ἀρετὴ καὶ ἡ μοχθηρία τὴν ἀρχὴν ἡ μὲν φθείρει ἡ δὲ σώζει, ἐν δὲ ταῖς πράξεσιν τὸ οὖ ἔνεκα ἀρχή, ὥσπερ ἐν τοῖς μαθηματικοῖς αἱ ὑποθέσεις· οὔτε δὴ ἐκεῖ ὁ λόγος διδασκαλικὸς τῶν ἀρχῶν οὔτε ἐνταῦθα, ἀλλ' ἀρετὴ ἡ φυσικὴ ἡ ἐθιστὴ τοῦ ὁρθοδοξεῖν περὶ τὴν ἀρχήν. σώφρων μὲν οὖν δὲ τοιοῦτος, ἀκόλαστος δ' ὁ ἐναντίος. ἔστιν δέ τις

9. Der Zügellose kennt, wie gesagt, keine Reue; denn er bleibt bei seiner Willensentscheidung. Der Unbeherrschte ist aber immer der Reue fähig. Es verhält sich also nicht so, wie wir vorhin in den Aporien meinten, sondern der eine ist unheilbar und der andere heilbar. Die Schlechtigkeit gleicht Krankheiten wie der Wassersucht und Schwindsucht, die Unbeherrschtheit der Epilepsie. Jene ist eine chronische, diese eine intermittierende Schlechtigkeit. Und überhaupt gehören die Unbeherrschtheit und die Schlechtigkeit verschiedenen Gattungen an. Die Schlechtigkeit kennt sich selbst nicht, die Unbeherrschtheit aber wohl. Unter den Unbeherrschten selbst sind nun wieder die Überschwenglichen besser als jene, die Vernunft haben und an ihr nicht festhalten. Denn diese lassen sich von einer geringern Leidenschaft überwältigen und sind nicht unüberlegt wie jene. Denn der Unbeherrsche ist wie einer, der rasch betrunknen wird und durch wenig Wein, weniger, als es die Mehrzahl verträgt. Daß also die Unbeherrschtheit keine Schlechtigkeit ist, ist klar; aber vielleicht ist sie es gewissermaßen. Sie geht gegen den Willensentschluß, wogegen diese aus einem Entschluß kommt. Aber die Handlungen sind dieselben, wie Demodokos über die Milesier sagt: »Die Milesier sind nicht dumm, aber sie handeln, wie wenn sie dumm wären.« So sind auch die Unbeherrschten nicht ungerecht, tun aber Unrecht. Da nun der eine so ist, daß er nicht aus Überzeugung die übermäßigen und der rechten Einsicht zuwiderlaufenden körperlichen Vergnügen aufsucht, der andere dagegen überzeugt ist, weil er so ist, daß er der Lust nachgeht, so ist jener leicht umzustimmen, dieser dagegen nicht. Denn Tugend und Schlechtigkeit bewahren, beziehungsweise zerstören das Prinzip des Handelns, und beim Handeln ist der Zweck das Prinzip, wie bei der Mathematik die ersten Hypothesen. Nun sind aber weder hier noch dort die Prinzipien lehrbar, sondern der Besitz rechter Ansichten von den Prinzipien ist eine naturgegebene oder durch Gewöhnung erworbene Tugend. Besonnen ist also der Entsprechende, zügellos der Entgegenge-

διὰ πάθος ἐκστατικὸς παρὰ τὸν δρόθὸν λόγον, ὃν ὥστε μὲν μὴ πράττειν κατὰ τὸν δρόθὸν λόγον κρατεῖ τὸ πάθος, ὥστε δὲ εἶναι τοιοῦτον οἷον πεπεῖσθαι διώκειν ἀνέδην δεῖν τὰς τοιαύτας ἡδονὰς οὐ κρατεῖ· οὔτός ἐστιν δὲ ἀκρατής, βελτίων τοῦ ἀκολάστου, οὐδὲ φαῦλος ἀπλῶς· σώζεται γάρ τὸ βέλτιστον, ἡ ἀρχή· ἄλλος δὲ ἐναντίος, δὲ ἐμμενετικὸς καὶ οὐκ ἐκστατικὸς διά γε τὸ πάθος. φανερὸν δὴ ἐκ τούτων ὅτι ἡ μὲν σπουδαία ἔξις, ἡ δὲ φαύλη.

ιο. Πότερον οὖν ἐγκρατής ἐστιν δὲ ὁ δποιωδοῦν λόγῳ καὶ δποιᾳδοῦν προαιρέσει ἐμμένων ἡ δὲ τῇ δρόθῃ, καὶ ἀκρατής δὲ δὲ δποιᾳδοῦν μὴ ἐμμένων προαιρέσει καὶ δποιωδοῦν λόγῳ ἡ δὲ τῷ μὴ ψευδεῖ λόγῳ καὶ τῇ προαιρέσει τῇ δρόθῃ. ὥσπερ ἡ προήθη πρότερον; ἡ κατὰ μὲν συμβεβηκὸς δποιᾳδοῦν, καθ' αὐτὸ δὲ τῷ ἀληθεῖ λόγῳ καὶ τῇ δρόθῃ προαιρέσει δὲ μὲν ἐμμένει δὲ οὐκ ἐμμένει; εἰ γάρ τις τοδὶ διὰ τοδὶ αἰρεῖται ἡ διώκει. ιισι b καθ' αὐτὸ μὲν τοῦτο διώκει καὶ αἴρεῖται, κατὰ συμβεβηκὸς δὲ τὸ πρότερον. ἀπλῶς δὲ λέγομεν τὸ καθ' αὐτό. ὥστε ἔστι μὲν ὡς δποιᾳδοῦν δόξῃ δὲ μὲν ἐμμένει δὲ δὲ ἐξίσταται, ἀπλῶς δὲ [δ] τῇ ἀληθεῖ. εἰσὶ δὲ τινες οἱ ἐμμενετικοὶ τῇ δόξῃ εἰσίν, οὓς καλοῦσιν ἴσχυρογνώμονας, οἵον δύσπειστοι καὶ οὐκ εὔμετάπειστοι· οἱ δόμοιον μὲν τι ἔχουσιν τῷ ἐγκρατεῖ, οἵον δὲ ἀσωτος τῷ ἐλευθερίῳ καὶ δὲ θρασὺς τῷ θαρραλέῳ, εἰσὶ δὲ ἔτεροι κατὰ πολλά. δὲ μὲν γάρ διὰ πάθος καὶ ἐπιθυμίαν οὐ μεταβάλλει, δὲ ἐγκρατής, ἐπεὶ εὔπειστος, ὅταν τύχῃ, ἔσται δὲ ἐγκρατής· δὲ οὐκ ὑπὸ λόγου, ἐπεὶ ἐπιθυμίας γε λαμβάνουσιν, καὶ ἄγονται πολλοὶ ὑπὸ τῶν ἡδονῶν. εἰσὶ δὲ ἴσχυρογνώμονες οἱ ἴδιογνώμονες καὶ οἱ ἀμαθεῖς καὶ οἱ ἄγροικοι, οἱ μὲν ἴδιογνώμονες δι' ἡδο-

setzte. Es tritt auch einer aus der rechten Einsicht heraus durch die Leidenschaft: den die Leidenschaft so weit beherrscht, daß er nicht nach der rechten Einsicht handelt, aber nicht so weit, daß er überzeugt würde, man müsse nun hemmungslos solche Vergnügen aufsuchen. Dies ist der Unbeherrschte, der besser ist als der Zügellose und nicht einfach schlecht. Denn hier ist das Beste bewahrt, das Prinzip des Handelns. Ein anderer ist das Gegenteil und bleibt bei der rechten Einsicht und tritt nicht durch die Leidenschaft aus ihr heraus. Es ist klar aus dem Gesagten, daß dies ein tugendhaftes Verhalten ist, jenes ein schlechtes.

10. Ist nun, wie vorhin in den Aporien gefragt wurde, beherrscht derjenige, der bei jeder beliebigen Überzeugung und Willensentscheidung bleibt, oder nur der, der bei der richtigen bleibt, und ebenso unbeherrscht derjenige, der jede beliebige Entscheidung und Überzeugung aufgibt, oder nur wer eine richtige Überzeugung und Entscheidung aufgibt? Oder ist zusätzlich jede beliebige gemeint, an sich aber bleibt der eine bei der wahren Überzeugung und richtigen Entscheidung und der andere nicht? Wenn nämlich einer eine bestimmte Sache um einer bestimmten andern willen wählt oder sucht, so wählt und sucht er an sich die zweite, beiläufig aber auch die erste. Das An-sich nennen wir nun schlechthin, und so bleibt der eine bei jeder Meinung, der andere gibt jede beliebige Meinung auf, schlechthin aber die wahre Meinung. Es gibt nun solche, die bei ihrer Meinung beharren und die man starrköpfig nennt, da sie schwer zu überzeugen und schwer umzustimmen sind. Diese sind dem Beherrschten ähnlich, wie der Verschwender dem Freigebigen und der Tollkühne dem Tapferen. Sie sind aber in vielem verschieden. Der Beherrschte wird sich durch Leidenschaft und Begierde nicht umstimmen lassen, dabei aber doch leicht zu überreden sein. Der andere ist durch Gründe nicht zu beeinflussen, wohl aber durch Begierden, und viele von diesen werden durch die Lust gelenkt. Starrköpfig sind die Eigensinnigen, Unwissenden und Ungebildeten; die Eigensinnigen aus Lust und

νήν καὶ λύπην· χαίρουσι γὰρ νικῶντες ἐὰν μὴ μετα-
πείθωνται, καὶ λυποῦνται ἐὰν ἀκυρα τὰ αὐτῶν ἥ
ώσπερ ψηφίσματα· ὥστε μᾶλλον τῷ ἀκρατεῖ ἐοίκα-
σιν ἡ τῷ ἐγκρατεῖ· εἰσὶ δέ τινες οἱ τοῖς δόξασιν οὐκ
ἐμμένουσιν οὐδὲ ἀκρασίαν, οἵον ἐν τῷ Φιλοκτήτῃ τῷ
Σοφοκλέους ὁ Νεοπτόλεμος. καίτοι δὲ ἡδονὴν οὐκ
ἐνέμεινεν, ἀλλὰ καλήν· τὸ γὰρ ἀληθεύειν αὐτῷ καλὸν
ἥν, ἐπείσθη δὲ τὸν Ὁδυσσέως ψεύδεσθαι. οὐ γὰρ
πᾶς ὁ δὲ ἡδονὴν τι πράττων οὔτ' ἀκόλαστος οὔτε
φαῦλος οὔτ' ἀκρατής, ἀλλ' ὁ δὲ αἰσχράν.

π. Ἐπεὶ δὲ ἔστι τις καὶ τοιοῦτος οἴος ἡττον ἥ δεῖ
τοῖς σωματικοῖς χαίρειν, καὶ οὐκ ἐμμένων τῷ λόγῳ ἥ
τοιοῦτος, τούτου καὶ τοῦ ἀκρατοῦ μέσος ὁ ἐγ-
κρατής. ὁ μὲν γὰρ ἀκρατής οὐκ ἐμμένει τῷ λόγῳ διὰ
τὸ μᾶλλόν τι, οὗτος δὲ διὰ τὸ ἡττόν τι· ὁ δὲ ἐγκρατής
ἐμμένει καὶ οὐδὲ δὲ ἔτερον μεταβάλλει. δεῖ δέ, εἴπερ ἡ
ἐγκράτεια σπουδαῖον, ἀμφοτέρας τὰς ἐναντίας ἔξεις
φαύλας εἶναι, ὥσπερ καὶ φαίνονται· ἀλλὰ διὰ τὸ τὴν
ἔτεραν ἐν δλίγοις καὶ δλιγάκις εἶναι φανεράν, ὥσπερ
ἡ σωφροσύνη τῇ ἀκολασίᾳ δοκεῖ ἐναντίον εἶναι
μόνον, οὕτως καὶ ἡ ἐγκράτεια τῇ ἀκρασίᾳ.

Ἐπεὶ δὲ καθ' ὅμοιότητα πολλὰ λέγεται, καὶ ἡ
ἐγκράτεια ἡ τοῦ σώφρονος καθ' ὅμοιότητα ἤκο-
λουθηκεν· ὅ τε γὰρ ἐγκρατής οἴος μηδὲν παρὰ τὸν
λόγον διὰ τὰς σωματικὰς ἡδονὰς ποιεῖν καὶ ὁ
σώφρων, ἀλλ' ὁ μὲν ἔχων δὲ οὐκ ἔχων φαύλας ἐπι-
θυμίας, καὶ ὁ μὲν τοιοῦτος οἴος μὴ ἡδεσθαι παρὰ τὸν
λόγον, δὲ οἴος ἡδεσθαι ἀλλὰ μὴ ἄγεσθαι. ὅμοιοι δὲ
καὶ ὁ ἀκρατής καὶ ὁ ἀκόλαστος, ἔτεροι μὲν ὄντες,
ἀμφότεροι δὲ τὰ σωματικὰ ἡδέα διώκουσιν, ἀλλ' ὁ
μὲν καὶ οἰόμενος δεῖν, δὲ οὐκ οἰόμενος.

Schmerz: Sie freuen sich über ihren Sieg, wenn sie sich nicht umstimmen lassen, und ärgern sich, wenn ihre Meinung nicht durchdringt, wie bei Abstimmungen. So gleichen sie eher dem Unbeherrschten als dem Beherrschten. Andere gibt es, die nicht aus Unbeherrschtheit ihre Meinungen aufgeben, wie Neoptolemos im Philoktetes des Sophokles. Es war zwar eine Lust, die ihn umstimmte, aber eine schöne. Denn schön fand er es, die Wahrheit zu sagen, Odysseus hatte ihn aber zur Lüge überredet. Es ist nämlich nicht jeder, der aus Lust etwas tut, zügellos, schlecht oder unbeherrscht, sondern nur wer aus schimpflicher Lust handelt.

11. Es gibt auch solche, die sich weniger, als sie sollen, am körperlichen freuen und als solche nicht bei ihrer Überzeugung bleiben. Zwischen ihnen und dem Unbeherrschten steht der Beherrschte in der Mitte. Der Unbeherrschte bleibt nicht bei seiner Überzeugung wegen eines Zuviel, der andere wegen eines Zuwenig. Der Beherrschte bleibt dabei und lässt sich durch keines von beiden bewegen. Da nun die Beherrschtheit etwas Tugendhaftes ist, müssen beide entgegengesetzte Verhaltensweisen schlecht sein, wie es auch den Anschein hat. Da aber die eine selten und bei wenigen auftritt, so scheint es, als stünde der Beherrschtheit nur die Unbeherrschtheit gegenüber, wie der Zügellosigkeit die Besonnenheit.

Da weiterhin vieles auf Grund von Ähnlichkeit benannt wird, so führt auch die Ähnlichkeit dazu, daß man von einer Beherrschtheit des Besonnenen spricht. Denn der Beherrschte ist wie der Besonnene dazu fähig, sich nicht durch die körperliche Lust gegen die Einsicht verführen zu lassen; doch der eine hat schlechte Begierden, der andere hat sie nicht; der eine wird nie gegen seine Einsicht Lust empfinden, der andere wird es wohl, aber dem nicht folgen. Ähnlich sind auch der Unbeherrschte und der Zügellose: Sie sind verschieden, verfolgen aber beide das körperlich Angenehme; doch der eine meint, daß er das tun solle, der andere meint dies nicht.

Οὐδ' ἄμα φρόνιμον καὶ ἀκρατῆ ἐνδέχεται εἶναι τὸν αὐτὸν· ἄμα γὰρ φρόνιμος καὶ σπουδαῖος τὸ ἥθος δέδεικται ὡν. ἔτι οὐ τῷ εἰδέναι μόνον φρόνιμος ἀλλὰ καὶ τῷ πρακτικός· δὸς ἀκρατῆς οὐ πρακτικός. τὸν δὲ δεινὸν οὐδὲν κωλύει ἀκρατῆ εἶναι· διὸ καὶ δοκοῦσιν ἐνίστε φρόνιμοι μὲν εἶναι τινες ἀκρατεῖς δέ, διὰ τὸ τὴν δεινότητα διαφέρειν τῆς φρονήσεως τὸν εἰρημένον τρόπον ἐν τοῖς πρώτοις λόγοις, καὶ κατὰ μὲν τὸν λόγον ἐγγὺς εἶναι, διαφέρειν δὲ κατὰ τὴν προαιρέσιν.

Οὐδὲ δὴ ως ὁ εἰδὼς καὶ θεωρῶν, ἀλλ' ως ὁ καθεύδων ἢ οἰνωμένος, καὶ ἔκὼν μὲν (τρόπον γάρ τινα εἰδὼς καὶ δοπεῖ καὶ οὐ ἔνεκα), πονηρὸς δ' οὐ· ἢ γὰρ προαιρέσις ἐπιεικῆς· ὥσθ' ἡμιπόνηρος. καὶ οὐκ ἄδικος· οὐ γὰρ ἐπίβουλος· δὸς μὲν γὰρ αὐτῶν οὐκ ἐμμενετικὸς οἵς ἀν βουλεύσηται, δὸς δὲ μελαγχολικὸς οὐδὲ βουλευτικὸς ὅλως. καὶ ἔοικεν δὴ δὸς ἀκρατῆς πόλει ἡ ψηφίζεται μὲν ἄπαντα τὰ δέοντα καὶ νόμους ἔχει σπουδαίους, χρῆται δ' οὐδέν, ὥσπερ Ἀναξανδρίδης ἔσκωψεν

ἡ πόλις ἐβούλεθ', ἢ νόμων οὐδὲν μέλει·

Ο δὲ πονηρὸς χρωμένη μὲν τοῖς νόμοις, πονηροῖς δὲ χρωμένῃ.

"Ἔστιν δὲ ἀκρασία καὶ ἐγκράτεια περὶ τὸ ὑπερβάλλον τῆς τῶν πολλῶν ἔξεως· δὸς μὲν γὰρ ἐμμένει μᾶλλον δὸς ἡττον τῆς τῶν πλείστων δυνάμεως.

Ἐνιατοτέρα δὲ τῶν ἀκρασιῶν, ἣν οἱ μελαγχολικοὶ ἀκρατεύονται, τῶν βουλευομένων μὲν μὴ ἐμμενότων δέ, καὶ οἱ δὲ ἐθισμοῦ ἀκρατεῖς τῶν φυσικῶν ὁρῶν γὰρ ἔθος μετακινῆσαι φύσεως· διὰ γὰρ τοῦτο καὶ τὸ ἔθος χαλεπόν, ὅτι τῇ φύσει ἔοικεν, ὥσπερ καὶ Εὔηνος λέγει

Man kann auch nicht gleichzeitig klug und unbeherrscht sein. Denn wir zeigten, daß der Kluge und der Tugendhafte der Art nach zusammengehen. Außerdem ist man nicht nur klug, wenn man weiß, sondern wenn man auch zu handeln fähig ist. Der Unbeherrschte ist aber nicht zu handeln fähig. Der Gewandte kann dagegen sehr wohl auch unbeherrscht sein. Darum scheinen denn auch manche klug und unbeherrscht zu sein, weil die Gewandtheit sich auf die im Anfang der Untersuchung angegebene Weise von der Klugheit unterscheidet und beide einander hinsichtlich der Einsicht nahestehen, sich aber ihrem Willen nach unterscheiden.

Der Unbeherrschte ist auch nicht wie einer, der weiß und erkennt, sondern wie ein Schlafender und Betrunkener; und zwar freiwillig (denn in gewisser Weise weiß er, was er tut und wozu), aber nicht als Schlechter, da sein Wille gut ist. Er ist also halbwegs schlecht. Auch ungerecht ist er nicht, da er nicht hinterhältig ist. Teils bleibt er nicht bei dem, was er sich überlegt hat, ein anderer, der Melancholische, überlegt überhaupt nicht. So gleicht der Unbeherrschte einem Staate, in welchem alles Notwendige beschlossen wird und die vortrefflichsten Gesetze bestehen, aber keiner sie anwendet, wie Anaxandrides spottete:

Die Stadt wollte es, die um Gesetze sich nicht kümmert.

Der Schlechte dagegen gleicht einer Stadt, die die Gesetze anwendet, aber sie sind schlecht.

In der Unbeherrschtheit und Beherrschtheit liegt ein Hinausgehen über das Verhalten der Mehrzahl. Denn der eine beharrt mehr, der andere weniger, als es in der Macht der meisten liegt.

Leichter heilbar ist die Unbeherrschtheit der Melancholiker als jene, die sich überlegen und nicht dabei bleiben, ebenso wie jene, die aus Gewohnheit kommt, eher als jene, die von Natur ist. Denn es ist leichter, die Gewohnheit zu ändern als die Natur. Nur darum ist es auch bei der Gewohnheit schwer, weil sie der Natur gleicht, wie auch Euenos sagt:

φημὶ πολυχρόνιον μελέτην ἔμεναι, φῖλε, καὶ δὴ ταύτην ἀνθρώποισι τελευτῶσαν φύσιν εἶναι.

12. Τί μὲν οὖν ἔστιν ἐγκράτεια καὶ τί ἀκρασία καὶ τί καρτερία καὶ τί μαλακία, καὶ πῶς ἔχουσιν αἱ ἔξεις αὐται πρὸς ἄλλήλας, εἰδοῦται· περὶ δὲ ἡδονῆς καὶ λύπης θεωρῆσαι τοῦ τὴν πολιτικὴν φιλοσοφοῦντος. οὗτος 1152 b γὰρ τοῦ τέλους ἀρχιτέκτων, πρὸς δὲ βλέποντες ἔκαστον τὸ μὲν κακὸν τὸ δὲ ἀγαθὸν ἀπλῶς λέγομεν. ἔτι δὲ καὶ τῶν ἀναγκαίων ἐπισκέψασθαι περὶ αὐτῶν· τὴν τε γὰρ ἀρετὴν καὶ τὴν κακίαν τὴν ἡθικὴν περὶ λύπας καὶ ἡδονὰς ἔθεμεν, καὶ τὴν εὐδαιμονίαν οἱ πλεῖστοι μεθ' ἡδονῆς εἶναι φασιν, διὸ καὶ τὸν μακάριον ὠνομάκασιν ἀπὸ τοῦ χαίρειν.

Τοῖς μὲν οὖν δοκεῖ οὐδεμία ἡδονὴ εἶναι ἀγαθόν, οὔτε καθ' αὐτὸ οὔτε κατὰ συμβεβηκός (οὐ γὰρ εἶναι ταύτὸν ἀγαθὸν καὶ ἡδονὴν)· τοῖς δὲ ἔνιαι μὲν εἶναι, αἱ δὲ πολλαὶ φαῦλαι· ἔτι δὲ τούτων τρίτον, εἰ καὶ πᾶσαι ἀγαθόν, ὅμως μὴ ἐνδέχεσθαι εἶναι τὸ ἄριστον ἡδονὴν. ὅλως μὲν οὖν οὐκ ἀγαθόν, ὅτι πᾶσα ἡδονὴ γένεσις ἔστιν εἰς φύσιν αἰσθητή, οὐδεμία δὲ γένεσις συγγενὴς τοῖς τέλεσιν, οἷον οὐδεμία οἰκοδόμησις οἰκίᾳ. ἔτι δὲ σώφρων φεύγει τὰς ἡδονάς. ἔτι δὲ φρόνιμος τὸ ἄλυπτον διώκει, οὐ τὸ ἡδύ. ἔτι ἐμπόδιον τῷ φρονεῖν αἱ ἡδοναί, καὶ δσω μᾶλλον χαίρει, μᾶλλον, οἷον τῇ τῶν ἀφροδισίων οὐδένα γὰρ ἀν δύνασθαι νοῆσαι τι ἐν αὐτῇ. ἔτι τέχνη οὐδεμία ἡδονῆς· καίτοι πᾶν ἀγαθὸν τέχνης ἔργον. ἔτι παιδία καὶ θηρία διώκει τὰς ἡδονάς. τοῦ δὲ μὴ πάσας σπουδαίας, ὅτι εἰσὶν καὶ αἰσχραὶ καὶ δνειδιζόμεναι, καὶ δτι βλαβεραὶ νο-

Ich glaube, daß eine lange dauernde Übung da sein muß,
mein Lieber, und
dann wird sie den Menschen zum Schluß zur Natur.

12. Was also Beherrschtheit und Unbeherrschtheit sind, was Abgeächtetheit und Weichlichkeit, und wie sich diese Verhaltensweisen zueinander verhalten, ist nun festgestellt. Es ist nun die Aufgabe dessen, der über den Staat philosophiert, Lust und Schmerz zu untersuchen. Denn er ist der Architekt, der das Ziel angibt, auf das hinblickend wir jedes Einzelne schlechthin gut oder schlecht nennen. Außerdem ist es auch notwendig, danach zu fragen. Denn ethische Tugend und Schlechtigkeit haben wir auf Lust und Schmerz bezogen, und die meisten erklären, daß die Glückseligkeit mit Lust verbunden sei, und darum werde auch der Glückselige von der Freude her so benannt.

Die einen nun sind der Ansicht, daß keine Lust ein Gut sei, weder an sich noch beiläufig (denn Lust und Gutes sei nicht dasselbe). Andere sagen, einige Arten der Lust seien gut, die Mehrzahl aber schlecht; eine dritte Meinung ist, daß sie zwar alle gut seien, aber trotzdem sei die Lust nicht das Beste. Daß sie überhaupt nicht gut sei, wird daraus geschlossen, daß jede Lust ein wahrnehmbares Werden auf einen naturgemäßen Zustand hin sei, aber kein Werden stehe in derselben Gattung wie das Ziel, wie auch das Bauen eines Hauses nicht in dieselbe Gattung wie das Haus gehört. Außerdem flieht der Besonnene die Lust, und der Kluge sucht die Schmerzlosigkeit, aber nicht die Lust. Ferner hindere die Lust das Denken, und zwar je stärker sie sei, desto mehr, wie etwa bei den Aphrodisia; denn da könne keiner irgend etwas denken. Außerdem gibt es keine Wissenschaft von der Lust; und doch sei alles Gute das Werk einer Wissenschaft. Ferner würden auch Kinder und Tiere der Lust nachgehen. Dafür, daß nicht alle Lust tugendhaft ist, wird angeführt, daß einige Arten schändlich und verwerflich sind und auch schädlich. Denn einiges, was süß schmeckt, gefährdet die Gesundheit. Daß die Lust

σώδη γάρ ενια τῶν ἡδέων. ὅτι δ' οὐ τἀριστον ἡ ἡδονή.
ὅτι οὐ τέλος ἀλλὰ γένεσις.

13. Τὰ μὲν οὖν λεγόμενα σχεδὸν ταῦτ' ἐστίν· ὅτι δ'
οὐ συμβαίνει διὰ ταῦτα μὴ εἶναι ἀγαθὸν μηδὲ τὸ ἄρι-
στον, ἐκ τῶνδε δῆλον. πρῶτον μὲν, ἐπεὶ τὸ ἀγαθὸν
διχῶς (τὸ μὲν γάρ ἀπλῶς τὸ δὲ τινί), καὶ αἱ φύσεις καὶ
αἱ ἔξεις ἀκολουθήσουσιν, ὥστε καὶ αἱ κινήσεις καὶ αἱ
γενέσεις, καὶ αἱ φαῦλαι δοκοῦσαι εἶναι αἱ μὲν ἀπλῶς
φαῦλαι (αἱ δὲ τινὶ μὲν φαῦλαι τινὶ δ' οὐ ἀλλ' αἰρεταὶ
τῷδε, ενιαὶ δ' οὐδὲ τῷδε ἀλλὰ ποτὲ καὶ ὀλίγον χρόνον
αἰρεταὶ, *λέσσει* δ' οὐ, αἱ δὲ οὐδὲ ἡδοναί, ἀλλὰ φαίνον-
ται, ὅσαι μετὰ λύπης καὶ ιατρείας ἔνεκεν, οἷον αἱ τῶν
καμνόντων. ἔτι ἐπεὶ τοῦ ἀγαθοῦ τὸ μὲν ἐνέργεια τὸ
δ' ἔξεις, κατὰ συμβεβηκός αἱ καθιστᾶσαι εἰς τὴν φυσι-
κὴν ἔξιν ἡδεῖαι εἰσὶν. ἔστι δ' ἡ ἐνέργεια ἐν ταῖς ἐπι-
θυμίαις τῆς ὑπολοίπου ἔξεως καὶ φύσεως, ἐπεὶ καὶ
ἄνευ λύπης καὶ ἐπιθυμίας εἰσὶν ἡδοναί, οἷον αἱ
τοῦ θεωρεῖν ἐνέργειαι, τῆς φύσεως οὐκ ἐνδεούσης. 1153 a
σημεῖον δ' ὅτι οὐ τῷ αὐτῷ χαίρουσιν ἡδεῖ ἀναπληρου-
μένης τε τῆς φύσεως καὶ καθεστηκούσας, ἀλλὰ καθ-
εστηκούσας μὲν τοῖς ἀπλῶς ἡδεῖσιν, ἀναπληρουμένης
δὲ καὶ τοῖς ἐναντίοις· καὶ γάρ ὀξέσι καὶ πικροῖς
χαίρουσιν, ὃν οὐδὲν οὔτε φύσει ἡδὺ οὐθ' ἀπλῶς ἡδύ.
ῶστ' οὐδὲ ἡδοναί· ὡς γάρ τὰ ἡδέα πρὸς ἀλληλα
συνέστηκεν, οὕτω καὶ αἱ ἡδοναὶ αἱ ἀπὸ τούτων.
ἔτι οὐκ ἀνάγκη ἔτερον τι εἶναι βέλτιον τῆς ἡδονῆς,
ῶσπερ τινές φασι τὸ τέλος τῆς γενέσεως. οὐ γάρ
γενέσεις εἰσὶν οὐδὲ μετὰ γενέσεως πᾶσαι, ἀλλ'

nicht das Beste sei, wird endlich damit bewiesen, daß sie nicht ein Ziel ist, sondern ein Werden.

13. Das sind ungefähr die bestehenden Ansichten. Daß man daraus aber weder schließen darf, daß sie kein Gut ist, noch daß sie nicht das Beste ist, ist aus folgendem klar: Erstens wird das Gute doppelt verstanden (schlechthin und relativ), und danach werden sich auch die Naturen, Verhaltensweisen und ebenso auch die Bewegungen und Arten des Werdens richten: von denen, die schlecht zu sein scheinen, sind es die einen schlechthin, die andern relativ zum einen und zum andern nicht, sondern für diesen werden sie wünschbar sein. Einige werden auch nicht für diesen Bestimmten wünschbar sein, sondern nur zuweilen und für kurze Zeit, aber nicht immer; andere endlich sind überhaupt keine Lust, sondern scheinen dies nur zu sein, jene nämlich, die mit Schmerz verbunden sind und der Heilung dienen, wie bei Kranken. Wenn ferner beim Guten das eine die Tätigkeit ist und das andere das Verhalten, so sind die Bewegungen, die in das naturgemäße Verhalten versetzen, zusätzlich angenehm. Die Tätigkeit besteht da als Begehrten einer mangelhaften Verfassung und Natur, während es auch Arten der Lust gibt, die ohne Schmerz und Begehrten bestehen, etwa in der Tätigkeit des Denkens, und wo die Natur keinen Mangel leidet. Ein Beweis ist, daß man sich nicht an demselben Angenehmen erfreut, wenn die Natur sich erst erfüllt und wenn sie schon erfüllt ist: ist sie erfüllt, so freut man sich am schlechthin Angenehmen, vorher aber auch am Gegenteil. Denn da genießt man auch saure und bittere Dinge, von denen keines von Natur oder schlechthin angenehm ist, und so sind es auch die Lustempfindungen nicht. Denn wie sich die angenehmen Dinge zueinander verhalten, so auch die aus ihnen entspringenden Lustempfindungen. Ferner ist es nicht notwendig, daß etwas anderes besser sei als die Lust, wie einige meinen, das Ziel sei besser als das Werden. Denn nicht jede Lust ist ein Werden oder von Werden begleitet, sondern einige sind selbst Tätigkeit und Ziel. Und

ἐνέργειαι καὶ τέλος· οὐδὲ γινομένων συμβαίνουσιν ἀλλὰ χρωμένων· καὶ τέλος οὐ πασῶν ἔτερόν τι, ἀλλὰ τῶν εἰς τὴν τελέωσιν ἀγομένων τῆς φύσεως. διὸ καὶ οὐ καλῶς ἔχει τὸ αἰσθητὴν γένεσιν φάναι εἶναι τὴν ἡδονήν. ἀλλὰ μᾶλλον λεκτέον ἐνέργειαν τῆς κατὰ φύσιν ἔξεως. ἀντὶ δὲ τοῦ αἰσθητὴν ἀνεμπόδιστον. δοκεῖ δὲ γένεσίς τισιν εἶναι, ὅτι κυρίως ἀγαθόν· τὴν γὰρ ἐνέργειαν γένεσιν οἴονται εἶναι, ἐστιν δ' ἔτερον. τὸ δ' εἶναι φαύλας ὅτι νοσώδη ἔνια ἡδέα. τὸ αὐτὸν καὶ ὅτι ὑγιεινὰ ἔνια φαῦλα πρὸς χρηματισμόν. ταύτη οὖν φαῦλα ἄμφω, ἀλλ' οὐ φαῦλα κατά γε τοῦτο, ἐπεὶ καὶ τὸ θεωρεῖν ποτε βλάπτει πρὸς ὑγίειαν. ἐμποδίζει δὲ οὕτε φρονήσει οὐδ' ἔξει οὐδεμιᾷ ἡ ἀφ' ἐκάστης ἡδονή, ἀλλ' αἱ ἀλλότριαι, ἐπεὶ αἱ ἀπὸ τοῦ θεωρεῖν καὶ μανθάνειν μᾶλλον ποιήσουσιν θεωρεῖν καὶ μανθάνειν. τὸ δὲ τέχνης μὴ εἶναι ἔργον ἡδονὴν μηδεμίαν εὐλόγως συμβέβηκεν· οὐδὲ γὰρ ἄλλης ἐνεργείας οὐδεμιᾶς τέχνη ἐστίν, ἀλλὰ τῆς δυνάμεως· καίτοι καὶ ἡ μυρεψικὴ τέχνη καὶ ἡ ὁψοποιητικὴ δοκεῖ ἡδονῆς εἶναι. τὸ δὲ τὸν σώφρονα φεύγειν καὶ τὸν φρόνιμον διώκειν τὸν ἄλυπον βίον, καὶ τὸ τὰ παιδία καὶ τὰ θηρία διώκειν, τῷ αὐτῷ λύεται πάντα. ἐπεὶ γὰρ εἴρηται πῶς ἀγαθαὶ ἀπλῶς καὶ πῶς οὐκ ἀγαθαὶ πᾶσαι αἱ ἡδοναί, τὰς τοιαύτας καὶ τὰ θηρία καὶ τὰ παιδία διώκει, καὶ τὴν τούτων ἀλυπίαν ὁ φρόνιμος, τὰς μετ' ἐπιθυμίας καὶ λύπης καὶ τὰς σωματικὰς (τοιαῦται γὰρ αὗται) καὶ τὰς τούτων ὑπερβολάς, καθ' ἀς ὁ ἀκόλαστος ἀκόλαστος. διὸ ὁ σώφρων φεύγει ταύτας, ἐπεὶ εἰσὶν ἡδοναὶ καὶ σώφρονος.

sie entstehen nicht, wenn ein Zustand entsteht, sondern wenn wir in ihm handeln. Außerdem haben nicht alle Lustarten ein von ihnen selbst verschiedenes Ziel, sondern nur jene, die zur Vollendung der Natur gebraucht werden. Darum ist es auch nicht richtig, die Lust ein wahrnehmbares Werden zu nennen, sondern vielmehr die Tätigkeit des naturgemäßen Verhaltens; und an Stelle von »wahrnehmbar« muß man sagen »ungehindert«. Sie scheint aber einigen ein Werden zu sein, weil sie im eigentlichen Sinne ein Gutes ist. Denn sie meinen, die Tätigkeit sei ein Werden; sie ist aber etwas Verschiedenes. Daß die Lust schlecht sein soll, weil einiges Angenehme die Gesundheit gefährdet, bedeutet ebensoviel, wie wenn man sagen wollte, einiges Gesundheitsfördernde sei schlecht, weil es das Vermögen angreift. In dieser Hinsicht sind beide schlecht, aber nicht, sofern sie erfreuen; denn auch das Denken schadet zuweilen der Gesundheit. Weiterhin wird weder das Denken noch sonst irgend ein Verhalten durch die aus ihm entspringende Lust gehindert, sondern nur durch fremdartige, während die Lust am Forschen und Lernen dieses gerade nur fördert. Daß die Lust nicht das Werk einer Wissenschaft sei, ist wohl verständlich. Denn es gibt auch für keine andere Tätigkeit eine Wissenschaft, sondern nur für das Vermögen. Immerhin scheinen die Kunst der Parfümerie und die Kochkunst auf die Lust zu gehen. Daß endlich der Besonnene die Lust flieht und der Kluge nur das schmerzlose Leben sucht und daß Kinder und Tiere die Lust suchen, das läßt sich alles auf demselben Wege widerlegen. Da wir erklärt haben, wie die Lust schlechthin gut und wie nicht jede einzelne gut sein kann, so suchen eben Tiere und Kinder jene, die nicht gut sind, und der Kluge will die Schmerzlosigkeit in eben dieser Hinsicht, nämlich im Hinblick auf die Lustempfindungen, die mit Begehren und Schmerz verbunden sind, und die körperlichen Lustempfindungen (das sind eben jene) und deren Übermaß, das den Zügellosen zum Zügellosen macht. Der Besonnene flieht dies; aber es gibt Lust auch für ihn.

14. Ἀλλὰ μὴν ὅτι καὶ ἡ λύπη κακόν, ὁμολογεῖται. πις b
 καὶ φευκτόν· ἡ μὲν γὰρ ἀπλῶς κακόν, ἡ δὲ τῷ πῇ
 ἐμποδιστική. τῷ δὲ φευκτῷ τὸ ἐναντίον ἡ φευκτόν τι
 καὶ κακόν, ἀγαθόν. ἀνάγκη οὖν τὴν ἡδονὴν ἀγαθόν
 τι εἶναι. ὡς γὰρ Σπεύσιππος ἔλυεν, οὐ συμβαίνει ἡ
 λύσις, ὥσπερ τὸ μεῖζον τῷ ἐλάττονι καὶ τῷ ἵσῳ
 ἐναντίον· οὐ γὰρ ἂν φαίη ὅπερ κακόν τι εἶναι τὴν
 ἡδονὴν. τἀριστον τ' οὐδὲν κωλύει ἡδονὴν τινα εἰ-
 ναι, εἰ ἔνιαι φαῦλαι ἡδοναί, ὥσπερ καὶ ἐπιστήμην
 τινὰ ἐνίων φαύλων οὔσων. Ἰσως δὲ καὶ ἀναγκαῖον.
 εἴπερ ἑκάστης ἔξεως εἰσὶν ἐνέργειαι ἀνεμπόδιστοι.
 εἴθ' ἡ πασῶν ἐνέργειά ἐστιν εὐδαιμονία εἴτε ἡ τινὸς
 αὐτῶν, ἂν ἡ ἀνεμπόδιστος, αἰφετωτάτην εἶναι
 τοῦτο δέ ἐστιν ἡδονή. ὥστε εἴη ἂν τις ἡδονὴ τὸ ἄρι-
 στον, τῶν πολλῶν ἡδονῶν φαύλων οὔσων, εἰ ἔτυχεν,
 ἀπλῶς. καὶ διὰ τοῦτο πάντες τὸν εὐδαιμονα ἡδὺν
 οἴονται βίον εἶναι, καὶ ἐμπλέκουσι τὴν ἡδονὴν εἰς
 τὴν εὐδαιμονίαν, εὐλόγως· οὐδεμίᾳ γὰρ ἐνέργεια
 τέλειος ἐμποδιζομένη, ἡ δὲ εὐδαιμονία τῶν τελείων
 διὸ προσδεῖται ὁ εὐδαιμων τῶν ἐν σώματι ἀγαθῶν
 καὶ τῶν ἐκτὸς καὶ τῆς τύχης, ὅπως μὴ ἐμποδίζηται
 ταῦτα. οἱ δὲ τὸν τροχιζόμενον καὶ τὸν δυστυχίαις
 μεγάλαις περιπίπτοντα εὐδαιμονα φάσκοντες εἶναι,
 ἐὰν ἡ ἀγαθός, ἡ ἐκόντες ἡ ἄκοντες οὐδὲν λέγουσιν.
 διὰ δὲ τὸ προσδεῖσθαι τῆς τύχης δοκεῖ τισιν ταῦτὸν
 εἶναι ἡ εύτυχία τῇ εὐδαιμονίᾳ, οὐκ οὖσα, ἐπεὶ καὶ
 αὐτὴ ὑπερβάλλουσα ἐμπόδιος ἐστίν, καὶ Ἰσως οὐκέτι
 εύτυχίαν καλεῖν δίκαιον· πρὸς γὰρ τὴν εὐδαιμονίαν
 ὁ δρός αὐτῆς. καὶ τὸ διώκειν δὲ ἄπαντα καὶ θηρία
 καὶ ἀνθρώπους τὴν ἡδονὴν σημεῖόν τι τοῦ εἶναι πως
 τὸ ἄριστον αὐτήν.

14. Übereinstimmung herrscht darüber, daß der Schmerz ein Übel und zu meiden sei. Teils ist er schlechthin ein Übel, teils nur darin, daß er in gewisser Weise hindert. Das Gegenteil dessen, was zu meiden ist, insofern es ein zu Meidendes und ein Übel ist, ist ein Gutes. Es muß also die Lust etwas Gutes sein. Die Art, wie Speusippos diese Folgerung zu widerlegen suchte, ist nicht richtig. Er sagte, das Größere sei sowohl dem Kleineren wie auch dem Gleichen entgegengesetzt, und so sei es auch hier; aber er wird doch wohl nicht behaupten, die Lust sei ein Übel schlechthin. Daß eine bestimmte Lust das Beste sei, hindert nichts, auch wenn einige Arten von Lust schlecht sind; es gibt ja auch eine Wissenschaft von einigen schlechten Dingen. Vielleicht ist es sogar notwendig, daß, wenn es ungehinderte Tätigkeiten jedes einzelnen Zustandes gibt und wenn die Glückseligkeit in der Tätigkeit aller besteht oder nur eines einzigen unter ihnen, eben diese Tätigkeit die wünschbarste unter allen sei, wenn sie ungehindert ist. Und dies ist eben Lust. Und so wird denn eine bestimmte Lust das Beste sein, mag auch die Mehrzahl der Lustempfindungen, wenn man so will, schlecht sein. Darum glauben auch alle, daß das glückselige Leben angenehm sei, und verflechten die Lust mit der Glückseligkeit, was wohl verständlich ist. Denn keine Tätigkeit ist vollkommen, wenn sie gehindert wird, und die Glückseligkeit gehört zum Vollkommenen. Darum bedarf der Glückselige der körperlichen Güter sowie der äußereren und des Glückes, damit jenes nicht gehindert werde. Jene aber, die behaupten, ein Mensch, der aufs Rad geflochten werde oder in großes Unglück gerate, sei glückselig, wenn er nur tugendhaft sei, behaupten absichtlich oder unabsichtlich Nichtiges. Weil es aber auch des Glückes bedarf, so meinen andere, das Glück und die Glückseligkeit seien dasselbe, was nicht stimmt. Denn das Glück selbst, wenn es im Übermaß vorhanden ist, hindert, und dann ist es vielleicht gar nicht mehr richtiges Glück zu nennen; denn seine Bestimmung hängt von der Glückseligkeit ab. Daß aber Tiere und Menschen gleichmäßig die Lust aufsuchen, ist ein Zeichen, daß sie in gewisser Weise das Beste ist:

φήμη δ' οὗτι γε πάμπαν ἀπόλλυται, ἦν τινα λαοί
πολλοί ...

‘Αλλ’ ἐπεὶ οὐχ ἡ αὐτὴ οὔτε φύσις οὔθ’ ἔξις ἡ ἀρίστη
οὕτ’ ἔστιν οὔτε δοκεῖ, οὐδ’ ἡδονὴν διώκουσιν τὴν
αὐτὴν πάντες, ἡδονὴν μέντοι πάντες. Ἰσως δὲ καὶ
διώκουσιν οὐχ ἦν οἰονται οὐδ’ ἦν ἀν φαιὲν, ἀλλὰ τὴν
αὐτὴν πάντα γὰρ φύσει ἔχει τι θεῖον. ἀλλ’ εἰλήφασι
τὴν τοῦ ὀνόματος κληρονομίαν αἱ σωματικαὶ ἡδοναὶ
διὰ τὸ πλειστάκις τε παραβάλλειν εἰς αὐτὰς καὶ
πάντας μετέχειν αὐτῶν διὰ τὸ μόνας οὖν γνωρίμους
εἶναι ταύτας μόνας οἰονται εἶναι. φανερὸν δὲ καὶ ὅτι.
εἰ μὴ ἡ ἡδονὴ ἀγαθὸν καὶ ἡ ἐνέργεια, οὐκ ἔσται ζῆν
ἡδέως τὸν εὐδαιμόνα· τίνος γὰρ ἔνεκα δέοι ἀν αὐτῆς.
εἴπερ μὴ ἀγαθόν, ἀλλὰ καὶ λυπηρῶς ἐνδέχεται ζῆν:
οὔτε κακὸν γὰρ οὕτ’ ἀγαθὸν ἡ λύπη, εἴπερ μηδ’
ἡδονὴ· ὥστε διὰ τί ἀν φεύγοι; οὐδὲ δὴ ἡδίων ὁ βίος ὁ
τοῦ σπουδαίου, εἰ μὴ καὶ αἱ ἐνέργειαι αὐτοῦ.

1154 a

Περὶ δὲ δὴ τῶν σωματικῶν ἡδονῶν ἐπισκεπτέον
τοῖς λέγουσιν ὅτι ἔνιαί γε ἡδοναὶ αἰρεταὶ σφόδρα,
οἷον αἱ καλαί, ἀλλ’ οὐχ αἱ σωματικαὶ καὶ περὶ ἀς ὁ
ἀκόλαστος. διὰ τί οὖν αἱ ἐναντίαι λῦπαι μοχθηραί;
κακῷ γὰρ ἀγαθὸν ἐναντίον. ἡ οὕτως ἀγαθαὶ αἱ ἀναγ-
καῖαι, ὅτι καὶ τὸ μὴ κακὸν ἀγαθόν ἔστιν; ἢ μέχρι τοῦ
ἀγαθαὶ; τῶν μὲν γὰρ ἔξεων καὶ κινήσεων ὅσων μὴ
ἔστιν τοῦ βελτίουνος ὑπερβολή, οὐδὲ τῆς ἡδονῆς·
ὅσων δ’ ἔστιν, καὶ τῆς ἡδονῆς· ἔστιν δὲ τῶν σωματι-
κῶν ἀγαθῶν ὑπερβολή, καὶ ὁ φαῦλος τῷ διώκειν τὴν
ὑπερβολὴν ἔστιν, ἀλλ’ οὐ τὰς ἀναγκαίας· πάντες γὰρ
χαίρουσιν πως καὶ ὅψοις καὶ οἴνοις καὶ ἀφροδισίοις.

Niemals geht völlig der Ruhm zugrunde, den viele
Völker ...

Da aber nicht immer dieselbe Natur und dasselbe Verhalten das Beste ist und dafür gehalten wird, so suchen auch nicht alle dieselbe Lust, aber Lust suchen sie alle. Vielleicht suchen sie sogar nicht jene, die sie meinen und von der sie reden, sondern in Wirklichkeit alle dieselbe. Denn alles hat seiner Natur nach etwas Göttliches. Aber die körperlichen Lustempfindungen haben den Namen in Pacht genommen, weil man am meisten in sie hineingerät und alle an ihnen teilhaben. Und da sie als einzige bekannt sind, meint man, sie seien die einzigen, die existierten. Klar ist auch: Wenn die Lust und die entsprechende Tätigkeit kein Gut wäre, so könnte der Glückselige gar nicht lustvoll leben. Denn wozu bedürfte er ihrer, wenn sie kein Gut ist, sondern man auch in Schmerzen leben kann? Denn der Schmerz wäre weder übel noch gut, wenn es auch die Lust nicht ist. Warum sollte er ihn also fliehen? Also wird das Leben des Tugendhaften nicht lustvoller sein, wenn es nicht auch seine Tätigkeiten sind.

Was nun die körperlichen Lustempfindungen betrifft, so muß man auf die Behauptung achten, daß einige von ihnen äußerst begehrenswert sind, etwa die edlen, aber nicht die körperlichen, auf die sich der Zügellose richtet. Warum sind dann die diesen entgegengesetzten Schmerzempfindungen schlecht? Dem Schlechten ist nämlich das Gute entgegengesetzt. Oder sind die notwendigen Lustempfindungen in diesem Sinne gut, wie das Nichtschlechte gut ist? Oder gut bis zu einem gewissen Grade? Wo nämlich bei den Verhaltensweisen und Bewegungen kein Überschreiten des Guten möglich ist, da ist es dies auch nicht bei der Lust; und wo es möglich ist, da ist es auch bei der Lust möglich. Nun gibt es aber bei den körperlichen Gütern ein Übermaß, und der Schlechte ist es gerade darum, weil er das Übermaß sucht und nicht das Notwendige. Denn alle freuen sich in gewisser Weise an Speisen, Wein und Aphrodisia, aber nicht alle, wie

ἀλλ' οὐχ ὡς δεῖ. ἐναντίως δ' ἐπὶ τῆς λύπης· οὐ γάρ τὴν ὑπερβολὴν φεύγει, ἀλλ' ὅλως· οὐ γάρ ἐστιν τῇ ὑπερβολῇ λύπῃ ἐναντία ἀλλ' ἡ τῷ διώκοντι τὴν ὑπερβολὴν.

ις. Ἐπεὶ δ' οὐ μόνον δεῖ τάληθὲς εἰπεῖν ἀλλὰ καὶ τὸ αἴτιον τοῦ ψεύδους (τοῦτο γάρ συμβάλλεται πρὸς τὴν πίστιν· ὅταν γάρ εὔλογον φανῇ τὸ διὰ τί φαίνεται ἀληθὲς οὐκ ὅν ἀληθές, πιστεύειν ποιεῖ τῷ ἀληθεῖ μᾶλλον)· ὥστε λεκτέον διὰ τί φαίνονται αἱ σωματικαὶ ἡδοναὶ αἰρετώτεραι. πρῶτον μὲν οὖν δὴ ὅτι ἐκχρούει τὴν λύπην· καὶ διὰ τὰς ὑπερβολὰς τῆς λύπης, ὡς οὕστις ἰατρείας, τὴν ἡδονὴν διώκουσιν τὴν ὑπερβάλλουσαν καὶ ὅλως τὴν σωματικήν· σφοδραὶ δὲ γίνονται αἱ ἰατρεῖαι, διὸ καὶ διώκονται, διὰ τὸ παρὰ τὸ ἐναντίον φαίνεσθαι. καὶ οὐ σπουδαῖον δὴ δοκεῖ ἡ ἡδονὴ διὰ δύο ταῦτα, ὥσπερ εἴρηται, ὅτι αἱ μὲν φαύλης φύσεώς εἰσιν πράξεις (ἡ ἐκ γενετῆς, ὥσπερ θηρίου, ἡ δὲ ἔθος, οἷον αἱ τῶν φαύλων ἀνθρώπων). αἱ δὲ ἰατρεῖαι, ὅτι ἐνδεοῦς, καὶ ἔχειν βέλτιον ἡ γίνεσθαι. αἱ δὲ συμβαίνουσιν τελεουμένων· κατὰ συμβεβηκός οὖν σπουδαῖαι. ἔτι διώκονται διὰ τὸ σφοδραὶ εἶναι ὑπὸ τῶν ἄλλαις μὴ δυναμένων χαίρειν· αὐτοὶ γοῦν αὐτοῖς δίψας τινὰς παρασκευάζουσιν. ὅταν μὲν οὖν ἀβλαβεῖς, ἀνεπιτίμητον. ὅταν δὲ βλαβεράς, φαῦλον. οὕτε γάρ ἔχουσιν ἔτερα ἐφ' οἵς χαίρουσιν, τό τε μηδέτερον πολλοῖς λυπηρὸν διὰ τὴν φύσιν. ἀεὶ γάρ πονεῖ τὸ ζῷον, ὥσπερ καὶ οἱ φυσικοὶ λόγοι μαρτυροῦσιν, τὸ δρᾶν καὶ τὸ ἀκούειν φάσκοντες εἶναι λυπηρόν· ἀλλ' ἥδη συνήθεις ἐσμέν, ὡς φασίν. ὅμοιώς δὲ ἐν μὲν τῇ νεότητι διὰ τὴν αὔξησιν ὥσπερ οἱ οἰνωμένοι διάκεινται, καὶ ἥδυ ἡ νεότης· οἱ δὲ μελαγχολικοὶ τὴν φύσιν ἀεὶ δέονται ἰα-

sie sollen. Mit dem Schmerz verhält es sich entgegengesetzt. Der Zügellose meidet nicht sein Übermaß, sondern ihn überhaupt. Denn der Schmerz ist nicht dem Übermaß entgegengesetzt, außer für den, der das Übermaß sucht.

15. Da man nun aber nicht nur die Wahrheit bekennen muß, sondern auch die Ursache des Irrtums (dies stärkt nämlich die Überzeugung; denn wenn man begriffen hat, weshalb als wahr erscheinen kann, was nicht wahr ist, wird man sich um so eher auf die Wahrheit verlassen), so müssen wir erklären, weshalb die körperlichen Lustempfindungen als die wünschbareren erscheinen: Erstens, weil sie den Schmerz vertreiben, und wegen des Übermaßes des Schmerzes sucht man, wie ein Heilmittel, das Übermaß der Lust und überhaupt die körperliche Lust. Die Heilmittel wirken rasch, weil sie neben ihrem Gegenteil erscheinen, und darum sucht man sie. Aus diesen beiden Gründen scheint auch die Lust nichts Tugendhaftes zu sein, wie schon gesagt: die auf sie gerichteten Handlungen stammen aus schlechter Natur (sei es ursprünglich wie beim Tier, sei es durch Gewohnheit wie bei schlechten Menschen); außerdem sind sie Heilmittel, setzen also einen Mangel voraus, und gesund zu sein ist besser als gesund zu werden. Die Lustempfindungen begleiten nur das Werden zur Vollendung; sie sind also nur zufällig gut. Ferner: da diese Lustempfindungen heftig sind, werden sie von denjenigen gesucht, die sich nicht an anderen erfreuen können. So erregen sie selbst Durst nach sich. Wenn sie nun unschädlich sind, hat man nichts zu tadeln, sind sie dagegen schädlich, so sind sie schlecht. Denn die Menschen haben nichts anderes, woran sie sich erfreuen, und der neutrale Zustand ist für viele wegen ihrer Natur schmerzlich. Denn das Lebewesen müht sich stets, wie es auch die Theorien der Naturphilosophen bezeugen, die behaupten, das Sehen und Hören sei schmerhaft; aber wir sind schon daran gewöhnt, sagen sie. Ebenso befinden sie sich in der Jugend wegen des Wachstums in einem Zustand ähnlich der Trunkenheit, und die Jugend ist angenehm. Die melancholischen NATUREN

τρείας, καὶ γὰρ τὸ σῶμα δακνόμενον διατελεῖ διὰ τὴν κρᾶσιν, καὶ ἀεὶ ἐν ὁρέξει σφοδρῷ εἰσίν. ἐξελαύνει δὲ ἡδονὴ λύπην ἥ τε ἐναντία καὶ ἥ τυχοῦσα, ἐὰν ἥ ἴσχυρά· καὶ διὰ ταῦτα ἀκόλαστοι καὶ φαῦλοι γίνονται. αἱ δ' ἄνευ λυπῶν οὐκ ἔχουσιν ὑπερβολήν. αὗται δὲ αἱ τῶν φύσει ἡδέων καὶ μὴ κατὰ συμβεβηκός. λέγω δὲ κατὰ συμβεβηκός ἡδέα τὰ ιατρεύοντα (ὅτι γὰρ συμβαίνει ιατρεύεσθαι τοῦ ὑπομένοντος ὑγιοῦς πράττοντός τι, διὰ τοῦτο ἡδὺ δοκεῖ εἶναι), φύσει δ' ἡδέα. ἀ ποιεῖ πρᾶξιν τῆς τοιᾶσδε φύσεως.

Οὐκ ἀεὶ δ' οὐθὲν ἡδὺ τὸ αὐτὸ διὰ τὸ μὴ ἀπλῆν ἡμῶν εἶναι τὴν φύσιν, ἀλλ' ἐνεῖναι τι καὶ ἔτερον, καθὸ φθαρτά, ὥστε ἄν τι θάτερον πράττῃ, τοῦτο τῇ ἐτέρᾳ φύσει παρὰ φύσιν, ὅταν δ' ἵσαζῃ, οὔτε λυπηρὸν δοκεῖ οὕθ' ἡδὺ τὸ πραττόμενον· ἐπεὶ εἴ του ἡ φύσις ἀπλῆ εἴη, ἀεὶ ἡ αὐτὴ πρᾶξις ἡδίστη ἔσται. διὸ ὁ θεὸς ἀεὶ μίαν καὶ ἀπλῆν χαίρει ἡδονὴν οὐ γὰρ μόνον κινήσεώς ἔστιν ἐνέργεια ἀλλὰ καὶ ἀκινησίας, καὶ ἡδονὴ μᾶλλον ἐν ἡρεμίᾳ ἔστιν ἥ ἐν κινήσει. μεταβολὴ δὲ πάντων γλυκύ[τατον], κατὰ τὸν ποιητήν, διὰ πονηρίαν τινά· ὥσπερ γὰρ ἀνθρωπος εὐμετάβολος δὲ πονηρός, καὶ ἡ φύσις ἡ δεομένη μεταβολῆς· οὐ γὰρ ἀπλῆ οὐδὲ ἐπιεικής.

Περὶ μὲν οὖν ἐγκρατείας καὶ ἀκρασίας καὶ περὶ ἡδονῆς καὶ λύπης εἰρηται, καὶ τί ἔκαστον καὶ πῶς τὰ μὲν ἀγαθὰ αὐτῶν ἔστιν τὰ δὲ κακά· λοιπὸν δὲ καὶ περὶ φιλίας ἐροῦμεν.

bedürfen freilich stets eines Heilmittels. Denn ihr Körper ist wegen der Säftermischung stets gereizt, und sie befinden sich stets in heftiger Begierde. Den Schmerz aber vertreibt die entgegengesetzte Lust und auch jede beliebige, wenn sie heftig ist. So werden die Menschen zügellos und schlecht. Die Lustempfindungen, bei denen kein Schmerz dabei ist, haben kein Übermaß. Sie sind verbunden mit dem von Natur und nicht bloß zufällig Angenehmen. Zufällig lustvoll nenne ich das als Heilmittel Wirkende (weil nämlich die Heilung so zustande kommt, daß das übrigbleibende Gesunde etwas bewirkt, so scheint das Heilmittel angenehm zu sein). Von Natur lustvoll ist, was das Handeln der betreffenden Natur hervorbringt.

Es ist aber niemals dasselbe für uns lustvoll, weil unsere Natur nicht einfach ist, sondern noch etwas anderes in sich hat, sofern sie vergänglich ist; was nun der eine Teil tut, ist der andern Natur widernatürlich, wenn aber ein Gleichgewicht da ist, so scheint das Handeln weder schmerzlich noch angenehm zu sein. Wenn aber einem Wesen die Natur einfach sein sollte, so wird ihm auch stets dasselbe Handeln das lustvollste sein. Darum freut sich die Gottheit stets an einer, und einer einfachen Lust. Denn es gibt nicht nur eine Tätigkeit in der Bewegung, sondern auch in der Unbewegtheit, und die Lust ist mehr in der Ruhe als in der Bewegung. Wenn aber die Veränderung nach dem Dichter »von allem süß« ist, so geschieht dies durch eine Art von Schlechtigkeit. Wie nämlich der schlechte Mensch leicht veränderbar ist, so auch die Natur, die nach Veränderung verlangt. Denn sie ist weder einfach noch gut.

Über Beherrschtheit und Unbeherrschtheit, über Lust und Schmerz ist also gesprochen worden und was ein jedes ist und wie einiges an ihnen gut ist, anderes schlecht. Es bleibt nun, von der Freundschaft zu sprechen.

ι. Μετὰ δὲ ταῦτα περὶ φιλίας ἔποιτ' ἄν διελθεῖν. ἔστι γάρ ἀρετή τις ἡ μετ' ἀρετῆς, ἔτι δ' ἀναγκαιότατον εἰς τὸν βίον. ἄνευ γάρ φίλων οὐδεὶς ἔλοιτ' ἄν ζῆν, ἔχων τὰ λοιπὰ ἀγαθὰ πάντα (καὶ γάρ πλουτοῦσιν καὶ ἀρχαῖς καὶ δυναστείας κεκτημένοις δοκεῖ φίλων μάλιστ' εἶναι χρεία· τί γάρ ὅφελος τῆς τοιαύτης εὐετηρίας ἀφαιρεθείσης εὐεργεσίας, ἡ γίνεται μάλιστα καὶ ἐπαινετωτάτη πρὸς φίλους; ἡ πῶς ἄν τηρηθείη καὶ σώζοιτο ἄνευ φίλων; δσῳ γάρ πλειών, τοσούτῳ ἐπισφαλεστέρᾳ)· ἐν πενίᾳ τε καὶ ταῖς λοιπαῖς δυστυχίαις μόνην οἴονται καταφυγὴν εἶναι τοὺς φίλους· καὶ νέοις δὲ πρὸς τὸ ἀναμάρτητον καὶ πρεσβυτέροις πρὸς θεραπείαν καὶ τὸ ἐλλεῖπον τῆς πράξεως δι' ἀσθένειαν βοήθεια τοῖς τε ἐν ἀκμῇ πρὸς τὰς καλὰς πράξεις.

σύν τε δύ' ἐρχομένω.

καὶ γάρ νοῆσαι καὶ πρᾶξαι δυνατώτεροι. φύσει τε ἐνυπάρχειν ἔοικεν πρὸς τὸ γεγεννημένον τῷ γεννήσαντι καὶ πρὸς τὸ γεννῆσαν τῷ γεννηθέντι, οὐ μόνον ἐν ἀνθρώποις ἀλλὰ καὶ ἐν ὄρνισι καὶ τοῖς πλείστοις τῶν ζώων, καὶ τοῖς ὁμοεθνέσι πρὸς ἄλληλα, καὶ μάλιστα τοῖς ἀνθρώποις, ὅθεν τοὺς φιλανθρώπους ἐπαινοῦμεν. ἴδοι δ' ἄν τις καὶ ἐν ταῖς πλάναις ὡς οἰκεῖον ἄπας ἀνθρωπος ἀνθρώπῳ καὶ φίλον. ἔοικεν δὲ καὶ τὰς πόλεις συνέχειν ἡ φιλία, καὶ οἱ νομοθέται μᾶλλον περὶ αὐτὴν σπουδάζειν ἢ τὴν δικαιοσύνην· ἡ γάρ διμόνοια ὅμοιόν τι τῇ φιλίᾳ ἔοικεν εἶναι, ταύτης

ACHTES BUCH

1. Danach werden wir wohl von der Freundschaft reden müssen. Denn sie ist eine Tugend oder doch mit der Tugend verbunden; außerdem gehört sie zum Notwendigsten im Leben. Denn keiner möchte ohne Freunde leben, auch wenn er alle übrigen Güter besäße. (Auch der Reiche, der Regierende und der Fürst scheint der Freunde ganz besonders zu bedürfen. Denn was nützt ihm ein solcher Segen, wenn ihm das Wohltun unmöglich ist, das am ehesten und am lobenswertesten Freunden gegenüber ausgeübt wird? Oder wie ließe sich ein solcher Segen ohne Freunde bewahren und verteidigen? Je größer er ist, desto gefährdeter ist er.) In der Armut wiederum und im sonstigen Unglück hält man die Freunde für seine einzige Zuflucht. Dem jungen Menschen ist die Freundschaft eine Hilfe, daß er keine Fehler begeht, dem Greis verhilft sie zur Pflege und ergänzt, wo er aus Schwäche nicht zu handeln vermag, den Erwachsenen unterstützt sie zu edlen Taten; denn

zwei miteinander

sind tauglicher zu denken und zu handeln.

Außerdem scheint sie dem Erzeuger gegenüber dem Erzeugten von Natur innezuwohnen und umgekehrt, und zwar nicht nur bei den Menschen, sondern auch bei den Vögeln und den meisten sonstigen Tieren, und gegenseitig unter den Wesen von gleicher Art und vor allem bei den Menschen; darum loben wir besonders die Menschenfreundlichen. Man kann ja auch auf Reisen sehen, wie jeder Mensch dem anderen verwandt und freund ist. Außerdem scheint die Freundschaft die Staaten beisammenzuhalten, und die Gesetzgeber scheinen sich mehr um sie zu bemühen als um die Gerechtigkeit. Denn die Eintracht scheint der Freundschaft ähnlich zu sein, und nach dieser stre-

δὲ μάλιστα ἐφίενται καὶ τὴν στάσιν ἔχθραν οὖσαν μάλιστα ἐξελαύνουσιν. καὶ φίλων μὲν ὅντων οὐδὲν δεῖ δικαιοσύνης, δίκαιοι δ' ὅντες προσδέονται φιλίας. καὶ τῶν δικαίων τὸ μάλιστα φιλικὸν εἶναι δοκεῖ. οὐ μόνον δ' ἀναγκαῖόν ἐστιν ἀλλὰ καὶ καλόν· τοὺς γὰρ φιλοφίλους ἐπαινοῦμεν, ἡ τε πολυφιλία δοκεῖ τῶν καλῶν ἐν τι εἶναι, καὶ ἔνιοι τοὺς αὐτοὺς οἴονται ἄνδρας ἀγαθούς εἶναι καὶ φίλους.

2. Διαμφισβητεῖται δὲ περὶ αὐτῆς οὐκ ὀλίγα. οἱ μὲν γὰρ ὁμοιότητά τινα τιθέασιν αὐτὴν καὶ τοὺς ὁμοίους φίλους, ὅθεν τὸν ὁμοιόν φασιν ὡς τὸν ὁμοιόν, καὶ κολοιὸν ποτὶ κολοιόν, καὶ τὰ τοιαῦτα· οἱ δ' ἐξ ἐναντίας κεραμεῖς πάντας τοὺς τοιούτους ἀλλήλοις φασὶν εἶναι. καὶ περὶ αὐτῶν τούτων ἀνώτερον ἐπιζητοῦσιν καὶ φυσικῶτερον, Εὔριπίδης μὲν φάσκων ἐρᾶν μὲν ὅμβρου γαῖαν ἔηρανθεῖσαν, ἐρᾶν δὲ σεμνὸν οὐρανὸν πληρούμενον ὅμβρου πεσεῖν ἐς γαῖαν, καὶ Ἡράκλειτος τὸ ἀντίξουν συμφέρον καὶ ἐκ τῶν διαφερόντων καλλίστην ἀρμονίαν καὶ πάντα κατ' ἔριν γίνεσθαι· ἐξ ἐναντίας δὲ τούτοις ἄλλοι τε καὶ Ἐμπεδοκλῆς, τὸ γὰρ ὁμοιόν τοῦ ὁμοίου ἐφίεσθαι. τὰ μὲν οὖν φυσικὰ τῶν ἀπορημάτων ἀφείσθω (οὐ γὰρ οἰκεῖα τῆς παρούσης σκέψεως)· ὅσα δέ ἐστιν ἀνθρωπικὰ καὶ ἀνήκει εἰς τὰ ἥθη καὶ τὰ πάθη, ταῦτα ἐπισκεψώμεθα, οἷον πότερον ἐν πᾶσιν γίνεται φιλία ἢ οὐχ οἷόν τε μοχθηροὺς ὅντας φίλους εἶναι, καὶ πότερον ἐν εἴδος τῆς φιλίας ἐστιν ἢ πλειόν. οἱ μὲν γὰρ ἐν οἰόμενοι, δτὶ ἐπιδέχεται τὸ μᾶλλον καὶ τὸ ἥπτον, οὐχ ἴκανῷ πεπιστεύκασι

ben sie vor allem, und die Zwietracht, die eine Feindschaft ist, vertreiben sie am meisten. Und wo Freunde sind, da bedarf es keiner Gerechtigkeit, aber die Gerechten brauchen die Freundschaft dazu, und unter dem Gerechten ist das Gerechteste dasjenige unter Freunden. Die Freundschaft ist aber nicht nur notwendig, sondern auch schön. Wir loben jene, die die Freundschaft schätzen, Reichtum an Freunden scheint etwas Schönes zu sein, und einige meinen, tugendhaft sein und Freund sein sei dasselbe.

2. Es gibt aber über sie nicht wenige Meinungsverschiedenheiten. Die einen behaupten, sie sei eine Art von Gleichheit und die Gleichen seien Freunde, woher es auch heiße, der Gleiche geselle sich zum Gleichen und die Dohle zur Dohle und dergleichen. Andere wiederum sagen umgekehrt, daß diese alle sich verhielten wie die Töpfer untereinander. Und über eben diese Dinge wird noch grundsätzlicher und naturphilosophischer diskutiert: Euripides sagt, die ausgedörrte Erde liebe den Regen und der erhabene Himmel liebe es, erfüllt von Regen zur Erde niederzustürzen, und Heraklit spricht vom Widerstrebenden, das sich zusammenfüge, und daß aus dem Gegensätzlichen die schönste Harmonie entstünde und daß alles im Streite werde. Ihnen gegenüber steht unter anderen Empedokles: das Gleiche strebe zum Gleichen. Doch lassen wir die naturphilosophischen Probleme (denn sie gehören nicht zur gegenwärtigen Untersuchung). Wir beschränken uns auf das, was den Menschen angeht und was auf Charaktere und Eigenschaften zurückzuführen ist. Also etwa: ob unter allen Menschen Freundschaft bestehe, oder ob Schlechte nicht Freunde sein könnten, und ob es nur eine Art von Freundschaft gebe oder mehrere; einige meinen, es existiere nur eine, weil sie ein Mehr oder Weniger zulasse, was aber kein hinreichender Beweis ist. Denn ein Mehr und Weniger gibt es

σημείῳ δέχεται γὰρ τὸ μᾶλλον καὶ τὸ ἡττον καὶ τὰ ἔτερα τῷ εἶδει. εἰρηται δ' ὑπὲρ αὐτῶν ἐμπροσθεν.

Τάχα δ' ἀν γένοιτο περὶ αὐτῶν φανερὸν γνωρισθέντος τοῦ φιλητοῦ δοκεῖ γὰρ οὐ πᾶν φιλεῖσθαι ἀλλὰ τὸ φιλητόν, τοῦτο δ' εἶναι ἀγαθὸν ἡ ἡδὺ ἡ χρήσιμον. δόξειε δ' ἀν χρήσιμον εἶναι δι' οὐ γίνεται ἀγαθόν τι ἡ ἡδονή, ὥστε φιλητὰ ἀν εἴη τάγαθόν τε καὶ τὸ ἡδὺ ὡς τέλη. πότερον οὖν τάγαθὸν φιλοῦσιν ἡ τὸ αὐτοῖς ἀγαθόν; διαφωνεῖ γὰρ ἐνίοτε ταῦτα. ὅμοιώς δὲ καὶ περὶ τὸ ἡδύ. δοκεῖ δὲ τὸ αὐτῷ ἀγαθὸν φιλεῖν ἔκαστος, καὶ εἶναι ἀπλῶς μὲν τὸ ἀγαθὸν φιλητόν, ἔκαστῳ δὲ τὸ ἔκαστῳ. φιλεῖ δὲ ἔκαστος οὐ τὸ ὃν αὐτῷ ἀγαθὸν ἀλλὰ τὸ φαινόμενον. διοίσει δ' οὐδέν· ἔσται γὰρ τὸ φιλητὸν φαινόμενον. τριῶν δ' ὄντων δι' ἄ φιλοῦσιν, ἐπὶ μὲν τῇ τῶν ἀψύχων φιλῆσει οὐ λέγεται φιλία. οὐ γὰρ ἔστιν ἀντιφιλησις, οὐδὲ βούλησις ἔκείνων ἀγαθοῦ (γελοῖον γὰρ ἵσως τῷ οἶνῳ βούλεσθαι τάγαθά, ἀλλ' εἴπερ, σώζεσθαι βούλεται αὐτόν, ἵνα αὐτὸς ἔχῃ)· τῷ δὲ φίλῳ φασὶ δεῖν βούλεσθαι τάγαθὰ ἔκείνου ἔνεκα. τοὺς δὲ βουλομένους οὕτω τάγαθὰ εὔνους λέγουσιν, ἐὰν μὴ τὸ αὐτὸ καὶ παρ' ἔκείνου γίνηται εὔνοιαν γὰρ ἐν ἀντιτεπονθόσιν φιλίαν εἶναι. ἡ προσθετέον μὴ λανθάνουσαν; πολλοὶ γάρ εἰσιν εὔνοι οἵς οὐχ ἐωράκασιν, ὑπολαμβάνουσι δὲ ἐπιεικεῖς εἶναι ἡ χρησίμους· τοῦτο δὲ τὸ αὐτὸ κάνν ἔκείνων τις πάθοι πρός τοῦτον. εὔνοι μὲν οὖν οὗτοι φαίνονται ἀλλήλοις· φίλους δὲ πῶς ἀν τις εἴποι λανθάνοντας ὡς ἔχουσιν ἔαυτοῖς; δεῖ ἀρα εὔνοεῖν ἀλλήλοις καὶ βούλεσθαι τάγαθὰ μὴ λανθάνοντας δι' ἐν τῶν εἰρημένων.

auch unter Artverschiedenem. Darüber ist früher gesprochen worden.

Klarheit erhalten wir vielleicht über diese Dinge, wenn wir wissen, was das Liebenswerte sei. Denn offenbar wird nicht alles geliebt, sondern nur das Liebenswerte, und dieses scheint gut oder angenehm oder nützlich zu sein. Da aber nützlich dasjenige heißen wird, wodurch etwas Gutes oder Angenehmes zustande kommt, so wird also das Liebenswerte als Ziel nur das Gute oder das Angenehme in sich haben. Liebt man aber das Gute schlechthin oder das für einen selbst Gute? Das ist zuweilen nicht dasselbe. Dieselbe Frage stellt sich auch beim Angenehmen. Es scheint nun jeder das für ihn Gute zu lieben, so daß also liebenswert schlechthin das Gute wäre und für den Einzelnen das für ihn Gute. Freilich liebt der Einzelne nicht, was für ihn gut ist, sondern was ihm so erscheint. Doch macht dies keinen Unterschied. Liebenswert wird eben sein, was als gut erscheint. Da es nun drei Gründe gibt, aus denen man liebt, so kann die Zuneigung zu leblosen Dingen nicht als Freundschaft bezeichnet werden. Denn bei ihnen gibt es keine Gegenliebe und kein Wohlwollen (es wäre wohl lächerlich, für den Wein Gutes zu wollen, man will ihn höchstens erhalten, damit man ihn selbst genießen kann). Dagegen soll man, wie man sagt, dem Freunde das Gute wünschen um des Freundes willen. Wer auf diese Weise Gutes wünscht, den nennt man wohlgesinnt, wenn man nicht dasselbe vom andern erfährt. Wo aber gegenseitige Wohlgesinntheit vorhanden ist, da spricht man von Freundschaft. Oder muß man beifügen, daß die Gesinnung nicht verborgen bleiben darf? Denn viele sind solchen wohlgesinnt, die sie nie gesehen haben, von denen sie aber annehmen, daß sie anständig oder ihnen nützlich seien. Und ebenso kann es wieder anderen im Bezug auf diese gehen. Diese sind einander also offensichtlich wohlgesinnt. Aber wie will man sie Freunde nennen, da jedem die Gesinnung des andern unbekannt bleibt? Man muß also einander wohlgesinnt sein und das Gute wünschen, und so, daß man dies voneinander weiß, und zwar aus einer der angeführten Ursachen.

3. Διαφέρει δὲ ταῦτα ἀλλήλων εἴδει· καὶ αἱ φιλήσεις ἄρα καὶ αἱ φιλίαι. τρία δὴ τὰ τῆς φιλίας εἴδη, ἴσαριθμα τοῖς φιλητοῖς· καθ' ἔκαστον γάρ εἰστιν ἀντιφίλησις οὐ λανθάνουσα. οἱ δὲ φιλοῦντες ἀλλήλους βούλονται τάγαθὰ ἀλλήλοις ταύτῃ ἥ φιλοῦσιν. οἱ μὲν οὖν διὰ τὸ χρήσμον φιλοῦντες ἀλλήλους οὐ καθ' αὐτοὺς φιλοῦσιν, ἀλλ' ἥ γίνεται τι αὐτοῖς παρ' ἀλλήλων ἀγαθόν· δόμοίως δὲ καὶ οἱ δι' ἡδονὴν. οὐ γάρ τῷ ποιούς τινας εἶναι ἀγαπῶσι τοὺς εὐτραπέλους, ἀλλ' ὅτι ἡδεῖς αὐτοῖς. οὕτε δὴ διὰ τὸ χρήσμον φιλοῦντες διὰ τὸ αὐτοῖς ἀγαθὸν στέργουσι, καὶ οἱ δι' ἡδονὴν διὰ τὸ αὐτοῖς ἡδύ, καὶ οὐχ ἥ ὁ φιλούμενός εἰστιν (ὅσπερ ἐστίν), ἀλλ' ἥ χρήσμος ἥ ἡδύς. κατὰ συμβεβηκός τε δὴ αἱ φιλίαι αὗται εἰσίν· οὐ γάρ ἥ ἐστιν ὕσπερ ἐστίν ὁ φιλούμενος, ταύτῃ φιλεῖται, ἀλλ' ἥ πορίζουσιν οἱ μὲν ἀγαθόν τι οἱ δ' ἡδονὴν. εὐδιάλυτοι δὴ αἱ τοιαῦται εἰσίν, μὴ διαμενόντων αὐτῶν δόμοίων· ἐὰν γάρ μηκέτι ἡδεῖς ἥ χρήσμοι ὢσιν, παύονται φιλοῦντες. τὸ δὲ χρήσμον οὐ διαμένει, ἀλλ' ἄλλοτε ἄλλο γίνεται. ἀπολυθέντος οὖν δι' ὁ φίλοι ἥσαν, διαλύεται καὶ ἥ φιλία, ὡς οὕσης τῆς φιλίας πρὸς ἔκεῖνα. μάλιστα δ' ἐν τοῖς πρεσβύταις ἥ τοιαύτη δοκεῖ φιλία γίνεσθαι (οὐ γάρ τὸ ἡδὺ οἱ τηλικοῦτοι διώκουσιν ἄλλὰ τὸ ὡφέλιμον), καὶ τῶν ἐν ἀκμῇ καὶ νέων ὅσοι τὸ συμφέρον διώκουσιν. οὐ πάνυ δ' οἱ τοιοῦτοι οὐδὲ συζῶσι μετ' ἀλλήλων. ἐνίοτε γάρ οὐδὲ εἰσὶν ἡδεῖς· οὐδὲ δὴ προσδέονται τῆς τοιαύτης δόμιλίας, ἐὰν μὴ ὡφέλιμοι ὢσιν· ἐπὶ τοσοῦτον γάρ εἰσιν ἡδεῖς ἐφ' ὅσον ἐλπίδας ἔχουσιν ἀγαθοῦ. εἰς ταύτας δὲ καὶ τὴν ἔνεικήν τιθέασιν. ἥ δὲ τῶν νέων φιλία δι' ἡδονὴν εἶναι δοκεῖ· κατὰ πάθος γάρ οὗτοι

3. Doch hier gibt es Artunterschiede; also gibt es auch Unterschiede in der Zuneigung und in der Freundschaft. Es gibt also drei Arten der Freundschaft, entsprechend den Arten des Liebenswerten. Und in jedem Falle gibt es eine Gegenseitigkeit, die nicht verborgen bleibt. Wer einander liebt, will also einander das Gute in dem Sinne, in dem sie einander lieben. Die einen lieben einander also wegen des Nutzens und nicht als solche, sondern sofern sie einander Gutes verschaffen. Dasselbe gilt für jene, die einander der Lust wegen lieben. Denn sie lieben die Gewandten nicht um ihrer Qualitäten willen, sondern weil sie ihnen angenehm sind. Wer also um des Nutzens willen liebt, tut es um seines eigenen Gewinns willen, und wer um der Lust willen, tut es um seiner eigenen Lust willen, und nicht sofern der Geliebte ist, was er ist, sondern nur soweit er nützlich oder angenehm ist. Dies sind zufällige Freundschaften. Denn der Freund wird da nicht geliebt in dem, was er ist, sondern nur soweit der eine einen Gewinn, der andere Lust verschafft. Dergleichen Freundschaften lösen sich bald auf, da die Partner nicht dieselben bleiben. Wenn sie nämlich nicht mehr angenehm oder nützlich sind, hört die Freundschaft zu ihnen auf. Der Nutzen bleibt aber nicht, sondern ist bald dieser, bald jener. Wenn sich nun aber entfernt hat, um dessentwillen sie Freunde waren, so löst sich auch die Freundschaft auf, da sie ja durch jenes bedingt war. Eine derartige Freundschaft scheint zumeist unter alten Leuten vorzukommen (denn in diesem Alter suchen sie nicht die Lust, sondern den Nutzen), und bei den Erwachsenen und Jungen gibt es sie dort, wo man das Zuträgliche sucht. Solche Menschen leben kaum miteinander; denn zuweilen sind sie nicht einmal einander angenehm. Und sie brauchen auch keinen solchen Umgang, wenn sie einander darin nicht nützlich sind. Sie sind einander nur soweit angenehm, als sie auf einen Gewinn hoffen. Zu diesen Arten von Freundschaft rechnet man auch die Gastfreundschaft. Die Freundschaft der jungen Leute scheint auf Lust begründet zu sein. Denn sie leben in der Leidenschaft und suchen vor allem,

ζῶσιν, καὶ μάλιστα διώκουσιν τὸ ἥδὺ αὐτοῖς καὶ τὸ παρόν· τῆς ἡλικίας δὲ μεταπιπούσης καὶ τὰ ἥδέα γίνεται ἔτερα. διὸ ταχέως γίνονται φίλοι καὶ παύονται· ἂμα γὰρ τῷ ἥδεῖ ἡ φιλία μεταπίπτει, τῆς δὲ τοιαύτης ἥδονῆς ταχεῖα ἡ μεταβολή, καὶ ἐρωτικοὶ δ' οἱ 1156 b νέοι· κατὰ πάθος γὰρ καὶ δι' ἥδονὴν τὸ πολὺ τῆς ἐρωτικῆς· διόπερ φιλοῦσι καὶ ταχέως παύονται. πολλάκις τῆς αὐτῆς ἡμέρας μεταπίπτοντες. συνημερεύειν δὲ καὶ συζῆν οὗτοι βούλονται· γίνεται γὰρ αὐτοῖς τὸ κατὰ τὴν φιλίαν οὕτως.

4. Τελεία δ' ἔστιν ἡ τῶν ἀγαθῶν φιλία καὶ κατ' ἀρετὴν ὄμοιών. οὗτοι γὰρ τάγαθὰ ὄμοιώς βούλονται ἀλλήλοις ἡ ἀγαθοί, ἀγαθοὶ δέ εἰσιν καθ' αὐτούς· οἱ δὲ βουλόμενοι τάγαθὰ τοῖς φίλοις ἐκείνων ἔνεκα μάλιστα φίλοι (δι' αὐτούς γὰρ οὕτως ἔχουσιν, καὶ οὐ κατὰ συμβεβηκός)· διαμένει οὖν ἡ τούτων φιλία ἔως ἂν ἀγαθοὶ ὕσιν, ἡ δ' ἀρετὴ μόνιμον· καὶ ἔστιν ἐκάτερος ἀπλῶς ἀγαθὸς καὶ τῷ φίλῳ. οἱ γὰρ ἀγαθοὶ καὶ ἀπλῶς ἀγαθοὶ καὶ ἀλλήλοις ὠφέλιμοι. ὄμοιώς δὲ καὶ ἥδεῖς· καὶ γὰρ ἀπλῶς οἱ ἀγαθοὶ ἥδεῖς καὶ ἀλλήλοις· ἐκάστῳ γὰρ καθ' ἥδονὴν εἰσιν αἱ οἰκεῖαι πράξεις καὶ αἱ τοιαῦται, τῶν ἀγαθῶν δὲ αἱ αὐταὶ ἡ ὄμοιαι. ἡ τοιαύτη δὲ φιλία μόνιμος εὐλόγως ἔστιν. συνάπτει γὰρ ἐν αὐτῇ πάνθ' ὅσα τοῖς φίλοις δεῖ ὑπάρχειν. πᾶσα γὰρ φιλία δι' ἀγαθόν ἔστιν ἡ δι' ἥδονὴν, ἡ ἀπλῶς ἡ τῷ φιλοῦντι, καὶ καθ' ὄμοιότητα τινά· ταύτῃ δὲ πάνθ' ὑπάρχει τὰ εἰρημένα καθ' αὐτούς (ταύτῃ γὰρ ὄμοιοι καὶ τὰ λοιπά), τό τε ἀπλῶς ἀγαθὸν καὶ ἥδὺ ἀπλῶς ἔστιν. μάλιστα δὲ ταῦτα φιλητά, καὶ τὸ φιλεῖν δὴ καὶ ἡ φιλία ἐν τούτοις μάλιστα καὶ ἀρίστη. σπανίας δ' εἰκὸς τὰς τοιαύτας εἶναι·

was ihnen im Augenblick angenehm ist. Wenn sie aber in ein anderes Alter kommen, wird auch das Angenehme ein anderes. Darum werden sie rasch Freunde und hören ebenso rasch auf. Denn mit dem Angenehmen verändert sich auch die Freundschaft, und die Veränderung von dergleichen Lust geschieht schnell. Die jungen Leute sind auch auf Liebe aus. Denn die Hauptsache in der Liebe beruht auf Leidenschaft und Lust. So lieben sie rasch und hören rasch auf und wechseln oft an einem und demselben Tage. Was sie wollen, ist zusammen sein und leben. So entsteht also bei ihnen die Freundschaft.

4. Vollkommen ist die Freundschaft der Tugendhaften und an Tugend Ähnlichen. Diese wünschen einander gleichmäßig das Gute, sofern sie gut sind, und sie sind gut an sich selbst. Jene aber, die den Freunden das Gute wünschen um der Freunde willen, sind im eigentlichen Sinne Freunde (denn sie verhalten sich an sich so, und nicht zufällig). Ihre Freundschaft dauert, solange sie tugendhaft sind. Die Tugend ist aber beständig, und jeder von beiden ist an sich gut und gut für den Freund. Denn die Tugendhaften sind schlechthin gut und einander gegenseitig nützlich, und ebenso auch angenehm. Denn auch schlechthin angenehm sind die Tugendhaften, wie auch füreinander. Denn jedem machen die ihm eigentümlichen Handlungen Freude und die damit verwandten; die Handlungen der Guten sind aber dieselben oder doch ähnliche. So ist anzunehmen, daß eine derartige Freundschaft dauerhaft sei. Sie sammelt in sich alles, was bei Freunden vorhanden sein muß. Denn jede Freundschaft existiert wegen des Guten oder wegen der Lust, entweder schlechthin oder für den Liebenden, und beruht auf einer gewissen Ähnlichkeit. In dieser Freundschaft nun findet sich alles Genannte an sich (denn darin sind sie einander ähnlich usw.) und das schlechthin Gute ist auch schlechthin angenehm. Dies ist auch das Liebenswerteste, und so findet sich denn bei diesen am meisten Freundsein und Freundschaft, und auf die beste Art. Es ist freilich anzunehmen, daß solche Freundschaften selten sind.

δὲ λίγοι γὰρ οἱ τοιοῦτοι. ἔτι δὲ προσδεῖται χρόνου καὶ συνηθείας· κατὰ τὴν παροιμίαν γὰρ οὐκ ἔστιν εἰδῆσαι ἀλλήλους πρὸς τοὺς λεγομένους ἄλας συναναλῶσαι· οὐδὲ ἀποδέξασθαι δὴ πρότερον οὐδὲ εἰναι φίλους, πρὸς ἀνέκατερος ἐκατέρῳ φανῇ φιλητὸς καὶ πιστευθῆ. οἱ δὲ ταχέως τὰ φιλικὰ πρὸς ἀλλήλους ποιοῦντες βούλονται μὲν φίλοι εἶναι, οὐκ εἰσὶν δέ, εἰ μὴ καὶ φιλητοί, καὶ τοῦτ' θασιν· βούλησις μὲν γὰρ ταχεῖα φιλίας γίνεται, φιλία δ' οὐ.

§. Αὕτη μὲν οὖν καὶ κατὰ τὸν χρόνον καὶ κατὰ τὰ λοιπὰ τελεία ἔστιν, καὶ κατὰ πάντα ταῦτα γίνεται καὶ ὅμοια ἐκατέρῳ παρ' ἐκατέρου, ὅπερ δεῖ τοῖς φίλοις ὑπάρχειν· ή δὲ διὰ τὸ ἡδὺ ὅμοιώμα ταύτης ἔχει (καὶ γὰρ οἱ ἀγαθοὶ ἡδεῖς ἀλλήλοις), ὅμοιώς δὲ καὶ ἡ διὰ τὸ χρήσιμον (καὶ γὰρ τοιοῦτοι ἀλλήλοις οἱ ἀγαθοί). μάλιστα δὲ καὶ ἐν τούτοις αἱ φιλίαι διαμένουσιν, ὅταν τὸ αὐτὸ γίνηται παρ' ἀλλήλων, οἷον ἡδονή, καὶ μὴ μόνον οὔτως ἀλλὰ καὶ ἀπὸ τοῦ αὐτοῦ, οἷον τοῖς εὐτραπέλοις, καὶ μὴ ὡς ἐραστῇ καὶ ἐρωμένῳ. οὐ γὰρ ἐπὶ τοῖς αὐτοῖς ἡδονται οὔτοι, ἀλλ' ὁ μὲν ὁρῶν ἐκεῖνον, ὁ δὲ θεραπευόμενος ὑπὸ τοῦ ἐραστοῦ· ληγούστης δὲ τῆς ὥρας ἐνίστεται καὶ ἡ φιλία λήγει (τῷ μὲν γὰρ οὐκ ἔστιν ἡδεῖα ή ὅψις, τῷ δ' οὐ γίνεται ή θεραπεία)· πολλοὶ δ' αὖ διαμένουσιν, ἐὰν ἐκ τῆς συνηθείας τὰ ἥθη στέρεξασιν, ὅμοήθεις ὄντες. οἱ δὲ μὴ τὸ ἡδὺ ἀντικαταλλαττόμενοι ἀλλὰ τὸ χρήσιμον ἐν τοῖς ἐρωτικοῖς καὶ εἰσὶν ἥττον φίλοι καὶ διαμένουσιν. οἱ δὲ διὰ τὸ χρήσιμον ὄντες φίλοι ἄμα τῷ συμφέροντι διαλύονται· οὐ γὰρ ἀλλήλων ἥσαν φίλοι ἀλλὰ τοῦ λυσιτελοῦς.

Denn wenige Menschen sind derart. Außerdem bedarf es langer Zeit und Gewöhnung. Denn wie das Sprichwort sagt, kann man einander nicht kennen, bevor man nicht jenes bekannte Salz miteinander gegessen hat. So kann man auch nicht einander näherkommen und Freund werden, bevor jeder dem andern sich zuverlässig als liebenswert erwiesen hat. Wer rasch miteinander Freundschaft schließt, diese wollen zwar Freunde sein, sind es aber nicht, wenn sie nicht auch liebenswert sind und dies voneinander wissen. Denn Wille zur Freundschaft kann rasch entstehen, Freundschaft aber nicht.

5. Diese Freundschaft ist also im Hinblick auf die Zeit und auf die übrigen Bedingungen vollkommen: jeder erhält vom anderen dasselbe und Ähnliches, was es eben bei Freunden geben muß. Die auf der Lust beruhende Freundschaft hat mit dieser eine gewisse Ähnlichkeit (denn auch die Tugendhaften sind einander angenehm), ebenso auch die auf dem Nutzen beruhende (denn auch nützlich sind die Tugendhaften einander). Aber auch unter solchen dauern die Freundschaften am längsten, wo sie einander gegenseitig dasselbe geben, wie die Lust, und nicht bloß dies, sondern auch aus dem gleichen Grunde, wie unter den Gewandten; also nicht so wie bei Liebhaber und Geliebtem. Denn diese freuen sich nicht an demselben, sondern der eine daran, daß er den andern sieht, und dieser daran, daß ihm von jenem gehuldigt wird. Wenn aber Schönheit aufhört, hört zuweilen auch die Freundschaft auf (dem einen ist dann der Anblick des andern nicht mehr angenehm, und der andere erfährt von jenem keine Huldigung mehr). Viele freilich dauern, wenn sie durch die Gewöhnung die Charaktere liebgewonnen haben und an Charakter ähnlich sind. Wer aber in der Liebe nicht das Angenehme austauscht, sondern den Nutzen, da ist die Freundschaft geringer und dauert kürzer. Die ausschließlich auf den Nutzen beruhende Freundschaft endet mit dem Nutzen selbst. Denn sie waren nicht miteinander befreundet, sondern mit dem Nutzen. Aus Lust und wegen des Nutzens können auch die Schlechten untereinander

δι' ἡδονὴν μὲν οὖν καὶ διὰ τὸ χρήσιμον καὶ φαύλους ἐνδέχεται φίλους εἶναι ἀλλήλοις καὶ ἐπιεικεῖς φαύλοις καὶ μηδέτερον δποιωφοῦν, δι' αὐτοὺς δὲ δῆλον ὅτι μόνους τοὺς ἀγαθούς· οἱ γάρ κακοὶ οὐ χαίρουσιν ἔαυτοῖς, εἰ μή τις ὥφελεια γίνοιτο, καὶ μόνη δὲ ἡ τῶν ἀγαθῶν φιλία ἀδιάβλητος ἐστίν· οὐ γάρ ὁρίσιον οὐδενὶ πιστεῦσαι περὶ τοῦ ἐν πολλῷ χρόνῳ ὑπ' αὐτῶν δεδοκμασμένου, καὶ τὸ πιστεύειν ἐν τούτοις, καὶ τὸ μηδέποτε ἀν ἀδικῆσαι, καὶ ὅσα ἄλλα ἐν τῇ ὡς ἀληθῶς φιλίᾳ ἀξιοῦται. ἐν δὲ ταῖς ἐτέραις οὐδὲν κωλύει τὰ τοιαῦτα γίνεσθαι. ἐπεὶ γάρ οἱ ἀνθρώποι λέγουσιν φίλους καὶ τοὺς διὰ τὸ χρήσιμον, ὥσπερ αἱ πόλεις (δοκοῦσι γάρ αἱ συμμαχίαι ταῖς πόλεσι γίνεσθαι ἔνεκα τοῦ συμφέροντος), καὶ τοὺς δι' ἡδονὴν ἀλλήλους στέργοντας, ὥσπερ οἱ παῖδες, ἵσως λέγειν μὲν δεῖ καὶ ἡμᾶς φίλους τοὺς τοιούτους, εἰδη δὲ τῆς φιλίας πλείω, καὶ πρώτως μὲν καὶ κυρίως τὴν τῶν ἀγαθῶν ἡ ἀγαθοί, τὰς δὲ λοιπὰς καθ' ὅμοιότητα· ἡ γάρ ἀγαθόν τι καὶ ὅμοιον τι, ταύτῃ φίλοι· καὶ γάρ τὸ ἡδὺ ἀγαθὸν τοῖς φιληδέσιν. οὐ πάνυ δ' αὗται συνάπτουσιν, οὐδὲ γίνονται οἱ αὐτοὶ φίλοι διὰ τὸ χρήσιμον καὶ διὰ τὸ ἡδύ· οὐ γάρ πάνυ συνδυάζεται τὰ κατὰ συμβεβηκός. εἰς ταῦτα δὲ τὰ εἰδη τῆς φιλίας νενεμημένης οἱ μὲν φαῦλοι ἔσονται φίλοι δι' ἡδονὴν ἡ τὸ χρήσιμον, ταύτῃ ὅμοιοι ὄντες, οἱ δ' ἀγαθοὶ δι' αὐτοὺς φίλοι· ἡ γάρ ἀγαθοί. οὗτοι μὲν οὖν ἀπλῶς φίλοι, ἐκεῖνοι δὲ κατὰ συμβεβηκός καὶ τῷ ὅμοιωσθαι τούτοις.

η

6. "Ωσπερ δ' ἐπὶ τῶν ἀρετῶν οἱ μὲν καθ' ἔξιν οἱ δὲ κατ' ἐνέργειαν ἀγαθοὶ λέγονται, οὕτως καὶ ἐπὶ τῆς φιλίας· οἱ μὲν γάρ συζῶντες χαίρουσιν ἀλλήλοις καὶ πορίζουσιν τάγαθά, οἱ δὲ καθεύδοντες ἡ κεχωρισμέ-

Freunde sein, und Anständige mit Schlechten, und solche, die keins von beiden sind, mit jedem beliebigen; wegen sich selbst können es aber nur die Tugendhaften. Denn die Schlechten haben keine Freude aneinander, wenn kein Nutzen dabei ist. Auch vor Verleumdung ist nur die Freundschaft der Guten sicher. Denn man wird nicht leicht einem Dritten glauben über einen Mann, den man selbst während langer Zeit bewährt gefunden hat. Auch herrscht unter diesen Vertrauen und daß man einander niemals Unrecht tut und was sonst zur wahren Freundschaft gehörig gilt. In den andern Freundschaften können aber derartige Schwierigkeiten wohl vorkommen. Da nun die Leute auch solche als Freunde bezeichnen, die es wegen des Nutzens sind, und ebenso die Staaten (denn diese schließen die Bündnisse offenbar um des Vorteils willen), und da auch jene, die einander wegen der Lust lieben, so genannt werden, wie es bei Kindern der Fall ist, so werden wir vielleicht auch solche Freunde nennen müssen; dann gibt es mehrere Arten der Freundschaft, als erste und wichtigste die der Guten als gute, dann die übrigen gemäß der Ähnlichkeit. Denn sofern ein Gut und etwas Ähnliches vorliegt, sind sie Freunde; das Angenehme ist für die Liebhaber des Angenehmen ein Gut. Doch trifft das nicht immer zusammen, und es sind auch nicht dieselben, die wegen des Nutzens und wegen der Lust Freunde werden. Denn was nur zufällig vorhanden ist, kommt nicht oft verbunden vor. Da nun die Freundschaft in diese Arten aufgeteilt ist, so werden die Schlechten Freunde sein wegen der Lust oder des Nutzens und sind einander darin gleich; die Tugendhaften sind aber einander wegen sich selbst Freunde; denn sie sind es, sofern sie tugendhaft sind. Diese sind also Freunde schlechthin, jene aber nur zufällig und dadurch, daß sie jenen ähnlich werden.

6. Wie nun bei den Tugenden die einen nach ihren Eigenschaften, die andern in ihrem Tun als gut gelten, so ist es auch mit der Freundschaft. Die einen leben beisammen und freuen sich aneinander und verschaffen einander das Gute, die andern schla-

νοι τοῖς τόποις οὐκ ἐνεργοῦσι μέν, οὗτω δ' ἔχουσιν ὥστ' ἐνεργεῖν φιλικῶς· οἱ γὰρ τόποι οὐ διαλύουσι τὴν φιλίαν ἀπλῶς, ἀλλὰ τὴν ἐνέργειαν. ἐὰν δὲ χρόνιος ἡ ἀπουσία γίνηται, καὶ τῆς φιλίας δοκεῖ λήθην ποιεῖν· ὅθεν εἴρηται

πολλάς δὴ φιλίας ἀπροσηγορία διέλυσεν.

Οὐ φαίνονται δ' οὕθ' οἱ πρεσβῦται οὕθ' οἱ στρυφοί φιλικοί εἶναι· βραχὺ γὰρ ἐν αὐτοῖς τὸ τῆς ἡδονῆς, οὐδεὶς δὲ δύναται συνημερεύειν τῷ λυπηρῷ οὐδὲ τῷ μὴ ἡδεῖ· μάλιστα γὰρ ἡ φύσις φαίνεται τὸ μὲν λυπηρὸν φεύγειν, ἐφίεσθαι δὲ τοῦ ἡδέος. οἱ δ' ἀποδεχόμενοι ἀλλήλους, μὴ συζῶντες δέ, εὔνοις ἐοίκασι μᾶλλον ἡ φίλοις. οὐδέν γὰρ οὕτως ἔστιν φίλων ὡς τὸ συζῆν ὀφελείας μὲν γὰρ οἱ ἐνδεεῖς ὀρέγονται, συνημερεύειν δὲ καὶ οἱ μακάριοι· μονώταις μὲν γὰρ εἶναι τούτοις ἥκιστα προσήκει. συνδιάγειν δὲ μετ' ἀλλήλων οὐκ ἔστιν μὴ ἡδεῖς ὄντας μηδὲ χαίροντας τοῖς αὐτοῖς, ὅπερ ἡ ἑταιρικὴ δοκεῖ ἔχειν.

7. Μάλιστα μὲν οὖν ἔστι φιλία ἡ τῶν ἀγαθῶν, καθάπερ πολλάκις εἴρηται. δοκεῖ γὰρ φιλητὸν μὲν καὶ αἰρετὸν τὸ ἀπλῶς ἀγαθὸν ἡ ἡδύ, ἐκάστῳ δὲ τὸ αὐτῷ τοιοῦτον· ὁ δ' ἀγαθὸς τῷ ἀγαθῷ δι' ἀμφω ταῦτα. (ἔοικεν δ' ἡ μὲν φίλησις πάθει, ἡ δὲ φιλία ἔξει· ἡ γὰρ φίλησις οὐχ ἡττον πρὸς τὰ ἀψυχά ἔστιν, ἀντιφιλοῦσι δὲ μετὰ προαιρέσεως, ἡ δὲ προαιρεσίς ἀφ' ἔξεως). καὶ τάγαθὰ βούλονται τοῖς φιλούμένοις ἐκείνων ἔνεκα, οὐ κατὰ πάθος ἀλλὰ καθ' ἔξιν. καὶ φιλοῦντες

fen und sind räumlich getrennt und betätigen die Freundschaft nicht, bewahren aber die entsprechende Verfassung. Denn die räumliche Distanz hebt nicht die Freundschaft schlechthin auf, sondern nur ihre Betätigung. Dauert freilich die Trennung lange, so kann sie auch die Freundschaft selbst vergessen machen. Darum sagt man:

Viele Freundschaften hat der Mangel an Gespräch aufgelöst.

Weder die Greise noch die mürrischen Leute scheinen zur Freundschaft geeignet zu sein. Denn es gibt bei ihnen wenig Angenehmes, und keiner kann mit einem unangenehmen Menschen zusammenleben, nicht einmal bei einem solchen, der bloß nicht angenehm ist. Denn die Natur scheint am allermeisten das Unangenehme zu meiden und das Angenehme zu suchen. Jene, die einander mögen, aber nicht miteinander leben, scheinen eher einander wohlgesinnt als befreundet zu sein. Denn nichts charakterisiert so sehr die Freundschaft wie das Zusammenleben. Nach dem Nutzen verlangen die Bedürftigen, aber zusammenleben wollen auch die Glückseligen; gerade ihnen kommt es am allerwenigsten zu, allein zu leben. Man kann aber nicht zusammen sein, wenn man nicht angenehm ist und an denselben Dingen Freude hat, wie dies bei denen zu sein scheint, die zusammen aufwachsen.

7. Im höchsten Sinne Freundschaft ist also diejenige der Tugendhaften, wie wir öfters gesagt haben. Denn als liebens- und wünschenswert gilt das schlechthin Gute und Angenehme, für den Einzelnen aber, was für ihn so ist. Der Tugendhafte ist dies für den Tugendhaften aus beiden Gründen. (Die Zuneigung scheint eine Art von Leidenschaft zu sein, die Freundschaft ein Verhalten. Denn Zuneigung gibt es nicht weniger dem Unbeseelten gegenüber, Freundschaft aber beruht auf gewollter Gegenseitigkeit, und die Willensentscheidung kommt von einem Verhalten); auch wünscht man den Freunden das Gute um ihretwillen, nicht aus Leidenschaft, sondern auf Grund seines Verhaltens.

τὸν φίλον τὸ αὐτοῖς ἀγαθὸν φιλοῦσιν· ὁ γὰρ ἀγαθὸς φίλος γινόμενος ἀγαθὸν γίνεται ὡς φίλος. ἐκάτερος οὖν φιλεῖ τε τὸ αὐτῷ ἀγαθόν, καὶ τὸ ἵσον ἀνταποδίδωσιν τῇ βουλήσει καὶ τῷ ἥδει· λέγεται γὰρ φιλότης [ἥ] ἴσοτης. μάλιστα δὴ τῇ τῶν ἀγαθῶν ταῦθ' ὑπάρχει. ἐν δὲ τοῖς στρυφνοῖς καὶ πρεσβυτικοῖς 1158 a ἥττον γίνεται ἡ φιλία. ὅσῳ δυσκολώτεροί εἰσιν καὶ ἥττον ταῖς ὅμιλίαις χαίρουσιν· ταῦτα γὰρ δοκεῖ μάλιστ' εἶναι φιλικὰ καὶ ποιητικὰ φιλίας. διὸ νέοι μὲν γίνονται φίλοι ταχύ, πρεσβύται δ' οὐ· οὐ γὰρ γίνονται φίλοι οἵς ἀν μὴ χαίρωσιν· ὅμοιώς δ' οὐδ' οἱ στρυφνοί. ἀλλ' οἱ τοιοῦτοι εὔνοι μέν εἰσιν ἀλλήλοις (βούλονται γὰρ τάγαθὰ καὶ ἀπαντῶσιν εἰς τὰς χρείας). φίλοι δ' οὐ πάνυ εἰσὶν διὰ τὸ μὴ συνημερεύειν μηδὲ χαίρειν ἀλλήλοις, ἀ δὴ μάλιστα εἶναι δοκεῖ φιλικά. πολλοῖς δ' εἶναι φίλον κατὰ τὴν τελείαν φιλίαν οὐκ ἐνδέχεται. ὥσπερ οὐδὲ ἐρᾶν πολλῶν ἄμα· ἔοικεν γὰρ ὑπερβολῆ. τὸ τοιοῦτον δὲ πρὸς ἓνα πέφυκε γίνεσθαι, πολλοὺς δ' ἄμα τῷ αὐτῷ ἀρέσκειν σφόδρα οὐ δάδιον, ἵσως δ' οὐδὲ ἀγαθοὺς εἶναι. δεῖ δὲ καὶ ἐμπειρίαν λαβεῖν καὶ ἐν συνηθείᾳ γενέσθαι, ὁ παγχάλεπον. διὰ τὸ χρήσιμον δὲ καὶ τὸ ἥδυ πολλοῖς ἀρέσκειν ἐνδέχεται· πολλοὶ γὰρ οἱ τοιοῦτοι, καὶ ἐν δλίγῳ χρόνῳ αἱ ὑπηρεσίαι. τούτων δὲ μᾶλλον ἔοικεν φιλίᾳ ἡ διὰ τὸ ἥδυ. ὅταν ταῦτα ἀπ' ἀμφοῖν γίνηται καὶ χαίρωσιν ἀλλήλοις ἡ τοῖς αὐτοῖς, οἴαι τῶν νέων εἰσὶν αἱ φιλίαι. μᾶλλον γὰρ ἐν ταύταις τὸ ἐλευθέριον· ἡ δὲ διὰ τὸ χρήσιμον ἀγοραίων. καὶ οἱ μακάριοι δὲ χρησίμων μὲν οὐδὲν δέον-

Und indem man den Freund liebt, liebt man, was einem selbst gut ist. Denn der Tugendhafte, der zum Freund geworden ist, wird zu einem Gute für den, dessen Freund er geworden ist. Also liebt jeder von beiden das, was für ihn gut ist, und gibt das gleiche zurück durch die Gesinnung und indem er dem andern angenehm ist. Denn Freundschaft gilt als Gleichheit. Dies gilt am meisten von der Freundschaft der Tugendhaften. Unter Mürrischen und alten Leuten gibt es weniger Freundschaft in dem Maße, als sie schlechterer Laune sind und sich weniger am Umgang freuen. Denn dies scheint am meisten zur Freundschaft zu gehören und sie zu begründen. Darum werden junge Leute rasch Freunde, alte nicht; denn man befreundet sich nicht mit solchen, die einem keine Freude machen. Dasselbe gilt von den Rauhen. Doch werden derartige einander wohlgesinnt sein (da sie einander das Gute wünschen und in der Not einander beistehen), aber Freunde sind sie nicht, weil sie nicht zusammenleben und aneinander keinen Gefallen haben, was doch am meisten zur Freundschaft gehört. Mit vielen befreundet zu sein ist in der Weise der vollkommenen Freundschaft nicht möglich, wie man auch nicht viele zugleich lieben kann. Das gleicht nämlich dem Übermaß, und seiner Natur nach bezieht sich ein solches Verhältnis immer nur auf einen einzigen. Es ist auch nicht leicht möglich, daß viele gleichzeitig demselben Menschen gefallen, und wohl auch nicht, daß viele tugendhaft sind. Außerdem muß man Erfahrung erwerben und sich aneinander gewöhnen, was außerordentlich schwierig ist. Auf Grund des Nutzens und der Lust vielen zu gefallen, ist dagegen wohl möglich; denn viele sind von solcher Art, und solche Dienste sind in kurzer Zeit erwiesen. Von diesen zwei Arten ist die Beziehung auf Grund der Lust der Freundschaft ähnlicher, wenn beide dasselbe gewähren und sie sich aneinander freuen oder an denselben Dingen, wie es bei Freundschaften unter jungen Leuten der Fall ist. Denn in solchen Freundschaften ist mehr Vornehmheit. Die Freundschaft auf Grund des Nutzens ist dagegen ordinär. Außerdem bedürfen die Glückseligen in keiner

ται, ήδέων δέ. συζῆν μὲν γὰρ βούλονται τισιν, τὸ δὲ λυπηρὸν ὀλίγον μὲν χρόνον φέρουσιν, συνεχῶς δ' οὐδεὶς ἀν ὑπομείναι, οὐδ' αὐτὸ τὸ ἀγαθόν, εἰ λυπηρὸν αὐτῷ εἴη· διὸ τοὺς φίλους ήδεῖς ζητοῦσιν. δεῖ δ' ίσως καὶ ἀγαθούς τοιούτους ὄντας, καὶ ἔτι αὐτοῖς οὕτω γὰρ ὑπάρξει αὐτοῖς ὅσα δεῖ τοῖς φίλοις. οἱ δ' ἐν ταῖς ἔξουσίαις διηρημένοις φαίνονται χρήσθαι τοῖς φίλοις· ἄλλοι γὰρ αὐτοῖς εἰσὶ χρήσιμοι καὶ ἔτεροι ήδεῖς, ἀμφω δ' οἱ αὐτοὶ οὐ πάντα· οὕτε γὰρ ήδεῖς μετ' ἀρετῆς ζητοῦσιν οὕτε χρησίμους εἰς τὰ καλά, ἄλλὰ τοὺς μὲν εὐτραπέλους τοῦ ήδεος ἐφιέμενοι, τοὺς δὲ δεινοὺς πρᾶξαι τὸ ἐπιταχθέν· ταῦτα δ' οὐ πάντα γίνεται ἐν τῷ αὐτῷ. ήδὺς δὲ καὶ χρήσιμος ἄμα εἰρηται ὅτι ὁ σπουδαῖος· ἀλλ' ὑπερέχοντι οὐ γίνεται ὁ τοιοῦτος φίλος, ἀν μὴ καὶ τῇ ἀρετῇ ὑπερέχηται· εἰ δὲ μῆ, οὐκ ίσάζει ἀνάλογον ὑπερεχόμενος. οὐ πάντα δ' εἰώθασιν τοιοῦτοι γίνεσθαι.

8. Εἰσὶ δ' οὖν αἱ εἰρημέναι φιλίαι ἐν ίσότητι· τὰ γὰρ αὐτὰ γίνεται ἀπ' ἀμφοῖν καὶ βούλονται ἄλλήλοις. Ἡ ἔτερον ἀνθ' ἔτέρου ἀντικαταλάττονται, οἷον ήδονὴν ἀντ' ὡφελείας. ὅτι δ' ἡττον εἰσὶν αὗται φιλίαι καὶ μένουσιν, εἰρηται. δοκοῦσι δὲ καὶ δι' ὅμοιότητα καὶ ἀνομοιότητα ταῦτον εἶναι τε καὶ οὐκ εἶναι φιλίαι· καθ' ὅμοιότητα γὰρ τῆς κατ' ἀρετὴν φαίνονται φιλίαι (ἥ μὲν γὰρ τὸ ήδὺ ἔχει ἥ δὲ τὸ χρήσιμον, ταῦτα δ' ὑπάρχει κάκείνη), τῷ δὲ τὴν μὲν ἀδιάβλητον καὶ μόνιμον εἶναι, ταύτας δὲ ταχέως μεταπίπτειν ἄλλοις τε διαφέρειν πολλοῖς, οὐ φαίνονται φιλίαι δι' ἀνομοιότητα ἐκείνης. ἔτερον δ' ἐστὶ φιλίας εἶδος τὸ καθ'

Weise des Nützlichen, wohl aber des Angenehmen; denn sie wollen mit andern zusammenleben, das Unangenehme halten sie für kurze Zeit aus, dauernd aber wird es keiner überstehen können, nicht einmal das Gute selbst, wenn es unangenehm wäre. Also suchen sie Freunde, die ihnen angenehm sind. Freilich müssen diese wohl auch gut sein, und zudem gut für jene. Denn so wird bei ihnen vorhanden sein, was es für Freunde braucht. Die Mächtigen scheinen zwei verschiedene Arten von Freunden zu brauchen. Die einen sind ihnen nützlich, die anderen angenehm, aber selten findet sich beides zusammen. Denn sie suchen weder angenehme Menschen, die tugendhaft sind, noch solche, die zum Edlen brauchbar sind, sondern auf der einen Seite solche, die im Angenehmen gewandt sind, auf der andern solche, die tüchtig sind, Befohlenes auszuführen. Dies beides findet sich selten in einer Person. Allerdings ist, wie gesagt, der Tugendhafte gleichzeitig angenehm und nützlich. Aber dieser befreundet sich nicht mit einem, der ihn überragt, wenn nicht er diesen an Tugend überragt. Andernfalls gäbe es keine Gleichheit, wenn der Hochstehende nicht im entsprechenden Verhältnis überragt würde. Solche pflegt es selten zu geben.

8. Die genannten Arten der Freundschaft beruhen also auf Gleichheit. Denn beide Teile tun oder wünschen einander dasselbe oder tauschen eines gegen das andere, wie etwa Lust um Nutzen. Daß aber dies Freundschaften geringeren Grades und weniger dauerhaft sind, haben wir gesagt. Sie scheinen wegen der Ähnlichkeit und Unähnlichkeit in demselben Punkte Freundschaften zu sein und doch auch nicht zu sein. Nach der Ähnlichkeit mit der auf Tugend beruhenden Freundschaft erscheinen sie als Freundschaften (die eine hat das Angenehme, die andere das Nützliche, und diese besitzt beides), andererseits sind sie ihr unähnlich und wirken nicht als Freundschaften, weil jene vor Verleumdung sicher und dauerhaft ist, diese aber rasch wechseln und sich auch in vielen andern Dingen unterscheiden. Es gibt nun auch eine andere Art der Freundschaft, die auf Überlegen-

ύπεροχήν, οίον πατρὶ πρὸς υἱὸν καὶ ὅλως πρεσβυτέρῳ πρὸς νεώτερον, ἀνδρὶ τε πρὸς γυναικαν καὶ παντὶ ἄρχοντι πρὸς ἀρχόμενον. διαφέρουσιν δ' αὗται καὶ ἀλλήλων· οὐ γάρ ἡ αὐτὴ γονεῦσιν πρὸς τέκνα καὶ ἄρχουσι πρὸς ἀρχομένους, ἀλλ' οὐδὲ πατρὶ πρὸς υἱὸν καὶ υἱῷ πρὸς πατέρα, οὐδὲ ἀνδρὶ πρὸς γυναικαν καὶ γυναικὶ πρὸς ἄνδρα. ἔτερα γὰρ ἐκάστῳ τούτων ἀρετὴ καὶ τὸ ἔργον, ἔτερα δὲ καὶ δι' ἁ φιλοῦσιν· ἔτεροι οὖν καὶ αἱ φιλήσεις καὶ αἱ φιλίαι. ταῦτα μὲν δὴ οὔτε γίνεται ἐκατέρῳ παρὰ θατέρου οὔτε δεῖ ζητεῖν· ὅταν δὲ γονεῦσι μὲν τέκνα ἀπονέμῃ ἢ δεῖ τοῖς γεννήσασιν, γονεῖς δὲ νίεσιν ἢ δεῖ τοῖς τέκνοις. μόνως δὲ τῶν τοιούτων καὶ ἐπιεικῆς ἔσται φιλία. ἀνάλογον δ' ἐν πάσαις ταῖς καθ' ὑπεροχὴν οὔσαις φιλίαις καὶ τὴν φίλησιν δεῖ γίνεσθαι, οίον τὸν ἀμείνω μᾶλλον φιλεῖσθαι ἢ φιλεῖν, καὶ τὸν ὡφελιμώτερον. καὶ τῶν ἄλλων ἔκαστον ὅμοίως· ὅταν γὰρ κατ' ἀξίαν ἢ φίλησις γίνηται, τότε γίνεται πως ἰσότης, δὲ δὴ τῆς φιλίας εἶναι δοκεῖ.

9. Οὐχ ὅμοίως δὲ τὸ ἴσον ἐν τε τοῖς δικαίοις καὶ ἐν τῇ φιλίᾳ φαίνεται ἔχειν· ἔστιν γάρ ἐν μὲν τοῖς δικαίοις ἴσον πρώτως τὸ κατ' ἀξίαν, τὸ δὲ κατὰ ποσὸν δευτέρως, ἐν δὲ τῇ φιλίᾳ τὸ μὲν κατὰ ποσὸν πρώτως, τὸ δὲ κατ' ἀξίαν δευτέρως. δῆλον δ', ἐάν πολὺ διάστημα γένηται ἀρετῆς ἢ κακίας ἢ εὐπορίας ἢ τίνος ἄλλου· οὐ γὰρ ἔτι φίλοι εἰσίν, ἀλλ' οὐδὲ ἀξιοῦσιν. ἐμφανέστατον δὲ τοῦτο ἐπὶ τῶν θεῶν· πλεῖστον γὰρ οὐτοι πᾶσι τοῖς ἀγαθοῖς ὑπερέχουσιν. δῆλον δὲ καὶ ἐπὶ τῶν βασιλέων· οὐδὲ γὰρ τούτοις ἀξιοῦσιν εἶναι φίλοι οἱ πολὺ καταδεέστεροι, οὐδὲ τοῖς ἀρίστοις ἢ σιφωτάτοις οἱ μηδενὸς ἀξιοι. ἀκριβῆς μὲν οὖν ἐν τοῖς τοιούτοις οὐκ ἔστιν ὁρισμός, ἔως τίνος οἱ φίλοι· πολ-

heit beruht, wie die des Vaters zum Sohne und überhaupt des Älteren zum Jüngeren, des Mannes zur Frau und jedes Regierenden zum Regierten. Doch unterscheiden sich auch diese untereinander. Denn die Freundschaft der Eltern zu den Kindern und der Regierenden zu den Regierten ist nicht dieselbe, auch nicht die des Vaters zum Sohne und die des Sohnes zum Vater oder die des Mannes zur Frau und die der Frau zum Manne. Denn jeder von diesen hat seine besondere Tüchtigkeit und Aufgabe, und es sind andere Dinge, um derentwillen sie lieben. Also werden auch Zuneigung und Freundschaft da verschieden sein. Hier leistet nun der eine dem andern nicht dasselbe, und man darf es auch nicht erwarten. Wenn aber die Kinder den Eltern gewähren, was diesen zukommt, und die Eltern den Kindern, was sie ihnen schuldig sind, so ergibt dies eine dauerhafte und tugendhafte Freundschaft für sie. In allen auf Überlegenheit beruhenden Freundschaften muß die Zuneigung eine proportionierte sein, so daß der Bessere mehr geliebt wird, als er selbst liebt, und ebenso der Nützlichere usw. Denn wenn die Zuneigung der Würdigkeit entspricht, so ergibt sich eine gewisse Gleichheit, was eben der Freundschaft eigentümlich zu sein scheint.

9. Die Gleichheit scheint aber in der Gerechtigkeit und in der Freundschaft nicht dieselbe zu sein. In der Gerechtigkeit besteht die Gleichheit erstens in der Würdigkeit, zweitens in der Quantität; in der Freundschaft steht das Quantitative voran und die Würdigkeit kommt in zweiter Linie. Das wird klar, wenn in Tugend, Schlechtigkeit, Wohlhabenheit usw. eine große Differenz besteht. Dann sind sie nicht mehr Freunde und beanspruchen dies nicht einmal. Am deutlichsten ist dies den Göttern gegenüber; denn diese sind an allen Gütern am meisten überlegen. Klar ist es auch bei den Königen. Auch da beanspruchen die sehr viel tiefer Stehenden gar nicht, ihre Freunde zu sein, auch nicht die Beliebigen den Besten oder Weisesten gegenüber. Eine genaue Grenze, bis wohin die Freundschaft gehen kann, gibt es in diesen Dingen nicht. Sie kann bestehenblei-

λῶν γὰρ ἀφαιδουμένων ἔτι μένει, πολὺ δὲ χωρι-
σθέντος, οἷον τοῦ θεοῦ, οὐκέτι. ὅθεν καὶ ἀπορεῖται.
μή ποτ' οὐ βούλονται οἱ φίλοι τοῖς φίλοις τὰ μέγιστα
τῶν ἀγαθῶν, οἷον θεοὺς εἶναι· οὐ γὰρ ἔτι φίλοι ἔσον-
ται αὐτοῖς, οὐδὲ δὴ ἀγαθά· οἱ γὰρ φίλοι ἀγαθά. εἰ δὴ
καλῶς εἴρηται ὅτι ὁ φίλος τῷ φίλῳ βούλεται τάγαθά
ἔκείνου ἔνεκα, μένειν ἀν δέοι οἶός ποτ' ἐστὶν ἔκείνος·
ἀνθρώπῳ δὲ ὅντι βουλήσεται τὰ μέγιστα ἀγαθά.
ἴσως δ' οὐ πάντα· αὐτῷ γὰρ μάλισθ' ἔκαστος βούλε-
ται τάγαθά.

Οἱ πολλοὶ δὲ δοκοῦσιν διὰ φιλοτιμίαν βούλεσθαι
φιλεῖσθαι μᾶλλον ἡ φιλεῖν (διὸ φιλοκόλακες οἱ
πολλοί· ὑπερεχόμενος γὰρ φίλος ὁ κόλαξ, ἡ προσ-
ποιεῖται τοιοῦτος λείναι καὶ μᾶλλον φιλεῖν ἡ φιλεῖ-
σθαι)· τὸ δὲ φιλεῖσθαι ἐγγὺς εἶναι δοκεῖ τοῦ
τιμᾶσθαι, οὐ δὴ οἱ πολλοὶ ἐφίενται. οὐ δι' αὐτὸ δ'
ἐοίκασιν αἰρεῖσθαι τὴν τιμὴν, ἀλλὰ κατὰ συμ-
βεβηκός. χαίρουσι γὰρ οἱ μὲν πολλοὶ ὑπὸ τῶν ἐν ταῖς
ἔξουσίαις τιμώμενοι διὰ τὴν ἐλπίδα· οἰονται γὰρ τεύ-
ξεσθαι παρ' αὐτῶν, ἀν του δέωνται· ὡς δὴ σημείῳ
τῆς εὐπαθείας χαίρουσιν τῇ τιμῇ· οἱ δ' ὑπὸ τῶν ἐπι-
εικῶν καὶ εἰδότων ὁρεγόμενοι τιμῆς βεβαιῶσαι τὴν
οἰκείαν δόξαν ἐφίενται περὶ αὐτῶν. χαίρουσιν δὴ ὅτι
εἰσὶν ἀγαθοί, πιστεύοντες τῇ τῶν λεγόντων κρίσει. τῷ
φιλεῖσθαι δὲ καθ' αὐτὸ χαίρουσιν. διὸ δόξειεν ἀν
κρείττον εἶναι τοῦ τιμᾶσθαι, καὶ ἡ φιλία καθ' αὐτὴν
αἰρετὴ εἶναι. δοκεῖ δ' ἐν τῷ φιλεῖν μᾶλλον ἡ ἐν τῷ φι-
λεῖσθαι εἶναι. σημεῖον δ' αἱ μητέρες τῷ φιλεῖν χαίρου-
σαι· ἔνιαι γὰρ διδόσαι τὰ ἔαυτῶν τρέφεσθαι, καὶ φι-
λοῦσι μὲν εἰδυῖαι, ἀντιφιλεῖσθαι δ' οὐ ζητοῦσιν, ἐὰν
ἀμφότερα μὴ ἐνδέχηται, ἀλλ' ἵκανὸν αὐταῖς ἔοικεν εἰ-

ben, wenn der eine auch viel verliert, wird aber der Abstand sehr groß, wie bei der Gottheit, so ist sie nicht mehr möglich. Darum wird auch die Frage erhoben, ob nicht die Freunde den Freunden die größten Güter mißgönnen, wie etwa zu den Göttern erhoben zu werden. Denn dann wären sie nicht mehr ihre Freunde, also auch kein Gut mehr; denn Freunde sind Güter. Wenn wir allerdings richtig festgestellt haben, daß der Freund dem Freunde Gutes um des Freundes willen wünscht, so muß der Freund auf alle Fälle bleiben, was er war. Und man wird ihm die größten Güter wünschen, die es für einen Menschen gibt; vielleicht nicht alle, denn jeder wünscht sich selbst am meisten das Gute.

Die Leute nun wollen, wie es scheint, aus Ehrgeiz eher geliebt werden als lieben (darum schätzen sie auch die Schmeichelei; denn der Schmeichler ist ein Freund, dem man überlegen ist, oder der doch dergleichen tut, als ob man es wäre und als ob er mehr liebte als geliebt würde). Das Geliebtwerden scheint dem Geehrtwerden nahezustehen, und dies erstreben die Leute. Doch scheinen sie die Ehre nicht an sich, sondern zusätzlich zu begehrn. So freuen sie sich, wenn sie von den Mächtigen geehrt werden, in der Hoffnung, sie würden, wenn sie etwas bedürften, es von ihnen erlangen. Also freuen sie sich an der Ehre als einem Zeichen späterer Gunst. Wer aber durch die Tugendhaften und Weisen geehrt zu werden begehrt, wünscht seine eigene Meinung von sich auf diese Weise zu bestärken. Sie freuen sich also darüber, daß sie tugendhaft sind, und vertrauen auf das Urteil derer, die das sagen. Am Geliebtwerden freut man sich aber an sich. Darum scheint es besser zu sein als das Geehrtwerden, und darum scheint die Freundschaft an sich wünschbar zu sein. Sie scheint aber mehr im Lieben als im Geliebtwerden zu beruhen. Ein Beweis sind die Mütter, die sich daran freuen, zu lieben. Einige geben ihre Kinder anderen zu ernähren und lieben sie bewußt, verlangen aber keine Gegenliebe, wenn beides zusammen nicht sein kann, sondern es scheint ihnen genug zu sein, wenn sie

ναι ἐὰν ὁρῶσιν εὖ πράττοντας, καὶ αὐταὶ φίλοῦσιν αὐτοὺς κανὸν ἔκεινοι μηδὲν ὡν μητρὶ προσήκει ἀπονέμωσι διὰ τὴν ἄγνοιαν.

ιο. Μᾶλλον δὲ τῆς φιλίας οὕσης ἐν τῷ φιλεῖν, καὶ τῶν φιλοφίλων ἐπαινουμένων, φίλων ἀρετὴ τὸ φιλεῖν ἔοικεν, ὥστ' ἐν οἷς τοῦτο γίνεται κατ' ἀξίαν, οὗτοι μόνιμοι φίλοι καὶ ἡ τούτων φιλία. οὔτω δ' ἂν καὶ οἱ ἄνισοι μάλιστ' εἰεν φίλοι· ἵσαζοιντο γὰρ ἄν. ἡ δ' ἴσότης καὶ ὅμοιότης φιλότης, καὶ μάλιστα μὲν ἡ τῶν κατ' ἀρετὴν ὅμοιότης· μόνιμοι γὰρ ὅντες καθ' αὐτοὺς καὶ πρὸς ἄλλήλους μένουσιν, καὶ οὔτε δέονται φαύλων οὕθ' ὑπηρετοῦσι τοιαῦτα, ἀλλ' ὡς εἰπεῖν καὶ διακωλύουσιν· τῶν ἀγαθῶν γὰρ μήτ' αὐτοὺς ἀμαρτάνειν μήτε τοῖς φίλοις ἐπιτρέπειν. οἱ δὲ μοχθηροὶ τὸ μὲν βέβαιον οὐκ ἔχουσιν· οὐδὲ γὰρ αὐτοῖς διαμένουσιν ὅμοιοι ὅντες· ἐπ' ὀλίγον δὲ χρόνον γίνονται φίλοι, χαίροντες τῇ ἄλλήλων μοχθηρίᾳ. οἱ χρήσιμοι δὲ καὶ ἡδεῖς ἐπὶ πλεῖον διαμένουσιν· ἔως γὰρ ἂν πορίζωσιν ἥδονάς ή ὥφελείας ἄλλήλοις. ἐξ ἐναντίων δὲ μάλιστα μὲν δοκεῖ ἡ διὰ τὸ χρήσιμον γίνεσθαι φιλία, οἷον πένης πλουσίω, ἀμαθής εἰδότι· οὐ γὰρ τυγχάνει τις ἐνδεῆς ὡν, τούτου ἐφιέμενος ἀντιδωρεῖται ἄλλο. ἐνταῦθα δ' ἂν τις ἔλκοι καὶ ἐραστὴν καὶ ἐρώμενον, καὶ καλὸν καὶ αἰσχρόν. διὸ φαίνονται καὶ οἱ ἐρασταὶ γελοῖοι ἐνίοτε, ἀξιοῦντες φιλεῖσθαι ὡς φιλοῦσιν ὅμοιώς δὴ φιλητοὺς ὅντας ἵσως ἀξιωτέον, μηδὲν δὲ τοιοῦτον ἔχοντας γελοῖον. ἵσως δὲ οὐδὲ ἐφίεται τὸ ἐναντίον τοῦ ἐναντίου καθ' αὐτό, ἀλλὰ κατὰ συμβεβηκός, ἡ δ' ὅρεξις τοῦ μέσου ἐστίν· τοῦτο γὰρ

sehen, daß es ihnen gut geht, und sie lieben sie auch dann, wenn jene ihnen nichts von dem zuliebe tun, was einer Mutter gebührt, weil sie sie nicht kennen.

10. Da nun die Freundschaft mehr im Lieben beruht und man jene lobt, die ihre Freunde lieben, so scheint die Tugend der Freunde eben das Lieben zu sein. So sind jene, bei denen dies der Würdigkeit entsprechend geschieht, dauerhafte Freunde und ihre Freundschaft desgleichen. So können auch Ungleiche am ehesten wohl Freunde werden. Denn dies würde sie gleichmachen. Gleichheit und Übereinstimmung ist Freundschaft und vor allem die Übereinstimmung in der Tugend. Denn so sind sie in sich selbst beständig und also auch zueinander und bedürfen des Schlechten nicht und helfen auch nicht dazu, sondern werden es geradezu verhindern. Denn die Tugendhaften verfehlten sich weder selbst, noch gestatten sie es ihren Freunden. Die Schlechten aber haben keine Beständigkeit; sie sind ja nicht einmal sich selbst gleich und beständig. So werden sie für kurze Zeit miteinander befreundet und freuen sich gegenseitig an ihrer Schlechtigkeit. Die Nützlichen und Angenehmen beharren mehr, nämlich solange sie einander Lust oder Nutzen verschaffen. Bei Menschen von entgegengesetzter Stellung scheint am meisten die Freundschaft auf Grund des Nutzens zu herrschen, so zwischen Armem und Reichen, Unwissendem und Wissendem. Denn woran einer mangelt, danach strebt er und gibt etwas anderes zur Vergeltung. Hierher wird man wohl auch den Liebhaber und den Geliebten ziehen und den Schönen und den Häßlichen. Darum scheinen die Liebhaber zuweilen auch lächerlich, weil sie beanspruchen, in demselben Maße geliebt zu werden, wie sie lieben. Dies kann man vielleicht verlangen, wenn man gleich liebenswert ist; ist dies nicht der Fall, so ist es lächerlich. Vielleicht strebt überhaupt das Entgegengesetzte nicht an sich nach dem Entgegengesetzten, sondern nur zufällig, und das Streben geht vielmehr auf das Mittlere. Denn dieses ist das Gute. So ist es für das Trockene

ἀγαθόν, οἶον τῷ ἔηρῷ οὐχ ὑγρῷ γενέσθαι ἀλλ' ἐπὶ τὸ μέσον ἐλθεῖν, καὶ τῷ θερμῷ καὶ τοῖς ἄλλοις ὅμοίως.

II. Ταῦτα μὲν οὖν ἀφείσθω· καὶ γάρ ἐστιν ἄλλοτριώτερα· ἔοικεν δέ, καθάπερ ἐν ἀρχῇ εἰρηται, περὶ ταῦτα καὶ ἐν τοῖς αὐτοῖς εἶναι ἡ τε φιλία καὶ τὸ δίκαιον. ἐν ἀπάσῃ γὰρ κοινωνίᾳ δοκεῖ τι δίκαιον εἶναι, καὶ φιλία δέ· προσαγορεύουσι γοῦν ὡς φίλους τοὺς σύμπλους καὶ τοὺς συστρατιώτας, ὅμοίως δὲ καὶ τοὺς ἐν ταῖς ἄλλαις κοινωνίαις. καθ' ὅσον δὲ κοινωνοῦσιν, ἐπὶ τοσοῦτον ἐστι φιλία· καὶ γὰρ τὸ δίκαιον. καὶ ἡ παροιμία „κοινὰ τὰ φίλων“, ὁρθῶς· ἐν κοινωνίᾳ γὰρ ἡ φιλία. ἐστιν δὲ ἀδελφοῖς μὲν καὶ ἐταίροις πάντα κοινά, τοῖς δ' ἄλλοις ἀφωρισμένα, καὶ τοῖς μὲν πλείῳ τοῖς δὲ ἐλάττῳ· καὶ γὰρ τῶν φιλιῶν αἱ μὲν μᾶλλον αἱ δ' ἥπτον. διαφέρει δὲ καὶ τὰ δίκαια· οὐ γὰρ ταῦτα γονεῦσι πρὸς τέκνα καὶ ἀδελφοῖς πρὸς ἄλλήλους, οὐδὲ ἐταίροις καὶ πολίταις, ὅμοίως δὲ καὶ ἐπὶ τῶν ἄλλων φιλιῶν. ἔτερα δὴ καὶ τὰ ἀδικα πρὸς ἔκαστους τούτων, καὶ αὐξῆσιν λαμβάνει τῷ μᾶλλον πρὸς φίλους εἶναι, οἶον χρήματα ἀποστερῆσαι ἐταίρον δεινότερον ἡ πολίτην, καὶ μὴ βοηθῆσαι ἀδελφῷ ἡ ὀθνείω, καὶ πατάξαι πατέρα ἢ ὄντινοῦν ἄλλον. αὐξεῖσθαι δὲ πέφυκεν ἄμα τῇ φιλίᾳ καὶ τὸ δίκαιον, ὡς ἐν τοῖς αὐτοῖς ὄντα καὶ ἐπ' ἵσον διήκοντα.

1160 a

Αἱ δὲ κοινωνίαι πᾶσαι μορίοις ἐοίκασιν τῆς πολιτικῆς. συμπορεύονται γὰρ ἐπὶ τινὶ συμφέροντι, καὶ ποριζόμενοί τι τῶν εἰς τὸν βίον· καὶ ἡ πολιτικὴ δὲ κοινωνία τοῦ συμφέροντος χάριν δοκεῖ καὶ ἐξ ἀρχῆς συνελθεῖν καὶ διαμένειν. τούτου γὰρ καὶ οἱ νομοθέται στοχάζονται, καὶ δίκαιον φασιν εἶναι τὸ κοινῇ συμφέρον. αἱ μὲν οὖν ἄλλαι κοινωνίαι κατὰ μέρη τοῦ συμφέροντος ἐφίενται, οἶον πλωτῆρες μὲν

nicht gut, naß zu werden, sondern zur Mitte zu gelangen, und ebenso dem Warmen usw.

II. Davon sei nun nicht weiter die Rede, denn das gehört nicht hierher. Es scheint aber, wie wir am Anfang sagten, daß Freundschaft und Gerechtigkeit dieselben Gegenstände haben und sich in demselben Bereich bewegen. In jeder Gemeinschaft scheint es ein Gerechtes zu geben und ebenso Freundschaft. Man behandelt ja als Freunde die Fahrtgenossen und Kriegsgenossen, und ebenso in den andern Arten von Gemeinschaft. So weit also Gemeinschaft besteht, so weit besteht Freundschaft; und ebenso das Recht. Darum ist das Sprichwort: »Besitz der Freunde ist gemeinsam«, richtig. Denn in der Gemeinschaft besteht die Freundschaft. Unter Brüdern und Kameraden ist nun alles gemeinsam, bei andern ist es abgetrennt, teils mehr, teils weniger. Denn auch unter den Freundschaften sind die einen enger, die andern weniger eng. So unterscheidet sich auch das Recht. Es ist nicht dasselbe für Eltern gegenüber den Kindern, für Brüder untereinander, unter Kameraden und Mitbürgern und bei den andern Arten von Freundschaft. Auch das Ungerechte ist in jedem dieser Fälle ein anderes; es mehrt sich, indem es Freunden gegenüber größer wird: es ist schlimmer, einem Kameraden Geld zu stehlen als einem Mitbürger, einem Bruder die Hilfe zu verweigern als einem Fremden, und seinen Vater zu schlagen als irgend einen anderen. Das Recht wächst also seiner Natur nach gleichzeitig mit der Freundschaft, da es in demselben Bereich steht und sich gleich weit erstreckt.

Alle Gemeinschaften sind gewissermaßen Teile der staatlichen Gemeinschaft. Denn sie vereinigen sich um eines bestimmten Nutzens willen und um sich etwas zu beschaffen, was zum Leben notwendig ist. Ebenso scheint die politische Gemeinschaft von vornherein um des Nutzens willen entstanden zu sein und zu bestehen. Denn danach streben die Gesetzgeber und erklären als gerecht, was allen nützt. Die andern Gemeinschaften nun suchen je einen partiellen Nutzen, so wie Fahrgenossen den Ge-

τοῦ κατὰ τὸν πλοῦν πρός ἐργασίαν χρημάτων ἢ τι τοιοῦτον, συστρατιῶται δὲ τοῦ κατὰ τὸν πόλεμον. εἴτε χρημάτων εἴτε νίκης ἢ πόλεως ὀρεγόμενοι. ὅμοιώς δὲ καὶ φυλέται καὶ δημόται· ἔνιαι δὲ τῶν κοινωνιῶν δι' ἡδονὴν δοκοῦσι γίνεσθαι, θιασωτῶν καὶ ἐρανιστῶν. αὗται γὰρ θυσίας ἔνεκα καὶ συνουσίας. πᾶσαι δ' αὗται ὑπὸ τὴν πολιτικὴν ἐοίκασιν εἶναι· οὐ γὰρ τοῦ παρόντος συμφέροντος ἢ πολιτικὴ ἐφίεται, ἀλλ' εἰς ἄπαντα τὸν βίον, θυσίας τε ποιοῦντες καὶ περὶ ταύτας συνόδους, τιμὰς ἀπονέμοντες τοῖς θεοῖς, καὶ αὐτοῖς ἀναπαύσεις πορίζοντες μεθ' ἡδονῆς. αἱ γὰρ ἀρχαῖαι θυσίαι καὶ σύνοδοι φαίνονται γίνεσθαι μετὰ τὰς τῶν καρπῶν συγκομιδὰς οἵον ἀπαρχαῖ· μάλιστα γὰρ ἐν τούτοις ἐσχόλαζον τοῖς καιροῖς. πᾶσαι δὴ φαίνονται αἱ κοινωνίαι μόρια τῆς πολιτικῆς εἶναι· ἀκολουθήσουσι δ' αἱ τοιαῦται φιλίαι ταῖς τοιαύταις κοινωνίαις.

12. Πολιτείας δ' ἔστιν εἰδὴ τρία, ἵσαι δὲ καὶ παρεκβάσεις, οἴον φθοραὶ τούτων. εἰσὶ δ' αἱ μὲν πολιτεῖαι βασιλεία τε καὶ ἀριστοκρατία, τρίτη δ' ἡ ἀπὸ τιμημάτων, ἥν τιμοκρατικὴν λέγειν οίκειον φαίνεται. πολιτείαν δ' αὐτὴν εἰώθασιν οἱ πλεῖστοι καλεῖν. τούτων δὲ βελτίστη μὲν ἡ βασιλεία, χειρίστη δὲ ἡ τιμοκρατία. παρεκβάσις δὲ βασιλείας μὲν τυραννίς. ἄμφω γὰρ μοναρχίαι, διαφέρουσι δὲ πλεῖστον. ὁ μὲν γὰρ τύραννος τὸ ἔαυτῷ συμφέρον σκοπεῖ, ὁ δὲ βασιλεὺς τὸ τῶν ἀρχομένων. οὐ γάρ ἔστι βασιλεὺς ὁ μὴ αὐτάρχης καὶ πᾶσι τοῖς ἀγαθοῖς ὑπερέχων· ὁ δὲ τοιοῦτος οὐδενὸς προσδεῖται· τὰ ὡφέλιμα οὖν αὐτῷ μὲν οὐκ ἀν σκοποί, τοῖς δ' ἀρχομένοις· ὁ γὰρ μὴ τοιοῦτος κληρωτὸς ἀν τις εἴη βασιλεύς. ἡ δὲ τυραννίς ἔξ ἐναντίας ταύτῃ· τὸ γὰρ ἔαυτῷ ἀγαθὸν διώκει. καὶ φανερώτερον ἐπὶ ταύτης ὅτι χειρίστη· κάκιστον γὰρ τὸ ἐναντίον τῷ βελτίστῳ. μεταβαίνει δ' ἐκ βασιλείας

winn aus der Seefahrt, in Geld oder dergleichen, die Kriegsgenossen den Nutzen im Kriege, Geld, Sieg oder Landerwerb, ebenso die Stammes- und Bezirksgenossen. Einige Gemeinschaften scheinen um des Vergnügens willen zu bestehen, so die Kultgenossenschaften und Vereine, die des Opfers und der Geselligkeit wegen da sind. Aber sie alle scheinen der staatlichen Gemeinschaft untergeordnet zu sein. Denn diese sucht nicht bloß den augenblicklichen Nutzen, sondern denjenigen für das gesamte Leben; jene veranstalten Opfer und dazugehörige Zusammenkünfte, erweisen den Göttern die Ehre und verschaffen sich selbst Erholung und Vergnügen. Denn die alten Opfer und Zusammenkünfte scheinen nach dem Einbringen der Feldfrucht stattgefunden zu haben, sozusagen als Erstlingsfeier; zu jener Zeit hatten die Menschen am meisten Muße. Alle Gemeinschaften scheinen also Teile der staatlichen Gemeinschaft zu sein, und den jeweiligen Gemeinschaften entsprechen die jeweiligen Freundschaften.

12. Der Staat hat nun drei Formen und ebensoviele Ausartungen, sozusagen Zerstörungen jener Formen. Die Formen sind Monarchie, Aristokratie und als dritte die auf der Vermögenseinschätzung beruhende, die man eigentlich die timokratische nennen muß; die meisten aber nennen sie Politie. Unter diesen ist nun die beste die Monarchie, die schlechteste die Timokratie. Ausartung der Monarchie ist die Tyrannis; beide sind nämlich Alleinherrschaften, aber sie unterscheiden sich aufs stärkste. Denn der Tyrann schaut auf seinen eigenen Nutzen, der König auf denjenigen der Untertanen. König ist nur, wer unabhängig ist und an Besitz von Gütern alle überragt. Ein solcher braucht nichts weiter; er wird also nicht mehr auf seinen eigenen Nutzen schauen, sondern auf den der Untertanen. Sind diese Bedingungen nicht erfüllt, so wäre einer nur ein durchs Los gewählter König. Die Tyrannis ist dem entgegengesetzt. Sie sucht das Gute für sich selbst. So ist es bei ihr besonders deutlich, daß sie die schlechteste Form ist. Denn dem Besten ist das Schlechteste ent-

εἰς τυραννίδα· φαυλότης γάρ ἔστι μοναρχίας ἡ τυραννίς, ὁ δὴ μοχθηρὸς βασιλεὺς τύραννος γίνεται. ἐξ ἀριστοκρατίας δὲ εἰς ὀλιγαρχίαν κακῶν τῶν ἀρχόντων, οὗ νέμουσι τὰ τῆς πόλεως παρὰ τὴν ἀξίαν, καὶ πάντα ἡ τὰ πλείστα τῶν ἀγαθῶν ἑαυτοῖς, καὶ τὰς ἀρχὰς ἀεὶ τοῖς αὐτοῖς, περὶ πλείστου ποιούμενοι τὸ πλουτεῖν· ὀλίγοι δὴ ἀρχούσιν καὶ μοχθηροὶ ἀντὶ τῶν ἐπιεικεστάτων. ἐκ δὲ τιμοκρατίας εἰς δημοκρατίαν· σύνοροι γάρ εἰσιν αὗται· πλήθους γὰρ βούλεται καὶ ἡ τιμοκρατία εἶναι, καὶ ἵσοι πάντες οἱ ἐν τῷ τιμήματι. ἥκιστα δὲ μοχθηρόν ἔστιν ἡ δημοκρατία· ἐπὶ μικρὸν γὰρ παρεκβαίνει τὸ τῆς πολιτείας εἶδος. μεταβάλλουσι μὲν οὖν μάλισθ' οὕτως αἱ πολιτεῖαι· ἐλάχιστον γὰρ οὕτω καὶ ὁρᾶστα μεταβαίνουσιν· ὅμοιώματα δ' αὐτῶν καὶ οἷον παραδείγματα λάβοι τις ἂν καὶ ἐν ταῖς οἰκίαις. ἡ μὲν γὰρ πατρὸς πρὸς νίεῖς κοινωνία βασιλείας ἔχει σχῆμα (τῶν τέκνων γὰρ τῷ πατρὶ μέλει· ἐντεῦθεν δὲ καὶ Ὁμηρος τὸν Δία πατέρα προσαγορεύει· πατρικὴ γὰρ ἀρχὴ βούλεται ἡ βασιλεία εἶναι)· ἐν Πέρσαις δ' ἡ τοῦ πατρὸς τυραννικὴ· χρῶνται γὰρ ὡς δούλους τοῖς νίεσι, τυραννικὴ δὲ καὶ ἡ δεσπότου πρὸς δούλους· τὸ γὰρ τοῦ δεσπότου συμφέρον ἐν αὐτῇ πράττεται· αὕτη μὲν οὖν ὁρθὴ φαίνεται, ἡ Περσικὴ δ' ἡμαρτημένη· τῶν διαφερόντων γὰρ αἱ ἀρχαὶ διάφοροι· ἀνδρὸς δὲ καὶ γυναικὸς ἀριστοκρατικὴ φαίνεται· κατ' ἀξίαν γὰρ ὁ ἀνήρ ἀρχει, καὶ περὶ ταῦτα ἀ δεῖ τὸν ἀνδρα· ὅσα δὲ γυναικὶ ἀρμόζει, ἔκεινη ἀποδίδωσιν· ἀπάντων δὲ κυριεύων ὁ ἀνήρ εἰς ὀλιγαρχίαν μεθίστησιν (παρὰ τὴν ἀξίαν γὰρ αὐτὸ ποιεῖ, καὶ οὐχ ἡ ἀμείνων), ἐνίοτε δὲ ἀρχούσιν αἱ γυναικες ἐπίκληροι οὖσαι, οὐ δὴ γίνονται κατ' ἀρετὴν αἱ ἀρχαί, ἀλλὰ διὰ πλοῦτον καὶ

gegengesetzt. Der Übergang geschieht vom Königtum in die Tyrannis. Denn die Tyrannis ist die schlechte Form der Monarchie, und der schlechte König wird zum Tyrannen. Aus der Aristokratie geht der Übergang zur Oligarchie durch die Schlechtigkeit der Regenten, die die staatlichen Angelegenheiten gegen die Würdigkeit verwalten, alle oder doch die meisten Güter für sich beanspruchen, die Ämter immer denselben anvertrauen und den Reichtum als das Höchste ansehen. So regieren denn Wenige und Schlechte an Stelle der Anständigen. Aus der Timokratie geht es über in die Demokratie; denn diese sind einander benachbart. Auch die Timokratie will eine Herrschaft der Menge sein, und alle, die derselben Vermögensklasse angehören, sind gleich. Am wenigsten schlecht ist die Demokratie, weil da die Entartung der Staatsform die geringste ist. Auf diese Weise also verändern sich die Staatsformen am meisten, weil so der Übergang am kürzesten ist und sich am leichtesten vollzieht. Gegenstücke und sozusagen Vorbilder dieser Formen lassen sich beim Familienleben finden. Die Gemeinschaft des Vaters mit den Söhnen hat die Form des Königtums (der Vater hat die Fürsorge für die Kinder, und darum nennt auch Homer den Zeus »Vater«; denn die Monarchie strebt danach, eine väterliche Herrschaft zu sein); bei den Persern freilich ist die Herrschaft des Vaters tyrannisch, da sie mit den Söhnen wie mit Sklaven umgehen. Tyrannisch ist auch die Herrschaft des Herrn über den Sklaven; denn hier wird der Nutzen des Herrn gesucht, und dies scheint richtig; wie es aber in Persien ist, ist es falsch; denn die Herrschaft über Verschiedene ist verschieden. Die Gemeinschaft von Mann und Frau ist eine aristokratische, denn der Mann herrscht gemäß der Würdigkeit und in den Dingen, in denen er herrschen soll. Was aber zur Frau paßt, übergibt er ihr. Wenn aber der Mann über alles befiehlt, so schlägt es um zur Oligarchie (denn das geht gegen die Würdigkeit und nicht, insofern der Mann besser ist); zuweilen herrschen aber auch die Frauen, wenn sie Erbtöchter sind. Da ist die Herrschaft nicht von der Tüchtigkeit, sondern von Reichtum und

δύναμιν, καθάπερ ἐν ταῖς ὀλιγαρχίαις· τιμοκρατικὴ δὲ ἔοικεν ἡ τῶν ἀδελφῶν (ἴσοι γάρ, πλὴν ἐφ' ὅσον ταῖς ἡλικίαις διαλλάττουσιν· διόπερ ἀν πολὺ ταῖς ἡλικίαις διαφέρωσιν, οὐκέτι ἀδελφικὴ γίνεται ἡ φιλία). δημοκρατία δὲ μάλιστα μὲν ἐν ταῖς ἀδεσπότοις τῶν οἰκήσεων (ἐνταῦθα γάρ πάντες ἔξι ίσου), καὶ ἐν αἷς ἀσθενής ὁ ἄρχων καὶ ἔκαστω ἔξουσία.

13. Καθ' ἔκαστην δὲ τῶν πολιτειῶν φιλία φαίνεται, ἐφ' ὅσον καὶ τὸ δίκαιον. βασιλεῖ μὲν πρὸς τοὺς βασιλευομένους ἐν ὑπεροχῇ εὐεργεσίᾳ· εὐ γάρ ποιεῖ τοὺς βασιλευομένους, εἴπερ ἀγαθὸς ὁν ἐπιμελεῖται αὐτῶν, ἵν' εὐ πράττωσιν, ὥσπερ νομεὺς προβάτων· ὅθεν καὶ "Ομῆρος τὸν Ἀγαμέμνονα πομένα λαῶν εἶπεν. τοιαύτη δὲ καὶ ἡ πατρική, διαφέρει δὲ τῷ μεγέθει τῶν εὐεργετημάτων· αἴτιος γάρ τοῦ εἶναι, δοκοῦντος μεγίστου, καὶ τροφῆς καὶ παιδείας. καὶ τοῖς προγόνοις δὲ ταῦτα προσνέμεται. φύσει τε γάρ ἀρχικὸν πατήρος υἱῶν καὶ πρόγονοι ἐκγόνων καὶ βασιλεὺς βασιλευομένων. ἐν ὑπεροχῇ δὲ αἱ φιλίαι αὗται, διὸ καὶ τιμῶνται οἱ γονεῖς, καὶ τὸ δίκαιον δὴ ἐν τούτοις οὐ ταύτῳ ἀλλὰ τὸ κατ' ἀξίαν οὕτω γάρ καὶ ἡ φιλία. καὶ ἀνδρὸς δὲ πρὸς γυναῖκα ἡ αὐτὴ φιλία καὶ ἐν ἀριστοκρατίᾳ· κατ' ἀρετὴν γάρ, καὶ τῷ ἀμείνονι πλέον ἀγαθόν, καὶ τὸ ἀρμόζον ἐκάστω· οὕτω δὲ καὶ τὸ δίκαιον. ἡ δὲ τῶν ἀδελφῶν τῇ ἐταιρικῇ ἔοικεν· ίσοι γάρ καὶ ἡλικιῶται, οἱ τοιοῦτοι δὲ ὀμοπαθεῖς καὶ ὀμοήθεις ὡς ἐπὶ τὸ πολύ. ἔοικεν δὲ ταύτῃ καὶ ἡ κατὰ τὴν τιμοκρατικὴν. ίσοι γάρ οἱ πολῖται βούλονται καὶ ἐπιεικεῖς εἶναι· ἐν μέρει δὴ τὸ ἄρχειν, καὶ ἔξι ίσου· οὕτω δὴ καὶ ἡ φιλία. ἐν δὲ ταῖς παρεκβάσεσιν, ὥσπερ καὶ τὸ δίκαιον ἐπὶ μικρόν ἐστιν, οὕτω καὶ ἡ φιλία ἐστί, καὶ ἥκιστα ἐν τῇ χειρίστῃ· ἐν τυραννίδι γάρ οὐδὲν

Macht abgeleitet, wie in den Oligarchien. Timokratisch scheint die Gemeinschaft unter Brüdern zu sein (sie sind nämlich gleich, abgesehen von ihrem Altersunterschied; wo dieser Unterschied sehr groß ist, ist die Freundschaft auch nicht mehr eine brüderliche). Die Demokratie besteht vor allem in den Häusern, wo kein Herr ist (denn da stehen alle gleich) und wo der Regierende schwach ist und jeder machen kann, was er will.

13. In jeder der Staatsverfassungen gibt es eine Freundschaft, wie es auch ein Recht gibt: Beim König dem Untertanen gegenüber auf Grund von überwiegendem Wohltun. Denn er tut den Untertanen Gutes, wenn er als ein Guter für sie sorgt, damit es ihnen gut ergeht, wie ein Hirt der Herde gegenüber. Darum hat Homer den Agamemnon einen Hirten der Völker genannt. Derart ist auch die väterliche Herrschaft; sie unterscheidet sich nur durch die Größe der Wohlthaten. Denn der Vater ist Ursache des Daseins, was das Größte zu sein scheint, der Nahrung und der Erziehung; auch den Vorfahren schreibt man dasselbe zu. Denn von Natur regiert der Vater über die Söhne und die Vorfahren über die Nachkommen und der König über die Untertanen. Diese Freundschaften beruhen auf Überlegenheit, und darum werden auch die Eltern geehrt. Und das Gerechte ist da auch nicht dasselbe, sondern es richtet sich nach der Würdigkeit; und so auch die Freundschaft. Die Freundschaft des Mannes zur Frau ist dieselbe wie die in der Aristokratie. Sie beruht auf der Tüchtigkeit; dem Besseren kommt das größere Gut zu, und jedem das, was zu ihm paßt. Und so auch das Recht. Die Freundschaft unter Brüdern gleicht derjenigen unter Kameraden. Denn sie sind gleich und Altersgenossen, und diese haben dasselbe erfahren und haben zumeist dieselbe Art. Dem entspricht auch die Freundschaft in der Timokratie. Denn hier streben die Bürger danach, gleich und tugendhaft zu sein. Sie regieren abwechselungsweise und auf der Basis der Gleichheit. Und so ist auch die Freundschaft. Bei den Ausartungen ist die Freundschaft ebenso reduziert wie die Gerechtigkeit und findet sich am wenigsten in

ἡ μικρὸν φιλίας. ἐν οἷς γάρ μηδὲν κοινόν ἔστιν τῷ
ἀρχοντὶ καὶ [τῷ] ἀρχομένῳ. οὐδὲ φιλία· οὐδὲ γάρ
δίκαιον· ἀλλ' οἶον τεχνίτῃ πρὸς ὅργανον καὶ ψυχῇ
πρὸς σῶμα καὶ δεσπότῃ πρὸς δοῦλον· ὥφελεῖται μὲν
γάρ πάντα ταῦτα ὑπὸ τῶν χρωμένων, φιλία δ' οὐκ
ἔστιν πρὸς τὰ ἄψυχα οὐδὲ δίκαιον. ἀλλ' οὐδὲ πρὸς
ἴππον ἡ βοῦν, οὐδὲ πρὸς δοῦλον ἡ δοῦλος. οὐδὲν γάρ
κοινόν ἔστιν· δ' γάρ δοῦλος ἔμψυχον ὅργανον, τὸ δ'
ὅργανον ἄψυχος δοῦλος. ἡ μὲν οὖν δοῦλος, οὐκ ἔστιν
φιλία πρὸς αὐτόν, ἡ δ' ἀνθρώπος· δοκεῖ γάρ εἶναι τι
δίκαιον παντὶ ἀνθρώπῳ πρὸς πάντα τὸν δυνάμενον
κοινωνῆσαι νόμου καὶ συνθήκης, καὶ φιλία δή, καθ'
ὅσον ἀνθρώπος. ἐπὶ μικρὸν δὴ καὶ ἐν ταῖς τυραννίσιν
αἱ φιλίαι καὶ τὸ δίκαιον, ἐν δὲ ταῖς δημοκρατίαις ἐπὶ
πλεῖστον· πολλὰ γάρ τὰ κοινὰ ἵσοις οὖσιν.

1161 b

14. Ἐν κοινωνίᾳ μὲν οὖν πᾶσα φιλία ἔστιν, καθ-
άπερ εἰρηται· ἀφορίσειε δ' ἂν τις τὴν τε συγγενικὴν
καὶ τὴν ἑταιρικὴν. αἱ δὲ πολιτικαὶ καὶ φυλετικαὶ καὶ
συμπλοϊκαὶ, καὶ ὅσαι τοιαῦται, κοινωνικαῖς ἐοίκασι
μᾶλλον· οἶον γάρ καθ' ὁμολογίαν τινὰ φαίνονται εἰ-
ναι. εἰς ταύτας δὲ τάξειεν ἂν τις καὶ τὴν ξενικὴν. καὶ ἡ
συγγενικὴ δὲ φαίνεται πολυειδής εἶναι, ἡρτῆσθαι δὲ
πᾶσα ἐκ τῆς πατρικῆς· οἱ γονεῖς μὲν γάρ στέργουσιν
τὰ τέκνα ὡς ἑαυτῶν τι ὄντα, τὰ δὲ τέκνα τοὺς γονεῖς
ώς ἀπ' ἔκείνων τι ὄντα. μᾶλλον δ' ἵσασιν οἱ γονεῖς τὰ
ἔξ αιντῶν ἡ τὰ γεννηθέντα ὅτι ἐκ τούτων, καὶ μᾶλλον
συνῳκείωται τὸ ἀφ' οὗ τῷ γεννηθέντι ἡ τὸ γενόμενον
τῷ ποιήσαντι τὸ γάρ ἔξ αὐτοῦ οἰκεῖον τῷ ἀφ' οὗ, οἶον
ὁδοὺς θρὶξ ὄτιοῦν τῷ ἔχοντι, ἔκείνῳ δὲ οὐδὲν τὸ ἀφ'

der schlechtesten Form. Denn in der Tyrannis gibt es wenig oder gar keine Freundschaft. Wo es nämlich zwischen Regierendem und Regiertem nichts Gemeinsames gibt, da gibt es keine Freundschaft und auch keine Gerechtigkeit. Sondern da verhalten sie sich wie der Handwerker zum Werkzeug, die Seele zum Leib und der Herr zum Sklaven. Denn dieses erfährt zwar alles Fürsorge durch den, der es benutzt, aber dem Leblosen gegenüber gibt es keine Freundschaft und keine Gerechtigkeit; auch nicht dem Pferd, Rind oder Sklaven gegenüber, sofern er Sklave ist. Denn da gibt es nichts Gemeinsames: der Sklave ist ein beseeltes Werkzeug und das Werkzeug ein unbeseelter Sklave. Sofern er also Sklave ist, gibt es keine Freundschaft zu ihm, sondern nur sofern er Mensch ist. Denn es scheint eine Gerechtigkeit zu geben für jeden Menschen gegenüber jedem, der fähig ist, an Gesetz und Vertrag teilzunehmen, und so auch eine Freundschaft, sofern er ein Mensch ist. In der Tyrannenherrschaft ist freilich die Freundschaft und die Gerechtigkeit minimal, in der Demokratie aber am größten. Denn wo sie gleichstehen, gibt es viel Gemeinsames.

14. Auf der Gemeinschaft also beruht jede Freundschaft, wie schon gesagt. Man wird aber wohl die Verwandtenfreundschaft und die kameradschaftliche Freundschaft unterscheiden. Die Freundschaft unter Mitbürgern dagegen, unter Stammesgenossen, Fahrtgenossen und dergleichen gleicht eher einer Vereinigung. Denn sie scheint sozusagen auf einer Abmachung zu beruhen. Dahin wird man wohl auch die Gastfreundschaft rechnen können. Die Verwandtenfreundschaft wiederum scheint vielfältig zu sein und ausnahmslos von der väterlichen Freundschaft abzuhängen. Denn die Eltern lieben die Kinder als einen Teil ihrer selbst und die Kinder die Eltern als von ihnen herkommend. Die Eltern freilich kennen eher, was von ihnen abstammt, als die Kinder, daß sie von diesen sind, und so ist man dem Erzeugten näher als das Erzeugte dem Erzeuger. Denn was von einem herkommt, ist dem verwandt, wozu es gehört, so wie der Zahn, das Haar dem gehört, der es hat, während das Umgekehrte nicht

ού, ἡ ἡττον. καὶ τῷ πλήθει δὲ τοῦ χρόνου· οἱ μὲν γὰρ εὐθὺς γενόμενα στέργουσιν, τὰ δὲ προελθόντα τοῖς χρόνοις τοὺς γονεῖς, σύνεσιν ἡ αἰσθησιν λαβόντα. ἐκ τούτων δὲ δῆλον καὶ δι’ ἄ φιλοῦσιν μᾶλλον αἱ μητέρες, γονεῖς μὲν οὖν τέκνα φιλοῦσιν ὡς ἔαυτούς (τὰ γὰρ ἔξ αὐτῶν οἶον ἔτεροι αὐτοὶ τῷ κεχωρίσθαι). τέκνα δὲ γονεῖς ὡς ἀπ’ ἔκεινων πεφυκότα, ἀδελφοὶ δ’ ἀλλήλους τῷ ἐκ τῶν αὐτῶν πεφυκέναι· ἡ γὰρ πρὸς ἔκεινα ταύτοτης ἀλλήλοις ταύτῳ ποιεῖ· ὅθεν φασὶν ταύτον αἷμα καὶ ὁίζαν καὶ τὰ τοιαῦτα. εἰσὶν δὴ ταύτο πως καὶ ἐν διηρημένοις, μέγα δὲ πρὸς φιλίαν καὶ τὸ σύντροφον καὶ τὸ καθ’ ἥλικιαν· ἥλιξ γὰρ ἥλικα, καὶ οἱ συνήθεις ἔταιροι· διὸ καὶ ἡ ἀδελφικὴ τῇ ἔταιρικῇ ὅμοιοῦται. ἀνεψιοὶ δὲ καὶ οἱ λοιποὶ συγγενεῖς ἐκ τούτων συνωχείωνται· τῷ γὰρ ἀπὸ τῶν αὐτῶν εἶναι. γίνονται δ’ οἱ μὲν οἰκειότεροι οἱ δ’ ἀλλοτριώτεροι τῷ σύνεγγυς ἡ πόρρω τὸν ἀρχηγὸν εἶναι. ἔστιν δ’ ἡ μὲν πρὸς γονεῖς φιλία τέκνοις καὶ ἀνθρώποις πρὸς θεούς, ὡς πρὸς ἀγαθὸν καὶ ὑπερέχον· εὐ γὰρ πεποιήκασι τὰ μέγιστα· τοῦ γὰρ εἶναι καὶ τραφῆναι αἴτιοι, καὶ γενομένοις τοῦ παιδευθῆναι. ἔχει δὲ καὶ τὸ ἥδυ καὶ τὸ χρήσιμον ἡ τοιαύτη φιλία μᾶλλον τῶν ὅθνείων, ὅσῳ καὶ κοινότερος ὁ βίος αὐτοῖς ἔστιν. ἔστιν δὲ καὶ ἐν τῇ ἀδελφικῇ ἄπερ καὶ ἐν τῇ ἔταιρικῇ, καὶ μᾶλλον ἐν τοῖς ἐπιεικέσιν, καὶ ὅλως ἐν τοῖς ὅμοιοις, ὅσῳ οἰκειότεροι καὶ ἐκ γενετῆς ὑπάρχουσι στέργοντες ἀλλήλους, καὶ ὅσῳ ὅμοιηστεροι οἱ ἐκ τῶν αὐτῶν καὶ σύντροφοι καὶ παιδευθέντες ὅμοιώς καὶ ἡ κατὰ τὸν χρόνον δοκιμασία πλείστη καὶ βεβαιοτάτῃ. ἀνάλογον δὲ καὶ ἐν τοῖς λοιποῖς τῶν συγγενῶν τὰ φι-

oder weniger gilt. Auch die Länge der Zeit macht einen Unterschied. Denn die Eltern lieben die Kinder von ihrer Geburt an, diese aber erst bei fortschreitender Zeit die Eltern, wenn sie es begreifen oder wahrnehmen. Hieraus ist auch klar, weshalb die Mütter mehr lieben. Die Eltern lieben also die Kinder wie sich selbst (denn was von ihnen stammt, ist wie ein anderes sie selbst durch die Trennung), die Kinder die Eltern, weil sie von ihnen stammen, und Brüder untereinander, weil sie von denselben Eltern stammen. Denn die Gleichheit jenen gegenüber macht sie auch untereinander gleich. Und so spricht man von »demselben Blut«, »derselben Wurzel« und dergleichen. Sie sind auch gewissermaßen dasselbe, nur in getrennten Wesen. Viel bedeutet für die Freundschaft auch, daß sie zusammen aufgewachsen und gleich alt sind. Denn Altersgenossen streben zueinander, und gleiche Sitten machen zu Kameraden. Und so gleicht die Freundschaft unter Brüdern auch derjenigen unter Kameraden. Vettern und sonstige Verwandte sind von den Brüdern her miteinander verbunden, nämlich dadurch, daß sie von denselben herstammen. Die einen stehen sich näher, die andern ferner, je nachdem der gemeinsame Stammvater nahe oder fern ist. Das Verhältnis der Kinder zu den Eltern ist, wie das der Menschen zu den Göttern, als zu etwas Gutem und Überragendem. Denn sie haben am meisten Gutes getan: sie sind Ursache des Daseins und der Ernährung und später der Erziehung. Eine solche Freundschaft hat auch Angenehmes und Nützliches, mehr als diejenige zu den Fremden, da auch ihr Leben ein gemeinschaftlicheres ist. Bei der Freundschaft unter Brüdern findet sich alles, was auch die Freundschaft unter Kameraden enthält, und in besonderm Maße unter tugendhaften und überhaupt unter Ähnlichen, sofern sie einander näherstehen und einander von Geburt an lieben, und sofern solche, die dieselben Eltern haben, miteinander ernährt und erzogen worden sind, in ihrem Charakter verwandter werden. Und die Bewährung in der Zeit ist die größte und zuverlässigste. Entsprechend ist die Freundschaft bei den sonstigen Ver-

λικά. ἀνδρὶ δὲ καὶ γυναικὶ φιλία δοκεῖ κατὰ φύσιν ὑπάρχειν· ἄνθρωπος γὰρ τῇ φύσει συνδυαστικὸν μᾶλλον ἢ πολιτικόν, ὅσῳ πρότερον καὶ ἀναγκαιότερον οἰκία πόλεως, καὶ τεκνοποιία κοινότερον τοῖς ζώοις. τοῖς μὲν οὖν ἄλλοις ἐπὶ τοσοῦτον ἡ κοινωνία ἔστιν, οἱ δ' ἄνθρωποι οὐ μόνον τῆς τεκνοποιίας χάριν συνοικοῦσιν, ἀλλὰ καὶ τῶν εἰς τὸν βίον· εὐθὺς γὰρ διηρηται τὰ ἔργα, καὶ ἔστιν ἔτερα ἀνδρὸς καὶ γυναικός· ἐπαρκοῦσιν οὖν ἄλλήλοις, εἰς τὸ κοινὸν τιθέντες τὰ ἴδια. διὰ ταῦτα δὲ καὶ τὸ χρήσιμον εἶναι δοκεῖ καὶ τὸ ἥδυ ἐν ταύτῃ τῇ φιλίᾳ. εἴη δ' ἀν καὶ δὶ' ἀρετὴν, εἰ ἐπιεικεῖς εἰλεν· ἔστιν γὰρ ἐκατέρου ἀρετὴ, καὶ χαίροιεν ἀν τῷ τοιούτῳ. σύνδεσμος δὲ τὰ τέκνα δοκεῖ εἶναι· διὸ θᾶττον οἱ ἄτεκνοι διαλύονται· τὰ γὰρ τέκνα κοινὸν ἀγαθὸν ἀμφοῖν, συνέχει δὲ τὸ κοινόν. τὸ δὲ πᾶς συμβιωτέον ἀνδρὶ πρὸς γυναικα καὶ ὅλως φίλῳ πρὸς φίλον, οὐδὲν ἔτερον φαίνεται ζητεῖσθαι ἢ πᾶς δίκαιον· οὐ γὰρ ταῦτὸν φαίνεται τῷ φίλῳ πρὸς τὸν φίλον καὶ τὸν ὁθνεῖον καὶ τὸν ἔταιρον καὶ τὸν συμφοιτητήν.

ις. Τριτῶν δ' οὓσων φιλιῶν, καθάπερ ἐν ἀρχῇ εἴρηται, καὶ καθ' ἑκάστην τῶν μὲν ἐν ἰσότητι φίλων ὄντων τῶν δὲ καθ' ὑπεροχήν (καὶ γὰρ ὅμοιώς ἀγαθοὶ φίλοι γίνονται καὶ ἀμείνων χείρονι, ὅμοιώς δὲ καὶ ἡδεῖς, καὶ διὰ τὸ χρήσιμον ἵσαζοντες ταῖς ὀφελείαις καὶ διαφέροντες), τοὺς ἴσους μὲν κατ' ἰσότητα δεῖ τῷ φιλεῖν καὶ τοῖς λοιποῖς ἵσαζειν, τοὺς δ' ἀνίσους τῷ ἀνάλογον ταῖς ὑπεροχαῖς ἀποδιδόναι. γίνεται δὲ τὰ ἐγκλήματα καὶ αἱ μέμψεις ἐν τῇ κατὰ τὸ χρήσιμον φιλίᾳ ἢ μόνη ἢ μάλιστα εὐλόγως. οἱ μὲν γὰρ δὶ' ἀρετὴν φίλοι ὄντες εὖ δοᾶν

wandten. Die Freundschaft zwischen Mann und Frau scheint auf der Natur zu beruhen. Denn der Mensch ist von Natur noch mehr zum Beisammensein zu zweien angelegt als zur staatlichen Gemeinschaft, sofern die Familie ursprünglicher und notwendiger ist als der Staat und das Kinderzeugen allen Lebewesen gemeinsam ist. Die andern freilich beschränken ihre Gemeinschaft darauf, bei den Menschen besteht sie aber nicht nur um der Kinderzeugung willen, sondern wegen der Lebensgemeinschaft. Denn die Aufgaben sind von vornherein verschieden zwischen Mann und Frau. Also helfen sie einander, indem jedes das Seinige zum Gemeinsamen beiträgt. Darum scheint auch das Angenehme und das Nützliche in dieser Freundschaft vorhanden zu sein. Sie wird auch auf Tugend begründet sein, wenn sie beide tugendhaft sind. Denn jedes hat seine Tugend, und sie werden sich dann daran freuen. Die Kinder scheinen das Band zu sein, darum lösen sich die kinderlosen Ehen rascher wieder auf. Denn die Kinder sind das gemeinsame Gut beider, und das Gemeinsame hält zusammen. Zu fragen, wie Mann und Frau und überhaupt Freund und Freund zusammenleben sollen, bedeutet nichts anderes, als zu fragen, wie das Gerechte sei. Denn dieses scheint nicht dasselbe zu sein zwischen Freunden, zwischen Fremden, Kameraden und Mitschülern.

15. Da es nun, wie wir am Anfang gesagt haben, drei Arten von Freundschaft gibt und es bei jeder eine Gleichheit der Freunde geben kann oder eine Überlegenheit (denn es können in gleicher Weise die Guten Freunde werden, oder ein Besserer mit einem Schlechteren, ebenso auch die Angenehmen, und endlich auf Grund des Nutzens sowohl jene, die einander gleich viel nützen, wie jene, die darin unterschieden sind), so muß man die Gleichen in gleicher Weise lieben und im übrigen die Gleichheit herstellen, die Ungleichen aber im Verhältnis des Übermaßes ausgleichen. Vorwürfe und Klagen gibt es ausschließlich oder doch meistens in der auf dem Nutzen beruhenden Freundschaft, und dies begreiflicherweise. Denn jene, die einander we-

ἀλλήλους προθυμοῦνται (τοῦτο γάρ ἀρετῆς καὶ φιλίας), πρὸς τοῦτο δὲ ἀμιλλωμένων οὐκ ἔστιν ἐγκλήματα οὐδὲ μάχαι (τὸν γάρ φιλοῦντα καὶ εὐ ποιοῦντα οὐδεὶς δυσχεραῖνει, ἀλλ’ ἐὰν ἡ χαρίεις, ἀμύνεται εὐ δρῶν· ὁ δὲ ὑπερβάλλων, τυγχάνων οὐ ἐφίεται, οὐκ ἀν ἐγκαλοίη τῷ φίλῳ, ἐκάτερος γάρ τοῦ ἀγαθοῦ δρέγεται): οὐ πάντα δὲ οὐδὲ ἐν τοῖς δι’ ἥδονήν (ἄμα γάρ ἀμφοῖν γίνεται οὐδὲ δρέγονται, εἰ τῷ συνδι- ἀγειν χαίρουσιν· γελοῖος δὲ ἀν φαίνοιτο καὶ ὁ ἐγκα- λῶν τῷ μὴ τέρποντι, ἔξον μὴ συνημερεύειν): ἡ δὲ διὰ τὸ χρήσιμον ἐγκληματική. ἐπ’ ὠφελείᾳ γάρ χρώμε- νοι ἀλλήλοις ἀεὶ τοῦ πλείονος δέονται, καὶ ἐλαττον ἔχειν οἴονται τοῦ προσήκοντος, καὶ μέμφονται ὅτι οὐχ ὅσων δέονται τοσούτων τυγχάνουσιν ἀξιοί δοντες· οἱ δὲ εὖ ποιοῦντες οὐ δύνανται ἐπαρκεῖν το- σαῦτα ὅσων οἱ πάσχοντες δέονται. εοικεν δέ, καθ- ἀπερ τὸ δίκαιον ἔστι διττόν, τὸ μὲν ἄγραφον τὸ δὲ κατὰ νόμον, καὶ τῆς κατὰ τὸ χρήσιμον φιλίας ἡ μὲν ἡθικὴ ἡ δὲ νομικὴ εἶναι. γίνεται οὖν τὰ ἐγκλήματα μάλιστ’ ὅταν μὴ κατὰ τὴν αὐτὴν συναλλάξωσιν καὶ διαλύωνται. ἔστι δὲ ἡ νομικὴ μὲν ἡ ἐπὶ ὁρητοῖς, ἡ μὲν πάμπαν ἀγοραία ἐκ χειρός εἰς χεῖρα, ἡ δὲ ἐλευθε- ριωτέρα εἰς χρόνον, καθ’ ὅμοιογίαν δὲ τί ἀντί τίνος (δῆλον δὲ ἐν ταύτῃ τὸ ὀφείλημα κούκ όμφιλογον. φιλικὸν δὲ τὴν ἀναβολὴν ἔχει διὸ παρ’ ἐνίοις οὐκ εἰ- σὶν τούτων δίκαιαι, ἀλλ’ οἴονται δεῖν στέργειν τοὺς κατὰ πίστιν συναλλάξαντας): ἡ δὲ ἡθικὴ οὐκ ἐπὶ ὁρητοῖς, ἀλλ’ ὡς φίλῳ δωρεῖται ἡ ὄτιδήποτε ἄλλο. κομίζεσθαι δὲ ἀξιοί τὸ ίσον ἡ πλέον, ὡς οὐ δεδωκώς

gen der Tugend lieben, nehmen sich vor, einander Gutes zu tun (denn dies gehört zur Tugend und zur Freundschaft) und wenn man darin wetteifert, kann es keine Vorwürfe oder Streit geben (denn über den Liebenden, der einem Gutes tut, ärgert sich keiner, sondern wenn er gutgesinnt ist, wehrt er sich, indem er seinerseits Gutes tut; wer aber Überwiegendes leistet und dann erhält, was er erstrebt hat, wird dem Freund keinen Vorwurf machen, denn beide streben ja nach dem Guten). Auch bei jenen, wo die Lust der Grund ist, kommt dies kaum vor (denn beide erreichen, wonach sie streben, und freuen sich, beisammen zu sein. Und wer jenem Vorwürfe machen wollte, der ihm nicht gefällt, wäre lächerlich, da es ihm ja freisteht, sich zu entfernen). Die Freundschaft auf Grund des Nutzens aber neigt zu Vorwürfen. Denn da sie wegen des Gewinnes miteinander umgehen, verlangen sie immer mehr und glauben weniger zu erhalten, als ihnen zukommt, und schimpfen, daß sie nicht so viel erhalten, wie sie sollten und wessen sie wert wären. Wer umgekehrt Gutes tut, kann niemals so viel leisten, als die Empfänger haben möchten. Es scheint nun, wie es ein doppeltes Recht gibt, das ungeschriebene und das gesetzliche, so auch bei der Freundschaft aus Nutzen die eine auf dem Charakter, die andere auf dem Gesetz zu beruhen. Die Vorwürfe entstehen dann am meisten, wenn sie sich nicht in demselben Sinne auseinandersetzen. Die gesetzliche Freundschaft beruht auf Abmachungen, die ganz ordinäre aus der Hand in die Hand, die etwas großzügigere auf Sicht und mit einem Vertrag über Leistung und Gegenleistung (da ist dann die Verpflichtung klar und unbestreitbar, und nur der Aufschub enthält ein Element der Freundschaft; darum gibt es bei einigen kein Rechtsverfahren in solchen Dingen, sondern man meint, daß jene sich als Freunde benehmen müssen, die etwas auf Treu und Glauben hin abgemacht haben). Die Freundschaft auf Grund des Charakters beruht nicht auf Abmachungen, sondern man schenkt oder leistet etwas auf Grund der Freundschaft. Man erwartet aber gleich viel

ἀλλὰ χρήσας. οὐχ ὅμοίως δὲ συναλλάξας καὶ διαλυόμενος ἐγκαλέσει. τοῦτο δὲ συμβαίνει διὰ τὸ βούλεσθαι μὲν πάντας ἡ τοὺς πλείστους τὰ καλά, προαιρεῖσθαι δὲ τὰ ὡφέλιμα. καλὸν δὲ τὸ εὖ ποιεῖν μὴ ἵνα ἀντιπάθη, ὡφέλιμον δὲ τὸ εὔεργετεῖσθαι. δυναμένω δὴ ἀνταποδοτέον τὴν ἀξίαν ὧν ἔπαθεν, καὶ ἔκόντι· ἄκοντα γὰρ φύλον οὐ ποιητέον, ὡς δὴ διαμαρτόντα ἐν τῇ ἀρχῇ καὶ εὖ παθόντα ὑφ' οὐκ οὐκ ἔδει· οὐ γὰρ ὑπὸ φύλου, οὐδὲ δι' αὐτὸ τοῦτο δρῶντος· καθάπερ οὖν ἐπὶ ὁρητοῖς εὔεργετηθέντα διαλυτέον. καὶ διμολογήσαι δ' ἀν δυνάμενος ἀποδοσειν· ἀδυνατοῦντα δὲ οὐδὲ ὁ δοὺς ἡξίωσεν ἀν ὥστ' εἰ δυνατός, ἀποδοτέον. ἐν ἀρχῇ δ' ἐπισκεπτέον ὑφ' οὐ εὔεργετεῖται καὶ ἐπὶ τίνι, ὅπως ἐπὶ τούτοις ὑπομένῃ ἡ μὴ. ἀμφισβήτησιν δ' ἔχει πότερα δεῖ τῇ τοῦ παθόντος ὡφελείᾳ μετρεῖν καὶ πρὸς ταύτην ποιεῖσθαι τὴν ἀνταπόδοσιν, ἡ τῇ τοῦ δράσαντος εὔεργεσίᾳ. οἱ μὲν γὰρ παθόντες τοιαῦτά φασιν λαβεῖν παρὰ τῶν εὔεργετῶν ἀ μικρὰ ἦν ἐκείνοις καὶ ἔξῆν παρ' ἑτέρων λαβεῖν, κατασμικρίζοντες· οἱ δ' ἀνάπαλιν τὰ μέγιστα τῶν παρ' αὐτοῖς, καὶ ἀ παρ' ἄλλων οὐκ ἦν, καὶ ἐν κινδύνοις ἡ τοιαύταις χρείαις. ἀρ' οὖν διὰ μὲν τὸ χρήσιμον τῆς φιλίας οὕσης ἡ τοῦ παθόντος ὡφέλεια μέτρον ἐστίν; οὗτος γὰρ ὁ δεόμενος, καὶ ἐπαρκεῖ αὐτῷ ὡς κομισύμενος τὴν ἴστην τοσαύτη οὖν γεγένηται ἡ ἐπικουρία ὅσον οὗτος ὡφέληται, καὶ ἀποδοτέον δὴ αὐτῷ ὅσον ἐπηγρατο, ἡ καὶ πλέον· κάλλιον γάρ. ἐν δὲ ταῖς κατ' ἀρετὴν ἐγκλήματα μὲν οὐκ ἔστιν, μέτρῳ δ' ἔοικεν ἡ τοῦ

1163 a

oder mehr wieder zu erhalten, wie wenn man nicht gegeben, sondern ausgeliehen hätte; und erfolgt die Gegenleistung nicht entsprechend der Leistung, so klagt man. Dies kommt daher, daß alle oder die meisten zwar das Gute wollen, aber das Nützliche vorziehen. Schön ist es nun, Gutes zu tun ohne die Absicht, Gutes zu erfahren, nützlich aber, Gutes zu erfahren. Wer also kann, soll den Gegenwert dessen, was er erhalten hat, geben, und zwar freiwillig. Tut man es unfreiwillig, so soll man ihn nicht als Freund ansehen, da er sich von Anfang an verfehlt und Gutes empfing, wo er nicht berechtigt war, nämlich nicht von einem Freunde und nicht von einem, der es aus eben diesem Grund tat. Und dann muß man die Wohltat zurückerstatten, wie wenn es sich um eine Abmachung handelte. Und wer es kann, wird auch zugestehen, daß er vergelten möchte. Kann man das nicht, so wird auch der, der gegeben hat, es nicht verlangen. Also, wenn man kann, so soll man zurückgeben. Aber man soll von vornherein prüfen, von wem man Wohltaten erhielt und unter welcher Bedingung, damit man sie annehme oder nicht. Die Frage besteht, ob man die Gegenleistung nach dem Nutzen, den die Leistung für den Empfänger hatte, bemessen soll, oder nach der Leistung, die es für den Gebenden war. Denn die Empfänger werden sagen, sie hätten etwas erhalten, was für den Gebenden eine Kleinigkeit war und was man auch von anderen hätte bekommen können, und verkleinern damit die Gabe. Jene umgekehrt erklären, sie hätten das Größte dahingegeben und was man nirgendwo sonst bekommen hätte und was sie unter Gefahren und Entbehrungen gegeben hätten. Da nun die Freundschaft auf dem Nutzen beruht, ist da nicht der Nutzen für den Empfänger der richtige Maßstab? Denn er hat darum gebeten, und der andere hilft ihm in der Erwartung, gleiches dafür zu erhalten. Die Hilfe ist so groß, als der Nutzen für den Empfänger war, und so muß zurückgegeben werden, soviel es genutzt hat, oder noch mehr. Denn es ist schöner. Bei den Freundschaften auf Grund der Tugend gibt es keine Vorwürfe,

δράσαντος προαιρεσις· τῆς ἀρετῆς γάρ καὶ τοῦ ἥθους ἐν τῇ προαιρέσει τὸ κύριον.

16. Διαφέρονται δὲ καὶ ἐν ταῖς καθ' ὑπεροχὴν φιλίαις. ἀξιοὶ γάρ ἐκάτερος πλέον ἔχειν, ὅταν δὲ τοῦτο γίνηται, διαλύεται ἡ φιλία. οἴεται γάρ ὁ τε βελτίων προσήκειν αὐτῷ πλέον ἔχειν (τῷ γάρ ἀγαθῷ νέμεσθαι πλέον); δόμοιῶς δὲ καὶ ὁ ὠφελημώτερος. ἀχρεῖον γάρ ὄντα οὐ φασιν δεῖν ίσον ἔχειν λειτουργίαν τε γάρ γίνεσθαι καὶ οὐ φιλίαν, εἰ μὴ κατ' ἀξίαν τῶν ἔργων ἔσται τὰ ἐκ τῆς φιλίας οἰονται γάρ, καθάπερ ἐν χρημάτων κοινωνίᾳ πλεῖον λαμβάνουσιν οἱ συμβαλλόμενοι πλεῖον, οὕτω δεῖν καὶ ἐν τῇ φιλίᾳ. ὁ δ' ἐνδεής καὶ ὁ χείρων ἀνάπταλιν· φίλου γάρ ἀγαθοῦ εἶναι τὸ ἐπαρκεῖν τοῖς ἐνδεέσιν· τί γάρ, φασίν, δφελος σπουδαίῳ ἡ δυνάστῃ φίλον εἶναι, μηδέν γε μέλλοντα ἀπολαύειν; ἔοικεν δὲ ἐκάτερος ὁρθῶς ἀξιοῦν, καὶ δεῖν ἐκατέρῳ πλέον νέμειν ἐκ τῆς φιλίας, οὐ τοῦ αὐτοῦ δέ, ἀλλὰ τῷ μὲν ὑπερέχοντι τιμῆς τῷ δ' ἐνδεεῖ κέρδους· τῆς μὲν γάρ ἀρετῆς καὶ τῆς εὐεργεσίας ἡ τιμὴ γέρας, τῆς δ' ἐνδείας ἐπικουρία τὸ κέρδος. οὕτω δ' ἔχειν τοῦτο καὶ ἐν ταῖς πολιτείαις φαίνεται. οὐ γάρ τιμᾶται ὁ μηδὲν ἀγαθὸν τῷ κοινῷ πορίζων. τὸ κοινὸν γάρ δίδοται τῷ τὸ κοινὸν εὐεργετοῦντι, ἡ τιμὴ δὲ κοινόν. οὐ γάρ ἔστιν ἄμα χρηματίζεσθαι ἀπὸ τῶν κοινῶν καὶ τιμᾶσθαι. ἐν πᾶσι γάρ τὸ ἔλαττον οὐδεὶς ὑπομένει· τῷ δὴ περὶ χρήματα ἔλαττου μένων τιμὴν ἀπονέμουσιν καὶ τῷ δωροδόκῳ χρήματα· τὸ κατ' ἀξίαν γάρ ἐπανισοῖ καὶ σώζει τὴν φιλίαν, καθάπερ εἴρηται. οὕτω δὴ καὶ τοῖς ἀνίσοις διμιλητέον, καὶ τῷ εἰς χρήματα ὠφελουμένῳ ἡ εἰς ἀρετὴν τιμὴν ἀνταποδοτέον, ἀνταποδιδόντα τὰ ἐνδεχόμενα. τὸ δυνατὸν γάρ ἡ φιλία ἐπιζητεῖ, οὐ τὸ κατ' ἀξίαν· οὐδὲ γάρ ἔστιν

und als Maß gilt die Absicht des Gebenden. Denn das Gewicht der Tugend und des Charakters liegt in der Absicht.

16. Auch in den Freundschaften auf Grund der Überlegenheit gibt es Meinungsverschiedenheiten. Denn jeder beansprucht, mehr zu bekommen, und wenn er das erhält, löst sich die Freundschaft auf. Der Bessere meint, ihm komme es zu, mehr zu erhalten (denn dem Guten werde mehr zugeteilt); dasselbe meint der Nützlichere. Wer nichts nütze, so sagt man, dürfe auch nicht Gleiches erhalten; es sei eine Ehrenleistung und keine Freundschaft, wenn die Taten der Freundschaft sich nicht nach dem Wert der Leistungen richten. Man meint, es sei wie bei einer Geschäftsgemeinschaft, wo der, der mehr beigetragen hat, auch mehr gewinnt. Der Bedürftige und der Geringere argumentiert umgekehrt: es sei die Aufgabe eines guten Freundes, den Bedürftigen zu helfen. Denn, sagen sie, was nützt es, mit einem Tugendhaften oder einem Herrscher befreundet zu sein, wenn man keinen Gewinn davon hat? Jeder scheint recht zu haben, und jedem muß man auf Grund der Freundschaft mehr geben, aber nicht von demselben, sondern dem Überlegenen an Ehre, dem Bedürftigen an Gewinn. Denn der Lohn der Tugend und der Wohltat ist die Ehre, die Hilfe bei Bedürftigkeit ist der Gewinn. So scheint es auch in der Politik zu gehen. Denn wer dem Gemeinsamen kein Gut beisteuert, erhält keine Ehre. Denn die Gemeinschaft gibt dem, der der Gemeinschaft Gutes getan hat, und was sie gibt, ist die Ehre. So kann man auch nicht gleichzeitig von der Gemeinschaft profitieren und Ehre bekommen. Keiner hält es anderseits aus, in allem zu kurz zu kommen. Wer im Vermögen zu kurz kommt, erhält die Ehre, und wer Geschenke annimmt, erhält Geld. Denn die Würdigkeit gleicht aus und erhält die Freundschaft, wie wir schon gesagt haben. So muß man auch mit Ungleichem umgehen, und wer an Vermögen oder an Tugend einen Nutzen erfährt, muß es mit Ehre vergelten, und zwar soviel er kann. Denn die Freundschaft sucht das Mögliche und nicht das der Würde Entsprechende. Dies wäre auch nicht in al-

ἐν πᾶσιν, καθάπερ ἐν ταῖς πρὸς τοὺς θεοὺς τιμαῖς καὶ τοὺς γονεῖς· οὐδεὶς γὰρ τὴν ἀξίαν ποτ’ ἀν ἀποδοίη. εἰς δύναμιν δὲ ὁ θεραπεύων ἐπιεικῆς εἶναι δοκεῖ. διὸ καν δόξειν οὐκ ἔξειναι υἱῷ πατέρα ἀπείπασθαι, πατρὶ δ’ οὐδὲν. ὀφείλοντα γὰρ ἀποδοτέον, οὐδὲν δέ, ποιήσας, ἄξιον τῶν ὑπηργμένων δέδρακεν, ὥστ’ ἀεὶ ὀφείλει· οἷς δ’ ὀφείλεται, ἔξουσίᾳ ἀφεῖναι, καὶ τῷ πατρὶ δή. ἂμα δ’ ἵσως οὐδεὶς ποτ’ ἀν ἀποστῆναι δοκεῖ μὴ ὑπερβάλλοντος μοχθηρίᾳ (χωρὶς γὰρ τῆς φυσικῆς φιλίας τὴν ἐπικουρίαν ἀνθρωπικὸν μὴ διωθεῖσθαι). τῷ δὲ φευκτὸν ή οὐ σπουδαστὸν τὸ ἐπαρκεῖν, μοχθηρῷ ὅντι. εὖ πάσχειν γὰρ οἱ πολλοὶ βούλονται, τὸ δὲ ποιεῖν φεύγουσιν ὡς ἀλυσιτελές.

len Fällen möglich, wie etwa in den Ehren, die man den Göttern gibt oder den Eltern. Denn keiner kann da nach Würdigkeit vergelten, wenn er es aber nach seinen Kräften tut, so wird man ihn für anständig halten. Darum scheint es auch nicht richtig zu sein, daß ein Sohn sich von seinem Vater lossagt, wohl aber umgekehrt. Denn wer schuldet, muß zurückgeben, kein Sohn aber hat mit dem, was er tut, die Wohltaten vergolten, so daß er also immer schulden wird. Wer aber Gläubiger ist, darf entlassen, und so auch der Vater. Außerdem wird sich wohl keiner von seinem Sohn trennen, wenn dieser nicht über alles Maß hinaus schlecht ist (denn abgesehen von der natürlichen Liebe ist es menschlich, eine Hilfe nicht von sich zu stoßen). Wenn der Sohn aber schlecht ist, wird er dieses Helfen meiden oder sich doch nicht dafür anstrengen. Denn die Leute wollen gern Gutes erfahren, aber Gutes zu tun meiden sie, weil es keinen Gewinn bringt.

ι. Περὶ μὲν οὖν τούτων ἐπὶ τοσοῦτον εἰρήσθω· ἐν πάσαις δὲ ταῖς ἀνομοιοειδέσι φιλίαις τὸ ἀνάλογον ἴσαζει καὶ σώζει τὴν φιλίαν, καθάπερ εἰρηται, οἷον καὶ ἐν τῇ πολιτικῇ τῷ σκυτοτόμῳ ἀντὶ τῶν ὑποδημάτων ἀμοιβὴ γίνεται κατ’ ἀξίαν, καὶ τῷ ὑφάντῃ καὶ τοῖς λοιποῖς. ἐνταῦθα μὲν οὖν πεπόρισται κοινὸν μέτρον τὸ νόμισμα, καὶ πρὸς τοῦτο δὴ πάντα ἀναφέρεται, καὶ τούτῳ μετρεῖται· ἐν δὲ τῇ ἐρωτικῇ ἐνίοτε μὲν ὁ ἐραστὴς ἐγκαλεῖ ὅτι ὑπερφιλῶν οὐκ ἀντιφιλεῖται, οὐδὲν ἔχων φιλητόν, εἰ οὕτως ἔτυχεν, πολλάκις δὲ ὁ ἐρώμενος ὅτι πρότερον ἐπαγγελλόμενος πάντα νῦν οὐδὲν ἐπιτελεῖ. συμβαίνει δὲ τὰ τοιαῦτα, ἐπειδὰν ὁ μὲν δι’ ἡδονὴν τὸν ἐρώμενον φιλῇ, δὲ διὰ τὸ χρήσιμον τὸν ἐραστήν, ταῦτα δὲ μὴ ἀμφοῖν ὑπάρχῃ. διὰ ταῦτα γὰρ τῆς φιλίας οὐσης διάλυσις γίνεται, ἐπειδὰν μὴ γίνηται ὃν ἔνεκα ἐφίλουν· οὐ γὰρ αὐτοὺς ἔστεργον ἀλλὰ τὰ ὑπάρχοντα, οὐ μόνιμα ὄντα· διὸ τοιαῦται καὶ αἱ φιλίαι. ἡ δὲ τῶν ἡθῶν καθ’ αὐτὴν οὖσα μένει, καθάπερ εἰρηται. διαφέρονται δὲ καὶ ὅταν ἔτερα γίνηται αὐτοῖς καὶ μὴ ὃν ὀρέγονται· ὅμοιον γὰρ τῷ μηδὲν γίνεσθαι, ὅταν οὖν ἐφίεται μὴ τυγχάνῃ, οἷον καὶ τῷ κιθαρῳδῷ ὁ ἐπαγγελλόμενος, καὶ ὅσῳ ἀμεινον ἄσειεν, τοσούτῳ πλείω· εἰς ἕω δ’ ἀπαιτοῦντι τὰς ὑποσχέσεις ἀνθ’ ἡδονῆς ἡδονὴν ἀποδεδωκέναι ἔφη. εἰ μὲν οὖν ἐκάτερος τοῦτο ἐβούλετο, ἵκανῶς ἀν εἶχεν· εἰ δ’ δὲ μὲν τέρψιν δὲ κέρδος, καὶ δὲ μὲν ἔχει δὲ μή, οὐκ ἀν εἴη τὸ κατὰ τὴν κοινωνίαν καλῶς. ὃν

NEUNTES BUCH

i. Hierüber sei nun soviel gesagt. In allen ungleichartigen Freundschaften schafft die Proportion einen Ausgleich und bewahrt die Freundschaft, wie wir gesagt haben, ungefähr wie im Staate der Schuster für seine Schuhe eine angemessene Gegenleistung erhält, ebenso der Weber usw. Daher hat man sich nun als gemeinsames Maß das Geld verschafft; auf es wird alles bezogen und mit ihm alles gemessen. So macht in der Liebe zuweilen der Liebhaber Vorwürfe, daß er übermäßig liebe und nicht wieder geliebt werde, etwa weil er nichts Liebenswertes an sich hat, wenn es so geschehen ist; oft beklagt sich der Geliebte, daß jener vorher alles versprochen habe und jetzt nichts halte. Das ergibt sich, wenn der eine den Geliebten wegen der Lust liebt, dieser aber den Liebhaber wegen des Nutzens und beide nun das Ihrige nicht erreichen. Wenn die Freundschaft so begründet ist, so löst sie sich auf, da der Zweck nicht erreicht wird, um dessentwillen sie sich liebten. Denn sie liebten nicht einander selbst, sondern was bei ihnen war, und zwar nicht dauerhaft; dem entsprechen dann auch die Freundschaften. Die Freundschaft der Charaktere nun beharrt, wie wir sagten. Meinungsverschiedenheiten gibt es auch, wenn die Freunde anderes erhalten und nicht das, wonach sie strebten. Denn wenn einer nicht erlangt, was er wünschte, so ist es, wie wenn er gar nichts erhielte, so wie es jenem Kitharaspieler ging, dem versprochen worden war, je besser er singe, desto höher werde seine Belohnung sein. Als er am nächsten Morgen das Versprochene verlangte, antwortete jener, er habe Lust für Lust bezahlt. Wenn nun beide das gewünscht hätten, so wäre es in Ordnung gewesen. Wenn aber der eine Vergnügen suchte und der andere Gewinn und der eine das Seine bekam, der andere aber nicht, so stimmt es mit der Übereinkunft nicht. Denn

γάρ δεόμενος τυγχάνει. τούτοις καὶ προσέχει, κάκείνου γε χάριν ταῦτα δώσει. τὴν ἀξίαν δὲ ποτέρου τάξαι ἐστίν, τοῦ προϊέμενου ἢ τοῦ προλαβόντος; ὁ γὰρ προϊέμενος ἔοικ' ἐπιτρέπειν ἔκεινῳ. ὅπερ φασὶν καὶ Πρωταγόραν ποιεῖν· ὅτε γάρ διδάξειεν ἄδήποτε, τιμῆσαι τὸν μαθόντα ἐκέλευνεν ὃσου δοκεῖ ἀξία ἐπίστασθαι, καὶ ἐλάμβανεν τοσοῦτον. ἐν τοῖς τοιούτοις δ' ἐνίοις ἀρέσκει τὸ „μισθὸς δ' ἀνδρὶ“. οἱ δὲ προλαμβάνοντες τὸ ἀργύριον, εἴτα μηδὲν ποιοῦντες ὧν ἔφασαν διὰ τὰς ὑπερβολὰς τῶν ἐπαγγελιῶν, εἰκότως ἐν ἐγκλήμασι γίνονται· οὐ γὰρ ἐπιτελοῦσιν ἢ ὡμολόγησαν. τοῦτο δ' ἵσως ποιεῖν οἱ σοφισταὶ ἀναγκάζονται διὰ τὸ μηδένα ἢν δοῦναι ἀργύριον ὧν ἐπίστανται. οὗτοι μὲν οὖν ὧν ἔλαβον τὸν μισθόν, μὴ ποιοῦντες εἰκότως ἐν ἐγκλήμασιν εἰσίν· ἐν οἷς δὲ μὴ γίνεται διομοιλογία τῆς ὑπουργίας, οἱ μὲν δι' αὐτοὺς προϊέμενοι εἴρηται ὅτι ἀνέγκλητοι (τοιαύτη γὰρ ἡ κατ' ἀρετὴν φιλία), τὴν ἀμοιβὴν τε ποιητέον κατὰ τὴν προαιρεσίν. αὕτη γὰρ τοῦ φίλου καὶ τῆς ἀρετῆς· οὕτω δ' ἔοικε καὶ τοῖς φιλοσοφίας κοινωνήσασιν· οὐ γὰρ πρὸς χρήματα ἢ ἀξία μετρεῖται, τιμή τε ἴσορροπος οὐκ ἢν γένοιτο, ἀλλ' ἵσως ἴκανόν, καθάπερ καὶ πρὸς θεοὺς καὶ πρὸς γονεῖς, τὸ ἐνδεχόμενον, μὴ τοιαύτης δ' οὐσης τῆς δόσεως ἀλλ' ἐπί τινι, μάλιστα μὲν ἵσως δεῖ τὴν ἀνταπόδοσιν γίνεσθαι δοκοῦσαν ἀμφοῖν κατ' ἀξίαν εἶναι, εἰ δὲ τοῦτο μὴ συμβαίνοι, οὐ μόνον ἀναγκαῖον δόξειεν ἢν τὸν προέχοντα τάττειν, ἀλλὰ καὶ δίκαιον. ὅσον γὰρ οὗτος ὥφελήθη ἢ ἀνθ' ὃσου τὴν ἥδονὴν εἶλετ' ἄν, τοσοῦτον ἀντιλαβὼν ἔξει τὴν παρὰ τούτου ἀξίαν. καὶ γὰρ ἐν τοῖς ὡνίοις οὕτω φαίνεται γινόμενον, ἐνιαχοῦ τ' εἰσὶν νόμοι τῶν ἔκουσίων συμβολαίων δίκας μὴ εἴ-

man zielt auf das, was man gerade notwendig braucht, und gibt das Seinige im Hinblick auf jenes. Aber wer soll den Lohn festsetzen, derjenige, der zuerst gibt, oder derjenige, der zuerst empfängt? Wer zuerst gibt, scheint den Entgelt dem anderen anheimzustellen. Das soll auch Protagoras getan haben. Wenn er etwas gelehrt hatte, ließ er den Schüler den Wert des erworbenen Wissens abschätzen, und dies nahm er dann entgegen. In diesen Dingen gefällt aber einigen eher das Prinzip: »Dem Manne sein Lohn.« Jene aber, die sich zum voraus bezahlen lassen und dann nicht leisten, was sie zugesagt haben, weil sie übermäßig viel angekündigt haben, werden mit Recht getadelt. Denn sie leisten nicht, was sie vereinbart hatten. So zu handeln sind vielleicht die Sophisten gezwungen, weil ihnen niemand für das, was sie wissen, Geld geben würde. Diese also, die nicht tun, wofür sie das Geld empfangen haben, unterliegen mit Recht dem Tadel. Wo aber keine Verständigung über die Dienstleistung stattfindet, da gibt es dort keinen Tadel, wo, wie bemerkt, der eine um des andern willen diesem hilft (denn dies ist die auf der Tugend beruhende Freundschaft). Hier muß sich die Vergeltung nach der Absicht des andern richten, denn dies entspricht dem Freunde und der Tugend. Dies gilt wohl auch für eine Gemeinschaft des Philosophierens. Denn da läßt sich der Wert nicht in Geld berechnen, und eine entsprechende Ehre ist auch nicht zu denken, sondern es muß wohl da, wie bei den Göttern und den Eltern, genügen, was man eben vermag. Wo aber die Gabe nicht so ist, sondern auf Gegenleistungen rechnet, da muß wohl die Gegenleistung am ehesten so sein, wie sie beiden Teilen entspricht. Geschieht das nicht, so ist es nicht nur notwendig, daß der Empfängerden den Wert festsetzt, sondern auch gerecht. Denn soweit dieser Nutzen erfuhr oder wieviel dieser um die Lust gegeben hätte, die er empfing, soviel muß er zurückerstattet, damit jener den angemessenen Lohn erhält. Denn auch bei den Geschäften scheint es so zuzugehen; gelegentlich gibt es sogar Gesetze, daß über freie Übereinkünfte keine Prozesse geführt werden dürfen;

ναι ὡς δέον, ὡς ἐπίστευσεν, διαλυθῆναι πρὸς τοῦτον καθάπερ ἔκοινώησεν. ὡς γὰρ ἐπετράφθη, τοῦτον οἴεται δικαιότερον εἶναι τάξαι τοῦ ἐπιτρέψαντος. τὰ πολλὰ γὰρ οὐ τοῦ Ἰσου τιμῶσιν οἱ ἔχοντες καὶ οἱ βουλόμενοι λαβεῖν· τὰ γὰρ οἰκεῖα καὶ ἀδιδόασιν ἐκάστοις φαίνεται πολλοῦ ἄξια· ἀλλ’ ὅμως ἡ ἀμοιβὴ γίνεται πρὸς τοσοῦτον ὅσον ἀν τάττωσιν οἱ λαμβάνοντες. δεῖ δ’ Ἰσως οὐ τοσούτου τιμᾶν ὅσου ἔχοντι φαίνεται ἄξιον, ἀλλ’ ὅσου πρὶν ἔχειν ἐτίμα.

2. Ἀπορίαν δ’ ἔχει καὶ τὰ τοιαῦτα, οἷον πότερα δεῖ πάντα τῷ πατρὶ ἀπονέμειν καὶ πείθεσθαι, ἡ κάμνοντα μὲν ἵατρῷ πειστέον, στρατηγὸν δὲ χειροτονητέον τὸν πολεμικόν· ὅμοίως δὲ φίλῳ μᾶλλον ἡ σπουδαίῳ ὑπηρετητέον, καὶ εὐεργέτῃ ἀνταποδοτέον χάριν μᾶλλον ἡ ἑταίρῳ δοτέον, ἐὰν ἀμφοῖν μὴ ἐνδέχηται. ἀρ’ οὖν πάντα τὰ τοιαῦτα ἀκριβῶς μὲν διορίσαι οὐ ὁρδιον; πολλὰς γὰρ καὶ παντοίας ἔχει διαφορὰς καὶ μεγέθει καὶ μικρότητι καὶ τῷ καλῷ καὶ ἀναγκαίῳ· ὅτι δ’ οὐ πάντα τῷ αὐτῷ ἀποδοτέον, οὐκ ἄδηλον. καὶ τὰς μὲν εὐεργεσίας ἀνταποδοτέον ὡς ἐπὶ τὸ πολὺ μᾶλλον ἡ χαριστέον ἑταίροις, καὶ ὥσπερ δάνειον, ὡς ὁφείλει ἀποδοτέον μᾶλλον ἡ ἑταίρῳ δοτέον. Ἰσως δὲ οὐδὲ τοῦτ’ ἀεί, οἷον τῷ λυτρωθέντι παρὰ ληστῶν πότερον τὸν λυσάμενον ἀντιλυτρωτέον, κάν δοτισοῦν ἥ, ἥ καὶ μὴ ἔαλωκότι ἀπαιτοῦντι δὲ ἀποδοτέον, ἥ τὸν πατέρα λυτρωτέον; δόξειε γὰρ ἀν καὶ ἔαυτοῦ μᾶλλον τὸν πατέρα. ὅπερ οὖν εἴρηται, καθόλου μὲν τὸ ὁφείλημα ἀποδοτέον, ἐὰν δ’ ὑπερετείνῃ ἡ δόσις τῷ καλῷ ἥ τῷ ἀναγκαίῳ, πρὸς ταῦτα ἀποκλιτέον· ἐνίστε γὰρ οὐδὲ ἐστὶν Ἰσον τὸ τὴν προϋπαρχὴν ἀμείψασθαι, ἐπειδὰν δὲ μὲν

denn mit dem, dem man vertraut hat, muß man in derselben Weise abschließen, wie man die Abmachung eingegangen war. Es erscheint nämlich gerechter, daß der die Sache abschätzt, dem sie überlassen wurde, als der, der sie überließ. Meist schätzen ja die Besitzer und jene, die die Sache haben möchten, sie nicht gleich ein. Denn jedem scheint das, was ihm gehört und was er gibt, außerordentlich viel wert zu sein. Trotzdem findet der Tausch statt zu dem Preis, den der Empfänger festsetzt. Man muß wohl den Wert einer Sache nicht danach abmessen, wie er dem scheint, der sie besitzt, sondern wie er schien, bevor man sie hatte.

2. Fragen sind auch die folgenden: Soll man seinem Vater alles gewähren und ihm in allem folgen, oder soll man in Krankheit dem Arzt folgen und zum Feldherrn den Kriegerischen wählen? Soll man eher dem Freunde als dem Tugendhaften Dienste erweisen und eher dem Wohltäter Gutes vergelten als dem Kameraden Gutes tun, wenn man nicht gleichzeitig beides vermag? Alle diese Dinge genau zu entscheiden ist doch nicht leicht? Denn es gibt vielerlei Unterschiede der Größe und Kleinheit, im Edlen und im Notwendigen. Daß man aber nicht alles demselben gewähren soll, ist klar. Und im allgemeinen ist es besser, Wohltaten zu vergelten als den Kameraden Gutes zu tun, lieber zurückzugeben, was wie ein geschuldetes Darlehen ist, als den Kameraden zu geben. Aber auch das gilt nicht immer: muß einer, der von Räubern losgekauft worden ist, seinerseits seinen Befreier, wer er auch sei, loskaufen oder ihm das Lösegeld zurückstatten, wenn dieser zwar nicht gefangengenommen war, aber das Geld verlangt, oder soll man zuerst seinen Vater loskaufen? Es scheint wohl, man solle den Vater noch eher loskaufen als sich selbst. Wie gesagt, im allgemeinen muß man das Geschuldete zurückgeben, wenn aber ein freies Geschenk an Schönheit oder Notwendigkeit überwiegt, so muß man in diesem Sinne von der Regel abweichen. Denn zuweilen entspricht es nicht einmal der Gleichheit, einen empfangenen Dienst zu erwidern,

σπουδαῖον εἰδὼς εὐ ποιήσῃ, τῷ δὲ ἡ ἀνταπόδοσις γίνηται ὃν οἴεται μοχθηρὸν εἶναι. οὐδὲ γὰρ τῷ δανείσαντι ἐνίοτε ἀντιδανειστέον· ὃ μὲν γὰρ οἰόμενος κομεῖσθαι ἐδάνεισεν ἐπιεικεῖ ὅντι, ὃ δ' οὐκ ἐλπίζει κομεῖσθαι παρὰ πονηροῦ. εἴτε τοίνυν τῇ ἀληθείᾳ οὕτως ἔχει, οὐκ ἵσον τὸ ἀξιώμα· εἴτ' ἔχει μὲν μὴ οὕτως οἴονται δέ, οὐκ ἀν δόξαιεν ἄτοπα ποιεῖν. ὅπερ οὖν πολλάκις εἴρηται, οἱ περὶ τὰ πάθη καὶ τὰς πράξεις λόγοι ὁμοίως ἔχουσιν τὸ ὠρισμένον τοῖς περὶ ἣ εἰσίν. ὅτι μὲν οὖν οὐ ταύτα πᾶσιν ἀποδοτέον, οὐδὲ τῷ πατρὶ πάντα, καθάπερ οὐδὲ τῷ Διὶ θύεται, οὐκ ἄδηλον· ἐπεὶ δ' ἔτερα γονεῦσι καὶ ἀδελφοῖς καὶ ἑταίροις καὶ εὐεργέταις, ἔκάστοις τὰ οἰκεῖα καὶ τὰ ἀρμόττοντα ἀπονεμητέον. οὕτω δὲ καὶ ποιεῖν φαίνονται· εἰς γάμους μὲν γὰρ καλοῦσιν τοὺς συγγενεῖς (τούτοις γὰρ κοινὸν τὸ γένος καὶ αἱ περὶ τοῦτο δὴ πράξεις), καὶ εἰς τὰ κήδη δὲ μάλιστα οἴονται δεῖν τοὺς συγγενεῖς ἀπαντᾶν διὰ ταύτο. δόξειε δ' ἀν τροφῆς μὲν γονεῦσι δεῖν μάλιστ' ἐπαρκεῖν, ὡς ὁφεῖλοντας, καὶ τοῖς αἵτιοις τοῦ εἶναι κάλλιον ὃν ἡ ἑαυτοῖς εἰς ταῦτ' ἐπαρκεῖν· καὶ τιμὴν δὲ γονεῦσιν καθάπερ θεοῖς, οὐ πᾶσαν δέ. οὐδὲ γὰρ τὴν αὐτὴν πατρὶ καὶ μητρὶ, οὐδ' αὖ τὴν τοῦ σοφοῦ ἢ τοῦ στρατηγοῦ, ἀλλὰ τὴν πατρικήν, ὁμοίως δὲ καὶ τὴν μητρικήν. καὶ παντὶ δὲ τῷ πρεσβυτέρῳ τιμὴν [τὴν] καθ' ἥλικίαν, ὑπαναστάσει καὶ κατακλίσει καὶ τοῖς τοιούτοις. πρὸς ἑταίρους δ' αὖ καὶ ἀδελφοὺς παρ-ρησίαν καὶ ἀπάντων κοινότητα. καὶ συγγενέσι δὲ καὶ φυλέταις καὶ πολίταις καὶ τοῖς λοιποῖς ἀπασιν ἀεὶ πειρατέον τὸ οἰκεῖον ἀπονέμειν, καὶ συγκρίνειν τὰ ἔκάστοις ὑπάρχοντα κατ' οἰκειότητα καὶ ἀρετὴν

wenn einer nämlich einem Manne, den er als tüchtig kennt, etwas Gutes erwiesen hat und ihm der andere vergilt, obwohl er ihn für schlecht hält. Man darf auch zuweilen jemandem, der einem geliehen hat, nicht wieder leihen. Denn der eine hat geliehen in der Meinung, er werde es von dem anderen, den er für anständig hält, wieder erhalten, der andere aber hat keine Hoffnung, es vom ersten, der ein schlechter Mensch ist, wieder zu erhalten. Verhält es sich nun in Wahrheit so, so ist die Würdigkeit beider Teile nicht dieselbe. Ist es aber nicht so, sondern hat man es bloß gemeint, so hat man wenigstens nichts Unvernünftiges getan. Wie nun oft gesagt wurde: die Untersuchungen über die Eigenschaften und Handlungen sind nur so weit bestimmbar, als es ihr Gegenstand ist. Daß man nicht allen dasselbe schuldet und auch seinem Vater nicht alles zu übergeben braucht, wie man auch dem Zeus nicht alles opfert, ist klar. Da Eltern, Brüdern, Kameraden und Wohltätern verschiedenes zukommt, so muß man auch jedem das ihm Zugehörige und für ihn Passende geben. So scheint es auch faktisch zu sein. Denn zur Hochzeit ruft man die Verwandten (denn mit ihnen hat man das Geschlecht gemeinsam und die damit zusammenhängenden Handlungen), und aus demselben Grund erwartet man zu Trauerfeiern auch in erster Linie die Verwandten. Den Eltern soll man vor allem den Lebensunterhalt gewähren, da man es ihnen schuldet und es schöner ist, den Urhebern seines Daseins darin zu helfen als sich selbst. Ferner gehört den Eltern die Ehre wie den Göttern, aber nicht alle. Denn es gebührt auch nicht dieselbe Ehre dem Vater und der Mutter und auch nicht dem Weisen und dem Feldherrn, sondern dem Vater die ihm zukommende und der Mutter die ihriige; und jedem Greise die Ehre, die seinem Alter zukommt, das Aufstehen vor ihm und Ihm-Platz-Machen bei Tisch und dergleichen. Kameraden und Brüdern gegenüber aber die Freimütigkeit und die Gemeinschaft in allem. Ebenso muß man versuchen, den Verwandten, Stammesgenossen, Mitbürgern usw. ihr Zukommendes zu erweisen, und berücksichtigen, was jedem gebührt

ἢ χρῆσιν. τῶν μὲν οὖν ὁμογενῶν ὅραν ἡ κρίσις, τῶν δὲ διαφερόντων ἐργωδεστέρα. οὐ μὴν διά γε τοῦτο ἀποστατέον, ἀλλ' ὡς ἀν ἐνδέχηται, οὕτως διοριστέον.

3. Ἐχει δ' ἀπορίαν καὶ περὶ τοῦ διαλύεσθαι τὰς φιλίας ἢ μὴ πρὸς τοὺς μὴ διαμένοντας. ἡ πρὸς μὲν τοὺς διὰ τὸ χρήσμον ἡ τὸ ἥδυ φίλους ὄντας, ὅταν μηκέτι ταῦτ' ἔχωσιν, οὐδὲν ἄτοπον διαλύεσθαι. ἐκείνων γὰρ ἡσαν φίλοι: ὧν ἀπολιπόντων εὔλογον τὸ μὴ φιλεῖν ἐγκαλέσειε δ' ἀν τις, εἰ διὰ τὸ χρήσμον ἡ τὸ ἥδυ ἀγαπῶν προσεποιεῖτο διὰ τὸ ἥθος. ὅπερ γὰρ ἐν ἀρχῇ εἴπομεν, πλεῖσται διαφοραὶ γίνονται τοῖς φίλοις, ὅταν μὴ ὁμοίως οἴωνται καὶ ὡσι φίλοι. ὅταν μὲν οὖν διαψευσθῇ τις καὶ ὑπολάβῃ φιλεῖσθαι διὰ τὸ ἥθος, μηδὲν τοιοῦτον ἐκείνου πράττοντος, ἔαυτὸν αἰτιῷτ' ἄν: ὅταν δ' ὑπὸ τῆς ἐκείνου προσποιήσεως ἀπατηθῇ, δίκαιον ἐγκαλεῖν τῷ ἀπατήσαντι, καὶ μᾶλλον ἡ τοῖς τὸ νόμισμα κιβδηλεύουσιν, ὅσῳ περὶ τιμιώτερον ἡ κακουργία. ἐὰν δ' ἀποδέχηται ὡς ἀγαθόν, γένηται δὲ μοχθηρὸς καὶ δοκῆ, ἀρ' ἔτι φιλητέον; ἡ οὐ δυνατόν, εἴπερ μὴ πᾶν φιλητὸν ἀλλὰ τάγαθόν, οὔτε δὲ φιλητέον πονηρὸν οὔτε δεῖ: φιλοπόνηρον γὰρ οὐ χρὴ εἶναι, οὐδὲ ὁμοιοῦσθαι φαύλῳ· εἴρηται δ' ὅτι τὸ ὁμοιον τῷ ὁμοίῳ φίλον. ἀρ' οὖν εὐθὺς διαλυτέον; ἡ οὐ πᾶσιν, ἀλλὰ τοῖς ἀνιάτοις κατὰ τὴν μοχθηρίαν, ἐπανόρθωσιν δὲ ἔχουσιν μᾶλλον βιηθητέον εἰς τὸ ἥθος ἡ τὴν οὐσίαν, ὅσῳ βέλτιον καὶ τῆς φιλίας οἰκειότερον; δόξειε δ' ἀν ὁ διαλυόμενος οὐδὲν ἄτοπον ποιεῖν. οὐ γὰρ τούτῳ ἡ τοιούτῳ φίλος ἦν· ἀλλοιωθέντα οὖν ἀδυνατῶν ἀν-

1165 b

nach Vertrautheit, Tugend und Nutzen. Bei Personen von gleicher Abstammung ist das Urteil darüber leichter, bei verschiedener mühsamer. Doch darf man deswegen nicht darauf verzichten, sondern muß abgrenzen, so gut es möglich ist.

3. Man kann auch fragen, ob man die Freundschaft mit Menschen, die sich verändern, aufheben soll oder nicht. Daß man dort abbricht, wo die Freundschaft auf Nutzen oder Lust beruhte und dies nun nicht mehr vorhanden ist, ist nicht verwunderlich. Denn man war ja Freund von jenem, und da das den Menschen verlassen hat, so ist es begreiflich, daß man nicht mehr liebt. Aber Vorwürfe kann man wohl machen, wenn jemand wegen des Nutzens oder der Lust liebte und sich stellte, als täte er es wegen des Charakters. Denn wie wir am Anfang sagten: die größten Differenzen entstehen unter Freunden, wo die Freundschaft eine andere ist, als man meinte. Wenn nun jemand sich täuscht und meinte, er werde wegen seines Charakters geliebt, während der andere nichts dergleichen tat, so wird er sich selbst anklagen müssen. Wenn er aber durch den andern absichtlich getäuscht wurde, kann er mit Recht den Betrüger anklagen, und noch mehr als einen Falschmünzer, da das Verbrechen an kostbarerem verübt wurde. Wenn man sich aber mit jemandem als einem Tugendhaften verbunden hat und dieser dann schlecht wird und sich auch so zeigt, muß man ihn dann noch lieben? Oder ist das nicht möglich, da nicht alles liebenswert ist, sondern nur das Gute, und man das Schlechte weder lieben kann noch darf? Denn man darf nicht Liebhaber des Schlechten sein, noch einem schlechten Menschen ähnlich werden. Es wurde aber gesagt, daß das Ähnliche dem Ähnlichen lieb ist. Soll man aber gleich abbrechen? Oder nicht mit allen, sondern nur mit den unheilbar Schlechten, den Besserungsfähigen muß man aber eher zu ihrem früheren Charakter als zu ihrem Vermögen verhelfen, da dies auch besser und der Freundschaft angemessener ist? Allerdings tut der, der abbricht, offenbar auch nichts Unvernünftiges. Denn mit einem solchen Menschen war man nicht befreundet,

σῶσαι ἀφίσταται. εἰ δὲ ὁ μὲν διαμένοι ὁ δὲ ἐπιεικέστερος γίνοιτο καὶ πολὺ διαλλάττοι τῇ ἀρετῇ. ἄρα χρηστέον φίλῳ. ή οὐκ ἐνδέχεται; ἐν μεγάλῃ δὲ διαστάσει μάλιστα δῆλον γίνεται, οἷον ἐν ταῖς παιδικαῖς φιλίαις· εἰ γάρ ὁ μὲν διαμένοι τὴν διάνοιαν παῖς ὁ δὲ ἀνὴρ εἴη οὗτος κράτιστος, πῶς ἂν εἴεν φίλοι μήτ’ ἀρεσκόμενοι τοῖς αὐτοῖς μήτε χαίροντες καὶ λυπουμενοι; οὐδὲ γάρ περὶ ἀλλήλους ταῦθ’ ὑπάρξει αὐτοῖς. ἀνευ δὲ τούτων οὐκ ἡν φίλους εἶναι· συμβιοῦν γάρ οὐχ οἶόν τε. εἰδηται δὲ περὶ τούτων. ἀρόν οὖν οὐθὲν ἀλλοιότερον πρὸς αὐτὸν ἔκτεον ἡ εἰ μή ἐγεγόνει φίλος μηδέποτε· ἡ δεῖ μνείαν ἔχειν τῆς γενομένης συνηθείας, καὶ καθάπερ φίλοις μᾶλλον ἡ ὁδηγείοις οἰόμεθα δεῖν χαρίζεσθαι. οὕτω καὶ τοῖς γενομένοις ἀπονεμητέον τι διὰ τὴν προγεγενημένην φιλίαν, ὅταν μὴ δι’ ὑπερβολὴν μοχθηρίας ἡ διάλυσις γένηται;

4. Τὰ φιλικὰ δὲ τὰ πρὸς τοὺς φίλους, καὶ οἵς αἱ φιλίαι δορίζονται, ἔοικεν ἐκ τῶν πρὸς ἑαυτὸν ἐληλυθέναι. 1166 a
 τιθέασι γάρ φίλον τὸν βουλόμενον καὶ πράττοντα τάγαθὰ ἡ τὰ φαινόμενα ἐκείνου ἔνεκα, ἡ τὸν βουλόμενον εἶναι καὶ ζῆν τὸν φίλον αὐτοῦ χάριν, ὅπερ αἱ μητέρες πρὸς τὰ τέκνα πεπόνθασι, καὶ τῶν φίλων οἱ προσκεκρουκότες· οἱ δὲ τὸν συνδιάγοντα καὶ ταῦτα αἰδούμενον, ἡ τὸν συναλγοῦντα καὶ συγχαιροῦντα τῷ φίλῳ, μάλιστα δὲ καὶ τοῦτο περὶ τὰς μητέρας συμβαίνει. τούτων δέ τινι καὶ τὴν φιλίαν δορίζονται. πρὸς ἑαυτὸν δὲ τούτων ἔκαστον τῷ ἐπιεικεῖ ὑπάρχει, τοῖς δὲ λοιποῖς, ἡ τοιοῦτοι ὑπολαμβάνουσιν εἶναι. ἔοικεν

und wenn man den, der sich verändert hat, nicht zurückholen kann, so verzichtet man. Wenn aber der eine Freund bleibt, was er war, der andere aber tugendhafter wurde und hierin den ersten weit überträfe, kann man da noch mit ihm als Freund umgehen, oder ist das nicht mehr möglich? Wo der Abstand groß ist, ist das Problem am deutlichsten, wie bei Freundschaften aus der Knabenzeit. Wenn einer in seinem Denken ein Kind bliebe, der andere aber ein hervorragender Mann, wie sollen sie da noch Freunde sein, wo ihnen nicht mehr dasselbe gefiele und sie nicht mehr über dasselbe Freude und Schmerz empfanden? Auch aneinander gegenseitig würde ihnen nicht mehr dasselbe gefallen, und ohne dies können sie nicht mehr Freunde sein; denn da kann man nicht mehr zusammen leben. Darauf haben wir schon gesprochen. Muß man sich nun zu einem solchen nicht anders verhalten, als wenn er niemals ein Freund gewesen wäre? Oder soll man sich an die frühere Vertrautheit erinnern, und wie man meint gegen Freunde gefälliger sein zu sollen als gegen Fremde, so soll man auch die gewesenen Freunde berücksichtigen wegen der ehemaligen Freundschaft, es sei denn, daß der Bruch wegen eines Übermaßes an Schlechtigkeit erfolgte?

4. Das freundschaftliche Verhalten zu Freunden und die Umgrenzung der Freundschaft scheint aus dem Verhalten zu uns selbst abgeleitet zu werden. Man bezeichnet als Freund den, der das Gute oder scheinbar Gute um des andern selbst willen wünscht oder tut, oder den, der das Dasein und das Leben des Freundes wünscht um seinetwillen, so wie sich die Mütter zu den Kindern verhalten, oder von Freunden jene, die sich wegen eines Zwischenfalls getrennt haben. Andere verstehen als Freund den, der mit uns zusammen lebt und dasselbe wünscht wie wir und der mit dem Freunde Lust und Schmerz teilt; und auch dieses gilt am allermeisten von den Müttern. Entsprechend diesen Auslassungen wird die Freundschaft bestimmt. Jedes davon gilt nun auch für den Tugendhaften im Verhältnis zu sich selbst, und bei den anderen, soweit sie meinen solche zu sein. Es scheint nun,

δέ, καθάπερ εἰδηται, μέτρον ἔκάστων ἡ ἀρετή καὶ ὁ σπουδαῖος εἶναι. οὗτος γάρ ὅμοιγνωμονεῖ ἑαυτῷ, καὶ τῶν αὐτῶν ὀρέγεται κατὰ πᾶσαν τὴν ψυχήν. καὶ βούλεται δὴ ἑαυτῷ τάγαθά καὶ τὰ φαινόμενα καὶ πράττει (τοῦ γάρ ἀγαθοῦ τάγαθὸν διαπονεῖν) καὶ ἑαυτοῦ ἔνεκα· τοῦ γὰρ διανοητικοῦ χάριν, ὅπερ ἔκαστος εἶναι δοκεῖ. καὶ ζῆν δὲ βούλεται ἑαυτὸν καὶ σφέζεσθαι, καὶ μάλιστα τοῦτο ὡς φρονεῖ· ἀγαθὸν γὰρ τῷ σπουδαίῳ τὸ εἶναι. ἔκαστος δ' ἑαυτῷ βούλεται τάγαθά. γενόμενος δ' ἄλλος οὐδεὶς αἰρεῖται πάντ' ἔχειν ἐκεῖνο τὸ γενόμενον· ἔχει γὰρ καὶ νῦν ὁ θεὸς τάγαθόν, ἀλλ' ὃν δι ποτ' ἔστιν. δόξειε δ' ἀν τὸ νοοῦν ἔκαστος εἶναι, ἡ μάλιστα. συνδιάγειν τε ὁ τοιοῦτος ἑαυτῷ βούλεται· ἥδεως γὰρ αὐτὸ ποιεῖ· τῶν τε γὰρ περιραμένων ἐπιτερπεῖς αἱ μνῆμαι, καὶ τῶν μελλόντων ἐλπίδες ἀγαθαί· αἱ τοιαῦται δ' ἥδεῖαι. καὶ θεωρημάτων δ' εὐπορεῖ τῇ διανοίᾳ. συναλγεῖ τε καὶ συνήδεται μάλισθ' ἑαυτῷ· πάντοτε γάρ ἔστι τὸ αὐτὸ λυπηρόν τε καὶ ἥδυ, καὶ οὐκ ἄλλοτε ἄλλο· ἀμεταμέλητος γὰρ ὡς εὔπειν. τῷ δὴ πρὸς αὐτὸν [μὲν] ἔκαστα τούτων ὑπάρχειν τῷ ἐπιεικεῖ, πρὸς δὲ τὸν φίλον ἔχειν ὥσπερ πρὸς ἑαυτόν (ἔστιν γὰρ ὁ φίλος ἄλλος αὐτός), καὶ ἡ φιλία τούτων εἶναι τι δοκεῖ, καὶ φίλοι οἵ ταῦθ' ὑπάρχει. πρὸς αὐτὸν δὲ πότερον ἔστιν ἡ οὐκ ἔστι φιλία, ἀφείσθω ἐπὶ τοῦ παρόντος· δόξειε δ' ἀν ταύτῃ εἶναι φιλία, ἡ ἔστιν δύο ἡ πλείω ἐκ τῶν εἰρημένων, καὶ διτὶ ἡ ὑπερβολὴ τῆς φιλίας τῇ πρὸς αὐτὸν ὅμοιοῦται. φαίνεται δὲ τὰ εἰρημένα καὶ τοῖς πολλοῖς ὑπάρχειν, καίτερον οὖσι φαύλοις. ἀρ' οὖν ἡ ἀρέσκουσιν ἑαυτοῖς καὶ ὑπολαμβάνουσιν ἐπιεικεῖς εἶναι, ταύτῃ μετέχουσιν αὐτῶν; ἐπεὶ τῶν γε κομιδῇ φαύλων καὶ ἀνοσιουργῶν οὐδενὶ ταῦθ' ὑπάρχει, ἀλλ'

wie gesagt, das Maß für alles die Tugend und der Tugendhafte zu sein; denn dieser befindet sich mit sich selbst in Übereinstimmung und begehrts mit seiner ganzen Seele immer dasselbe. Und er wünscht sich selbst auch das Gute, und was so scheint, und tut es (denn es ist Sache des Guten, das Gute durchzuführen) und um seiner selbst willen; und zwar um des denkenden Teiles willen, der am meisten er selbst zu sein scheint. Und er wünscht selbst zu leben und bewahrt zu bleiben, und vor allem für den Teil von sich, mit dem er denkt. Denn für den Tugendhaften ist das Sein etwas Gutes. Jeder wünscht aber sich selbst das Gute, und keiner wünscht ein anderer zu werden und daß dann das andere alles Gute hätte. Denn auch jetzt hat die Gottheit das Gute, und zwar weil sie ist, was sie immer war. Und nun scheint der Einzelne das Denkende in ihm zu sein, oder doch dies vorzugsweise. Und ein solcher wünscht mit sich selbst zusammenzuleben. Denn dies macht ihm Lust: die Erinnerung an das Getane ist erfreulich und die Hoffnung auf das Kommende gut und als solche angenehm. Und in seinem Denken ist er reich an Betrachtenswertem. Er teilt auch am meisten Schmerz und Lust mit sich selbst. Denn immer ist ihm dasselbe freudig und schmerzlich und nicht immer wieder ein anderes; darum kennt er sozusagen auch keine Reue. Da sich nun jedes einzelne davon bei Tugendhaften im Verhältnis zu sich selbst findet und er sich zum Freund verhält wie zu sich selbst (denn der Freund ist ein anderer er selbst), so scheint auch die Freundschaft darin zu bestehen und Freunde solche, die dies besitzen. Ob es nun eine Freundschaft zu sich selbst gibt oder nicht, sei für jetzt beiseite gelassen. Es scheint eine solche Freundschaft insofern zu bestehen, als zwei oder mehr der genannten Stücke vorhanden sind; und das Übermaß der Freundschaft ist der Freundschaft zu sich selbst ähnlich. Das Genannte scheint es auch bei den Leuten zu geben, selbst wenn sie schlecht sind. Haben sie nun insofern daran Anteil, als sie sich selbst gefallen und annehmen, daß sie tugendhaft seien? Bei den durchaus Schlechten und den Verbrechern gibt es nichts dergle-

οὐδὲ φαίνεται. σχεδὸν δὲ οὐδὲ τοῖς φαύλοις· διαφέρονται γὰρ ἑαυτοῖς, καὶ ἐτέρων μὲν ἐπιθυμοῦσιν ἄλλα δὲ βούλονται, οἷον οἱ ἀκρατεῖς· αἰροῦνται γὰρ ἀντὶ τῶν δοκούντων ἑαυτοῖς ἀγαθῶν εἶναι τὰ ἡδέα βλαβερὰ ὅντα· οἱ δ’ αὖ διὰ δειλίαν καὶ ἀργίαν ἀφίστανται τοῦ πράττειν ἢ οἰονται ἑαυτοῖς βέλτιστα εἶναι· οἵς δὲ πολλὰ καὶ δεινὰ πέπρακται, καὶ διὰ τὴν μοχθηρίαν μισοῦνται καὶ φεύγουσι τὸ ζῆν καὶ ἀναιροῦσιν ἑαυτούς. ζητοῦσίν τε οἱ μοχθηροὶ μεθ’ ὧν συνδιημερεύσουσιν, ἑαυτοὺς δὲ φεύγουσιν· ἀναμμινήσκονται γὰρ πολλῶν καὶ δυσχερῶν, καὶ τοιαῦθ’ ἔτερα ἐλπίζουσι, καθ’ ἑαυτοὺς ὅντες, μεθ’ ἐτέρων δ’ ὅντες ἐπιλανθάνονται. οὐδέν τε φιλητὸν ἔχοντες οὐδὲν φιλικὸν πάσχουσι πρὸς ἑαυτούς. οὐδὲ δὴ συγχαιρουσιν οὐδὲ συναλγοῦσιν οἱ τοιοῦτοι ἑαυτοῖς· στασιάζει γὰρ αὐτῶν ἡ ψυχὴ, καὶ τὸ μὲν διὰ μοχθηρίαν ἀλγεῖ ἀπεχόμενον τινῶν, τὸ δὲ ἥδεται, καὶ τὸ μὲν δεῦρο τὸ δὲ ἐκεῖσε ἔλκει ὥσπερ διασπῶντα. εἰ δὲ μὴ οἷόν τε ἄμα λυπεῖσθαι καὶ ἥδεσθαι, ἀλλὰ μετὰ μικρόν γε λυπεῖται ὅτι ἡσθη, καὶ οὐκ ἀν ἐβούλετο ἥδέα ταῦτα γενέσθαι αὐτῷ· μεταμελείας γὰρ οἱ φαῦλοι γέμουσιν. οὐ δὴ φαίνεται ὁ φαῦλος οὐδὲ πρὸς ἑαυτὸν φιλικῶς διακεῖσθαι διὰ τὸ μηδὲν ἔχειν φιλητόν. εἰ δὴ τὸ οὕτως ἔχειν λίαν ἐστὶν ἄθλιον, φευκτέον τὴν μοχθηρίαν διατεταμένως καὶ πειρατέον ἐπιεικῆ εἶναι· οὕτω γὰρ καὶ πρὸς ἑαυτὸν φιλικῶς ἀν ἔχοι καὶ ἐτέρῳ φίλοις γένοιτο.

§. ‘Η δ’ εὔνοια φιλικῷ μὲν ἔοικεν, οὐ μὴν ἔστι γε φιλία. γίνεται γὰρ εὔνοια καὶ πρὸς ἀγνῶτας, καὶ λανθάνουσα, φιλία δ’ οὐ. καὶ πρότερον δὲ ταῦτ’ εἴρηται. ἀλλ’ οὐδὲ φιλησίς ἔστιν. οὐ γὰρ ἔχει διάτασιν οὐδ’ ὅρεξιν, τῇ φιλήσει δὲ ταῦτ’ ἀκολουθεῖ· καὶ ἡ μὲν

chen, es scheint nicht einmal so. Eigentlich auch nicht bei den Schlechten. Denn sie sind in sich gespalten, begehrn das eine und wollen das andere, wie die Unbeherrschten. Denn sie ziehen dem, was ihnen gut zu sein scheint, das Angenehme vor, das schädlich ist. Andere wiederum geben es aus Feigheit oder Trägheit auf, das zu tun, was, wie sie meinen, für sie das beste ist. Wer aber vieles Schlimme getan hat, wird wegen seiner Schlechtigkeit gehaßt, meidet das Leben und tötet sich selbst. Die Schlechten suchen Menschen, mit denen sie zusammenleben können, sich selbst aber fliehen sie. Denn sie erinnern sich an vieles Schreckliche und erwarten entsprechendes, wenn sie allein sind; wenn sie aber mit anderen sind, vergessen sie es. Sie haben nichts Liebenswertes, und so empfinden sie auch keine Freundschaft zu sich selbst. Sie teilen mit sich selbst weder Freude noch Schmerz, denn ihre Seele ist in Aufruhr: der eine Teil empfindet aus Schlechtigkeit Schmerz über Dinge, die ihm fehlen, der andere freut sich, und so wird sie hin und her gezogen und wie auseinandergerissen. Und wenn es nicht möglich ist, gleichzeitig Freude und Schmerz zu empfinden, so schmerzt es doch nach kurzer Zeit, daß man sich gefreut hatte und man wünschte, daß man dieses Angenehme nicht erfahren hätte. Denn die schlechten Menschen sind übervoll von Reue. So scheint denn der Schlechte auch nicht sich selbst gegenüber freundschaftlich gestimmt zu sein, weil er nichts Liebenswertes hat. Wenn nun ein solcher Zustand überaus jammervoll ist, so muß man die Schlechtigkeit mit aller Kraft fliehen und versuchen, anständig zu sein. Denn so wird man sich zu sich selbst als Freund verhalten und einem andern Freund werden.

5. Die Wohlgesinntheit ähnelt der Freundschaft, ist aber nicht dasselbe. Denn sie entsteht auch Unbekannten gegenüber und kann unbekannt bleiben, die Freundschaft dagegen nicht. Das wurde schon früher gesagt. Sie ist aber auch keine Zuneigung. Denn sie hat keine Spannung und kein Begehrn, was doch die Zuneigung begleitet. Die Zuneigung erwächst außerdem aus der

φιλησις μετὰ συνηθείας. ἡ δ' εὔνοια καὶ ἐκ προσπαίου, οἷον καὶ περὶ τοὺς ἀγωνιστὰς συμβαίνει. εὔνοι γάρ αὐτοῖς γίνονται καὶ συνθέλουσιν. συμπράξαιεν δ' ἂν οὐδέν ὑπερ γάρ εἴπομεν, προσπαίως εὔνοι γίνονται καὶ ἐπιπολαίως στέργουσιν. ἔοικεν δὴ ἀρχὴ φιλίας εἶναι, ὥσπερ τοῦ ἐρᾶν ἡ διὰ τῆς ὄψεως ἡδονή· μὴ γάρ προησθεὶς τῇ ἰδέᾳ οὐδεὶς ἐρᾶ. ὁ δὲ χαίρων τῷ εἰδει οὐδὲν μᾶλλον ἐρᾶ, ἀλλ' ὅταν καὶ ἀπόντα ποθῇ καὶ τῆς παρουσίας ἐπιθυμῇ. οὗτῳ δὴ καὶ φίλους οὐχ οἶόν τε είναι μὴ εὔνους γενομένους, οἱ δὲ εὔνοι οὐδὲν μᾶλλον φιλοῦσιν· βούλονται γάρ μόνον τάγαθὰ οἰς εἰσιν εὔνοι, συμπράξαιεν δ' ἂν οὐδέν, οὐδ' ὀχληθεῖεν ὑπὲρ αὐτῶν. διὸ μεταφέρων φαίη τις ἂν αὐτὴν ἀργὴν εἶναι φιλίαν, χρονιζομένην δὲ καὶ εἰς συνήθειαν ἀφικνουμένην γίνεσθαι φιλίαν, οὐ τὴν διὰ τὸ χρήσιμον οὐδὲ τὴν διὰ τὸ ἡδύ· οὐδὲ γάρ εὔνοια ἐπὶ τούτοις γίνεται. ὁ μὲν γάρ εὐεργετηθεὶς ἀνθ' ὧν πέπονθεν ἀπονέμει τὴν εὔνοιαν, τὰ δίκαια δρῶν· ὁ δὲ βουλόμενός τιν' εὐπραγεῖν, ἐλπίδα ἔχων εὐπορίας δι' ἔκείνου, οὐκ ἔοικεν εὔνους ἔκείνῳ εἶναι, ἀλλὰ μᾶλλον ἔαυτῷ, καθάπερ οὐδὲ φίλος, εἰ θεραπεύει αὐτὸν διὰ τινα χρῆσιν. ὅλως δ' ἡ εὔνοια δι' ἀρετὴν καὶ ἐπιείκειάν τινα γίνεται, ὅταν τῷ φανῇ καλός τις ἡ ἀνδρεῖος ἡ τι τοιοῦτον, καθάπερ καὶ ἐπὶ τῶν ἀγωνιστῶν εἴπομεν.

6. Φιλικὸν δὲ καὶ ἡ ὁμόνοια φαίνεται· διόπερ οὐκ ἔστιν ὁμοδοξία· τοῦτο μὲν γάρ καὶ ἀγνοοῦσιν ἀλλήλους ὑπάρξειεν ἄν. οὐδὲ τοὺς περὶ ὅτουοῦν ὁμογνωμονοῦντας ὁμονοεῖν φασίν, οἷον τοὺς περὶ

Gewöhnung, die Wohlgesinntheit kann aber auch plötzlich entstehen, wie etwa Wettkämpfern gegenüber. Da wird man ihnen wohlgesinnt und denkt mit ihnen, wird aber nicht mit ihnen zusammen handeln; denn wie wir sagten: man kann plötzlich wohlgesinnt werden, und die Liebe bleibt dann oberflächlich. So scheint es eine Art Anfang der Freundschaft zu sein, wie etwa die Freude am Sehen der Anfang der Liebe ist. Denn keiner liebt, wenn er die Gestalt nicht gern hat, wer sich aber nur an der Gestalt freut, liebt darum noch nicht eher, sondern erst, wenn er den andern herbeisehnt, wenn er abwesend ist, und seine Gegenwart wünscht. So kann man auch nicht Freunde werden, wenn man nicht zuvor wohlgesinnt geworden ist, die Wohlgesinnten lieben aber darum noch nicht. Denn sie wünschen bloß denen das Gute, denen sie wohlgesinnt sind, aber mit ihnen zusammen handeln werden sie nicht, noch auch durch sie bemüht werden. So könnte man metaphorisch die Wohlgesinntheit eine untätige Freundschaft nennen; auf die Dauer und wenn die Gewöhnung dazu kommt, kann sie zur wirklichen Freundschaft werden, und dann nicht wegen des Nutzens oder wegen der Lust; denn die Wohlgesinntheit entsteht auch nicht dadurch. Wer nämlich Wohltaten empfangen hat, gibt zur Vergeltung die Wohlgesinntheit und tut recht daran. Wer aber jemandem Wohlergehen wünscht und hofft, er werde dann von jenem profitieren, scheint nicht jenem wohlgesinnt zu sein, sondern eher sich selbst, wie er auch kein Freund ist, wenn er jenem wegen irgendeines Nutzens dient. Im allgemeinen entsteht die Wohlgesinntheit auf Grund von Tugend und Anständigkeit, wenn einer einem andern schön oder tapfer erscheint und dergleichen, wie wir es bei den Wettkämpfern gesagt haben.

6. Auch die Eintracht scheint eine Art von Freundschaft zu sein. Darum ist sie nicht bloß die Gleichheit der Ansichten. Denn das kann es auch unter Menschen geben, die einander gar nicht kennen. Auch nennen wir nicht jene einträchtig, deren Ansichten über irgend etwas Beliebiges übereinstimmen, wie etwa über

τῶν οὐρανίων (οὐ γάρ φιλικὸν τὸ περὶ τούτων ὅμονοεῖν), ἀλλὰ τὰς πόλεις ὅμονοεῖν φασίν. ὅταν περὶ τῶν συμφερόντων ὅμογνωμονῶσιν καὶ ταῦτα προαιρῶνται καὶ πράττωσιν τὰ κοινῇ δόξαντα. περὶ τὰ πρακτὰ δὴ ὅμονοοῦσιν, καὶ τούτων περὶ τὰ ἐν μεγέθει καὶ ἐνδεχόμενα ἀμφοῖν ὑπάρχειν ἢ πᾶσιν. οἶον αἱ πόλεις, ὅταν πᾶσιν δοκῇ τὰς ἀρχὰς αἰρετὰς εἴναι, ἢ συμμαχεῖν Λακεδαιμονίοις, ἢ ἄρχειν Πιττακὸν ὅτε καὶ αὐτὸς ἥθελεν. ὅταν δὲ ἐκάτερος ἔαυτὸν βούληται, ὡσπερ οἱ ἐν ταῖς Φοινίσσαις, στασιάζουσιν· οὐ γάρ ἔστιν ὅμονοεῖν τὸ αὐτὸν ἐκάτερον ἐννοεῖν ὀδήποτε, ἀλλὰ τὸ ἐν τῷ αὐτῷ, οἷον ὅταν καὶ ὁ δῆμος καὶ οἱ ἐπιεικεῖς τοὺς ἀρίστους ἄρχειν· οὕτω γάρ πᾶσι γίνεται οὐ ἐφίενται. πολιτικὴ δὴ φιλία φαίνεται ἡ ὅμονοια, καθάπερ καὶ λέγεται· περὶ τὰ συμφέροντα γάρ ἔστιν καὶ τὰ εἰς τὸν βίον ἀνήκοντα. ἔστιν δὲ ἡ τοιαύτη ὅμονοια ἐν τοῖς ἐπιεικέσιν· οὗτοι γάρ καὶ ἔαυτοῖς ὅμονοοῦσιν καὶ ἀλλήλοις, ἐπὶ τῶν αὐτῶν ὄντες ὡς εἴπειν· τῶν τοιούτων γάρ μένει τὰ βουλήματα καὶ οὐ μεταρρεῖ ὡσπερ εὔριπος, βούλονται τε τὰ δίκαια καὶ τὰ συμφέροντα, τούτων δὲ καὶ κοινῇ ἐφίενται. τοὺς δὲ φαύλους οὐχ οἷόν τε ὅμονοεῖν πλὴν ἐπὶ μικρόν, καθάπερ καὶ φίλους εἴναι, πλεονεξίας ἐφιεμένους ἐν τοῖς ὀφελίμοις, ἐν δὲ τοῖς πόνοις καὶ ταῖς λειτουργίαις ἐλλείποντας· ἔαυτῷ δὲ ἔκαστος βουλόμενος ταῦτα τὸν πέλας ἐξετάζει καὶ κωλύει· μή γάρ τηρούντων τὸ κοινὸν ἀπόλλυται. συμβαίνει οὖν αὐτοῖς στασιάζειν, ἀλλήλους μὲν ἐπαναγκάζοντας, αὐτοὺς δὲ μή βουλομένους τὰ δίκαια ποιεῖν.

1167 b

7. Οἱ δὲ εὐεργέται τοὺς εὐεργετηθέντας δοκοῦσι μᾶλλον φιλεῖν ἢ οἱ εὖ παθόντες τοὺς δράσαντας, καὶ ὡς παρὰ λόγον γινόμενον ἐπιζητεῖται. τοῖς μὲν οὖν

die Himmelserscheinungen (denn hierüber einer Meinung zu sein hat mit Freundschaft nichts zu tun), sondern man bezeichnet etwa eine Stadt als einträglich, wenn die Bürger über das Zuträgliche einer Meinung sind und dasselbe wünschen und das tun, was gemeinsam beschlossen wurde. Man ist also einträglich im Handeln, und zwar in Dingen, die bedeutend sind und beiden oder allen zukommen können; so in einem Staate, wenn alle beschließen, daß die Ämter durch Wahl zu besetzen seien, oder daß man sich mit den Spartanern verbünden solle, oder daß Pittakos die Regentschaft übernehmen solle, als er auch selbst dazu bereit war. Wenn aber von zweien jeder regieren will, wie die Brüder in den Phoinissen, so herrscht Zwietracht. Denn nicht das bedeutet Eintracht, wenn beide dasselbe meinen, was immer es sei, sondern wenn sie dabei auch dieselbe Person meinen, wie etwa, wenn das Volk und die Vornehmen wollen, daß die Besten regieren. Denn da erhalten dann alle, wonach sie streben. So scheint denn die Eintracht eine politische Freundschaft zu sein, wie sie auch genannt wird. Denn sie betrifft das Zuträgliche und dasjenige, was das Leben betrifft. Eine solche Eintracht gibt es unter den Tugendhaften. Denn diese sind mit sich selbst einträglich und miteinander, da sie sich sozusagen immer gleichbleiben. Ihre Entschlüsse bleiben bestehen und strömen nicht hin und her wie der Euripos, und sie wollen das Gerechte und Zuträgliche, und danach streben sie auch gemeinsam. Die Schlechten freilich können nicht einträglich bleiben, außer in geringem Maße, wie sie auch nicht Freunde sein können, da sie im Nützlichen immer zuviel haben wollen und in den Mühen und Leistungen zu wenig. Und da für sich jeder dies will, so schikaniert er den Nächsten und hindert ihn; und da sie nicht das Gemeinsame pflegen, so geht es zugrunde. Also werden sie im Aufruhr sein, einander gegenseitig bedrängen, aber selbst nicht das Gerechte tun.

7. Die Wohltäter scheinen die Empfänger mehr zu lieben als umgekehrt, und man fragt nach dem Grunde dieser unerwarteten Erscheinung. Die meisten meinen nun, daß eben der eine

πλείστοις φαίνεται ὅτι οἱ μὲν ὀφεῖλουσι τοῖς δὲ ὀφεῖλεται, καθάπερ οὖν ἐπὶ τῶν δανείων οἱ μὲν ὀφεῖλοντες βούλονται μὴ εἶναι οἵς ὀφεῖλουσιν, οἱ δανείσαντες δὲ καὶ ἐπιμελοῦνται τῆς τῶν ὀφειλόντων σωτηρίας, οὕτω καὶ τοὺς εὐεργετήσαντας βούλεσθαι εἶναι τοὺς παθόντας ὡς κομιουμένους τὰς χάριτας, τοῖς δ' οὐκ εἶναι ἐπιμελὲς τὸ ἀνταποδοῦναι. Ἐπίχαρ-
μος μὲν οὖν τάχ' ἀν φαίη ταῦτα λέγειν αὐτοὺς ἐκ πονηροῦ θεωμένους, ἔοικεν δ' ἀνθρωπικῷ· ἀμνήμονες γάρ οἱ πολλοί, καὶ μᾶλλον εὖ πάσχειν ἢ ποιεῖν ἐφίενται· δόξειε δ' ἀν φυσικώτερον εἶναι τὸ αἴ-
τιον, καὶ οὐχ ὄμοιον τῷ περὶ τοὺς δανείσαντας. οὐ γάρ ἐστιν φίλησις περὶ ἐκείνους, ἀλλὰ τοῦ σφέσθαι βούλησις τῆς κομιδῆς ἔνεκα· οἱ δ' εὖ πεποιηκότες φι-
λοῦσι καὶ ἀγαπῶσι τοὺς πεπονθότας κἄν μηδὲν ὥσιν χρήσιμοι μηδὲ εἰς ὑστερὸν γένοιντ' ἀν. ὅπερ καὶ ἐπὶ τῶν τεχνιτῶν συμβέβηκεν· πᾶς γάρ τὸ οἰκεῖον ἔργον ἀγαπᾷ μᾶλλον ἢ ἀγαπηθείη ἀν ὑπὸ τοῦ ἔργου ἐμψύχου γενομένου, μάλιστα δ' ἵσως τοῦτο περὶ τοὺς ποιητὰς συμβαίνει· ὑπεραγαπῶσι γάρ οὗτοι τὰ οἰ-
κεῖα ποιήματα, στέργοντες ὥσπερ τέκνα. τοιούτῳ δὴ ἔοικεν καὶ τὸ τῶν εὐεργετῶν. τὸ γάρ εὖ πεπονθός
ἔργον ἐστὶν αὐτῶν· τοῦτο δὴ ἀγαπῶσι μᾶλλον ἢ τὸ ἔργον τὸν ποιήσαντα. τούτου δ' αἴτιον ὅτι τὸ εἶναι πᾶσιν αἱρετὸν καὶ φιλητόν, ἐσμὲν δ' ἐνεργείᾳ· τῷ ζῆν γάρ καὶ πράττειν· ἐνεργείᾳ δ' ὁ ποιήσας τὸ ἔργον ἐστὶν πως· στέργει δὴ τὸ ἔργον, διότι καὶ τὸ εἶναι.
τοῦτο δὲ φυσικόν· δι γάρ ἐστι δυνάμει, τοῦτο ἐνεργείᾳ τὸ ἔργον μηνύει. ἅμα δὲ καὶ τῷ μὲν εὐεργέτῃ καλὸν τὸ κατὰ τὴν πρᾶξιν, ὥστε χαίρειν ἐν ᾧ τοῦτο, τῷ δὲ παθόντι οὐδὲν καλὸν ἐν τῷ δράσαντι, ἀλλ' εὔπερ,
συμφέρον· τοῦτο δ' ἡττον ἥδū καὶ φιλητόν. ἥδεῖα δ'
ἐστὶν τοῦ μὲν παρόντος ἡ ἐνέργεια, τοῦ δὲ μέλλοντος ἡ ἐλπίς, τοῦ δὲ γεγενημένου ἡ μνήμη. ἥδιστον δὲ τὸ

Schuldner und der andere der Gläubiger sei, und wie nun bei Darlehensgeschäften die Schuldner wünschten, daß ihre Gläubiger nicht existierten, die Gläubiger dagegen sogar um das Wohl ihrer Schuldner besorgt sind, so wünschten eben auch die Wohltäter, daß die Empfänger am Leben bleiben, damit sie den Dank abstatten können, während sich diese um die Erstattung des Dankes nicht weiter kümmerten. Epicharmos würde nun vielleicht sagen, diese Meinung stamme aus einer allzu schlechten Einschätzung der Menschen, aber es scheint doch menschlich zu sein. Denn die Leute haben kein Gedächtnis und wollen lieber Gutes erfahren als Gutes tun. Die Ursache scheint aber tiefer in der Natur begründet zu sein und nicht dieselbe wie bei den Gläubigern. Denn bei diesen gibt es ja keine Zuneigung, sondern der Gläubiger sorgt sich um jenen nur um der Vergeltung willen. Wohltäter dagegen lieben und schätzen die Empfänger, auch wenn sie in keiner Weise nützlich sind, noch es je werden. Dasselbe gibt es auch bei den Künstlern. Denn jeder liebt sein eigenes Werk mehr, als dieses ihn lieben würde, wenn es eine Seele bekäme. Am meisten geschieht dies wohl bei den Dichtern. Denn diese lieben ihre Dichtungen über alle Maßen, so wie sie ihre Kinder lieben würden. Dem ist das Verhalten der Wohltäter ähnlich. Denn was ihre Wohltat empfangen hat, ist ihr Werk, und dieses lieben sie mehr als das Werk den Schöpfer. Die Ursache davon ist, daß das Sein allen Wesen wünschbar und liebenswert ist und daß wir insofern sind, als wir tätig sind, nämlich im Leben und Handeln. Durch seine Tätigkeit ist also der Schöpfer gewissermaßen sein Werk. Er liebt also sein Werk, weil er auch das Sein liebt. Dies ist naturgegeben: denn was er als Möglichkeit ist, zeigt das Werk in Wirklichkeit. Zugleich ist für einen Wohltäter diese seine Handlung schön, und so freut er sich an dem, worin seine Handlung ist; für den Empfänger ist dagegen am Geber nichts Schönes, sondern eher etwas Nützliches. Dies ist aber weniger angenehm und liebenswert. Angenehm ist die Wirklichkeit des Gegenwärtigen, die Hoffnung auf das Künftige und die Erinnerung an das Gewe-

χατὰ τὴν ἐνέργειαν, καὶ φιλητὸν δόμοίως. τῷ μὲν οὖν πεποιηκότι μένει τὸ ἔργον (τὸ καλὸν γάρ πολυχρόνιον), τῷ δὲ παθόντι τὸ χρήσμον παροίχεται. ἡ τε μνήμη τῶν μὲν καλῶν ἡδεῖα, τῶν δὲ χρησίμων οὐ πάνυ ἡ ἡττον· ἡ προσδοκία δ' ἀνάπαλιν ἔχειν ἔοικεν. καὶ ἡ μὲν φύλησις ποιήσει ἔοικεν, τὸ φιλεῖσθαι δὲ τῷ πάσχειν. τοῖς ὑπερέχουσιν δὴ περὶ τὴν πρᾶξιν ἔπειται τὸ φιλεῖν καὶ τὰ φιλικά. ἔτι δὲ τὰ ἐπιπόνως γενόμενα πάντες μᾶλλον στέργονται, οἷον καὶ τὰ χρήματα οἱ κτησάμενοι τῶν παραλαβόντων δοκεῖ δὲ τὸ μὲν εὗ πάσχειν ἄπονον εἶναι, τὸ δ' εὗ ποιεῖν ἐργάδες. διὰ ταῦτα δὲ καὶ αἱ μητέρες φιλοτεκνότεραι· ἐπιπονωτέρα γάρ ἡ γέννησις, καὶ μᾶλλον ἵσασιν ὅτι αὐτῶν. δόξειεν δ' ἀν τοῦτο καὶ τοῖς εὐεργέταις οἰκεῖον εἶναι.

8. Ἀπορεῖται δὲ καὶ πότερον δεῖ φιλεῖν ἑαυτὸν μάλιστα ἡ ἄλλον τινά. ἐπιτψῶσι γάρ τοῖς ἑαυτοὺς μάλιστ' ἀγαπῶσιν, καὶ ὡς ἐν αἰσχρῷ φιλαύτους ἀποκαλοῦσιν, δοκεῖ τε ὁ μὲν φαῦλος ἑαυτοῦ χάριν πάντα πράττειν, καὶ δσω ἀν μοχθηρότερος ἦ, τοσούτῳ μᾶλλον. ἐγκαλοῦσι δὴ αὐτῷ οἷον ὅτι οὐδὲν ἀφ' ἑαυτοῦ πράττει, ὁ δὲ ἐπιεικῆς διὰ τὸ καλόν, καὶ δσω ἀν βελτίων ἦ, μᾶλλον διὰ τὸ καλόν, καὶ φύλου ἔνεκα, τὸ δ' αὐτοῦ παρίησι. τοῖς λόγοις δὲ τούτοις τὰ ἔργα διαφωνεῖ, οὐκ ἀλόγως. φασὶ γάρ δεῖν φιλεῖν μάλιστα τὸν μάλιστα φύλον, φύλος δὲ μάλιστα ὁ βουλόμενος φυούλεται τάγαθὰ ἔκείνου ἔνεκα, καὶ εἰ μηδεὶς εἴσεται. ταῦτα δ' ὑπάρχει μάλιστ' αὐτῷ πρὸς αὐτόν, καὶ τὰ λοιπὰ δὴ πάντα οἵς ὁ φύλος ὁρίζεται· εἰρηται γάρ ὅτι ἀπ' αὐτοῦ πάντα τὰ φιλικὰ καὶ πρὸς τοὺς ἄλλους

sene. Am angenehmsten und in gleichem Maße liebenswert ist das Wirkliche. Nun aber bleibt dem, der etwas getan hat, das Werk (denn das Schöne ist dauerhaft); für den, der empfangen hat, vergeht aber der Nutzen. Außerdem ist die Erinnerung an das Schöne angenehm, an das Nützliche dagegen nicht oder doch weniger. Mit der Erwartung scheint es sich umgekehrt zu verhalten. Die Zuneigung scheint einem Machen zu gleichen, das Geliebtwerden einem Erleiden. Daher ist bei denen, die sich im Tun überragend zeigen, auch das Lieben und die Freundschaft. Ferner lieben auch alle mehr, was mit Mühe zustande gekommen ist, so wie jener das Geld mehr schätzt, der es erworben, als der, der es bekommen hat. So scheint auch das Empfangen des Guten mühelos zu sein, das Gutes-Tun dagegen beschwerlich. Darum lieben auch die Mütter ihre Kinder mehr. Denn das Gebären ist das mühsamere, und sie wissen mehr, daß die Kinder ihnen gehören. Dies scheint auch den Wohltätern eigentümlich zu sein.

8. Man kann sich auch fragen, ob man sich am meisten lieben solle oder einen anderen. Man tadeln jene, die sich selbst am meisten schätzen, und nennt sie im verächtlichen Sinne eigenliebend; es scheint auch der Schlechte alles um seiner selbst willen zu tun, und je schlechter er ist, desto mehr; man wirft ihm vor, daß er nichts tue, was nicht in seinem Interesse sei. Der Tugendhafte aber handelt wegen des Edlen, und dies um so mehr, je besser er ist, und ferner um des Freundes willen, während er das Seinige vernachlässigt. Diesen Erwägungen widersprechen aber die Tatsachen, und dies aus verständlichen Gründen. Man sagt nämlich, man müsse den besten Freund am meisten lieben, und der beste Freund ist der, der dem, dem er Gutes wünscht, dieses am meisten um des andern willen wünscht, auch wenn es niemand erfährt. Dies trifft aber am meisten im Verhältnis des Einzelnen zu sich selbst zu, und so auch alles andere, wodurch der Freund bestimmt wird. Denn es wurde schon gesagt, daß aus dem Verhalten zu sich selbst die ganze Freundschaft auch zu den

διήκει. καὶ αἱ παροψίαι δὲ πᾶσαι ὅμογνωμονοῦσιν. οἶον τὸ „μία ψυχὴ“ καὶ „κοινὰ τὰ φίλων“ καὶ „ἰσότης φιλότης“ καὶ „γόνυ κνήμης ἔγγιον“. πάντα γὰρ ταῦτα πρὸς αὐτὸν μάλιστ’ ἀν ὑπάρχοι· μάλιστα γὰρ φίλος αὐτῷ, καὶ φιλητέον δὴ μάλιστα ἔαυτόν. ἀπορεῖται δ’ εἰκότως ποτέροις χρεών ἔπεσθαι. ἀμφοῖν ἔχόντοιν τὸ πιστόν.

”Ισως οὖν τοὺς τοιούτους δεῖ τῶν λόγων διαιρεῖν καὶ διορίζειν ἐφ’ ὅσον ἐκάτεροι καὶ πῃ ἀληθεύουσιν. εἰ δὴ λάβοιμεν τὸ φίλαυτον πῶς ἐκάτεροι λέγουσιν. τάχ’ ἀν γένοιτο δῆλον. οἱ μὲν οὖν εἰς ὄντες ἄγοντες αὐτὸ φιλαύτους καλοῦσι τοὺς ἔαυτοῖς ἀπονέμοντας τὸ πλεῖον ἐν χρήμασι καὶ τιμαῖς καὶ ἡδοναῖς ταῖς σωματικαῖς· τούτων γὰρ οἱ πολλοὶ ὁρέγονται. καὶ ἐσπουδάκασι περὶ αὐτὰ ὡς ἀριστα δῆτα, διὸ καὶ περιμάχητα ἐστίν. οἱ δὴ περὶ ταῦτα πλεονέκται χαρίζονται ταῖς ἐπιθυμίαις καὶ ὅλως τοῖς πάθεσι καὶ τῷ ἀλόγῳ τῆς ψυχῆς. τοιοῦτοι δ’ εἰσὶν οἱ πολλοί· διὸ καὶ ἡ προστηγορία γεγένηται ἀπὸ τοῦ πολλοῦ φαύλου δῆτος. δικαίως δὴ τοῖς οὕτω φιλαύτοις ὄντειδίζεται. ὅτι δὲ τοὺς τὰ τοιαῦθ’ αὐτοῖς ἀπονέμοντας εἰώθασι λέγειν οἱ πολλοὶ φιλαύτους, οὐκ ἀδηλον· εἰ γάρ τις ἀεὶ σπουδάζοι τὰ δίκαια πράττειν αὐτὸς μάλιστα πάντων ἥ τὰ σώφρονα ἥ ὅποιασῦν ἄλλα τῶν κατὰ τὰς ἀρετάς, καὶ ὅλως ἀεὶ τὸ καλὸν ἔαυτῷ περιποιοῖτο, οὐδεὶς ἐρεῖ τοῦτον φίλαυτον οὐδὲ ψέξει. δόξειε δ’ ἀν ὁ τοιοῦτος μᾶλλον εἶναι φίλαυτος· ἀπονέμει γοῦν ἔαυτῷ τὰ κάλλιστα καὶ μάλιστ’ ἀγαθά, καὶ χαρίζεται ἔαυτοῦ τῷ κυριωτάτῳ, καὶ πάντα τούτῳ πείθεται· ὥσπερ δὲ καὶ πόλις τὸ κυριώτατον μάλιστ’ εἶναι δοκεῖ καὶ πᾶν ἄλλο σύστημα, οὕτω καὶ ἀνθρωπος· καὶ φίλαυτος δὴ μάλιστα ὁ τοῦτο ἀγαπῶν καὶ τούτῳ χαριζόμενος. καὶ ἐγκρατής δὲ καὶ ἀκρατής

anderen übergeht. Alle Sprichwörter stimmen damit überein: »eine Seele«, »unter Freunden ist alles gemeinsam«, »Freundschaft ist Gleichheit« und »das Knie ist näher als die Wade«. All das gilt am meisten für den Einzelnen im Verhältnis zu sich selbst. Er ist sich selbst am meisten Freund, und so soll man sich auch selbst am meisten lieben. Man mag mit Recht fragen, welcher der beiden Ansichten man folgen soll, da jede glaubwürdig ist.

Vielelleicht muß man bei derartigen Erwägungen unterscheiden und abgrenzen, wieweit und inwiefern jede Recht hat. Die Sache wird leicht klar, wenn wir prüfen, wie jeder von beiden den Begriff eigenliebend versteht. Die einen fassen ihn als Beschimpfung auf und nennen eigenliebend jene, die für sich zuviel beanspruchen an Geld, Ehre und körperlichen Genüssen. Denn danach streben die Leute und bemühen sich darum, als ob es das Beste wäre, und so ist es auch umkämpft. Wer hierin zuviel haben will, dient seinen Begierden und überhaupt den Leidenschaften und dem vernunftlosen Seelenteil. Das ist die große Menge, und darum versteht man auch jenen Begriff im Sinne der Menge, die schlecht ist. Mit Recht tadeln man die in diesem Sinne Eigenliebenden. Dies ist klar, daß die Leute als eigenliebend eben jene bezeichnen, die in diesem Sinne für sich sorgen. Wenn sich nämlich einer bemühte, selbst immer das Gerechte zu tun oder das Besonnene, und was es sonst an Tugenden gibt, und so stets überhaupt das Edle für sich in Anspruch nähme, so wird wohl niemand einen solchen eigenliebend nennen oder tadeln. Ein solcher scheint denn auch im höheren Sinne eigenliebend zu sein. Er beansprucht für sich das Schönste und Beste, gibt dem Wichtigsten in sich nach und gehorcht diesem in allem. Wie nun der wichtigste Teil des Staates am meisten Staat zu sein scheint, und ebenso bei jedem andern Ganzen, so ist es auch beim Menschen. Der Eigenliebende ist der, der dieses am meisten schätzt und diesem dient. Beherrscht und unbeherrscht heißt man, je nachdem der Geist herrscht oder nicht,

λέγεται τῷ κρατεῖν τὸν νοῦν ἡ μῆ, ὡς τούτου ἐκάστου
 ὄντος καὶ πεπραγέναι δοκοῦσιν αὐτοὶ καὶ ἔκουσίως
 τὰ μετὰ λόγου μάλιστα. ὅτι μὲν οὖν τοῦθ' ἔκαστός
 ἐστιν ἡ μάλιστα, οὐκ ἄδηλον, καὶ ὅτι ὁ ἐπιεικῆς μάλι-
 στα τοῦτ' ἀγαπᾷ. διὸ φίλαυτος μάλιστ' ἂν εἴη, καθ'
 ἔτερον εἶδος τοῦ ὀνειδιζομένου, καὶ διαφέρων το-
 σοῦτον ὅσον τὸ κατὰ λόγον ζῆν τοῦ κατὰ πάθος, καὶ
 ὀρέγεσθαι τοῦ καλοῦ ἡ τοῦ δοκοῦντος συμφέρειν.
 τοὺς μὲν οὖν περὶ τὰς καλὰς πράξεις διαφερόντως
 σπουδάζοντας πάντες ἀποδέχονται καὶ ἐπαινοῦσιν·
 πάντων δὲ ἀμιλλωμένων πρὸς τὸ καλὸν καὶ διατει-
 νομένων τὰ κάλλιστα πράττειν κοινῇ τ' ἂν πάντ' εἴη
 τὰ δέοντα καὶ ἴδιᾳ ἔκάστῳ τὰ μέγιστα τῶν ἀγαθῶν,
 εἴπερ ἡ ἀρετὴ τοιοῦτον ἐστίν. ὥστε τὸν μὲν ἀγαθὸν
 δεῖ φίλαυτον εἶναι (καὶ γὰρ αὐτὸς ὀνήσεται τὰ καλὰ
 πράττων καὶ τοὺς ἄλλους ὠφελήσει), τὸν δὲ μοχθη-
 ρὸν οὐ δεῖ (βλάψει γὰρ καὶ ἔαυτὸν καὶ τοὺς πέλας,
 φαύλοις πάθεσιν ἐπόμενος). τῷ μοχθηρῷ μὲν οὖν
 διαφωνεῖ ἀ δεῖ πράττειν καὶ ἀ πράττει· δὲ ἐπιεικῆς,
 ἀ δεῖ, ταῦτα καὶ πράττει. πᾶς γὰρ νοῦς αἰρεῖται
 τὸ βέλτιστον ἔαυτῷ, ὁ δὲ ἐπιεικῆς πειθαρχεῖ τῷ νῷ.
 ἀληθὲς δὲ περὶ τοῦ σπουδαίου καὶ τὸ τῶν φίλων
 ἔνεκα πολλὰ πράττειν καὶ τῆς πατρίδος, καν δέη,
 ὑπεραποθνήσκειν· προήσεται γὰρ καὶ χρήματα καὶ
 τιμὰς καὶ ὅλως τὰ περιμάχητα ἀγαθά, περιποιού-
 μενος ἔαυτῷ τὸ καλόν ὀλίγον γὰρ χρόνον ἡσθῆναι
 σφόδρα μᾶλλον ἔλοιτ' ἂν ἡ πολὺν ἡρέμα, καὶ βιῶσαι
 καλῶς ἔνιαυτὸν ἡ πόλλ' ἔτη τυχόντως, καὶ μίαν
 πρᾶξιν καλὴν καὶ μεγάλην ἡ πολλὰς καὶ μικράς. τοῖς
 δὲ ὑπεραποθνήσκουσι τοῦτ' ἵσως συμβαίνει· αἰδοῦν-
 ται δὴ μέγα καλὸν ἔαυτοῖς, καὶ χρήματα προοῖντ' ἂν
 ἐφ' ὧ πλείονα λήψονται οἱ φίλοι· γίνεται γὰρ τῷ μὲν
 φίλῳ χρήματα, αὐτῷ δὲ τὸ καλόν· τὸ δὴ μεῖζον

da dieser das eigentliche Selbst ist. Und man scheint am meisten selbst und freiwillig das getan zu haben, was mit Einsicht getan ist. Daß nun dieses ganz oder doch hauptsächlich der Einzelne ist, ist klar, und ebenso daß der Tugendhafte dieses am meisten liebt. Darum wird er am meisten eigenliebend sein, freilich in einem andern Sinne als dem getadelten und sich von diesem so sehr unterscheidend wie das Leben nach der Einsicht vom Leben nach der Leidenschaft, und er wird nach dem Schönen begehrn oder nach dem, was ihm zu nützen scheint. Wer sich besonders um die schönen Handlungen bemüht, wird von allen anerkannt und gelobt, und wenn alle um das Edle wetteiferten und sich anstrengten, das Schönste zu tun, so wäre für die Gemeinschaft alles erreicht, was notwendig ist, und der Einzelne hätte für sich die größten Güter, wenn nämlich die Tugend eben das größte Gut ist. Also soll der Tugendhafte eigenliebend sein (denn er wird selbst den Nutzen davon haben, wenn er Edles tut, und wird damit auch den anderen nützen), der Schlechte aber darf es nicht sein (denn er wird sich selbst und seinen Nächsten schaden, da er schlechten Leidenschaften folgt). Beim Schlechten widerspricht das, was er tut, dem, was er tun sollte. Der Tugendhafte aber tut auch, was er soll. Jeder Geist nun wünscht für sich selbst das Beste, und der Tugendhafte gehorcht dem Geiste. Aber von dem Edlen ist es auch wahr, daß er für die Freunde und für das Vaterland vieles tut und auch stirbt, wenn es sein muß. Er wird das Geld und die Ehren und die ganzen umkämpften Güter fahren lassen und für sich selbst nur das Schöne beanspruchen. Er wird es vorziehen, während kurzer Zeit sich stark zu freuen als während langer Zeit mäßig, und lieber ein Jahr lang schön leben als viele Jahre beliebig, und lieber eine große und schöne Tat ausführen als viele kleine. Dies gilt wohl für jene, die für ein anderes sterben. Denn sie wählen für sich ein Großes und Edles. Auch Geld wird jener opfern, damit seine Freunde mehr erhalten. Dann hat der Freund das Geld, er selbst aber das Edle, und so beansprucht er für sich das

ἀγαθὸν ἔαυτῷ ἀπονέμει. καὶ περὶ τιμᾶς δὲ καὶ ἀρχᾶς
ὅ αὐτὸς τρόπος· πάντα γὰρ τῷ φίλῳ ταῦτα προήσε-
ται· καλὸν γὰρ αὐτῷ τοῦτο καὶ ἐπαινετόν. εἰκότως δὴ
δοκεῖ σπουδαῖος εἶναι, ἀντὶ πάντων αἰρούμενος τὸ
καλόν. ἐνδέχεται δὲ καὶ πράξεις τῷ φίλῳ προΐεσθαι.
καὶ εἶναι κάλλιον τοῦ αὐτὸν πρᾶξαι τὸ αἴτιον τῷ
φίλῳ γενέσθαι. ἐν πᾶσι δὴ τοῖς ἐπαινετοῖς ὁ σπου-
δαῖος φαίνεται ἔαυτῷ τοῦ καλοῦ πλέον νέμων. οὕτω
μὲν οὖν φίλαυτον εἶναι δεῖ, καθάπερ εἰρηται· ὡς δ' οἱ
πολλοί, οὐ χρῆ.

9. Ἀμφισβητεῖται δὲ καὶ περὶ τὸν εὐδαιμονα. εἰ
δεήσεται φίλων ἥ μή. οὐθὲν γάρ φασι δεῖν φίλων τοῖς
μακαρίοις καὶ αὐτάρκεσιν· ὑπάρχειν γὰρ αὐτοῖς
τάγαθά· αὐτάρκεις οὖν ὄντας οὐδενὸς προσδεῖσθαι.
τὸν δὲ φίλον, ἔτερον αὐτὸν ὄντα, πορίζειν ἢ δι' αὐτοῦ
ἀδυνατεῖ· ὅθεν

ὅταν ὁ δαιμων εὖ διδῷ, τί δεῖ φίλων;

"Εοικεν δ' ἀτόπῳ τὸ πάντα ἀπονέμοντας τάγαθὰ τῷ
εὐδαιμονι φίλους μὴ ἀποδιδόναι, ὁ δοκεῖ τῶν ἐκτὸς
ἀγαθῶν μέγιστον εἶναι. εἴ τε φίλου μᾶλλον ἐστιν
τὸ εὖ ποιεῖν ἥ πάσχειν. καὶ ἐστιν τοῦ ἀγαθοῦ καὶ τῆς
ἀρετῆς τὸ εὔεργετεῖν, κάλλιον δὲ εὖ ποιεῖν φίλους
δύνείων, τῶν εὖ πεισομένων δεήσεται ὁ σπουδαῖος.
διὸ καὶ ἐπιζητεῖται πότερον ἐν εὐτυχίαις μᾶλλον δεῖ
φίλων ἥ ἐν ἀτυχίαις, ὡς καὶ τοῦ ἀτυχοῦντος δεο-
μένου τῶν εὐεργετησόντων καὶ τῶν εὐτυχούντων
οὗς εὖ ποιήσουσιν. ἄτοπον δὲ ἵσως καὶ τὸ μονώτην
ποιεῖν τὸν μακάριον· οὐδεὶς γὰρ ἔλοιτ' ἂν καθ' αὐτὸν
τὰ πάντ' ἔχειν ἀγαθά· πολιτικὸν γὰρ ὁ ἄνθρωπος
καὶ συζῆν πεφυκός. καὶ τῷ εὐδαιμονι δὴ τοῦθ
ὑπάρχει· τὰ γὰρ τῇ φύσει ἀγαθὰ ἔχει. δῆλον δὲ ὡς

größere Gut. Dasselbe gilt für Ehren und Ämter. All das wird er dem Freunde überlassen; denn dies ist für ihn schön und lobenswert. Und so wird er mit Recht tugendhaft zu sein scheinen, da er allem andern das Edle vorzieht. Man kann auch gewisse Handlungen dem Freunde überlassen, und es kann schöner sein, sie den Freund ausführen zu lassen als sie selbst zu tun. In allem Lobenswerten also scheint der Tugendhafte für sich selbst mehr am Schönen zu beanspruchen. In diesem Sinne also muß man, wie gesagt, eigenliebend sein, nicht aber, wie es die Leute meinen.

9. Man zweifelt auch, ob der Glückselige der Freunde bedarf oder nicht. Man sagt nämlich, daß die Glücklichen und die sich selbst genug sind, keiner Freunde bedürfen. Denn sie hätten schon alles Gute; da sie also sich selbst genug sind, leiden sie an nichts Mangel, der Freund aber, der ein anderer man selbst ist, beschafft, was man aus sich selbst nicht erreichen kann. Darum,

wenn die Gottheit es gut gibt, was bedarf es der Freunde?

Anderseits scheint es unsinnig zu sein, wenn man dem Glückseligen alle Güter zuteilt, ihm aber keine Freunde gibt, was doch das Größte der äußereren Güter zu sein scheint. Wenn es dem Freund ferner eher zukommt, Gutes zu tun als Gutes zu erfahren, und es dem Tugendhaften und der Tugend zukommt, wohlzutun, und es endlich schöner ist, Freunden wohlzutun als Fremden, so bedarf also der Tugendhafte solcher, denen er Gutes tun kann. Darum fragt man auch, ob man im Glück eher der Freunde bedarf als im Unglück; denn der Unglückliche bedarf solcher, die ihm Gutes antun, und der Glückliche solcher, denen er Gutes antun kann. Es ist vielleicht auch unsinnig, den Glückseligen zum Einsiedler zu machen. Denn keiner würde wünschen, in der Einsamkeit alle Güter zu besitzen. Der Mensch ist nämlich auf staatliche Gemeinschaft angelegt und von Natur zum Zusammenleben geschaffen. Also kommt das auch dem Glückseligen zu. Denn er hat alle Güter, die es von Natur gibt.

μετὰ φίλων καὶ ἐπιεικῶν κρείττον ἡ μετ' ὄθνειών καὶ τῶν τυχόντων συνημερεύειν· δεῖ ἄρα τῷ εὐδαιμονί φίλων.

Tí oὖν λέγουσιν οἱ πρῶτοι, καὶ πῇ ἀληθεύουσιν; Ἡ ὅτι οἱ πολλοὶ φίλους οἰονται τοὺς χρησίμους εἶναι; τῶν τοιούτων μὲν οὖν οὐδὲν δεήσεται ὁ μακάριος, ἐπειδὴ τάγαθὰ ὑπάρχει αὐτῷ, οὐδὲ δὴ τῶν διὰ τὸ ἥδυ, ἡ ἐπὶ μικρόν (ἥδυς γάρ ὁ βίος ὁν οὐδὲν δεῖται ἐπεισάκτου ἥδοντος); οὐ δεόμενος δὲ τῶν τοιούτων φίλων οὐ δοκεῖ δεῖσθαι φίλων. τὸ δ' οὐκ ἔστιν ἵσως ἀληθές. ἐν ἀρχῇ γάρ εἰρηται ὅτι ἡ εὐδαιμονία ἐνέργεια τις ἔστιν, ἡ δ' ἐνέργεια δῆλον ὅτι γίνεται καὶ οὐχ ὑπάρχει ὥσπερ κτῆμά τι. εἰ δὲ τὸ εὐδαιμονεῖν ἔστιν ἐν τῷ ζῆν καὶ ἐνεργεῖν, τοῦ δ' ἀγαθοῦ ἡ ἐνέργεια σπουδαία καὶ ἡδεῖα καθ' αὐτήν, καθάπερ ἐν ἀρχῇ εἰρηται, ἔστιν δὲ καὶ τὸ οἰκεῖον τῶν ἥδεων, θεωρεῖν δὲ μᾶλλον τοὺς πέλας δυνάμεθα ἡ ἑαυτοὺς καὶ τὰς ἐκείνων πράξεις ἡ τὰς οἰκείας, αἱ τῶν σπουδαίων δὲ πράξεις φίλων ὄντων ἡδεῖαι τοῖς ἀγαθοῖς (ἄμφω γάρ ἔχουσιν τὰ τῇ φύσει ἥδεα). ὁ μακάριος δὴ φίλων τοιούτων δεήσεται, εἴτερο θεωρεῖν προαιρεῖται πράξεις ἐπιεικεῖς καὶ οἰκείας, τοιαῦται δ' αἱ τοῦ ἀγαθοῦ φίλου ὄντος. οἰονται τε δεῖν ἥδεως ζῆν τὸν εὐδαιμονα· μονώτῃ μὲν οὖν χαλεπὸς ὁ βίος, οὐ γάρ ὁράδιον καθ' αὐτὸν ἐνεργεῖν συνεχῶς, μεθ' ἐτέρων δὲ καὶ πρὸς ἄλλους ὁράον. ἔσται οὖν ἡ ἐνέργεια συνεχεστέρα, ἡδεῖα ούσα καθ' αὐτήν, δὲ δεῖ περὶ τὸν μακάριον εἶναι. (ὁ γάρ σπουδαῖος, ἡ σπουδαῖος, ταῖς κατ' ἀρετὴν πράξεις χαίρει, ταῖς δ' ἀπὸ κακίας δυσχεραίνει, καθάπερ ὁ μουσικὸς τοῖς καλοῖς μέλεσιν ἡδεῖται, ἐπὶ δὲ τοῖς φαύλοις λυπεῖται). γίνοιτο δ' ἄν καὶ ἀσκησίς τις τῆς ἀρετῆς ἐκ τοῦ συζῆν τοῖς

Klar ist auch, daß es besser ist, sein Leben zusammen mit Freunden und Tugendhaften zu verbringen als mit Fremden und Beliebigen. Also bedarf der Glückselige der Freunde.

Was meinen nun die Vertreter der ersten Ansicht, und inwiefern ist ihre Meinung richtig? Etwa darin, daß die Leute unter Freunden die Nützlichen verstehen? Solcher Nützlichen bedarf der Glückselige sicher nicht, da er die Güter alle besitzt. Er bedarf auch keiner Freunde, die ihm angenehm seien, oder nur wenig (denn sein Leben ist an sich angenehm und bedarf keiner von außen herangebrachter Lust). Da er also solcher Freunde nicht bedarf, so scheint es, daß er überhaupt keiner Freunde bedürfe. Aber wahr ist dies vielleicht nicht. Wir sagten am Anfang, daß die Glückseligkeit eine Tätigkeit sei; diese Tätigkeit entsteht und ist nicht einfach da wie ein Besitz. Wenn also das Glückseligsein im Leben und im Tätigsein beruht und die Tätigkeit des Tugendhaften tugendhaft und angenehm in sich selbst ist, wie wir am Anfang sagten, und wenn auch das Vertraute zum Angenehmen gehört und wir eher die Nächsten betrachten können als uns selbst und ihr Handeln eher als das unsrige, und wenn die Handlungen der Tugendhaften, die unsere Freunde sind, den Tugendhaften angenehm sind (denn beide haben das von Natur Angehme), so wird der Glückselige solcher Freunde bedürfen, wenn er tugendhafte und ihm vertraute Handlungen zu betrachten wünscht und diese eben die Handlungen des tugendhaften Menschen sind, der sein Freund ist. Man meint auch, daß der Glückselige angenehm leben müsse. Für einen Einsiedler ist das Leben mühsam, denn man kann nicht fortwährend allein tätig sein, mit andern dagegen und für andere geht es leichter. Also wird die Tätigkeit auf diese Weise kontinuierlicher sein und dabei an sich angenehm, wie es beim Glückseligen sein muß (denn der Tugendhafte freut sich als solcher an den tugendgemäßen Handlungen und verabscheut die schlechten, so wie der Musiker sich an schönen Gesängen freut und sich über schlechte ärgert). Es ergibt sich auch eine Art von Übung der Tugend durch das Zu-

ἀγαθοῖς, καθάπερ καὶ Θέογνις φησίν. φυσικώτερον δ' ἐπισκοποῦσιν ἔοικεν ὁ σπουδαιός φύλος τῷ σπουδαιῷ τῇ φύσει αἰρετὸς εἶναι. τὸ γάρ τῇ φύσει ἀγαθὸν εἴρηται ὅτι τῷ σπουδαιῷ ἀγαθὸν καὶ ἡδὺ ἔστιν καθ' αὐτό. τὸ δὲ ζῆν ὅρίζονται τοῖς ζῷοις δυναμεὶ αἰσθήσεως. ἀνθρώποις δὲ αἰσθήσεως ἢ νοήσεως· ἡ δὲ δύναμις εἰς τὴν ἐνέργειαν ἀνάγεται· τὸ δὲ κύριον ἐν τῇ ἐνέργειᾳ· ἔοικε δὴ τὸ ζῆν εἶναι κυρίως τὸ αἰσθάνεσθαι ἢ νοεῖν. τὸ δὲ ζῆν τῶν καθ' αὐτὸ ἀγαθῶν καὶ ἡδέων· ὡρισμένον γάρ, τὸ δ' ὡρισμένον τῆς τοῦ ἀγαθοῦ φύσεως. τὸ δὲ τῇ φύσει ἀγαθὸν καὶ τῷ ἐπιεικεῖ· διόπερ ἔοικεν πᾶσιν ἡδὺ εἶναι. οὐδὲ δεῖ δὲ λαμβάνειν μοχθηρὰν ζωὴν καὶ διεφθαρμένην, οὐδὲ ἐν λύπαις· ἀδόριστος γάρ ἡ τοιαύτη, καθάπερ τὰ ὑπάρχοντα αὐτῇ. ἐν τοῖς ἔχομένοις δὲ περὶ τῆς λύπης ἔσται φανερώτερον. εἰ δ' αὐτὸ τὸ ζῆν ἀγαθὸν καὶ ἡδὺ (ἔοικεν δὲ καὶ ἐκ τοῦ πάντας ὀρέγεσθαι αὐτοῦ, καὶ μάλιστα τοὺς ἐπιεικεῖς καὶ μακαρίους· τούτοις γάρ ὁ βίος αἰρετώτατος, καὶ ἡ τούτων μακαριωτάτη ζωὴ), δ' ὁρῶν ὅτι ὁρᾶ αἰσθάνεται καὶ ὁ ἀκούων ὅτι ἀκούει καὶ ὁ βαδίζων ὅτι βαδίζει, καὶ ἐπὶ τῶν ἄλλων ὅμοίως ἔστιν τι τὸ αἰσθανόμενον ὅτι ἐνεργοῦμεν, ὥστε αἰσθανούμενθ' ἀν ὅτι αἰσθανόμενθα καὶ νοοῦμεν ὅτι νοοῦμεν, τὸ δ' ὅτι αἰσθανόμενα ἢ νοοῦμεν, ὅτι ἐσμέν (τὸ γάρ εἶναι ἦν αἰσθάνεσθαι ἢ νοεῖν), τὸ δ' αἰσθάνεσθαι ὅτι ζῆ, τῶν ἡδέων καθ' αὐτό (φύσει γάρ ἀγαθὸν ζωὴ, τὸ δ' ἀγαθὸν ὑπάρχον ἐν ἑαυτῷ αἰσθάνεσθαι ἡδύ), αἰρετὸν δὲ τὸ ζῆν καὶ μάλιστα τοῖς ἀγαθοῖς, ὅτι τὸ εἶναι ἀγαθὸν ἔστιν αὐτοῖς καὶ ἡδύ (συναισθανόμενοι γάρ τοῦ καθ' αὐτὸ ἀγαθοῦ ἥδονται), ὡς δὲ πρὸς

sammenleben mit den Tugendhaften, wie Theognis sagt. Und wenn man das Problem naturphilosophischer betrachtet, so scheint der tugendhafte Freund dem Tugendhaften von Natur wünschbar zu sein: Wir sagten nämlich, daß das von Natur Gute dem Tugendhaften an sich gut und angenehm sei. Ferner wird das Leben des Lebendigen durch die Fähigkeit der Wahrnehmung bestimmt, bei den Menschen durch Wahrnehmung und Denken. Die Fähigkeit wird auf die Tätigkeit zurückgeführt, denn die Hauptsache ist die Tätigkeit. So scheint also das Leben wesentlich auf dem Wahrnehmen oder dem Denken zu beruhen. Das Leben gehört aber zu dem an sich Guten und Angenehmen. Denn es ist umgrenzt, und das Umgrenzte gehört zur Natur des Guten. Was aber von Natur gut ist, ist es auch für den Tugendhaften. Also scheint es auch für alle angenehm zu sein. Man muß dabei nicht an ein schlechtes und verdorbenes oder an ein kummervolles Leben denken. Denn ein solches ist unumgrenzt, wie auch die Dinge, die ihm zur Verfügung stehen. Im nachfolgenden wird klarer, was wir mit dem Kummer meinen. Wenn nun das Leben an sich gut und angenehm ist (das zeigt sich wohl auch daran, daß alle nach ihm streben, und vor allem die Tugendhaften und Glückseligen; denn für sie ist das Leben am meisten wünschenswert und ihr Leben ist auch am glückseligsten), und wenn nun der wahrnimmt, der sieht, daß er sieht, und hört, daß er hört, und als Gehender wahrnimmt, daß er geht, und wenn es bei allem anderen ebenso eine Wahrnehmung davon gibt, daß wir tätig sind, so daß wir also wahrnehmen, daß wir wahrnehmen, und denken, daß wir denken: und daß wir wahrnehmen und denken, ist uns ein Zeichen, daß wir sind (denn das Sein war eben Wahrnehmen oder Denken), und wenn das Wahrnehmen, daß man lebt, zum an sich Angenehmen gehört (denn das Leben ist von Natur gut, und ein in sich vorhandenes Gutes wahrzunehmen ist angenehm), so ist also das Leben vorzugsweise für die Tugendhaften wünschbar, da das Sein für sie gut und angenehm ist (denn sie nehmen in sich das an sich Gute wahr und freuen

έαυτὸν ἔχει ὁ σπουδαῖος, καὶ πρὸς τὸν φίλον (ἔτερος γὰρ αὐτὸς ὁ φίλος ἐστίν)· καθάπερ οὖν τὸ αὐτὸν εἶναι αἰρετόν ἐστιν ἑκάστῳ, οὕτω καὶ τὸ τὸν φίλον, ἡ παραπλησίως. τὸ δὲ εἶναι ἡν̄ αἰρετὸν διὰ τὸ αἰσθάνεσθαι αὐτοῦ ἀγαθοῦ ὅντος· ἡ δὲ τοιαύτη αἰσθησις ἡδεῖα καθ' ἔαυτήν· συναισθάνεσθαι ἄρα δεῖ καὶ τοῦ φίλου ὅτι ἐστιν, τοῦτο δὲ γίνοιτ' ἀν ἐν τῷ συζῆν καὶ κοινωνεῖν λόγων καὶ διανοίας. οὕτω γὰρ ἀν δόξειεν τὸ συζῆν ἐπὶ τῶν ἀνθρώπων λέγεσθαι, καὶ οὐχ ὕσπερ ἐπὶ τῶν βοσκημάτων τὸ ἐν τῷ αὐτῷ νέμεσθαι. εἰ δὴ τῷ μακαρίῳ τὸ εἶναι αἰρετόν ἐστι καθ' αὐτό, ἀγαθὸν τῇ φύσει ὅν καὶ ἡδύ, παραπλήσιον δὲ καὶ τὸ τοῦ φίλου ἐστίν, κάν ὁ φίλος τῶν αἰρετῶν εἴη. ὁ δὲ ἐστὶν αὐτῷ αἰρετόν, τοῦτο δεῖ ὑπάρχειν αὐτῷ, ἡ ταύτη ἐνδεής ἐσται. δεήσει ἄρα τῷ εὐδαιμονήσοντι φίλων σπουδαίων.

ιο. Ἐφ' οὖν ὧς πλείστους φίλους ποιητέον, ἡ καθάπερ ἐπὶ τῆς ἔνενίας ἐμμελῶς εἰρησθαι δοκεῖ

μήτε πολύξεινος μήτ' ἄξεινος;

καὶ ἐπὶ τῆς φιλίας ἀρμόσει μήτ' ἄφιλον εἶναι μήτ' αὐτῷ πολύφιλον καθ' ὑπερβολήν; τοῖς μὲν δὴ πρὸς χρῆσιν καὶ πάνυ δόξειεν ἀν ἀρμόζειν τὸ λεχθέν. πολλοῖς γὰρ ἀνθυπηρετεῖν ἐπίπονον, καὶ οὐχ ἴκανὸς ὁ βίος αὐτοῖς τοῦτο πράττειν· οἱ πλείους δὴ τῶν πρὸς τὸν οἰκεῖον βίον ἴκανῶν περιέργοι καὶ ἐμπόδιοι πρὸς τὸ καλῶς ζῆν· οὐθὲν οὖν δεῖ αὐτῶν· καὶ οἱ πρὸς ἡδονὴν δὲ ἀρκοῦσιν ὀλίγοι, καθάπερ ἐν τῇ τροφῇ τὸ ἥδυσμα· τοὺς δὲ σπουδαίους πότερον πλείστους κατ' ἀριθμόν, ἡ ἔστιν τι μέτρον καὶ φιλικοῦ πλήθους, ὕσπερ πόλεως; οὔτε γὰρ ἐκ δέκα ἀνθρώπων γένοιτ' ἀν-

sich); und so wie sich der Tugendhafte zu sich selbst verhält, verhält er sich auch zum Freunde (denn der Freund ist ein anderer er selbst). Wie also jeder sein eigenes Sein wünscht, so wünscht er auch das Sein des Freundes oder doch ähnlich. Das Sein war aber wünschbar, weil man sich selbst als einen Tugendhaften wahrnahm; eine solche Wahrnehmung ist angenehm in sich selbst. So muß man also vom Freunde mit wahrnehmen, daß er ist, und das geschieht im Zusammenleben und in der Gemeinschaft des Redens und Denkens. Denn so wird doch das Zusammenleben bei den Menschen zu verstehen sein und nicht wie beim Vieh, das auf derselben Wiese weidet. Und wenn nun für den Glückseligen das Sein an sich wünschbar ist, da es von Natur gut und angenehm ist, so ist es ähnlich auch für das Sein des Freundes, und so wird auch der Freund zum Wünschbaren gehören. Und was ihm zum Wünschbaren gehört, das muß er auch haben, oder er wird in dieser Hinsicht bedürftig sein. Also bedarf der Glückselige tugendhafter Freunde.

10. Muß man sich so viele Freunde als möglich beschaffen, oder gilt, was von der Gastfreundschaft treffend gesagt wurde, man solle

weder viele Gastfreunde haben noch gar keinen?

Paßt es also auch zur Freundschaft, daß man weder ohne Freunde sein solle, noch gar zu übermäßig viele Freunde besitzen solle? Denn erstens scheint im Hinblick auf den Nutzen das Gesagte durchaus zu stimmen: denn vielen Menschen Gefälligkeiten zu erwidern ist mühsam, und das ganze Leben würde ihnen nicht ausreichen, das zu tun. Was über die für ein vertrautes Leben notwendige Zahl hinausgeht, ist lästig und hinderlich für das gute Leben. Man braucht sie also nicht. Und zur Lust genügen wenige, wie bei der Speise die Würze. Sollen aber die tugendhaften Freunde so zahlreich als möglich sein, oder gibt es ein Maß auch in der Menge der Freunde, wie bei einer Stadt? Denn aus zehn Menschen entsteht keine Stadt, und aus hun-

πόλις, οὗτ' ἔκ δέκα μυριάδων ἔτι πόλις ἔστιν. τὸ δὲ ποσὸν οὐκ ἔστιν ἵσως ἐν τι, ἀλλὰ πᾶν τὸ μεταξὺ τινῶν ὡρισμένων. καὶ φίλων δὴ ἔστι πληθυσ ὡρισμένον, καὶ ἵσως οἱ πλεῖστοι μεθ' ὧν ἀν δύναιτο τις συζῆν. τοῦτο γὰρ ἐδόκει φιλικώτατον εἶναι· ὅτι δ' οὐχ οἰόν τε πολλοῖς συζῆν καὶ διανέμειν αὐτόν, οὐκ ἄδηλον. ἔτι δὲ κάκείνους δεῖ ἀλλήλοις φίλους εἶναι, εἰ μέλλουσι πάντες μετ' ἀλλήλων συνημερεύειν· τοῦτο δὲ ἐργῶδες ἐν πολλοῖς ὑπάρχειν. χαλεπὸν δὲ γίνεται καὶ τὸ συγχαιρεῖν καὶ τὸ συναλγεῖν οἰκείως πολλοῖς· εἰκὸς γάρ συμπάττειν ἅμα τῷ μὲν συνήδεσθαι τῷ δὲ συνάχθεσθαι. ἵσως οὖν εὖ ἔχει μὴ ξητεῖν ὡς πολυφιλώτατον εἶναι, ἀλλὰ τοσούτους ὅσοι εἰς τὸ συζῆν ἴκανοι· οὐδὲ γὰρ ἐνδέχεσθαι δόξειεν ἀν πολλοῖς εἶναι φίλον σφόδρα. διόπερ οὐδὲ ἐρᾶν πλειόνων· ὑπερβολὴ γάρ τις εἶναι βούλεται φιλίας, τοῦτο δὲ πρὸς ἔνα· καὶ τὸ σφόδρα δὴ πρὸς ὀλίγους. οὕτω δ' ἔχειν ἔοικεν καὶ ἐπὶ τῶν πραγμάτων· οὐ γίνονται γάρ φίλοι πολλοὶ κατὰ τὴν ἑταφικὴν φιλίαν. αἱ δ' ὑμνούμεναι ἐν δυσὶ λέγονται. οἱ δὲ πολύφιλοι καὶ πᾶσιν οἰκείως ἐντυγχάνοντες οὐδενὶ δοκοῦσιν εἶναι φίλοι, πλὴν πολιτικῶς, οὓς καὶ καλοῦσιν ἀρέσκους. πολιτικῶς μὲν οὖν ἔστιν πολλοῖς εἶναι φίλον καὶ μὴ ἀρεσκον ὄντα, ἀλλ' ὡς ἀληθῶς ἐπιεικῆ· δι' ἀρετὴν δὲ καὶ δι' αὐτοὺς οὐκ ἔστιν πρὸς πολλούς, ἀγαπητὸν δὲ καὶ ὀλίγους εὔρειν τοιούτους.

II. Πότερον δ' ἐν εὔτυχίαις μᾶλλον φίλων δεῖ ἢ ἐν δυστυχίαις; ἐν ἀμφοῖν γὰρ ἐπιζητοῦνται· οἵ τε γὰρ ἀτυχοῦντες δέονται ἐπικουρίας, οἵ τ' εὔτυχοῦντες συμβίων καὶ οὓς εὖ ποιήσουσιν· βούλονται γάρ εὖ δρᾶν. ἀναγκαιότερον μὲν δὴ ἐν ταῖς ἀτυχίαις, διὸ τῶν χρησίμων

derttausend ist es keine Stadt mehr. Die Quantität ist aber wohl nicht eine bestimmte, sondern der Bereich zwischen bestimmten Quantitäten. Und so gibt es eine begrenzte Zahl der Freunde und ein gewisses Maximum, mit denen man zusammenleben kann. Dies wird wohl der höchste Grad der Freundschaftlichkeit sein. Daß es aber nicht möglich ist, mit vielen zusammenzuleben und sich unter sie zu verteilen, ist klar. Außerdem müssen jene untereinander wieder Freunde sein, wenn sie alle miteinander leben sollen. Das ist aber bei einer großen Masse beschwerlich. Schwierig ist es auch, mit vielen vertraulich Freude und Schmerz zu teilen; denn es kann leicht zusammenfallen, daß man sich mit dem einen freut und mit dem andern leidet. Es ist also wohl richtig, nicht auf eine Überzahl an Freunden bedacht zu sein, sondern nur auf so viele als für das Zusammenleben hinreichen. Denn es scheint kaum möglich zu sein, mit vielen stark befriedet zu sein. Darum kann man auch nicht mehrere zugleich lieben; denn dies gilt doch als eine Steigerung der Freundschaft, und das gibt es nur einem gegenüber. Und das starke Empfinden bezieht sich immer nur auf wenige. So scheint es sich auch faktisch zu verhalten. Denn es hat nicht viele Freunde im Sinne der Kameradschaft gegeben, und in Dichtungen besungen werden nur zwei. Wer aber viele Freunde hat und mit allen vertraut umgeht, scheint Freund keines einzigen zu sein, außer in einem bürgerlichen Sinne; jene nennt man Schmeichler. Politisch freilich kann man viele Freunde haben, ohne liebedienerisch zu sein, sondern durchaus tugendhaft. Doch aus Tugend und um des andern selbst willen kann man nicht Freund mit vielen sein; man muß froh sein, wenn man auch nur wenige derartige findet.

II. Bedarf es im Glück mehr der Freunde als im Unglück? In beiden Fällen sucht man sie: die Unglücklichen bedürfen der Hilfe, die Glücklichen solcher, mit denen sie zusammenleben und denen sie Gutes tun können. Denn sie wollen Gutes tun. Notwendiger sind Freunde im Unglück, und darum bedarf es da auch der

ἐνταῦθα δεῖ, κάλλιον δ' ἐν ταῖς εὐτυχίαις, διὸ καὶ τοὺς ἐπιεικεῖς ζητοῦσιν· τούτους γάρ αἰρετώτερον εὐεργετεῖν καὶ μετὰ τούτων διάγειν. ἔστιν γάρ καὶ ἡ παρουσία αὐτῆς τῶν φίλων ἡδεῖα καὶ ἐν ταῖς εὐτυχίαις καὶ ἐν ταῖς δυστυχίαις. κουφίζονται γάρ οἱ λυπούμενοι συναλγούντων τῶν φίλων. διὸ κἄν ἀπορήσειέν τις πότερον ὥσπερ βάρους μεταλαμβάνουσιν, ἢ τοῦτο μὲν οὔ, ἡ παρουσία δ' αὐτῶν ἡδεῖα οὖσα καὶ ἡ ἔννοια τοῦ συναλγεῖν ἐλάττῳ τὴν λύπην ποιεῖ. εἰ μὲν οὖν διὰ ταῦτα ἢ δὶς ἄλλο τι κουφίζονται, ἀφείσθω· συμβαίνειν δ' οὖν φαίνεται τὸ λεχθέν. ἔοικεν δ' ἡ παρουσία μικτῇ τις αὐτῶν εἶναι. αὐτὸ μὲν γάρ τὸ δρᾶν τοὺς φίλους ἥδυ, ἄλλως τε καὶ ἀτυχοῦντι, καὶ γίνεται τις ἐπικουρία πρὸς τὸ μὴ λυπεῖσθαι (παραμυθητικὸν γάρ ὁ φίλος καὶ τῇ ὅψει καὶ τῷ λόγῳ, ἐάν ἢ ἐπιδέξιος· οἴδεν γάρ τὸ ἥθος καὶ ἐφ' οἷς ἡδεῖται καὶ λυπεῖται). τὸ δὲ λυπούμενον αἰσθάνεσθαι ἐπὶ ταῖς αὐτοῦ ἀτυχίαις λυπηρόν· πᾶς γάρ φεύγει λύπης αἴτιος εἶναι τοῖς φίλοις. διόπερ οἱ μὲν ἀνδρῶδεις τὴν φύσιν εὐλαβοῦνται συλλυπεῖν τοὺς φίλους αὐτοῖς, κἄν μὴ ὑπερτείνῃ τῇ ἀλυπίᾳ, τὴν ἐκείνοις γινομένην λύπην οὐχ ὑπομένει, ὅλως τε συνθρήνουσι οὐ προσίεται διὰ τὸ μηδ' αὐτὸς εἶναι θρηνητικός· γύναια δὲ καὶ οἱ τοιοῦτοι ἀνδρες τοῖς συστένουσι χαίρουσι, καὶ φιλοῦσιν ὡς φίλους καὶ συναλγοῦντας. μιμεῖσθαι δ' ἐν ἀπασι δεῖ δῆλον ὅτι τὸν βελτίω. ἡ δ' ἐν ταῖς εὐτυχίαις τῶν φίλων παρουσία τὴν τε διαγωγὴν ἡδεῖαν ἔχει καὶ τὴν ἔννοιαν ὅτι ἥδονται ἐπὶ τοῖς αὐτοῦ ἀγαθοῖς. διὸ δόξειεν ἀν δεῖν εἰς μὲν τὰς εὐτυχίας καλεῖν τοὺς φίλους προθύμως (εὐεργετικὸν γάρ εἶναι καλόν), εἰς δὲ τὰς ἀτυχίας ὀκνοῦντα (μεταδιδόναι γάρ ὡς ἥκιστα δεῖ τῶν κακῶν, ὅθεν τὸ „ἄλις ἐγὼ δυστυχῶν“).

Nützlichen; schöner ist es im Glück, weshalb man da die Tugendhaften sucht. Denn es ist wünschenswerter, diesen Gutes zu tun und mit ihnen zusammenzuleben. Denn die Gegenwart der Freunde allein ist schon angenehm im Glück wie im Unglück. Die Trauernden erleichtern sich, wenn die Freunde ihren Schmerz teilen. Darum kann man auch fragen, ob sie sozusagen an der Last teilnehmen, oder ob dies zwar nicht der Fall ist, aber ihre Gegenwart, die angenehm ist, und das Bewußtsein ihres Mitleides den Schmerz leichter machen. Mag nun die Erleichterung durch dieses oder jenes erfolgen, das sei nicht untersucht. Aber die Tatsachen scheinen dem Gesagten zu entsprechen. Die Gegenwart der Freunde scheint sozusagen etwas Gemischtes zu sein. Denn gerade das Sehen der Freunde ist angenehm, vor allem im Unglück, und ist eine Hilfe gegen den Schmerz (denn der Freund tröstet durch seinen Anblick und durch sein Wort, wenn er gewandt ist; denn er kennt den Charakter des anderen und woran jener Schmerz und Freude empfindet). Andererseits ist es schmerzlich, jemanden zu sehen, der über das eigene Unglück trauert. Denn jeder meidet es, für die Freunde Ursache des Schmerzes zu sein. Darum scheuen sich die männlichen NATUREN, den Freunden um ihretwillen Schmerz zu bereiten, und wenn der Schmerz nicht durch die Erleichterung überwogen wird, so ertragen sie es nicht, daß jene nun durch sie Schmerz erfahren, und überhaupt mögen sie Mitklagende nicht, weil sie selbst keine klagenden NATUREN sind. Weiber dagegen und der gleichen Männer freuen sich an den Mitseufzenden und lieben sie als Freunde und Mitleidende. Man muß aber offenbar in allen Dingen den Besseren nachahmen. Die Gegenwart der Freunde im Glück macht das Leben angenehm und das Bewußtsein, daß jene sich über das eigene Gute freuen; darum scheint es wohl, man müsse die Freunde gern zu seinem Glücke einladen (denn es ist schön, ihnen wohlzutun), aber zu seinem Unglück nur mit Zögern (denn man muß soweit als möglich an seinem Unheil teilgeben, wie es denn auch heißt: »Es ist genug, daß ich un-

μάλιστα δὲ παρακλητέον ὅταν μέλλωσιν ὀλίγα
δχληθέντες μεγάλα αὐτὸν ὠφελήσειν. ιέναι δ'
ἀνάπαλιν ἵσως ἀρμόζει πρὸς μὲν τοὺς ἀτυχοῦντας
ἄκλητον καὶ προθύμως. φίλου γάρ εὖ ποιεῖν, καὶ
μάλιστα τοὺς ἐν χρείᾳ καὶ τὸ μὴ ἀξιώσαντος· ἀμφοῖν
γάρ κάλλιον καὶ ἥδιον, εἰς δὲ τὰς εὐτυχίας συνερ-
γοῦντα μὲν προθύμως (καὶ γάρ εἰς ταῦτα χρεία
φίλων), πρὸς εὐπάθειαν δὲ σχολαίως. οὐ γάρ καλὸν
τὸ προθυμεῖσθαι ὠφελεῖσθαι. δόξαν δ' ἀηδίας ἐν τῷ
διωθεῖσθαι ἵσως εὐλαβητέον· ἐνίοτε γάρ συμβαίνει. ή
παρουσία δὴ τῶν φίλων ἐν ἄπασιν αἰρετὴ φαίνεται.

12. Ἄρ' οὖν, ὡσπερ τοῖς ἐρῶσι τὸ ὄραν ἀγαπητό-
τατόν ἔστι καὶ μᾶλλον αἰροῦνται ταύτην τὴν αἰσθησιν
ἡ τὰς λοιπὰς ὡς κατὰ ταύτην μάλιστα τοῦ ἔρωτος
ὄντος καὶ γινομένου, οὕτω καὶ τοῖς φίλοις αἰρετώ-
τατόν ἔστι τὸ συζῆν; κοινωνία γάρ ή φιλία. καὶ ὡς
πρὸς ἑαυτὸν ἔχει, οὕτω καὶ πρὸς τὸν φίλον· περὶ αὐ-
τὸν δ' ή αἰσθησις ὅτι ἔστιν αἰρετή, καὶ περὶ τὸν φίλον
δή· ή δ' ἐνέργεια γίνεται αὐτῆς ἐν τῷ συζῆν, ὡστ'
εἰκότως τούτου ἐφίενται. καὶ ὅ ποτ' ἔστιν ἐκάστοις τὸ
εἶναι ή οὐ χάριν αἰροῦνται τὸ ζῆν, ἐν τούτῳ μετὰ τῶν
φίλων βούλονται διάγειν· διόπερ οἱ μὲν συμπίνουσιν,
οἱ δὲ συγκυρεύουσιν, ἄλλοι δὲ συγγυμνάζονται
καὶ συγκυνηγοῦσιν ή συμφιλοσοφοῦσιν, ἔκαστοι ἐν
τούτῳ συνημερεύοντες ὅ τι περ μάλιστ' ἀγαπῶσι τῶν
ἐν τῷ βίῳ· συζῆν γάρ βουλόμενοι μετὰ τῶν φίλων,
ταῦτα ποιοῦσιν καὶ τούτων κοινωνοῦσιν οἵς οἴονται
συζῆν. γίνεται οὖν ή μὲν τῶν φαύλων φιλία μοχθηρά
(κοινωνοῦσι γάρ φαύλων ἀβέβαιοι ὄντες, καὶ μοχθη-
ροὶ δὲ γίνονται ὁμοιούμενοι ἀλλήλοις), ή δὲ τῶν ἐπι-
εικῶν ἐπιεικῆς, συναυξανομένη ταῖς ὁμιλίαις. δοκοῦσι

glücklich bin«). Am meisten soll man sie herbeirufen, wenn sie mit geringer Mühe uns einen großen Dienst erweisen können. Dagegen ist es wohl umgekehrt passend, ungerufen und gerne zu den Unglücklichen zu gehen; denn es ist Sache des Freundes, Gutes zu tun, vor allem denen, die in Not sind und nicht darum gebeten haben, was für beide Teile würdiger und angenehmer ist. Zu den Glücklichen soll man gehen, gern, wenn es sich um das Mitarbeiten handelt (denn auch das gehört zur Pflicht des Freundes), aber langsam, wenn es zum Genusse ist. Denn es ist nicht schön, sich gerne Nutzen erweisen zu lassen. Den Schein der Unfreundlichkeit muß man aber beim Ablehnen wohl vermeiden. Zuweilen aber erweckt man ihn doch. Die Gegenwart der Freunde erscheint also in allen Dingen als wünschbar.

12. Ist es nun, wie bei Verliebten das Sehen das Wünschenswerteste ist und wir diese Wahrnehmung allen anderen vorziehen, da durch sie die Liebe vorzugsweise besteht und entsteht, so auch bei den Freunden das Wünschenswerteste, zusammen zu leben? Denn die Freundschaft ist eine Gemeinschaft. Und wie man sich zu sich selbst verhält, so auch zum Freunde. Nun ist uns selbst gegenüber die Wahrnehmung, daß wir sind, wünschbar, also auch beim Freunde. Die Tätigkeit aber, aus der diese Wahrnehmung kommt, besteht im Zusammenleben, so daß man also begreiflicherweise danach strebt. Und was immer dem Einzelnen das Sein ist und um wessentwillen sie das Leben erstreben, darin wollen sie mit den Freunden zusammenleben. So trinken denn die einen miteinander, die andern würfeln zusammen, andere turnen und jagen zusammen oder philosophieren zusammen. Und jedesmal sind sie in dem beisammen, was sie im Leben am meisten schätzen. Denn sie wollen mit den Freunden leben, und so tun sie gemeinschaftlich das, worin für sie das Zusammenleben besteht. Die Freundschaft der Schlechten ist nun schlecht (denn sie treiben gemeinsam Schlechtes und sind dabei unbeständig und werden schlecht, indem sie einander ähnlich werden), die Freundschaft der Tugendhaften ist tugendhaft und wächst durch

δὲ καὶ βελτίους γίνεσθαι ἐνεργοῦντες καὶ διορθοῦντες ἀλλήλους· ἀπομάττονται γὰρ παρ' ἀλλήλων οἵς ἀρέσκονται, ὅθεν

ἐσθλῶν μὲν γὰρ ἄπ' ἐσθλά.

den Umgang miteinander. Und sie scheinen auch besser zu werden, indem sie tätig sind und einander korrigieren. Denn jeder nimmt einen Abdruck auf von den Eigenschaften, die ihm am anderen gefallen, und so heißt es:

Edles lernst du von Edlen.

Κ

ι. Περὶ μὲν οὖν φιλίας ἐπὶ τοσοῦτον εἰρήσθω· ἔπόμενον δ' ἂν εἴη διελθεῖν περὶ ἡδονῆς. μετὰ δὲ ταῦτα περὶ ἡδονῆς ἵσως ἔπεται διελθεῖν. μάλιστα γὰρ δοκεῖ συνῳκεῖσθαι τῷ γένει ἡμῶν, διὸ παιδεύουσι τοὺς νέους οἰλακίζοντες ἡδονὴ καὶ λύπῃ δοκεῖ δὲ καὶ πρὸς τὴν τοῦ ἥθους ἀρετὴν μέγιστον εἶναι τὸ χαίρειν οἷς δεῖ καὶ μισεῖν ἢ δεῖ. διατείνει γὰρ ταῦτα διὰ παντὸς τοῦ βίου, ὅπῃ ἔχοντα καὶ δύναμιν πρὸς ἀρετὴν τε καὶ τὸν εὐδαιμόνα βίον. τὰ μὲν γὰρ ἡδεῖα προαιροῦνται, τὰ δὲ λυπηρὰ φεύγουσιν. ὑπὲρ δὲ τῶν τοιούτων ἥκιστ' ἄν δόξειεν παρετέον εἶναι, ἄλλως τε καὶ πολλὴν ἔχόντων ἀμφισβήτησιν. οἱ μὲν γὰρ τάγαθὸν ἡδονὴν λέγουσιν, οἱ δ' ἐξ ἐναντίας κομιδῇ φαῦλον, οἱ μὲν ἵσως πεπεισμένοι οὕτω καὶ ἔχειν, οἱ δὲ οἰόμενοι βέλτιον εἶναι πρὸς τὸν βίον ἡμῶν ἀποφαίνειν τὴν ἡδονὴν τῶν φαύλων, καὶ εἰ μὴ ἔστιν· ὁρεπειν γὰρ τοὺς πολλοὺς πρὸς αὐτὴν καὶ δουλεύειν ταῖς ἡδοναῖς, διὸ δεῖν εἰς τούναντίον ἄγειν· ἐλθεῖν γὰρ ἂν οὕτως ἐπὶ τὸ μέσον. μή ποτε δὲ οὐ καλῶς τοῦτο λέγεται. οἱ γὰρ περὶ τῶν ἐν τοῖς πάθεσι καὶ ταῖς πράξεσι λόγοι ἡττόν εἰσι πιστοὶ τῶν ἔργων· ὅταν οὖν διαφωνῶσιν τοῖς κατὰ τὴν αἰσθησιν, καταφρονούμενοι καὶ τάληθες προσαναιροῦσιν· διὸ γὰρ ψέγων τὴν ἡδονὴν, ὀφθείς ποτε ἐφιέμενος, ἀποκλίνειν δοκεῖ πρὸς αὐτὴν ὡς τοιαύτην οὖσαν ἄπασαν· τὸ διορίζειν γὰρ οὐκ ἔστι τῶν πολλῶν. ἐοίκασιν οὖν οἱ ἀληθεῖς τῶν λόγων οὐ μόνον πρὸς τὸ εἰδέναι χρησιμώτατοι εἶναι, ἀλλὰ καὶ πρὸς

ZEHNTES BUCH

1. Über die Freundschaft sei nun dies gesagt. Nun muß anschließend von der Lust gesprochen werden. Es ist wohl logisch, daß nach von der Lust zu handeln. Denn sie scheint dem Menschen-geschlecht vorzugsweise vertraut zu sein, und darum erzieht man auch die jungen Menschen, indem man sie mit Lust und Schmerz lenkt. Auch für die ethische Tugend scheint es überaus wichtig zu sein, daß man sich freut, woran man soll, und haßt, was man soll. Denn dies beeinflußt das ganze Leben und hat ein Gewicht und eine Bedeutung auf die Tugend und auf das glückselige Leben hin. Denn man wählt das Angenehme und meidet das Schmerzliche. Einen solchen Gegenstand darf man also in keiner Weise übergehen, besonders auch, da über ihn große Meinungsverschiedenheiten herrschen. Die einen nämlich nennen die Lust das Gute, die andern umgekehrt etwas durchaus Schlechtes; von diesen mögen die einen vielleicht überzeugt sein, daß es sich tatsächlich so verhält, die andern meinen wohl, es sei für unser Leben besser, die Lust als etwas Schlechtes zu erklären, auch wenn sie es nicht ist. Denn die meisten neigen doch zu ihr und dienen den Lüsten, und darum müsse man sie auf die entgegengesetzte Seite ziehen; denn auf diese Weise kämen sie in die rechte Mitte. Dies wird aber kaum richtig sein. Wo es sich um Affekte und Handlungen dreht, sind Worte weniger überzeugend als Taten. Wenn die Worte nun mit dem, was man wahrnimmt, im Widerspruch stehen, so werden sie verachtet und ruinieren die Wahrheit selbst. Denn wenn man den Tadler der Lust sieht, wie er doch einmal nach ihr strebt, so meint man, er habe sich ihr überhaupt, so wie sie ist, zugewandt. Denn die Leute verstehen ja nicht zu unterscheiden. Die wahren Theorien allerdings sind wohl nicht nur sehr nützlich im Hinblick auf das Wissen, sondern

τὸν βίον· συνψδοι γὰρ δῆτες τοῖς ἔργοις πιστεύονται. διὸ προτρέπονται τοὺς συνιέντας ζῆν κατ' αὐτούς. τῶν μὲν οὖν τοιούτων ἄλις. τὰ δὲ εἰρημένα περὶ τῆς ἡδονῆς ἐπέλθωμεν.

2. Εὔδοξος μὲν οὖν τὴν ἡδονὴν τάγαθὸν φετ' εἶναι διὰ τὸ πάνθ' ὁρᾶν ἐφιέμενα αὐτῆς, καὶ ἔλλογα καὶ ἄλογα, ἐν πᾶσιν δ' εἶναι τὸ αἰρετὸν τὸ ἐπιεικές, καὶ τὸ μάλιστα κράτιστον· τὸ δὲ πάντ' ἐπὶ ταῦτο φέρεσθαι μηνύειν ὡς πᾶσιν τοῦτο ἀριστον ὅν (ἔκαστον γὰρ τὸ αὐτῷ ἀγαθὸν εὑρίσκειν, ὥσπερ καὶ τροφήν). τὸ δὴ πᾶσιν ἀγαθόν, καὶ οὐ πάντ' ἐφίεται, τάγαθὸν εἶναι· ἐπιστεύοντο δ' οἱ λόγοι διὰ τὴν τοῦ ηθους ἀρετὴν μᾶλλον ή δι' αὐτούς. διαφερόντως γὰρ ἐδόκει σώφρων εἶναι· οὐ δὴ ὡς φίλος τῆς ἡδονῆς ἐδόκει ταῦτα λέγειν, ἀλλ' οὕτως ἔχειν κατ' ἀλήθειαν. οὐχ ἡττον δ' φετο εἶναι φανερὸν ἐκ τοῦ ἐναντίου· τὴν γὰρ λύπην καθ' αὐτὸ πᾶσιν φευκτὸν εἶναι, δμοίως δὴ τὸ ἐναντίον αἰρετόν. μάλιστα δ' εἶναι αἰρετὸν διη δι' ἔτερον μηδ' ἔτερον χάριν αἰρούμεθα· τοιοῦτο δ' ὁμολογουμένως εἶναι τὴν ἡδονὴν· οὐδένα γὰρ ἐπερωτᾶν τίνος ἔνεκα ἡδεται, ὡς καθ' αὐτὴν οὖσαν αἰρετὴν τὴν ἡδονὴν. προστιθεμένην τε ὅτῳσύν τῶν ἀγαθῶν αἰρετώτερον ποιεῖν, οἷον τῷ δικαιοπραγεῖν καὶ σωφρονεῖν· αὐξεσθαι δὲ τὸ ἀγαθὸν [αὐτὸ] αὐτῷ. ἔοικεν δὴ οὗτός γε ὁ λόγος τῶν ἀγαθῶν αὐτὴν ἀποφαίνειν, καὶ οὐδὲν μᾶλλον ἔτερον· πᾶν γὰρ μεθ' ἔτερου ἀγαθοῦ αἰρετώτερον ή μονούμενον. τοιούτῳ δὴ λόγῳ καὶ Πλάτων ἀναιρεῖ ὅτι οὐκ ἔστιν ἡδονὴ τάγαθόν· αἰρετώτερον γὰρ εἶναι τὸν ἡδὺν βίον μετὰ φρονήσεως ή χωρίς, εἰ δὲ τὸ μικτὸν κρείττον, οὐκ εἶναι τὴν ἡδονὴν τάγαθόν· οὐδενὸς γὰρ προστεθέντος αὐτῷ τάγαθὸν αἰρετώτερον γίνεσθαι. δῆλον δ' ὡς οὐδ' ἄλλο οὐθὲν τάγαθὸν ἄν εἴη, δι μετά τινος τῶν

auch für das Leben. Wenn sie nämlich mit den Taten übereinstimmen, so glaubt man ihnen, und sie treiben jene, die sie verstehen, an, nach ihnen zu leben. Doch genug davon; jetzt wollen wir die verschiedenen Ansichten über die Lust prüfen.

2. Eudoxos meinte, die Lust sei das Gute, weil er sah, daß alles nach ihr strebe, Vernunftbegabtes wie Vernunftloses, und in allen Dingen sei das Begehrte gut und das am meisten Begehrte das Beste. Daß aber alles auf dasselbe hinsteuere, zeige an, daß dies für alles das Beste sei (denn jedes Einzelne fände das für sich Beste, wie auch die Nahrung), und was nun für alles gut sei und wonach alles strebe, das sei das Gute. Diese Argumente fanden Vertrauen mehr wegen des Charakters des Mannes als wegen ihrer eigenen Glaubwürdigkeit. Denn er schien selbst in hervorragendem Maße besonnen zu sein. So sah es auch aus, daß er nicht so rede, weil er ein Freund der Lust sei, sondern weil es sich der Wahrheit nach so verhielte. Er hielt dies auch für nicht weniger klar aus dem Gegensatz. Denn der Schmerz werde an sich von allen gemieden, und so sei auch das Gegenteil wünschbar. Am meisten wünschbar sei endlich, was nicht wegen eines andern und um eines andern willen erstrebt werde. Von solcher Art sei anerkanntermaßen die Lust. Denn keiner frage, zu welchem Zwecke man sich freue, so daß also die Lust an sich wünschbar sei. Außerdem würde sie jedes Gut, dem sie beigefügt werde, wünschbarer machen, so das Gerecht-Handeln und das Besonnensein. Das Gute aber wachse nur durch sich selbst. Dieses letzte Argument zeigt aber wohl nur, daß sie zu den Gütern gehört, und dies nicht mehr als anderes. Denn alles ist, verbunden mit einem anderen Gute, wünschbarer als für sich allein. Mit einem solchen Argument beweist auch Platon umgekehrt, daß die Lust nicht das Gute ist. Denn das angenehme Leben ist wünschbarer mit der Einsicht als ohne sie, und wenn also das gemischte Leben besser ist, so ist die Lust nicht das höchste Gut. Denn dieses Gut kann nicht wünschbarer werden, wenn ihm irgend etwas anderes beigefügt wird. Klar ist aber, daß auf diese Weise auch nichts anderes das

καθ' αύτὸν ἀγαθῶν αἰρετώτερον γίνεται. τί οὖν ἔστι τοιοῦτον, οὐ καὶ ἡμεῖς κοινωνοῦμεν; τοιοῦτον γάρ ἐπιζητεῖται. Οἱ δὲ ἐνιστάμενοι ὡς οὐκ ἀγαθὸν οὐ πάντ' ἐφίεται, μὴ οὐθὲν λέγωσιν. ἂν γὰρ πᾶσι δοκεῖ, ταῦτ' εἶναι φαμέν· ὁ δ' ἀναιρῶν ταύτην τὴν πίστιν οὐ πάνυ πιστότερος ἐρεῖ. εἰ μὲν γάρ τὰ ἀνόητα ὠρέγετο αὐτῶν, ἦν ἄν τι *(τὸ)* λεγόμενον, εἰ δὲ καὶ τὰ φρόνιμα, πῶς λέγοιεν ἄν τι; Ἰσως δὲ καὶ ἐν τοῖς φαύλοις ἔστιν τι φυσικὸν ἀγαθὸν κρείττον ἢ καθ' αὐτά. δὲ ἐφίεται τοῦ οἰκείου ἀγαθοῦ. οὐκ ἔοικεν δὲ οὐδὲ περὶ τοῦ ἐναντίου καλῶς λέγεσθαι. οὐ γάρ φασιν, εἰ ἢ λύπη κακόν ἔστι, τὴν ἡδονὴν ἀγαθὸν εἶναι· ἀντικεῖσθαι γάρ καὶ κακὸν κακῷ καὶ ἀμφω τῷ μηδετέρῳ, λέγοντες ταῦτα οὐ κακῶς, οὐ μὴν ἐπὶ γε τῶν εἰρημένων ἀληθεύοντες. ἀμφοῖν μὲν γάρ ὅντων κακῶν καὶ φευκτά ἔδει ἀμφω εἶναι, τῶν μηδετέρων δὲ μηδέτερον ἢ ὁμοίως· νῦν δὲ φαίνονται τὴν μὲν φεύγοντες ὡς κακόν, τὴν δὲ αἰρούμενοι ὡς ἀγαθόν· οὕτω δὴ καὶ ἀντίκειται. οὐ μὴν οὐδὲ εἰ μὴ τῶν ποιοτήτων ἔστιν ἡ ἡδονή, διὰ τοῦτο οὐδὲ τῶν ἀγαθῶν· οὐδὲ γάρ αἱ τῆς ἀρετῆς ἐνέργειαι ποιότητές εἰσιν, οὐδὲ ἡ εὐδαιμονία. λέγουσι δὲ τὸ μὲν ἀγαθὸν ὥρισθαι, τὴν δὲ ἡδονὴν ἀόριστον εἶναι, ὅτι δέχεται τὸ μᾶλλον καὶ τὸ ἥττον. εἰ μὲν οὖν ἐκ τοῦ ἡδεσθαι τοῦτο κρίνουσιν, καὶ περὶ τὴν δικαιοσύνην καὶ τὰς ἄλλας ἀρετάς, καθ' ἃς ἐναργῶς φασι μᾶλλον καὶ ἥττον τοὺς ποιοὺς ὑπάρχειν καὶ *(πράττειν)* κατὰ τὰς ἀρετάς, ἔσται τὸ αὐτό (δίκαιοι γάρ εἰσι μᾶλλον καὶ ἀνδρεῖοι, ἔστι δὲ καὶ δικαιοπράγειν καὶ σωφρονεῖν μᾶλλον καὶ ἥττον)· εἰ δὲ ταῖς ἡδοναῖς, μή ποτ' οὐ λέγουσι τὸ αἴτιον, ἀν ὥσιν αἱ μὲν ἀμιγεῖς αἱ δὲ μικταί. τί δὲ κωλύει, καθάπερ ὑγίεια

1173 a

Gute sein kann, das zusammen mit einem an sich Guten noch wünschbarer wird. Was wäre also solch ein Gut, woran auch wir teilhaben könnten? Ein solches wird nämlich gesucht. Jene aber, die bestreiten, daß das, wonach alles strebt, das Gute sei, sagen eigentlich Nichtiges. Was alle glauben, das, behaupten wir, ist richtig. Wer dieses Argument verwirft, wird nicht leicht Glaubhafteres sagen können. Wenn nämlich bloß die vernunftlosen Wesen danach strebten, so hätte die Behauptung einen Sinn, wenn es aber auch die Vernunftbegabten tun, was wollen sie dann sagen? Vielleicht gibt es sogar bei den Schlechten ein natürliches Gutes, das besser ist, als sie selbst sind, und das nach dem ihm gemäßigen Guten strebt. Auch was über den Gegensatz gesagt wird, scheint nicht richtig zu sein. Sie behaupten nämlich, wenn der Schmerz etwas Schlechtes sei, so brauche darum die Lust nichts Gutes zu sein. Denn das Schlechte sei dem Schlechten entgegengesetzt und beides einem Dritten, und dies ist zwar richtig, aber doch in unserem Falle falsch. Denn wenn beides schlecht ist, muß auch beides zu fliehen sein und vom Neutralen keines oder umgekehrt; nun aber zeigt es sich, daß man den Schmerz flieht als ein Übel, die Lust sucht als ein Gutes. Denn auf diese Weise sind auch diese beiden einander entgegengesetzt. Und auch wenn die Lust nicht zu den Qualitäten gehört, heißt das nicht, daß sie kein Gut ist. Denn auch die Tätigkeiten der Tugend sind keine Qualitäten, und auch nicht die Glückseligkeit. Außerdem behaupten sie, das Gute sei umgrenzt, die Lust aber unumgrenzt, da sie das Mehr und Weniger annehme. Aber wenn man auf Grund der Lustempfindung so urteilt, so gilt dasselbe von der Gerechtigkeit und den anderen Tugenden, wo man offensichtlich sagt, man besitze diese Tugenden mehr oder weniger und handle mehr oder weniger nach ihnen (denn man kann mehr oder weniger gerecht sein und tapfer und gerecht und besonnen handeln). Meint man aber die Lust selbst, so ist damit wohl die wahre Ursache nicht getroffen, wenn nämlich die Arten der Lust teils ungemischt, teils gemischt sind. Denn warum soll nicht, so wie die Gesundheit, die

ώρισμένη οὖσα δέχεται τὸ μᾶλλον καὶ τὸ ἡττον. οὔτω καὶ τὴν ἡδονήν; οὐ γάρ ἡ αὐτὴ συμμετρία ἐν πᾶσιν ἔστιν, οὐδὲ ἐν τῷ αὐτῷ μίᾳ τις ἀεί, ἀλλ' ἀνιεμένη διαμένει ἔως τινός, καὶ διαφέρει τῷ μᾶλλον καὶ ἡττον. τοιοῦτον δὴ καὶ τὸ περὶ τὴν ἡδονὴν ἐνδέχεται εἶναι. τέλειόν τε τάγαθὸν τιθέντες, τὰς δὲ κινήσεις καὶ τὰς γενέσεις ἀτελεῖς, τὴν ἡδονὴν κίνησιν καὶ γένεσιν ἀποφαίνειν πειρῶνται. οὐ καλῶς δ' ἐοίκασι λέγειν οὐδὲ εἶναι κίνησιν. πάσῃ γάρ οἰκεῖον εἶναι δοκεῖ τάχος καὶ βραδυτής, καὶ εἰ μὴ καθ' αὐτήν, οἷον τῇ τοῦ κόσμου, πρὸς ἄλλο· τῇ δ' ἡδονῇ τούτων οὐδέτερον ὑπάρχει. ἡσθῆναι μὲν γάρ ἔστι ταχέως ὥσπερ δργισθῆναι, ἡδεσθαι δ' οὐ, οὐδὲ πρὸς ἔτερον, βαδίζειν δὲ καὶ αὔξεσθαι καὶ πάντα τὰ τοιαῦτα, μεταβάλλειν μὲν οὖν εἰς τὴν ἡδονὴν ταχέως καὶ βραδέως ἔστιν, ἐνεργεῖν δὲ κατ' αὐτὴν οὐκ ἔστιν ταχέως, λέγω δ' ἡδεσθαι. γένεσίς τε πῶς ἀν εἴη (δοκεῖ γάρ οὐκ ἐκ τοῦ τυχόντος τὸ τυχὸν γίνεσθαι, ἀλλ' ἐξ οὐ γίνεται, εἰς τοῦτο διαλύεσθαι) καὶ οὖν γένεσις ἡ ἡδονή, τούτου ἡ λύπη φθιρά; καὶ λέγουσι δὲ τὴν μὲν λύπην ἐνδειαν τοῦ κατὰ φύσιν εἶναι, τὴν δ' ἡδονὴν ἀναπλήρωσιν. ταῦτα δὲ σωματικά ἔστι τὰ πάθη. εἰ δή ἔστι τοῦ κατὰ φύσιν ἀναπλήρωσις ἡ ἡδονή, ἐν ᾧ ἀναπλήρωσις, τοῦτ' ἀν καὶ ἡδοίτο· τὸ σῶμα ἄρα· οὐ δοκεῖ δέ· οὐδὲ ἔστιν ἄρα ἀναπλήρωσις ἡ ἡδονή, ἀλλὰ γινομένης μὲν ἀναπληρώσεως ἡδοίτ' ἀν τις, καὶ τεμνόμενος λυποῖτο. ἡ δόξα δ' αὕτη δοκεῖ γεγενῆσθαι ἐκ τῶν περὶ τὴν τροφὴν λυπῶν καὶ ἡδονῶν· ἐνδεεῖς γάρ γενομένους καὶ προλυπηθέντας ἡδεσθαι τῇ ἀναπληρώσει. τοῦτο δ' οὐ περὶ πάσας συμβαίνει τὰς ἡδονάς· ἀλυποὶ

1173 b

etwas Umgrenztes ist, ein Mehr oder Weniger erlaubt, dies auch bei der Lust der Fall sein? Es gilt nicht bei allem dieselbe Proportion, und sie ist auch bei Einzelnen nicht immer dieselbe, sondern sie kann sich bis zu einem gewissen Grade lockern und doch bestehen bleiben und sich im Mehr und Weniger unterscheiden. So kann es sich auch mit der Lust verhalten. Ferner setzt man das Gute als das Vollkommene an, die Bewegungen und das Werden aber als das Unvollkommene, und versucht dann die Lust als eine Bewegung und ein Werden zu erweisen. Doch sie formulieren falsch, und die Lust ist auch gar keine Bewegung. Denn jeder Bewegung ist offenbar Schnelligkeit und Langsamkeit eigen, und wenn auch nicht an sich, wie bei der Bewegung des Kosmos, so doch im Verhältnis zu anderem. Die Lust aber hat keines von beiden. Denn wohl kann man rasch in Freude geraten, wie man rasch in Zorn gerät, aber nicht rasch sich freuen, auch nicht im Verhältnis zu anderem, dagegen allerdings gehen, wachsen und dergleichen. Man kann also rasch oder langsam in die Lust übergehen, nicht aber in ihr tätig sein, ich meine: sich freuen. Und wie soll sie ein Werden sein (denn es scheint nicht Beliebiges aus Beliebigem zu werden, sondern woraus etwas wird, dahin vergeht es auch)? Und ist der Schmerz ein Zerstören dessen, wovon die Lust das Werden wäre? Man sagt auch, der Schmerz sei der Mangel am Naturgemäßen, die Lust sei die Erfüllung. Aber dies sind nun körperliche Zustände. Wenn nun die Lust die naturgemäße Erfüllung ist, so muß sich das, worin sich diese Erfüllung vollzieht, freuen, also der Körper. Das scheint aber nicht zu stimmen. Also ist die Lust keine Erfüllung, sondern wenn sich die Erfüllung vollzieht, so wird man sich wohl freuen, und wenn sich ein Mangel einstellt, so empfindet man Schmerz. Jene Meinung freilich scheint entstanden zu sein aus den Lust- und Schmerzempfindungen bei der Ernährung. Denn wenn wir Hunger haben und zuerst Schmerz empfinden, so freuen wir uns dann an der Sättigung. Doch das gilt nicht für alle Arten der Lust. Denn ohne Schmerz ist die Lust am Lernen und in der Wahrnehmung jene,

γάρ εἰσιν αἱ τε μαθηματικαὶ καὶ τῶν κατὰ τὰς αἰσθήσεις αἱ διὰ τῆς ὁσφρήσεως, καὶ ἀκροάματα δὲ καὶ ὄραματα πολλὰ καὶ μνῆμαι καὶ ἐλπίδες. τίνος οὖν αὐταὶ γενέσεις ἔσονται; οὐδενὸς γάρ ἔνδεια γεγένηται, οὐ γένοιτ' ἂν ἀναπλήρωσις. πρὸς δὲ τοὺς προφέροντας τὰς ἐπονειδίστους τῶν ἡδονῶν λέγοι τις ἂν ὅτι οὐκ ἔστιν ταῦθ' ἡδεῖ· οὐ γὰρ εἴ τοις κακῶς διακειμένοις ἡδεῖα ἔστιν, οἰητέον αὐτὰ καὶ ἡδεῖα εἶναι πλὴν τούτοις, καθάπερ οὐδὲ τὰ τοῖς κάμνουσιν ὑγιεινὰ ἡ γλυκέα ἡ πικρά. οὐδὲ αὖ λευκὰ τὰ φαινόμενα τοῖς ὀφθαλμιῶσιν. ἡ οὕτω λέγοιτ' ἂν, ὅτι αἱ μὲν ἡδοναὶ αἱρεταὶ εἰσιν, οὐ μὴν ἀπό γε τούτων, ὥσπερ καὶ τὸ πλουτεῖν, προδόντι δ' οὐ, καὶ τὸ ὑγιαίνειν, οὐ μὴν ὅτιοῦν φαγόντι. ἡ τῷ εἰδει διαφέρουσιν αἱ ἡδοναὶ; ἔτεροι γάρ αἱ ἀπὸ τῶν καλῶν τῶν ἀπὸ τῶν αἰσχρῶν, καὶ οὐκ ἔστιν ἡσθῆναι τὴν τοῦ δικαίου μὴ ὄντα δίκαιον οὐδὲ τὴν τοῦ μουσικοῦ μὴ ὄντα μουσικόν, διοίως δὲ καὶ ἐπὶ τῶν ἄλλων. ἐμφανίζειν δὲ δοκεῖ καὶ διφύλος, ἔτερος δὲν τοῦ κόλακος, οὐκ οὖσαν ἀγαθὸν τὴν ἡδονὴν ἡ διαφόρους εἰδει· δὲ μὲν γὰρ πρὸς τάγαθὸν ὄμιλειν δοκεῖ, δὲ πρὸς ἡδονὴν, καὶ τῷ μὲν ὀνειδίζεται, τὸν δὲ ἐπαινοῦσιν ὡς πρὸς ἔτερα διμιλοῦντα. οὐδείς τ' ἂν ἔλοιτο ζῆν παιδίου διάνοιαν ἔχων διὰ βίου. ἡδόμενος ἐφ' οἵς τὰ παιδία ὡς οἴόν τε μάλιστα, οὐδὲ χαίρειν ποιῶν τι τῶν αἰσχίστων, μηδέποτε μέλλων λυπηθῆναι. περὶ πολλά τε σπουδὴν ποιησάμεθ' ἂν καὶ εἰ μηδεμίαν ἐπιφέροι ἡδονὴν, οἴον δρᾶν, μνημονεύειν, εἰδέναι, τὰς ἀρετὰς ἔχειν. εἰ δὲ ἐξ ἀνάγκης ἔπονται τούτοις ἡδοναί, οὐδὲν διαφέρει· ἔλοιμεθα γὰρ ἀν ταῦτα καὶ εἰ μὴ γίνοιτο ἀπ' αὐτῶν ἡδονὴ. ὅτι μὲν οὖν οὔτε τάγαθὸν ἡ ἡδονὴ οὔτε πᾶσα αἱρετή, δῆλον ἔοικεν εἶναι, καὶ ὅτι εἰσὶν τινες αἱρεταὶ καθ' αὐτὰς διαφέρουσαι τῷ εἰδει ἡ ἀφ' ὧν.

die durch das Riechen vermittelt wird, ferner viele Dinge, die man hört und sieht, Erinnerungen und Hoffnungen. Von was soll dies ein Werden sein? Denn es war ja kein Mangel da, der zu erfüllen war. Wenn man endlich die schändlichen Lüste anbringt, so könnte man sagen, daß es sich da gar nicht um Lust handelt. Sind sie nämlich lustvoll für Menschen in schlechter Verfassung, so muß man annehmen, daß sie es eben nur für diese sind, wie auch bestimmte Dinge nur für Kranke gesund, süß oder bitter sind und nur Augenleidenden als weiß erscheinen. Man wird vielleicht sagen, daß die Lust selbst wünschbar sei, nicht aber, wenn sie daher kommt, ebenso wie das Reichsein, aber nicht, wenn es durch Verrat zustande kommt, oder die Gesundheit, wenn man alles mögliche ißt. Oder gibt es verschiedene Arten der Lust? Jene vom Edlen ist anders als jene vom Schändlichen, und wenn man nicht gerecht ist, kann man die Lust des Gerechten nicht empfinden, und wenn man kein Musiker ist, nicht die des Musikers usw. Es scheint auch der Freund in seinem Unterschied zum Schmeichler zu zeigen, daß die Lust kein Gut sei oder daß es von ihr verschiedene Arten gibt. Denn der eine scheint im Verkehr das Gute zu suchen, der andere die Lust, den einen tadelt man, den andern, der einen andern Zweck verfolgt, lobt man. Es würde auch keiner zu leben wünschen, wenn er sein Leben lang nur den Verstand eines Kindes hätte, sich nach Kräften freute über das, worüber sich die Kinder freuen; noch würde er sich freuen, wenn er dabei äußerst Schimpfliches tun müßte, auch wenn er niemals Schmerz empfinden sollte. Auch bemühen wir uns um vieles, auch wenn es uns keine Lust bringt, wie um Sehen, Erinnerung, Wissen, Besitz der Tugenden. Wenn dem nun notwendigerweise Lust folgt, so macht das keinen Unterschied; denn wir würden es wählen, auch wenn keine Lust folgte. Daß also die Lust nicht das höchste Gute ist und daß nicht jede Lust wünschbar ist, scheint klar zu sein, und auch, daß einige wünschbar sind, die sich von den andern der Art und dem Ursprung nach unterscheiden.

3. Τὰ μὲν οὖν λεγόμενα περὶ τῆς ἡδονῆς καὶ λύπης
 ἵκανῶς εἰρήσθω· τί δ' ἔστιν ἡ ποιόν τι, καταφανέστε-
 ρον γένοιτ' ἄν ἀπ' ἀρχῆς ἀναλαβοῦσιν. δοκεῖ γάρ η
 μὲν ὅρασις καθ' ὄντινοῦν χρόνον τελεία εἶναι (οὐ γάρ
 ἔστιν ἐνδεής οὐδενὸς δὲ εἰς ὑστερον γινόμενον τελειώ-
 σει αὐτῆς τὸ εἶδος)· τοιούτῳ δ' ἔοικεν καὶ ἡ ἡδονή.
 ὅλον γάρ τι ἔστιν, καὶ κατ' οὐδένα χρόνον λάβοι τις
 ἄν ἡδονὴν ἡς ἐπὶ πλείω χρόνον γινομένης τελει-
 ωθήσεται τὸ εἶδος. διόπερ οὐδὲ κίνησις ἔστιν. ἐν
 χρόνῳ γάρ πᾶσα κίνησις καὶ τέλους τινός, οἷον ἡ οἰ-
 κοδομική, καὶ τελεία ὅταν ποιήσῃ οὐ ἐφίεται. ἡ ἐν
 ἄπαντι δὴ τῷ χρόνῳ ἡ τούτῳ· ἐν δὲ τοῖς μέρεσι τοῦ
 χρόνου πᾶσαι ἀτελεῖς, καὶ ἔτεραι τῷ εἴδει τῆς ὥλης
 καὶ ἀλλήλων. ἡ γάρ τῶν λίθων σύνθεσις ἐτέρα τῆς
 τοῦ κίονος ὁρβδώσεως, καὶ αὗται τῆς τοῦ ναοῦ
 ποιήσεως· καὶ ἡ μὲν τοῦ ναοῦ τελεία (οὐδενὸς γάρ ἐν-
 δεής πρὸς τὸ προκείμενον), ἡ δὲ τῆς κρηπῖδος καὶ
 τοῦ τριγλύφου ἀτελής· μέρους γάρ ἐκατέρα. τῷ εἴ-
 δει οὖν διαφέρουσιν, καὶ οὐκ ἔστιν ἐν ὅτῳοῦν χρόνῳ
 λαβεῖν κίνησιν τελείαν τῷ εἴδει, ἀλλ' εἴπερ, ἐν τῷ
 ἄπαντι. ὅμοίως δὲ καὶ ἐπὶ βαδίσεως καὶ τῶν λοιπῶν.
 εἰ γάρ ἔστιν ἡ φορὰ κίνησις πόθεν ποῖ, καὶ ταύτης
 διαφοραὶ κατ' εἴδη, πτῆσις βάδισις ἄλσις καὶ τὰ
 τοιαῦτα· οὐ μόνον δ' οὕτως, ἀλλὰ καὶ ἐν αὐτῇ τῇ
 βαδίσει. τὸ γάρ πόθεν ποῖ οὐ ταύτὸν ἐν τῷ σταδίῳ
 καὶ ἐν τῷ μέρει, καὶ ἐν ἐτέρῳ μέρει καὶ ἐτέρῳ, οὐδὲ τὸ
 διεξιέναι τὴν γραμμὴν τήνδε κάκείνην. οὐ μόνον γάρ
 γραμμὴν διαπορεύεται, ἀλλὰ καὶ ἐν τόπῳ οὖσαν, ἐν
 ἐτέρῳ δ' αὕτῃ ἐκείνης. δι' ἀκριβείας μὲν οὖν περὶ
 κινήσεως ἐν ἄλλοις εἴρηται ἔοικεν δ' οὐδ' ἐν ἄπαντι

3. Die über Lust und Schmerz bestehenden Meinungen seien damit hinlänglich dargestellt. Was sie aber ist und welcher Art, wird klarer, wenn wir noch einmal von Anfang anfangen. Das Sehen scheint in jedem Augenblick vollkommen zu sein (denn es braucht nichts, was später dazukäme und seine Gestalt vollen-dete). Derart scheint auch die Lust zu sein. Sie ist ein Ganzes, und man wird in keinem Augenblick eine Lust finden, deren Gestalt sich erst im Verlauf der Zeit vollendete. Darum ist sie auch keine Bewegung. Denn jede Bewegung vollzieht sich in der Zeit und hat ein Ziel, wie die Baukunst, und vollendet ist sie, wenn sie voll-bracht hat, wonach sie strebte, entweder in der gesamten Zeit oder in diesem bestimmten Zeitpunkt. In den einzelnen Zeitabschnitten sind sie alle unvollendet und der Art nach von der ganzen und voneinander verschiedenen: die Zusammensetzung der Steine ist verschieden von der Kannelierung der Säulen und beides von der Vollendung des Tempelhauses. Die Herstellung des Tempels ist ein vollkommenes Werden (denn für den beabsichtigten Zweck braucht es weiter nichts mehr), diejenige des Fundaments und der Triglyphen ein unvollkommenes, weil beides das Werden eines Teils ist. Wir haben also der Art nach verschiedene Bewegungen, und man kann in keinem Augenblick eine der Gestalt nach voll-endete Bewegung fassen, sondern wenn überhaupt, so nur in der gesamten Zeit. Dasselbe gilt vom Gehen usw. Wenn nämlich die Ortsveränderung eine Bewegung von einem Punkt zu einem an-deren hin ist, so gibt es auch da Verschiedenheiten der Art nach: Fliegen, Gehen, Springen und ähnliches. Außerdem gibt es Un-terschiede beim Gehen selbst. Denn der Ausgangs- und End-punkt ist nicht derselbe bei einem Stadion und bei einem Teile da-von und bei diesem und bei jenem Teil, und ebenso nicht, wenn man diese oder wenn man jene Linie durchläuft. Denn man durchschreitet nicht nur eine Linie, sondern eine an diesem Orte befindliche, die von derjenigen an einem andern Orte verschieden ist. Genauer ist über die Bewegung anderswo gesprochen wor-den; jedenfalls scheint sie nicht einmal in der gesamten Zeit voll-

χρόνω τελεία είναι. ἀλλ' αἱ πολλαὶ ἀτελεῖς καὶ διαφέρουσαι τῷ εἶδει, εἴπερ τὸ πόθεν ποιεῖδοποιόν. τῆς ἡδονῆς δ' ἐν ὄτῳοῦν χρόνω τέλειον τὸ εἶδος. δῆλον οὖν ὡς ἔτεροι τ' ἀν εἰεν ἀλλήλων, καὶ τῶν ὅλων τι καὶ τελείων ἡ ἡδονή. δόξειε δ' ἀν τοῦτο καὶ ἐκ τοῦ μὴ ἐνδέχεσθαι κινεῖσθαι μὴ ἐν χρόνῳ, ἡδεσθαι δέ τὸ γάρ ἐν τῷ νῦν ὅλον τι. ἐκ τούτων δὲ δῆλον καὶ ὅτι οὐ καλῶς λέγουσιν κίνησιν ἡ γένεσιν είναι τὴν ἡδονήν. οὐ γάρ πάντων ταῦτα λέγεται, ἀλλὰ τῶν μεριστῶν καὶ μὴ ὅλων· οὐδὲ γάρ ὁράσεως ἔστι γένεσις οὐδὲ στιγμῆς οὐδὲ μονάδος, οὐδὲ τούτων οὐθὲν κίνησις οὐδὲ γένεσις· οὐδὲ δὴ ἡδονῆς· ὅλον γάρ τι.

4. Αἰσθήσεως δὲ πάσης πρὸς τὸ αἰσθητὸν ἐνεργούσης, τελείως δὲ τῆς εὗ διακειμένης πρὸς τὸ κάλλιστον τῶν ὑπὸ τὴν αἰσθησιν τοιοῦτον γάρ μάλιστ' είναι δοκεῖ ἡ τελεία ἐνέργεια (αὐτὴν δὲ λέγειν ἐνεργεῖν. ἡ ἐν ὧ ἐστίν, μηθὲν διαφερέτω)· καθ' ἔκαστον δὴ βελτίστη ἐστίν ἡ ἐνέργεια τοῦ ἄριστα διακειμένου πρὸς τὸ κράτιστον τῶν ὑπὸ αὐτὴν αὕτη δ' ἀν τελειοτάτη εἴη καὶ ἡδίστη. κατὰ πᾶσαν γάρ αἰσθησιν ἔστιν ἡδονή, ὅμοιῶς δὲ καὶ διάνοιαν καὶ θεωρίαν, ἡδίστη δ' ἡ τελειοτάτη, τελειοτάτη δὲ ἡ τοῦ εὗ ἔχοντος πρὸς τὸ σπουδαιότατον τῶν ὑπὸ αὐτὴν. τελειοῖ δὲ τὴν ἐνέργειαν ἡ ἡδονή. οὐ τὸν αὐτὸν δὲ τρόπον ἡ τελειοῖ τελειοτάτη καὶ τὸ αἰσθητόν τε καὶ ἡ αἰσθησις, σπουδαῖα ὅντα, ὥσπερ οὐδὲ ἡ ὑγίεια καὶ ὁ ἰατρὸς ὅμοιῶς αἵτιά ἐστι τοῦ ὑγιαίνειν. καθ' ἔκάστην δ' αἰσθησιν διτι γίνεται ἡδονή, δῆλον φαμὲν γάρ ὁράματα καὶ ἀκούσματα είναι ἡδέα. δῆλον δὲ καὶ ὅτι μάλιστα, ἐπειδὰν ἡ τε αἰσθησις ἡ κρατίστη καὶ πρὸς τοιοῦτον

kommen zu sein, sondern die meisten sind unvollkommen und der Art nach verschieden, da ja der Ausgangs- und Endpunkt artbildend sind. Bei der Lust aber ist die Gestalt in jedem Augenblick vollkommen. Also ist klar, daß sie von der Bewegung verschieden ist und daß sie zum Ganzen und Vollkommenen gehört. Das ergibt sich auch daraus, daß man nicht eine Bewegung vollziehen kann, die nicht in der Zeit wäre, aber Lust empfinden kann man so. Denn sie ist im Augenblicke ganz. Daraus ergibt sich, daß die Meinung nicht richtig ist, die Lust sei eine Bewegung oder ein Werden. Denn diese Begriffe werden nicht auf alles angewandt, sondern nur auf das, was teilbar und kein Ganzes ist. Es gibt auch kein Werden des Sehens oder des Punktes oder der Monade und keine Bewegung. So auch nicht der Lust. Denn sie ist ein Ganzes.

4. Da nun jede Wahrnehmung sich auf das Wahrnehmungsobjekt hin betätigt, und vollkommen dann, wenn sie in guter Verfassung ist und sich auf das schönste der Wahrnehmungsobjekte hin richtet – denn dies scheint vor allem die vollkommene Tätigkeit zu sein (ob wir aber sagen, die Wahrnehmung selbst sei tätig oder ihr Träger, macht keinen Unterschied), so ist in jedem Falle die beste Tätigkeit diejenige, wo das Tätige sich in der besten Verfassung auf das beste der ihm zugeordneten Objekte richtet. Dies wird dann auch die vollkommenste und angenehmste sein. Lust gibt es bei jeder Wahrnehmung, ebenso bei Überlegen und Denken; am lustvollsten ist das Vollkommenste und am vollkommensten ist die Tätigkeit, wo das eine sich in gutem Zustand befindet und das andere das edelste der zugeordneten Objekte ist. Die Lust macht nun die Tätigkeit vollkommen. Freilich bringt sie die Vollendung nicht in der Weise, wie es die Vorzüglichkeit des Objektes und des Wahrnehmungsorgans tun, wie ja auch die Gesundheit und der Arzt nicht in derselben Weise Ursache des Gesundseins sind. Daß es nun bei jeder Sinneswahrnehmung Lust gibt, ist klar. Wir sagen ja, daß Gehörtes und Gesehenes Lust bereiten. Am meisten ist dies dort der Fall, wo die Wahrnehmung sich in dem besten Zustand befindet und sich auf etwas Entspre-

ένεργη· τοιούτων δ' ὅντων τοῦ τε αἰσθητοῦ καὶ τοῦ αἰσθανομένου, ἀεὶ ἔσται ἡδονὴ ὑπάρχοντός γε τοῦ ποιήσοντος καὶ τοῦ πεισομένου. τελειοὶ δὲ τὴν ἐνέργειαν ἡ ἡδονὴ οὐχ ὡς ἔξις ἐνυπάρχουσα, ἀλλ' ὡς ἐπιγινόμενόν τι τέλος, οἶον τοῖς ἀκμαίοις ἡ ὥρα· ἔως ἂν οὖν τὸ τε νοητὸν ἡ αἰσθητὸν ἡ οἶον δεῖ καὶ τὸ κρίνον ἡ θεωροῦν, ἔσται ἐν τῇ ἐνέργειᾳ ἡ ἡδονὴ· ὁμοίων γὰρ ὅντων καὶ πρὸς ἄλληλα τὸν αὐτὸν τρόπον ἔχόντων τοῦ τε παθητικοῦ καὶ τοῦ ποιητικοῦ ταῦτὸ πέφυκε γίνεσθαι. πῶς οὖν οὐδεὶς συνεχῶς ἡδεται; ἡ κάμνει; πάντα γὰρ τὰ ἀνθρώπεια ἀδυνατεῖ συνεχῶς ἐνέργειν. οὐ γίνεται οὖν οὐδ' ἡδονὴ· ἐπεται γὰρ τῇ ἐνέργειᾳ. ἔνια δὲ τέρπει καινὰ ὅντα, ὕστερον δὲ οὐχ ὁμοίως διὰ ταῦτό τὸ μὲν γὰρ πρῶτον παρακέκληται ἡ διάνοια καὶ διατεταμένως περὶ αὐτὰ ἐνέργει, ὥσπερ κατὰ τὴν ὅψιν οἱ ἐμβλέποντες, μετέπειτα δὲ οὐ τοιαύτη ἡ ἐνέργεια ἀλλὰ παρημελημένη· διὸ καὶ ἡ ἡδονὴ ἀμαυροῦται. δρέγεσθαι δὲ τῆς ἡδονῆς οἰηθείη τις ἄν ἅπαντας, ὅτι καὶ τοῦ ζῆν ἅπαντες ἐφίενται· ἡ δὲ ζωὴ ἐνέργειά τις ἔστιν, καὶ ἔκαστος περὶ ταῦτα καὶ τούτοις ἐνέργει ἀ καὶ μάλιστ' ἀγαπᾷ, οἶον ὁ μὲν μουσικὸς τῇ ἀκοῇ περὶ τὰ μέλη, ὁ δὲ φιλομαθῆς τῇ διανοίᾳ περὶ τὰ θεωρήματα, οὕτω δὲ καὶ τῶν λοιπῶν ἔκαστος. ἡ δ' ἡδονὴ τελειοῖ τὰς ἐνέργειας, καὶ τὸ ζῆν δή, οὖ δρέγονται. εὐλόγως οὖν καὶ τῆς ἡδονῆς ἐφίενται· τελειοὶ γὰρ ἔκάστῳ τὸ ζῆν, αἰρετὸν ὅν.

1175 a

§. Πότερον δὲ διὰ τὴν ἡδονὴν τὸ ζῆν αἰρούμεθα ἡ διὰ τὸ ζῆν τὴν ἡδονὴν, ἀφείσθω ἐν τῷ παρόντι. συνεζεῦχθαι μὲν γὰρ ταῦτα φαίνεται καὶ χωρισμὸν οὐ δέχεσθαι· ἀνευ τε γὰρ ἐνέργειας οὐ γίνεται ἡδονὴ. πᾶσάν τε ἐνέργειαν τελειοὶ ἡ ἡδονὴ.

"Οὐθεν δοκοῦσιν καὶ τῷ εἴδει διαφέρειν. τὰ γὰρ

chendes richtet. Wenn Wahrnehmungsgegenstand und Wahrnehmungsorgan sich entsprechend verhalten, wird immer Lust vorhanden sein, da ja dann etwas da ist, was sie erzeugt und was sie erfährt. Die Lust vollendet die Tätigkeit aber nicht wie ein in ihr wohnendes Verhalten, sondern als eine dazukommende Vollendung, wie die Schönheit beim Wachsenden. Solange nun das Objekt des Denkens oder Wahrnehmens so ist, wie es soll, und ebenso das Beurteilende und das Betrachtende, wird in der Tätigkeit die Lust vorhanden sein. Denn sie verhalten sich dann konstant, und das Erfahrende und das Erzeugende verhalten sich gleich zu einander, und so entsteht denn auch dasselbe. Warum aber kann sich keiner ununterbrochen freuen? Ermüdet man? Denn alles Menschliche ist unfähig, kontinuierlich in Tätigkeit zu sein: also auch Lust zu empfinden. Denn sie folgt der Tätigkeit. Einiges erfreut, weil es neu ist, und später nicht mehr so, aus eben diesem Grunde. Denn zuerst wird die Aufmerksamkeit wachgerufen und beschäftigt sich andauernd damit, wie wenn man einen Gegenstand genau betrachtet; danach ist die Tätigkeit keine solche mehr, sondern sie läßt nach, und da verkommt dann auch die Lust. Man könnte wohl meinen, daß alle nach der Lust streben, weil alle zu leben begehrn. Das Leben ist eine Art von Tätigkeit, und jeder bemüht sich darum und darin, was er am meisten schätzt, so der Musiker mit der Stimme um das Singen, der Wißbegierige mit dem Denken um die Wissenschaft usw., und die Lust vollendet die Tätigkeit und also auch das Leben, nach dem sie streben. Begreiflicherweise also streben sie nach der Lust. Denn für jeden Einzelnen vollendet sie das Leben, und dieses ist wünschbar.

5. Ob wir aber um der Lust willen das Leben oder um des Lebens willen die Lust wünschen, sei für jetzt dahingestellt. Denn diese zwei Dinge scheinen verknüpft zu sein und keine Trennung zu erlauben. Denn ohne Tätigkeit gibt es keine Lust, und die Lust wiederum vollendet jede Tätigkeit.

Darum scheinen die Arten der Lust sich auch zu unterschei-

ἔτερα τῷ εἶδει ὑφ' ἔτέρων οἰόμεθα τελειοῦσθαι. οὕτω γάρ φαίνεται καὶ τὰ φυσικὰ καὶ τὰ ὑπὸ τέχνης, οἷον ζῷα καὶ δένδρα καὶ γραφὴ καὶ ἀγάλματα καὶ οἰκία καὶ σκεῦος. ὅμοίως δὲ καὶ τὰς ἐνεργείας τὰς διαφερούσας τῷ εἶδει ὑπὸ διαφερόντων εἶδει τελειοῦσθαι. διαφέρουσιν δ' αἱ τῆς διανοίας τῶν κατὰ τὰς αἰσθήσεις καὶ αὗται ἀλλήλων κατ' εἶδος· καὶ αἱ τελειοῦσαι δὴ ἡδοναί. φανείη δ' ἄν τοῦτο καὶ ἐκ τοῦ συνωκεῖωσθαι τῶν ἡδονῶν ἐκάστην τῇ ἐνεργείᾳ ἦν τελειοῦ. συναύξει γάρ τὴν ἐνέργειαν ἡ οἰκεία ἡδονή. μᾶλλον γάρ ἔκαστα κρίνουσιν καὶ ἔξακριβοῦσιν οἱ μεθ' ἡδονῆς ἐνεργοῦντες, οἷον γεωμετρικοὶ γίνονται οἱ χαίροντες τῷ γεωμετρεῖν, καὶ κατανοοῦσιν ἔκαστα μᾶλλον, ὅμοίως δὲ καὶ οἱ φιλόμουσοι καὶ φιλοικοδόμοι καὶ τῶν ἄλλων ἔκαστοι ἐπιδιδόασιν εἰς τὸ οἰκεῖον ἔργον χαίροντες αὐτῷ. συναύξουσιν δὴ αἱ ἡδοναί, τὰ δὲ συναύξοντα οἰκεῖα. τοῖς ἔτέροις δὲ τῷ εἶδει καὶ τὰ οἰκεῖα ἔτερα τῷ εἶδει. ἔτι δὲ μᾶλλον τοῦτ' ἄν φανείη ἐκ τοῦ τὰς ἀφ' ἔτέρων ἡδονὰς ἐμποδίους ταῖς ἐνεργείαις εἶναι· οἱ γάρ φίλαυλοι ἀδυνατοῦσιν τοῖς λόγοις προσέχειν, ἐὰν κατακούσωσιν αὐλοῦντος, μᾶλλον χαίροντες αὐλητικῇ τῆς παρούσης ἐνεργείας· ἡ κατὰ τὴν αὐλητικὴν οὖν ἡδονὴ τὴν περὶ τὸν λόγον ἐνέργειαν φθείρει. ὅμοίως δὲ τοῦτο καὶ ἐπὶ τῶν ἄλλων συμβαίνει. ὅταν ἅμα περὶ δύο ἐνεργητῶν γάρ ἡδίων τὴν ἔτέραν ἐκκρούει, καν πολὺ διαφέρῃ κατὰ τὴν ἡδονὴν, μᾶλλον, ὥστε μηδὲ ἐνεργεῖν κατὰ τὴν ἔτέραν. διὸ χαίροντες ὁτῳῦν σφόδρα οὐ πάντα δρῶμεν ἔτερον, καὶ ἄλλα ποιοῦμεν ἄλλοις ἡρέμα ἀρεσκόμενοι, οἷον καὶ ἐν τοῖς θεάτροις οἱ τραγηματίζοντες, ὅταν φαῦλοι οἱ ἀγωνιζόμενοι ὕσιν, τότε μάλιστ' αὐτὸ δρῶσιν. ἐπεὶ δ' ἡ μὲν οἰκεία ἡδονὴ ἔξακριβοῖ τὰς ἐνεργείας καὶ χρονιωτέρας καὶ βελτίους ποιεῖ, αἱ δὲ ἀλλότριαι λυμαίνονται, δῆλον

den. Denn was der Art nach verschieden ist, das, meinen wir, wird auch durch Verschiedenes vollendet. Das zeigt sich an den Dingen der Natur und der Kunst, Tieren, Bäumen, Zeichnungen, Bildern, Häusern und Hausrat. Ebenso müssen der Art nach verschiedene Tätigkeiten durch Artverschiedenes vollendet werden. So unterscheiden sich die Tätigkeiten des Denkens von denen der Wahrnehmung, und diese sind wiederum untereinander artverschieden; demgemäß auch die vollendende Lust. Das kann sich auch daraus ergeben, daß jede Lust der Tätigkeit, die sie vollendet, verwandt ist. Die Tätigkeit wird durch die ihr eigentümliche Lust gemehrt. Wer mit Lust arbeitet, wird jedes Einzelne besser beurteilen und genauer erfassen können; so werden gute Geometer jene, die sich an der Geometrie freuen, und sie werden jedes Einzelne besser verstehen; ebenso die Freunde der Musik, der Architektur usw.; jeder macht in seiner eigenen Arbeit Fortschritte, wenn er an ihr Freude hat. Die Lust fördert, und das Fördernde ist verwandt. Für Artverschiedenes ist denn auch Artverschiedenes verwandt. Noch klarer wird dies daher, daß für die eine Tätigkeit die Lust, die aus der andern entsteht, hinderlich ist. Wer Flötenspiel liebt, kann keinem Gespräch folgen, wenn er Flöte spielen hört, und freut sich mehr daran als an seiner augenblicklichen Tätigkeit. Die Freude am Flötenspiel zerstört die Tätigkeit des Denkens. Ähnlich geht es überall, wo man gleichzeitig zwei Dinge betreibt: die lustvollere verdrängt die andere, und zwar um so mehr, je mehr sie Lust macht, und schließlich hört die Tätigkeit bei der andern überhaupt auf. Wenn uns darum eine Sache besonders erfreut, so tun wir überhaupt nichts anderes, und umgekehrt treiben wir anderes, wenn uns etwas nur mäßig gefällt, und im Theater ist man dann am meisten Süßigkeiten, wenn die Schauspieler schlecht sind. Da nun die eigentümliche Lust die Tätigkeiten schärft und sie andauernder und besser macht, fremde Lust sie dagegen schädigt, so ist offensichtlich der Unterschied sehr groß. Denn die Lust an anderem bewirkt so ziemlich dasselbe wie der zuge-

ώς πολὺ διεστᾶσιν· σχεδὸν γάρ αἱ ἀλλότραιαι ἡδοναὶ ποιοῦσιν ὅπερ αἱ οἰκεῖαι λῦπαι· φθείρουσι γάρ τὰς ἐνεργείας αἱ οἰκεῖαι λῦπαι. οἴον εἴ τῷ τῷ γράφειν ἀηδές καὶ ἐπίλυπον ἡ τῷ λογίζεσθαι· ὃ μὲν γάρ οὐ γράφει, ὃ δ' οὐ λογίζεται, λυπηρᾶς οὔσης τῆς ἐνεργείας. συμβαίνει δὴ περὶ τὰς ἐνεργείας τὸ ἐναντίον ἀπὸ τῶν οἰκείων ἡδονῶν τε καὶ λυπῶν οἰκεῖαι δ' εἰσὶν αἱ ἐπὶ τῇ ἐνεργείᾳ καθ' αὐτήν γινόμεναι. αἱ δ' ἀλλότραιαι ἡδοναὶ εἰδῆται ὅτι παραπλήσιόν τι τῇ λύπῃ ποιοῦσιν· φθείρουσι γάρ, πλὴν οὐχ ὁμοίως.

Διαφερουσῶν δὲ τῶν ἐνεργειῶν ἐπιεικείᾳ καὶ φαυλότητι, καὶ τῶν μὲν αἰρετῶν οὐσῶν τῶν δὲ φευκτῶν τῶν δ' οὐδετέρων, ὁμοίως ἔχουσιν καὶ αἱ ἡδοναὶ· καθ' ἑκάστην γάρ ἐνέργειαν οἰκεία ἡδονὴ ἔστιν. ἡ μὲν οὖν τῇ σπουδαίᾳ οἰκείᾳ ἐπιεικής, ἡ δὲ τῇ φαύλῃ μοχθηρά· καὶ γάρ αἱ ἐπιθυμίαι τῶν μὲν καλῶν ἐπαινεταί, τῶν δ' αἰσχρῶν ψεκταί. οἰκειότεραι δὲ ταῖς ἐνεργείαις αἱ ἐν αὐταῖς ἡδοναὶ τῶν ὀρέξεων· αἱ μὲν γάρ διωρισμέναι εἰσὶν καὶ τοῖς χρόνοις καὶ τῇ φύσει, αἱ δὲ σύνεγγυς ταῖς ἐνεργείαις, καὶ ἀδιόριστοι οὕτως ὥστ' ἔχειν ἀμφισβήτησιν εἰ ταύτον ἔστιν ἡ ἐνέργεια τῇ ἡδονῇ. οὐ μὴν ἔοικέν γε ἡ ἡδονὴ διάνοια εἶναι οὐδὲ αἰσθησίς (ἄτοπον γάρ), ἀλλὰ διὰ τὸ μὴ χωρίζεσθαι φαίνεται τισι ταύτον. ὕσπερ οὖν αἱ ἐνέργειαι ἔτεραι, καὶ αἱ ἡδοναὶ. διαφέρει δὲ ἡ ὄψις ἀφῆς καθαριότητι, καὶ ἀκοή καὶ ὅσφρησις γεύσεως· ὁμοίως δὴ διαφέρουσιν καὶ αἱ ἡδοναὶ, καὶ τούτων αἱ περὶ τὴν διάνοιαν, καὶ ἔκάτεραι ἀλλήλων. δοκεῖ δ' εἶναι ἔκάστῳ ζῷῳ καὶ ἡδονῇ οἰκεία, ὕσπερ καὶ ἔργον· ἡ γάρ κατὰ τὴν ἐνέργειαν, καὶ ἐφ' ἔκάστῳ δὲ θεωροῦντι τοῦτ' ἀν φανείη· ἔτέρα γάρ ὑπου ἡδονὴ καὶ κυνὸς καὶ ἀνθρώπου, καθάπερ Ἡράκλειτός φησιν ὅνον σύρματ' ἀν-

hörige Schmerz: der eigentümliche Schmerz zerstört die Tätigkeit, wie etwa wenn einem das Schreiben unangenehm und schmerzlich ist, dem andern das Rechnen. Der eine schreibt dann nicht und der andere rechnet nicht, da die Tätigkeit Schmerz bereitet. So wirken auf die Tätigkeiten die zugehörigen Gefühle der Lust und des Schmerzes in gegensätzlicher Weise. Eigentümlich sind jene, die in der Tätigkeit an sich entstehen. Daß die fremden Lustempfindungen ähnlich wirken wie der Schmerz, haben wir gesagt; sie zerstören, wenn auch nicht in derselben Weise.

Da nun die Tätigkeiten sich nach Gut und Schlecht unterscheiden und die einen wünschbar sind, die andern zu meiden, die dritten neutral, so verhalten sich die Arten der Lust entsprechend. Denn jeder Tätigkeit ist eine eigentümliche Lust zugeordnet: Die der tugendhaften zugeordnete ist tugendhaft, die der schlechten schlecht. Denn auch die Begierde nach Edlem ist lobenswert, die nach Schändlichem verwerflich. Doch sind den Tätigkeiten die Lustempfindungen, die sie begleiten, verwandter als die Strebungen. Denn diese sind nach Zeit und Natur von den Tätigkeiten abgegrenzt, jene dagegen stehen ihnen ganz nahe und so ungeschieden, daß man fragen kann, ob die Tätigkeit mit der Lust identisch sei. Immerhin scheint die Lust nicht Denken oder Wahrnehmen zu sein (das wäre unsinnig), aber weil sie nicht abgetrennt sind, meinen einige, es sei dasselbe. Wie nun also die Tätigkeiten verschieden sind, so auch die Arten der Lust. Das Sehen ist vom Tasten an Reinheit verschieden, ebenso Hören und Riechen vom Schmecken. Dementsprechend sind die Lustempfindungen verschieden, und von diesen allen sind wieder jene des Denkens verschieden, wie auch diese untereinander selbst. Es scheint nun jedes Lebewesen eine eigene Lust zu besitzen, wie es auch eine eigene Aufgabe hat. Denn diese richtet sich nach der Tätigkeit. Das ist klar, wenn man das Einzelne betrachtet: die Lust des Pferdes, des Hundes und des Menschen ist verschieden, und Heraklit sagt, der Esel habe Streu lieber als Gold;

έλέσθαι μᾶλλον ἡ χρυσόν· ἥδιον γάρ χρυσοῦ τροφή
ὄνοις. αἱ μὲν οὖν τῶν ἑτέρων τῷ εἴδει διαφέρουσιν εἴ-
δει, τὰς δὲ τῶν αὐτῶν ἀδιαφόρους εὔλογον είναι.
διαλλάττουσι δ' οὐ σμικρὸν ἐπί γε τῶν ἀνθρώπων· τὰ
γάρ αὐτὰ τοὺς μὲν τέρπει τοὺς δὲ λυπεῖ, καὶ τοῖς μὲν
λυπηρὰ καὶ μισητά ἔστι τοῖς δὲ ἥδεα καὶ φιλητά. καὶ
ἐπὶ γλυκέων δὲ τοῦτο συμβαίνει· οὐ γάρ τὰ αὐτὰ δο-
κεῖ τῷ πυρέττοντι καὶ τῷ ὑγιαίνοντι, οὐδὲ θερμὸν εἰ-
ναι τῷ ἀσθενεῖ καὶ τῷ εὐεκτικῷ. ὅμοιώς δὲ τοῦτο καὶ
ἐφ' ἑτέρων συμβαίνει. δοκεῖ δ' ἐν ἄπασι τοῖς τοιούτοις
είναι τὸ φαινόμενον τῷ σπουδαίῳ. εἰ δὲ τοῦτο καλῶς
λέγεται, καθάπερ δοκεῖ, καὶ ἔστιν ἐκάστου μέτρον ἡ
ἀρετὴ καὶ ὁ ἀγαθός, ἡ τοιοῦτος, καὶ ἥδοναι εἰλεῖ
τὰ δὲ τούτῳ δυσχερῆ εἰ τῷ φαίνεται ἥδεα, οὐδὲν
θαυμαστόν· πολλαὶ γάρ φθοραὶ καὶ λῦμαι ἀνθρώ-
πων γίνονται· ἥδεα δ' οὐκ ἔστιν, ἀλλὰ τούτοις καὶ
τοῖς οὕτῳ διακεψένοις. τὰς μὲν οὖν ὁμολογουμένως
αἰσχρὰς δῆλον ὡς οὐ φατέον ἥδονάς είναι, πλὴν τοῖς
διεφθαρμένοις· τῶν δ' ἐπιεικῶν είναι δοκουσῶν
ποίαν ἡ τίνα φατέον τοῦ ἀνθρώπου είναι; ἡ ἐκ τῶν
ἐνεργειῶν δῆλον· ταύταις γάρ ἔπονται αἱ ἥδοναι. εἴτ'
οὖν μία ἔστιν εἴτε πλείους αἱ τοῦ τελείου καὶ μα-
καρίου ἀνδρός, αἱ ταύτας τελειοῦσαι ἥδοναι κυρίως
λέγοιντ' ἂν ἀνθρώπου ἥδοναι είναι, αἱ δὲ λοιπαὶ
δευτέρως καὶ πολλοστῶς, ὥσπερ αἱ ἐνέργειαι.

6. Εἰρημένων δὲ τῶν περὶ τὰς ἀρετάς τε καὶ φιλίας
καὶ ἥδονάς, λοιπὸν περὶ εὐδαιμονίας τύπῳ διελθεῖν.
ἐπειδὴ τέλος αὐτὴν τίθεμεν τῶν ἀνθρωπίνων. ἀναλα-
βοῦσι δὲ τὰ προειρημένα συντομώτερος ἂν εἴη ὁ
λόγος. εἴπομεν δ' ὅτι οὐκ ἔστιν ἔξις· καὶ γάρ τῷ καθ-

denn er schätze die Nahrung höher als Gold. Die Arten der Lust des Artverschiedenen unterscheiden sich also, die des Artgleichen dagegen sind wohl dieselben. Beim Menschen freilich gibt es keine geringen Unterschiede. Denn dieselben Dinge freuen den einen und schmerzen den andern und sind dem einen schmerzlich und verhaßt, dem andern angenehm und willkommen. Das sieht man etwa am Süßen; es ist für den Fieberkranken nicht dasselbe wie für den Gesunden, und auch das Warme empfindet der Schwache nicht gleich wie der Kräftige. Ebenso bei anderem. Gelten dürfte in allen diesen Fällen das, was dem Tugendhaften so erscheint. Wenn dies nun richtig ist, wie es scheint, und bei jedem Einzelnen die Tugend und der Tugendhafte das Maß sind, sofern er tugendhaft ist, so wird auch Lust sein, was ihm so scheint, und angenehm das, woran dieser sich freut. Wenn aber Dinge, die ihm lästig sind, andern angenehm erscheinen, so ist das nicht merkwürdig. Denn es gibt viele Arten von Zerstörung und Schädigung des Menschen. Aber angenehm ist dies nicht, außer für solche, die sich in solcher Verfassung befinden. Daß man die anerkannt schimpflichen Lüste nicht Lust nennen darf, außer für Verdorbene, ist klar. Von den Lustarten, die dem Tugendhaften zuzukommen scheinen, was für eine und welche soll man da als die Lust des Menschen überhaupt bezeichnen? Offenbar die aus den Tätigkeiten? Denn die Lust folgt der Tätigkeit. Mag nun der vollkommene und glückselige Mensch eine oder mehrere Tätigkeiten haben, so werden jedenfalls die diese Tätigkeiten vollendenden Lustempfindungen im eigentlichen Sinne die Lust des Menschen heißen, die übrigen in sekundärem und vielfachem Sinne, wie eben auch die Tätigkeiten.

6. Unsere Erörterung über die Tugenden, die Freundschaft und die Lust ist nun zu Ende, und so bleibt noch die Glückseligkeit im Umrisse zu behandeln, die für uns das Ziel allen menschlichen Tuns bedeutet. Wir werden uns kürzer fassen können, wenn wir uns auf das Vorausgehende zurückbeziehen. Wir haben gesagt, die Glückseligkeit sei keine Eigenschaft. Sonst könnte ja auch

εύδοντι διὰ βίου ὑπάρχοι ἄν, φυτῶν ζῶντι βίον, καὶ τῷ δυστυχοῦντι τὰ μέγιστα. εἰ δὴ ταῦτα μὴ ἀρέσκει. ἀλλὰ μᾶλλον εἰς ἐνέργειάν τινα θετέον, καθάπερ ἐν τοῖς πρότερον εἴρηται, τῶν δ' ἐνέργειῶν αἱ μὲν εἰσιν ἀναγκαῖαι καὶ δι' ἔτερα αἱρεταὶ αἱ δὲ καθ' αὐτάς, δῆλον ὅτι τὴν εὐδαιμονίαν τῶν καθ' αὐτὰς αἱρετῶν τινα θετέον καὶ οὐ τῶν δι' ἄλλο· οὐδενὸς γάρ ἐνδεής ἡ εὐδαιμονία ἀλλ' αὐτάρκης. καθ' αὐτάς δ' εἰσιν αἱρεταὶ ἀφ' ὧν μηδὲν ἐπιζητεῖται παρὰ τὴν ἐνέργειαν. τοιαῦται δ' εἶναι δοκοῦσιν αἱ κατ' ἀρετὴν πράξεις· τὰ γὰρ καλὰ καὶ σπουδαῖα πράττειν τῶν δι' αὐτὰ αἱρετῶν. καὶ τῶν παιδιῶν δὲ αἱ ἥδεῖαι· οὐ γὰρ δι' ἔτερα αὐτὰς αἱροῦνται· βλάπτονται γὰρ ἀπ' αὐτῶν μᾶλλον ἡ ὡφελοῦνται, ἀμελοῦντες τῶν σωμάτων καὶ τῆς κτήσεως. καταφεύγουσι δ' ἐπὶ τὰς τοιαύτας διαγωγὰς τῶν εὐδαιμονιζομένων οἱ πολλοί. διὸ παρὰ τοῖς τυράννοις εὐδοκιμοῦσιν οἱ ἐν ταῖς τοιαύταις διαγωγαῖς εὐτράπελοι· ὧν γὰρ ἐφίενται, ἐν τούτοις παρέχουσι σφᾶς αὐτοὺς ἥδεῖς· δέονται δὲ τοιούτων. δοκεῖ μὲν οὖν εὐδαιμονικὰ ταῦτα εἶναι διὰ τὸ τοὺς ἐν δυναστείαις ἐν τούτοις ἀποσχολάζειν, οὐδὲν δὲ ἵσως σημεῖον οἱ τοιοῦτοι εἰσίν· οὐ γὰρ ἐν τῷ δυναστεύειν ἡ ἀρετὴ οὐδ' ὁ νοῦς, ἀφ' ὧν αἱ σπουδαῖαι ἐνέργειαι· οὐδὲ εἰ ἄγευστοι οὗτοι ὄντες ἥδονῆς εἰλικρινοῦς καὶ ἐλευθερίου ἐπὶ τὰς σωματικὰς καταφεύγουσιν, διὰ τοῦτο ταύτας οἱητέον αἱρετωτέρας εἶναι· καὶ γὰρ οἱ παῖδες τὰ παρ' αὐτοῖς τιμώμενα κράτιστα οἰονται εἶναι. εὔλογον δή, ὡσπερ παισὶ καὶ ἀνδράσιν ἔτερα φαίνεται τίμια, οὕτω καὶ φαύλοις καὶ ἐπιεικέσιν. καθάπερ οὖν πολλάκις εἴρηται, καὶ τίμια καὶ ἥδεα ἐστὶ τὰ

derjenige sie besitzen, der sein Leben lang schläft und wie eine Pflanze lebt, oder auch ein Mensch, den die größten Unglücksfälle träfen. Wenn uns dies nun nicht befriedigt und wir sie vielmehr, wie früher gesagt worden ist, in eine gewisse Tätigkeit setzen müssen, und wenn ferner die Tätigkeiten teils notwendig und als Mittel, teils an sich begehrswert sind, so ist die Glückseligkeit offenbar für eine von den Tätigkeiten zu erklären, die an sich und nicht bloß als Mittel begehrswert sind. Sie ist ja keines anderen Dinges bedürftig, sondern sich selbst genug. Und an sich begehrswert sind die Tätigkeiten, bei denen man nichts weiter sucht als die Tätigkeit selbst. Diesen Charakter scheinen die tugendgemäßen Handlungen zu haben, da es an sich begehrswert ist, schön und tugendhaft zu handeln; sodann die Unterhaltungen, die dem Genuß dienen, da man sie ja nicht als Mittel zum Zweck begehrkt. Man hat freilich mehr Schaden als Nutzen von ihnen, da man ihretwegen Gesundheit und Vermögen vernachlässigt. Zu solchem Zeitvertreib nimmt die Mehrheit derer, die man glücklich preist, ihre Zuflucht. Darum stehen bei den Fürsten diejenigen, die in solchen Unterhaltungen gewandt sind, in hoher Gunst. Sie machen sich ihnen angenehm in dem, wonach sie streben; und gerade solcher Dinge bedürfen sie. So gewinnt es den Anschein, als ob derartiges ein Bestandteil der Glückseligkeit wäre, da die Machthaber ihre Muße damit zubringen. Indessen dürfte das Verhalten solcher Männer nichts beweisen. Denn Tugend und Vernunft, von denen die edlen Taten kommen, beruhen nicht auf dem Besitz der Macht. Und wenn jene Menschen, da ihnen der Geschmack für reine und edle Freude fehlt, ihre Zuflucht zu den sinnlichen Genüssen nehmen, so darf man darum nicht glauben, daß diese begehrswerter sind. Glauben doch auch Kinder, was bei ihnen gelte, sei das Höchste. So ist es begreiflich, daß, so wie für Kinder andere Dinge Wert haben als für Erwachsene, so auch schlechte Menschen andere Dinge schätzen als tugendhafte. Wie wir also schon oft wiederholt haben, wertvoll und genußreich zugleich ist das,

τῷ σπουδαίῳ τοιαῦτα ὄντα· ἐκάστῳ δὲ ἡ κατὰ τὴν οἰκείαν ἔξιν αἰρετωτάτη ἐνέργεια, καὶ τῷ σπουδαίῳ δὴ ἡ κατὰ τὴν ἀρετήν. οὐκ ἐν παιδιᾷ ἄρα ἡ εὐδαιμονία. καὶ γὰρ ἀτοπὸν τὸ τέλος εἶναι παιδιάν, καὶ πραγματεύεσθαι καὶ κακοπαθεῖν τὸν βίον ἅπαντα τοῦ παιζειν χάριν. ἅπαντα γὰρ ὡς εἰπεῖν ἐτέρους ἔνεκα αἰρούμενα τλήν τῆς εὐδαιμονίας· τέλος γὰρ αὕτη σπουδάζειν δὲ καὶ πονεῖν παιδιᾶς χάριν ἥλιθιον φαίνεται καὶ λίαν παιδικόν· παιζεῖν δ' ὅπως σπουδάζῃ, κατ' Ἀνάχαρσιν, ὁρθῶς ἔχειν δοκεῖ. ἀναπαύσει γὰρ ἔοικεν ἡ παιδιά, ἀδυνατοῦντες δὲ συνεχῶς πονεῖν ἀναπαύσεως δέονται. οὐ δὴ τέλος ἡ ἀνάπαυσις· γίνεται γὰρ ἔνεκα τῆς ἐνέργειας. δοκεῖ δ' ὁ εὐδαιμών βίος κατ' ἀρετὴν εἶναι· οὗτος δὲ μετὰ σπουδῆς, ἀλλ' οὐκ ἐν παιδιᾷ. βελτίω τε λέγομεν τὰ σπουδαῖα τῶν γελοίων καὶ τῶν μετά παιδιᾶς, καὶ τοῦ βελτίονος ἀεὶ καὶ μορίου καὶ ἀνθρώπου σπουδαιοτέραν τὴν ἐνέργειαν· ἡ δὲ τοῦ βελτίονος κρείττων καὶ εὐδαιμονικωτέρα ἥδη. ἀπολαύσειέ τ' ἄν τῶν σωματικῶν ἥδονῶν ὁ τυχῶν καὶ ἀνδράποδον οὐχ ἡττον τοῦ ἀρίστου· εὐδαιμονίας δ' οὐδεὶς ἀνδραπόδῳ μεταδίδωσιν, εἰ μὴ καὶ βίου. οὐ γὰρ ἐν ταῖς τοιαύταις διαγωγαῖς ἡ εὐδαιμονία, ἀλλ' ἐν ταῖς κατ' ἀρετὴν ἐνέργειαις, καθάπερ καὶ πρότερον εἴρηται.

1177 a

7. Εἰ δ' ἔστιν ἡ εὐδαιμονία κατ' ἀρετὴν ἐνέργεια, εὐλογὸν κατὰ τὴν κρατίστην αὕτη δ' ἄν εἴη τοῦ ἀρίστου. εἴτε δὴ νοῦς τοῦτο εἴτε ἄλλο τι, ὃ δὴ κατὰ φύσιν δοκεῖ ἀρχεῖν καὶ ἡγεῖσθαι καὶ ἔννοιαν ἔχειν περὶ καλῶν καὶ θείων, εἴτε θεῖον ὄν καὶ αὐτὸς εἴτε τῶν ἐν ἡμῖν τὸ θειότατον, ἡ τούτου ἐνέργεια κατὰ τὴν οἰκείαν ἀρετὴν εἴη ἄν ἡ τελεία εὐδαιμονία. ὅτι δ' ἔστι θεωρητική, εἴρηται. ὁμολογούμενον δὲ τοῦτ' ἄν

was dem Guten solches ist. Nun ist jedem diejenige Tätigkeit am liebsten, die seiner eigentümlichen Art entspricht. Dies kann für den Guten nur die der Tugend gemäß Tätigkeit sein. Die Glückseligkeit besteht also nicht im Spiel. Es wäre ja unsinnig, wenn unser Ziel das Spiel wäre und wenn die Mühe und das Leid eines ganzen Lebens das bloße Spiel zum Zweck hätte. Fast alles begehren wir als Mittel, ausgenommen die Glückseligkeit, die das Ziel ist. Da erscheint es doch als töricht und gar zu kindisch, kindischen Spieles wegen zu arbeiten und sich anzustrengen; dagegen der Satz des Anacharsis: »Spielen, um zu arbeiten«, darf als richtig gelten. Das Spiel ist eine Art von Erholung, und der Erholung bedürfen wir, weil wir nicht ununterbrochen arbeiten können. Nun ist aber die Erholung nicht Zweck, weil sie der Tätigkeit wegen da ist. Auch scheint das glückselige Leben ein tugendhaftes Leben zu sein. Dieses ist aber ein Leben des Ernstes und nicht des Spiels. Das Ernstes nennen wir ja besser als das Scherzhafte und Spielerische, und die Tätigkeit des besseren Teiles und Menschen nennen wir immer auch ernster. Nun ist aber die Tätigkeit des Besseren vorzüglicher und so denn auch glückseliger. Auch kann die sinnliche Lust jeder beliebige genießen, der Sklave nicht minder als der ausgezeichnete Mensch. Die Glückseligkeit aber erkennt niemand einem Sklaven zu, außer es müßte auch sein Leben dem entsprechen. Denn die Glückseligkeit besteht nicht in solchen Vergnügungen, sondern in den tugendgemäßen Tätigkeiten, wie wir schon früher erklärt haben.

7. Ist aber die Glückseligkeit eine der Tugend gemäß Tätigkeit, so muß sie natürlich der vorzüglichsten Tugend gemäß sein, und diese ist wieder die Tugend des Besten in uns. Mag das die Vernunft oder etwas anderes sein, was seiner Natur nach als das Herrschende und Leitende auftritt und das Gute und Göttliche zu erkennen vermag, sei es selbst auch göttlich oder das Göttlichste in uns: immer wird die seiner eigentümlichen Tugend gemäß Tätigkeit die vollendete Glückseligkeit sein. Daß diese Tätigkeit eine betrachtende ist, haben wir bereits gesagt. Man sieht aber

δόξειεν εἶναι καὶ τοῖς πρότερον καὶ τῷ ἀληθεῖ.
 χρατίστη τε γὰρ αὕτη ἐστὶν ἡ ἐνέργεια· καὶ γὰρ ὁ
 νοῦς τῶν ἐν ἡμῖν, καὶ τῶν γνωστῶν, περὶ ἀ ὁ νοῦς.
 ἔτι δὲ συνεχεστάτῃ· θεωρεῖν τε γὰρ δυνάμεθα συν-
 εχῶς μᾶλλον ἡ πράττειν ὄτιοῦν. οἰόμεθά τε δεῖν
 ἥδονὴν παραμεμῆθαι τῇ εὐδαιμονίᾳ. ἥδιστη δὲ τῶν
 κατ' ἀρετὴν ἐνέργειῶν ἡ κατὰ τὴν σοφίαν ὅμολο-
 γουμένως ἐστὶν· δοκεῖ γοῦν ἡ φιλοσοφία θαυμαστὰς
 ἥδονὰς ἔχειν καθαριότητι καὶ τῷ βεβαιώ, εὐλογον
 δὲ τοῖς εἰδόσι τῶν ζητούντων ἥδιώ τὴν διαγωγὴν εί-
 ναι. ἡ τε λεγομένη αὐτάρκεια περὶ τὴν θεωρητικὴν
 μάλιστ' ἀν εἴη· τῶν μὲν γὰρ πρὸς τὸ ζῆν ἀναγκαίων
 καὶ σοφὸς καὶ δίκαιος καὶ οἱ λοιποὶ δέονται, τοῖς δὲ
 τοιούτοις ἴκανῶς κεχιρηγημένων ὁ μὲν δίκαιος δεῖ-
 ται πρὸς οὓς δικαιοπραγήσει καὶ μεθ' ὧν, ὅμοίως
 δὲ καὶ ὁ σώφρων καὶ ὁ ἀνδρεῖος καὶ τῶν ἄλλων
 ἔκαστος, ὁ δὲ σοφὸς καὶ καθ' αὐτὸν ἀν δύναται
 θεωρεῖν, καὶ ὅσῳ ἀν σοφώτερος ἡ, μᾶλλον· βέλτιον
 δ' ἵσως συνεργούς ἔχων, ἀλλ' ὅμως αὐτάρκεστατος.
 δόξαι τ' ἀν αὐτῇ μόνῃ δι' αὐτὴν ἀγαπᾶσθαι· οὐδὲν
 γὰρ ἀπ' αὐτῆς γίνεται παρὰ τὸ θεωρῆσαι, ἀπὸ δὲ
 τῶν πρακτικῶν ἡ πλεῖστη ἡ ἔλαττον περιποιούμεθα
 παρὰ τὴν πρᾶξιν. δοκεῖ τε ἡ εὐδαιμονία ἐν τῇ σχολῇ
 εἶναι· ἀσχολούμεθα γὰρ ἵνα σχολάζωμεν, καὶ πολε-
 μοῦμεν ἵνα εἰρήνην ἄγωμεν. τῶν μὲν οὖν πρακτικῶν
 ἀρετῶν ἐν τοῖς πολιτικοῖς ἡ ἐν τοῖς πολεμικοῖς ἡ
 ἐνέργεια· αἱ δὲ περὶ ταῦτα πράξεις δοκοῦσιν ἀσχο-
 λοι εἶναι, αἱ μὲν πολεμικαὶ καὶ παντελῶς. οὐδεὶς γὰρ
 αἰρεῖται τὸ πολεμεῖν τοῦ πολεμεῖν ἔνεκα, οὐδὲ πα-
 ρασκευάζει πόλεμον· δόξαι γὰρ ἀν παντελῶς μιαι-
 φόνος τις εἶναι, εἰ τοὺς φίλους πολεμίους ποιοῖτο,
 ἵνα μάχαι καὶ φόνοι γίνοιντο. ἔστι δὲ καὶ ἡ τοῦ πολι-

auch, daß dies mit unseren früheren Ausführungen wie mit der Wahrheit übereinstimmt. Denn zunächst ist diese Tätigkeit die vornehmste. Die Vernunft nämlich ist das Vornehmste in uns, und die Objekte der Vernunft sind wieder die vornehmsten im ganzen Bereich der Erkenntnis. Sodann ist sie die anhaltendste. Anhaltend denken können wir leichter als irgend etwas anderes anhaltend tun. Ferner glauben wir, daß die Glückseligkeit mit Lust verbunden sein muß. Nun ist aber unter allen tugendgemäßen Tätigkeiten die der Weisheit zugewandte eingestandenermaßen die genüßreichste. Und in der Tat bietet die Philosophie Genüsse von wunderbarer Reinheit und Beständigkeit; natürlich ist aber der Genuß noch größer, wenn man schon weiß, als wenn man erst sucht. Auch was man Autarkie nennt, findet sich am meisten bei der Betrachtung. Was zum Leben erforderlich ist, dessen Bedarf auch der Weise und der Gerechte und die übrigen. Sind sie aber mit dergleichen ausreichend versehen, so bedarf der Gerechte noch solcher, gegen die und mit denen er gerecht handeln kann, und das gleiche gilt von dem Mäßigen, dem Tapferen und jedem anderen; der Weise dagegen kann, auch wenn er für sich ist, betrachten, und je weiser er ist, desto mehr. Vielleicht kann er es besser, wenn er Mitarbeiter hat, aber immerhin ist er sich selbst am meisten genug. Und von ihr allein läßt sich behaupten, daß sie ihrer selbst wegen geliebt wird. Sie bietet uns außer dem Betrachten nichts; vom praktischen Handeln dagegen haben wir noch einen größeren oder kleineren Gewinn außer der Handlung. Die Glückseligkeit scheint weiterhin in der Muße zu bestehen. Wir opfern unsere Muße, um Muße zu haben, und wir führen Krieg, um in Frieden zu leben. Die praktischen Tugenden nun äußern ihre Tätigkeit in der Politik oder im Kriege. Die Aktionen auf diesen Gebieten aber dürften sich mit der Muße kaum vertragen, die kriegerische Tätigkeit schon gar nicht. Niemand will Krieg und Kriegsrüstungen des Krieges wegen. Denn man müßte als ein ganz blutdürstiger Mensch erscheinen, wenn man sich seine Freunde zu Feinden mache, nur damit es Kampf und

τικοῦ ἄσχολος, καὶ παρ' αὐτὸ τὸ πολιτεύεσθαι περιποιουμένη δυναστείας καὶ τιμάς ἡ τὴν γε εὐδαιμονίαν αὐτῷ καὶ τοῖς πολίταις, ἐτέραν οὖσαν τῆς πολιτικῆς, ἥν καὶ ζητοῦμεν δῆλον ὡς ἐτέραν οὖσαν. εἰ δὴ τῶν μὲν κατὰ τὰς ἀρετὰς πράξεων αἱ πολιτικαὶ καὶ πολεμικαὶ κάλλει καὶ μεγέθει προέχουσιν, αὗται δ' ἄσχολοι καὶ τέλους τινὸς ἐφίενται καὶ οὐ δι' αὐτὰς αἱρεταὶ εἰσιν, ἡ δὲ τοῦ νοῦ ἐνέργεια σπουδῇ τε διαφέρειν δοκεῖ θεωρητική οὖσα, καὶ παρ' αὐτὴν οὐδενὸς ἐφίεσθαι τέλους, ἔχειν τε ἡδονὴν τελείαν οἰκείαν, αὕτη δὲ συναύξει τὴν ἐνέργειαν, καὶ τὸ αὐταρκες δὲ καὶ σχολαστικὸν καὶ ἀτρυτὸν ὡς ἀνθρώπῳ καὶ ὅσσα ἄλλα τῷ μακαρίῳ ἀπονέμεται κατὰ ταύτην τὴν ἐνέργειαν φαίνεται ὄντα· ἡ τελεία δὴ εὐδαιμονία αὕτη ἀν εἴη ἀνθρώπου, λαβοῦσα μῆκος βίου τέλειον. οὐδὲν γὰρ ἀτελές ἐστιν τῶν τῆς εὐδαιμονίας. ὁ δὲ τοιοῦτος ἀν εἴη βίος χρείττων ἡ κατὰ ἀνθρωπον οὐ γὰρ ἡ ἀνθρώπος ἐστιν οὔτως βιώσεται, ἀλλ' ἡ θεῖόν τι ἐν αὐτῷ ὑπάρχει· ὅσῳ δὲ διαφέρει τοῦτο τοῦ συνθέτου, τοσούτῳ καὶ ἡ ἐνέργεια τῆς κατὰ τὴν ἄλλην ἀρετὴν. εἰ δὴ θεῖον ὁ νοῦς πρὸς τὸν ἀνθρώπον, καὶ ὁ κατὰ τοῦτον βίος θεῖος πρὸς τὸν ἀνθρώπινον βίον. οὐ χρὴ δὲ κατὰ τοὺς παραινοῦντας ἀνθρώπινα φρονεῖν ἀνθρωπον ὄντα οὐδὲ θνητὰ τὸν θνητόν, ἀλλ' ἐφ' ὅσον ἐνδέχεται ἀθανατίζειν καὶ πάντα ποιεῖν πρὸς τὸ ζῆν κατὰ τὸ κράτιστον τῶν ἐν αὐτῷ· εἰ γὰρ καὶ τῷ

Blutvergießen gäbe. Aber auch die Politik verträgt sich nicht mit der Muße und verfolgt neben den öffentlichen Angelegenheiten selbst den Besitz von Macht und Ehren oder die Glückseligkeit für die eigene Person und die Mitbürger als ein Ziel, das von der Politik verschieden ist und das wir auch als ein von der Politik verschiedenes zu erreichen suchen. Wenn also nun zwar unter allen tugendhaften Handlungen diejenigen, die sich um Staat und Krieg drehen, an Schönheit und Größe obenanstehen und sie trotzdem mit der Muße unvereinbar und auf ein außer ihnen liegendes Ziel gerichtet sind und also nicht ihrer selbst wegen begehrt werden, und wenn dagegen die betrachtende Tätigkeit der Vernunft an Ernst hervorragt, und keinen andern Zweck hat als sich selbst, auch eine ebenso vollkommen wie eigentümliche Lust in sich schließt, die die Tätigkeit steigert, so sieht man klar, daß in dieser Tätigkeit, soweit es menschenmöglich ist, die Autarkie, die Muße, die Freiheit von Ermüdung und alles, was man sonst noch dem Glückseligen beilegt, sich finden muß. Und somit wäre dies die vollendete Glückseligkeit des Menschen, wenn sie auch noch die volle Länge eines Lebens dauert. Denn nichts, was zur Glückseligkeit gehört, darf unvollkommen sein. Aber ein solches Leben ist höher als es dem Menschen als Menschen zukommt. Denn so kann er nicht leben, sofern er Mensch ist, sondern nur sofern er etwas Göttliches in sich hat. So groß aber der Unterschied ist zwischen diesem Göttlichen selbst und dem aus Leib und Seele zusammengesetzten Wesen, so groß ist auch der Unterschied zwischen der Tätigkeit, die von diesem Göttlichen ausgeht, und allem sonstigen tugendgemäßen Tun. Ist nun die Vernunft im Vergleich mit dem Menschen etwas Göttliches, so muß auch das Leben nach der Vernunft im Vergleich mit dem menschlichen Leben göttlich sein. Man darf aber nicht auf jene Mahnung hören, die uns anweist, als Menschen nur an Menschliches und als Sterbliche nur an Sterbliches zu denken, sondern wir sollen, soweit es möglich ist, uns bemühen, unsterblich zu sein und alles zu tun, um nach dem Besten, was in uns ist, zu le-

δῆγκω μικρόν ἔστι, δυνάμει καὶ τιμιότητι πολὺ μᾶλλον πάντων ὑπερέχει. δόξειε δ' ἂν καὶ εἶναι ἔκαστος τοῦτο, εἴπερ τὸ κύριον καὶ ἀμεινον· ἀτοπον οὖν γίνοιτ' ἂν, εἰ μὴ τὸν αὐτοῦ βίον αἰδοῖτο ἄλλα τινος ἄλλου. τὸ λεχθέν τε πρότερον ἀριστεῖ καὶ νῦν· τὸ γάρ οἰκεῖον ἐκάστῳ τῇ φύσει κράτιστον καὶ ἡδιστόν ἔστιν ἐκάστῳ. καὶ τῷ ἀνθρώπῳ δὴ ὁ κατὰ τὸν νοῦν βίος, εἴπερ τοῦτο μάλιστα ἀνθρωπος. οὗτος ἄρα καὶ εὐδαιμονέστατος.

8. Δευτέρως δ' ὁ κατὰ τὴν ἄλλην ἀρετήν· αἱ γὰρ κατὰ ταύτην ἐνέργειαι ἀνθρωπικαί· δίκαια γὰρ καὶ ἀνδρεῖα καὶ τὰ ἄλλα τὰ κατὰ τὰς ἀρετὰς πρὸς ἄλλήλους πράττομεν ἐν συναλλάγμασιν καὶ χρείαις καὶ πράξεις παντοίαις ἐν τε τοῖς πάθεσι διατηροῦντες τὸ πρέπον ἐκάστῳ. ταῦτα δ' εἶναι φαίνεται πάντα ἀνθρωπικά. ἔνια δὲ καὶ συμβαίνειν ἀπὸ τοῦ σώματος δοκεῖ, καὶ πολλὰ συνψκειῶσθαι τοῖς πάθεσιν ἡ τοῦ ἥθους ἀρετή. συνέζευκται δὲ καὶ ἡ φρόνησις τῇ τοῦ ἥθους ἀρετῇ, καὶ αὕτῃ τῇ φρονήσει. εἴπερ αἱ μὲν τῆς φρονήσεως ἀρχαὶ κατὰ τὰς ἥθικάς εἰσιν ἀρετάς, τὸ δ' ὄρθον τῶν ἥθικῶν κατὰ τὴν φρόνησιν. συνηρτημέναι δ' αὗται καὶ τοῖς πάθεσι περὶ τὸ σύνθετον ἀν εἰέν· αἱ δὲ τοῦ συνθέτου ἀρεταὶ ἀνθρωπικαί· καὶ ὁ βίος δὴ ὁ κατ' αὐτὰς καὶ ἡ εὐδαιμονία. ἡ δὲ τοῦ νοῦ κεχωρισμένη· τοσοῦτον γάρ περὶ αὐτῆς εἰρήσθω· διακριβῶσαι γάρ μεῖζον τοῦ προκειμένου ἔστιν.

Δόξειε δ' ἂν καὶ τῆς ἐκτὸς χορηγίας ἐπὶ μικρὸν ἡ ἐπ' ἔλαττον δεῖσθαι τῆς ἥθικῆς. τῶν μὲν γὰρ ἀναγκαίων ἀμφοῖν χρεία καὶ ἔξ iσου ἔστω, εἰ καὶ μᾶλλον

ben. Denn mag es auch klein an Umfang sein, ist es doch an Kraft und Wert das bei weitem über alles Hervorragende. Ja, jeder Einzelne ist wohl gerade dieses, wenn anders es unser vornehmster und bester Teil ist. Also wäre es auch unsinnig, wenn einer nicht sein eigenes Leben leben wollte, sondern das eines anderen. Und was wir oben gesagt haben, paßt auch hieher. Was einem Wesen von Natur eigentlichlich ist, ist auch für es das beste und genußreichste. Für den Menschen ist dies das Leben nach der Vernunft, wenn die Vernunft am meisten der Mensch ist. Also ist dieses Leben auch das glückseligste.

8. An zweiter Stelle ist dasjenige Leben glückselig, das der sonstigen Tugend gemäß ist. Denn die dieser sonstigen Tugend entsprechenden Tätigkeiten sind menschlicher Art. Gerechtigkeit, Tapferkeit und die anderen Tugenden üben wir gegeneinander im geschäftlichen Verkehr, in Notlagen, in Handlungen aller Art und in den Leidenschaften dadurch, daß wir jedem soviel zumes- sen, als sich gebührt. Das sind aber offenbar lauter menschliche Dinge. Manches davon scheint vom Körper herzukommen, und die ethische Tugend scheint in mancher Hinsicht mit den Affekten verwandt zu sein. Auch ist mit der ethischen Tugend die Klugheit verbunden und umgekehrt, da ja die Grundsätze der Klugheit sich nach den ethischen Tugenden richten und diese wieder durch jene geordnet werden. Da nun beide, ethische Tu- gend wie Klugheit, auch auf die Affekte Bezug haben, so haben sie es ohne Zweifel mit dem Ganzen aus Leib und Seele zu tun. Die Tugenden dieses Ganzen sind aber menschliche Tugen- den. Somit ist auch das ihnen gemäße Leben menschlich, und menschlich auch die Glückseligkeit, die es gewähren kann. Da- gegen diejenige, die das Leben nach der Vernunft gewährt, ist für sich. Dies sei darüber genug. Denn Genaueres darüber zu sagen ginge über die vorliegende Aufgabe hinaus.

Auch bedarf diese Glückseligkeit der äußeren Güter nur wen- nig oder doch weniger als das Leben gemäß den ethischen Tu- genden. Mögen beide das zum Unterhalt Nötige auch gleich sehr

διαπονεῖ περὶ τὸ σῶμα ὁ πολιτικός, καὶ ὅσα τοιαῦτα (μικρὸν γὰρ ἂν τι διαφέροι)· πρὸς δὲ τὰς ἐνεργείας πολὺ διοίσει. τῷ μὲν γὰρ ἐλευθερίῳ δεήσει χρημάτων πρὸς τὸ πράττειν τὰ ἐλευθέρια, καὶ τῷ δικαίῳ δὴ εἰς τὰς ἀνταποδόσεις. αἱ γὰρ βουλήσεις ἄδηλοι, προσποιοῦνται δὲ καὶ οἱ μὴ δίκαιοι βούλεσθαι δικαιοπραγεῖν. τῷ ἀνδρείῳ δὲ δυνάμεως, εἴπερ ἐπιτελεῖ τι τῶν κατὰ τὴν ἀρετὴν, καὶ τῷ σώφρονι ἔξουσίας. πῶς γὰρ δῆλος ἔσται ἡ οὔτος ἡ τῶν ἄλλων τις: ἀμφισβητεῖται τε πότερον κυριώτερον τῆς ἀρετῆς ἡ προαιρεσίς ἢ αἱ πράξεις, ὡς ἐν ἀμφοῖν οὕσης· τὸ δὴ τέλειον δῆλον ὡς ἐν ἀμφοῖν ἀν εἴη· πρὸς δὲ τὰς πράξεις πολλῶν δεῖται, καὶ ὅσῳ ἀν μείζους ὥσιν καὶ καλλίους, πλειόνων. τῷ δὲ θεωροῦντι οὐδενὸς τῶν τοιούτων πρὸς γε τὴν ἐνέργειαν χρεία, ἀλλ’ ὡς εἰπεῖν καὶ ἐμπόδιά ἔστιν πρὸς γε τὴν θεωρίαν· ἡ δ’ ἀνθρωπός ἔστιν καὶ πλείοσι συζῆ, αἱρεῖται τὰ κατὰ τὴν ἀρετὴν πράττειν· δεήσεται οὖν τῶν τοιούτων πρὸς τὸ ἀνθρωπεύεσθαι. ἡ δὲ τελεία εὐδαιμονία ὅτι θεωρητική τις ἔστιν ἐνέργεια, καὶ ἐντεῦθεν ἀν φανείη. τοὺς θεοὺς γὰρ μάλιστα ὑπειλήφαμεν μακαρίους καὶ εὐδαιμονας εἶναι· πράξεις δὲ ποίας ἀπονεῦμαι χρεὼν αὐτοῖς· πότερα τὰς δικαίας; ἡ γελοῖοι φανοῦνται συναλλάττοντες καὶ παρακαταθήκας ἀποδιδόντες καὶ ὅσα τοιαῦτα; ἀλλὰ τὰς ἀνδρείους, ὑπομένοντας τὰ φοβερὰ καὶ κινδυνεύοντας ὅτι καλόν; ἡ τὰς ἐλευθερίους; τίνι δὲ δώσουσιν; ἀτοπον δ’ εἰ καὶ ἔσται αὐτοῖς νόμισμα ἢ τι τοιοῦτον. αἱ δὲ σώφρονες τί ἀν εἴεν; ἡ φορτικός ὁ ἔπαινος, ὅτι οὐκ ἔχουσιν φαύλας ἐπιθυμίας; διεξιοῦσι δὲ πάντα φαίνοιτ’ ἀν

1178 b

brauchen – wenn auch der Politiker sich um den Körper, und was damit verwandt ist, mehr bemühen muß (doch macht das nicht viel aus) –, so muß sich doch bei der jeweiligen Tätigkeit ein großer Unterschied ergeben. Der Freigebige braucht Geld, um freigebig zu handeln, und der Gerechte braucht es, um Empfangenes zu vergelten; denn das bloße Wollen ist nicht erkennbar, und auch wer nicht gerecht ist, tut so, als wolle er gerecht handeln; der Mutige bedarf der Kraft, wenn er eine Tat des Mutes vollbringen will, und der Mäßige bedarf der Freiheit. Wie könnte man sonst wissen, ob einer diese oder eine andere Tugend wirklich hat oder nicht? Man zweifelt freilich, welches von den Erfordernissen der Tugend das wichtigere ist, der Wille oder das Werk. Doch findet sie offenbar ihre Vollendung erst in beiden zugleich. Nun bedarf sie aber, um zu handeln, vieler Dinge und bedarf ihrer desto mehr, je größer und schöner ihre Handlungen sind. Der Betrachtende aber hat, wenigstens für diese seine Tätigkeit, keines dieser Dinge nötig, ja sie hindern ihn eher daran. Sofern er aber Mensch ist und mit vielen zusammenlebt, wird er auch wünschen, die Werke der ethischen Tugend auszuüben; so wird er denn solcher Dinge bedürfen, um als Mensch unter Menschen zu leben. Auch an folgendem mag man sehen, daß die vollkommene Glückseligkeit eine betrachtende Tätigkeit ist. Von den Göttern glauben wir, daß sie die glücklichsten und seligsten Wesen sind. Aber was für Handlungen soll man ihnen beilegen? Etwa Handlungen der Gerechtigkeit? Wäre es aber nicht lächerlich, sie Verträge schließen und Depositen zurückerstatthen zu lassen und dergleichen mehr? Oder Handlungen des Mutes, wobei sie vor Furchterregendem standzuhalten und Gefahren zu bestehen hätten, weil es schön ist, solches zu tun? Oder Handlungen der Freigebigkeit? Aber wem sollen sie geben? Es wäre ja absurd, wenn sie Geld oder dergleichen zu vergeben hätten. Was hieße ferner Mäßigkeit bei den Göttern? Es wäre doch ein plumpes Lob, daß sie keine schlechten Begierden hätten. So mögen wir nehmen, was wir wollen, alles, was zur Tugendübung gehört,

τὰ περὶ τὰς πράξεις μικρὰ καὶ ἀνάξια θεῶν. ἀλλὰ μὴν ζῆν τε πάντες ὑπειλήφασιν αὐτούς, καὶ ἐνεργεῖν ἄρα· οὐ γὰρ δὴ καθεύδειν ὥσπερ τὸν Ἐνδυμίωνα. τῷ δὴ ζῶντι τοῦ πράττειν ἀφαιρουμένου, ἔτι δὲ μᾶλλον τοῦ ποιεῖν, τί λείπεται πλὴν θεωρία; ὥστε ἡ τοῦ θεοῦ ἐνέργεια, μακαριότητι διαφέρουσα, θεωρητικὴ ἀν εἴη, καὶ τῶν ἀνθρωπίνων δὴ ἡ ταύτη συγγενεστάτη εὐδαιμονικωτάτη. σημεῖον δὲ καὶ τὸ μὴ μετέχειν τὰ λοιπὰ ζῶα εὐδαιμονίας, τῆς τοιαύτης ἐνεργείας ἐστερημένα τελείως. τοῖς μὲν γὰρ θεοῖς ἅπας ὁ βίος μακάριος, τοῖς δ' ἀνθρώποις, ἐφ' ὅσον ὅμοιώμα τι τῆς τοιαύτης ἐνεργείας ὑπάρχει· τῶν δ' ἄλλων ζώων οὐδὲν εὐδαιμονεῖ, ἐπειδὴ οὐδαμῇ κοινωνεῖ θεωρίας. ἐφ' ὅσον δὴ διατείνει ἡ θεωρία, καὶ ἡ εὐδαιμονία, καὶ οἵς μᾶλλον ὑπάρχει τὸ θεωρεῖν, καὶ εὐδαιμονεῖν, οὐ κατὰ συμβεβηκός ἀλλὰ κατὰ τὴν θεωρίαν· αὕτη γὰρ καθ' αὐτὴν τιμία. ὥστ' εἴη ἀν ἡ εὐδαιμονία θεωρία τις.

9. Δεήσει δὲ καὶ τῆς ἐκτὸς εὐημερίας ἀνθρώπῳ ὄντι· οὐ γὰρ αὐτάρκης ἡ φύσις πρὸς τὸ θεωρεῖν, ἀλλὰ δεῖ καὶ τὸ σῶμα ὑγιαίνειν καὶ τροφὴν καὶ τὴν λοιπὴν θεραπείαν ὑπάρχειν. οὐ μὴν οἰητέον γε πολλῶν καὶ μεγάλων δεήσεσθαι τὸν εὐδαιμονήσοντα, εἰ μὴ ἐνδέχεται ἄνευ τῶν ἐκτὸς ἀγαθῶν μακάριον εἶναι· οὐ γὰρ ἐν τῇ ὑπερβολῇ τὸ αὐταρκες οὐδὲ ἡ πρᾶξις, δυνατὸν δὲ καὶ μὴ ἀρχοντα γῆς καὶ θαλάττης πράττειν τὰ καλά· καὶ γὰρ ἀπὸ μετρίων δύναιτ' ἄν τις πράττειν κατὰ τὴν ἀρετὴν. τοῦτο δ' ἔστιν ἰδεῖν ἐναργῶς· οἱ γὰρ ἴδιωται τῶν δυναστῶν οὐχ ἥπτον δοκοῦσι τὰ ἐπιεικῆ πράττειν, ἀλλὰ καὶ μᾶλλον. ίκανὸν δὲ τοσαῦτα ὑπάρχειν· ἔσται γὰρ ὁ βίος εὐδαιμῶν τοῦ κατὰ τὴν

muß als klein und der Götter unwürdig erscheinen. Und doch hat man immer geglaubt, daß sie leben, also tätig sind; denn niemand denkt, daß sie schlafen wie Endymion. Nimmt man aber dem Lebendigen jenes Handeln und noch viel mehr das Schaffen, was bleibt dann noch außer dem Betrachten? So muß denn die Tätigkeit Gottes, die an Seligkeit alles übertrifft, eine betrachtende sein. Ebenso wird von den menschlichen Tätigkeiten diejenige die seligste sein, die ihr am nächsten verwandt ist. Ein Zeichen dafür ist endlich, daß die übrigen Lebewesen an der Glückseligkeit keinen Anteil haben, weil sie einer solchen Tätigkeit vollständig ermangeln. Das Leben der Götter ist seiner Totalität nach selig, das der Menschen insofern, als ihnen eine Ähnlichkeit mit dieser Tätigkeit zukommt. Von den andern Lebewesen ist aber keines glückselig, da sie an dem Betrachten in keiner Weise teilhaben. Soweit sich demnach das Betrachten erstreckt, so weit erstreckt sich auch die Glückseligkeit, und den Wesen, denen das Betrachten in höherem Grade zukommt, kommt auch die Glückseligkeit in höherem Grade zu, nicht zufällig, sondern eben auf Grund des Betrachtens, das seinen Wert in sich selbst hat. So ist denn die Glückseligkeit ein Betrachten.

9. Der Glückselige wird als Mensch auch in äußeren guten Verhältnissen leben müssen. Denn die Natur genügt sich selbst zum Betrachten nicht; dazu bedarf es auch der leiblichen Gesundheit, der Nahrung und alles anderen, was zur Notdurft des Lebens gehört. Indessen darf man, wenn man ohne die äußeren Güter nicht glückselig sein kann, darum nicht meinen, daß dazu viele und große Güter erforderlich wären. Denn daß einer genügend und die Möglichkeit des Handelns habe, liegt nicht am Überfluß; man kann auch, ohne über Land und Meer zu herrschen, sittlich handeln; auch mit mäßigen Mitteln läßt sich der Tugend gemäß handeln. Man kann das deutlich daran sehen, daß die Privatleute den Fürsten im rechten Handeln nicht nachstehen, sondern eher voraus zu sein scheinen. Es genügt also, wenn die nötigen Mittel vorhanden sind. Denn das Leben wird glückselig sein, wenn es in

ἀρετὴν ἐνεργοῦντος, καὶ Σόλων δὲ τοὺς εὐδαιμονας Ἰσως ἀπεφαίνετο καλῶς, εἰπὼν μετριώς τοῖς ἔκτὸς κεχορηγημένους, πεπραγότας δὲ τὰ κάλλισθ', ὡς ὤετο, καὶ βεβιωκότας σωφρόνως· ἐνδέχεται γὰρ μέτρια κεκτημένους πράττειν ἀ δεῖ. ἔοικεν δὲ καὶ Ἀναξαγόρας οὐ πλούσιον οὐδὲ δυνάστην ὑπολαβεῖν τὸν εὐδαιμονα, εἰπὼν δτι οὐκ ἀν θαυμάσειν εἴ τις ἄτοπος φανείη τοῖς πολλοῖς· οὗτοι γὰρ κρίνουσιν τοῖς ἔκτος, τούτων αἰσθανόμενοι μόνον. συμφωνεῖν δὴ τοῖς λόγοις ἐοίκασιν αἱ τῶν σοφῶν δόξαι. πίστιν μὲν οὖν καὶ τὰ τοιαῦτα ἔχει τινά, τὸ δ' ἀληθὲς ἐν τοῖς πρακτικοῖς ἐκ τῶν ἔργων καὶ τοῦ βίου κρίνεται· ἐν τούτοις γὰρ τὸ κύριον. σκοπεῖν δὴ τὰ προειδημένα χρή ἐπὶ τὰ ἔργα καὶ τὸν βίον ἐπιφέροντας, καὶ συναδόντων μὲν τοῖς ἔργοις ἀποδεκτέον. διαφωνούντων δὲ λόγους ὑποληπτέον.

'Ο δὲ κατὰ νοῦν ἐνεργῶν καὶ τοῦτον θεραπεύων καὶ διακείμενος ἀριστα καὶ θεοφιλέστατος ἔοικεν· εἰ γάρ τις ἐπιμέλεια τῶν ἀνθρωπίνων ὑπὸ θεῶν γίνεται, ὥσπερ δοκεῖ, καὶ εἴη ἀν εὐλογον χαίρειν τε αὐτοὺς τῷ ἀρίστῳ καὶ τῷ συγγενεστάτῳ (τοῦτο δ' ἀν εἴη ὁ νοῦς) καὶ τοὺς ἀγαπῶντας μάλιστα τοῦτο καὶ τιμῶντας ἀντευποιεῖν ὡς τῶν φίλων αὐτοῖς ἐπιμελουμένους καὶ δρόθως τε καὶ καλῶς πράττοντας. δτι δὲ πάντα ταῦτα τῷ σοφῷ μάλιστ' ὑπάρχει, οὐκ ἄδηλον. θεοφιλέστατος ἄρα. τὸν αὐτὸν δ' εἰκὸς καὶ εὐδαιμονέστατον· ὥστε κἄν οὕτως εἴη ὁ σοφὸς μάλιστ' εὐδαιμων.

tugendgemäßer Tätigkeit verbracht wird. Auch Solon hat die Frage, wer glückselig sei, wohl treffend beantwortet, wenn er sagte, glückselig seien diejenigen, die, mit äußerem Gütern mäßig bedacht, die nach seiner Ansicht schönsten Taten verrichtet und mäßig gelebt hätten. Denn auch mit bescheidenen Mitteln läßt sich pflichtgemäß handeln. Und Anaxagoras hat sich offenbar den glückseligen Menschen nicht als Reichen oder Fürsten gedacht, wenn er sagte, ihn würde es nicht wundern, wenn derjenige, den er selbst für glückselig hielte, der Menge als absurd erschien. Denn die Menge urteilt nach dem Äußeren, wofür sie allein Sinn hat. So stimmen denn die Ansichten der Weisen mit den von uns dargelegten Gründen überein, und zweifellos liegt in solchen Zeugnissen eine gewisse Beweiskraft. Doch muß man im Gebiet des Praktischen die Wahrheit nach dem Leben und den Werken beurteilen. Denn diese sind hier entscheidend. So muß man denn auch Aussprüche der Philosophen, wie die vorhin angeführten, prüfen, so daß man sie mit ihrem Leben und ihren Werken vergleicht, und sie, falls sie damit zusammenstimmen, für wahr halten, falls sie aber damit im Widerspruch stehen, nur als leere Worte betrachten.

Wer aber denkend tätig ist und dies in sich pflegt, mag sich nicht nur der besten Verfassung erfreuen, sondern auch von der Gottheit am meisten geliebt werden. Denn wenn die Götter, wie man glaubt, um unsere menschlichen Dinge irgendwelche Sorge haben, so kann man annehmen, daß sie an dem Besten und ihnen Verwandtesten Freude haben (und das ist unsere Vernunft) und daß sie denjenigen, die dies am meisten lieben und hochachten, mit Gutem vergelten, weil sie für das, was ihnen lieb ist, Sorge tragen und recht und läblich handeln. Es ist aber unverkennbar, daß dies alles vorzüglich bei dem Weisen zu finden ist. Also wird er von der Gottheit am meisten geliebt; wenn aber das, so muß er auch der Glückseligste sein. So wäre der Weise auch aus diesem Grunde der Glücklichste.

ιο. Ἄρ' οὖν εὶ περὶ τε τούτων καὶ τῶν ἀρετῶν. ἔτι δὲ καὶ φιλίας καὶ ἡδονῆς ἵκανῶς εἰρηται τοῖς τύποις, τέλος ἔχειν οἰητέον τὴν προαιρέσιν: ἡ καθάπερ λέγεται, οὐκ ἔστιν ἐν τοῖς πρακτοῖς τέλος τὸ θεωρησαι ἔκαστα καὶ γνῶναι, ἀλλὰ μᾶλλον τὸ πράττειν αὐτά: 1179 b οὐδὲ δὴ περὶ ἀρετῆς ἵκανὸν τὸ εἰδέναι, ἀλλ' ἔχειν καὶ χρῆσθαι πειρατέον, ἡ εἴ πως ἄλλως ἀγαθοὶ γινόμεθα. εἰ μὲν οὖν ἡσαν οἱ λόγοι αὐτάρκεις πρὸς τὸ ποιῆσαι ἐπιεικεῖς, πολλοὺς ἀν μισθοὺς καὶ μεγάλους δικαίως ἔφερον κατὰ τὸν Θέογνιν, καὶ ἔδει ἀν τούτους πορίσασθαι: νῦν δὲ φαίνονται προτρέψασθαι μὲν καὶ παρορμῆσαι τῶν νέων τοὺς ἐλευθερίους ἴσχύειν. ἥθος τ' εὐγενὲς καὶ ὡς ἀληθῶς φιλόκαλον ποιῆσαι ἀν κατακώχιμον ἐκ τῆς ἀρετῆς, τοὺς δὲ πολλοὺς ἀδυνατεῖν πρὸς καλοκαγαθίαν προτρέψασθαι: οὐ γὰρ πεφύκασιν αἰδοῖ πειθαρχεῖν ἀλλὰ φόβῳ. οὐδὲ ἀπέχεσθαι τῶν φαύλων διὰ τὸ αἰσχὸν ἀλλὰ διὰ τὰς τιμωρίας· πάθει γὰρ ζῶντες τὰς οἰκείας ἡδονὰς διώκουσιν καὶ δι' ὧν αὐταὶ ἔσονται, φεύγουσι δὲ τὰς ἀντικειμένας λύπας, τοῦ δὲ καλοῦ καὶ ὡς ἀληθῶς ἡδεός οὐδὲ ἔννοιαν ἔχουσιν, ἀγενοτοι ὄντες. τοὺς δὴ τοιούτους τίς ἀν λόγος μεταρρυθμίσαι; οὐ γὰρ οἶόν τε ἡ οὐ δάδιον τὰ ἐκ παλαιοῦ τοῖς ἥθεσι κατειλημμένα λόγῳ μεταστῆσαι. ἀγαπητὸν δ' ἵσως ἔστιν εἰ πάντων ὑπαρχόντων δι' ὧν ἐπιεικεῖς δοκοῦμεν γίνεσθαι, μεταλάβοιμεν τῆς ἀρετῆς. γίνεσθαι δ' ἀγαθοὺς οἴονται οἱ μὲν φύσει οἱ δ' ἔθει οἱ δὲ διδαχῇ. τὸ μὲν οὖν τῆς φύσεως δῆλον ὡς οὐκ ἐφ' ἡμῖν ὑπάρχει, ἀλλὰ διά τινας θείας αἰτίας τοῖς ὡς ἀληθῶς εὔτυχέσιν ὑπάρχει· δὲ λόγος καὶ ἡ διδαχὴ μή ποτ' οὐκ ἐν ἅπασιν ἴσχύει, ἀλλὰ δεῖ προδιειργάσθαι τοῖς ἔθεσι τὴν τοῦ ἀκροατοῦ ψυχὴν πρὸς τὸ καλῶς χαίρειν καὶ μισεῖν, ὥσπερ

10. Wir haben nun hierüber und über die Tugenden, ebenso über die Freundschaft und die Lust im Umrisse hinreichend gesprochen. Soll man nun annehmen, daß unser Plan zu Ende ist? Oder wie man zu sagen pflegt: ist beim Handeln das Ziel nicht im Betrachten und Erkennen des Einzelnen, sondern eher im Ausführen? Also reicht es nicht, über die Tugend Bescheid zu wissen, sondern man muß versuchen, sie anzueignen und auszuüben oder wie immer sonst tugendhaft zu werden. Wenn nämlich die Worte allein den Menschen tugendhaft machen könnten, so würden sie wohl mit Recht nach Theognis vielen und großen Lohn davontragen, und man müßte sich solche Reden beschaffen. Nun aber scheint es, daß sie zwar die Kraft haben, die edelgearteten unter den jungen Leuten zu ermahnen und anzuspornen und einen vornehmen und wahrhaft das Schöne liebenden Charakter an die Tugend zu fesseln; die große Menge aber vermögen sie nicht dahin zu bringen. Denn diese gehorchen ihrer Natur nach nicht der Ehrfurcht, sondern der Angst, und sie lassen sich vom Schlechten nicht durch die Schande, sondern nur durch die Strafe abhalten. Denn sie leben der Leidenschaft und suchen die ihnen gemäße Lust und was ihnen diese verschafft, und fliehen den entsprechenden Schmerz, vom Schönen und wahrhaft Lustvollen aber haben sie nicht einmal einen Begriff, da sie nie daran geschmeckt haben. Was für eine Rede soll solche Menschen umgestalten? Es ist kaum oder doch nicht leicht möglich, was seit langem in den Charakter aufgenommen wurde, durch das Wort wieder zu vertreiben. Wir müssen also zufrieden sein, wenn wir beim Vorhandensein aller Voraussetzungen, um anständig zu werden, an der Tugend Anteil erhalten. Die einen meinen nun, man werde tugendhaft durch Natur, die andern durch Gewöhnung, die dritten durch Belehrung. Was nun die Natur betrifft, so ist es klar, daß dies nicht bei uns steht, sondern nur aus einer Art von göttlicher Ursache den wahrhaft Glückgesegneten zukommt. Rede und Belehrung dagegen wird wohl nicht bei allen Menschen wirken, sondern zuvor muß die Seele des Hörers durch Gewöhnung bearbeitet werden, daß sie

γῆν τὴν θρέψουσαν τὸ σπέρμα. οὐ γάρ ἀν ἀκούσειεν λόγου ἀποτρέποντος οὐδὲ αὐτὴν ὁ κατὰ πάθος ζῶν· τὸν δ' οὕτως ἔχοντα πῶς οἶον τε μεταπεῖσαι: ὅλως τε οὐ δοκεῖ λόγῳ ὑπείκειν τὸ πάθος ἀλλὰ βίᾳ. δεῖ δὴ τὸ ἡθος προϋπάρχειν πιστὸν οἰκεῖον τῆς ἀρετῆς. στέργον τὸ καλὸν καὶ δυσχεραῖνον τὸ αἰσχρόν. ἐκ νέου δ' ἀγωγῆς ὁρθῆς τυχεῖν πρὸς ἀρετὴν χαλεπὸν μή ὑπὸ τοιούτοις τραφέντα νόμοις· τὸ γάρ σωφρόνως καὶ καρτερικῶς ζῆν οὐχ ἡδὺ τοῖς πολλοῖς. ἄλλως τε καὶ νέοις. διὸ νόμοις δεῖ τετάχθαι τὴν τροφὴν καὶ τὰ ἐπιτηδεύματα· οὐκ ἔσται γάρ λυπηρὰ συνήθη γινόμενα. οὐχ ἴκανὸν δ' ἵσως νέους ὄντας τροφῆς καὶ ἐπιμελείας τυχεῖν ὁρθῆς, ἀλλ' ἐπειδὴ καὶ ἀνδρωθέντας δεῖ ἐπιτηδεύειν αὐτὰ καὶ ἐθίζεσθαι. καὶ περὶ ταῦτα δεοίμεθ' ἀν νόμιων. καὶ ὅλως δὴ περὶ πάντα τὸν βίον οἱ γάρ πολλοὶ ἀνάγκῃ μᾶλλον ἥ λόγῳ πειθαρχοῦσιν καὶ ζημίαις ἥ τῷ καλῷ. διόπερ οἴονταί τινες τοὺς νομοθετοῦντας δεῖν μὲν παρακαλεῖν ἐπὶ τὴν ἀρετὴν καὶ προτρέπεσθαι τοῦ καλοῦ χάριν, ὡς ἐπακουσομένων τῶν ἐπιεικῶς τοῖς ἔθεσι προηγμένων, ἀπειθοῦσι δὲ καὶ ἀφυεστέροις οὖσιν κολάσεις [τε] καὶ τιμωρίας ἐπιτιθέναι. τοὺς δ' ἀνιάτους ὅλως ἔξοριζειν τὸν μὲν γάρ ἐπιεικῇ καὶ πρὸς τὸ καλὸν ζῶντα τῷ λόγῳ πειθαρχήσειν. τὸν δὲ φαῦλον ἡδονῆς ὀρεγόμενον λύπῃ κολάζεσθαι ὕσπερ ὑποζύγιον. διὸ καὶ φασι δεῖν τοιαύτας γίνεσθαι τὰς λύπας αἵ μάλιστ' ἐναντιοῦνται ταῖς ἀγαπωμέναις ἡδοναῖς. εἰ δ' οὖν, καθάπερ εἴρηται, τὸν ἐσόμενον ἀγαθὸν τραφῆναι καλῶς δεῖ καὶ ἐθισθῆναι, εἴθ' οὕτως ἐν ἐπιτηδεύμασιν ἐπιεικέσι ζῆν καὶ μήτ' ἄκοντα μήτ' ἐκόντα πράττειν τὰ φαῦλα. ταῦτα δὲ γίνοιτο ἀν βιουμένοις κατά τινα νοῦν καὶ τάξιν ὁρθήν. ἔχουσαν ἴσχύν· ἥ μὲν οὖν πατρική

1180 a

sich in rechter Weise freut und haßt, so wie man die Erde bearbeitet, die den Samen nähren soll. Denn wer der Leidenschaft lebt, wird nicht auf warnende Worte hören, ja sie nicht einmal verstehen. Wie will man aber den umstimmen, der sich so verhält? Ganz allgemein scheint die Leidenschaft nicht dem Wort zu weichen, sondern nur der Gewalt. Es muß also der Charakter schon in gewisser Weise zuvor der Tugend verwandt sein, das Schöne lieben und das Schimpfliche verabscheuen. Aber von Jugend auf eine rechte Erziehung zur Tugend zu erhalten ist schwer, wenn man nicht unter entsprechenden Gesetzen aufwächst. Denn besonnen und abgehärtet zu leben ist für die meisten nicht angenehm, und erst recht nicht für junge Leute. Also müssen Erziehung und Beschäftigungen durch Gesetze geregelt werden. Denn das, woran man sich gewöhnt hat, ist nicht mehr schmerzlich. Aber es reicht vielleicht nicht, daß die Menschen, solange sie jung sind, die rechte Erziehung und Fürsorge erhalten, sondern da man auch als Männer diese Gewohnheiten weiter behalten soll, so bedürfen wir auch dazu der Gesetze und schließlich für das ganze Leben. Denn die meisten gehorchen eher dem Zwang als der Rede und Strafen eher als dem Edlen. So meinen einige, die Gesetzgeber müßten zur Tugend aufrufen und mahnen, um des Guten willen zu handeln, da jene, die durch Gewohnheit schon zum Guten geneigt seien, gewiß darauf hören würden; den Ungehorsamen und weniger Begabten dagegen müßten sie Züchtigungen und Strafen auferlegen und die Unheilbaren völlig wegschaffen. Denn der Tugendhafte und der auf das Edle hin lebt, werde der Rede gehorchen, der Schlechte aber, der nach der Lust verlangt, würde durch Schmerzen geziichtet wie ein Zugtier. Darum sagt man auch, daß die Schmerzen den erstrebten Lüsten möglichst entgegengesetzt sein müßten. Wenn nun, wie gesagt, jener, der tugendhaft werden soll, gut erzogen und gewöhnt werden muß und dann in anständigen Beschäftigungen leben und weder freiwillig noch unfreiwillig das Schlechte tun soll, so wird das wohl geschehen, wenn man einem bestimmten Geist gemäß lebt und nach einer rechten und zugleich

πρόσταξις οὐκ ἔχει τὸ ἴσχυρὸν οὐδὲ τὸ ἀναγκαῖον. οὐδὲ δὴ ὅλως ἡ ἐνὸς ἀνδρός. μὴ βασιλέως ὅντος ἡ τινος τοιούτου, ὁ δὲ νόμος ἀναγκαστικὴν ἔχει δύναμιν, λόγος ὃν ἀπό τινος φρονήσεως καὶ νοῦ· καὶ τῶν μὲν ἀνθρώπων ἔχθαιρουσι τοὺς ἐναντιουμένους ταῖς ὁρμαῖς, κανὸν ὁρθῶς αὐτὸν δρῶσιν· ὁ δὲ νόμος οὐκ ἔστιν ἐπαχθῆς τάττων τὸ ἐπιεικές. ἐν μόνῃ δὲ τῇ Λακεδαιμονίων πόλει μετ' ὄλιγων ὁ νομοθέτης ἐπιμέλειαν δοκεῖ πεποιησθαι τροφῆς τε καὶ ἐπιτηδευμάτων· ἐν δὲ ταῖς πλείσταις τῶν πόλεων ἔξημέληται περὶ τῶν τοιούτων, καὶ ζῆ ἔκαστος ὡς βούλεται, κυκλωπικῶς θεμιστεύων παίδων ἥδ' ἀλόχου. κράτιστον μὲν οὖν τὸ γίνεσθαι κοινὴν ἐπιμέλειαν καὶ ὁρθὴν καὶ δρᾶν αὐτὸν δύνασθαι· κοινῇ δ' ἔξαμελουμένων ἔκάστῳ δόξειεν ἀν προσήκειν τοῖς σφετέροις τέκνοις καὶ φίλοις εἰς ἀρετὴν συμβάλλεσθαι, ἢ προαιρεῖσθαι γε. μάλιστα δ' ἀν τοῦτο δύνασθαι δόξειεν ἐκ τῶν εἰρημένων νομοθετικὸς γενόμενος· αἱ μὲν γὰρ κοιναὶ ἐπιμέλειαι δῆλον ὅτι διὰ νόμων γίνονται, ἐπιεικεῖς δὲ αἱ διὰ τῶν σπουδαίων. γεγραμμένων δ' ἡ ἀγράφων, οὐδὲν ἀν δόξειε διαφέρειν, οὐδὲ δι' ὃν εἰς ἡ πολλοὶ παιδευθήσονται. 1180 b ὕσπερ οὐδὲ ἐπὶ μουσικῆς καὶ γυμναστικῆς καὶ τῶν ἄλλων ἐπιτηδευμάτων. ὕσπερ γὰρ ἐν ταῖς πόλεσιν ἐνισχύει τὰ νόμιμα καὶ τὰ ἡθη, οὕτως καὶ ἐν οἰκίαις οἱ πατρικοὶ λόγοι καὶ τὰ ἔθη, καὶ ἔτι μᾶλλον διὰ τὴν συγγένειαν καὶ τὰς εὐεργεσίας· προϋπάρχουσι γὰρ στέργοντες καὶ εὐπειθεῖς τῇ φύσει. ἔτι δὲ καὶ διαφέρουσιν αἱ καθ' ἔκαστον παιδεῖαι τῶν κοινῶν, ὕσπερ ἐπ' ἰατρικῆς· καθόλου μὲν γὰρ τῷ πυρέττοντι συμφέρει ήσυχία καὶ ἀστία, τινὶ δ' ἵσως οὐ. ὅ τε πυκτικὸς ἵσως οὐ πᾶσι τὴν αὐτὴν μάχην περιτίθησιν. ἔξαχριθούσθαι δὴ δόξειεν ἀν μᾶλλον τὸ καθ' ἔκαστον ἴδιας

wirksamen Ordnung. Denn die väterliche Ermahnung besitzt weder solche Kraft noch Notwendigkeit und überhaupt nicht die Mahnung eines einzelnen Mannes, wenn er nicht ein König oder dergleichen ist. Das Gesetz dagegen hat zwingende Gewalt und ist eine Rede, die von einem bestimmten Erkennen und Geist ausgeht. Außerdem haßt man die Menschen, deren Streben dem unseren entgegengesetzt ist, auch wenn sie darin richtig handeln. Das Gesetz aber haßt man nicht, wenn es das Anständige befiehlt. Nur im Staate der Spartaner und in wenigen andern scheint der Gesetzgeber sich um die Erziehung und Beschäftigungen gekümmert zu haben. In den meisten Staaten vernachlässigt man dies, und jeder lebt, wie er will, und spricht Recht wie die Kyklopen über Weib und Kind. Am besten wäre es, wenn eine gemeinsame und rechte Fürsorge zustande käme und auch wirksam würde. Wo aber die Gemeinschaft sich nicht darum kümmert, da ist es wohl Sache des Einzelnen, seinen Kindern und Freunden zur Tugend zu verhelfen oder sich doch dies vorzunehmen. Nach dem Gesagten wird man am ehesten dazu fähig sein, wenn man in der Lage ist, Gesetze zu geben. Denn die Fürsorge für die Gemeinschaft vollzieht sich bekanntlich durch Gesetze und die gute Fürsorge durch gute Gesetze. Ob diese geschrieben oder ungeschrieben sind, macht wohl keinen Unterschied, auch nicht ob einer oder viele durch sie erzogen werden sollen; das macht ja auch in der Musik, Gymnastik und den andern Beschäftigungen keinen Unterschied. Wie nämlich in den Staaten die Sitten und Gebräuche herrschen, so in den Familien die Worte und Gewohnheiten des Vaters, und diese noch mehr wegen der Verwandtschaft und der Dankbarkeit. So lieben ihn die Kinder von vornherein und sind von Natur gehorsam. Außerdem unterscheidet sich die individuelle Erziehung von der gemeinschaftlichen wie bei der Medizin: im allgemeinen nützt dem Fieberkranken Ruhe und Fasten, in einem einzelnen Falle aber vielleicht nicht; ebenso wird der Lehrer im Faustkampf nicht allen dieselben Kampfgriffe beibringen. So wird also wohl das Einzelne genauer behandelt werden, wenn es eine persönliche Fürsorge er-

τῆς ἐπιμελείας γινομένης· μᾶλλον γάρ τοῦ προσφόρου τυγχάνει ἔκαστος. ἀλλ' ἐπιμεληθείη μὲν (ἄν) ἄριστα καθ' ἐν καὶ ἰατρὸς καὶ γυμναστῆς καὶ πᾶς ἄλλος ὁ τὸ καθόλου εἰδώς, ὅτι πᾶσιν ἡ τοῖς τοιοισδι- τοῦ κοινοῦ γάρ αἱ ἐπιστῆμαι λέγονται τε καὶ εἰσίν. οὐ μὴν ἀλλ' ἐνός τινος οὐδὲν ἵσως κωλύει καλῶς ἐπιμελη- θῆναι καὶ ἀνεπιστήμονα ὄντα, τεθεαμένον δ' ἀκριβῶς τὰ συμβαίνοντα ἐφ' ἔκάστῳ δι' ἐμπειρίαν. καθάπερ καὶ ἰατροὶ ἔνιοι δοκοῦσιν ἔαυτῶν ἄριστοι εἶναι, ἔτεροι οὐδὲν ἄν δυνάμενοι ἐπαρκέσαι. οὐδὲν δ' ἥττον ἵσως τῷ γε βουλομένῳ τεχνικῷ γενέσθαι καὶ θεωρητικῷ ἐπὶ τὸ καθόλου βαδιστέον εἶναι δόξειεν ἄν, κάκεῖνο γνωριστέον ώς ἐνδέχεται· εἰρηται γάρ ὅτι περὶ τοῦθ' αἱ ἐπιστῆμαι. τάχα δὴ καὶ τῷ βουλομένῳ δι' ἐπιμελείας βελτίους ποιεῖν, εἴτε πολλοὺς εἴτ' ὀλίγους, νομοθετικῷ πειρατέον γενέσθαι, εἰ διὰ νόμων ἀγαθοὶ γενοίμεθ' ἄν. ὄντινα γάρ οὖν καὶ τὸν προτεύντα διαθεῖναι καλῶς οὐκ ἔστι τοῦ τυχόντος, ἀλλ' εἴπερ τινός, τοῦ εἰδότος, ὥσπερ ἐπὶ ἰατρικῆς καὶ τῶν λοιπῶν ὧν ἔστιν ἐπιμέλειά τις καὶ φρόνησις. ἀρ' οὖν μετὰ τοῦτο ἐπισκεπτέον πόθεν ἡ πῶς νομοθε- τικὸς γένοιτ' ἄν τις; ἡ καθάπερ ἐπὶ τῶν ἄλλων, παρὰ τῶν πολιτικῶν; μόριον γάρ ἐδόκει τῆς πολιτικῆς εί- ναι. ἡ οὐχ ὅμοιον φαίνεται ἐπὶ τῆς πολιτικῆς καὶ τῶν λοιπῶν ἐπιστημῶν τε καὶ δυνάμεων; ἐν μὲν γάρ ταῖς ἄλλαις οἱ αὐτοὶ φαίνονται τάς τε δυνάμεις παρα- διδόντες καὶ ἐνεργοῦντες ἀπ' αὐτῶν (οἷον ἰατροὶ καὶ γραφεῖς) τὰ δὲ πολιτικὰ ἐπαγγέλλονται μὲν διδάσκειν οἱ σοφισταί, πράττει δ' αὐτῶν οὐδείς, ἀλλ' οἱ πολι- τευόμενοι, οἱ δόξαιεν ἄν δυνάμει τινὶ τοῦτο πράττειν καὶ ἐμπειρίᾳ μᾶλλον ἡ διανοίᾳ· οὔτε γάρ γράφοντες οὔτε λέγοντες περὶ τῶν τοιούτων φαίνονται (καίτοι

fährt. Dann erhält jeder eher, was ihm zuträglich ist. Doch wird der Arzt und der Turnlehrer und jeder andere dann am besten für den Einzelnen sorgen können, wenn er das Allgemeine kennt und weiß, was für alle schlechthin oder für alle von einer bestimmten Art zuträglich ist. Denn das Allgemeine gilt als Gegenstand der Wissenschaft und ist es auch. Nichts mag vielleicht hindern, daß man für einen Einzelnen auch ohne Besitz der Wissenschaft gut sorgen kann, wenn man durch Erfahrung immerhin genau darüber Bescheid weiß, was beim Einzelnen geschehen kann; so scheinen auch einige für sich selbst ausgezeichnete Ärzte zu sein, einem andern aber durchaus nicht helfen zu können. Trotzdem wird derjenige, der ein Fachmann werden und die Wissenschaft beherrschen will, wohl auf das Allgemeine gehen müssen und dieses kennenlernen müssen, soweit es möglich ist. Wir sagten ja schon, daß dies der Gegenstand der Wissenschaften ist. Und so muß wohl auch der, der durch Fürsorge die Menschen besser machen will, mögen es viele oder wenige sein, versuchen, zur Gesetzgebung fähig zu werden, soweit wir durch Gesetze tugendhaft werden können. Denn jeden beliebigen und den, der uns gerade begegnet, in eine gute Verfassung zu bringen ist nicht die Sache jedes beliebigen, sondern, wenn überhaupt, des Wissenden, so wie es auch in der Medizin der Fall ist und bei den übrigen Dingen, bei denen es Fürsorge und Überlegung gibt. Müssen wir nun prüfen, woher und wie man zum Fachmann in der Gesetzgebung wird? Etwa, wie in andern Fällen, durch die Politiker? Denn die Gesetzgebung scheint ein Teil der Staatskunst zu sein. Oder scheint es sich mit der Staatskunst anders zu verhalten als mit den übrigen Wissenschaften und Künsten? Anderswo scheinen es dieselben zu sein, die die Fähigkeit weitergeben und sie selbst ausüben (etwa bei Ärzten und Malern), was aber die Politik betrifft, so beanspruchen die Sophisten, sie zu lehren, aber handeln in ihr tut keiner von ihnen, sondern die Politiker, die nun wiederum dies eher durch eine gewisse Begabung und Erfahrung zu tun scheinen als auf Grund des Wissens. Denn sie schreiben und reden offenbar nichts darüber

κάλλιον ἦν ἵσως ἡ λόγους δικανικούς τε καὶ δημηγορικούς), οὐδ' αὖ πολιτικοὺς πεποιηκότες τοὺς σφετέρους υἱεῖς ἡ τινας ἄλλους τῶν φίλων. εὔλογον δ' ἦν, εἴπερ ἐδύναντο· ούτε γάρ ταῖς πόλεσιν ἀμεινον οὐδὲν κατέλιπτον ἄν, οὕθ' αὐτοῖς ὑπάρξαι προέλοιντ' ἄν μᾶλλον τῆς τοιαύτης δυνάμεως, οὐδὲ δὴ τοῖς φιλτάτοις. οὐ μὴν μικρόν γε ἔοικεν ἡ ἐμπειρία συμβάλλεσθαι· οὐδὲ γάρ ἐγίνοντο ἄν διὰ τῆς πολιτικῆς συνηθείας πολιτικοὶ· διὸ τοῖς ἐφιεμένοις περὶ πολιτικῆς εἰδέναι προσδεῖν ἔοικεν ἐμπειρίας. τῶν δὲ σοφιστῶν οἱ ἐπαγγελλόμενοι λίαν φαίνονται πόρρω εἶναι τοῦ διδάξαι· δλως γάρ οὐδὲ ποιόν τί ἔστιν ἡ περὶ ποια ἵσασιν· οὐ γάρ ἄν τὴν αὐτὴν τῇ ὁητορικῇ οὐδὲ χείρω ἐτίθεσαν, οὐδ' ἄν φοντο ὁάδιον εἶναι τὸ νομοθετῆσαι συναγαγόντι τοὺς εὐδοκιμοῦντας τῶν νόμων· ἐκλέξασθαι γάρ εἶναι τοὺς ἀρίστους, ὥσπερ οὐδὲ τὴν ἐκλογὴν οὖσαν συνέσεως καὶ τὸ κρίναι ὁρθῶς μέγιστον, ὥσπερ ἐν τοῖς κατὰ μουσικήν. οἱ γάρ ἐμπειροὶ περὶ ἔκαστα κρίνουσιν ὁρθῶς τὰ ἔργα, καὶ δι' ὧν ἡ πῶς ἐπιτελεῖται συνιᾶσιν, καὶ ποῖα ποίοις συνάδει· τοῖς δ' ἀπειροὶς ἀγαπητὸν τὸ μὴ διαλανθάνειν εἰ εὖ ἡ κακῶς πεποίηται τὸ ἔργον, ὥσπερ ἐπὶ γραφικῆς. οἱ δὲ νόμοι τῆς πολιτικῆς ἔργοις ἔοίκασιν· πῶς οὖν ἐκ τούτων νομοθετικὸς γένοιτ' ἄν τις, ἡ τοὺς ἀρίστους κρίναι; οὐ γάρ φαίνονται οὐδὲ ιατρικοὶ ἐκ τῶν συγγραφμάτων γίνεσθαι. καίτοι πειρῶνται γε λέγειν οὐ μόνον τὰ θεραπεύματα, ἀλλὰ καὶ ὡς ιαθεῖεν ἄν καὶ ὡς δεῖ θεραπεύειν ἔκαστους, διελόμενοι τὰς ἔξεις. ταῦτα δὲ τοῖς μὲν ἐμπειροὶς ὠφέλιμα εἶναι δοκεῖ, τοῖς δ' ἀνεπιστήμοσιν ἀχρεῖα. ἴσως οὖν καὶ τῶν νόμων καὶ τῶν πολιτειῶν αἱ συναγωγαὶ τοῖς μὲν δυναμένοις

(obschon dies wohl vornehmer wäre als Reden vor Gericht und in der Volksversammlung zu publizieren), noch sieht man sie ihre Söhne oder Freunde zu Politikern machen. Das wäre doch zu erwarten, wenn sie es könnten. Denn weder könnten sie den Staaten etwas Schöneres hinterlassen und würden gewiß sich selbst und ihren besten Freunden nichts Besseres wünschen als diese Fähigkeit. Gewiß bedeutet die Erfahrung hier nicht wenig. Denn sonst könnten jene nicht allein durch die politische Routine zu Politikern werden. So scheint auch der, der nach dem politischen Wissen verlangt, zusätzlich der Erfahrung zu bedürfen. Was aber die Sophisten betrifft, die beanspruchen, die Staatskunst zu lehren, so sind sie offensichtlich weit davon entfernt, dies auch zu tun. Denn sie wissen überhaupt nicht, was sie ist und mit was sie sich befäßt. Denn sonst würden sie sie nicht mit der Rhetorik gleichsetzen oder ihr unterordnen, noch auch meinen, es sei einfach, Gesetze zu geben, indem man einfach die anerkannt guten Gesetze sammle; man müsse also einfach die besten auswählen, als ob nicht gerade die Auswahl Verstand erforderte und das rechte Urteil das Wichtigste wäre wie in der Musik. Denn nur die mit dem Einzelnen Erfahrenen können das Geleistete richtig beurteilen und wissen, wodurch und wie es zustande kommt und was mit was zusammenstimmt. Der Unerfahrene muß damit zufrieden sein, wenn er begreift, ob ein Werk gut oder schlecht herausgekommen ist, wie etwa in der Malerei. Die Gesetze sind aber gewissermaßen die Leistungen der Staatskunst. Wie kann man also nur durch sie ein Fachmann in der Gesetzgebung werden oder die besten Gesetze beurteilen können? Denn man wird auch kein Fachmann in der Medizin allein durch die Bücher; und dabei versuchen gerade diese Bücher, nicht nur die Heilmittel anzugeben, sondern auch zu sagen, wie die Einzelnen gesund werden und wie man sie pflegen soll, indem sie die verschiedenen Zustände unterscheiden. Dies wird für die Erfahrenen sicher von Nutzen sein; dem Unwissen- den nützt das nichts. Ebenso werden die Sammlungen der Gesetze und Staatsverfassungen für diejenigen, die sie verstehen können

θεωρησαι καὶ κρίναι τί καλῶς ἡ τούναντίον καὶ ποῖα ποίοις ἀρμόττει εὐχρηστὸν ἄν εἴη· τοῖς δὲ ἄνευ ἔξεως τὰ τοιαῦτα διεξιοῦσιν τὸ μὲν κρίνειν καλῶς οὐκ ἄν ὑπάρχοι, εἰ μὴ ἄρα αὐτόματον, εὐσυνετώτεροι δὲ εἰς ταῦτα τάχ' ἄν γένοιντο.

Παραλιπόντων οὖν τῶν προτέρων ἀνερεύνητον τὸ περὶ τῆς νομοθεσίας, αὐτοὺς ἐπισκέψασθαι μᾶλλον βέλτιον ἵσως, καὶ ὅλως δὴ περὶ πολιτείας, ὅπως εἰς δύναμιν ἡ περὶ τὰ ἀνθρώπινα φιλοσοφία τελειωθῇ. πρῶτον μὲν οὖν εἴ τι κατὰ μέρος εἴρηται καλῶς ὑπὸ τῶν προγενεστέρων πειραθῶμεν ἐπελθεῖν, εἴτα ἐκ τῶν συνηγμένων πολιτειῶν θεωρησαι τὰ ποῖα σώζει καὶ φθείρει τὰς πόλεις καὶ τὰ ποῖα ἐκάστας τῶν πολιτειῶν, καὶ διὰ τίνας αἰτίας αἱ μὲν καλῶς αἱ δὲ τούναντίον πολιτεύονται· θεωρηθέντων γάρ τούτων τάχ' ἄν μᾶλλον συνίδοιμεν καὶ ποία πολιτεία ἀρίστη, καὶ πῶς ἐκάστη ταχθεῖσα, καὶ τίσι νόμοις καὶ ἔθεσι χρωμένη, λέγωμεν οὖν ἀρξάμενοι.

und die beurteilen können, was richtig und falsch ist und was zu einander paßt, sehr wertvoll sein. Wer aber ohne entsprechende Verfassung solche Dinge durchgeht, wird sie unmöglich richtig beurteilen können, außer einmal zufällig; nur ein besseres Verständnis für diese Dinge werden sie vielleicht erwerben.

Da nun die Früheren die Fragen der Gesetzgebung unerforscht gelassen haben, so ist es wohl am besten, wenn wir sie selbst prüfen und überhaupt die Frage nach dem Staate, damit auf diese Weise die Wissenschaft vom Menschen sich nach Kräften vollende. Als erstes werden wir untersuchen, was etwa die Früheren im einzelnen da und dort Richtiges gesagt haben, dann mit Hilfe der gesammelten Staatsverfassungen prüfen, was die Staaten bewahrt und zerstört und was die einzelnen Staatsverfassungen, und aus welchen Gründen die einen Verfassungen gut, die andern schlecht sind. Wenn das untersucht ist, werden wir wohl auch eher erkennen können, welche Verfassung die beste ist und wie jede einzelne geordnet werden soll und welche Gesetze und Gewohnheiten sie haben wird. Davon sei nun begonnen.

ANHANG

EINFÜHRUNG

Unter dem Namen des Aristoteles sind drei ethische Schriften überliefert, die sich als unterschiedliche Bearbeitungen desselben Themas erweisen: Die »Eudemische Ethik« zeigt die größte gedankliche Nähe zu Platon, die »Große Ethik« ist am weitesten entfernt von platonischem Denken. Aber die drei Ethiken ergänzen sich gegenseitig, wobei die »Nikomachische Ethik« an den meisten Stellen klarer und ausführlicher ist; vermutlich wurde das Material, das die Lehre am vollständigsten wiedergab, für eine Buchausgabe der »Nikomachischen Ethik« – vielleicht um 330 v.Chr. – zusammengestellt und von Aristoteles selbst redigiert. Nicht aufgenommene Texte wurden zusammen mit Textpassagen, die auch in der »Nikomachischen Ethik« enthalten sind, unter dem Titel »Eudemische Ethik« publiziert. Für die »Große Ethik« hingegen wurde erst in nach aristotelischer Zeit aristotelisches mit nicht-aristotelischem Material verbunden.

Für das Verständnis der »Nikomachischen Ethik« ist ihr Verhältnis zur aristotelischen »Politik« von erheblich größerer Bedeutung als die Bezüge der drei Ethiken untereinander. Das ergibt sich schon aus der Tatsache, daß Aristoteles nicht nur von Anfang an betont, daß die Ethik eine politische Wissenschaft ist (z.B. I 1, 1094b 11; 1095a 2; 1095b 5), sondern auch am Schluß der »Nikomachischen Ethik« zur »Politik« überleitet. Er hatte offensichtlich kein Interesse daran, Ethik und Politik voneinander zu trennen. Es war vielmehr seine Absicht, die Ethik als einen Kernbereich der Politik darzustellen, zumal er den Menschen sowohl in der »Nikomachischen Ethik« (I 5, 1097b, 11: φύσει πολιτικὸν ὁ ἀνθρώπος) als auch in der »Politik« als »ein von Natur aus politisches Wesen« (Politik I 2, 1253a 3) definiert. Denn der Satz bringt zum Ausdruck, daß der Mensch seine Natur in der Polis

verwirklicht. Der isolierte Einzelne gilt dagegen als »ein Wesen ohne Polis« (ἀπολις, Politik I 2, 1253a 3). Außerdem bezeichnet Aristoteles die Gegenstände seiner »Ethik« zwar als τὰ ἡθικά, d.h. als »die Dinge, die mit den menschlichen Charaktereigenschaften zu tun haben«; die Ethik als solche definiert er aber als »eine politische Wissenschaft« (πολιτική). Auch den Weg, auf dem er sich den Gegenständen nähert, nennt Aristoteles eine »politische Methode« (μέθοδος πολιτική, z.B. 1094b 11), und am Schluß der »Nikomachischen Ethik« charakterisiert er die Wissenschaft, die sich mit Ethik und Politik auseinandersetzt, im Sinne der Einheit beider Disziplinen als »die Philosophie, die die menschlichen Dinge umfaßt« (ἡ περὶ τὰ ἀνθρώπεια φιλοσοφία, X 10, 1181b 15). In diesem Sinne will er seine »Politik« offensichtlich als eine Ergänzung oder Fortsetzung der »Ethik« verstanden wissen. »Es handelt sich also um zwei verschiedene Zweige derselben, πολιτική genannten Wissenschaft, und das bedeutet zunächst ganz konkret und wörtlich, daß Aristoteles die Frage nach dem Menschen im Raum der Polis (als Objekt der πολιτική) stellt. Die Theorie des höchsten menschlichen Gutes wird zur politischen Theorie, weil die Polis der Ort ist, in dem der Mensch seine ihm eigenen höchsten Kräfte ausbildet, sich zur Verwirklichung des Menschseins entfaltet« (Flashar 1971, 280). Der Gegenstand der Ethik des Aristoteles ist also alles, was zum Menschen als vernünftigem Wesen im Bereich der Polis gehört. Allerdings nähert er sich diesem Gegenstand in einer für die »Nikomachische Ethik« charakteristischen Weise, indem er die Fragen, die nicht in den Bereich der von ihm dargestellten Ethik gehören, systematisch ausgrenzt. Aus diesem Grund verwirft er z.B. auch die platonische Ideelehre; denn die Ideen wären, selbst wenn es sie gäbe, für das ethische Handeln bedeutungslos. Das Verfahren der Elimination und Restriktion, eine für die »Nikomachische Ethik« spezifische Form der Argumentation (vgl. Bien 1971), zielt auf die möglichst präzise Eingrenzung des Bereiches, der durch menschliches Handeln erreichbar oder beein-

flußbar ist. Diese Eingrenzung ist das Resultat einer systematischen Ausgrenzung all dessen, was dem menschlichen Zugriff entzogen ist. Die Darstellung der »ethischen« Tugend in den Büchern II–V ist das Ergebnis dieses Verfahrens; denn hier arbeitet Aristoteles die Qualitäten heraus, die der Mensch aufgrund freier Entscheidung ($\piοοαίρεσις$) erwerben und besitzen kann, weil sie sich in »unserem Machtbereich« ($\epsilon\varphi' \eta\mu\imath\nu$) befinden. Alles, was nicht »in unserem Machtbereich« liegt, bleibt demnach aus der ethischen Betrachtung ausgeschlossen (vgl. III 5, 1112a 30–31: »Wir überlegen uns also die Dinge, die in unserer Gewalt und ausführbar sind.« Vgl. auch III 7, 1113b 3–14). Auch die Auseinandersetzung mit der »dianoetischen« Tugend in Buch VI ist von diesem methodischen Prinzip der Restriktion und Elimination bestimmt: Auch hier wird alles ausgegliedert, was sich dem menschlichen Zugriff entzieht, bis die $\varphi\delta\circ\eta\mu\imath\sigma\imath\varsigma$ als das intellektuelle Vermögen übrig bleibt, das den Weg zum richtigen Handeln zeigt.

Besonders anschaulich wird das Verfahren der Elimination des Nicht-Zutreffenden z.B. bei der Bestimmung des ethischen Grundbegriffs der »Entscheidung« (III 4), wo Aristoteles alles ausschließt, was nicht »Entscheidung« ist, so daß am Ende der Begriff eindeutig definiert ist. Entsprechend verfährt Aristoteles bei der Behandlung der Themen »Lust« in Buch VII und »Freundschaft« in den Büchern VIII und IX: Hier arbeitet er auf diese Weise den Bereich heraus, der dem menschlichen Handeln zugänglich ist, indem er alle Fragestellungen ausgliedert, die vom Menschen nicht zu beeinflussen sind (wie z.B. das Problem einer Freundschaft mit Gott). Die ausführliche Behandlung der Freundschaft läßt im übrigen wieder erkennen, wie eng Aristoteles Ethik und Politik verflochten sieht. Denn für ihn ist Freundschaft letztlich die Ursache für Zusammenhalt und Stabilität der Polis: »So scheint denn die Eintracht eine politische Freundschaft ($\piοοιτική φιλία$) zu sein, wie sie auch genannt wird« (IX 6, 1167b 2–3). Die konsequent angewandte Argumentationsform

der Restriktion zum Zweck der thematischen Eingrenzung ist die Voraussetzung dafür, daß die menschliche Wirklichkeit angemessen beschrieben wird und die ethische Reflexion praxisadäquat bleibt. Aus der Beschränkung auf die Darstellung des dem Menschen Zugänglichen und von ihm Beeinflußbaren tritt folgerichtig das erklärte Ziel des Aristoteles hervor, den Leser der »Nikomachischen Ethik« auf die Bedingungen, Möglichkeiten und Chancen eines praktisch-politischen Handelns aufmerksam zu machen (vgl. II 2, 1103b 26–30): »Da nun die gegenwärtige Untersuchung nicht der reinen Forschung dienen soll wie die übrigen (denn wir fragen nicht, um zu wissen, was die Tugend sei, sondern damit wir tugendhaft werden, da wir anders keinen Nutzen von ihr hätten), so müssen wir die Handlungen prüfen, wie man sie ausführen soll.«

Aber obwohl die Darstellung des glückten »praktischen« Lebens, das der Polis-Bürger im Sinne der ihm gemäßigen Tugenden führt, den Hauptteil der »Nikomachischen Ethik« (von Buch I 13 bis Buch X 6) bildet, verzichtet Aristoteles am Schluß seines Werkes (X 7–9) auch nicht auf ein Preislied auf das »theoretische« Leben. Hier stellt Aristoteles der so ausführlich beschriebenen Lebensform des Polis-Bürgers, dem $\beta\circ\iota\circ\pi\varphi\alpha\chi\tau\iota\kappa\circ\delta$, die Lebensform des Philosophen, dem $\beta\circ\iota\circ\theta\varphi\omega\varrho\eta\tau\iota\kappa\circ\delta$, gegenüber. Er geht sogar so weit zu behaupten, daß die Lebensform des Polis-Bürgers im Vergleich mit der Lebensform des Philosophen »zweitrangig« (X 8, 1178a 9) sei (vgl. Hadot 1999, 98). Hiermit verweist Aristoteles auf sich selbst und die Herkunft seiner Gedanken über die praktische Lebensform: Sie sind der theoretischen Lebensform zu verdanken, die er, der Philosoph, als Autor der »Nikomachischen Ethik« praktiziert.

Wenn sich Aristoteles trotz der Überlegenheit der philosophisch-theoretischen Lebensform der »zweitrangigen« praktischen Lebensform so ausführlich widmet, dann erklärt sich diese Schwerpunktbildung vor allem daraus, daß er den gebildeten und vernunftgesteuerten Polis-Bürger als Adressaten anspricht

und zugleich alle »Unvernünftigen« ausschließt (I 1, 1095a 1–11): »Jeder beurteilt dasjenige richtig, was er kennt, und ist darin ein guter Richter. Über einen bestimmten Gegenstand vermag der darin Gebildete zu urteilen ... Darum ist ein junger Mensch kein geeigneter Hörer für die politische Wissenschaft. Denn er ist unerfahren in der Praxis des Lebens; die Untersuchung geht aber gerade von dieser aus und behandelt diese. Ferner ist er geneigt, den Leidenschaften zu folgen, und wird darum ohne Zweck und Nutzen zuhören, da ja das Ziel hier nicht die Erkenntnis, sondern das Handeln ist ... Wer aber seine Strebungen nach der Vernunft richtet und demgemäß handelt, für den dürfte das Wissen von diesen Dingen von vielfältigem Nutzen sein.«

Mit dieser eindeutigen Ausrichtung auf den vernünftigen und gebildeten Leser oder Hörer (vgl. Bodéüs 1982; Hadot 1999) gibt Aristoteles zu erkennen, daß er mit der »Nikomachischen Ethik« kein Helfer und Ratgeber oder gar Mahner in Fragen der Moral sein will. Seine Analyse eines ethisch und politisch korrekten Verhaltens, dessen Realisierbarkeit unbestreitbar ist, hat eher den Charakter eines »Polis-Bürger-Spiegels«. Im Blick auf seinen Adressaten, den bereits ethisch qualifizierten Polis-Bürger (vgl. auch noch I 2, 1095b 4–7), konzipiert Aristoteles den Hauptteil des Werkes als Anstoß zur *Reflexion* eines bereits verwirklichten ethisch-politischen Handelns. Der moralische Diskurs trägt allenfalls dazu bei, die natürlichen oder durch Gewohnheit erworbenen Tugenden des Polis-Bürgers in bewußte oder von Klugheit begleitete Tugenden zu verwandeln. Daher beschreibt Aristoteles auch »nicht die Bewegung hin zur Tugend, sondern das Handeln, die Aktivität von der Tugend her, von der vollendeten Haltung aus, die einfach als gegeben gesetzt wird. Und damit kontrastiert er dann jeweils ... die beiden Extreme, das Zuviel und das Zuwenig« (Dirlmeier 1957, 15). Er zeigt also nicht den Weg zum Ziel, die Bedingungen und Gefährdungen moralischen Handelns und Versagens, sondern das Ziel selbst, d.h. die Verwirklichung der positiven Möglichkeiten des Menschen. Selbst-

verständlich hatte Aristoteles für seine Darstellung der Tugenden und Untugenden auch Anschauungsmaterial zur Verfügung, wie es z.B. im attischen Drama (Tragödie und Komödie) und in der Gerichtsrhetorik vorlag. Aristoteles verweist z.B. auf die Erscheinungsformen des Komischen in der Älteren und der Neuen Komödie, um den Unterschied zwischen dem Scherz des Gebildeten von demjenigen des Ungebildeten aufzuzeigen. Mythologische Gestalten und Situationen werden ebenfalls zur Veranschaulichung herangezogen. Historische Beispiele werden allerdings seltener berücksichtigt. Die Bösewichter oder moralischen Versager der »Nikomachischen Ethik« sind eben typische, nicht aber historisch-individuelle Erscheinungsformen der Minderwertigkeit, die gegen das Prinzip der aristotelischen Ethik verstossen, weil sie die richtige Mitte zwischen den Extremen und damit die Eudaimonia als das Telos, das höchste menschliche Gut, verfehlten, das doch ein Tätigsein der Seele gemäß der Tugend ist (*τὸ ἀνθρώπινον ἀγαθὸν ψυχῆς ἐνέργεια γίνεται κατ' ἀρετήν*, I 6, 1098a 16–17).

Wenn Aristoteles »Tugend« (*ἀρετή*) als eine »Mitte« (*μέσον, μεσότητης*) zwischen einem »Zuviel« und einem »Zuwenig«, zwischen »Überfluß« und »Mangel«, zu bestimmen sucht, dann geht es ihm nicht um eine mehr oder weniger abstrakte Definition. Er will seinen Lesern vielmehr vermitteln, daß ein Leben auf Dauer nur gelingen kann, wenn es sich durch Ausgewogenheit und Angemessenheit in ein stabiles Gleichgewicht bringt. Das ist offensichtlich der Sinn des aristotelischen Tugend-Begriffs: Die Metapher von der Mitte zwischen den Extremen veranschaulicht diese immer wieder neu zu gewinnende und zu verwirklichende Stabilität des Gleichgewichts.

Das selbstbewußte Lob der theoretischen Lebensform in den Kapiteln 7–9 des Buches X bildet nicht den Abschluß des Werkes. Im letzten Kapitel (X 10) des Werkes lenkt Aristoteles den Blick des Lesers zurück auf die politische Wirklichkeit. Die überwiegende Mehrheit der Menschen wird sich nicht durch (philo-

sophische) Argumente überzeugen oder beeindrucken lassen. Aristoteles sieht die engen Grenzen, die der politischen Wirksamkeit philosophischer Überzeugungsarbeit gesetzt sind: »Wenn nämlich die Worte allein den Menschen tugendhaft machen könnten, so würden sie wohl mit Recht nach Theognis vielen und großen Lohn davontragen, und man müßte sich solche Reden beschaffen. Nun aber scheint es, daß sie zwar die Kraft haben, die edelgearteten unter den jungen Leuten zu ermahnen und anzusporren und einen vornehmen und wahrhaft das Schöne liebenden Charakter an die Tugend zu fesseln; die große Menge aber vermögen sie nicht dahin zu bringen« (X 10, 1179b 4–10). Es sind also andere Mittel zur Integration der Polis-Mehrheit notwendig: Den Rahmen für eine entsprechende Lenkung in die richtige Richtung schaffe die Gesetzgebung. Aristoteles stellt also seinen auf Überzeugung zielenden Worten (*λόγοι*) die zwingende Kraft der Gesetze (*νόμοι*) gegenüber. Denn die »Worte« erreichen eben nur die kleine Minderheit, die Aristoteles sich als seine Leserschaft wünscht; die Mehrheit der Menschen können sie nicht zu tugendhaftem Verhalten im Sinne einer stabilen Ausgewogenheit veranlassen, weil diese nicht aus Schamgefühl, sondern aus Furcht zu gehorchen pflegen und sich vom Schlechten, d.h. von extremen Verhaltensweisen und Einstellungen, nicht aus Angst vor Schande, sondern nur durch Strafe abhalten lassen (X 10, 1179b 11–13). Aristoteles schiebt in diesem Zusammenhang die Frage nach dem Weg zur Tugend einfach beiseite. Er diskutiert zwar verschiedene Möglichkeiten menschlicher Beeinflussung, bricht dann aber ergebnislos mit der Bemerkung ab, offensichtlich müsse »der Charakter schon in gewisser Weise zuvor der Tugend verwandt sein, das Schöne lieben und das Schimpfliche verabscheuen« (X 10, 1179b 29–31).

Mit dem Hinweis auf die Macht der Gesetze gibt Aristoteles zu erkennen, daß auch sein so realitätsbezogenes, lebensgerechtes ethisches Konzept von vornherein gescheitert ist. Er erklärt dieses Scheitern aus der Machtlosigkeit der Argumente (*λόγοι*)

gegenüber dem Widerstand, den der Mensch gegen die Domes-tizierung natürlicher Triebe zu leisten pflegt: »Denn besonnen und abgehärtet zu leben ist für die meisten nicht angenehm, und erst recht nicht für die jungen Leute. Also müssen Erziehung und Beschäftigungen durch Gesetze geregelt sein« (X 10, 1179b 32–35).

Dennoch besteht die Leistung einer philosophischen Ethik einfach darin, dem Leser/Hörer argumentativ (eben durch $\lambda\circ\gamma\circ\iota$) begreifbar zu machen, warum und wozu er seinen Neigungen nicht folgen soll. Mit seiner Tugendlehre bietet Aristoteles seinen Lesern also eine sozusagen nachträgliche Begründung für ihre bereits praktizierte Moral, indem er ihnen z.B. erläutert, daß das natürliche Streben nach Macht durch die Theorie der proportionalen Gerechtigkeit gebändigt oder das Streben nach Lust zu einem Streben nach Lust an der Tugend umgewertet und so zu einer notwendigen Voraussetzung stabil ausgewogenen Lebens erhoben wird. Mit der Einbeziehung der politischen Dimension gibt Aristoteles zu erkennen, daß er seine philosophische Ethik nicht als den Versuch einer sittlichen Domestizierung versteht, die ohne den gesellschaftlichen Bezug von vornherein zum Scheitern verurteilt ist; diese kann nur gelingen, wenn sie eingebettet ist in den Zusammenhang der Polis-Gemeinschaft mit ihren Regeln und Gesetzen. Ethik ist ohne Politik erfahrungsgemäß macht- und gegenstandslos. Sollte der »Nikomachischen Ethik« überhaupt eine protreptische Absicht zu unterstellen sein, dann ließe sie sich hier im Schlußkapitel des Werkes erfassen: Die Adressaten des Textes, die gebildeten Polis-Bürger, sollen sich ihrer politischen Pflicht bewußt sein und Regeln und Gesetze schaffen, die der Polis insgesamt nützlich sind, indem sie die Mehrheit ihrer Mitbürger auf den richtigen Weg bringen. Unter diesem Gesichtspunkt ist die »Nikomachische Ethik« ein Appell an den politisch und moralisch mündigen Bürger, seine Verantwortung für die Polis im Bewußtsein seiner moralischen Kompetenz ernst zu nehmen.

ERLÄUTERUNGEN

Erstes Buch

1 das Gute: Die Bestimmung des Guten als »dasjenige, wonach alles strebt« geht nach X 2 auf Eudoxos von Knidos zurück, einen Astronomen, Geographen und Mathematiker des 4. Jh. v. Chr., der eine Zeitlang in Athen mit Platon zusammengearbeitet zu haben scheint.

das Edle und Gerechte: Die Relativierung des Edlen und Gerechten ist ein Hauptproblem in der Diskussion der Sophistik und vor allem der frühen Sokratik gewesen. Das eigentümliche Zeugnis sind die sog. Dissoi logoi. Derselben Diskussion gehört die Gegenüberstellung von Herkommen und Natur an. Aristoteles kommt in V 10 darauf zurück. Unmittelbar wichtig ist diese Gegenüberstellung für das Problem der Sklaverei (Politik I 5/6) und dasjenige der Wirtschaftsformen (Politik I 8–11 und Nik. Ethik V 8).

dieselbe Unbeständigkeit: Auch der Nachweis, daß anerkannte Werte in ihren Auswirkungen ambivalent sein können, gehört der frühen Sokratik an; vgl. Xen. Mem. 4,2, 31–35, dann auch Plat. Euthyd. 279 Aff.

Wahrscheinlichkeitsgründe: Erstaunlich nahe kommt eine dem Protagoras in den Mund gelegte Bemerkung bei Platon Theait. 162 E/163 A. Zum Problem vgl. auch Cicero, Tusc. disp. 5,18–20.

Leidenschaften: Der hier vorausgesetzte Begriff der Leidenschaft und der Unbeherrschtheit findet in Buch VII seine Erläuterung.

2 Einige meinten: Unter den »Einigen« kann nur Platon verstanden werden, dessen Lehre vom Guten dann in Kap. 4 kritisch geprüft wird.

Untersuchungen: In Platons eigenen Dialogen ist keine Stelle dieser Art zu finden. Möglicherweise bezieht sich Aristoteles auf eine der Gedenkschriften, die nach Platons Tod (348/347) von den Schülern – auch von ihm selbst – verfaßt wurden.

die Verse Hesiods: Hesiod, Werke und Tage 293–297.

3 unter den Mächtigen: Augenscheinlich ist an Schilderungen wüster Ausschweifungen an Fürstenhöfen gedacht (vgl. X 6). Genannt wird Sardanapal, der letzte König von Ninive, aber nicht nach Herodot, sondern nach Ktesias (FGrHist 688 F 1 § 23ff.); auch von andern orientalischen Königen wird ähn-

liches erzählt worden sein, desgleichen zuweilen von den Fürsten des griechischen Sizilien.

Ziel der politischen Lebensform: Die entscheidende Kritik am politischen Leben findet sich erst in X 7.

in den enkyklischen Schriften: Enkyklische Schriften sind solche, die nicht für Spezialisten, sondern für das allgemeine Publikum bestimmt sind. In einer solchen Schrift muß Aristoteles den Einfluß äußerer Unglücks auf die Glückseligkeit des Menschen ausführlich behandelt haben (vgl. nachher Kap. 11 und VII 14, weiterhin IX 9 und IX 11).

im nachfolgenden: Der Verweis kann sich nur auf X 6–9 beziehen.

kaufmännische Lebensform: Das kaufmännische Leben ist darum gewaltsam, weil es gegen die Natur der Dinge ein bloßes Mittel (den Gelderwerb) zum Zweck macht.

nicht das Gesuchte: Daraus folgt, daß der Rang der drei Lebensformen (Genuß, Politik, Betrachtung) vielfach diskutiert worden ist, offenbar von anderen, da Aristoteles die Argumente als unzureichend ablehnt. Was allerdings unter einer Lebensform zu verstehen ist, die noch jenseits der drei stünde, bleibt unklar.

4 uns befreundete Männer: Eine berühmte und einzigartige Stelle, die einzige des erhaltenen Œuvre, an der ausdrücklich Aristoteles von seiner persönlichen Bindung an Platon spricht; an den zahlreichen sonstigen Stellen, die platonische Lehre diskutieren, wird Platon grundsätzlich nicht anders behandelt als jeder andere Philosoph älterer Zeit. Verwandt ist Platons eigene Äußerung über Homer im Staate 595 C. Daß hier wie dort eine sprichwörtliche Wendung hereinspielt, ist möglich.

diese Lehre: Prüfung und Ablehnung des platonischen Begriffs des Guten, gestützt nicht auf die Dialoge, sondern auf die interne Doktrin Platons, wie sie Aristoteles selbst in einem Buch »Über das Gute« dargestellt hatte.

Pythagoreer: Von Zahlenspekulationen der Pythagoreer spricht Aristoteles öfters; angespielt wird hier auf das in der Metaphysik 986a 22–26 genannte Schema, das nach unserer Stelle vom Platon Schüler Speusippos übernommen (oder gar von ihm geschaffen und auf den ehrwürdigen Namen der Pythagoreer gestellt) wurde.

einem anderen Bereich der Philosophie: Ungewiß bleibt, ob dies nur bedeutet, daß für die berührte Frage eine andere Teildisziplin der Philosophie zuständig sei, oder ob damit auf eine ausführliche Untersuchung an anderer Stelle (dann doch wohl im Werke »Über das Gute«) hingewiesen werden soll.

5 Reichtum, Flöten: Mit der zunächst befremdlichen Zusammenstellung von Reichtum und Flöten will Aristoteles Werkzeuge auf zwei verschiedenen Ebe-

nen namhaft machen: Reichtum dient dem Lebensunterhalt, Flöten gehören zur Ausübung einer Kunst, jenseits des bloßen Lebensunterhaltes.

der für sich allein lebt: Daß gerade der vollkommene Mensch nicht allein leben soll und kann, wird später mehrfach hervorgehoben: IX 9, X 7.

seiner Natur nach: Zitat der in der Politik 1253a 1ff. vorgetragenen Bestimmung des Menschen. Schon die absonderliche Ausweitung des zunächst auf die Glückseligkeit des Einzelnen zu beziehenden Begriffs der Autarkie auf Familie, Freunde und Mitbürger setzt den Autarkiebegriff der Politik 1252a 27ff. voraus – natürlich nicht notwendig den uns vorliegenden Text der Politik. Auch IX 4 verweist auf die Politik.

selbstgenügsam: Worauf hier hingewiesen werden soll, ist nicht feststellbar. IX 4 kommt zwar im allgemeinen unserm Text nahe, berührt aber nicht die spezielle Frage, wie weit die Autarkie gespannt werden darf, anders gesagt: wie weit die Solidarität des Einzelnen mit den Mitmenschen in der Glückseligkeit gehen soll und kann. Daß der an unserer Stelle ursprünglich gemeinte Begriff der Autarkie einen theologischen Hintergrund hat, wird hier deutlich. Denn vollkommen unbedürftig zu sein ist das Privileg der Gottheit, vgl. Xenophon Mem. 1,6,10.

6 in der Leistung das Gute: Diese grundlegend wichtige Argumentation ist nach rückwärts mit Platons Staat 352 D–354 A zu vergleichen (was freilich nicht bedeutet, daß diese Platonstelle für Aristoteles die Quelle gewesen sein müßte) und ist nach vorwärts eine der Voraussetzungen für die im Hellenismus weit verbreitete Bestimmung der Ethik als »Techne der Lebensführung«.

7 das vorher Gesagte: Verweis auf I 1. Der dortige knappe Hinweis auf die Lage beim Handwerk findet hier seine Erklärung. Freilich kompliziert sich hier das Problem, sofern die Exaktheit der Aussage nicht nur vom Stoff, sondern auch vom Bedürfnis des Fragestellers abhängt.

Betrachter der Wahrheit: Platonisierend, aber hier nun nicht ironisch wie in I 4.

8 die Güter dreigeteilt: Die Teilung der Güter in drei Klassen wird hier von Aristoteles als alte und anerkannte Anschauung bezeichnet, gilt aber in späterer Zeit als eine für Aristoteles selbst und seine Schule charakteristische Lehre, obwohl es mehrfach verwandte Stellen bei Platon gibt.

9 Glückseligkeit: Eine leider extrem durchschematisierte Liste älterer Bestimmungen der Glückseligkeit. Identifizierungen der einzelnen Urheber sind nur hypothetisch möglich.

das Genießen: Ohne es ausdrücklich zu vermerken, geht Aristoteles hier von einem ganz anderen Begriff der Lust aus als in I 2. Dort handelte es sich um die Hingabe an jene Genüsse, die dem Menschen mit dem Tiere gemeinsam sind,

hier dagegen um jene Befriedigung und Freude, ohne die auch und gerade das sittliche Handeln unvollkommen bleibt. Eine explizite Differenzierung dieser zwei Begriffe der Lust folgt erst viel später in VII 12–15 und X 1–5.

das Beste, Schönste: Die Bestimmung der Glückseligkeit wird also nicht nur theoretisch aus der besondern Leistung des Menschen abgeleitet, sondern auch konkret an die Person des vollkommenen Menschen gebunden, der sich eben diese Bestimmung zu eigen machen und verwirklichen wird. Der vollkommene Mensch, »der Edle« ist nach rückwärts Erbe der Sokratesgestalt der Sokratiker, nach vorwärts Vorläufer des »Weisen« der hellenistischen Ethik.

Epigramm: Vom delischen Epigramm wird in einem Paralleltext der Eudemischen Ethik (1214a 1–8) mitgeteilt, es sei am Propylaion des Letotempels angegeschrieben gewesen, nicht etwa als Verkündigung des Gottes, sondern als die nach Aristoteles irrite Meinung eines Menschen.

das glückliche Treffen: Der überlieferte Text ist zweifellos falsch; denn eine Gleichung der Tugend mit der Glückseligkeit bedarf an dieser Stelle weder der Autoritäten, noch kommt es sachlich auf sie an. Der entscheidende neue Begriff ist »das glückliche Treffen«, das bald mit der Glückseligkeit, bald mit der Tugend verglichen wird. Wer gemeint ist, wissen wir nicht. Platon im Euthydemos 279 Cff. ironisiert eine ihm schon gegebene Gleichung des Treffens mit dem höchsten Gute. Letztlich wird es sich um alte Lebensweisheit handeln (vgl. etwa Theognis 129/130), die dann systematisiert wurde.

10 durch Lernen: Das Schema der Wege zur Eudaimonie ist sehr ungenau wiedergegeben, wesentlich klarer in der Eudemischen Ethik 1214a 14–25, wo auch sichtbar wird, daß zunächst ein triadisches Schema vorliegt (Natur, Übung, Lernen), das sich bis auf Protagoras zurückverfolgen läßt (Diels-Kranz, Vorsokratiker 80 B 3). Dazu treten zwei Formen äußerer Einwirkung, deren erste in der Sokratik herausgearbeitet worden zu sein scheint; die »göttliche Zuteilung« steht mit dem Daimonion des Sokrates in Verbindung.

Geschenk der Götter: Die Frage nach dem Anteile Gottes an der menschlichen Glückseligkeit gehört einer andern Disziplin an, der Theologie, die das Einwirken Gottes nicht nur auf den physischen Kosmos, sondern auch auf das Leben des Menschen zu verfolgen hat. Das vorliegende Problem wird noch bei Cicero, De natura deorum 3,86–88 behandelt.

weder ein Rind noch ein Pferd: Aufgenommen ist der Gedanke in X 8, wozu die antike Kommentartradition bemerkt, die These des Aristoteles sei nicht nur von Epikur, sondern auch von den späten Stoikern bestritten worden, also möglicherweise von Poseidonios, der einen Zugang zur pythagoreischen Seelenwanderungslehre freihalten wollte; vgl. auch Politik 1280a 32–34.

Priamos: Das schreckliche Ende des Priamos war in den epischen Fortsetzungen der Ilias erzählt. Das Beispiel kehrt in I 11 wieder.

11 im Sinne Solons: Daß hier in knappster Form der Inhalt von Herodots Erzählung 1,32–33 zusammengefaßt wird, läßt sich nicht widerlegen, obschon der Wortlaut eher auf ein Zitat aus einem Gedicht Solons führt, aus dem dann auch Herodots Erzählung herausgesponnen wäre. Die Frage muß offen bleiben.

Chamaileon: Die bildhaften Wendungen werden Zitat sein (aus einer Tragödie?).

wie wir gesagt haben: Rückverweis auf I 9, wo als äußere Güter bezeichnet war, was hier unter anderm Gesichtspunkt Glück heißt.

eine solche Beständigkeit: Obschon später die Stoa die Unverlierbarkeit der einmal erreichten ethischen Vollkommenheit behauptet hat, ist es doch deutlich, daß Aristoteles hier gar nicht so sehr an die ethische Vollkommenheit als vielmehr an die *Theoria* gedacht hat. Eigentümlicherweise wird der im gegebenen Zusammenhang entscheidende Gedanke, daß die vollkommene Tätigkeit darum dauerhaft ist, weil sie am wenigsten von den äußeren Umständen und dem Zufall abhängt, gar nicht herausgearbeitet.

vierwinklig ohne Tadel: Ungenaues Zitat der Anfangsverse des Skolian des Simonides (Anf. 5. Jh. v. Chr.), das in größerem Umfang von Platon *Protag.* 339 Aff. zitiert wird (Frg. 4 Diehl); daß Aristoteles seinerseits aus Platon zitiert, ist um so unwahrscheinlicher, als die Funktion des Zitats bei ihm eine ganz andere ist als bei Platon.

hindert an manchen Tätigkeiten: Daß es zum Wesen der vollkommenen Tätigkeit gehört, daß sie sich ungehindert entfalten kann und eben dies als lustvoll empfindet, betont VII 14.

aus vornehmer und großer Gesinnung: »Aus vornehmer Gesinnung« ist Dichterzitat; ob auch noch aus Simonides?

nicht vollkommen selig: Die spätere peripatetische Schuldoktrin, die wir bei Cicero (Antiochos von Askalon) fassen können, hat aus Erwägungen dieser Art die Unterscheidung zwischen *Vita beata* und *Vita beatissima* entwickelt, vgl. Cicero, *Tusc. disp.* 5,22, *De fin.* 5,71 u. a.

weitläufig und unabsehbar: Offen bleibt, ob es sich um ein Abbrechen der Frage schlechthin oder nur in diesem Zusammenhang handelt. Da wäre sie anderswo weiter verfolgt. Das Gesamtproblem der Beziehung zwischen Lebenden und Toten wirkt hier ohnehin als ein Fremdkörper und dürfte letzten Endes aus dem Dialog Eudemos stammen, der die Unsterblichkeit der Seele diskutierte.

in den Tragödien: Auf die Frage, weshalb Schreckliches und Qualvolles auf der Bühne ganz anders wirkt als im Leben, scheint zuerst der Sokratiker Aristip-

pos aufmerksam gemacht zu haben: Diog. Laert. 2,90, Plut. mor. 673 Cff. und 18 Aff. Vgl. noch Aristoteles Rhet. 1371b 4-10.

12 Eudoxos: Ein weiteres Argument des Eudoxos von Knidos zugunsten der Lust neben bereits erwähnten. Die zwei Argumente haben allerdings sehr verschiedenen Charakter. Hier wird die Lust nicht nur auf Grund sprachlicher Beobachtungen als das höchste Gut erwiesen, sondern auch eng mit der Gottheit verknüpft. Möglicherweise gehört die bedeutende Stelle VII 15 in denselben Zusammenhang. In welcher Form die Lustlehre des Eudoxos publiziert war, wissen wir nicht; die Möglichkeit, daß dies gar nicht in einem eigenen Werke des Eudoxos geschah, sondern in einem Dialog eines Platonschülers, in dem Eudoxos mit seinen Ansichten hervortrat, kann nicht vollständig ausgeschlossen werden.

13 ein Vorbild dafür: Die Staatsverfassungen Spartas und Kretas (mit Lykurg und Minos als mythischen Gesetzgebern) gelten schon für Platon im Kriton 52 E als anerkanntermaßen vorbildlich; dieselbe Annahme liegt der Szenerie der platonischen Gesetze zugrunde. Mit der scharfen Kritik, die Aristoteles in der Politik Buch II an Sparta und Kreta übt, ist dies nicht ohne weiteres in Einklang zu bringen.

nach der menschlichen Tugend fragen: Der Nachdruck, den Aristoteles auf die Forderung legt, daß die Glückseligkeit eine für den Menschen erreichbare sein müsse, hat einen polemischen Unterton, zunächst gegen Platon (vgl. I 4), vielleicht aber auch gegen einen Sokratiker wie Antisthenes.

der Staatsmann: Platon Charmides 156 BC steht nahe. Doch ist der Vergleich des Staatsmannes (und Philosophen) mit dem Arzte weit verbreitet, spielt dann in der hellenistischen Philosophie eine große Rolle und ist, wie Demokrit (VS 68 B 31) zeigt, schon älter als Platon.

in der Hälfte des Lebens: Quelle des Zitates unbekannt; man könnte an eine Tragödie des Euripides denken. Gegen Aristoteles hat Epikur (b. Diog. Laert. 10,121) erklärt, auch im Schlaf unterscheide sich der Weise vom Unweisen.

Verhältnis zum Vater: Wenn das Verhältnis des Vernunftlos-Folgsamen zum Vernünftig-Entscheidenden mit demjenigen zwischen Kind und Vater verglichen wird, so entspricht dies der These, daß der junge Mensch dem Affekt gemäß lebt und erst der Erwachsene der Vernunft gemäß. Vgl. bes. III 15.

Zweites Buch

1 Gesetzgeber: Von der Erzieheraufgabe des Gesetzgebers und damit des Staates überhaupt sprachen schon I 10 und I 13. Was dies im einzelnen besagt, zeigen Politik Buch VII/VIII.

aus den entsprechenden Tätigkeiten: Es ist charakteristisch, daß das ganze Gewicht auf dem Moment der Angewöhnung zu liegen scheint und die Frage nach der gegebenen Anlage auf der einen, nach der Freiheit der Entscheidung auf der andern Seite stark zurücktritt.

2 der reinen Forschung: Zu erinnern ist an I 1. Die zwei Hauptteile der Philosophie unterscheiden sich fundamental darin, daß Naturphilosophie und Metaphysik ausschließlich nach dem Wissen als solchem streben, während die ethischen und politischen Untersuchungen über das Wissen hinaus zum richtigen Handeln führen wollen.

nach rechter Einsicht: Der Begriff der rechten Einsicht kehrt, von vereinzelten Stellen abgesehen, erst in VI 1 und 13 wieder und bleibt auch dort bemerkenswert unbestimmt, obschon unsere Stelle in ihm einen ethischen Grundbegriff sieht und ihn als solchen ankündigt. Er tritt auch bei Platon auf, doch erst vom Phaidon an; später spielt er eine nicht unerhebliche Rolle in der Stoa (von Cicero als *recta ratio* übersetzt). Sein Ursprung und seine Entwicklung als Terminus technicus der Ethik liegt noch weitgehend im Dunkeln.

die jeweilige Lage: Eine der seltenen Stellen, an denen der Begriff der Situation (Kairos), der gemäß man handeln soll, auftritt; sonst nur noch etwa III 1. Man hat den Eindruck, daß Aristoteles ihn bewußt meidet, obschon man die Sache in der häufig (wenn auch nicht gleichmäßig) wiederkehrenden Reihe von Formalbestimmungen finden kann, man solle handeln »wie, wann, wem gegenüber, warum und wozu man soll«.

vom Sichtbaren: Daß vom Sichtbaren auf das Unsichtbare geschlossen werden muß, ist eine schon für Anaxagoras (VS 59 B 21a) bezeugte methodische Regel, ursprünglich in der medizinischen Diagnostik zu Hause.

Tapferkeit: Hier wird besonders deutlich, daß Tapferkeit und Selbstzucht zwei »Modelltugenden« sind. An ihnen sind die zwei wesentlichen Formalbestimmungen der Tugend am besten sichtbar: Zusammenwirken des vernünftigen Lenkens mit dem vernunftlosen Streben, und das Treffen der Mitte zwischen Zuviel und Zuwenig. Außerdem sind die zwei Tugenden insofern spezifisch menschlich, als sie unter keinen Umständen von der Gottheit ausgesagt werden können.

Lust: Lust und Schmerz sind hier sozusagen die Symptome der richtigen oder falschen Gesinnung.

wie Platon sagt: Anscheinend hat Aristoteles Platons Gesetze 653 A-C im Auge, obschon der Abstand zwischen den komplizierten Darlegungen Platons und der prägnanten Formel an unserer Stelle (vgl. auch II 1) sehr groß ist.

die Züchtigungen: Der Gedanke, daß die Strafe Heilung sei, wird hier nur an-

gedeutet, dagegen in Platons Gorgias 480 A-481 B bis zu den paradoxesten Konsequenzen ausgeführt.

die Tugenden: Wem diese Definitionen der Tugenden angehören, läßt sich nicht sicher bestimmen, was um so bedauerlicher ist, als später die Leidenschaftslosigkeit zum Bilde des stoischen Weisen gehört hat. Für die ältere Zeit führt dies auf Antisthenes (Diog. Laert. 6,2). Doch liegt es ebenso nahe, an den Platoniker Speusippos und dessen in VII 14 kurz zusammengefaßte Lehre zu denken.

das Wann usw.: Hier besteht der Eindruck, daß Aristoteles von einem festen Katalog von Ausdifferenzierungen einer ethischen Handlung ausgeht (was, wann, wie usw. man etwas tun soll), vergleichbar der bekannten Liste der zehn Kategorien.

mit der Lust zu kämpfen: Aristoteles korrigiert hier einen bei Plutarch, Coriolan 22 u.a. im Wortlaut erhaltenen Spruch Heraklits (VS 22 B 85): »Gegen das Herz anzukämpfen ist schwer. Denn was es auch will, erkauft es um ein Stück Leben.« Aristoteles versteht das mit »Herz« übersetzte Wort dem Sprachgebrauch seiner eigenen Zeit gemäß als »Zorn« und korrigiert Heraklit: gegen die Lust anzukämpfen ist noch schwerer als gegen den Zorn.

die ganze Untersuchung: Diese Erklärung über die Bedeutung von Lust und Schmerz ist von einer erstaunlichen Einseitigkeit, die dem Gang der Nik. Ethik im ganzen kaum entspricht, aber gewisse Perspektiven zu Epikur hin eröffnet.

3 Mit Recht wird also gesagt: Ob Aristoteles hier einen fremden Gedanken zitiert oder einfach auf II 3 bestätigend zurückverweist, ist nicht sicher zu entscheiden.

wie die Kranken: Zur Parallelisierung von Philosophie und Medizin vgl. I 13. Nahe steht Epikur Frg. 220/221 Usener.

4 Leidenschaften: Irgendeine durchgehende Ordnung und Systematik ist in dieser Liste von 11 Affekten nicht zu erkennen. Darüber hinaus ist im Nachfolgenden die Behandlung der einzelnen Affekte äußerst ungleich. Einige kommen vielfach und in verschiedenen Zusammenhängen vor, andere haben ihren festen Ort im System der Tugenden, wiederum andere werden nur noch selten und beiläufig erwähnt. Theorie und System der Affekte sind demnach in der Nik. Ethik nur in Ansätzen vorhanden, vor allem in VII 1-11.

Ferner zürnen wir: Schon hier wird, wie dann in IV 11, festgestellt, daß der Zorn nicht schlechthin, sondern nur unter bestimmten Voraussetzungen verwerflich sei. Man mag dazu die Diskussion bei Cicero Tusc. disp. 4,43 und 48-55 vergleichen.

5 jede Tüchtigkeit: Der formale Begriff der Tugend als der bestmöglichen Verwirklichung jeder gegebenen Anlage ist schon in I 6 vorausgesetzt. Der Begriff

der Tugenden als einer Gruppe ethisch qualifizierter Verhaltensweisen ist davon verschieden; doch läßt Aristoteles die beiden Begriffe zuweilen ineinander übergehen oder stellt sie unbekümmert nebeneinander, etwa in VI 8.

haben wir schon gesagt: Der Rückverweis wird auf Kap. 2/3 im ganzen zu beziehen sein, wo vom Prozeß der Entstehung der Tugend im Menschen die Rede war.

Für einen Milon: Milon von Kroton, berühmter Athlet und Pythagoreer, vielfacher Sieger in allen vier panhellenischen Spielen, soll aber auch in der politischen Geschichte seiner Vaterstadt wie endlich in der Lebensgeschichte des Pythagoras eine Rolle gespielt haben (letztes Drittel des 6. Jh. v. Chr.).

darum pflegt man auch: Wohl nicht einfach eine sprichwörtliche Redensart, sondern letztlich auf ein kunsttheoretisches Werk zurückgehend, etwa dasjenige des Bildhauers Polykleitos (VS Nr. 40).

Natur ... Kunst: Daß die Natur exakter arbeitet als die Techne (darum ihr Vorbild ist), entspricht der allgemeinen Anschauung des Aristoteles. Von der Exaktheit der Tugend (vgl. I 1!) läßt sich nur reden, wenn man das geforderte »Treffen der Mitte« ganz wörtlich und scharf interpretiert.

auf vielfache Weise: Bezieht sich auf dasselbe Schema der Gegensätze, auf das schon I 4 angespielt hatte und das in der Metaphysik 986a 22–26 vorliegt.

»Die Edlen sind es ...«: Der Vers (Pentameter) nur hier zitiert; daß er aus einer Elegie stammt, die Aristoteles als bekannt voraussetzen kann, ist nicht zu bezweifeln.

7 Das Folgende: Einer der klarsten Belege dafür, daß Aristoteles zuweilen seine Begriffssysteme bewußt in graphischen Schemata anschaulich gemacht hat.

keinen eigenen Namen: Die Schematisierung arbeitet Verhaltensweisen heraus, für die der gegebene Sprachgebrauch keine Bezeichnungen liefert. Dies wird hier mehrfach konstatiert. Es ist dann nur noch ein kleiner Schritt weiter, wenn die Philosophie ihre Bezeichnungen selber schafft, sei es durch ausdrückliche Umdeutung vorhandener Begriffe, sei es durch Herstellung von Kunstworten, wozu die griechische Sprache besonders leicht die Hand hat bieten können. Schon Platon hat Termini technici dieser Art geschaffen, verwendet sie aber in den Dialogen sparsam; bei Aristoteles finden wir eine reiche Fülle und noch mehr in der Stoa und bei Epikur.

Schmerz: Von einer besondern Theorie des Schmerzes im Rahmen der Mesotes-Lehre findet sich nachher kaum eine Spur, während später die Stoa gerade diesem Affekt eine besondere Aufmerksamkeit gewidmet hat, wie Cicero Tusc. disp. III zeigt (vgl. auch Tusc. disp. 4,45 und 55).

Später werden wir: Hier und an späteren Stellen wird auf die ausführliche Behandlung im 4. Buch verwiesen.

Liebenswürdigkeit: Von dieser Eingliederung der Freundschaft ist im späteren ausführlichen Text nur noch mit einer gewissen Verlegenheit die Rede (s. IV 11). Die Bücher VIII/IX sind anders orientiert und fassen (summarisch gesagt) die Freundschaft nicht als Gesinnung des Einzelnen, sondern als soziale Beziehung.

wird anderswo Gelegenheit sein: Auffallend ist in der Tat, daß das 4. Buch mit der Behandlung der Schamhaftigkeit schließt und das 5. mit derjenigen der Gerechtigkeit beginnt. Die Dreihit Entrüstung–Neid–Schadenfreude hat Aristoteles aus Gründen, die wir nicht durchschauen, auf eine »andere Gelegenheit« aufgespart. Behandelt wird sie in der Rhetorik II 9, doch unter methodisch andern Gesichtspunkten; unsere Verweisung kann sich nicht darauf beziehen, sondern muß auf einen uns verlorenen Text gehen.

8 *eher zur Zügellosigkeit treiben:* Der hier verwendete Begriff der »Anfälligkeit« stammt aus der Terminologie der Medizin.

9 *die Mitte des Kreises:* Der Vergleich des Richtigen mit der Kreismitte ist schon in I 1, dem Vergleich des Handelnden mit dem Bogenschützen, impliziert.

und ist nicht leicht: Die Feststellung, daß etwas zunächst leicht zu sein scheint, in Wirklichkeit aber äußerst schwierig ist, hat sokratisches Kolorit. Sie kehrt bei Aristoteles öfters wieder, immer im Bereich der Tatsache, daß allgemeine Richtlinien leicht zu merken sind, das Gelingen im Einzelnen aber sehr schwierig ist.

„Diesen Dampf ...“: Der Homervers ist Odyssee 12,219/220, wird aber da nicht von Kalypso, sondern von Odysseus selbst gesprochen; vergleichbar ist Od. 12,108/109, wo aber wiederum nicht Kalypso, sondern Kirke redet. Die Frage, ob Aristoteles aus dem Gedächtnis falsch zitiert oder ob er Homer anders gelesen hat als wir, d.h. im 5. Gesang Ratschläge der Kalypso vorfand (was an sich nicht undenkbar ist), muß hier offenbleiben. Nachher wird noch einmal Homer zitiert, ein Hinweis darauf, daß in dem ganzen Abschnitt von II 8 an bis zum Ende des Buches eine andere Tonlage herrscht als zuvor.

wie es heißt: Zitat einer Redensart, die Aristoteles auch in der Politik 1284b 19 verwendet. Am bekanntesten ist die Verwendung an berühmter Stelle Platons (Phaid. 99 C), doch erscheint sie auch mehrfach bei Menander u.a. und schließlich in den Sprichwörtersammlungen.

gekrümmtes Holz: Der Vergleich mit der Holzbehandlung erscheint ähnlich, aber nicht gleich im Vortrag des Protagoras bei Platon, Prot. 325 D.

Helena: Anspielung auf Homer Ilias 3,156–160. In Helena den Inbegriff gefährlicher Lust zu sehen, lag nahe genug. Auffallend ist dagegen die Eindringlichkeit, mit der hier Verhaltensregeln für bedenkliche Situationen gegeben werden.

Drittes Buch

1 das Freiwillige: Das in III 1–3 verhandelte Problem der Freiwilligkeit ist nach Ausweis von Diog. Laert. 5,24 einmal Gegenstand einer eigenen Abhandlung gewesen; eine Abhandlung gleichen Titels »Über das Freiwillige« gab es auch von Theophrast (Diog. Laert. 5,43). Aristoteles konzentriert sich auf die Frage nach der ethisch-juristischen Zurechenbarkeit und Verantwortlichkeit. Die Frage nach der Freiheit des Menschen angesichts einer universalen Schicksalsbestimmtheit oder des göttlichen Allwissens liegt ihm fern.

die menschliche Natur übersteigen: Aristoteles geht von einer grundsätzlich klar umrissenen Vorstellung dessen aus, was dem Menschen als Menschen an Leiden und Angst zumutbar ist, und desgleichen, was von ihm gefordert werden kann und soll: Es gibt eine Vollkommenheit, die eigentlich das Menschsein überschreitet, und eine Schlechtigkeit, in der der Mensch unter das Menschsein zurückfällt (vgl. VII 1).

Alkmeon: Anspielung auf die euripideische Tragödie Alkmeon. Die antike Kommentartradition (CAG 20,142,21–30) zitiert dazu zwei Verse (Euripides Frg. 69 N.), doch sind im Laufe der Überlieferung gerade die Verse, auf die es ankommt, untergegangen bzw. durch eine dünne Paraphrase ersetzt worden. Denn nicht das ist lächerlich, daß der Vater den Muttermord befahl, sondern daß er dem Sohn bei Mißachtung des Befehls Kinderlosigkeit und Dürre des Landes androhte, Gefahren, die die Ruchlosigkeit eines Muttermordes niemals aufwiegen können.

Wenn aber einer: Die Argumentation des Gegners kommt derjenigen des Gorgias in seinem »Lob der Helena« nahe (VS 82 B 11).

2 und man es bereut: Der Begriff der Reue (*Metameleia*) erscheint bei Aristoteles selten und immer nur in dem Sinne des Sich-anders-Besinnens und Wunschsens, nicht getan zu haben, was man getan hat; eine wesentliche restaurierende Kraft hat diese Reue nicht: Untaten werden nur durch Strafe und Unglück aufgehoben, nicht durch die Reue.

Aischylos: Die angedeutete Geschichte wird in zwei Varianten überliefert. Gemeinsam ist, daß Aischylos angeklagt wurde, er habe in mehreren Dramen Bräuche und Formeln der Eleusinischen Mysterien auf die Bühne gebracht. Freigesprochen wird er nach der besseren, von Aristoteles selbst gemeinten (und anderswo genauer berichteten?) Variante, weil er nachweisen konnte, daß er gar nicht in die Mysterien eingeweiht war (Clem. Alex. Str. 2,60,3); wer nicht eingeweiht ist, kann aber auch nicht der Profanierung schuldig werden. Die schlechtere Variante (Herakleides Pontikos Frg. 170 W.) sentimentalisiert: Da wird er seiner Heldenataten in der Schlacht bei Marathon wegen freigesprochen.

Wurfmachine: Offensichtlich auch Anspielung auf einen berühmten Prozeß, bei dem es sich um fahrlässige Tötung durch unvorsichtiges Manipulieren einer Waffe (Wurfmachine, in Athen erst seit der Zeit des Aristoteles bezeugt) handelte.

Merope: Anspielung auf die euripideische Tragödie *Kresphontes*, in der Merope ihren eigenen Sohn Kresphontes töten will, da sie ihn nicht erkennt, sondern vielmehr für den Mörder ihres Sohnes hält; so in der Euripides nahestehenden Erzählung Hygins fab. 137. Vgl. auch Aristoteles Poet. 1454a 5–7. – Allem Anschein nach handelt es sich bei diesen vier Fällen auch um Strafprozeßfälle fahrlässiger Tötung, die hier als Musterfälle gelten. Die Literatur der attischen Prozeßreden war schon zur Zeit des Aristoteles umfangreich.

3 unfreiwillig: Wer behauptet hat, Handlungen des Zorns oder der Begierde seien unfreiwillig, wissen wir nicht. Die drei Seelenteile des platonischen Staates scheinen vorausgesetzt zu sein, aber daß Platon selbst so gelehrt hätte, ist nicht bezeugt und unwahrscheinlich.

Denn man soll ja: Zu der hier ganz beiläufigen Notiz, daß Zorn und Begierde in bestimmten Fällen sittlich geboten seien, wird man Cicero, Tusc. disp. 4,43/44 und 48–55 vergleichen.

4 Entscheidung: Vier Theorien über das Wesen der Entscheidung (*Prohairesis*) werden angeführt und der Reihe nach geprüft. Wem sie angehören, wissen wir nicht, obschon der historische Spielraum nicht eben groß ist, da der Begriff erst im 4. Jh. auftritt, vereinzelt bei Platon, dann sehr häufig bei Aristoteles selbst und auffallenderweise bei Demosthenes. Man wird folgern, daß er entweder in der Sokratik oder in der rhetorischen Theorie des 4. Jh. geprägt worden ist. Dort wird man auch die Urheber der hier diskutierten Meinungen zu suchen haben.

Unsterblichkeit: In Anlehnung an alte Spruchweisheit wird hier die Unsterblichkeit, also das Gott-gleich-Werden, als ein Ding der Unmöglichkeit bezeichnet. Anders X 7.

5 Über das Ewige: Beachtenswert ist, daß die spezifisch aristotelische Doktrin der Ewigkeit der Welt als feste Tatsache vorausgesetzt und mit der Unveränderlichkeit eines geometrischen Lehrsatzes in Parallelie gestellt wird.

Ursachen: Es sind die Ursachentypen, die vorzugsweise in der Naturphilosophie zur Geltung kommen; so wird nur summarisch ohne nähere Interpretation auf sie Bezug genommen.

eine gute Staatsordnung: Wenn hier als Ziel des Staatsmannes die gute Staatsordnung (mit einem schon bei Homer und Hesiod vorkommenden Begriff) genannt wird, so entspricht dies sachlich fröhren Stellen wie etwa I 13.

in den alten Staatsverfassungen: Unerwartet wird die Struktur des Handelns mit der Organisation des »alten« griechischen, von Homer (vor allem in der

Ilias) dargestellten Staates verglichen. Dabei wird der Vergleich nur eben ange deutet: der König entspricht der entscheidenden Instanz im Menschen, das Volk den nachgeordneten Fähigkeiten, die der Entscheidung gemäß zu wirken haben. Die Vermutung liegt nahe, daß Aristoteles den Vergleich an anderer Stelle näher ausgeführt hat (dann wohl in einem der Dialog) und ihn hier nur resümiert.

6 Das Wollen dagegen: Zwei einander grundsätzlich entgegengesetzte Auffassungen vom Ziel des Wollens werden mitgeteilt und knapp, aber sorgfältig geprüft. Die These, die das Wollen dem wahren Guten allein zuordnet, ist diejenige des platonischen Gorgias 466 Dff. Damit wird die Orientierung an der Idee des Guten als die eigentliche Intention des Menschen statuiert, was freilich mit der Erfahrung nicht übereinstimmt. Die Gegenthese, daß der Mensch will, was ihm jeweils gut zu sein scheint, kann man dem Protagoras geben (vgl. Plat., Theait. 166 Aff.); für sie partikularisiert sich das Gute in doppelter Weise, nicht nur von der Situation (vgl. Xenophon, Mem. 3,8,1-3), sondern auch vom Meinen des einzelnen Menschen her.

beurteilt jedes Einzelne richtig: Das Dilemma zwischen einer Idee des Guten, die der Erfahrung fremd ist, und der unabsehbaren Vielheit der in den konkreten Situationen von den Einzelnen intendierten Güter wird überwunden durch die Figur des vollkommenen Menschen, der als ein Einzelner konkret ist, zugleich aber sein Wollen nicht auf beliebig gemeintes Gutes, sondern auf das wahre Gute richtet und damit als Vorbild wirkt. Im Wollen dieses Menschen findet Aristoteles eine Versöhnung zwischen der Abstraktheit des einen Guten und der Konkretheit der vielen Güter. Vorbereitet ist dieser vollkommene Mensch z. T. in dem Sokratesbild der Sokratiker; er lebt dann weiter im »Weisen« der hellenistischen Philosophen.

durch die Lust: Die kategorische Verwerfung der Lust scheint in die Nähe von II 8 und 9 zu führen, stimmt aber mit der differenzierten Untersuchung in VII 12-14 und X 1-5 in keiner Weise überein. Der Widerspruch wird wohl auf eine übermäßige Verkürzung des Gedankens zurückzuführen sein.

7 daß »keiner freiwillig schlecht ist ...«: Zitat eines Verses, der wörtlich bei Ps.-Platon, De iusto 374 A vorliegt und auch bei dem Dichter Epicharm (VS 23 B 7) in abgewandelter Form verwendet ist. Er mag auf einen der alten ionischen Iambographen zurückgehen und ist dann sprichwörtlich geworden.

die Strafen bei Trunkenheit: Ausdrücklich bezeugt ist dieser Strafansatz für Delikte in der Trunkenheit für die Gesetzgebung des Pittakos (Aristot. Pol. 1274b 18-23 und Plut. mor. 155 F, dazu Diog. Laert. 1,76). Dem Wortlaut unserer Stelle nach handelt es sich allerdings eher um zeitgenössische (athenische) Gesetzgebung.

nicht Bescheid wissen: Das Prinzip, daß Unkenntnis des Gesetzes nicht immer vor Strafe schützt, wird hier (wohl auf der Basis des attischen Rechtes) bemerkenswert klar und scharf formuliert.

so wie er von Natur aus ist: Die allgemeine Untersuchung über die Tugend schließt hier bezeichnenderweise, wie sie II 1 begonnen hatte: mit einem entschiedenen Einspruch gegen die Begründung der Tugend auf der angeborenen Natur. In I 10 war diese Möglichkeit stillschweigend ausgeklammert worden.

Tugenden freiwillig sind: Daß die Tugend »freiwillig« ist, ist eine allgemeine Voraussetzung, für die kaum ein bestimmter Urheber genannt zu werden braucht; das eigentliche Problem ist ja die Freiwilligkeit des Schlechten. Die Freiwilligkeit der Tugend kann nur von der Frage her bedroht werden, ob die Tugend nicht, wie alles sonstige Gute, eine Gabe Gottes sei (vgl. I 10).

9 von der Tapferkeit: Die Abhandlung über die Tapferkeit ließe sich im einzelnen mit dem platonischen Laches vergleichen. Während aber Platon den Begriff so weit als möglich zu fassen sucht, um ihn dem »Wissen vom Guten« überhaupt anzunähern, liegt es Aristoteles daran, den Begriff philosophisch zu präzisieren, ohne ihn von der gegebenen Tradition zu lösen; so wird er Bewährung im Kampfe im Hinblick auf das (nicht weiter determinierte und determinierbare) Edle. Man darf auch beachten, daß das von Platon im Staat fixierte Schema der vier Kardinaltugenden bei Aristoteles kaum eine Rolle spielt.

die Unehre: Man kann hierin eine polemische Spitzte gegen eine in der alten Sokratik verbreitete Neigung sehen, Unehre und Beschimpfung als etwas Gleichgültiges zu betrachten (so die Kyniker, etwas anders akzentuiert aber auch die Kyrenaiker). Vgl. Cicero, *Tusc. disp.* 4,46.

in den Demokratien: Daß neben den demokratischen Staaten auch die Monarchien dafür gerühmt werden, daß sie die kriegerische Tapferkeit zu ehren wissen, verdient Beachtung.

10 von den Kelten: Genaueres über dieses Verhalten der Kelten gibt die Eudemische Ethik 1229b 28–30. Quelle für Aristoteles scheint Ephoros von Kyme zu sein (FGrHist 70 F 1 32), der freilich seinerseits auch aus zweiter Hand berichtet.

11 tut es nicht, weil: Deutliche Anspielung auf vielzitierte Verse des Theognis 175/176, die den Tod der Armut vorziehen.

Tapferkeit: Die fünf abgelehnten Auffassungen der Tapferkeit werden als fremde Meinungen charakterisiert; philosophisch wird man nur die drei ersten nennen (Gesetzesvorschrift, Wissen, Leidenschaft).

auch Homer: Sofern die von der Furcht vor Strafe und die von der Furcht vor Schande motivierte Tapferkeit ineinander übergehen, sind die Homerzitate Ilias 22,100 und 8,148/149 hier am Platze.

wie Hektor sagt: Die Verse stehen in leicht abweichender Form in der Ilias 2,391–393. Hier wie im vorausgehenden Zitat ist anzunehmen, daß Aristoteles aus dem Gedächtnis zitiert.

die Leute in die erste Reihe stellen: Zweifellos wird bei diesen zwei Fällen an historische Ereignisse gedacht. Ob die antike Kommentartradition recht hat, wenn sie für den ersten Fall auf Herodot 7,223 und für den zweiten Fall auf ein uns nicht mehr erhaltenes Gedicht des Tyrtaios über eine Schlacht zwischen Spartännern und Messeniern verweist, muß freilich dahingestellt bleiben.

meinte auch Sokrates: Daß die Tapferkeit Wissen sei, ist nur eine partikulare Folgerung aus der allgemeinen sokratischen These, daß jede Tugend Wissen sei. Platons Laches erwähnt sie mehrfach, doch bezieht sich Aristoteles nicht auf diese Stellen, sondern auf ein Gesamtbild der Lehre des Sokrates.

Die Soldaten werden: Das Paradoxon, daß Erfahrung oft gerade mit Feigheit zusammengeht und umgekehrt, wird kaum herausgearbeitet.

beim Heraion: Nach gelehrter antiker Kommentartradition eine Anspielung auf den Kampf um die Stadt Koroneia im Dritten Heiligen Kriege (354/353 v. Chr.). Die Bürger fielen alle im Kampfe, während die böotischen Hilfstruppen vor den Phokern des Onomarchos die Flucht ergrißen; berichtet davon hat vor allem Ephoros FGrHist 70 F 94. Die Knappheit der Notiz setzt voraus, daß der Leser Bescheid weiß. Bei der Schlußredaktion des Textes durch Aristoteles lag das Ereignis ja auch erst etwa 20 Jahre zurück.

Homer dichtete: Eine Reihe von Homerversen mehr oder weniger formelhaften Charakters: Ilias 14,151 und 16,529, dann 5,470 und 15,232, endlich Odyssee 24,318. Nicht identifizierbar aus unserem Homertext ist das letzte dieser Zitate »es kochte das Blut«. Im Homertext des Aristoteles, der ja mit dem unsrigen nicht völlig identisch gewesen zu sein braucht, wird dies irgendwo vorgekommen sein. Die Häufung von Homerstellen ist als solche singulär.

der Zorn unterstützt sie: Daß der Zorn zur Tapferkeit beiträgt, hebt die peripatetische Lehre bei Cicero Tusc. disp. 4,43 hervor.

auch die Esel: Anspielung auf ein homerisches Gleichnis Ilias 11,558–562. In der Sache verschiebt sich die Fragestellung. War bisher von der Tapferkeit aus Wut und Schmerz und Angst die Rede, so hier (ohne daß es ausdrücklich gesagt würde) von der Tapferkeit aus übermäßiger Begehrlichkeit. An das Beispiel des Esels schließt sich dasjenige des Ehebrechers an; zu diesem vgl. Xenophon Mem. 2,1,5 und Diog. Laert. 6,4.

die Zuversichtlichen: Von den zwei letzten Typen der Tapferkeit steht der vierte sozusagen zwischen dem zweiten und dritten in der Mitte; der fünfte ist ein Gegenpol zum zweiten.

in plötzlichen Gefahren: Die Unterscheidung zwischen unerwarteter und erwarteter Schrecknis kann verglichen werden mit der von Cicero Tusc. disp. 3,28–31 und 52–59 diskutierten Lehre der Kyrenaiker über den Unterschied zwischen erwartetem und unerwartetem Schmerz.

wie es den Argivern ging: Die antike Kommentartradition bezieht die Andeutung des Aristoteles auf Xenophon Hell. 4,4,9/10, was freilich nicht unbedenklich ist. Denn gewiß halten da in einer Schlacht des Jahres 392 v. Chr. die Argiver eine mit sikanischen Schilden ausgerüstete Gruppe von Spartanern unter dem Befehl des Pasimachos für Sikyonier und greifen sie an als solche; doch als sie die Wahrheit erkennen, fliehen sie (nach Xenophon) keineswegs, sondern hauen die Mehrzahl der Spartaner nieder. Erst etwas später und in anderer Konstellation erleiden die Argiver allerdings eine schwere Niederlage. Entweder hat Aristoteles den xenophontischen Bericht grob zusammengezogen, oder es ist gar nicht Xenophon seine Quelle, sondern vielleicht Ephoros (vgl. FGrHist 70 F 209).

12 denn auch tapfer: Unverkennbar wird hier die epikureische Interpretation der Tapferkeit, die uns (vergröbert) bei Cicero, De finibus 1,34–36 begegnet, vorbereitet. Das Problem liegt auf der Hand. Die Tapferkeit gehört unbestritten zu den erstrebenswerten Haltungen; doch widersinnig wäre es, etwas zu erstreben, was nichts als Schmerzen einträgt. So versucht unsere Stelle zu zeigen, daß letzten Endes auch die Tapferkeit Lust bringt. Freilich bleibt es bei zögernden und bruchstückhaften Andeutungen.

je mehr einer die ganze Tugend hat: Der Gedanke, daß der vollkommene und glückselige Mensch am meisten des Lebens wert sei, also vom Tode am härtesten getroffen werde, steht in einer weiteren apophthegmatisch zu fassenden Tradition. Nach alter Lebensweisheit ist der Tod der Glücklichen der schlimmste (Aesop bei Plutarch, Pelop. 34, Anacharsis im Gnomol. Vatic. 21; widersprochen hat vor Plutarch schon Antisthenes b. Diog. Laert. 6,5). Eine mehrfach überlieferte Anekdote zeigt den Sokratiker Aristippos, der als einziger in einem Seesturme Angst um sein Leben zeigt, weil es eben das Leben eines Weisen und Glückseligen sei (Diog. Laert. 2,71, Gellius n. Att. 19,1,10, Aelian v. hist. 9,20). Hier zeigt sich das Bewußtsein des eigenen Wertes, das für den hellenistischen Weisen charakteristisch ist, aber durch Aristoteles hier und anderswo (IV 7–9) vorbereitet wird.

Denn diese sind zu Gefahren bereit: Hier finden wir die charakteristische Verachtung des Soldaten als eines Landsknechts, die mit der Neuen Komödie übereinstimmt. Das Verhältnis zu Krieg und Kriegertum hat sich eben seit der Zeit der Perserkriege stark gewandelt.

13 von der Besonnenheit: Die Untersuchung über die Selbstzucht (Sophro-

syne) faßt diesen Begriff anders als Platon im engsten Sinne als rechtes Verhältnis zur Lust, vor allem unter dem biologischen Aspekt. Überschneidungen mit den zwei späteren Abhandlungen über die Lust (VII 12–15 und X 1–5) fehlen nicht. Der platonische Begriff der Sophrosyne im Charmides taucht freilich auch zuweilen auf, etwa IV 7 und IV 10.

von Hirsch oder Wildziege: Das dritte der drei systematisch auf Geruch, Gehör und Gesicht verteilten Tierbeispiele stammt aus einem Gleichnis der Ilias 3,23–26.

zum Schmecken: Offensichtlich ist hier von berufsmäßigen Weinprüfern und Speiseköchen die Rede.

ein Schlemmer: Eine Parallelstelle der Eudemischen Ethik nennt den Namen: Philoxenos, Sohn des Eryxis (1231a 15/17). Er ist sicherlich identisch mit dem Philoxenos, der ein gastronomisches Gedicht »Das Gastmahl« verfaßt hat, aus dem uns 5 Zitate erhalten sind (alle bei Athenaios). Vgl. außerdem Plut. Mor. 14 E, 1128 B. An unserer Stelle wird es sich um ein zum Apophthegma umgeformtes Zitat aus dem Gedicht handeln.

beim Turnen: Eine eigentümliche, aus Gründen der Dezenz nur angedeutete Distinktion, veranlaßt durch die der klassischen griechischen Kultur eigentümlichen Gebräuche der Gymnasia.

Von den Begierden: Die hier skizzierte Aufgliederung der Begierden wäre mit Epikurs Kyriai Doxai (Katechismus), Lehrsatz Nr. 29, zu vergleichen.

wie Homer sagt: Anspielung auf die Ermahnung der Thetis an ihren Sohn Achilleus, die Freuden des Lebens nicht zu vergessen, Ilias 24,129/130.

Ergänzung des Mangels: Die hier angedeutete Bestimmung der elementaren Lust als der Empfindung, die die Wiederherstellung des physischen Normalzustands durch Speise und Trank begleitet, wird später in VII 13 weiter ausgeführt.

14 Denn die Begierde: Flüchtiger Hinweis auf ein Paradoxon, das Platon Phaidon 60 BC nahesteht.

15 ins Ungemessene: Von der Unersättlichkeit menschlichen Begehrrens spricht in ähnlich erhöhtem Tone auch die Politik 1267a 41–b 5 und schon 1257b 23–30 (vgl. 1257b 16). Dazu dann Epikurs Kyriai Doxai (Katechismus), Lehrsatz Nr. 15.

Viertes Buch

1 von der Freigebigkeit: Die Kapitel IV 1–6 handeln von der rechten Verwendung des mäßigen und des großen Reichtums. Daß dies im schärfsten Gegensatz zu Tapferkeit und Selbstzucht Tugenden sind, die nicht von jedermann geübt

werden können, sondern nur von solchen, die über einen angemessenen äußeren Besitz verfügen, scheint Aristoteles nicht weiter zu beachten.

Verschwendug: Auffallend energische Unterscheidung der gangbaren Verwendung von ἀσωτος von dem eigenen, auf die Etymologie des Wortes gestützten Sprachgebrauch. Der Verschwender ist der, der nicht zu retten ist. (zu οὐφέτειν).

2 und auf richtige Art: Der eigentümlich akzentuierte Gedanke hängt mit I 9 und II 2 zusammen.

jedem Beliebigen: Das Problem, ob man ohne Ansehen der Person geben solle, kehrt in Apophthegmata des Aristoteles wieder: Diog. Laert. 5,17 und 21.

ihre eigenen Schöpfungen: Der Vergleich des selbsterworbenen Vermögens mit Kindern und Dichtungen findet sich ähnlich bei Platon, Staat 330 C. Aristoteles mag sich an Platon erinnern, obschon das Bonmot, der Schriftsteller liebe seine Werke wie andere ihre Kinder, schwerlich von Platon geprägt ist.

Danach klagt man auch: Anspielung, am ehesten auf einen Vers einer Komödie.

die Tyrannen: Aristoteles hat hier ein konventionelles Bild des Tyrannos im Auge; mehr als andere Herrscher verfügt der Tyrannos frei über unbeschränkte Geldmittel.

Simonides: Der Dichter Simonides (Anfang des 5. Jh.) war wegen seiner Geldgier und seines Geizes bekannt; schon von Xenophanes verspottet (VS 21 B 21), dann, wie die antike Kommentartradition zu unserer Stelle notiert, als typischer Fall des Geldgierigen von Theophrast in zwei (verlorenen) Schriften behandelt.

3 ein Verschwender: Grundsätzlich ist die auffallend nachsichtige Beurteilung des Verschwenders zu beachten: Er ist heilbar, der Geldgierige nicht. In welchem Verhältnis sie zum Urteil Epikurs (Kyr. Doxai Nr. 10, Epist. Men. 131 und Diog. Laert. 10,8 über Aristoteles selbst) steht, wäre zu untersuchen.

einige nämlich scheinen: Der nicht ganz klare Wortlaut läßt es offen, ob von der Ablehnung von Geschenken die Rede ist, damit man sich nicht zu entehrenden Gegenleistungen verpflichtet (also etwa in der Richtung auf die bei Diog. Laert. 2,123 und Gnomol. Vatic. Nr. 72 erzählten Anekdoten), oder eher vom Geiz, der sich damit rechtfertigt, daß er nie zu entehrendem Gelderwerb gezwungen sein möchte (dazu kann man den Ausspruch Aristipps im Gnomol. Vatic. Nr. 29 teilweise vergleichen).

im Großen nimmt: Nur beiläufig wird hier ein wichtiges Problem berührt: Wie weit wirken die quantitativen Dimensionen eines Handelns auf seine ethische Qualifikation ein?

4 von der Großartigkeit: Charakteristisch für das aristotelische Denken ist,

daß zu Beginn von IV zwei Paare von Tugenden (das eine auf Geld, das andere auf Ehre bezogen) erscheinen, wobei das eine Glied (Freigebigkeit und rechter Ehrgeiz) das richtige Verhalten schlechthin bezeichnet, das andere Glied (Großartigkeit und Großgesinntheit) dagegen dasselbe Verhalten »in großen Dimensionen«. Zweifellos spielt da der Gegensatz zwischen »bürgerlicher« und »adeliger« Tugend mit herein, doch darf man Aristoteles nicht einfach darauf festlegen. Es ist in einem weiteren Sinne der Gegensatz zwischen den kleinen und den großen Tugenden, wie kurz vorher der Gegensatz zwischen den kleinen und den großen Verbrechen IV 3.

ein Kriegsschiff: Zitat von Odyssee 17,420. (Es spricht der als Bettler erscheinende Odysseus zu den Freiern.)

wer »oftmals dem Bettler gab«: Wer die Ausrüstung eines kriegstüchtigen Dreiruderers zu bestreiten hat, hat sehr viel größere persönliche Ausgaben als derjenige, der vom Staat zum Leiter einer offiziellen Festgesandtschaft bestimmt wird, wobei der Staat die Hauptkosten übernimmt.

im Hinblick auf das Edle: Besonders prägnante Formulierung eines Gesichtspunktes, der sich durch die gesamte Behandlung der ethischen (und z. T. dialektischen) Tugenden hindurchzieht: die Orientierung am »Edlen« oder »Schönen« als an einem Werte, der nicht weiter erläutert und begründet wird, sondern einfach gegeben ist. Er unterscheidet sich vom Guten fundamental darin, daß er in keiner Weise an die jeweilige Interessiertheit des Handelnden gebunden werden kann.

5 die Stadt bewirtet: Nach dem Wortlaut des Aristoteles scheinen Bewirtungen der ganzen Bürgerschaft üblich gewesen zu sein, mindestens in Athen, woran wohl vorzugsweise gedacht ist. Vgl., was er im Staat der Athener 27,3 über Kimon berichtet.

eines Geschenkes für Kinder: Man mag sich fragen, ob dergleichen kostbares Kinderspielzeug in der Realität oder nur in der Literatur (Lyrik, Komödie) vorkam.

6 die Megarer: Megara galt als Ursprung eines Typus von Komödie, von dem wir so gut wie nichts Konkretes wissen, der aber von den Athenern als grob und geschmacklos abgelehnt wurde (vgl. etwa Aristophanes Wespen 57, Wolken 539, Frieden 739 ff.).

7 Großgesinntheit: IV 7–9 gelten mit Recht als der eindrucksvollste Abschnitt in der aristotelischen Analyse und Beschreibung der ethischen Tugenden. Formal ist hier besonders bemerkenswert die Verlagerung des Akzentes von der Eigenschaft auf ihren Repräsentanten. Es wird nicht die Großgesinntheit untersucht, sondern das Porträt des Großgesinnten entworfen. Der Sache nach steht

der aristotelische Großgesinnte in der Mitte zwischen dem Herrenmenschen einer vordemokratischen Epoche (man wird ihn auch den Adligen nennen dürfen, solange man sich des tiefen Unterschieds zwischen dem altgriechischen Adel und dem mittelalterlichen Ritteradel bewußt bleibt) und dem seines inneren Wertes sicheren Weisen der hellenistischen Ethik.

»nicht im Glück übermäßig«: Benutzung einer festen Formel, die auch bei Ps.-Isokrates, Demon. 42 auftritt und letzten Endes mit Archilochos Frg. 67 Diehl in Verbindung gebracht werden kann.

8 Thetis: Die zwei Belege sind insofern seltsam, weil sie nicht etwa Fälle von Großgesinntheit zeigen, sondern eine viel kompliziertere Situation. Thetis spricht nämlich zu Zeus (ebenso die Spartaner zu den Athenern) von den empfangenen Wohltaten, damit der andere in die angenehme Lage kommt, sich als Großgesinnter fühlen zu können. Im einen Falle ist es eine Anspielung auf Ilias 1,394–408 (mit 1,503–504), im andern nach der antiken Kommentartradition auf Kallisthenes FGrHist 124 F 8 (Verhandlungen, wie es scheint, bald nach der Schlacht bei Leuktra 372 v. Chr.).

das keinen Gewinn bringt: Hier begegnen sich zwei Wertungen, die für das griechische Denken überhaupt und für Aristoteles im besonderen charakteristisch sind: sowohl das Fragen nach Gewinn und Nutzen wie auch die Abhängigkeit von anderen deklassiert den Menschen. Darum ist die Autarkie ein Aspekt der Eudaimonie (I 4), und an einer eindrucksvollen Stelle, vermutlich des verlorenen Protreptikos, bezeichnet Aristoteles es als unwürdig und lächerlich, immer wieder zu fragen: »Was nützt das? Wozu ist es brauchbar?«

sich auch bedächtig zu bewegen: Zurückhaltende Gestik und Sprechweise hat die griechische Erziehung gewiß schon früh, und dann immer wieder, gefordert. Anweisungen dazu finden sich in den Sprüchen, die den Sieben Weisen zugeschrieben werden (Diog. Laert. 1,70; 87 u.a.). Später berücksichtigt die biographische Literatur auch diese Dinge. Aus dem späteren Peripatos vgl. Cicero, De finibus 5,46–47.

11 die Mitte beim Zorn: Die Behandlung des Zornes hat in der griechischen Ethik eine eigene Tradition, weil hier ethisch und psychologisch besondere Verhältnisse vorliegen. Es gibt gerechten und ungerechten Zorn; und das gegenseitige Verhältnis von Vernunft und Affekt ist anders und differenzierter als etwa bei der Tapferkeit oder der Besonnenheit. Haupttext ist Seneca, De ira, dann ein Dialog Plutarchs und eine Schrift des Christen Lactantius, De ira Dei. Aristoteles selbst geht verhältnismäßig summarisch vor. Diog. Laert. 5,23 bezeugt eine Sonderschrift Über den Zorn von ihm, Seneca, De ira 1,14 vielleicht eine eben-solche von Theophrast.

12 das Zusammenleben: Die Kap. IV 12-13 stellen wiederum ein System von Verhaltensweisen dar, vergleichbar IV 1-10. Hier haben wir es mit gesellschaftlichen Tugenden zu tun, die einen auf Lust und Schmerz, die anderen auf Wahrheit und Lüge bezogen.

13 eher eitel als schlecht: Aufgliederung nach den Gesichtspunkten der Ehre und des Gewinnes, die ja auch in IV 1-10 die Grundeinteilung lieferten und in der Politik als die beiden Hauptmotive durchschnittlichen menschlichen Handelns eine entscheidende Rolle spielen.

Sokrates: Die Ironie gehört mindestens bei Platon zu den festen und allbekannten Charakterzügen des Sokrates; bei Xenophon ist sie kaum spürbar.

Prahlerei: Spott über das affektierte Tragen kriegerisch-schlichter lakonischer Kleidung zitiert die antike Kommentartradition aus dem Komiker Platon. Man mag aber auch an den bei Diog. Laert. 2,36 und 6,8 berichteten Spott des Sokrates über das affektierte Lumpengewand des Antisthenes denken.

14 Da es nun: Kap. 14 hängt nur oberflächlich mit den zwei vorausgehenden Kapiteln zusammen. Hier handelt es sich um gesellschaftliche Gewandtheit, die mit ethischen Qualitäten nur noch entfernt zusammenhängt. Näher stehen die Bemerkungen über »Spiel und Scherz« in VII 8 und bes. X 5. Man könnte sich fragen, ob diese Erörterungen über das liebenswürdige und zugleich gesittete Benehmen nicht in dem unter den Dialogen des Aristoteles bezeugten Symposium vorgekommen sind.

das Lächerliche: Eine Sonderschrift Über das Lächerliche ist von Theophrast bezeugt (Diog. Laert. 5,46). Wichtiger für uns sind die Anekdoten mit der Fragestellung, ob das Lachen grundsätzlich mit der Würde des Philosophen vereinbar sei: Diog. Laert. 3,26 (Platon), 8,20 (Pythagoras), Aelian var. hist. 3,35 (Akademie), 8,13 (Anaxagoras, Aristoxenos, Heraklit); vgl. Plin. nat. hist. 7,79/80.

Komödie: Eine sehr wichtige Bemerkung über die innere Entwicklung der attischen Komödie. Daß aus der Komödie der Zeit des Aristoteles die unbekümmerte Unanständigkeit der aristophanischen Komödie verschwunden ist und einer mondänen Dezenz Platz gemacht hat, bestätigt sich an den erhaltenen Resten.

Beleidigung: Dem äußeren Gesetz, das bestimmte Formen der Beschimpfung untersagt, steht in beachtenswerter Formulierung der Gebildete gegenüber, der in sich selbst das Gesetz hat und auf äußere Vorschriften nicht angewiesen ist; man wird an den vielzitierten Satz des Xenokrates denken, wonach der Philosoph aus eigenem Antrieb das tut, wozu die andern durch das Gesetz gezwungen werden müssen (Cicero, De rep. 1,3 u.a.).

15 Von der Scham: Einen eigentümlich polemischen Unterton hat die Behand-

lung des Schamgefühls, von Aristoteles an das Ende gestellt, weil es für ihn überhaupt keine echte Tugend ist. Von den psychologischen und ethischen Gründen, die er beibringt, abgesehen, wird man zu bedenken haben, daß gerade die alte Sokratik das Schamgefühl als ein Stück gesellschaftlicher Konvention problematisiert hat. In der Apophthegmatik erweisen sich Kyniker und Kyrenaiker als demonstrativ »schamlos«.

Affekt: Die zitierte Definition bei Platon, Gesetze 646 E–647 B, wird aber schwerlich gerade dorther stammen.

man schämt sich: Der (allzu kurz gefaßte) entscheidende Gedanke des Kap.: Die ethisch schlechte Tat wird dadurch nicht besser, daß man sich ihrer hinterher schämt. Allgemein gesagt hat also das Schamgefühl mit der ethischen Qualifikation einer Tat nichts zu tun.

Auch die Enthaltsamkeit: Diese Bemerkung soll offensichtlich zu Buch VII überleiten; doch wird die hier angedeutete Bestimmung der Enthaltsamkeit in VII weder aufgenommen noch näher erläutert.

Fünftes Buch

1 Wir sehen nun: Auffallend umständlich wird von einem allgemeinen Vorverständnis der Gerechtigkeit ausgegangen als einer das Wollen wie das Handeln bestimmenden Haltung; daß sich Aristoteles damit von Platons ganz anderem Begriff der Gerechtigkeit distanzieren will, mag man vermuten. Ganz allgemein hat das Buch einen spürbar antiplatonischen Charakter. Gleichzeitig ist zu bedenken, daß es dazu bestimmt ist, der politischen Pragmatie den allgemeinen Begriff der Gerechtigkeit zu liefern.

3 Was allen gemeinsam zuträglich ist: Der Hinblick auf das allgemeine Wohl im Gegensatz zum Wohl einer Gruppe oder eines regierenden Einzelnen ist sicherlich schon vor Platon (Staat 342 CD, 346 E u.a.) vom gerechten und vollkommenen Staate gefordert worden. Angedeutet ist diese Forderung auch in VIII 12 und spielt dann in der Politik eine bedeutende Rolle. Als Forderung an die Gesetzgebung steht sie in gewisser Konkurrenz zu der ethisch-erzieherischen Forderung, die von I 1 und I 10 an begegnet.

„weder Abendstern ...“: Auffallend erhöhter Ton mit zwei Belegzitaten, aus der Weisen Melanippe des Euripides (Frg. 486 N) und einem zum Sprichwort gewordenen Verse, der sich in unserer Sammlung der Elegien des Theognis V. 147 wiederfindet, paraphrasiert auch in der Politik 1283a 38–40.

Anwendung der vollkommenen Tugend: Der Gedanke ist (vermutlich durch

starke Verkürzung) etwas unklar geworden. Was der Gegensatz zwischen der Anwendung der Tugend in den eigenen Angelegenheiten und derjenigen im Verhältnis zu den anderen eigentlich bedeutet, bleibt ungesagt.

-Die Herrschaft ...-: Zitat aus einer wohl schon zur Zeit des Aristoteles vorliegenden Sammlung von Sprüchen der Sieben Weisen, unter denen Bias von Priene vorzugsweise als »der gerechte Richter« hervortritt.

Gerechtigkeit: Die Bestimmung der Gerechtigkeit als »das Gute für den anderen« war wohl schon vor Platons *Staat* 343 C eine feste Prägung. Das Bonmot des Bion von Borysthenes, die Schönheit sei »etwas Gutes für den anderen« (Diog. Laert. 4,48) ist eine Parodie davon. Cicero *De rep.* 3,10 hat die Bestimmung aus Aristoteles übernommen und erläutert, nicht aus unserm Text, sondern aus dem Dialog über die Gerechtigkeit.

5 Staatslehre: Anspielung auf das in der Politik III 4/5 diskutierte Problem, wie sich der vollkommene Mensch und der loyale Bürger zueinander verhalten. Allzu knapp wird hier der Gegensatz auf denjenigen zwischen »Erziehung zur Gemeinschaft« und »Erziehung« schlechthin reduziert.

Diebstahl: Zweimal sieben Vergehen werden aufgeführt, so daß man sich fragen darf, ob die Liste ad hoc zusammengestellt oder schon fixiert und von Aristoteles nur übernommen ist.

6 der Ungerechte: Die Kap. 6/7 stellen eine geschlossene Analyse der beiden Fundamentalformen der Gerechtigkeit, der distributiven und der koerzitiven, dar. Daß es Aristoteles reizt, die mathematische Seite der Vorgänge herauszuarbeiten, ist deutlich; der Geschäftsverkehr einerseits, das Strafrecht andererseits haben natürlich seit jeher einen mathematischen Aspekt besessen. Aristoteles hat hier alte Traditionen nur formalisiert.

Würdigkeit: Ein auch in der Politik vielfach vorausgesetztes Schema jener Werte, die die Regierungsfähigkeit begründen. Begonnen wird mit dem allgemeinsten und anspruchslosesten, geendet mit dem seltensten. Daß drei Staatsarten vier Werten gegenüberstehen, fällt auf.

7 Proportion: Der Wortlaut zeigt, daß Aristoteles hier offenbar als erster die beiden mathematischen Fachbegriffe (geometrische und arithmetische Analogie) in die ethische Diskussion eingeführt hat.

Gewinn ... Schaden: Aristoteles verwendet hier zwei Fachbegriffe des attischen Rechtes und sieht sich gezwungen, sie seinen Lesern zu erläutern.

eine beseelte Gerechtigkeit: Der prägnante Ausdruck »die beseelte Gerechtigkeit« ist zweifellos eine Abwandlung des allgemeinen Ausdrucks, der Regent sein ein »beseeltes Gesetz«, der eine Prägung des 5./4. Jh. sein muß, auch wenn wir ihm erst bei Cicero, *De legg.* 3,2, dann Philon *Vita Mosis* 2,4, Stob. 4,7,61

u.a. begegnen. Eine andere Abwandlung ist das Bonmot des Demades, der Tadel sei »eine beseelte Peitsche« (Gnomol. Vatic. Nr. 240).

•*Mittelsmänner*: Die Magistratsbezeichnung Mesidios, Mittler, kehrt nur noch in der Politik 1306a 28 wieder, wo der Zusammenhang nahelegen könnte, daß sie in Larisa (Thessalien) verwendet wurde.

•*das Seinige*: Die Formel, daß die Dinge dort in Ordnung sind, wo jeder »das Seinige« erhält und tut (so schon Platon im Charmides und häufig im Staate), ist eine der besonders für die Ethik des 5. Jh. v.Chr. charakteristischen Reflexivformeln.

gerecht ... zweiteilig: Etymologien dieses Typus finden sich bei Aristoteles nicht allzu selten, in unserm Text etwa III 4 (Prohairesis), IV 1 (Asotos), IV 14 (Eutrapelos), VI 5 (Sophrosyne), VII 12 (Makarios). Etymologienreihen wird schon die Sophistenzeit bereitgestellt haben.

8 •*Wenn er leidet ...*: Nach der antiken Kommentartradition fand sich der Vers in den »Megala Erga« Hesiods (Frg. 174 Rz.). Da wird er auch schon als Unterweisung des Rhadamanthys dargeboten worden sein.

In der Gemeinschaft: Auffälligerweise ist der Gedanke hier plötzlich auf stichwortartige Knappheit reduziert.

Tempel der Charien: Augenscheinlich denkt Aristoteles an einen verhältnismäßig bedeutenden Staatskult der Charites. Doch was wir vom Charites-Kult in Athen, Orchomenos oder auf der Peloponnes und den Inseln wissen, reicht nicht aus, um ihn zu identifizieren.

Die proportionale Vergeltung: Eine Theorie der wirtschaftlichen Entwicklung vom Tauschverkehr zum Geldverkehr, mit der man Politik I 8–11 zu vergleichen hat. Wichtig ist die Rolle des Bedarfs (Chreia), also des Mangels an Autarkie. Aus dem Dialog Über den Reichtum?

9 *Gerechtigkeit*: Daß zur Gerechtigkeit nicht bloß die gerechte Tat, sondern auch die entsprechende Absicht gehört, paßt zu II 3 und wird in V 10 wenigstens andeutend erklärt.

10 *nach dem Gerechten schlechthin*: Die Unterscheidung zwischen Gerechtigkeit überhaupt (in jeder Art von Gemeinschaft) und Gerechtigkeit im Staat ist wichtig; wie sie sich zur Distinktion in V 2 verhält, bleibt offen.

Autarkie: Autarkie ist die Formalbestimmung des vollkommenen Staates wie in der Politik 1252b 27–1253a 1.

Daran lassen wir: Den etwas unorganisch eingeschobenen Gedanken formuliert die Politik mit Nachdruck 1287a 28–32 (vgl. 1286a 16–20). Die reine Objektivität des Gesetzes steht der Launenhaftigkeit und Beeinflußbarkeit des Menschen gegenüber.

Das Recht des Herrn: Zur Skizze des Systems der verschiedenen Rechts- und Herrschaftsbeziehungen vgl. Politik, bes. I 12.

Von dem politischen Rechte: Bemerkenswert kurz wird das Problem verhandelt, das systematisch als das Hauptproblem der Rechtsphilosophie gelten kann und bei den Griechen seit der Sophistenzeit diskutiert wurde: die Relation zwischen dem wandelbaren positiven Recht und dem Begriff des Rechts, der seiner Intention nach auf Unwandelbarkeit zielt. Auch wie sich Aristoteles seine vermittelnde Lösung vorstellt, wird nicht ganz klar. Die Annahme liegt nahe, daß hier nur resümiert wird, was anderswo, im Dialog über die Gerechtigkeit, ausführlich dargestellt war (vgl. auch Top. 173a 7–18 und bes. Rhet. 1373b 6–18).

Lösegeld für einen Gefangenen: Zwei ganz konkrete partikulare Rechtsbestimmungen, die eine, gemäß der antiken Kommentartradition, auf eine kriegsrechtliche Abmachung zwischen Athenern und Spartanern aus dem Jahre 408/407 bezogen (Androton FGrHist 324F44), während die andere, sakralrechtliche Bestimmung nicht identifizierbar ist.

Brasidas: Gemeint ist offenbar der nach der Schlacht von 422 v. Chr. in Amphipolis eingerichtete Kult des im Kampf gefallenen spartanischen Feldherrn Brasidas; ob Thuk. 5,11 die Quelle war, läßt sich nicht entscheiden.

Einige meinen: Auf wen Aristoteles anspielt, wissen wir nicht. Mit dem Problem haben sich Sophisten (vgl. Alkidamas bei Arist. Rhet. 1373b 18) wie Sokratiker (etwa Antisthenes bei Diog. Laert. 6,11) befaßt. Die Aufwärtsbewegung des Feuers als ein invariables Phänomen schon in II 1.

die rechte Hand: Die Argumentation ist eigentümlich und nur verständlich, wenn man mit Aristoteles (vgl. Vom Himmel II 2) voraussetzt, daß Rechts von vornherein dem Links gegenüber primär ist; diese Rangfolge würde auch dann nicht aufgehoben, wenn de facto alle Menschen Linkshänder wären. Magn. Mor. 1194b 30–1195a 7 ist ausführlicher, entspricht aber nicht der ursprünglichen Intention des Aristoteles.

ähnlich wie die Maße: Das Beispiel ist in seiner psychologischen Motivierung sonderbar plump, karikaturartig.

das Allgemeine: Folgerungen aus der Spannung zwischen der Allgemeinheit des Gesetzes und dem Partikularen des Handelns werden in Kap. 14 gezogen werden.

Es unterscheiden sich: Terminologische Distinktionen, wohl an die attische Rechtssprache angelehnt. Ob man den Vorausweis in a 15 auf die in drei Zitaten bezeugte Sonderschrift »Dikaiomata« beziehen darf, ist zweifelhaft.

Da nun Recht und Ungerechtigkeit: Ein geschlossener Abschnitt von stark juristischem Charakter, eng verbunden mit III 1–3. Wie weit die römische Rechts-

wissenschaft von griechischen Gedanken dieser Art angeregt oder beeinflußt ist, sei hier eben nur als Frage vermerkt.

11 •Getötet hab' ich ...•: Zitat aus derselben Alkmeontragödie des Euripides, die schon III 1 herangezogen hatte. Die erste Zeile spricht Alkmeon, die zweite eine andere Person (Frg. 68 N.).

Homer: Zitat einer berühmten und seltsamen Stelle der Ilias 6,234–236.

12 Wer endlich in Unwissenheit: Ein grob eingeschobener Abschnitt, in dem an die Stelle des gerecht oder ungerecht Handelnden unerwartet der gerechte oder ungerechte Richter tritt.

13 Die Menschen meinen nun: Der Abschnitt hebt sich in Ton und Inhalt scharf vom vorangehenden Texte ab: allgemein und äußerlich erscheint das Handeln leicht, doch schwierig ist es aus einer bestimmten Haltung und in einer bestimmten Situation. Absonderlicherweise wird zunächst nicht mit dem gerechten, sondern mit dem ungerechten Handeln exemplifiziert. Vermutlich ist das Stück nicht allzu sorgfältig aus einem dialogischen Zusammenhang übernommen. Zum sokratischen Motiv, daß leicht erscheint, was in Wahrheit schwer ist.

Das Gerechte gibt es: Ein höchst bemerkenswerter Abschnitt, in Ton und Inhalt 1129b 1–6 nahestehend. Die Abfolge des übermenschlichen, menschlichen, untermenschlichen Verhaltens begegnet etwa wieder VII 1. Ersetzt man in der obersten Stufe die Götter durch die Weisen, so kommt man in die Nähe des grundlegenden stoischen Schemas der Weisen, der Toren und der Mittleren.

14 Bei der lesbischen Bauart: Die Anspielung (und, wie das singuläre Wort οἰκοδομή zu zeigen scheint, das z. T. wörtliche Zitat) auf die lesbische Bauweise läßt sich nicht verifizieren. Ob sie mit der »kyklopischen« Bauweise, von der Aristoteles nach Plinius n. h. 7,195 irgendwo gesprochen haben muß, identisch ist, ist fraglich.

15 der sich selbst tötet: Dem Wortlaut nach zieht der Selbstmord (in Athen) nicht nur wie jeder Mord eine religiöse Verunreinigung nach sich (dazu etwa Aisch. or. 3,44), sondern auch bürgerliche Ehrlosigkeit, natürlich eine solche besonderer Art, da ja in diesem Falle der ehrlos Erklärte nicht mehr am Leben ist.

Deutlich ist: Die Stelle ist darum befremdlich, weil zwischen drei verschiedenen Begriffen des »Schlechten« nicht klar unterschieden wird. Es gibt (1) den rein formalen Tatbestand der Abweichung von der Mitte zwischen Zuviel und Zuwenig, (2) den außermoralischen Begriff des Unglücks, wo denn ein kleines Unglück seiner Folgen wegen oft schlimmer sein kann als ein großes, (3) den Begriff der ethischen Verworfenheit. Einen Widerspruch gegen Platons Satz,

daß Unrechtun unseliger sei als Unrechtleiden (Gorgias 479 E; vgl. auch Demokrit VS 68 B 45), darf man darin nicht erkennen, auch wenn Aristoteles sicherlich nicht alle Folgerungen Platons gezogen hat.

Metaphorisch: Wiederum äußerst knapp wird der Begriff der Gerechtigkeit mit jener Aufgliederung der Seele konfrontiert, die vor allem in I 13 vorliegt (zu den beigezogenen Herrschaftstypen vgl. Politik I 12). Die hier, zwischen den Seelenteilen, zu verwirklichende Gerechtigkeit ist im Prinzip diejenige des platonischen Staates. Daß Aristoteles hier tatsächlich an Platon denkt, ist nicht ausgeschlossen, auch wenn man beachten wird, daß nicht von drei, sondern nur von zwei Seelenteilen die Rede ist, zwischen denen die Gerechtigkeit zu walten hat.

Sechstes Buch

2 aufgrund einer gewissen Ähnlichkeit: Knapp, aber eindeutig wird hier die alte Anschauung, daß Erkenntnis als »Gleiches durch Gleiches« zustandekomme, übernommen; impliziert ist sie in X 7, im übrigen vgl. Von der Seele 418a 3, 429a 28, b 30.

Tugend: Vgl. dazu I 6 und II 5, die Begründung des Formalbegriffs der »Tugend« als der optimalen Leistung in jedem gegebenen Felde; der Materialbegriff der »Tugenden« als einer Vielzahl sittlicher Verhaltensweisen ist davon völlig verschieden.

Drei Dinge: Das Schema der drei seelischen Fähigkeiten entspricht der Grunddisposition der Schrift Von der Seele: Wahrnehmung II 5–III 2; Geist III 3–8; Streben III 9–11.

»Denn dies allein bleibt ...«: Ergänzung zu III 4/5; das Zitat aus einer nicht identifizierbaren Tragödie Agathons (Frg. 5 N.). Von den sieben Zitaten bei Aristoteles abgesehen, lebt das Werk Agathons, trotz der zentralen Rolle des Dichters in Platons Symposium, fast nur in Sammelwerken (Athenaios 7 Zitate, Stobaios 11 Zitate) weiter.

3 Wissenschaft: Wie Aristoteles hervorhebt, ist die Bestimmung der Wissenschaft nur eine Zusammenfassung der ausführlichen Wissenschaftslehre der Analytik, bes. Anal. post. I 1/2. Daß zwischen einem strengen und einem ungefähren Wortgebrauch ausdrücklich unterschieden wird, ist zu beachten.

4 Handeln und Hervorbringen: Auch für die Distinktion von Produzieren und Handeln stützt sich Aristoteles auf eine anderweitige Darlegung, und zwar, dem Zitat nach, in einem (nicht identifizierbaren) Dialog. Darum wird auch in unse-

rem Zusammenhang die Distinktion zwar mehrfach erwähnt, aber abgesehen von der kurzen Anspielung nirgends näher erläutert. Vgl. Politik 1254a 1-5.

5 Was die Klugheit ist: Teilweise Ergänzung der Darlegungen in III 5.

So halten wir auch: Einlage, die auf die Zurücksetzung der an das jeweilige Interesse gebundenen politischen Klugheit gegenüber der interesselosen betrachtenden Weisheit zielt. Die Anspielung auf Perikles überrascht in ihrer Flüchtigkeit; man wird sich natürlich an Platons Kritik an den athenischen Politikern erinnern (Gorgias, Menon), aber auch beachten, daß Platons Gesichtspunkte nicht diejenigen des Aristoteles sind.

den Namen Sophrosyne: Eine aus der Etymologie von Sophrosyne entwickelte Digression.

Vollkommenheit: Extremes Beispiel des Zusammenstoßes der zwei verschiedenen Begriffe von »Tugend«, des formalen und des materialen.

6 Weisheit und Geist: Erstaunlich knapp wird hier der Begriff des Geistes eingeführt, dessen Objekt die Prinzipien sind und dessen Tätigkeit den Kern des Bios theoretikos (X 8) wie auch das Leben der höchsten Gottheit (Metaph. 1072a 26ff. und 1074b 15ff.) ausmacht. Die übermäßige Kürze unserer Stelle wird z. T. dadurch zu erklären sein, daß in dem hier vorgetragenen Gesamtschema »Geist« und »Weisheit« unverkennbar Konkurrenzbegriffe sind und Aristoteles den Akzent auf den Begriff der Weisheit zu legen wünscht. Zu beachten ist allerdings auch die in VI 12 vorgenommene Erweiterung des Begriffs des Geistes.

7 Weisheit: Eine wiederum knappe, aber höchst bemerkenswerte Skizze der gangbaren Bedeutung von »Weisheit« mit Belegen, wobei zunächst zwei Künstler der sokratischen Sphäre genannt werden, dann ein Zitat aus dem alten, für uns fast gänzlich verschollenen parodischen Epos Margites.

die Weisheit ... Haupt der Wissenschaften: Eine letztlich höchst seltsame Konstruktion, da nun die Weisheit nicht etwa ein eigenes Sachgebiet zugeteilt erhält, sondern lediglich zum umfassenden Oberbegriff der beiden Stufen der Theoria wird.

Klugheit: Eine grundsätzliche und bis in die Theologie übergreifende, aber im einzelnen etwas sprunghafte Konfrontation von Weisheit und Klugheit.

Fische: Die Erwähnung der Fische ist so auffallend, daß man eine Anspielung auf Heraklit VS 22 B 61 vermuten möchte.

auch einige Tiere: Gedacht ist evident an die Vorräte sammelnden Tiere wie Ameisen, Bienen u.ä., die sowohl in Tierbeschreibungen wie in der Protreptik immer wieder eine Rolle gespielt haben.

Aus dem Gesagten: Höhepunkt des Gegensatzes zwischen nützlicher Klugheit und unnützer Weisheit. Wer zuerst die alten Naturphilosophen von Thales

und Pythagoras bis Anaxagoras und Demokrit als Vertreter eines Lebens höherer, weil unnützer Weisheit charakterisiert hat, wissen wir nicht.

8-9 die Klugheit: Ein Grundsatz, den Aristoteles von I 1 an nicht müde wird, immer wieder in Erinnerung zu rufen.

das Einzelne: Die Überlegenheit der partikularen Empirie über die theoretische Wissenschaft wird an der medizinischen Diätetik exemplifiziert wie in Metaph. 981a 5-24.

Die politische Wissenschaft: Eine etwas unübersichtliche und als Exzerpt wirkende Auseinandersetzung über den wahren und den falschen Begriff des Staatsmannes, vielleicht aus dem Dialog *Der Staatsmann*.

die Handwerker: Zur Unterscheidung zwischen Architekt und Handlanger vgl. Metaph. 981a 30-b 2.

Euripides: Aus dem von Odysseus gesprochenen Prolog des Philoktet des Euripides; das Zitat ist unvollständig, setzt also voraus, daß der Leser aus eigener Kenntnis es ergänzen kann (Frg. 787 und 788 N.). Der Sinn ist, daß gerade nicht die Betriebsamen klug sind, sondern diejenigen, die sich zurückhalten und nicht über die Menge hinauszuragen begehrn.

Ein Beweis für das Gesagte: Die auf reiner Rationalität beruhenden mathematischen Wissenschaften lassen sich ohne Erfahrung am konkreten Einzelnen aneignen, dagegen weder die politische Klugheit noch die »Weisheit« und das naturphilosophische Wissen. Vergleichen darf man Met. 996a 29-b 1 über die Frage, wie weit die mathematischen Wissenschaften den ethisch-teleologischen Gesichtspunkt des Guten und Schlechten berücksichtigen.

10 Das Forschen: In der übermäßigen Verkürzung des Textes ist die nähere Bestimmung des Wortes »Zetein« untergegangen, schade, weil es, wie der hellenistische Schulname »Zetetikoi« zeigt (Diog. Laert. 9,69f., Sextus Pyrrh. Hyp. 1,7), mindestens in einer bestimmten Tradition ein philosophischer Terminus technicus gewesen bzw. geworden ist.

und es heißt: Zitat einer sprichwortartigen Wendung, ähnlich Ps.-Isokrates or. 1,34; vgl. auch Theognis 329/330.

so daß er also richtig geplant: Klingt wie ein Zitat; Paraphrase eines Tragiker-verses?

11 Der sogenannte Takt: Zu verbinden mit V 14.

12 Der Geist endlich: Eine zunächst unerwartete Verschiebung des Begriffes »Geist«: oben VI 6 war er die Einsicht in die obersten Prinzipien (und in diesem Sinne auch das Göttlichste am Menschen), hier ist er formalisiert zu jenem Typus des Begreifens, der nicht überlegend und folgernd vorgeht, sondern in der unmittelbaren Konfrontation mit der Sache; mit Vorbehalt könnte man den Be-

griff des intuitiven Begreifens heranziehen. Dann aber bezieht sich der Geist nicht nur auf das Erste, sondern auch auf das Letzte, und wird eine Fähigkeit, die der Mensch nicht durch Erlernen erwirbt, sondern von Natur und von vornherein hat oder nicht.

das Auge der Erfahrung: »Das Auge der Erfahrung« ein gewählter Ausdruck, hier aber gerade nicht platonisch und vom Blick auf die ewigen Wahrheiten her zu verstehen, sondern von dem durch die Erfahrung geschärften Auge des Handwerkers. Vgl. etwa Cicero, *Lucullus* 20.

13 *Man könnte jetzt fragen:* Ein anhangweise eingefügtes Problem; die Gesamtdisposition des Kapitels ist recht klar: Exposition der Fragen, darauf die Antwort, zuerst summarisch, sodann in mehreren Etappen ausdifferenziert bis zu einem ersten Abschluß. Es folgt ein Sonderproblem, dann die Gesamtreaktulation und nachgetragene Widerlegung.

Erstens sagen wir: Erstaunlich flüchtig wird hier auf das psychologische Schema der zweimal zwei Seelenteile (I 13 und VI 2) zurückgegriffen.

die Schlechtigkeit verführt: Der Begriff der Diastrophe (*perversio*), »Verdrehung«, stammt eigentlich aus der Tischlerei, wie II 9 zeigt; vgl. Pol. 1287a 31. Wichtig ist er in der hellenistischen Doxographie: Diog. Laert. 2,89; 6,103; 7,89; Gnomol. Vatic. Nr. 26.

Fragen wir noch einmal: Ein grundsätzlich wichtiges Schema: zwei Fähigkeiten sind auf das Ziel des Handelns, zwei andere auf die Mittel zur Erreichung des Ziels gerichtet; von diesen ist je eine außerethisch und Sache der Naturanlage, und je die zweite ethisch qualifiziert.

Darum sagen auch einige: Auseinandersetzung mit dem sokratischen Tugendbegriff. Was hier »Klugheit« heißt, ist dasselbe, was in III 11 für den Sonderfall der Tapferkeit »Wissen« hieß. Der hier dem Sokrates beigelegte Begriff der Klugheit ist jedenfalls nicht derjenige des platonischen Sokrates. Wer hier gemeint ist, wissen wir nicht. Aristoteles zögert nicht, den in diesem Theorem dargebotenen Begriff der richtigen Einsicht (den er selbst von II 2 an sporadisch verwendet) mit seinem Begriff der Klugheit zu identifizieren.

die Tugenden voneinander getrennt: Ein deutlich abgehobenes, sehr wichtiges Sonderproblem: die Bindung der Tugenden aneinander. Auf der Ebene der Tugend als Naturanlage besteht keine Bindung, wohl aber auf der Ebene der ethisch qualifizierten Tugend. Aristoteles kommt hier dem stoischen Begriff der strengen Antakoluthie aller Tugenden nahe.

Siebentes Buch

1 bei Homer: Ilias 24,258f. Es gehört zu den charakteristischen und folgenreichen Eigentümlichkeiten des griechischen Denkens überhaupt, einen überragenden Menschen »gottähnlich« und »göttlich« nennen zu können.

aus Menschen Götter: Gedacht ist offenbar (nicht ohne Zurückhaltung) an die vergöttlichten Heroen wie Herakles, Dionysos, die Tyndariden, Asklepios.

Wie nämlich das Tier: Sehr wichtige grundsätzliche, von Aristoteles überall festgehaltene These. Ethische Qualifikationen hat nur der Mensch. Die Gottheit steht über ihnen, das Tier unter ihnen (vgl. Pol. 1253a 15-18); genauer: die Vollkommenheit Gottes ist etwas anderes als die ethische Tugend, die Unvollkommenheit des Tieres etwas anderes als die ethische Schlechtigkeit, doch kann die eine wie die andere dem Menschen (über die Grenzen seines Wesens hinaus) zuweilen zukommen. Allgemein der Mensch zwischen Gott und Tier: Pol. 1253a 4 und 29, 1287a 29/30.

-ein göttlicher Mann-: Nicht hinreichend erklärt ist, warum hier und schon bei Platon, Menon 99 D die Bezeichnung eines hervorragenden Menschen als »göttlich« als eine eigentümlich lakonische Sitte gilt, hier sogar durch die Beigabe der lakonischen Wortform illustriert. Dahinter wird, wenn nicht ein bestimmter Autor, so doch eine bestimmte Tendenz zu vermuten sein.

unter den Barbaren: Vom Abgleiten des Menschen ins Tierische wird also in dreifacher Weise gesprochen: im eigentlichen Sinne generell bei den kulturlosen Völkern (wie das gemeint ist, zeigt besonders drastisch die späthellenistische Völkerbeschreibung bei Diodor 3,15-38), individuell in pathologischen Fällen, in uneigentlichem Sinne beim radikal schlechten Menschen.

schon vorhin gesprochen: Der Rückverweis lässt sich auf die Gesamtbehandlung der ethischen Tugend (und Schlechtigkeit) in II-V beziehen.

2 Den Besonnenen: Doxographie über drei (vier) Begriffsrelationen: 1. Selbstzucht zu Beherrschtheit und Abgehärtetheit; 2. Zügellosigkeit zu Unbeherrschtheit; 3. Klugheit zu Unbeherrschtheit. Da uns die ethischen Werke der Sophistik ganz, der Sokratik außer Platon und Xenophon fast ganz verloren sind, wissen wir nicht, auf wen Aristoteles zielt, und erkennen nur das lebhafte Bemühen um die Fixierung der ethischen Begriffe und ihrer gegenseitigen Beziehungen.

3 Dies sind die üblichen Ansichten: Die Stelle muß sich wohl mindestens teilweise auf Platon Protag. 352 A-C beziehen, wo der Vergleich mit dem Sklaven, nicht aber der Begriff der Unbeherrschtheit als solcher erscheint. Daß ein zweiter, uns nicht erhaltener sokratischer Text hereinwirkt, ist denkbar.

Einige nun stimmen: Wer hier gemeint ist, wissen wir nicht, jedenfalls aber ein Sokratiker.

Philoktetes: Sophokles Philoktet 54–122 und 895–916. In VI 9 war der nicht minder berühmte Philoktet des Euripides zitiert.

der sophistische Trugschluß: Die Charakterisierung der Sophistik entspricht ganz der platonischen, besonders im Euthydemos. Zu vergleichen sind die Sophist. Elenchoi; doch ist auch zu bedenken, daß Aristoteles einen Dialog Sophistes geschrieben hat.

•*Wenn das Wasser ...:* Das Sprichwort erscheint in abweichender Form und Bedeutung bei Makarios, Par. VI 54 (App. Prov. IV 34).

5 das beweist Heraklit: Ironische Gegenüberstellung der Leichtfertigkeit der Behauptungen Heraklits und des feierlich dogmatischen Tones, in dem sie vorgetragen waren. Auch andere Stellen verraten eine ausgesprochene Abneigung des Aristoteles gegen Heraklit; ihr tritt dann die stoische Bewunderung Heraklits scharf gegenüber.

Diesen Arten gemäß: Erstaunlich gewählte Wendung, eher in einem Dialog am Platz als in dieser nüchternen Untersuchung.

Empedokles: In VI 5 wird präzisiert, daß ein Betrunkener in der Lage ist, Verse des Empedokles zu rezitieren. Daß es sich da um eine Anspielung auf eine bestimmte Szenerie aus einem uns nicht mehr faßbaren Dialog handelt, ist kaum zu bestreiten; die Pointe entgeht uns, weil wir nicht wissen, welche Verse rezitiert wurden.

Hinsichtlich der Frage: Hinweis auf naturwissenschaftliche Spezialliteratur über die Relation zwischen Trunkenheit und Nüchternheit bzw. Schlafen und Wachen; etwas auffallend, da sich Aristoteles selbst über das erste Phänomen in seinem verlorenen Werke (Dialog?) Über die Trunkenheit und über das zweite in der erhaltenen Untersuchung Über Schlafen und Wachen geäußert hat. Aber offenbar will er seine philosophisch-anthropologische Behandlungsweise von der naturwissenschaftlich-physiologischen Spezialforschung unterscheiden.

6 Nun ist von dem: Mit dieser Aufteilung wird man diejenige Epikurs Kyr. Doxai 29 vergleichen, auch wenn diese anders orientiert ist. Von den lebensnotwendigen Dingen spricht Aristoteles vielfach und sicher nicht als erster; daß es auch lebensnotwendige Formen der Lust gibt, bemerkt schon Platon Staat 558 Dff. und Philebos 62 E, und Aristoteles selbst noch VII 8, VII 14 u.a. Eine Abhängigkeit des Aristoteles von Platon anzunehmen zwingt nichts.

wie wir sagten: Rückverweis auf III 13.

jener Anthropos: Die antike Kommentartradition (Alex. Aphr. in Top. CAG 2,2, p. 114,9 W.) präzisiert, daß es sich um einen Faustkämpfer handelt, und Pap.

Ox. 2 Nr. 222, daß es sich um die Olympien von 456 v. Chr. handelt. Dieser Angabe (die auch in der aristotelischen Publikation der Olympioniken figuriert haben wird) zu mißtrauen haben wir keinen Grund, gerade weil der Name im höchsten Maße singulär ist und zweifellos auch als solcher empfunden wurde.

jemand wie Niobe: Niobe als Beispiel übertriebener Liebe zu den Kindern, als Tragödie gestaltet von Aischylos und Sophokles.

wie Satyros: Die antike Kommentartradition (CAG 20,426,23–29 H.) berichtet, Satyros sei bei der Verführung eines Mädchens durch seinen Vater Sostratos unterstützt worden, worauf der Sohn den Vater so sehr liebte, daß er sich selbst tötete, als der Vater starb. Die nächstliegende Vermutung ist, daß eine Komödie zugrunde liegt. Bezeugt ist eine solche mit dem Titel »Philopator« von Antiphanes und Poseidippos.

wie bei jener Frau: Der hier gemeinte Fall von perversem Kannibalismus ist weder zeitlich noch räumlich näher fixierbar.

bei gewissen ... Völkern am Pontos: Von den wilden Völkern am Pontos spricht offenbar aus derselben Quelle Pol. 1338b 21/22, wo die Achaioi und Heniochoi ausdrücklich genannt sind. Her. 4,18 und 106 nennt aus derselben Gegend die Androphagoi als die wildesten aller Menschen, weiterhin Ephoros FGrHist 70 F 42 und 158. Quelle des Aristoteles kann Hellanikos oder Ktesias sein.

als Opfer schlachtete: Die Anspielung wird in der Richtung auf perversen Kannibalismus präzisiert in VII 6. Erwähnt wird Phalaris, Tyrann von Agrigent, noch in der Politik 1310b 28, und ausführlich wird über ihn Aristoteles in der Politik von Agrigent (bezeugt durch Pollux 4,174 und 9,80) gesprochen haben.

Knabenliebe: Im Unterschied zum platonischen Sokrates ist die kritische Distanz zur Knabenliebe beachtenswert. In Pol. 1272a 23–26 wird auf eine besondere Untersuchung über diesen Gegenstand hingewiesen. Man könnte an den Dialog über den Eros (Erotikos) denken.

von Natur schwachsinnig: Sehr charakteristische Formulierung eines Grenzfalles von Menschen, die des vernunftbegabten Seelenteiles völlig ermangeln und insofern auf einer Ebene mit den Tieren stehen. Unter den Barbaren, fern der Kulturmitte, wird man vor allem die genannten Pontosvölker verstehen. Ihr anthropologischer Status entspricht demjenigen der Sklaven, wie er in der Politik 1252a 32–34 und 1254b 16–20 charakterisiert wird (vgl. auch 1252b 6–9).

7 wie jener sich verteidigte: Man wird schwanken, ob die beiden grotesk wirkenden Beispiele eher aus Gerichtsreden oder aus der Komödie stammen. Nähe zu Theophrasts Charakteren ist unverkennbar.

Aphrodite: Das fragmentarische Zitat über Aphrodite muß aus einem den

Lesern des Aristoteles wohlbekannten Liede stammen. In der Regel wird es Sappho zugeschrieben (Frg. 156 Diehl); möglich wäre auch eine andere Zuweisung.

Homer sagt: Aus der Vorbereitung zur Verführung des Zeus durch Hera: Ilias 14,214–217.

auch die Tiere: Daß die Tiere diesseits der ethischen Kategorien stehen, dennoch aber auf eine ihnen eigentümliche Weise aus ihrer Natur heraustreten können, wird hier sehr deutlich ausgesprochen. Vgl. Eudem. Ethik 1217a 24–29.

Der schlechte Mensch: Vgl. Politik 1253a 31–37, ein Paradoxon, aber in charakteristisch aristotelischer Weise nur eben beiläufig notiert.

8 wie gesagt: Rückverweis auf III 13–15.

das Verhalten der meisten: Aristoteles hält sich hier wie anderswo an den bei Diog. Laert. 1,88 dem Bias zugeschriebenen Spruch, daß »die meisten schlecht sind«. Ein gewisser Widerspruch zu der gleichfalls aristotelischen Hochschätzung des Consensus gentium ist freilich nicht zu überhören. Es wird auch nicht gefragt, warum die meisten schlecht sind.

Jedem scheint wohl derjenige: Wiederaufnahme von VII 6 mit noch stärkerer Betonung des Gegensatzes zwischen affektischem und vorbedachtem Handeln. Hier wirkt natürlich die attische Rechtspraxis ein.

Theodektes: Tragiker aristotelischer Zeit, später fast verschollen. Die antike Kommentartradition (CAG 20,436,33–437,1 Heylb.) berichtet, Philoktet habe in der Tragödie sehr lange die Schmerzen seiner von einer Schlange gebissenen Hand ausgehalten, dann aber schließlich doch geschrien: »Haut mir die Hand ab!«

Karkinos: Tragiker der Aristoteles vorausgehenden Generation, später fast verschollen. Nach der antiken Kommentartradition (CAG 20,437,1–7 Heylb.) hat Kerkyon die Entehrung seiner Tochter Alope zuerst tapfer ertragen, sich dann aber doch aus Verzweiflung das Leben genommen.

Xenophantes: Sowohl die Person des Xenophantos wie auch die gemeinte Szene sind unbekannt.

bei den skythischen Königen: Vergleichbar sind Herodot 1,105 und Ps.-Hippokrates, Über Luft, Wasser, Orte c. 22, wo allgemein über die feminine Konstitution der Skythen gesprochen wird. Bei Aristoteles ist allerdings nur von den Königen die Rede. Hat Hellanikos in seinen Skythika gegen Herodot diese Einschränkung vorgenommen? Daß Aristoteles über diese Dinge auch in seiner Schrift Nomima Barbarika gesprochen hat, ist anzunehmen.

Auch der Ausgelassene: Zur Einordnung des Spieles als der für den Menschen unentbehrlichen Erholung vom Ernst vgl. IV 14 und X 6.

die sich zuvor selbst kitzeln: Hier dürfte ein uns anderweitig nicht belegtes Sprichwort zitiert sein.

die ... melancholischen NATUREN: Zum Melancholiker ist an die in den Ps.-Aristotelischen Problemata Kap. 30 benutzte Spezialschrift Theophrasts zu erinnern.

9 gleicht Krankheiten: Ein besonders charakteristisches Beispiel der Parallelisierung von Ethik und Medizin. Die ethischen Fehlleistungen werden durch den Vergleich mit Krankheiten veranschaulicht; dabei fehlt bei Aristoteles noch jene generelle Auffassung der Philosophie als *medicina animi*, wie sie nach hellenistischen Vorbildern etwa in Ciceros *Tusc. disp.* vorgetragen wird.

Demodokos über die Milesier: Das einzige alte Zeugnis über einen ionischen Dichter (von der Insel Leros), von dem sonst nur noch bei Diog. Laert. 1,84 ein Tetrameter erhalten ist, dazu drei Epigramme von fraglicher Echtheit. Der hier vorliegende Ausspruch muß sich auf ein bestimmtes politisches Verhalten der Milesier wohl in der zweiten Hälfte des 6. Jh. v. Chr. beziehen.

10 starrköpfig: das griechische Wort zuerst bei Aristoteles belegt, später seltsamerweise bei Diog. Laert. 2,24 zur Charakterisierung des Sokrates benutzt, also bei Aristoteles selbst vielleicht schon aus sokratischer Literatur notiert.

Neoptolemos: Hinweis auf die schon in VII 3 gemeinte Situation des sophokleischen Philoktet 54-122 und 895-916.

11 Denn wir zeigten: Allgemeiner Rückverweis auf VI 13.

Anfang der Untersuchung: Rückverweis spez. auf VI 13. Die Frage, warum jene Stelle als »Anfang der Untersuchung« bezeichnet wird, muß hier offenbleiben.

Anaxandrides: Dichter der sog. Mittleren Komödie (also Zeitgenosse des VII 8 genannten Karkinos), von Aristoteles mehrfach zitiert, später vergessen. Unser Vers aus unbekanntem Stück ist Parodie eines berühmten Verses der »Auge« des Euripides: »Die Natur wollte es, die um Gesetze sich nicht kümmert« (Frg. 920 N.).

Euenos: Euenos von Paros, Elegiker sokratischer Zeit, von Platon in Apol. 20 B, Phaid. 60 D und Phaidr. 267 A aus Gründen, die wir nicht durchschauen, als Sophist auffallend stark hervorgehoben. Unser Zitat: Frg. 9 Diehl.

12 Lust und Schmerz: Die Untersuchung über Lust und Schmerz, konzentriert und verhältnismäßig übersichtlich, verrät, daß umfangreiche Diskussionen vor ausgegangen sind. Zu bedenken sind nicht nur Platons Protagoras, Gorgias und Philebos, sondern auch die Thesen der anderen Sokratiker Aristippos und Antisthenes, dann die Lehren des Eudoxos, Speusippos und Xenokrates.

zu untersuchen: Hat den Charakter einer Vorrede, in der sowohl die Bedeutung der Untersuchung an sich wie auch ihre praktische Wichtigkeit betont werden.

Architekt: Die Wendung, daß der Philosoph »Architekt des Ziels« sei, kehrt wieder bei Cic. De finibus 1,32, wo Epikur als Architectus beatae vitae bezeichnet wird. Vermutlich liegt eine bewußte Anspielung zwar nicht auf unsere Stelle, aber auf eine Parallele, etwa im Protreptikos des Aristoteles vor.

haben wir ... bezogen: Rückverweis auf II 2, wo psychologisch die Rolle von Lust und Schmerz als treibenden Kräften im Handeln charakterisiert war.

und die meisten erklären: Rückverweis auf I 9. Damit ist auf die teleologische Bedeutung der Lust als eines Aspektes der Eudaimonia hingewiesen.

von der Freude her: Etymologie von Makarios, wie die andern derartigen Versuche des Aristoteles letztlich auf die sprachwissenschaftliche Arbeit der Sophistenzeit zurückgehend.

Die einen nun sind der Ansicht: Doxographische Übersicht von drei Möglichkeiten: 1. Keine Lust ist gut (6 Argumente); 2. Einige Lust ist gut (2 Argumente); 3. Jede Lust ist gut, aber doch nicht das beste (1 Argument, mit dem 1. Argument von Fall 1 identisch). Auffallend ist nicht nur die ungleiche Dotierung der drei Fälle mit Argumenten, sondern auch besonders, daß der interessanteste Fall, die Lust als das Beste, fehlt, offenbar von Aristoteles bewußt ausgeklammert, weil es der Fall ist, auf den er selbst zusteuert. Wem die einzelnen vorgetragenen Argumente letzten Endes angehören, ist nicht zu erörtern.

jede Lust: Zu vergleichen ist hierzu Platons Philebos, bes. 31 B–32 A, 33 DE, 54 A–D, der freilich nicht die Quelle für Aristoteles, sondern eine parallele Diskussion bietet.

der Kluge sucht: Die These, daß der Verständige auf die Schmerzlosigkeit zusteuern und sich mit ihr begnügen wird, ist natürlich schon vorphilosophisch möglich.

hindere die Lust das Denken: Dasselbe Argument, aber nicht aus unserer Stelle, bei Cicero, Cato 41.

13 Wenn ferner: Grundlegende Unterscheidung zweier Typen der Lust: Wiederherstellung des naturgemäßen Zustandes und Tätigsein im naturgemäßen Zustande. Die epikureische These, daß die bewegte Lust von der (vollkommenen) ruhenden Lust zu unterscheiden sei (etwa Cicero De finibus 1,37–39), ist zwar anders orientiert, aber zweifellos von der aristotelischen mitangeregt. Die Wiederherstellung aus einem Mangelzustand wiederholt sich auf staatlicher Ebene: Politik 1256b 2–7 und 1257a 14–30.

Darf keinerlei Lust: Die in VII 12 erwähnte eigentümliche These eines Sokra-

tikers, daß alles Gute, aber nicht die Lust das Werk einer Techne sei, wird hier weniger widerlegt als ironisch beiseite geschoben.

14 Die Art, wie Speusippos: Wiederlegung eines logischen Beweises Speusipps: Das Gute kann nicht nur als Gegensatz des Übeln bestimmt werden, sondern auch als Mitte zwischen zwei Übeln, d.h. als Schmerzlosigkeit zwischen Lust und Schmerz. Aristoteles lehnt dies ab, weil die Absurdität entsteht, daß Lust und Schmerz gleichermaßen zu Übeln werden; was dies bedeutet, s.u.

Vielelleicht ist es sogar notwendig: Mir der Voraussetzung, daß unter den Arten der Lust differenziert werden müsse, wird eine bestimmte Art der Lust als Aspekt der Glückseligkeit erwiesen. Diese Lust in der ungehinderten Entfaltung der vollkommenen Tätigkeit impliziert freilich eine Glückseligkeit, die nicht nur die seelischen, sondern auch die zwei andern Gruppen von Gütern umfaßt, womit gleichzeitig das Element des äußeren Glückes hereinkommt. So wird unser Abschnitt eine Fortführung der Diskussion von I 8–11.

Diejenigen aber, die behaupten: Die These ist zweifellos altsozokratisch, bei Platon im Gorgias wie besonders im Staat 361 B–362 A impliziert, dann als Paradoxon sowohl von der Stoia wie von Epikur übernommen. Dagegen hat Theophrast die Ablehnung noch über Aristoteles hinaus akzentuiert, vgl. Cicero Tusc. disp. 5,24.

Daß aber Tiere und Menschen: Ergänzung und Modifizierung von VII 13. Daß trotz I 6 und I 10 diese These, die mit derjenigen des Eudoxos (1172b 9ff.) und der Kyrenaiker (später Epikurs) übereinstimmt, angenommen wird, ist höchst seltsam.

•*Niemals geht völlig ...*: Hesiod Erga 763/764. Das Zitat ist mit ein Indiz, daß gerade dieser Abschnitt aus größerem Zusammenhang verkürzt ist.

Wenn ferner die Lust: Läßt sich als Ergänzung zum Anfang des Kap. verstehen: Die Lust ist nicht nur kein Übel (so dort), sondern auch nicht indifferent; denn dann wäre ihr Gegenpol, der Schmerz, auch indifferent, was absurd ist.

Was nun die körperlichen Lustempfindungen: Das Bemühen um eine differenzierte Beurteilung ist hier besonders eindrucksvoll.

die Unlust: Während es also bei der Lust ein richtiges Maß gibt und nur das Übermaß verwerlich ist, ist es beim Schmerz anders: er ist immer ein Übel. Die Stoia scheint Ähnliches gemeint zu haben, wenn sie den Schmerz als den einzigen der vier Affekte bezeichnete, zu dem es keine positive Variante gebe (Cicero, Tusc. disp. 4,14).

15 Denn die Leute haben nichts anderes: Der neutrale Zustand gilt als schmerhaft; unter den Naturforschern ist, wie Theophrast, De sensu 29, zeigt, Anaxa-

goras zu verstehen. Die Bemerkung, wir empfänden den Schmerz nicht mehr, weil wir an ihn gewöhnt seien, erinnert an die Schrift *Vom Himmel* 29ob 24–29.

Es ist aber nicht immer dasselbe: Theologischer Ausblick, z. T. in Ergänzung von VII 14. Die Einfachheit Gottes empfindet einfache und unveränderbare Lust, die Zusammengesetztheit des Menschen aus Vergänglichem und Unvergänglichem sucht den steten Wechsel.

wie der Dichter sagt: Zitat von Euripides, *Orestes* 234; in verwandtem Zusammenhang auch Rhet. 1371a 25–31.

Achtes Buch

1 von der Freundschaft: Der Untersuchung des Wesens und der besonderen Probleme der Freundschaft ist in der Nik. Ethik erstaunlich viel Raum gewährt. Historisch ist zu bedenken, daß auch Platon diese Dinge im Lysis und Symposium verhältnismäßig ausführlich behandelt und daß daneben vor allem die Kyniker die Probleme der Freundschaft lebhaft diskutiert haben müssen; dem entspricht später die zentrale Bedeutung der Freundschaft bei Epikur. Werke über die Freundschaft haben auch Speusippus, Xenokrates, dann Theophrast verfaßt. Sachlich umfaßt die hier gemeinte Freundschaft alle Formen menschlicher Gemeinschaft, soweit sie nicht in der Staatsordnung institutionalisiert sind; die besondere Nähe dieser zwei Bücher 8/9 zur aristotelischen Politik ist denn auch unverkennbar.

Denn keine möchte: Der hier gemeinte experimentierende Gedanke der Lebenswahl ist verbreitet, so aus alter Sokratik bei Xenophon Mem. 1,2,16 und 1,6,4, ferner in Ps.-Plat. Alk. I 105 A.

hält man die Freunde: Angespielt wird hier auf eine Gnome, mit der man Gnomol. Vatic. 50 Sternb. vergleichen mag: was hier von der Freundschaft gesagt wird, wird dort von der Bildung gesagt.

Dem jungen Menschen: Zu dem hier und nachher öfter auftretenden Schema der drei Lebensalter vgl. Rhet. II 12–14.

»*zwei miteinander*«: Vielzitiertes Vers der Ilias 10,224.

bei den Vögeln: Von der Freundschaft unter Tieren spricht u.a. Cicero, Laelius 27 und 80.

wie jeder Mensch dem anderen: Was hier als Nähe aller Menschen zueinander nur eben angetönt wird, erscheint sozusagen systematisiert bei Cicero De legibus 1,29–32 und De officiis 1,50ff.

Und wo Freunde sind: Die Überlegung wirkt sententiös und ist formal nahe

verwandt mit Top. 117a 36-b 2. Generell ist zu bemerken, daß der ganze Abschnitt durch gehobene Sprache ausgezeichnet ist.

2 nicht wenige Meinungsverschiedenheiten: Straff schematisierte Doxographie: Freundschaft zuerst im ethischen Bereich aus Ähnlichkeit (dazu Anspielung auf Odyssee 17,218 sowie auf einen unidentifizierbaren, früh zum Sprichwort gewordenen Vers, vgl. Rhet. 1371b 17 und Magn. Mor. 1208b 9) oder aus Unähnlichkeit (dazu Hes. Erga 25), dann im kosmischen Bereich aus Unähnlichkeit (dazu Euripides Frg. 898 N. und Heraklit VS 22 B 8 und 80) oder aus Ähnlichkeit (dazu Empedokles mehrfach VS 31 B 22, 62, 90, 109). Dieses Gesamtschema ist möglicherweise schon der Sophistenzeit angehörig und wird bereits von Platons Lysis vorausgesetzt.

die naturwissenschaftlichen Probleme: Verweis auf die naturphilosophische Gegensatzlehre.

was den Menschen angeht: Zwei weitere Probleme, die freilich, wie dann VIII 6 zeigt, innerlich solidarisch sind.

einige meinen: Wer gemeint ist, wissen wir nicht. Über die Freundschaft haben sowohl Speusippos wie auch Xenokrates geschrieben.

ein Mehr und Weniger: Wo Aristoteles das logische Problem, ob durch Mehr oder Weniger auch verschiedene Arten in Verbindung stehen können, behandelt hat, wissen wir nicht. Über die verschiedenen Formen des Mehr-Weniger selbst spricht die Topik mehrfach.

das Gute schlechthin: Zwei Gegensatzpaare (Universales-Partikulares; Wirkliches-Vermeintes) sind nicht ganz klar miteinander kombiniert.

Dagegen soll man: Es fällt auf, daß der Fundamentalgedanke, der Freund wünsche dem Freunde Gutes um des Freundes willen, so beiläufig, als Sentenz, ausgesprochen wird.

wohlgesinnt: Auf wen die Distinktion zwischen einseitigem Wohlwollen und gegenseitiger Freundschaft, die auch in VIII 6 und 7 eine Rolle spielt, zurückgeht, wissen wir nicht.

3 die Gewandten: Die Bemerkung über die Gewandten gehört in die Nähe von X 6.

sie leben in der Leidenschaft: Die These, daß die jungen Leute nicht dem Logos, sondern dem Pathos gemäß leben, findet sich von I 1 an häufig.

auf Liebe aus: Es verdient hier Beachtung, daß Aristoteles, anders als Platon, in den ethischen Untersuchungen sehr wenig vom Eros spricht, und wo er es tut, distanziert bis abschätzig. Auch der Dialog Erotikos wird dem Eros schwerlich jene Bedeutung beigelegt haben, die er in Platons Symposium hat.

4 Ihre Freundschaft dauert: Zu diesem Begriff der Dauerhaftigkeit vgl. I 11.

Während bei Aristoteles die Dauerhaftigkeit des Vollkommenen angesichts der Schwäche des Menschen immer eine relative bleibt, ist sie in der Stoa (und schon bei Antisthenes) verabsolutiert zur These von der Unverlierbarkeit der Tugend.

wie das Sprichwort sagt: Sprichwort (aus Dichterzitat?) auch in der Eudem. Ethik 1238a 2, dann (aus Theophrast) bei Cicero Lael. 67 und Plut. mor. 94 A und 482 B. Vgl. auch Plut. mor. 295 C und 584 E.

5 Aus Lust: Damit ist die Frage von VIII 2 beantwortet, wesentlich nuancierter, als es später die Stoa getan hat.

die Bündnisse: Daß zwischen einem quantitativ bestimmten und auf begrenzte Ziele hin ausgerichteten Staatenbund und einem geschlossenen Staatsorganismus ein grundsätzlicher Unterschied besteht, betont die Politik 1261b 24ff., 1280a 34ff.

6 nach ihren Eigenschaften: Mit dieser wichtigen Unterscheidung wird auf I 9 zurückgegriffen.

•Viele Freundschaften ...•: Zitat aus einem nicht identifizierbaren elegischen Gedicht (Euenos?).

Nach dem Nutzen: Dazu vor allem IX 9. In anderer Richtung auch VIII 7.

7 Die Mächtigen scheinen: Leitend ist hier das Bild des Tyrannen, der wahre Freunde weder haben will noch haben kann.

Denn die suchen weder: Rückverweis wohl auf VIII 4. Die wahre Freundschaft vereinigt also das Edle, Angenehme und das Förderliche wie nach I 9 die Glückseligkeit.

9 Das wird klar: Daß Freundschaft zwischen Mensch und Gott ebenso unmöglich ist wie zwischen Untertan und König, ist beachtenswert.

Danach wird auch: Charakteristisches Vexierproblem eines Typs, den man sophistisch nennen möchte.

10 Vielleicht strebt: Anhangweises Ausgreifen in allgemeine und naturphilosophische Gegensatzlehre wie oben VIII 2, wie dort mit dem Hinweis, daß dergleichen Probleme einer andern Disziplin angehören.

11 das Sprichwort: Vielzitiertes, von Aristoteles auch in Pol. 1263a 30 angeführtes Sprichwort, das nach Timaios FGrHist 566 F 13 von Pythagoras stammen soll; dies scheint auch Epikur bei Diog. Laert. 10,11 vorauszusetzen.

Alle Gemeinschaften: Exkurs über die politische Gemeinschaft, der zeigt, wie nahe die Frage nach der Freundschaft derjenigen nach der Organisation des Staates grundsätzlich steht.

was allen nützt: Der gemeinsame Nutzen im Gegensatz zum Nutzen einer Gruppe oder eines Einzelnen begegnete als Maxime richtiger Staatsführung schon in V 3 und spielt naturgemäß in der Politik von 1276a 13 an eine bedeutende, wenn auch nicht entscheidende Rolle. Die Formel ist älter und schon von

Platon, *Politeia* I vorausgesetzt. Bei Cicero *De republica* I 39 ergibt dies die utilitatis communio. In unserm Zusammenhang unterscheiden sich an dieser Maxime die richtigen von den verfehlten Staatsformen (VIII 12). In einem gewissen Gegensatz zu dieser rein formalen Bestimmung des Staatszieles steht die materiale Bestimmung, den Menschen zum guten Bürger zu erziehen.

Kultgenossenschaften: Es verdient Beachtung, wie distanziert über die Kultfeste gesprochen wird; Erholung und Vergnügen scheinen an ihnen die Hauptache zu sein.

12 *Politie*: In der *Politik* 1279a 37–b 4 gilt »*Politeia*« abgesehen von der allgemeinen Verwendung des Begriffs speziell für die richtige Form der Herrschaft der Menge; die Abweichung, die nicht das Gemeinwohl, sondern nur den Nutzen der Armen im Auge hat, heißt dann *Demokratia*. Auch unsere Stelle redet von einer engen terminologischen Verwendung von »*Politeia*«, doch lassen sich weder die beiden Texte untereinander zur Deckung bringen, noch ist zu erkennen, was Aristoteles zu dieser verwirrenden Distinktion eines weiten und eines engen Begriffs von *Politeia* überhaupt veranlaßt hat.

König ist nur: Erstaunliche Begründung der ethischen Qualität des Königs, der darum sich auf den Nutzen der anderen konzentrieren kann, weil er selbst, göttergleich, alles besitzt, was er braucht, also für seinen eigenen Nutzen gar nicht zu sorgen nötig hat. Mit eben diesem Argument hat später Dante in *De monarchia* den Vorrang der Monarchie vor allen andern Staatsformen begründet.

Gegenstück: Die schon durch alte Lebensweisheit vorbereitete Parallelisierung von Staatsordnung und Hausordnung wird hier so weit als möglich durchgeführt; daß sie nicht restlos durchführbar ist, zeigt der Text deutlich.

Die Gemeinschaft des Vaters: Entspricht sachlich der *Politik* 1252b 19–27.

13 *Danon hat Homer*: Die gedankliche Auswertung der homerischen Formel vom König als »Völkerhirten« (*Ilias* 2,243 u.a.) beginnt zweifellos schon früh. Hier genügt es, an Platon *Politeia* 343 Bff. und an Xenophon *Mém.* 3,2,1 zu erinnern.

Derart ist auch die väterliche Herrschaft: Wiederaufgenommen in VIII 14. Anotherer Meinung ist das bei Diog. Laert. 5,19 (Gnomol. Vat. 87 Sternb.) mitgeteilte Apophthegma.

Wo es nämlich zwischen: Wichtige Variante zu den Darlegungen über die Sklaverei in der *Politik* I 4–7 und 13. Schärfer als dort wird hier zwischen dem Sklaven als Werkzeug und dem Sklaven als Menschen unterschieden.

14 *Denn was von einem herkommt*: Die Parallelisierung der Zugehörigkeit des Kindes mit derjenigen von Zähnen und Haaren kehrt wieder in leichter Abwandlung und ausdrücklich als sokratisch bezeichnet in der Eud. *Ethik* 1235a

37–b 1. Den Hintergrund liefern Aristippos bei Diog. Laert. 2,81 (und 91) und Xenophon, Mem. 1,2,54.

Und so spricht man: Anspielung auf dichterische Wendungen.

•*Altersgenossen streben zueinander*: Das Zitat etwas vollständiger in der Eud. Ethik 1238a 33; •Gleches Alter freut sich aneinander•, ebenso Rhet. 1371b 15/16; Platon Phaidr. 240 C bezeichnet es als eine alte Redensart, wohl ein altes, zum Sprichwort gewordenes Dichterzitat.

Das Verhältnis der Kinder: Ein gewisser Widerspruch zu VIII 11 ist nicht zu leugnen. Doch lassen sich die Götter nicht bloß mit den Königen, mit denen kein Untertan befreundet ist, vergleichen, sondern auch mit den Eltern, deren Freunde in gewisser Weise die Kinder sehr wohl genannt werden können.

Die Freundschaft zwischen: Zu vergleichen ist Politik 1252a 26ff.; unser Text ist freilich der vollständigere und nuanciertere.

15 *indem er seinerseits*: Ein hübsches Beispiel dieses »sich revanchieren« gibt Rhet. 1398a 24–26: Sokrates und König Archelaos.

ein doppeltes Recht: Eine der seltenen Erwähnungen des ungeschriebenen Rechtes. Vgl. sonst nur X 10, Politik 1319b 40 und Rhet. I 13/14.

•*aus der Hand in die Hand*: Formeln des Vertragswesens.

16 *an Ehre ... an Gewinn*: Ehre und Geldgewinn in der Politik, die zwei entscheidenden Triebkräfte des politischen Lebens.

Denn die Freundschaft: Anspielung auf Hesiod Erga 336 wie in Xenophon Mem. 1,3,3.

Neuntes Buch

1 *wie es jenem Kitharaspiele ging*: Der Gegenspieler des Musikers ist nach Eud. Eth. 1243b 24 ein König und nach Plut. mor. 333 F/334 A noch präziser Dionysios von Syrakus; die Geschichte mag bei einem Historiker oder einem Sokratiker gestanden haben.

Wer zuerst gibt: Eine Variante dieser Geschichte erzählt Platon im Protagoras 328 BC. Es mag schon zu Beginn des 4. Jh. Bücher gegeben haben, die sich mehr oder minder polemisch mit dem Bios der Sophisten befaßt haben.

•*Dem Manne sein Lohn*: Auf ein Stichwort reduziertes Zitat von Hesiod Erga 370: »Für einen befreundeten Mann soll der abgesprochene Lohn ausreichend sein.«

Jene aber, die sich: Die boshafte Karikatur der Sophisten als Scharlatane entspricht manchen Äußerungen Platons, wirkt aber unmittelbar nach der lei-

denschaftslos erzählten Geschichte von Protagoras etwas befremdlich. Der aristotelische Dialog Sophistes wird in demselben Tone gehalten gewesen sein; allerdings mag Aristoteles da weit weniger an die alten Sophisten des 5. Jh. als vielmehr an seine eigenen Zeitgenossen gedacht haben.

Dies gilt wohl auch: So scharf zuvor die Scharlatanerie der Sophisten angegriffen war, so überschwenglich wird hier die Leistung der Philosophie gepriesen, die niemals ausreichend vergolten werden kann. Zum Lob der Philosophie (das auch in einem Dialoge gestanden haben wird) darf man an den berühmten Satz Platons Tim. 47 AB erinnern.

Denn auch bei den Geschäften: Ausführliche, z. T. wohl wörtliche Anspielung auf dasselbe (athenische?) Gesetz, das schon in VIII 15 gemeint war.

2 Soll man seinem Vater: Das Problem, in dem geschichtlich-existentielle Autorität und Sachkompetenz einander gegenübergestellt werden, ist eminent sokratisch, wie vor allem Xenophon Mem. 1,2,49–55 zeigt. Zu beachten bleibt, daß der bei Cicero, Laelius wichtigste Fall eines Pflichtenkonfliktes: Freund-Staat hier völlig fehlt.

Wie nun oft gesagt wurde: Rückerinnerung an das fundamentale methodische Prinzip von I 1, I 7, II 2.

auch dem Zeus: Daß dem Zeus (wie andern Göttern) nur bestimmte Opfer dargebracht werden durften und andere nicht, wird man auch abgesehen von dem Sonderfall in V 10 gerne annehmen, auch wenn im zeiträumlichen Umkreis des Aristoteles nichts Genaueres überliefert zu sein scheint.

3 Denn wie wir am Anfang sagten: Der Verweis muß auf eine Diskussion über vermeintliche und wirkliche Freundschaft gehen (vgl. Platon, Staat 334 B–335 B), die im erhaltenen Text des Aristoteles nicht vorhanden ist.

Wenn er aber durch den andern: Anspielung auf berühmte Verse des Theognis 119–124.

4 Das freundschaftliche Verhalten: Das ganze Kapitel ist gut gegliedert nach vier der Tradition entnommenen Bestimmungen der Freundschaft, die dann der Reihe nach auf die Selbstliebe bezogen werden: 1. Für den andern handeln; 2. Dem anderen das Beste wünschen; 3. Mit dem anderen einträchtig leben wollen; 4. Mit dem anderen mitfühlen. Zusammen ergibt sich ein eindrucksvolles Porträt des vollkommenen Menschen und seiner auf richtiger Selbsteinschätzung beruhenden Selbstliebe. Manche Züge des hellenistischen, besonders stoischen Weisen sind hier präfiguriert.

denn dieser befindet sich mit sich selbst: Der feierlich formulierte Satz wirkt wie eine Vorstufe zum stoischen »in Übereinstimmung leben«, was zunächst auch die innere Übereinstimmung des Menschen mit sich selbst meint (SVF I, 179).

um des denkenden Teiles willen: Daß der Geist das eigentliche »Selbst« des Menschen sei, ist eine bedeutende Formel, die als solche noch nicht platonisch ist, auch wenn sie der Sache nach mit platonischen Thesen übereinstimmt. Vgl. weiterhin Protreptikos Frg. 6 Walzer-Ross (B 62 D.), Cicero De rep. 6,26.

Jeder wünscht aber sich selbst: Eine sachlich und textlich problematische Stelle. Gemeint scheint, daß der Mensch immer nur das ihm gemäße Gute erstreben wird, wogegen Gott die Totalität des Guten immer schon hat.

Denn dies macht ihm Lust: Bemerkenswert nahe kommt dieser Formel der Gedanke Epikurs, daß zur Glückseligkeit des Weisen die erfreuliche Erinnerung und die zuversichtliche Hoffnung gehöre (vgl. Diog. Laert. 2,89 und Cicero De finibus 1,57).

denn der Freund ist ein anderer er selbst: Das Sprichwort, der Freund sei »ein anderes Ich«, kehrt in IX 9 wieder; für Cicero ist es als »alter ego« geläufig. Eine naheliegende These hat Pythagoras als Schöpfer bezeichnet.

sei für jetzt beiseite gelassen: Verschiebung des Problems auf Kap. 8.

Das Genannte scheint es: Porträt des schlechten und mit sich selbst zerfallenen Menschen, in allem Wesentlichen als Gegenstück zu IX 4 konzipiert. Das stoische Bild des Toren, der stets mit sich uneins ist, steht da schon ganz nahe. Im einen wie im andern Porträt ist der Ton erhöht und läßt vermuten, daß Aristoteles ein Stück aus einem seiner Dialoge zugrunde gelegt und benutzt hat.

den Verbrechern: Es muß offenbleiben, ob das Wort für »Verbrecher« (Anosius) der dichterischen Sprache oder eher der Gesetzessprache angehört.

Die Schlechten suchen Menschen: Der Gedanke, daß nur der vollkommene Mensch mit sich selbst allein zu sein vermag, findet sich als Apophthegma des Antisthenes bei Diog. Laert. 6,6; vgl. auch das Catozitat bei Cicero, De rep. 1,27 und Cicero, Cato 49, später manches bei Seneca.

5 So könnte man metaphorisch: Der in Top. 139b 32ff. ausgesprochenen Warnung vor unbedachter Metaphorik entspricht es, daß hier eine metaphorische Wendung ausdrücklich gekennzeichnet wird. Ob sie von Aristoteles selbst geschaffen oder nur zitiert ist, läßt sich nicht entscheiden.

6 Auch die Eintracht: Im Gegensatz zur Freundschaft (*Philia*) ist die Eintracht (*Homonoia*), wie schon VIII 1 erkennen ließ, ein vorzugsweise politischer Begriff und bereitet zweifellos in gewissem Umfange den römischen Begriff der *concordia* vor.

so in einem Staate: Die Reihe möglicher Gegenstände politischer Übereinkunft schreitet vom Allgemeinen zum Besondern fort. Der dritte Fall besagt, daß Pittakos sich offenbar ausbedungen hatte, nur so lange Archon bleiben zu müssen, als er selbst wollte. Dies wird, wie die meisten Angaben über Pittakos, aus

den Gedichten des Alkaios entnommen worden sein (vgl. *Politik* 1285a 33-b 1). Ausführlicher zur Sprache wird die Sache gekommen sein in der *Politie* von Lesbos, die zwar nicht bezeugt ist, aber unbedenklich angenommen werden darf.

die Brüder in den Phönissen: Gemeint ist der Konflikt zwischen Eteokles und Polyneikes in Euripides *Phoinissen* 588-637.

unter den Tugendhaften: Wieder wird der Gegensatz zwischen dem Tugendhaften und dem Toren scharf und z. T. in erhöhtem Ton herausgearbeitet.

wie der Euripos: Gedacht ist an den Euripos bei Chalkis mit seiner ununterbrochen wechselnden Strömung; als Bild der Unberechenbarkeit und Wankelmüigkeit in der Antike unzählige Male verwendet, bei Aristoteles immerhin noch recht anspruchsvoll.

7 *Epicharmos*: Anspielung auf eine uns nicht mehr faßbare Stelle einer Komödie Epicharms, die betont haben muß, die Menschen seien doch nicht so schlecht, wie man zuweilen behauptete.

bei den Dichtern: Vgl. IV 2. Im Dialog *Über die Dichter* mag dieser Punkt auch verhandelt worden sein.

Die Ursache davon ist: Diese »naturwissenschaftliche« Beweisführung ist mit IX 9 zu vergleichen; die hier wie dort wichtige »Liebe zum eigenen Sein« darf als Vorstufe zur stoischen (und schon theophrastischen) Oikeiosis gelten.

Ferner lieben auch alle mehr: Dieselbe naheliegende und zweifellos alte Feststellung schon in IV 2 und Platon *Staat* 330 C.

8 *Der Tugendhafte aber handelt*: Scheint eine feste Formel zu sein, Andeutung des Gegensatzes zwischen einer nur auf sich selbst gerichteten und einer von sich auf die andern ausgehenden Freundschaft.

Man sagt nämlich: Teilweise Aufnahme der Gedanken von Kap. 4.

Alle Sprichwörter: Stichwortartig werden vier Sprichwörter berührt. Das erste: Euripides *Orestes* 1045, das zweite: IX 11, das dritte: IX 7, das vierte: ältester Beleg eines von Cicero *Ep. fam.* 16,23 als bekannt vorausgesetzten Sprichwortes. Nur dieses letzte Sprichwort paßt unmittelbar in den Zusammenhang. Möglicherweise ist der Text durch übergroße Verkürzung gestört.

Die einen fassen ihn als Beschimpfung auf: Wiederum zwei aufeinander abgestimmte Gegenporträts. Die rechte und die falsche Selbstliebe unterscheiden sich darin, daß im einen Falle das »Selbst« in den äußersten und untergeordneten Gütern gesehen wird, im anderen Falle im Regierenden.

Wie nun der wichtigste Teil des Staates: Der Vergleich ist nicht sonderlich klar formuliert; er führt wie die verwandte Stelle III 5 in die Nähe des stoischen Begriffs des Hegemonikon.

Beim Schlechten widerspricht das: Abermals in erhöhtem Ton eine Gegenüberstellung des tugendhaften und des schlechten Menschen, mit IX 4 zusammenzurücken, wohl aus demselben Zusammenhang herübergewonnen; eindrucksvoll vor allem die singuläre Stelle, mit der man Cicero Tusc. disp. 5,5 und Poseidonios bei Seneca ep. 78,28 vergleichen wird.

9 Man fragt sich auch: IX 9 darf als das wichtigste Kapitel in der Untersuchung über die Freundschaft gelten, sofern es grundsätzlich zwischen der Autarkie des reinen Geistes und dem Werte menschlicher Gemeinschaft zu vermitteln sucht.

Man sagt nämlich: Der Ausgangspunkt des Problems, der den vollkommenen Menschen in seiner Unbedürftigkeit implicite der Gottheit gleichstellt; die hellenistische Philosophie hat die Gleichung dann auch explicite vollzogen.

-wenn die Gottheit-: Zitat von Euripides Orestes 667.

Danom fragt man auch: Eingeschaltete Anmerkung aus dem Komplex der Untersuchungen über die Tyche (vgl. I 10/11).

Der Mensch ist nämlich: Hier wird die Ablehnung des Alleinseins ausdrücklich mit der berühmten These der Politik 1253a 1ff. begründet.

eher die Nächsten betrachten können: Der entscheidende Gedanke, der nicht nur auf alter Lebensweisheit beruht (sich selbst zu erkennen ist das Schwierigste u. dgl.), sondern auch einen theologischen Hintergrund besitzt: Die vollkommene Reflexion auf sich selbst zu vollziehen ist nur Gott imstande. Auch der vollkommene Mensch ist nicht unbedürftig, weil er eben ein Mensch ist und bleibt; allerdings ist es eine Bedürftigkeit auf höchster Ebene.

Man kann nicht fortwährend: Die Ablehnung des Alleinseins ist hier evident anders akzentuiert als kurz zuvor. Unsere Stelle hängt vielmehr mit X 7 zusammen.

wie Theognis sagt: Anspielung auf Theognis 35.

Und wenn man das Problem: Ein ungewöhnlich kompakter und umfassender Beweisgang: 1. Wesensbestimmung des Lebens; 2. Wert des Lebens; 3. Lust an der Erfahrung des eigenen Lebens als eines Wertes; 4. Lust an der Wahrnehmung des Lebens des Freundes als eines Wertes. Zu beachten ist freilich, daß damit nicht die aus der Unvollkommenheit des Menschen resultierende Notwendigkeit der Freundschaft, sondern nur die inmitten der Vollkommenheit bestehende Sinnhaftigkeit der Freundschaft bewiesen wird.

naturphilosophischer: Naturphilosophisch heißt die nachfolgende Untersuchung. In jedem Falle wird darauf aufmerksam gemacht, daß über die Grenzen der vorliegenden Disziplin hinausgegriffen wird.

Denn es ist umgrenzt: Daß Umgrenztheit und Gutheit zusammengehören, ist ein von Platons Lehre vom Guten ererbter Grundgedanke des Aristoteles.

Man darf dabei nicht: Zu diesem Vorbehalt vgl. Politik 1254a 36–b 2. Daß dabei eine Vorentscheidung darüber, was eine normale und was eine verdorbene Natur sei, schon vorausliegt, ist evident.

10 »weder viele Gastfreunde«: Anspielung auf Hesiod Erga 715.

Paßt es also auch zur Freundschaft: Das Problem ist von Plutarch aus peripatetischer Tradition in einer eigenen Abhandlung erörtert worden. In unserm Zusammenhang ist zu beachten, daß die Diskussion von Kap. 10 letztlich auf anderer Ebene steht als die von Kap. 9. In jenem Kap. muß angesichts der grundsätzlichen Bedeutung des Freundes für den vollkommenen Menschen gefolgert werden, daß es für ihn besser sei, je mehr Freunde er habe. Hier in Kap. 10 wird von der faktischen Erfahrung ausgegangen, daß der Mensch allzu zahlreiche Freundschaften gar nicht zu bewältigen vermöge.

Denn aus zehn Menschen: Eminent aristotelisch ist die These, daß es für den Staat wie für einen lebendigen Organismus eine optimale Größe gebe; vgl. Politik 1325a 35–b 25.

Denn es scheint kaum möglich zu sein: Dieselbe Bemerkung über den Eros in VIII 7. Daß der Eros grundsätzlich als ein Übermaß an Freundschaft charakterisiert wird, ist bezeichnend.

Denn es hat nicht viele Freunde: Gedacht wird natürlich an die paradigmatischen Freundespaare Achilleus–Patroklos, Orestes–Pylades, Theseus–Peirithoos; Plutarch mor. 93 E fügt (aus Aristoxenos? s. Frg. 31 und 18 W.) Damon–Phintias und Epameinondas–Pelopidas bei.

Wer aber viele Freunde hat: Beachtlich ist nicht nur der Rückgriff auf IV 12, sondern auch die scharfe Unterscheidung zwischen politischer Beziehung und ethisch gegründeter Freundschaft.

11 Bedarf es im Glück: Kap. 11 ist mit 1169b 13–16 und mit dem Gesamtkomplex der Untersuchung über die Tyche (vgl. I 10/11) zu verbinden. Die Frage liegt nahe, ob Aristoteles einen seiner Dialoge ausdrücklich dieser Frage gewidmet hat. Für einzelne Abschnitte des Kapitels ließe sich an den Dialog Eudemos denken. Mehrere hier verwendete Begriffe (*χουφίζεσθαι, παραμυθητικός*) werden in der hellenistischen Trostliteratur feste Termini technici.

danach könnte man wohl meinen: Augenscheinlich wird hier eine sententiose alte Lebensregel paraphrasiert.

»Es ist genug ...«: Die Frage bleibt offen, ob hier ein sonst unbekanntes Tragikerzitat vorliegt oder eher die Ergänzung zu einer in demselben Zusammenhang in der Eudem. Ethik 1245b 31–36 erzählten Geschichte darstellt. Ein Spartaner lehnt es in einem Seesturm ab, die Dioskuren zu Hilfe zu rufen, offenbar mit dem Worte: »Es genügt, daß ich in Bedrängnis bin.«

12 Und was immer dem Einzelnen: Realistisch und elegant formulierte Klimax der Lebensformen. Man möchte Anregung durch ein Gedicht vermuten ähnlichen Typs wie das griechische Vorbild zu Horaz carm. I 1.

Die Freundschaft der Schlechten: Noch einmal in leicht erhöhtem Ton eine Gegenüberstellung des schlechten und des tugendhaften Menschen.

•Edles lernst du von Edlen•: Stichwortartiges Zitat berühmter Verse des Theognis 35/36.

Zehntes Buch

1 Nun muß anschließend von der Lust: Es ist eine alte Streitfrage, wie sich die zwei Lustabhandlungen (VII 12–15 und X 1–5) zueinander verhalten. Anzuerkennen ist erstens, daß jede der Abhandlungen an ihrem Orte sinnvoll ist, die erste als Nachtrag zur Untersuchung über Beherrschtheit und Unbeherrschtheit, die zweite als Vorbau zur abschließenden Darstellung der Eudaimonie; immerhin wären auch andere Orte, etwa im Zusammenhang von II 2 und II 9 oder hinter III 15 denkbar gewesen. Anzuerkennen ist zweitens, daß die spätere Abhandlung in gewisser Weise »reifer« wirkt als die erste, also in der Tat später geschrieben sein mag. Umgekehrt gilt wiederum drittens, daß die spätere Abhandlung sich in keiner Weise auf die frühere zurückbezieht; X 1 beginnt neu, als ob VII 12–15 gar nicht existierte. Endlich ist auch viertens festzustellen, daß sachlich X 1–5 gegenüber VII 12–15 keinen wesentlichen und eindeutig greifbaren Gedankenfortschritt. Zu folgern ist, daß die beiden Abhandlungen zwei Varianten einer und derselben Untersuchung darstellen und nicht ursprünglich als zwei Teile eines einheitlich konzipierten Ganzen zusammengehören. Die Frage, wer sie in der uns überlieferten Weise zusammengestellt hat, weil er keine Variante opfern wollte, darf hier unbeantwortet bleiben.

Die einen nämlich nennen: Eigentümlicherweise beschränkt sich die Doxographie hier nicht nur auf die zwei radikalen Thesen (Lust als verwerflich, Lust als das Höchste), sondern berücksichtigt ausdrücklich auch ein psychologisches Moment: Wer die Lust verwirft, tut es vielleicht nicht aus Überzeugung, sondern aus pädagogischen Gründen (vgl. dazu II 8/9), was freilich von Aristoteles mißbilligt wird. Umgekehrt hören wir in X 2, daß der Verteidiger der Lust gerade darum glaubwürdig wirkte, weil er in seinem persönlichen Leben keineswegs den Lüsten frönte. Die zwei Bemerkungen sind bei Aristoteles singulär; die zweite erinnert unverkennbar nicht nur an das stoische Urteil über Aristippos

(SVF 1,242 und 348), sondern auch vor allem an die Charakterisierung Epikurs, dessen Lustlehre mit dessen asketischem Lebenswandel kontrastiert wurde. Man möchte vermuten, daß beide Bemerkungen im Dialog des Aristoteles Über die Lust vorkamen und von dort her weitergewirkt haben.

Wo es sich um Affekte: Grundsätzlich wird damit das Problem des Widerspruchs zwischen Lehre und Leben (der Philosophen) aufgeworfen. Dazu vgl. X 9 sowie etwa Cicero Hortensius Frg. 41 und 44 M., Tusc. disp. 2,11/12 u.a.

2 Eudoxos meinte: Eudoxos von Knidos war schon in I 1 gemeint und in I 12. ausdrücklich zitiert. Hier werden drei Gründe für die Identifizierung des höchsten Ziels mit der Lust angeführt: 1. Alle Wesen streben nach ihr. 2. Der Schmerz wird ebenso um seiner selbst willen gemieden, wie die Lust um ihrer selbst willen gesucht. 3. Das Dazutreten der Lust macht jedes andere Gut begehrenswerter.

beweist auch Platon: Gegen das 3. Argument des Eudoxos wird Platon angeführt, wie es scheint, mit einer Zusammenfassung von Philebos 20 E-22 E und 60 B-61 B.

Was alle glauben: Die Gegenposition verbindet Einwände gegen Eudoxos mit anderen Argumenten. Auffallend ist, daß Aristoteles von vornherein gegen sämtliche Argumente Stellung bezieht und sie als nichtig abweist.

Oder gibt es verschiedene Arten der Lust?: Der für Aristoteles entscheidende Gesichtspunkt, daß es mehrere Arten der Lust gebe, was mit drei Argumenten belegt wird.

Es würde auch keiner zu leben wünschen: Zum Motiv der Lebenswahl vgl. VIII 1. Eine breitere Ausführung in der Eudem. Eth. 1215b 22-1216a 9.

Auch würden wir uns um vieles bemühen: Der Widerspruch dieses singulären Abschnittes zu der allgemeinen These des Aristoteles, daß gerade die höchsten, die Eudaimonia ausmachenden Tätigkeiten lustvoll sind, ist nicht zu bestreiten. Vielleicht darf man vermuten, daß es sich um die übermäßig verkürzte Wiedergabe der Polemik gegen die Behauptung handelt, der Mensch erstrebe die vollkommene Theoria und das tugendgemäße Handeln nur um der Lust willen.

Daß also die Lust: Auch dieser Abschluß ist schief, einmal, weil gar nicht einfach über ältere Thesen referiert, sondern von vornherein mit aller Deutlichkeit Stellung bezogen wurde; sodann, weil auch diese Stellung unkorrekt wiedergegeben ist: daß die Lust (bzw. eine bestimmte Art von ihr) nicht der höchste Wert sei, ist keineswegs bewiesen, da ja von den drei Argumenten des Eudoxos für diese These nur eines widerlegt, die zwei andern dagegen ausdrücklich anerkannt wurden.

3 Das Sehen scheint: Daß die Lust als ein jeweilig Ganzes mit dem Sehen als

der sinnlichen Präfiguration der Theoria parallelisiert wird, ist charakteristisch und zeigt für sich schon, wie nahe sie der Eudaimonia steht.

Genauer ist über die Bewegung: Allgemeiner Verweis auf Phys. V–VIII. Unser Kap. X 3 greift erstaunlich weit über die Grenzen der gegebenen Disziplin hinaus.

4 Da nun jede Wahrnehmung: Die abschließende, klar entwickelte Theorie der Lust, die formal bestimmt wird als dasjenige, was sich bei der vollkommenen Tätigkeit am vollkommenen Objekt einstellt.

eine dazukommende Vollendung: Unverkennbar steht hier Chrysipps Bestimmung der Lust als eines »Dazukommenden« nahe (schon II 2); auch seine Exemplifizierung mit dem Gedeihen von Tier und Pflanze paßt zu unserer Stelle (Diog. Laert. 7,85).

Warum aber kann sich keiner: Eingeschobenes Sonderproblem, zunächst mit VII 15 zu vergleichen, dann auch mit den zusammengehörenden Stellen I 11 und X 6, endlich mit der Metaphysik 1072b 16–30.

5 Ob wir aber um der Lust willen: Die Frage muß offenbleiben, ob und wo Aristoteles auf das Problem der Relation zwischen dem Verlangen nach Leben und dem Verlangen nach Lust näher eingegangen ist. Von der hellenistischen Philosophie her ist damit eine grundlegende Alternative angebahnt: Für Epikur ist das Verlangen nach Lust primär, wogegen die Stoia gerade umgekehrt das Verlangen nach Leben und eigener Lebenserhaltung als primär, dasjenige nach Lust als sekundär ansetzt. Schon diese Perspektive legt nahe, daß Aristoteles das Problem auch anderswo und ausführlich erörtert hat. Es kommt dazu, daß der ganze Abschnitt ungewöhnlich sorgfältig und lebendig gestaltet ist.

Noch klarer wird: Was in VII 13 knapp festgestellt war, wird hier anschaulich ausgeführt.

meinen einige: Wer die Lust mit dem Denken und Wahrnehmen geradezu identifiziert hat, wissen wir nicht; in der Sokratik und schon in der Sophistik dürfte es an den verschiedensten Theorien gerade über diesen Gegenstand nicht gefehlt haben.

Es scheint jedes Lebewesen: Der Ausgangspunkt entspricht dem fundamentalen Text I 6.

wie auch Heraklit sagt: Das Heraklitzitat: VS 22 B 9.

Wenn dies richtig ist: Im Dilemma zwischen einer Fixierung des Guten, die der Realität nicht gerecht wird, und einem uferlosen Relativismus sucht Aristoteles das Wesen und Handeln des vollkommenen Menschen zum Maßstab zu machen.

eine oder mehrere Tätigkeiten: Zu der Offenheit Eines–Vieles vgl. I 5.

6 Wir werden uns kürzer fassen: Unmißverständlich wird damit über die Bücher II-X 5 hinweg auf das erste Buch und die dort unternommene, aber nicht zu Ende geführte Bestimmung der Eudaimonia zurückgegriffen. So sinnvoll es ist, das ganze Werk mit dem wichtigsten aller ethischen Probleme, demjenigen der menschlichen Vollkommenheit, zu beginnen und am Schluß zu diesem wieder zurückzukehren, so evident ist es, daß in einem älteren Entwurf des Aristoteles Buch I und X 6-9 eine zusammenhängende Abhandlung Über die Eudaimonia gebildet haben. Ihr gehörten wohl auch noch einige kleinere Abschnitte (bes. aus VII 12-15 und IX 9) an. In unserm Text ist das Ganze auseinandergenommen und z. T. umakzentuiert. Von Theophrast ist eine Schrift Über die Eudaimonia ausdrücklich und mehrfach bezeugt.

sodann die Unterhaltungen: Eine polemische Abgrenzung, die dadurch etwas unübersichtlich geworden ist, daß bald vom (an sich harmlosen) Spiel, bald von den körperlichen Lüsten die Rede ist, als ob es sich da um ein und dieselbe Sache handelte.

die dem Genusse dienen: Zur Aufgabe und den Grenzen des Spieles vgl. bes. IV 14, dann beiläufig VII 8, ferner Politik VIII 3 und 5. Im aristotelischen Symposium könnte davon die Rede gewesen sein.

Gesundheit und Vermögen vernachlässigt: Daß man durch das Genußleben, besonders im Eros, sein Vermögen ruiniert, ist ein Stück recht banale Lebensweisheit, besonders bei Xenophon anzutreffen (Mem. 1,1,22; 3,11).

Zu solchem Zeitvertreib: Nicht sehr klarer, vermutlich verkürzter Abschnitt. Geimeint ist: Da die Fürsten nichts als den Genuß suchen, so werden die, die ihr Glück in der Fürstengunst erblicken, sich darin bewähren wollen, in diesem Genußleben nach Wunsch mitzutun. Daß hier (karikierend) vor allem auf die Verhältnisse am Hofe von Syrakus angespielt wird, ist deutlich.

So gewinnt es den Anschein: Die Hypothese, daß hier der Dialog Über das Königum benutzt ist, ist verführerisch; denn da wird vom guten König wie vom verworfenen Dynasten die Rede gewesen sein.

Anacharsis: Die Anacharsisgeschichte auch im Gnomol. Vatic. 17 Sternb., beides vielleicht aus dem durch einen Papyrus (Aegyptus 2, 1921 p. 19) bezeugten Anacharsis-Dialog wohl des frühen 4. Jh. v. Chr. Zum philosophischen Hintergrund: Spiel notwendig, weil dem Menschen eine dauernde Anstrengung unmöglich ist.

7 die Glückseligkeit: Die Formulierung liefert zunächst das, was schon in I 6 zu erwarten war, dort aber künstlich abgebogen wurde: Eudaimonia ist die vollkommene Aktivität des höchsten und eigentümlichsten Teiles des Menschen (dazu gerichtet auf das höchste mögliche Objekt, vgl. X 4). Gegenüber dem knapp-ein-

deutigen Satz bleibt Aristoteles hier freilich etwas unbestimmt, weniger hinsichtlich der Aktivität selbst, die teils als lenkende, teils als erkennende charakterisiert wird, als hinsichtlich des Wesens dieses Teiles. Zur Auswahl gestellt wird zunächst »Geist« (im Sinne von VI 6) und »etwas anderes«, dann »göttlich an sich selbst« und »das Göttlichste in uns«. Die erste Alternative will wohl nicht mehr besagen, als daß es auf den Begriff des Geistes als solchen nicht so sehr ankommt; man kann das Höchste im Menschen auch anders benennen (angesichts der Bedeutung gerade des Geistes etwa in Metaph. XII 6–10 immerhin verwunderlich). Die zweite Alternative scheint anzudeuten, daß die Beziehung des Geistes zur Gottheit enger oder weniger eng gefaßt werden kann. Man mag sich fragen, ob Aristoteles mit der ersten Möglichkeit auf die dem Pythagoras zugeschriebene These, die menschliche Seele sei eine Absplitterung des göttlichen Geistes, anspielen will; die These erscheint allerdings erst bei Cicero, De senect. 78, Tusc. disp. 5,38, Nat. deor. 1,27 und später; es ist allerdings möglich, daß sie schon zur Zeit der alten Akademie aufkam.

die vollendete Glückseligkeit: Daß die Aktivität des höchsten Teiles am Menschen die *Theoria* sei und was darunter verstanden werden müsse, ist nirgends expressis verbis dargelegt worden, sondern ließ sich bloß aus den Andeutungen erschließen. Dabei wäre ein Beweis dieser die Ethik krönenden These vor allem anderen zu erwarten gewesen.

Denn zunächst ist diese Tätigkeit: Der Wortlaut gestattet keine endgültige Entscheidung darüber, ob Aristoteles sich auf die eigenen früheren Ausführungen oder vielmehr auf die Meinungen der früheren Philosophen bezieht. Die Übersetzung entscheidet sich für die sprachlich um eine Nuance näher liegende erste Möglichkeit, doch entsteht dabei ein Rückverweis, der sachlich von dem soeben gegebenen kaum zu unterscheiden ist.

die der Weisheit zugewandte: Nun tritt wie schon in VI 6–9 und 13 die »Weisheit« zum »Geist« in Konkurrenz.

wenn man schon weiß: Eine singuläre Bemerkung, als ob hier schon gegen die besonders aus Cicero bekannte These der Neuen Akademie polemisiert würde, wonach dem Menschen kein Wissen, sondern nur ein stetes Forschen nach der Wahrheit möglich sei. Die Neue Akademie hat sich allerdings ihrerseits schon auf Platons Apologie, bes. 20 Dff., stützen können.

Autarkie: Vgl. I 5, wo freilich die Autarkie sekundär nicht dem Einzelnen, sondern der politischen Gemeinschaft zugesprochen wird; weiterhin IX 9.

so bedarf der Gerechte: Der Gedanke, daß die praktischen Tugenden auf das Vorhandensein von Partnern angewiesen sind, fand sich schon in IX 9 und kehrt in anderen Formulierungen in X 8 wieder.

Von der Betrachtung: Auf diese Distinktion hatte, wenn auch unter anderem Gesichtspunkt, schon I 1 hingewiesen.

in der Muße: Erst hier liefert Aristoteles die Argumente zu einer Überwindung der politischen Lebensform, die in I 3 gefehlt hatten; entscheidend ist der Gegensatz von Muße und Geschäftigkeit, Schole–Ascholia (lat. otium–negotium). Es verdient Beachtung, daß von der Muße als Element der Eudaimonia in der Eth. Nik. sehr wenig, in der Politik dagegen um so mehr gesprochen wird.

die Muße, die Freiheit von Ermüdung: Ob der Begriff Scholastikos von Aristoteles selbst (wenn auch sicher nicht für diese Stelle) geprägt worden ist, läßt sich nicht entscheiden. Der danebenstehende Begriff »frei von Ermüdung« (Atrytos) gehört dem hohen Stile an und ist (hier wie in der Schrift Vom Himmel 2842 35) ein Hinweis darauf, daß Ausführungen eines Dialogs benutzt sind.

darf unvollkommen sein: Vgl. I 6 und I 11; impliziert ist offensichtlich, daß ein vorzeitiger Tod die Vollkommenheit beeinträchtigt. Man möchte wissen, ob und in welchem Sinne der Dialog Eudemos, dessen Titelheld jedenfalls noch als jüngerer Mann im Kampfe fiel, diese Frage diskutiert hat. Ciceros Consolatio und Ps.-Plutarchs Trostschrift an Apollonios haben es gerade mit einem vorzeitigen Tode zu tun.

Aber ein solches Leben: Ein erster Höhepunkt der Beschreibung der Eudaimonia. Nun wird expliziert, was soeben erst angedeutet war. In etwas anderer Richtung war von einer über das Wesen des Menschen hinausgehenden Vollkommenheit schon VII 1 die Rede gewesen. Der Stil ist anspruchsvoll und mag wohl vom Protreptikos angeregt sein; vgl. Frg. 10 Walzer-Ross (B 108–110 D), weiterhin Metaph. 982b 28–983a 5.

dem ... zusammengesetzten Wesen: Über die Zusammengesetztheit der menschlichen Natur vgl. VII 14, später X 8.

Man darf aber nicht: Der Weisheitsspruch ist in vielen Fassungen bezeugt; Aristoteles denkt wohl besonders an die von ihm selbst Rhet. 1394b 26 zitierte Fassung des Epicharm VS 23, B 20 (sonst etwa Sophokles Frg. 531 N). Sachlich gelangen wir damit zum Gegenpol etwa von I 11, II 1; freilich wird auch die göttliche Eudaimonia unserer Stelle nur »so weit als möglich« (vgl. Platon Theait. 176 B) zu erreichen sein.

Denn mag es auch klein: Einer der seltenen Fälle, in denen Aristoteles ein Paradoxon für sich in Anspruch genommen hat: Das Wichtigste von allem ist äußerlich das Unscheinbarste.

8 Einiges davon scheint: Kurze Anspielung auf das Problem der Interdependenz zwischen physischen und psychischen Reaktionen vgl. IV 14 und De anima 403a 5ff.

Auch ist mit der ethischen Tugend: Zu verbinden mit der Behandlung der Klugheit in VI von Kap. 5 Mitte an.

Abgesondert von ihr: Daß Aristoteles die Frage nach der Eudaimonia des für sich bestehenden Geistes hier abbricht, kann dem Wortlaut nach nur darauf beruhen, daß sie wesentlich der Theologie, also einer umfassenderen Disziplin angehört. Es ist die Frage nach der Unsterblichkeit des Geistes (vgl. De anima 408b 17–29 und III 4) und seiner Relation zum höchsten sich selbst denkenden Geiste (Metaph. XII 6–10). Daß von ihr auch im Dialoge Eudemos die Rede war, darf vermutet werden.

Der Freigebige braucht Geld: Eine grundsätzlich sehr wichtige Feststellung. Wenn in II 3 betont war, daß es nicht nur auf das Tun, sondern auch und besonders auf die das Tun veranlassende Gesinnung ankomme, so hören wir hier, daß die Gesinnung allein nicht genüge, sondern daß die Gesinnung sich auch in der Tat zu bewähren habe; die ethische Tat vollzieht sich aber im Raume des äußeren sozialen Lebens.

Auch an folgendem mag man sehen: Ein von Aristoteles auch in der Politik 1334a 28–34 und besonders im Protreptikos Frg. 12 Walzer-Ross (B 43 D.) abgewandelter experimentierender Gedanke. Aus der Stelle des Protreptikos ist er in Ciceros Hortensius Frg. 50 M. und De finibus 5,53 übernommen.

Das Leben der Götter: Vgl. Metaph. 1072b 14–30. Der Gedanke: was wir nur so weit als möglich (vgl. wieder Platon Theait. 176 B, oben zu X 7 zitiert) und für kurze Zeit erlangen, das besitzen die Götter dauernd, ist sowohl hinsichtlich der Abgrenzung Gott–Mensch wie auch hinsichtlich der gemeinsamen Partizipation an derselben Vollkommenheit lehrreich.

9 Der Glückselige: Trotz scheinbar gleichem Einsatz wie X 8 anders orientiert: nicht auf den Spielraum ethischer Bewährung, sondern auf das elementare biologische Faktum, daß ohne physisches Wohlergehen auch die Theoria gefährdet ist.

Indessen darf man: Der Gegensatz zwischen dem Fürsten und dem Privatmann erinnert an X 6. Während aber dort die falsche Eudaimonia des schwelgerischen Tyrannen angeprangert wurde, wird hier festgestellt, daß die wahre Eudaimonia auf äußere Machtmittel in keiner Weise angewiesen ist. Der Stil ist freilich auch da anspruchsvoll. Vgl. die Anspielung auf die Macht des Großkönigs, die doch keine Eudaimonia verbürgt (vgl. Platon Gorg. 470 E).

Auch Solon: Die Erzählung Solons bei Herodot 1,30 (Tellos von Athen) steht nahe, doch stammt unser Text zweifellos nicht dorther, sondern ist Paraphrase von Versen aus einem uns nicht mehr faßbaren Gedicht Solons selbst.

Anaxagoras: Dasselbe kürzer und als reines Apophthegma Eudem. Ethik 1215b

6–14. Eine Art Ergänzung ist das im Protreptikos Frg. 11 Walzer-Ross (B 19 D.) berichtete und auch später viel zitierte Apophthegma (vgl. bes. Gnomol. Vatic. Nr. 114 Sternb.). Als Paradeigma eines der Erkenntnis allein hingegebenen Lebens wird Anaxagoras schon in Platons Gr. Hippias 281 C und 283 A vorausgesetzt. Auf wen letztlich dies Porträt und die Apophthegmata zurückgehen, wissen wir nicht.

Doch muß man im Gebiet des Praktischen: Ein unerwarteter Abschnitt, der den Zweck hat, das nachfolgende Kap. 10 vorzubereiten; er bezieht sich keineswegs, wie es scheinen könnte, auf die zuvor genannten Solon und Anaxagoras, sondern ganz allgemein auf die Gesamtheit der bisherigen Untersuchung.

Wer aber denkend tätig ist: Kompositorisch als Finale des ganzen Werkes zu verstehen, in der Tonhöhe besonders mit X 7 zu vergleichen. Daß in der Sache Aristoteles hier behutsam spricht, ist nicht verwunderlich. Er greift über die Ethik hinaus in die Theologie, und zwar in einen Fragenkomplex, in dem sich philosophische Aussage (Verwandtschaft des menschlichen Geistes mit dem göttlichen, vgl. X 8) und religiöse Tradition verflechten. Man wird am ehesten etwa I 11 vergleichen.

10 Wir haben nun hierüber: In Stichworten soll hier der wesentliche Inhalt des Werkes bezeichnet werden, wozu mit bemerkenswertem Nachdruck erklärt wird, die Probleme seien nur in großen Zügen behandelt worden. Ist dies nur ein formelhafter Vorbehalt oder mehr?

wie wir zu sagen pflegen: Ein von I 1 und II 2 an mehrfach ausgesprochener Grundgedanke, der freilich in diesem Kap. eine eigentümliche Wendung erhält. Es gilt nicht nur, grundsätzlich den Blick auf die Verwirklichung der Tugenden zu richten, sondern darüber hinaus festzustellen, daß bei den meisten Menschen diese Verwirklichung nur durch staatlichen, gesetzlichen Zwang erreicht werden kann – womit ein Übergang zur Politik geschaffen werden soll.

nach Theognis: Anspielung auf Theognis 429–438, auch von Platon im Menon 95 C–96 A zitiert.

die große Menge aber vermögen sie nicht dahin zu bringen: Der entscheidende Gedanke von Kap. 10: die meisten können nur durch Furcht, also durch Zwang, also durch gesetzliche Maßnahmen zur Sittlichkeit gebracht werden. Zu beachten bleibt, daß in II 1–III 8 von diesem Gesichtspunkt überhaupt nicht die Rede war.

Denn sie leben der Leidenschaft: Was I 1 von den jungen Leuten gesagt war, gilt hier von der großen Menge.

Die einen meinen nun: Hier ist auf das Schema der drei plus zwei Wege zur Vollkommenheit Bezug genommen, das schon in I 10 vorausgesetzt und am klarsten in der Eudem. Ethik 1214a 14–25 vorgetragen ist.

Aber von Jugend auf: Darzustellen, wie ein junger Fürst erzieherisch gelenkt wird, ist das Thema von Xenophons Kyrupädie und war das Thema einer nach diesem Muster gestalteten Schrift des Onesikritos über die Erziehung Alexanders (FGrHist 134 F 1).

unter entsprechenden Gesetzen: Hier erscheint zuerst das grundlegende Stichwort: Zur Verwirklichung der Tugend bedarf es gesetzgeberischer Maßnahmen.

So meinen einige: Auch wenn sich platonische Texte (besonders der Gesetze) vergleichen lassen, stammt das Schema im ganzen sicher nicht aus Platon. Es fehlt ihm die Trias als solche wie auch etwa die harte Wendung, der Lustgierige sei zu züchten »wie ein Zugtier«. Auf wen sich Aristoteles bezieht, wissen wir nicht.

einem bestimmten Geist gemäß: Hier und nachher ist auffallenderweise der Begriff »Geist« ganz anders verwendet als in X 7. Die Verwendung in VI 12 ist wieder eine andere.

im Staate der Spartaner: Sparta als Vorbild in der Ethik nur noch in I 13, hier wie dort in Übernahme kulturpolitischer Thesen des späten 5. und frühen 4. Jh., in empfindlichem Gegensatz zur scharfen Kritik an Sparta in der Politik II 9.

jeder lebt, wie er will: »Leben wie man will«, ein Schlagwort der athenischen Demokratie, auch Politik 1310a 32, 1317b 10–13, 1318b 39/40, 1319b 30; vgl. aber schon Platon Laches 179 A, Staat 557 B, weiterhin Plut. Lykurg 24,1, Cicero Hortensius Frg. 39 M., De officiis 1,70.

und spricht Recht wie die Kyklopen: Zitat von Od. 9,114. Der Vers wird auch in der Politik 1252b 22, aber mit anderer Akzentsetzung angeführt.

Ob diese geschrieben oder ungeschrieben sind: Der älterer staatstheoretische Diskussion entnommene Gegensatz von geschriebenem und ungeschriebenem Gesetz spielt bei Aristoteles kaum eine Rolle, vgl. VIII 15 und Politik 1319b 40/1320a 1.

wie bei der Medizin: Der Vergleich von Ethik und Medizin ist hier wie anderswo (etwa I 4, Metaph. 981a 7–24) wichtig, weil an ihm die Spannung zwischen der allgemeinen Vorschrift und dem besonderen Falle besonders deutlich gemacht werden kann.

Nichts mag vielleicht hindern: Mit auffallendem Nachdruck wird hier eine Ausnahme statuiert und einmal mehr am Beispiel des Arztes belegt; die Apotheke spricht in der Regel von der entgegengesetzten Ausnahme dessen, der zwar den anderen helfen kann, aber nicht sich selbst, vgl. Gnomol. Vatic. Nr. 157 und 356 Sternb. und Kleanthes SVF 1,606.

Wir sagten ja schon: Anscheinend Rückverweis. Darüber hinaus ist allerdings der Satz, daß die Wissenschaft auf das Allgemeine gehe, eine Fundamentalthese des Aristoteles (und schon Platons).

was aber die Politik betrifft: Das prägnante Schema: Wer Politik lehrt, versteht praktisch nichts von ihr, und wer sie praktisch ausübt, vermag sie nicht zu lehren, hat deutlich die platonische Porträtiierung des Sophisten und des reinen Politikers im Hintergrund. Wie Aristoteles dieses Dilemma zu überwinden gedacht, wird allerdings nicht recht deutlich.

obschon dies wohl vornehmer wäre: Direkte Polemik gegen einen zeitgenössischen athenischen Politiker, den wir freilich nicht identifizieren können.

Was aber die Sophisten betrifft: Kritik an den »Sophisten« in 2 Punkten: 1. Die Politik ist so ziemlich dasselbe wie die Rhetorik; 2. Aufgabe der Gesetzgebung ist das Auswählen der besten Gesetze aus den bestehenden Verfassungen. – Aristoteles wendet sich nur gegen 2. mit der These, daß dergleichen Auswählen nur dem nützen, der schon in der Sache Bescheid weiß. Wer die gemeinten Sophisten sind, wissen wir nicht; an Isokrates zu denken, mag naheliegen, doch beweisbar ist dieser Bezug nicht.

Da nun die Früheren: Entweder sind unter den Früheren summarisch die oben genannten Sophisten und Politiker zu verstehen, oder wir haben mit einer impliziten Polemik auch gegen Platon zu rechnen. Schließlich betont die Politik II 2–6 deutlich genug, daß Platons Staat und Gesetze zwar scharfsinnig ausgedacht, aber praktisch unbrauchbar seien. Eingeschränkt wird die Polemik an unserer Stelle sofort durch die Stelle, wo den Früheren zugestanden wird, daß sie »in Einzelheiten« Richtiges gelehrt hätten.

mit Hilfe der gesammelten Staatsverfassungen: Etwas überraschend wirkt es, daß nach den scharfen Worten über die sophistische Methode des Sammelns von Gesetzgebungen und Auswählens des Besten aus dem Vorhandenen Aristoteles nun selbst auf seine Sammlung von Staatsverfassungen (die außer Athen nur noch in geringen Fragmenten faßbare Sammlung der 158 Verfassungen) hinweist und aus ihr die notwendigen Folgerungen ziehen will. Stillschweigend ist vorausgesetzt, daß er als Philosoph jene Urteilsfähigkeit eben mitbringe, die er an den Sophisten vermißt.

was die Staaten ... bewahrt: Auf die Programmatik von Politik III–VI wird deutlich hingewiesen: Da der primäre Vorzug einer Staatsverfassung ihre Dauerhaftigkeit ist, so ist zu erforschen, was einem Staat überhaupt und was den verschiedenen Staatsformen im besondern Dauerhaftigkeit verleiht. Letzten Endes wird dann der dauerhafteste Staat auch der vollkommenste sein müssen und umgekehrt. Nehmen wir weiterhin den Anfang von X 10 u. a. dazu, so wird der beste Staat derjenige sein müssen, der die große Menge der Menschen am erfolgreichsten zur Tugend zu zwingen vermag.

INHALTSÜBERSICHT

DAS ZIEL DES HANDELNS (I 1-13)

Gegenstand und Grenzen der Untersuchung, die ein Teil der politischen Wissenschaft ist; Adressat der Abhandlung: der gebildete Polis-Bürger; Zweck der Abhandlung: nicht Erkenntnis, sondern Handeln (I 1).

Das Gute als Ziel von Erkenntnis und Entschluß; Glückseligkeit (*εὐδαιμονία*) als Ziel des Handelns und der politischen Wissenschaft; unterschiedliche Auffassungen von der Glückseligkeit; Anforderungen an den Leser/Hörer der Abhandlung (I 2).

Die Lebensformen und ihre Ziele: lustbezogenes (*ἀπολαυστικός*), politisches (*πολιτικός* bzw. *πρακτικός*) und theoretisch-beachtendes (*θεωρητικός βίος*) Leben (I 3).

Kritik der platonischen Ideenlehre und vor allem der Lehre von der Idee des Guten (I 4).

Genauere Bestimmung der Glückseligkeit: das vollkommene und selbstgenügsame Gut und das höchste Ziel allen Handelns (I 5).

Weitere Eingrenzung der Glückseligkeit: Tätigkeit der Seele auf Grund ihrer besten und vollkommensten Befähigungen – ein volles Leben hindurch (I 6).

Methodische Reflexion: Die Untersuchungsmethode muß gegenstandsgerecht sein (I 7).

Die Definition des Glückes steht nicht im Widerspruch zu allgemein vertretenen Auffassungen darüber, Tugend als Tätigsein, Lust und äußere Güter gehören zusammen, um Glückseligkeit zu begründen (I 8-9).

Wie gewinnt der Mensch Glückseligkeit? Durch Lernen/Übung/göttliche Zuteilung (I 10)?

Ist Glückseligkeit einem Menschen erst nach einem vollendeten Leben zuzugestehen? Entscheidend für die Glückseligkeit sind die tugendgemäßen Tätigkeiten bis zum Lebensende; Schicksalsschläge können die Glückseligkeit nicht wesentlich beeinträchtigen (I 11).

Gehört die Glückseligkeit zu den lobenswerten oder zu den ehrwürdigen Dingen (I 12)?

Grundsätzliches zum Begriff der Tugend als Tätigkeit der Seele ($\psi\chi\eta\varsigma \ \dot{\epsilon}v\acute{e}\gamma\eta\epsilon\alpha$); Unterscheidung von »verstandesmäßigen/intellektuellen« ($\delta\acute{a}\nu\eta\eta\tau\eta\kappa\alpha \ \dot{\alpha}\rho\epsilon\tau\alpha\iota$) und »ethischen« ($\eta\theta\eta\kappa\alpha\iota$) Tugenden (Tugenden des Charakters oder »Gewöhnungs«-Tugenden) in Übereinstimmung mit entsprechenden Teilen oder Vermögen der Seele (I 13).

GRUNDLEGENDES ÜBER DIE »ETHISCHEN« TUGENDEN (II 1-III 8)

»Ethische« Tugenden sind nicht von der Natur gegeben; sie sind »Eigenschaften«, die aus »Gewöhnung« ($\dot{\epsilon}\xi \ \ddot{\epsilon}\theta\eta\eta\varsigma$), d.h. durch Anwendung und entsprechendes Handeln, entstehen (II 1).

Derartige »Eigenschaften« gehen zu Grunde durch ein »Zuviel« ($\dot{\upsilon}\pi\acute{e}\varrho\beta\eta\lambda\eta\varsigma$) oder »Zuwenig« ($\dot{\epsilon}\lambda\lambda\acute{e}\iota\psi\eta\varsigma$) und bleiben erhalten durch das »rechte Maß« ($\mu\acute{e}\tau\eta\iota\tau\eta\varsigma$). Die »ethische« Tugend ist mit der Empfindung von Lust und Schmerz verbunden. Der Tugendhafte tut einerseits im Bereich des Schönen, Förderlichen und Angenehmen und andererseits im Bereich des Hässlichen, Schädlichen und Schmerzhaften das Rechte, der Schlechte aber verfehlt es (II 2).

Der Unterschied zwischen Tugenden und Künsten: Tugendhaftes Handeln erfolgt auf Grund einer bestimmten Haltung oder Verfassung, wenn der Handelnde (a) wissenschaftlich, (b) auf Grund einer Entscheidung und (c) mit innerer Festigkeit und Sicherheit handelt (II 3).

Allgemeine Definition der Tugend: Tugenden sind weder »Leidenschaften« noch »Fähigkeiten«, sondern »Eigenschaften« ($\epsilon\kappa\epsilon\iota\varsigma$) der Seele (II 4).

Die Tugend (Tüchtigkeit) des Menschen ist diejenige Eigenschaft, durch die er ein tüchtiger Mensch wird und seine Leistung gut vollbringt. Die »ethische« Tugend zielt auf die Mitte ($\tau\circ\mu\acute{e}o\acute{o}\nu$) zwischen Übermaß und Mangel, da sie es mit Leidenschaften und Handlungen zu tun hat, die Übermaß, Mangel und Mitte ausgesetzt sind. Die Tugend ist also ein »Mittelmaß« ($\mu\acute{e}o\acute{t}\eta\varsigma$), sofern sie auf die Mitte ($\tau\circ\mu\acute{e}o\acute{o}\nu$) zielt (II 5).

Die Tugend ist ein Verhalten, das eine Entscheidung beinhaltet ($\epsilon\kappa\epsilon\iota\varsigma\pi\acute{o}o\acute{a}\mu\acute{e}tik\eta$), beruhend auf einem »Mittelmaß« in Bezug auf uns, d.h. nicht in einem mathematisch-exakten Sinne, sondern auf einem »Mittelmaß«, das durch (praktische) Vernunft bestimmt wird. Das »Mittelmaß« liegt zwischen Übermaß und Mangel. Die Aufgabe der Tugend besteht darin, die Mitte zu finden und zu wählen (II 6).

Beispiele für Tugenden der Mitte: Tapferkeit, Besonnenheit, Großzügigkeit, Großartigkeit usw. (II 7).

Die drei Verhaltensweisen (Übermaß, Mangel, Mitte) stehen in jeweils verschiedenen Gegensatzverhältnissen zueinander (z.B. steht die Feigheit im Gegensatz zur Tollkühnheit, aber auch die »mittlere« Tugend steht im Gegensatz zur Feigheit und zur Tollkühnheit) (II 8).

Die Mitte zu bestimmen und entsprechend zu handeln, ist sehr schwierig (II 9).

Freiwilligkeit ($\tauὸ\ ἔκούσιον$) als wichtiges Merkmal der Tugend; Bestimmung des Freiwilligen und Unfreiwilligen ($\tauὸ\ ἀκούσιον$) und des Gewaltsamen (III 1).

Aus Unwissenheit ($\deltaὶ\ ἄγνοιαν$) zu handeln ist etwas anderes als unwissend ($\ἀγνοῶν$) zu handeln. Über das Verhältnis von Unwissenheit und Unfreiwilligkeit und die Verantwortlichkeit für das Handeln (III 2).

Definition des Unfreiwilligen und des Freiwilligen (III 3).

Die »in unserer Macht liegende« Entscheidung ($\piροαιρεσις$), d.h. die vernunftbestimmte »Voraus-Wahl« einer von mehreren Möglichkeiten, ist ein spezifisches Merkmal der Tugend. Abgrenzung des Begriffs gegenüber vergleichbaren Begriffen, z.B. gegenüber dem Wollen (III 4).

Nicht alles kann ein Gegenstand des Überlegens ($\tauὸ\ βουλεύεσθαι$) sein: z.B. das Ewige, geometrische Gegebenheiten oder das Zufällige, d.h. die Dinge, die nicht in unserer Macht stehen, sind keine Gegenstände des Überlegens. Überlegungen sind nur anzustellen über Dinge, die der Mensch zu vollbringen fähig ist, aber bei denen ungewiß ist, wie er handeln soll. Gegenstand der Überlegung ist der Weg zum Ziel, nicht das Ziel selbst. Die Überlegung geht der Entscheidung voraus, die das überlegende Streben nach den Dingen ist, die in unserer Macht stehen (III 5).

Das Wollen ($\βούλησις$) bezieht sich nicht auf den Weg, sondern auf das Ziel. Was ist das Ziel des Wollens? Das Gute oder das, was als das Gute erscheint (III 6)?

Über die Reichweite der Verantwortung für das, »was in unserer Macht steht« ($\τὰ\ ἐφ’\ ἡμῖν$): Tugend und Schlechtigkeit stehen in unserer Macht; Schlechtigkeit ist freiwillig. Selbstverschuldete Unwissenheit, Gründe für diese; Verantwortlichkeit für die Ursachen psychischer und physischer Eigenschaften (III 7).

Zusammenfassung: Tugenden sind »Mitten« ($\mu\epsilon\sigma\acute{o}\tau\eta\tau\epsilon\zeta$) und Eigenschaften ($\epsilon\xi\epsilon\iota\zeta$) der Seele; sie entstehen im Vollziehen dessen, wodurch sie entstehen; sie liegen in unserer Macht und sind freiwillig (III 8).

DIE EINZELNEN »ETHISCHEN« TUGENDEN DES IRRATIONALEN SEELENTEILES (III 9–V 15)

Tapferkeit ($\alpha\acute{n}d\rho\epsilon\iota\alpha$) als Mitte in Bezug auf Furcht und Zuversicht ($\pi\epsilon\varrho\acute{i}$ $\varphi\acute{o}\beta\theta\omega\varsigma$ $\kappa\acute{a}i$ $\theta\acute{a}\varrho\varrho\eta$). Anlässe der Furcht. Unterschiedliche Erscheinungsformen der Furcht und des Furchterregenden. Wer aushält und fürchtet, was man soll und weswegen man es soll und wie und wann, und wer in derselben Weise Zuversicht hat, der ist tapfer. Der Tapfere nämlich leidet und handelt, wie es angemessen ist und wie es die Vernunft will; er ist tapfer um des Edlen willen ($\chi\acute{a}l\omega\bar{\nu}$ $\delta\acute{h}$ $\epsilon\acute{n}e\kappa\alpha$). Zuversicht und Hoffnung als Bedingungen der Tapferkeit (III 9–10).

Fünf weitere Formen der Tapferkeit: (a) Tapferkeit des Polis-Bürgers ($\pi\acute{o}\lambda\it{i}\tau\iota\kappa\acute{h}\eta$), (b) Tapferkeit aufgrund von Wissen und Erfahrung ($\acute{e}m\pi\epsilon\iota\varrho\iota\alpha$), (c) Tapferkeit aus Leidenschaft und Zorn ($\theta\acute{u}\mu\acute{o}\varsigma$), (d) Tapferkeit aus Zuversicht und Hoffnung ($\acute{e}\lambda\pi\acute{i}\varsigma$), (e) Tapferkeit aus Unwissenheit ($\acute{a}\gamma\nu\o\iota\alpha$) (III 11).

Tapferkeit ist mit Schmerz verbunden (III 12).

Besonnenheit oder Mäßigkeit ($\sigma\omega\varphi\acute{o}\sigma\acute{u}\eta\eta$) gehört wie die Tapferkeit zu den Tugenden der irrationalen Seelenteile ($\acute{a}\lambda\o\gamma\alpha$ $\mu\acute{e}\varrho\eta$). Sie ist die Mitte in Hinsicht auf Lustempfindungen ($\acute{h}\delta\o\varvai$). Zu unterscheiden sind seelische und körperliche Lustempfindungen. Besonnen oder mäßig ist derjenige, der über die Abwesenheit der (körperlichen) Lustempfindungen und das Verzichten auf Lust keinen Schmerz empfindet (III 13–14).

Zügellosigkeit oder Maßlosigkeit ($\acute{a}\kappa\o\lambda\o\sigma\iota\alpha$) ist freiwilliger und entsprechend tadelnswerter als Feigheit (III 15).

Freigebigkeit oder Großzügigkeit (*ἐλευθεριότης*) ist die Mitte in Hinsicht auf materiellen Besitz, auf Geben und Empfangen von Geld und Vermögen. Sie ist die Mitte zwischen Geiz und Verschwendug und die Tugend des richtigen Gebrauchs, d.h. durch Ausgeben und Schenken, von Geld und Vermögen, wie es sich gehört. Freigebigkeit ist die Tugend des richtigen Gebens. Verschwendug (*ἀσωτία*) und Geiz (*ἀνελευθερία*) sind Übermaß und Mangel im Geben wie im Nehmen (IV 1-3).

Die Großartigkeit oder Hochherzigkeit (*μεγαλοπρέπεια*) ist eine Tugend, die sich auf das Vermögen bezieht, allerdings nur im Hinblick auf das Ausgeben von Geld. Sie ist »der angemessene Aufwand im Großen«. Das »Angemessene« (*τὸ πρέπον*) ist ein entscheidenes Kriterium der Hochherzigkeit als einer Tugend. Möglichkeiten der Verwirklichung von Hochherzigkeit (IV 4-5).

Das Gegenstück des Hochherzigen ist auf der einen Seite der Protzige, der ein Übermaß an Aufwand treibt, und auf der anderen Seite der Kleinliche bzw. Engherzige. Diese Haltungen sind zwar Fehler, bringen aber keine Schande, weil sie dem Mitmenschen nicht schaden und nicht übermäßig abstoßend sind (IV 6).

Die Großgesinntheit, Hochsinnigkeit oder Seelengröße (*μεγαλοψυχία*): Großgesinnt ist jemand, der sich großer Dinge für würdig hält und es auch ist; er ist der Größe nach ein Extrem, dem Sollen nach eine Mitte zwischen Übermaß und Mangel. Großgesinntheit ist ein Schmuck der Tugenden und setzt »Tugendadel« (*καλοκάγαθία*) voraus; sie hat es vor allem mit Ehre zu tun, die allein auf der Tugend beruht. Weitere Merkmale der Großgesinntheit. Ängstlichkeit ist Mangel, Prahlerei ist Übermaß an Großgesinntheit (IV 7-9).

Auch beim Streben nach Ehre (*τιμή*), dem Ehrgeiz (*φιλοτιμία*), gibt es ein Zuviel und ein Zuwenig (IV 10).

Sanftmut oder vornehme Ruhe (*πραότης*) ist eine Mitte im Zusammenhang mit Erregbarkeit und Zorn: Wer zürnt, worüber er soll und wem er soll und ferner wie, wann und wie lange er soll, wird aufgrund seiner Sanftmut gelobt (IV 11).

Tugenden des Umgangs und des Zusammenlebens: Die Mitte zwischen Liebedienerei und Streitsüchtigkeit ist eine Tugend gleich der Freundschaftlichkeit (*φιλία*), allerdings ohne Gefühl (IV 12).

Die Mitte zwischen Einbildung (*ἀλαζωνεία*) und Ironie (*εἰρωνεία*) ist ein mittleres Verhalten zwischen der Vortäuschung rühmenswerter Eigenschaften (Prahlerei) und der Verleugnung oder Herabsetzung entsprechender Eigenschaften. Dieses mittlere Verhalten ist die Aufrichtigkeit oder Wahrhaftigkeit (IV 13).

Auch in den Umgangsformen im Rahmen der Erholung (z.B. im Scherzen) gibt es die richtige Mitte zwischen Übermaß und Mangel; die Korrektheit oder Geschicklichkeit in der richtigen Wahl der Worte (IV 14).

Das Schamgefühl (*αιδώς*) ist keine Tugend; sie ist eher ein Affekt als eine Haltung. Der Anständige braucht kein Schamgefühl, weil diese sich nur auf schlechte Taten bezieht, die der Anständige nicht begeht (IV 15).

Die Begriffe Gerechtigkeit (*δικαιοσύνη*), Unersättlichkeit (= Mehr-Haben-Wollen) und Ungerechtigkeit (*ἀδικία*) sind mehrdeutig. Es gibt verschiedene Erscheinungsformen des Ungerechten (z.B. Gesetzwidrigkeit und Ungleichheit) und des Gerechten (z.B. Gesetzlichkeit und Gleichheit) (V 1-2).

Wer sich nicht an die Gesetze hält, ist ungerecht; wer sich an die Gesetze hält, ist gerecht. Demnach ist alles Gesetzliche, »irgendwie« gerecht und erzeugt und bewahrt in der staatlichen Gemeinschaft die Glückseligkeit und ihre Komponenten. Das Ge-

setz gebietet und verbietet im Hinblick auf alle Tugenden und Schlechtigkeiten. In diesem Sinne ist Gerechtigkeit die vollkommene Tugend im Hinblick auf den Mitmenschen ($\pi\varrho\circ\varsigma\ \hat{\epsilon}\tau\varrho\varsigma$). Diese umfassende Gerechtigkeit ($\hat{\eta}\ \delta\lambda\eta\ \delta\hat{\iota}\kappa\alpha\iota\sigma\hat{\iota}\nu\eta$) ist die ganze Tugend ($\delta\lambda\eta\ \hat{\alpha}\varrho\epsilon\tau\eta$); sie unterscheidet sich von dieser nur dadurch, daß sie sich dem Mitmenschen gegenüber betätigt (V 3).

Gesucht wird aber auch die Gerechtigkeit, die nur ein Teil der Tugend ist ($\hat{\eta}\ \hat{\epsilon}\nu\ \mu\acute{e}r\eta\ \delta\hat{\iota}\kappa\alpha\iota\sigma\hat{\iota}\nu\eta$), d.h. ein Teil der umfassenden Gerechtigkeit, eine partikulare Gerechtigkeit. Diese ist teils *distributive*, d.h. die Zuteilung von Ehre, Geld und anderen Dingen betreffende Gerechtigkeit, teils *kommutative*, d.h. die den vertraglichen Verkehr betreffende Gerechtigkeit. Die *distributive* Gerechtigkeit kann bedeuten, daß der eine ungleich oder gleich viel erhält wie der andere (V 4-5).

Zur Sicherung der gerechten Mittel bei der *distributiven* Gerechtigkeit ist es erforderlich, daß ungleiche Personen auch nicht Gleisches zugeteilt bekommen. Das ergibt sich auch aus dem Begriff der »Würdigkeit/Angemessenheit« ($\hat{\alpha}\xi\alpha$): Die distributive Gerechtigkeit wird »im Sinne einer gewissen Würdigkeit/Angemessenheit« ($\chi\at\tau'\ \hat{\alpha}\xi\iota\alpha\nu$) realisiert. Demnach ist das Gerechte etwas Proportionales ($\tau\circ\ \delta\hat{\iota}\kappa\alpha\iota\circ\ \hat{\alpha}\nu\acute{a}\lambda\circ\gamma\circ\eta\circ\tau$). Gerechtigkeit geschieht im Sinne von Proportionalität, nicht im Sinne von Gleichheit ($\chi\at\tau'\ \hat{\alpha}\nu\acute{a}\lambda\circ\gamma\iota\alpha\nu\ \kappa\acute{a}\iota\ \mu\acute{h}\ \chi\at\tau'\ \hat{\iota}\hat{\sigma}\acute{o}\teta\tau\alpha$) (V 6).

Bei der *distributiven* Gerechtigkeit ist die Proportionalität »geometrisch«, bei der *kommutativen* Gerechtigkeit ist die Proportionalität »nach der Zahl«, d.h. »arithmetisch« (V 7).

Kritik an der Gleichsetzung von Recht und einfacher Wiedervergeltung. Gerechtigkeit ist proportionales Vergelten und Austauschen; wenn jeder »das Seinige« erhält, herrscht Gleichheit. Die Rolle des Geldes (V 8).

Zusammenfassung: Die Gerechtigkeit schafft die Mitte, die Ungerechtigkeit die Extreme. Die Gerechtigkeit ist jene Tugend, durch die der Gerechte sich für das Gerechte entscheidet und danach handelt und sich im Verhältnis zu anderen oder anderen im Verhältnis zueinander nicht so zuteilt, daß er sich selbst vom Wünschbaren mehr, anderen weniger gibt, und vom Schädlichen umgekehrt, sondern daß er nach der proportionalen Gleichheit (*διανεμητικός ... τοῦ ἵσου τοῦ κατ' ἀναλογίαν*) zuteilt, und dies auch bei anderen untereinander tut (V 9).

Recht und Gesetz. Arten des Rechts. Weitere Einzelprobleme: Man kann nicht freiwillig Unrecht leiden, weil dies in der Macht dessen liegt, der Unrecht tut. Über die Schwierigkeit, gerecht zu sein und gerecht zu handeln. Begeht ein Unrecht, wer zuviel zuteilt oder zuviel empfängt? Kann man sich selbst ein Unrecht antun? (V 10–13).

Die Billigkeit (*ἐπιείκεια*) und das Billige im Verhältnis zu Recht und Gerechtigkeit. Das Billige ist eine Korrektur des gesetzlich Gerechten; es gleicht einen Mangel aus, der entsteht, wenn das Gesetz zu allgemein ist (V 14).

Man tut sich selbst kein Unrecht an, wie man auch nicht freiwillig Unrecht erleiden kann (V 15).

DIE »DIANOETISCHEN« TUGENDEN DES RATIONALEN SEELENTEILES (VI)

Die Mitte wird beim sittlichen Handeln durch die »rechte Einsicht« (*λόγος ὁρθός*) bestimmt. Was aber ist die »rechte Einsicht«? (VI 1).

Nach der Besprechung der »ethischen« Tugenden (*αἱ τοῦ ἥθους ἀρεταί*) sind die »dianoetischen« (*αἱ τῆς διανοίας ἀρεταί*) Tugenden, die Tugenden des Verstandes, zu bespre-

chen. Gliederung des rationalen Seelenteiles in ein *spekulativ-theoretisches* und ein *überlegend-praktisches* Vermögen. Mit dem »spekulativ-theoretischen« Vermögen (*ἐπιστημονικόν*) betrachten wir das unvergängliche, nicht-veränderbare Sein, mit dem »überlegend-praktischen« Vermögen (*λογιστικόν*) das vergängliche, veränderbare Sein. – Es sind drei Funktionen der Seele zu unterscheiden, die das Handeln wie die Erkenntnis der Wahrheit beherrschen: Wahrnehmung (*αἴσθησις*), Vernunft (*νοῦς*), Streben (*ὄρεξις*). Objekte des »theoretischen« Vermögens sind das Wahre und das Falsche, des »überlegend-praktischen« die Wahrheit, die mit dem »rechten Streben« (*ὀρθὴ ὄρεξις*) übereinstimmt. Ursache des Handelns ist die Entscheidung (*προαιρεσίς*), Ursache der Entscheidung sind das Streben und die Reflexion des Zweckes. Erkenntnis der Wahrheit/des Richtigen ist die Leistung beider Vermögen des rationalen Seelenteiles (VI 2).

Fünf Möglichkeiten der Seele, zur Erkenntnis des Richtigen zu gelangen: praktisches Können/Kunstfertigkeit (*τέχνη*), wissenschaftliches Erkennen (*ἐπιστήμη*), Klugheit (*φρόνησις*), philosophische Weisheit (*σοφία*), Verstand (*νοῦς*). – Beschreibung des *wissenschaftlichen Erkennens*: Seine Gegenstände sind notwendig und unvergänglich (VI 3).

Beschreibung des *praktischen Könnens*: ein mit richtiger Vernunft verbundenes produzierendes Verhalten, der *Klugheit*: ein mit richtiger Vernunft verbundenes handelndes Verhalten in Bezug auf das, was für den Menschen gut oder schlecht ist, der *Verstand*, dessen Gegenstand die Prinzipien sind, der *philosophischen Weisheit*: ihre Gegenstände sind die erhabensten Formen des Seins (VI 4–7).

Wiederaufnahme des Begriffs der Klugheit (*φρόνησις*): Ihre Gegenstände sind die menschlichen Dinge (*τὰ ἀνθρώπινα*) und das, was überlegt/erwogen werden kann. Aufgabe des Klu-

gen: richtig zu überlegen (*τὸ εὖ βουλεύεσθαι*). Klugheit (sittliche Einsicht) und politische Kompetenz bezeichnen zwar dasselbe Verhalten, begrifflich unterscheiden sie sich jedoch: Die Klugheit bezieht sich vor allem auf die eigene Person und den Einzelnen, die politische Kompetenz auf die Polis insgesamt. Klugheit setzt Erfahrung (*ἐμπειρία*) voraus (VI 8–9).

Darstellung weiterer dianoetischer Tugenden: die Fähigkeit, gut zu überlegen/»Wohlberatenheit« (*εὐβουλία*), verstanden als die Fähigkeit des richtigen Planens, das auf etwas Gutes zielt; die Verständigkeit (*σύνεσις*): Sie befaßt sich mit den Dingen, in denen man zweifelt und überlegt; sie gibt keine Anweisungen, sondern fällt nur Urteile, die Urteilsfähigkeit des Anständigen (*γνώμη*) (VI 10–12).

Über den Nutzen der philosophischen Weisheit (*σοφία*) und sittlichen Klugheit (*φρόνησις*) für die Erreichung der Glückseligkeit. Die philosophische Weisheit erzeugt Glückseligkeit. Die sittliche Klugheit ist (ebenso wie die »ethische Tugend«) Voraussetzung des Handelns; die Tugend ist für die Richtigkeit des Ziels, die Klugheit für die Richtigkeit des Weges zuständig. Tugend ist auf Klugheit angewiesen, nicht aber mit dieser identisch. Man kann nicht tugendhaft sein ohne Klugheit und nicht klug ohne ethische Tugend (VI 13).

UNBEHERRSCHTHEIT UND LUST (VII 1–15)

Drei Formen ethischer Minderwertigkeit: Schlechtigkeit (*χακία*), Unbeherrschtheit (*ἀκρασία*), Rohheit (*θηριότης*). Positive Gegenbegriffe: Tugend (*ἀρετή*), Selbstbeherrschung (*ἐγκράτεια*), übermenschliche Vollkommenheit (*ὑπὲρ ἡμᾶς ἀρετή*). – Neues Thema: Unbeherrschtheit (*ἀκρασία*), Weichlichkeit (*μαλακία*), Schlemmerei (*τρυφή*) (VII 1).

Verschiedene Ansichten über Selbstbeherrschung und Unbeherrschtheit und deren Diskussion, Lösung der Probleme (VII 2–4).

Das Verhältnis von Wissen (*ἐπιστήμη*) und Unbeherrschtheit; die Ursache der Unbeherrschtheit: die Differenz zwischen einer auf das Allgemeine und einer auf den Einzelfall ziellenden Meinung (*δόξα*) bzw. der Gegensatz zwischen einer auf den Einzelfall ziellenden Meinung und der wahren Einsicht (*όρθος λόγος*) (VII 5).

Unterscheidung von grundsätzlicher und auf bestimmte Bereiche bezogener Unbeherrschtheit. Lust und Schmerz sind die Gebiete, auf denen Selbstbeherrschung und Unbeherrschtheit wirksam sind. Bei wünschenswerten Objekten der Lust ist nicht die Lust oder das Begehr an sich verwerflich, sondern nur das Übermaß (*αἱ ὑπερβολαι*). – Abartiges Verhalten aufgrund schwerer psychischer Defekte und Krankheit unterliegt nicht dem moralischen Urteil (VII 6).

Unbeherrschtheit im Zorn (*θυμός*) ist weniger schimpflich als diejenige in den Begierden (*ἐπιθυμίαι*). Über den Zorn (VII 7).

Verschiedene Verhaltensweisen gegenüber Lust und Unlust: Der Unterschied zwischen dem Zügellosen (*ἀχόλαστος*) und dem Unbeherrschten (*ἀκρατής*): Dieser kann Reue empfinden, jener nicht. Unbeherrschtheit ist keine Schlechtigkeit, da der Unbeherrschte im Gegensatz zum Zügellosen nur vorübergehend von der Leidenschaft beherrscht wird, aber der sittlichen Tugend grundsätzlich treu bleibt. Darstellung des Zügellosen (VII 8–9).

Über den Unterschied zwischen beherrscht (*έγκρατής*) und starrsinnig (*ἰσχυρογνώμων*), beherrscht und besonnen (*σώφρων*) (VII 10–11).

Eine Untersuchung von Lust (*ἡδονή*) und Schmerz (*λύπη*). Darstellung verschiedener Auffassungen u.a. zu der Frage, ob

Lust ein Gut und Schmerz ein Übel oder Lust ein Übel sei. Auseinandersetzung mit den Argumenten der Lustgegner. – Unterschiedliche Arten der Lust (z.B. die Lust am Denken), die nicht alle verwerflich sind. Auch die Glückseligkeit bedarf der Lust. Warum werden gewöhnlich die körperlichen Lüste bevorzugt (VII 12–15)?

DIE FREUNDSCHAFT (VIII 1–IX 12)

Freundschaft ($\varphi\lambda\iota\alpha$) ist eine Tugend bzw. mit der Tugend verbunden; sie gehört zum Notwendigsten im Leben. Gründe für ihre Notwendigkeit. Freundschaft, die zur Eintracht ($\delta\mu\circ\voia$) führt, hält offensichtlich sogar die Staaten zusammen. – Unterschiedliche Vorstellungen von Freundschaft. Bezugspunkte der Freundschaft und Zuneigung: das Gute, das Angenehme, das Nützliche. – Freundschaft beruht auf gegenseitigem Wohlwollen ($\epsilon\circ\voia$), das den Betroffenen nicht verborgen bleibt. Den Bezugspunkten entsprechend gibt es drei Arten von Freundschaft (VIII 1–3).

Vollkommene Freundschaft ist nur die Freundschaft der Tugendhaften und hinsichtlich der Tugend Ähnlichen; ihr Bezugspunkt ist das Gute. Nur die Tugendhaften sind insofern Freunde, als sie tugendhaft sind. Freundschaft beruht auf Gleichheit ($\iota\sigma\circ\tau\eta\varsigma$). – Es gibt keine wahre Freundschaft mit Vielen. – Auf Überlegenheit beruhende Freundschaft z.B. zwischen Vater und Sohn, Mann und Frau: Hier muß der Grad der Zuneigung proportional der Stellung der Beteiligten sein/ der Stellung der Beteiligten entsprechen, d.h. der wertvollere Teil muß mehr Zuneigung erhalten als geben. Die Proportionalität (d.h. die Verhältnismäßigkeit »der Würde entsprechend«: $\chi\at\tau'\ \alpha\xi\iota\alpha\varsigma$) der Zuneigung gewährleistet Gleichheit (VIII 4–8).

In Zusammenhang mit der Gerechtigkeit bedeutet Gleichheit etwas anderes als in der Freundschaft. – Man wünscht sich aus Geltungsdrang/Eitelkeit gewöhnlich, mehr geliebt zu werden als zu lieben. Aber wahre Freundschaft beruht mehr auf dem Lieben als dem Geliebtwerden. Demnach ist die spezifische Tugend der Freunde das Lieben (*τὸ φιλεῖν*). Die auf Proportionalität beruhende Freundschaft ist besonders fest, weil in ihr die Ungleichheit aufgehoben ist (VIII 9–10).

Freundschaft und Gerechtigkeit haben dasselbe Betätigungsfeld. In jeder Gemeinschaft gibt es Gerechtigkeit und Freundschaft. Mit wachsender Freundschaft wächst die Verbindlichkeit des Rechts. Alle Gemeinschaften, die Freundschaftsverhältnissen gleichen, sind Teile der politischen Gemeinschaft (VIII 11).

Die sechs Formen der Staatsverfassung (*πολιτεία*): drei positive und drei negative. In den Familien herrschen analoge Verhältnisse. In jeder Form der Staatsverfassung herrschen (analoge) Freundschaftsbeziehungen (VIII 12–13).

Freundschaft unter Verwandten (VIII 14).

Verschiedene Probleme der drei Arten der Freundschaft, von denen jede auf Gleichheit oder Überlegenheit beruht. Analogien zur Polis-Gemeinschaft: Hier wie in der Freundschaft wirkt die Proportionalität (*τὸ κατ’ ἀξίαν*) ausgleichend und erhält die Gemeinschaft (VIII 15–16).

Probleme, die entstehen, wenn Menschen unterschiedliche Motive haben, Freundschaft zu schließen. Pflichtenkonflikte. Auflösung von Freundschaft (IX 1–3).

Anwendung von fünf Merkmalen der Freundschaft auf die Freundschaft des Guten und des Schlechten mit sich selbst; der Tugendhafte verhält sich zu einem Freund wie zu sich selbst. Der Freund ist sein zweites Ich (IX 4).

Tugenden, die der Freundschaft gleichen: Wohlwollen (*εὐεοία*) und Eintracht (*ὁμόεοία*) (IX 5-6).

Gründe dafür, daß die Wohltäter die Empfänger von Wohltaten mehr lieben als umgekehrt. Das Verhalten der Wohltäter ist dem Verhalten z.B. der Dichter vergleichbar, die ihre Werke wie Kinder lieben. Denn der Wohltäter verwirklicht sich selbst in dem Werk seiner Wohltat; es gibt für ihn nichts Schöneres. Für den Empfänger der Wohltat ist dieses Werk nur nützlich und nicht schön, d.h. weniger wertvoll (IX 7).

Verschiedene Formen der Selbstliebe: Der Egoismus bei schlechten Menschen, aber auch beim guten Menschen, die Freundschaft zu sich selbst, aus der die Freundschaft auch zu anderen Menschen und zum Vaterland erwächst. Der Tugendhafte wünscht für sich selbst das Schönste und Beste, d.h. die höchste Tugend (IX 8).

Die Notwendigkeit der Freundschaft für die Glückseligkeit: Der Tugendhafte braucht Menschen, denen er Gutes tun kann. Gründe für die Ablehnung des Einsiedlerlebens. Die natürliche Veranlagung des Menschen zum Gemeinschaftswesen und zum Zusammenleben gilt auch für den Glücklichen. Im Zusammenleben mit dem tugendhaften Freund wird die Tugend geübt. Der tugendhafte Freund ist dem Tugendhaften von Natur aus erwünscht. Die Zahl der Freunde muß begrenzt sein; andernfalls läßt sich Freundschaft nicht praktizieren. – Man soll Freunde an seinem Glück teilhaben lassen, aber möglichst nicht an seinem Unglück; aber wenn der Freund unglücklich ist, soll man für ihn da sein. – Das Zusammensein mit Freunden ist erstrebenswert (IX 9-12).

DIE LUST UND DAS GLÜCK (X 1-9)

Gegensätzliche Einstellungen gegenüber der Lust: Sie ist ein besonderes Gut oder ist ein Übel. Prüfung verschiedener Ansichten über das Wesen der Lust. Die Lust ist kein Werden und keine Bewegung; das Wesen der Lust ist in jedem Augenblick vollkommen. Sie ist ein Ganzes (X 1-3).

Lust entsteht bei jeder Wahrnehmung, beim Überlegen und beim Denken. Lust macht die Tätigkeit vollkommen, im Sinne einer an der Tätigkeit sich entwickelnden Vollendung, wie die Schönheit auf ihrem Höhepunkt. – Der Mensch kann nicht unablässig tätig sein (*ἐνεργεῖν*); also kann er auch nicht unablässig Lust empfinden, da diese die Tätigkeit begleitet. – Indem die Lust jede Tätigkeit vollkommen macht/zu einem vollkommenen Akt werden lässt, lässt sie auch das Leben, insofern es Tätigkeit ist, vollkommen werden (X 4).

Es gibt verschiedene Arten der Lust, weil auch die Tätigkeiten, die von der Lust begleitet werden, verschieden sind. Jede Tätigkeit wird durch die ihr eigentümliche Lust (*οἰκεία ἡδονή*) intensiviert und verbessert. Offene Frage: Ist die Tätigkeit mit der ihr zugehörigen Lust identisch? – Jedes Lebewesen besitzt seiner ihm wesenhaften Tätigkeit entsprechend eine ihm wesenseigene Lust. – Was Lust ist, entscheidet letztlich der sittlich Tüchtige und Ernstzunehmende (*σπουδαῖος*). Maßstab (*μέτρον*) ist die Tugend und der Tugendhafte (X 5).

Das Wesen der Glückseligkeit, das Ziel aller menschlichen Dinge: Glückseligkeit ist kein bloßer Zustand (*ἡδονή*), sondern eine Tätigkeit (*ἐνεργεία*), die keinem anderen Zweck dient als sich selbst, wie es auch bei der Tugend der Fall ist. Glückseligkeit besteht also nicht im scheinbar zweckfreien Spiel, das in Wirklichkeit der Erholung dient (X 6).

Glückseligkeit ist Tätigkeit im Sinne der Tugend, und zwar der höchsten Tugend, die die Tugend des Besten in uns ist. Diese Tätigkeit ist eine »betrachtende« (θεωρητική); sie ist die beste, die anhaltendste und die genußreichste Tätigkeit, die man sich vorstellen kann: die Philosophie als Tätigkeit des philosophischen Geistes; diese »betrachtende« Tätigkeit ist als solche autark und wird um ihrer selbst willen geliebt. Glückseligkeit ist vollkommen als »betrachtende« Tätigkeit des Geistes, die keinen anderen Zweck hat außer sich selbst, eine ihr eigentümliche Lust in sich schließt und verbunden ist mit Autarkie, Muße, Freiheit von Ermüdung und ein Leben lang dauert. Doch diese Glückseligkeit übersteigt die Möglichkeiten des Menschen, sofern er Mensch ist; er müßte dazu etwas Göttliches in sich haben (X 7).

Erreichbar aber ist die Glückseligkeit als Verwirklichung der »ethischen« Tugend; denn die Tätigkeiten im Sinne dieser Tugend sind »menschlich«, ebenso das Leben, daß ihr gemäß ist, und die Glückseligkeit, die es gewährt. – Notwendigkeit materieller Güter für die »menschliche« Glückseligkeit – Gegensatz zur »theoretischen« Glückseligkeit, die der »göttlichen« Glückseligkeit am engsten verwandt ist (X 8).

Als Mensch ist der Glückselige auf äußere Rahmenbedingungen angewiesen (z.B. Gesundheit, Nahrung) – allerdings nicht im Übermaß. Der Mensch, der die »theoretische« Lebensform praktiziert, darf mit der besonderen Fürsorge und Liebe der Götter rechnen (X 9).

ETHIK UND POLITIK (X 10)

Eine Erörterung ethischer Fragen kann sich nicht auf Erkenntnis beschränken; sie muß auch auf Anwendung zielen. Es reicht nicht, über die Tugend Bescheid zu wissen; man muß sie auch praktizieren. Dazu sind die unveränderbare Naturanlage

($\psi \nu \sigma \iota \varsigma$), die Gewöhnung ($\epsilon \theta o \varsigma$) und die Belehrung ($\delta i \delta a \chi \eta$) erforderlich. Gewöhnung und Belehrung müssen durch Gesetze geregelt werden, weil sich die große Masse der Menschen nicht durch das Wort, sondern nur durch Zwang auf den richtigen Weg bringen lässt. Wer dies leisten will, muß versuchen, zur Gesetzgebung fähig zu werden, die ein Teil der Politik ist. – Übergang zur aristotelischen »Politik«, »damit auf diese Weise die Wissenschaft vom Menschen sich nach Kräften vollende« (X 10).

LITERATURHINWEISE

- Ackrill, J. L.: Aristotle's Ethics, London 1971.
- Bien, G.: Das Theorie-Praxis-Problem und die politische Philosophie bei Platon und Aristoteles, in: *Philosophisches Jahrbuch* 76, 1968/1969, 264–314.
- Bien, G.: Die Grundlegung der praktischen Philosophie des Aristoteles, Neuwied 1971.
- Bodéüs, R.: *Le Philosophe et la cité. Recherche sur les rapports entre morale et politique dans la pensée d'Aristote*, Paris 1982.
- Bodéüs, R.: The political dimensions of Aristotle's Ethics, in: *Dialogue* 36, 1997.
- Bywater, I.: *Aristotelis Ethica Nicomachea*, Oxford 1894 (Textausgabe).
- Dirlmeier, F.: Aristoteles. Nikomachische Ethik, Frankfurt 1957 (Übersetzung).
- Dirlmeier, F.: Aristoteles. Nikomachische Ethik, Berlin 1991 (Übersetzung und umfangreicher Kommentar).
- Düring, I.: Aristoteles. Darstellung und Interpretation seines Denkens, Heidelberg 1966, 455–473.
- Flashar, H.: Ethik und Politik in der Philosophie des Aristoteles, in: *Gymnasium* 78, 1971, 278–293.
- Gauthier, R. A. / Jolif, J. Y.: *L'Éthique à Nicomaque*. 3 Bde., Paris 1958–1959 (Kommentar).
- Gigon, O.: Aristoteles. Die Nikomachische Ethik, Zürich/Stuttgart 1967 (Übersetzung und ausführliche Einleitung).
- Graeser, A.: Die Philosophie der Antike 2. Sophistik und Sokratik, Plato und Aristoteles, München 1983, 232–255.
- Hadot, P.: Wege zur Weisheit oder Was lehrt uns die antike Philosophie, Frankfurt 1999, 97–112.
- Hager, F. P. (Hg.): Ethik und Politik des Aristoteles, Darmstadt 1972.
- Hardie, W. F. R.: Aristotle's ethical theory, Oxford 1968.
- Höffe, O.: Die Nikomachische Ethik, Berlin 1995.
- Jaeger, W.: Aristoteles. Grundlegung einer Geschichte seiner Entwicklung, Berlin 1923.
- Jaeger, W.: Medizin als methodisches Vorbild in der Ethik des Aristoteles, in: *Zeitschrift für philosophische Forschung* 13, 1959, 513–530.
- Kenny, A.: The Aristotelian Ethics, Oxford 1980.

- Lieberg, G.: Die Lehre von der Lust in den Ethiken des Aristoteles (*Zetemata* 19), 1958.
- Müller, A.: Theorie, Kritik oder Bildung? Abriß der Geschichte der antiken Philosophie von Thales bis Cicero, Darmstadt 1975, 74–82.
- Müller, G.: Probleme der aristotelischen Eudaimonielehre, in: *Museum Helveticum* 17, 1960, 121–143.
- Oksenberg Rorty, A. (Hg.): *Essays on Aristotle's Ethics*, Berkeley 1980.
- Pakaluk, M.: Aristotle. Nicomachean Ethics: Book VIII an IX, Oxford 1998 (engl. Übersetzung und Kommentar).
- Reeve, C. D. C.: *Practices of Reason. Aristotle's Nicomachean Ethics*, Oxford 1992.
- Ritter, R.: Die aristotelische Freundschaftsphilosophie nach der nikomachischen Ethik, Diss. München 1963.
- Rolfes, E. / Bien, G.: Aristotle. Nikomachische Ethik, Darmstadt 1995 (Übersetzung mit ausführlichem Sachregister).
- Sparshott, F.: *Taking Life Seriously. A Study of the Argument of the Nicomachean Ethics*, Toronto 1994.
- Susemihl, F. / Apelt, O.: *Aristotelis Ethica Nicomachea*, Leipzig 1912 (Textausgabe).

REGISTER WICHTIGER BEGRIFFE

Die Stellenangaben verweisen auf besonders wichtige Stellen; Vollständigkeit wurde nicht angestrebt.

- Abhandlung (ἡ πραγματεία) II 2
Abstraktion (ἡ ἀφαιρεσις) VI 9
ängstlich (μακρόψυχος) IV 9
Ängstlichkeit (ἡ μικροψυχία) V 7–9
Affekt (τὸ πάθος) IV 15 VII 3
Allgemeine, das (τὰ / τὸ καθόλου)
V 10 V 14 VI 3 VI 6 VII 5
Angemessene, das (τὰ σύμμετρα) II 2
(τὸ πρέπον) IV 3–4
Angemessenheit (τὸ κατ' ἀξίαν)
III 10 V 6
Angenehme, das (τὸ ήδύ) VIII 1–3
Anständige, der (ὁ ἐπιεικής) IV 15
VII 11
Anstrengung (ό πόνος) III 12
anwenden opp. haben (χρῆσθαι opp.
έχειν) VI 5 X 10
Anwendung opp. Besitz (ἡ χρῆσις
opp. ἡ κτήσις) I 8 V 3
Aufrichtige, der (ό ἀληθευτικός)
IV 13
Aufwand (ἡ δαπάνη) IV 4–5 IV 6
Ausgewogenheit s. Mitte / Mitte in
Bezug auf uns / Mittelmaß /
Proportionalität
Aushalten, das (τὸ ὑπομένειν) III 1
Austausch (ἀλλαγή) V 8
autark (αὐτάρχης) IV 8
Autarkie (αὐτάρχεια) I 5 X 7
Begehrten/Begierde (ἡ ἐπιθυμία) III 13
VII 6–7
Belehrung (ἡ διδασκαλία /
ἡ διδαχή) II 1 X 10
Besitz s. Geld
Berechnende, das (τὸ λογιστικόν)
VI 2
Besondere, das (τὰ καθ' ἔκαστα) V 10
Besonnene, der (ὁ σωφρων) II 3 VII 8
Besonnenheit (ἡ σωφροσύνη) II 7
III 13–14 VII 10–12
Beständigkeit (ἡ βεβαιότης) I 11
Betrachten/Betrachtung (θεωρεῖν /
θεωρία) X 7–9
Bewegung (τὸ κινεῖν, κίνησις) III 1
X 1–3
Billige, das / Billigkeit, die (τὸ
ἐπιεικές / ἡ ἐπιείκεια) V 14
Charakter (τὸ ἡθος) X 10
Charaktere (τὰ ἡθη) VIII 2
Denken (ἡ διάνοια) VI 2 X 4
Denken s. philosophieren (θεωρεῖν)
Diebstahl (ἡ κλοπή) II 6
Dianoetische Tugenden s. Tugenden,
verständesmäßige/intellektuelle
Dinge, ehrwürdige (τὰ τίμια) I 12
Dinge, lobenswerte (τὰ ἐπαινετά) I 12

- Edle, das (*τὸ καλόν*) I I II III 9–II IV 2
IX 8
- Ehebruch (*ἡ μοιχεία*) II 6
- Ehre (*ἡ τιμή*) I 3 I 5 IV 7–9 IV 10 V 4–5
- Ehrgeiz (*ἡ φύλωτιμία*) IV 10 VIII 9–10
- Eigenliebe (*τὸ φύλαυτον*) IX 8
- Eigenschaften (*αἱ ἔξεις*) II 2 II 4 III 7–8
VIII 6
- Einbildung (*ἡ ἀλαζωνεία*) IV 13
- Einsicht (*ὁ λόγος*) II 2 VI 1 VII 5
(*s. auch* Klugheit)
- Eintracht (*ἡ ὁμόνοια*) VIII 1–3 IX 5–6
- Einzelne, das (*τὰ καθ' ἔκαστα*) VI 9
VII 5
- Eitelkeit *s. Ehrgeiz*
- Empfangen (*ἡ ληψίς*) IV 1–3 IV 10
- Empfänger von Wohlthaten
(*οἱ εὑ̄ παθέντες*) IX 7
- Empfindungslosigkeit (*ἡ ἀναλγησία*)
I II
- Entscheidung, Entschluß, Willens-
entscheidung (*ἡ προαιρεσίς*) I 1–2
II 3–6 III 2 III 4–5 VI 12 VI 13 X 8
- Erfahrung (*ἡ ἐμπειρία*) II 1 III 11
VI 8–9 VI 12 X 10
- Erholung (*ἡ ἀνάπταυσις*) IV 14 X 6
- Erkennen, wissenschaftliches
(*ἡ ἐπιστήμη*) VI 3
- Erkenntnis (*ἡ γνῶσις*) I I 2 VI 2 VI 3
VI 9
- Erziehung (*ἡ ἀγωγή / τροφή*) X 10
- Ethische Tugenden *s. Tugenden des
Charakters*
- Fähigkeit, gut zu überlegen *s. Wohl-
beratenheit*
- Fähigkeit opp. Tätigkeit (*ἡ δύναμις
opp. ἡ ἐνέργεια*) II I 4 VII 13
- Fehler (*ἡ ἀμαρτία*) III 2 IV 6
- Feigheit (*ἡ δειλία*) II 8 III 14
- Freigebigkeit *s. Großzügigkeit*
- Freiwillige, das / Freiwilligkeit
(*τὸ ἔκοντιμον*) III 1–4 III 7 III 15 V 5
V 10–13 V 15
- Freude *s. Lust*
- Freund (*ὁ φίλος*) IX 4 IX 9–12
- Freundschaft, Freundschaftlichkeit
(*ἡ φιλία*) IV 12 VIII 1–IX 12
- Fürsorge (*ἡ ἐπιμέλεια*) X 10
- Furcht (*ὁ φόβος*) III 9 III 11
- Furchtlosigkeit (*ἡ ἀφοβία*) III 10
- Ganze, das (*τὸ ὅλον*) X 1–3
- Geben (*ἡ δόσις*) IV 1–3 IV 10
- Gebrauch (*ἡ χρῆσις*) IV 1–3
- Gefühl *s. Leidenschaft*
- Geist (*ὁ νοῦς*) VI 3 VI 6 X 7–9
- Geiz (*ἡ ἀνελευθερία*) IV 1–3
- Geld (*τὰ χρήματα, τὸ νόμισμα*)
IV 1–5 V 4–5 V 8
- Geltungsdrang *s. Eitelkeit*
- Gemeinschaft, staatliche (*ἡ πολιτικὴ
κοινωνία*) V 3 VIII 11 VIII 14
- Gemeinschaftswesen, der Mensch
als (*τὸ πολιτικὸν καὶ συζῆν
περιφύκος / φύσει πολιτικόν*) I 5
IX 9–12
- Genauigkeit (*ἡ ἀκρίβεια,
τὸ ἀκριβές*) I I 7
- Genuß *s. Lust*
- genüßreich (*ἡδύς*) I 9
- Gerechte, das (*im Staat*)
(*τὸ πολιτικὸν δίκαιον*) V 10
- Gerechte, der (*δίκαιος*) I 3
- Gerechtigkeit (*ἡ δίκαιοσύνη*) V 1–9
VI 14 VIII 9–10

- Gerechtigkeit, partikulare (ἢ ἐν μέρει δικαιοσύνῃ) V₅
- Gesetz(e) (ὁ νόμος / οἱ νόμοι) I₁ V₁₋₂ V₁₀₋₁₃ V₁₄ X₁₀
- Gesetzgeber (ὁ νομοθέτης) VIII₁
- Gesetzgebung (ἡ νομοθεσία) X₁₀
- Gesundheit (ἡ ὑγίεια) III₁₄ VII₁₃
- Gewaltsame, das (τὸ βίαιον) III₁
- Gewandtheit (ἡ δεινότης) VI₁₃
- Gewohnheit/Gewöhnung (τὸ ἔθος / ἡ συνήθεια) II₁ X₁₀ VIII₄₋₅ X₁₀
- Gleiche, das / Gleichheit (τὸ ισον / ἡ ίσότης / τὸ ὅμοιον) V₃₋₉ VIII₂ VIII₄₋₁₀ VIII₁₅
- Gleichheit, proportionale (τὸ ισον τὸ κατ' ἀναλογίαν) V₉
- Glück/Zufall (ἡ εὐτυχία / ἡ τύχη) I₁₀ VII₁₄
- Glückseligkeit (ἡ εὐδαμονία) I₁ I₅ 16 I₈₋₉ II₁ V₃ VI₁₃ VII₁₄ IX₉₋₁₂ X₁₋₉
- Glücksgüter (τὰ εὐτυχήματα) IV₈
- Göttliche, das (τὸ θεῖον) X₇
- Göttliche Zuteilung (ἡ θεία μοῖρα) I₁₀
- Großartigkeit (ἡ μεγαλοπρέπεια) II₇ IV₄₋₅ IV₁₀
- Großgesinntheit (ἡ μεγαλοψυχία) IV₇₋₁₀
- Großzügigkeit (ἡ ἐλευθεριότης) II₇ IV₁₋₃ IV₁₀
- Gute, das (τὸ ἀγαθόν) I₁ I₂ I₄ I₅ I₈ III₆ VIII₁₋₂
- Güter, äußere/materielle (τὰ ἐκτὸς ἀγαθά) I₈₋₉ II₁ VII₁₄ IX₉ X₈
- Haltung (ἡ ξέις) II₃ IV₁₅
- Handeln/Handlung (ἡ πρᾶξις) I₁ II₂ II₆ III₁ VI₁₋₃ X₁₀
- Harmonie (ἡ ἀρμονία) VII₂
- heilbar (ἰατός) VII₉
- Hervorbringen, das (ἡ ποίησις) VI₃
- Hochherzigkeit s. Großartigkeit
- Hochsinnigkeit s. Großgesinntheit
- Hoffnung (ἡ ἐλπίς) III₉₋₁₀
- Ideen (τὰ εἰδη) I₄
- Induktion (ἡ ἐπαγωγή) I₇ VI₃
- Ironie (ἡ εἰρωνεία) IV₁₃
- Kleinliche, der (ὁ μικροπρεπής) IV₆
- Kleinlichkeit (ἡ ἀνελευθερία) II₇
- Kleinmütigkeit (ἡ μικροψυχία) II₇
- Klugheit (ἡ φρόνησις) I₉ VI₃₋₉ VII₁₃
- Können, praktisches s. Kunstfertigkeit
- Komödie (ἡ κωμῳδία) IV₁₄
- Korrekteit (ἡ ἐπιδεξιότης) IV₁₄
- Korrektur des Gesetzes (τὸ ἐπανόρθωμα τοῦ νόμου) VI₁₄
- Kunst/Künste (ἡ τέχνη / αἱ τέχναι) I₁ II₂ II₃
- Kunstfertigkeit (ἡ τέχνη) VI₃₋₇
- Leben (ὁ βίος) IV₈ X₁ X₄
- Leben des Genusses (ὁ βίος ἀπολαυστικός) I₃
- Leben, politisches (ὁ βίος πολιτικός) I₃
- Leben, theoretisch-betrachtendes (ὁ βίος θεωρητικός) I₃
- Lebensformen (οἱ βίοι) I₃ X₉
- Lehre (ἡ μέθοδος) I₁

- Leidenschaft(en) (τὸ πάθος I 1 II 2–6
III 1 III 11 IV 12 VII 5 VII 8–9 VIII 2
VIII 7)
- Leidenschaftslosigkeit (ή ἀπάθεια)
II 2
- Leistung (τὸ ἔργον) I 6 I 12
- lernbar (μαθητόν) I 10
- lernen (μανθάνειν) II 1
- Leser/Hörer der Abhandlung (ό
ἀκροατής) I 2
- liebediennerisch (ἄρεσκος) IV 12
- Lieben, das (τὸ φιλεῖν) VIII 9–10
- Liebenswerte, das (τὸ φιλητόν)
VIII 2–3
- Lust (ή ήδονή) I 3 I 5 I 8–9 II 2 II 7
III 13–14 VI 1–5 VII 6 VII 12–15
VIII 3–5 XI 5
- Macht, das in seiner/ihrer ... Stehende
(τὸ ἐφ' ἔαυτοῖς) V 13
- Macht, das in unserer ... Stehende
(τὸ ἐφ' ήμῖν) III 4–8
- Mäßigkeit s. Besonnenheit
- Mangel opp. Übermaß (ή ἔνδεια,
ή ἔλλειψις opp. ή ὑπερβολή) II 2
II 5–9 IV 1–3 IV 7–9 IV 11 V 14 VII 8
- Maß, rechtes s. Mittelmaß
- Maßlosigkeit (ή ἀχολασία) II 7
III 13–15 VII 8–9
- Maßstab (τὸ μέτρον) X 5
- Medizin (ή ιατρική) I 1 I 4–5 I 13 II 2
III 5 V 15 VI 1 VI 7 VII 11 VII 13 X 10
- Meinen, das / Meinung (ή δόξα) III 4
VI 3 VII 5
- Mensch, das politische und zum Zu-
sammenleben geschaffene Wesen
(τὸ πολιτικὸν καὶ συζῆν
πεφυκός) I 5 IX 9
- Menschenfreundliche, der
(ό φιλάνθρωπος) VIII 1
- Menschliche Dinge (τὰ ἀνθρώπινα)
VI 8–9
- Milde (ή πραότης) II 7
- Mitleid (ό ἔλεος) III 3
- Mitmensch s. Nächste, der
- Mitte (τὸ μέσον) II 5 II 6 II 9 III 8–9
III 13–14 IV 1–3 IV 7–9 IV 12 V 7–9
- Mitte in Bezug auf uns (τὸ πρὸς ήμᾶς
μέσον) II 5 II 6
- Mittelmaß (ή μεσότης) II 2 II 5–7
- Möglichkeit opp. Wirklichkeit
(ή δύναμις opp. ή ἐνέργεια) II 1
VII 13 IX 7 IX 9 X 10
- Mord (ή ἀνδροφονία) II 6
- Muße (ή σχολή) X 7
- Nachlässigkeit (ή ἀμέλεια) III 7
- Nachsicht (ή συγγνώμη) VI 11
- Nächste, der (ό πέλας) IV 6
- Natur (ή φύσις) II 1 II 4 X 10
- Neid (ό φθόνος) II 6
- notwendig (ἀναγκαῖος) VII 8 VIII 1
- Notwendigkeit (ή ἀνάγκη) VI 3 VI 6
- nützlich / Nützliches, das / Nutzen,
der (χρήσιμος / τὸ χρήσιμον)
VI 13 VIII 1–5 VIII 15
- Ordnung (ή τάξις) X 10
- Philosophie (ή φιλοσοφία) X 7 X 10
- philosophieren (θεωρεῖν) VII 12–13
- Politik / Politische Wissenschaft
(ή πολιτική) I 1–2 I 13 III 11 VI 7–8 X 10
- Polis (ή πόλις) VI 8–9 VIII 1 VIII 15–16
- Politische Lebensform (ό βίος
πολιτικός) I 3

- Prahlerei (ἡ χαυνότης) IV 7–9 IV 13
 Präzision s. Genauigkeit
 Praxis s. Handeln/Handlung
 Prinzip(ien) (ἡ ἀρχή / αἱ ἀρχαὶ) I 7
 VI 2 VI 6 VIII 9
 Proportion/Proportionalität (τὸ κατ' ἀξίαν / τὸ ἀνάλογον) V 6–8
 VIII 9–10 VIII 15–16 IX 1
 Protzige, der (ὁ βάναυσος) IV 6
- Recht (ἡ δίκη) V 8 V 10–13
 Rechte, das (τὰ δίκαια) II 1
 Reichtum (ὁ πλοῦτος) IV 1
 Reizbarkeit (ἡ ὁξύτης) IV 11
 Richtigkeit (ἡ ὁρθότης) VI 10
 Rohheit (ἡ θηριότης) VII 1
 Ruhe, vornehme s. Sanftmut
- Sanftmut (ἡ πραότης) IV 11
 Schadenfreude (ἡ ἐπιχαιρεκακία) II 6
 Schamgefühl, Schamhaftigkeit
 (ἡ αἰδώς) II 7 III 11 IV 15
 Schamlosigkeit (ἡ ἀναισχυντία)
 II 6
 Schande (ὁ ὄνειδος) III 11 IV 3 IV 6
 IX 8
 Scherz/Spiel (ἡ παιδιά) IV 14 X 6
 Schicksalsschläge (αἱ τύχαι) I 11
 Schlechte, das (τὸ κακόν) II 5
 Schlechtigkeit (ἡ κακία) II 2 II 7 II 9
 III 7 VII 1
 Schlemmerei (ἡ τρυφή)
 Schlußfolgerung (ὁ συλλογισμός) VI 3
 Schmerz (ἡ λύπη) II 2 II 7 III 12–14
 VII 6 VII 8 VII 12–15
 Schmerzlosigkeit (τὸ ἄλυπον) VII 12
- Seele opp. Körper (ἡ ψυχὴ opp. τὸ σῶμα) I 13 II 4
 Seele, Funktionen der (τὰ ἐν τῇ ψυχῇ γινόμενα) II 4 (vgl. auch I 13 VI 2–3 VI 13)
 Seelengröße s. Großgesinntheit
 Seelenruhe s. Stille
 Seine, das (τὰ αὐτοῦ / τὰ αὐτῶν) V 8
 V 11
 Selbstbeherrschung (ἡ ἐγκράτεια)
 VII 1–4 VII 10–11
 Selbstgenügsamkeit s. Autarkie
 Selbstliebe s. Eigenliebe
 Situation (ὁ καθός) III 1
 Spiel s. Scherz
 Staat(sverfassung) (ἡ πολιτεία)
 VIII 12–13 VIII 16 X 10
 Staatsmann (ὁ πολιτικός) I 13
 Stille (ἡ ἡρεμία) II 2
 Streben (ἡ ὅρεξ) I 1 VI 2
 Streit (ἡ ἔρις) VIII 2
 streitsüchtig (δύσερις) IV 12
- Tapferkeit (ἡ ἀνδρεία) II 7 III 9–14
 Tapferkeit des Staatsbürgers
 (ἡ ἀνδρεία πολιτική) III 11
 Tätigkeit opp. Zustand (ἡ ἐνέργεια
 opp. ἡ ἔξις / ἡ δύναμις) I 1 III 7
 VII 13 VIII 16 IX 9 X 4 X 6
 Tätigkeit, betrachtende (ἡ θεωρητική
 ἐνέργεια) X 7–8
 Tätigkeit der Seele (ἡ ἐνέργεια) I 6 I 11
 I 13 X 4 X 5
 Tätigkeit des philosophischen Geistes
 (ἡ τοῦ νοῦ ἐνέργεια) X 7
 Takt (ἡ γνώμη) VI 11
 Teil, der (τὸ μέρος) opp. Ganze, das
 (τὸ ὅλον) V 5

- Tod (ό θάνατος) III 9 III II
 Tollkühnheit (ή θρασύτης) II 8
 Tüchtige, der (ό σπουδαῖος) Χ 5
 Tuchtigkeit/Tugend (ή ἀρετή) I 3 I 5
 18–9 I 3 II 4 II 5 (ή ἀρετή = ή
 μεσότης) II 6 III 7 IV 7–9 V 3 VI 13
 VII 1 VIII 4–8 IX 9–12 X 7–8
 Tugendadel (ή καλοκάγαθία)
 IV 7–9
 Tugend als Mitte / der Mitte
 (ή ἀρετή ... ἐν μεσότητι ούσα /
 ἀρετή τῆς μεσότητος) II 6 II 8
 IV 13
 Tugenden des Charakters / ethische
 Tugenden (αἱ τοῦ ἥθους ἀρεταὶ /
 ἥθικαι ἀρεταὶ) I 13 Ι 1–III 8
 III 9–V 15 VI 2 X 8
 Tugenden der irrationalen Seelenteile
 (αἱ ἀρεταὶ τῶν ἀλόγων μερῶν)
 III 13–14 VI 13
 Tugenden, dianoetische/verstandes-
 mäßige/intellektuelle (αἱ τῆς
 διανοίας ἀρεταὶ / διανοητικαὶ
 ἀρεταὶ) I 13 VI 1–13
- Übel (τὸ κακόν) VII 14
 Übereinstimmung (ό δόμοιότης)
 VIII 10
 Überlegen, das kluge (τὸ εὖ
 βουλεύεσθαι) III 5 VI 8–9
 Überlegenheit (ή ὑπεροχή) VIII 8
 VIII 15–16
 Übermaß opp. Mangel (ή ὑπερβολή
 opp. ή ἔλλειψις (II 2 II 5–9 IV 1–9
 V 9 VII 6–8 X 9
 Übung (ή ἀσκησις) I 10 IX 9
 Umgang (ή ὁμιλία) IV 12
 Umriß (ή περιγραφή) I 7
 Umriß, im opp. mit mathematischer
 Genauigkeit (τύπῳ opp. ἀκριβώς)
 I 1 II 2 II 7
 Unbeherrschtheit (ή ἀκρασία)
 VII 1–15
 Unersättlichkeit (ή πλεονεξία) V 1–2
 Unfreiwillige, das / Unfreiwilligkeit
 (τὸ ἀκούσιον) II 1 III 1–3 V 5 VII
 Ungerechtigkeit (ή ἀδικία) V 1–2
 V 9
 Ungleiche, das / Ungleichheit
 (τὸ ἀνισον) V 1–2 V 5 VII 9–10
 unheilbar (ἀνιατός) VII 9
 Unrecht leiden (τὸ ἀδικεῖσθαι) V 9
 V 11
 Unrecht tun (ἀδικεῖν) V 10–13 V 15
 Untersuchung (ή μέθοδος,
 ή σκέψις) I 1 VIII 2
 Unwissenheit (ή ἄγνοια) III 2–3 III 7
 III 11 VII 3
 Ursache (ή αἴτια) VII 5
 Ursprung (ή ἀρχή) I 12 III 1 VI 2
 Urteil (ή κρίσις) VI 12
 Urteilsfähigkeit (ή γνώμη) VI 10–12
- Vaterland (ή πατρίς) IX 8
 verantwortlich (αἴτιος) III 7
 Verhalten/Verhaltensweise
 (ή διάθεσις, ή ἔξις) I 13 II 8 III 8 VI 2
 VII 13
 Vermögen s. Geld
 Vermögen (der Seele) (ή δύναμις) I 1
 VI 2
 Vermutung/Vorstellung
 (ή ὑπόληψις) VI 3 VII 10
 Vernunft (ή διάνοια, οὐ λόγος,
 οὐ νοῦς) I 1 II 6 VI 2 (s. auch
 Denken)

- Vernunft, praktische (ἡ πρακτική διάνοια) VI 2
 Vernunft, theoretische (ἡ θεωρητική διάνοια) VI 2
 Verständigkeit (ἡ σύνεσις) VII 11
 Verstand (ὁ νοῦς) VI 2 VI 4–7
 Verschwendung (ἡ ἀσωτία) IV 1–3
 Vollkommenheit, übermenschliche (ἡ ὑπὲρ ἡμᾶς ἀρετή) VII 1
 Voraus-Wahl s. Entscheidung
 Vorstellungskraft (ἡ φαντασία) III 7
- Wahrhaftigkeit s. Aufrichtige, der Wahrheit (ἡ ἀληθεία / τὸ ἀληθές) II 7 IV 14 VI 2–3 VII 15 X 9
 Wahrnehmung (ἡ αἰσθησία) I 7 VI 2 X 4
 Wege zum Ziel (τὰ πρὸς τέλη / τὰ πρὸς τὸ τέλος) III 5–7 VI 13
 Weichlichkeit (ἡ μαλακία) VII 1
 Weisheit (ἡ σοφία) I 9 VI 3 VI 6–7 VI 13
 Werden (ἡ γένεσις) X 1–3
 Werk (τὸ ἔργον) IX 7
 Werkzeuge (τὰ ὅργανα) I 9–10
 Wiedervergeltung (τὸ ἀντιτεπονθός) V 8–10
 Wille s. Entscheidung
 Wirklichkeit s. Möglichkeit
 Wissen opp. Leben (τὸ εἰδέναι opp. ὁ βίος) X 1
 Wissen, Wissenschaft (τὸ εἰδέναι, ἡ ἐπιστήμη) I 1 III 11 VI 3 VI 6 VII 5
 Wissenschaft vom Menschen (ἡ περὶ τὰ ἀνθρώπεια φιλοσοφία) X 10
- Wissenschaft von der Politik s. Politik / Politische Wissenschaft
 Wohlberatene, der (ὁ εὔβουλος) VI 18
 Wohlberatenheit (ἡ εὔβουλία) VI 10–12
 Wohlgesinntheit (ἡ εὔνοια) VIII 2 IX 5
 Wohltäter (οἱ εὐεργέται) IX 7
 Wohlwollen (ἡ εὔνοια) VIII 1–3 IX 5–6
 Wollen, das (ἡ βούλησις) III 4–7
 Würdigkeit (τὸ κατ' ἀξίαν) V 6 VIII 8–9 VIII 12 VIII 16
- Zeit (ὁ χρόνος) VIII 4–5
 Ziel opp. Weg VI 13
 Ziel des Handelns (τὸ τέλος) I 1–2 I 5 I 8 III 1 III 6 X 6
 Zorn (ὁ θυμός) III 11 IV 11 VII 7
 Zügellosigkeit s. Maßlosigkeit
 Zuneigung (ἡ φιλησία) VIII 3 VIII 8 IX 7
 Zusammenleben, das (τὸ συζῆν) IV 12 IX 8–9 IX 12 X 8
 Zustand (ἡ ἔξις opp. ἡ ἐνέργεια) I 8 X 6
 Zuteilung, göttliche (ἡ θεία μοῖρα) I 10
 Zuträgliche, das (τὸ συμφέρον) V 3
 Zuversicht (τὰ θάρρη) III 9
 zuviel haben (ὑπερβάλλειν) II 2 III 10 IV 10
 zuwenig haben (ἐλλείπειν) II 2 III 10 IV 10
 Zwang (ἡ ἀνάγκη) III 11
 Zweck (τὸ οὖ ἔνεκα) VI 2 VII 9

NACHWORT

Der 1960 in der »Bibliothek der Alten Welt« erschienenen Übersetzung Olof Gigons wurde für den Tusculum-Band des Jahres 2001 der griechische Text der Ausgabe zur Seite gestellt, die Gigons Übersetzung zugrunde liegt: Aristotelis *Ethica Nicomachea*, recognovit Franciscus Susemihl, Leipzig 1880, 3. Aufl. hg. von Otto Apelt, ebd. 1912.

Für die vorliegende Ausgabe hat Rainer Nickel überdies eine neue Einführung verfaßt, die Erläuterungen überarbeitet, die Inhaltsübersicht, die Literaturhinweise und das Register wichtiger Begriffe erstellt.

