

Gegenwartsprobleme in der Nikomachischen Ethik

Von Jakob Gemmel S. J.

Im Vorwort zu seiner „Ethik“ bezeichnet Nicolai Hartmann die Nikomachische Ethik als eine „Fundgrube ersten Ranges. Sie zeigt eine Meisterschaft der Wertbeschreibung, die offenkundig bereits Resultat und Höhepunkt einer ganzen Entwicklung gepflegter Methode ist“. Den Kenner der neuesten Literatur wird dies Bekenntnis nicht überraschen. Aber auch Hartmann muß gegen die überstarken Entstellungen des Aristoteles ankämpfen. Um so wichtiger ist die Arbeit an der „Freilegung“ des geschichtlichen Aristoteles von den Überwucherungen der Jahrhunderte freundlicher oder feindlicher Tradition. Daß diese Reinigungsarbeit solche Ausmaße gewinnt, hat zum Grund, daß keine nacharistotelische Epoche an Aristoteles vorübergehen konnte; sie alle empfangen von ihm und drückten ihr Bild in seine Übersetzungen und Kommentare ein. Es gab Platon-Renaissancen; Aristoteles ließ sich nie mehr ganz verdrängen; die Kirchenväter¹ wie die Araber, die Scholastik wie die Humanisten, Melanchthon wie die Jesuiten griffen auf ihn zurück. Das „aristotelische Prinzip“, durch Verbindung aller zugänglichen direkten und indirekten Erfahrung mit der schärfsten logischen und rationalen Prüfung zu einer wahren „Ganzheitsauffassung“ auf einem Wissensgebiete zu gelangen, hat ihm für manche Fragen, die weniger vom Stande positiver Experimente abhängen, eine überzeitliche Bedeutung gesichert, ein „ius primi occupantis“. Das

¹ Man kann nicht wohl mehr von einem Platonismus der Kirchenväter im Gegensatz zum Aristotelismus reden angesichts des reichen aristotelischen Gutes im Neuplatonismus. Bezeichnend ist Aug., *De civ. Dei* 8, 12 und 9, 4. Augustin unterscheidet streng Platon, Akademie und Peripatos, Platoniker, welch letztere den „Neuplatonismus“ bedeuten. Diese letzteren nennt Augustinus promiscue auch Peripatetiker als identisch ohne Gegensatz; ebd. 8, 8 und 9, 4: „Hoc qui sentiunt, Platonici sunt sive Aristotelici, cum Aristoteles discipulus Platonis fuerit, qui sectam Peripateticam condidit; . . . Stoicos Cicero . . . verbis magis quam rebus adversus Platonicos seu Peripateticos certare convincit.“ — Vgl. unten S. 527 f.

Streben nach Ganzheitsauffassung, eine Errungenschaft auch unserer Zeit nach übermäßiger Analyse, diese heutige Bereitschaft zur „Anerkennung“ des objektiv Gegebenen, ja des „Vertrauens“ zu irgend einer Teleologie in allem wird mit Naturnotwendigkeit unsere neue Philosophie zu Aristoteles führen. Möge sie den geschichtlichen Aristoteles finden, stets seiner persönlichen und zeitlichen Beschränktheit bewußt, um weder durch diese Schaden zu leiden noch durch Geringschätzung seiner bleibenden Vorzüge, ohne die ein Verständnis der seitherigen Philosophiegeschichte sowie der Gegenwart und deshalb ein Dienst an der philosophischen Zukunft unmöglich ist. Aristoteles selbst erhebt sich zuerst gegen alle Vergötzung des Gewesenen: Jeder wird aufgefordert zu ergänzen; auch die Zeit sei Miterfinderin und Mitwirklerin; „daher stammt der Fortschritt aller Fachkünste: eines jeden Aufgabe ist es, das Fehlende zu erfüllen“¹.

Die Nikomachische Ethik ist ein Schulbeispiel für die gegensätzlichsten Deutungen des Aristoteles; die relativistische, skeptische Auflösung alles Ethischen wird ihr ebenso zugeschrieben wie der Rückfall in platonische Metaphysik. Der Aufbau des Werkes, in positiver Linienführung nachgezeichnet mit Rücksicht auf die wichtigsten Probleme, wird von selbst abwegige Theorien, auf die dann höchstens kurz hinzudeuten sein wird, entkräften. Diese positive Methode, die nicht polemisch den sich oft ausschließenden gegenteiligen Meinungen nachgeht, dürfte überzeugender und lohnender sein; die Wahrheit leuchte durch sich selbst².

Der Gegenstand der beiden unzertrennlichen Abhandlungen, der Nikomachischen Ethik und der Politik, ist „die Philosophie über das wahrhaft Menschliche“³, „das Gute des Men-

¹ Ausg. Susemihl-Apelt² (1903) 1098 a, 22—26.

² Nicolai Hartmanns „Ethik“ (1926) ging erst nach Vollendung der Arbeit zu. Bezüglich der μεσότης-Lehre zeigt sich weitgehende Übereinstimmung — eine willkommene gegenseitige Bestätigung, da Verf. die Wichtigkeit des Textes 1112 b, 12—16 (vgl. S. 512 f.) unabhängig erkannt hat; der Text in dieser Arbeit blieb unverändert. Eine Würdigung der Hartmannschen Ethik im Zusammenhang wird folgen.

³ 1181 b, 15 f.: ἡ περὶ τὰ ἀνθρώπινα φιλοσοφία; davon unterschieden τὰ ἀνθρωπικά, vgl. S. 525.

schen“, das eben dasselbe sei „für das Individuum wie für den Staat“¹. Individualethik und Sozialethik sollen uns „den“ Menschen schenken, in dem nach allen Einzelgütern „das“ menschliche Gute, neben all den Einzelfunktionen und -berufen „der“ Menschenberuf, neben den einzelnen Fertigkeiten und Tüchtigkeiten „die“ Tugend, neben den einzelnen Lebensarten „die“ Lebensführung aufleuchte². Dabei ist des Aristoteles Absehen denkbar praktisch-pädagogisch eingestellt; überdies setzt er die religionsphilosophischen Zusammenhänge, wie er oft betont³, voraus, weil anderswo behandelt, jedoch nicht ohne auf sie an diesen Stellen den stärksten Nachdruck zu legen. Man muß einem Autor die Abgrenzung des Themas überlassen. Des Aristoteles Ziel ist nicht eine „Ethik“ im heutigen systematischen Sinne; heutige Werke unter dem Titel „Lebensführung“, „Lebensformen“, „Lebenskunst“, ja „Bildungsideal“ treffen die Absicht der Nikomachischen Ethik.

In der Einleitung, Buch 1, Kapitel 1—3, wird dies Ziel aufgestellt; für den Teleologen Aristoteles, für den die teleologische Ordnung „ein empirisch erweisliches Naturgesetz“⁴ ist, muß die so heiß umrungene sittliche Aufgabe, das subjektive Ziel des Menschen, an jener objektiven „Bestimmung des Menschen“ gemessen werden.

Im Hauptteil, 1, 4 bis 10, 8, wird diese objektive Bestimmung des Menschen in der Eudämonie gefunden. Entsprechend „seinem“ Prinzip, kraft dessen er sich im möglichen und begründeten Zusammenklang mit der weitreichendsten Erfahrung im Kreis der geschichtlichen und lebenden Philosophen, ja mit dem „common sense“ am wohlsten fühlt, schließt er sich 1, 4 der bei aller sonstigen Verwirrung übereinstimmend hervorgetretenen Anschauung an, daß des Menschen (objektives) Ziel in der Eudämonie beschlossen liege; als echter Pädagog wird er immerhin, am Gegebenen anknüpfend, in vorsichtig weiter-schreitender, konzentrischer Methode, dies Wort und diesen

¹ 1094 b, 7 f.: ταῦτόν ἐστιν ἐνὶ καὶ πόλει.

² Die entsprechenden Ausdrücke: ἀγαθόν, ἔργον, ἀρετή, βίος.

³ 1101 b, 34 f.; 1178 a, 22 f.; 1099 b, 11—14.

⁴ Werner Jaeger, Aristoteles. Grundlegung einer Geschichte seiner Entwicklung (1923) 162.

Begriff so ausbauen, ja so umschmelzen, daß sie das Gewand für seine Idee, sein Ideal bieten, das denkbar selbständig, individuell und deshalb überzeitlichen, übergriechischen Wertes vor uns treten mag, von dem sonstigen Klange dieses vieldeutigen Wortes auf das bestimmteste sich abhebend. Diese Einfühlung und königliche Majestät des Geistes zugleich — beides muß man bei dem Aristoteles mit dem „Janusantlitz“¹ bewundern; insbesondere darf man, wenn er zu Beginn fast jeder Untersuchung die „landläufigen“ Auffassungen ehrfürchtig registriert, oft mit „es scheint“, doch ja nie diese Berichte für seine endgültige Anschauung halten! So durfte er sich 1, 5, wo er die gangbaren Deutungen der Eudämonie, die „Lebenstheorien“, aufführt, nicht auf die drei platonischen „Güter“ beschränken, so daß W. Jaegers Bemerkungen² in diesem Lichte zu betrachten sind. Ebenso, wenn unter diesen empirischen „Lebensarten“ unter anderem Handel und Gewerbe, Medizin, Staatsdienst auftreten, zeigt dies offenbar, daß hier überhaupt noch nicht die Frage der „sittlichen“ Betätigung gestellt ist; die Übersetzung „Tugend“ für *τιμή* trifft keineswegs den Sinn. — Ähnlich zählt Aristoteles 1, 8 die Elemente auf, die „man“ mit der Eudämonie in Verbindung zu bringen pflege: *ἀρετή, φρόνησις, σοφία, ἡδονή, εὐτυχία* (deren Deutung erst Erfolg unserer Untersuchung sein kann) — für ihn, dem das „ehrfürchtige Staunen“ die Quelle aller Philosophie ist, Grund genug, immer wieder, bis in Buch 10, seinen Eudämoniebegriff an diesen Auffassungen zu messen und zu erproben. In 1, 7 bietet er seine „vorläufige“ Definition der Eudämonie. Die „Erfüllung“ des Menschen in diesem Leben, seine *ἐνέργεια*, muß, wie überall, aus seinem *ἔργον*, aus der Natur des Menschen sich ergeben, in der die Stufenordnung der Dinge von niederen zu immer höheren Formen sich widerspiegelt. Diese

¹ Ebd. 276.

² Ebd. 246: „Die Nikomachische Ethik macht die richtige sittliche Einsicht nicht mehr von der Erkenntnis des Transzendenten abhängig, sie sucht nach einer ‚natürlichen‘ Begründung in dem praktischen Bewußtsein des Menschen und im sittlichen Ethos. Aristoteles hat daher im 1. Buch der Nikomachischen Ethik die *φρόνησις* mitsamt der Dreiteilung des *Protreptikos* folgerichtig gestrichen.“ — Über die *φρόνησις* wird unten gehandelt.

makrokosmische wie mikrokosmische Ordnung ist für Aristoteles zugleich eine Wertordnung, in der das Seelische, innerhalb dieses wieder der Geist, das Höchste ist. Darum wird die Erfüllung, „Verwirklichung“, ἐνέργεια (in der Nikomachischen Ethik das Synonym für die hier nie gebrauchte „Entelechie“) des Menschen vor allem eine Verwirklichung, Entfaltung des „Seelenlebens“ (ψυχή) sein, in dem später der „Geist“, νοῦς, sich als Gipfel erheben wird; und diese Verwirklichung, Betätigung selbst muß der „Tugend“ entsprechen (κατ' ἀρετήν). Deshalb ist die Eudämonie: ψυχῆς ἐνέργεια κατ' ἀρετήν. In den oftmaligen Wiederholungen dieser Definition wird hier und da „Seele“, dann aber auch statt dessen „der Tugend entsprechend“ weggelassen, manchmal „höchste“ Tugend ergänzt (τελεία); der Sinn bleibt immer: Eudämonie ist „die Betätigung der Seele der Tugend entsprechend“. Eudämonie könnte etwa mit „Vollendung“ wiedergegeben werden. — „Tugend“ gibt im Plural und (prägnanten) Singular die gleichen Bedeutungen von ἀρετή wieder; „Tugend“ im späteren Sinn ist eine engere Bedeutung; gibt es ja auch ἀρεαί, Naturfertigkeiten, selbst bei Tieren! Während die „Vollkommenheit“ auf einem Gebiete notwendig „Übung“, Gewöhnung (3, 5) voraussetzt, fügt die „Vollendung“ dieser „Tugend“ (1, 9) noch irgend ein Maß äußerer und innerer Glücksgüter (εὐτυχία 1, 10) hinzu, wofür die Götter für gewöhnlich sorgen werden (10, 8; 1, 12), so daß die Vollendung allen zugänglich, nicht dem Zufall überlassen (1, 9), des Menschen Werk und der Götter Gabe zugleich ist. „Wenn irgend etwas der Götter Geschenk an die Menschen genannt werden kann, dann wird sicher die Vollendung gottgegeben sein, und von allen menschlichen Dingen an erster Stelle als ihre Krone. Doch das wäre eher Gegenstand einer andern Untersuchung . . .“¹, welches letzteres bezeichnend ist für die oben berührte Themabeschränkung des Aristoteles, des . . . „Positivist“! „Abstrahentium non est mendacium.“

Nachdem im ersten Unterteil des Hauptteils (1, 4—12) die vorläufige Definition der Eudämonie gegeben (die zu Ende des

¹ 1099 b, 11—14.

Hauptteils, 10, 6—8, zum Abschluß gebracht werden wird), ist im zweiten Unterteil (1, 13 bis 6 einschließlich), das Thema die „Tugend“, dieser wichtige Bestandteil der Eudämonie-Definition. Da nun jede Fertigkeit, Vollkommenheit auf die spezifische Funktion (πρὸς τὸ ἔργον τὸ οἰκείον¹) sich bezieht, ihre Erfüllung ist, muß die Tüchtigkeit der Seelenverwirklichung eben der Natur der Seele angepaßt sein. So ergeben sich aus den beiden Hauptseelenteilen, dem „vernunftbegabten“ und dem „vernunftlosen“², irrationalen, zwei Klassen von Seelentugenden: die διανοητικά und die ἠθικά ἀρεταί³, die Verstandestugenden und die „sittlichen“ Tugenden. ἦθος, „Charakter“, als psychologischer Charakter (Naturell) und als ethischer Charakter, die Frucht der Freiheit, ist mehrdeutig, dementsprechend ἠθικός, das sich nicht immer mit ethisch, moralisch, sittlich deckt; wird doch ἦθος auch von Tieren gebraucht. Der vernunftlose Teil, dem die „Charaktervollkommenheiten“, die „sittlichen“ Tugenden, zufallen, umfaßt die Teile des Strebevermögens, die Triebe und den Willen⁴. Der dritte Teil des „Vernunftlosen“, der vegetative, scheidet hier aus, da er noch nicht einmal von der Vernunft geleitet werden kann zum Unterschied vom Strebevermögen (1, 13). Die „Vernunftvollkommenheiten“, die „Verstandestugenden“, werden im 6. Buche behandelt, die sittlichen Tugenden Buch 2—5. So gilt denn auch die Definition der ἀρετή 2, 6 nur von diesen ἠθικά ἀρεταί, den sittlichen Tugenden, wie Aristoteles ausdrücklich hervorhebt⁵. — Zunächst unterscheidet er scharf „natürliche“ und „menschenwürdige“⁶ Fertigkeiten, Vollkommenheiten, was beides in dem genus ἠθικά, „Charakter“-Vollkommenheit enthalten sein kann. „Menschenwürdig“ als Adjektiv, ähnlich wie des Aristoteles Lieblingswort σπουδαῖος als Substantiv, trifft unser prägnantes sittlich, sittlich gut. Die mechanische Übersetzung von ἠθική ἀρετή mit „sittlicher Tugend“ ist deshalb nicht immer möglich; dies führte zu dem Wirrwarr, der dann dem Aristoteles die krassesten Widersprüche beizulegen erlaubte. Die Definition der „sittlichen Tugend“⁷ lautet: „ἕξις

¹ 1139 a, 17. ² 1102 a, 28: λόγον ἔχον, ἄλογον.

³ 1103 a, 5.

⁴ ἐπιθυμιαί, ὄρεξις.

⁵ Vgl. 1106 b, 16; 1109 a, 20.

⁶ 1144 b, 15 f., 2 f., 36, 32: φυσικά, κυρία.

⁷ 1106 b, 36 ff.

προαιρετική, ἐν μεσότητι οὔσα τῇ πρὸς ἡμᾶς, ὠρισμένη λόγῳ καὶ ὡς ἂν ὁ φρόνιμος ὀρίσειε.“

Ἔξις: Die — auch, aber nicht nur — freie „Gewöhnung“¹ wird 2, 5 von den „Anlagen“ und den „Leidenschaften“² geschieden, welche beide eben die Betätigungsfelder der Gewöhnung, der Gewohnheit (habitus), sind.

Προαιρετική: Die menschliche lobenswerte Charaktervollkommenheit fügt zu dem genus³, der „Gewohnheit“, die Wahlfreiheit, die προαίρεσις, hinzu. Diese wird an programmatischer Stelle⁴ neben dem vollen Wissen und der Selbstzwecklichkeit als unbedingtes Erfordernis für „die“ (prägnante, sittliche) Vollkommenheit aufgeführt. Sie wird eigens 3, 1—5 behandelt. Dort wird dem „Freien“ gegenübergestellt das ἐκούσιον = voluntarium = volitum cognitum = bewußt-gewollt, welches letzteres analog auch beim Tiere sich findet; das Wahlfreie ist bewußt, gewollt und selbstbestimmend —; so ist klar, wie beide Begriffe sich nicht ausschließen, sondern zum Teil sich decken. Reden im Schlaf ist bewußt und gewollt, am Tage vielleicht außerdem frei gewählt. — Der gehobenste Ausdruck für „frei“ ist ἐφ’ ἡμῶν, „in unserer Macht“: „Was in unserer Macht steht, ist auch bewußt und gewollt“; andere Wendungen: „Denn unserer (wirkenden) Handlungen sind wir vom Anfang bis zum Ende Herr“; der Mensch ist Prinzip und Erzeuger seiner „Handlungen wie seiner Kinder“⁵. Dies Kapitel 5 im 3. Buch ist die erste wissenschaftliche „magna charta“ der menschlichen Willensfreiheit. Hält man genannte, von Aristoteles unzweideutig gegebene, von der Scholastik bis heute fortgeführte und erprobte, übrigens in der Willensphänomenologie unumgängliche Erklärung von „willentlich“ und „frei“, wovon das letztere der engere Begriff, ein Spezialfall des ersteren ist, konsequent fest, wird man statt Widersprüchen bei Aristoteles seine „unerbittliche logische Sauberkeit“⁶ entdecken. — Die gefestigte Freiheit im „sittlichen“ Menschen, dem σπουδαῖος, setzt das richtige Verhalten gegenüber der Lust-Unlust voraus, so daß erst dieser genannt werden kann „Regel und Maß“ der Dinge, „sich selbst Gesetz“; der Gegensatz ist an diesen Stellen die bloße und ganze Abhängigkeit von Lust-Unlust oder äußern Rücksichten⁷. Der „Sittliche“ folgt dem Erkennen und der Gewissensstimme in seinem Innern. Dabei ist selbstredend die gesamte aristotelische Erkenntnistheorie und Weltansicht vorausgesetzt: Das Er-

¹ 1106 a, 13.

² ἔξις, δυνάμεις, πάθη.

³ γένος, was auch Genese, Ursprung bedeuten kann; es trifft hier beides zu; 1106 a, 13.

⁴ 1105 a, 30 ff.

⁵ 1113 b, 21; vgl. 1113 a, 10 f.; 1113 b, 6—15; 1114 b, 31 f.; 1113 b, 18.

⁶ Jaeger a. a. O. 105.

⁷ 1113 a, 33; 1128 a, 32; die Ausdrücke sind: κανόν, μέτρον, νόμος.

kennen spiegelt das Prius des Seins wider! Wenn darum Jaeger¹ schreibt: „Die sittliche Persönlichkeit ist ‚sich selbst Gesetz‘. In dieser Gestalt tritt der Gedanke der sittlichen Autonomie der Persönlichkeit, der dem Platon noch fern lag, zum ersten Male in das griechische Bewußtsein“, so wirkt hier, wie so oft, die Vieldeutigkeit des Wortes „Autonomie“ verwirrend. Die Erkenntnis des Sittengesetzes — die Stimme des Gewissens — und die wahlfreie Entscheidung vollziehen sich im Subjekte und sind die Bedingung für das sittliche Handeln, so daß sein Adel nur aus dem erleuchteten freien Willen stammen kann; aber das erkannte Sittengesetz selbst gehört zu jener objektiven Ordnung, die unserem Erkennen alle Ideen liefern muß, was ein Aristoteles — der entschiedene Bekämpfer angeborener Ideen — nicht erst wiederholt. In dieser Richtung tut sich die unüberbrückbare Kluft zwischen Aristoteles und Kant auf. Nur das bewußt und frei und selbstzwecklich Gewollte ist nach Aristoteles sittlich²; das Erkannte aber als kritische Norm ist objektive Ordnung, nicht das Erzeugnis des Subjekts. „Der Mensch sich selbst Gesetz“ ist ein Wort, das wie jedes aus dem Geist des Systems seinen Geist empfangen muß. Ist doch auch nach dem Aquinaten jeder Mensch „sein eigener Gesetzgeber, da er sich selbst das Gute enthüllt und sich dazu anstachelt“!³ „Regula autem voluntatis humanae est duplex: una propinqua et homogenea, scilicet ipsa humana ratio; alia vero est prima regula, scilicet lex aeterna, quae est quasi ratio Dei.“⁴ Die Scholastik lehrt bis heute diese En-Theonomie, die Gott-Mensch-Gesetzlichkeit, kraft deren das Subjekt seiner — selbst einmal irrigen — Gewissensüberzeugung zu folgen verpflichtet ist. Das ist eine „Autonomie“, doch nicht die Kantische. — Die Wahlfreiheit ist psychologisch mit der Überlegung, βούλευσις, verbunden und kann zum Wollen, zur effektiven Wahl, βούλησις (3, 3 4) führen. Die Überlegung setzt ein Mehreres, mehrere Wege, mehrere Mittel zu irgend einem Ziel voraus, sonst — wozu Überlegung, Wahl? Das Ziel selbst kann ebenso vorher Gegenstand einer Wahl, freier Wahl, gewesen sein. So faßt auch die Scholastik ihre „electio“, wie etwa der Titel beweist: „Utrum electio sit solum eorum, quae sunt ad finem, an etiam quandoque ipsius finis“ oder: „Utrum consilium sit de fine, an solum de his, quae sunt ad finem“, wo z. B. gesagt wird: „Ist eine menschliche Handlung (schon) Ziel, so geht auf sie, insofern sie Ziel, keine Überlegung.“⁵ Aristoteles will nur sagen: Wenn man überlegt, muß gemessen werden. Der Maßstab ist — wenigstens — ein Ziel; stünden diese Ziele selbst noch nicht fest, so müßte auch für sie ein fernerer Maßstab sich finden = „das“ Ziel in dem Falle! „Der Arzt überlegt nicht, ob er heilen soll, der Redner nicht, ob er überreden soll, . . . sondern, wenn wir einmal ein Ziel festgesetzt haben (!), dann gilt es,

¹ A. a. O. 423.² Vgl. S. 510.³ In Ep. ad Rom. 2.⁴ 1, 2, q. 71, a. 6 c.⁵ 1, 2, q. 13, a. 3; q. 14, a. 2.

sich nach dem Wie und den Mitteln umzusehen.“¹ Daß diese Zielsetzung an sich auch — man bedenke seine Beispiele — frei erfolgen konnte, wird man im Sinne des Aristoteles nicht bezweifeln. Ist doch oft der Erfolg der Überlegung und der freien Wahl, daß dies Erwählte „gewolltes“ Ziel wird!² Auch in diesen Kapiteln haben in der Wahl der Terminologie nicht konsequente Übersetzungen und Kommentare in größte Klarheit größte Verwirrung gebracht. — Es sei noch beigefügt, daß weder der Mittel- noch der Zielcharakter irgendwie der Selbstzwecklichkeit des „Sittlichen“ widerstreitet; das eine betrifft die ontologische und die sie spiegelnde logische Ordnung, das andere die moralische, die „Wert“-Ordnung. Welche Hilfeleistung ich dem Armen bringe? — Das Ziel, die Hilfe, ist frei; welches unter den Mitteln ich wähle, ist Gegenstand meiner Überlegung; für welchen dieser Wege ich mich auch entscheiden werde (scholastisch „imperium“ nach der „electio“), die sittliche Gutheit drängt mich beim Ziel wie bei den Mitteln: „δι' αὐτά“! Dieselbe willenspsychologische — und zwar unumgängliche — Unterscheidung, wie wir sie hier bei Aristoteles finden, begegnet uns in heutiger Ausdrucksweise bei Spranger³.

Die „rechte Mitte mit Bezug auf uns“ wird in Buch 6 betreffs der Gerechtigkeit durch das *medium rei* ergänzt werden. Bedeutsam ist ferner: „Die sittliche Tugend muß die Mitte (finden) begreifen und ergreifen (εὐρίσκειν καὶ ἀρεῖσθαι). Deshalb ist die Charaktervollkommenheit nach Wesenheit und Begriff eine Mitte (μεσότης), im Gebiete des guten und besten Handelns aber ein Gipfel (ἀκρότης).“⁴ Theorie und Praxis! Oder auch: Absolut ist das „Sittliche“ eine Mitte, aber relativ, für den Ausführenden, wird diese „Mitte“ als ragende Höhe erscheinen⁵. Zwei verschiedene Koordinatenachsen! Die ausnehmende Schwierigkeit des Begreifens und Ergreifens der rechten Mitte wird 2, 8 und 9 eigens beleuchtet, wobei, wie immer wieder, das Verhalten zu „Lust-Unlust“ als Zentralproblem auftaucht. Das teleologische Vertrauen gibt Aristoteles das schöne Wort ein, der Sittliche werde nach Meisterung seiner Natur einen unschätzbaren, schier unfehlbaren „Takt“ für die richtige Entscheidung besitzen: „Der Mitte-Haltung ist das Taktgefühl eigen“ —, „der Sittliche beurteilt die Einzelfälle richtig, und in allem zeigt sich ihm das Wahre“⁶. — Die „Mitte“ bezieht sich nicht auf die (effektive) Wahl und das Ausführen, das „Ergreifen“ (ἀρεῖσθαι), sondern nur auf die ontologische, vielleicht gar nicht als solche reflex, als solche, vom Wählenden er-

¹ 1112 b, 12—16. ² 1113 a, 4.

³ Eduard Spranger, *Lebensformen. Geisteswissenschaftliche Psychologie und Ethik der Persönlichkeit*⁵. Zitiert nach der 3. Aufl., 1922, S. 107.

⁴ 1107 a, 5—7.

⁵ 1123 b, 13 f.; der Unterschied zwischen Suchen und Ergreifen auch 1106 b, 6 f.

⁶ 1128 a, 5 f.; 1113 a, 3 f.

kannte Wesenheit, das „Begreifen“. Für das Ergreifen gilt die ἀκρότης, die „Höhe“ des sittlichen Handelns, wenn nicht des Heroismus —, der aber ontologisch auch noch immer in jenen „Mitte-Bereich“ fallen muß, zwischen Mangel und Überspannung. Dieser Mittelbereich deckt alle Zonen vom Erlaubten bis zum Heroismus; innerhalb dieses Bereiches aber rückt z. B. die Linie des Heroismus je nach der Individualität, den Anlagen eines Subjekts, auf und ab. Der sittlich Handelnde wird so in seiner Entscheidung zugleich „die Mitte und das Beste“ erfassen, wie an anderer Stelle Aristoteles dies Doppelwesen festzulegen sucht¹. Dabei werden wieder die intellektuelle Seinsordnung und die moralische Wertordnung scharf geschieden und doch wieder (teleologisch) verbunden. — Hieraus dürfte sich ergeben, wie ferne die aristotelische μεσότης einem Lobpreis der „Mittelmäßigkeit“ ist. Das „Maß“ in jener kosmischen Bedeutung, wie es von den Pythagoreern her bis zu der Trias „modus, species, ordo“ bei Augustinus² und Thomas³ und sonst tausendfach gepriesen wird, ist auch keineswegs mit medizinischen oder ästhetischen Analogien erschöpft. Nachdem Heymans die aristotelische Ethik unter die ästhetischen Ethiken eingereiht, bemerkt er doch zutreffend, es sei zu bedenken, „daß nicht notwendig überall, wo von Maß und Harmonie die Rede sein kann, diese im ästhetischen Sinn zu fassen sind“⁴. Wahrlich! Gewiß soll — bei der Einheit des Geistes — das ästhetische Ingrediens nicht ausgeschlossen sein! Viel Unklarheit erfoß ferner hier aus der Anwendung der viel mißbrauchten Unterscheidung, „formal-material“, zumal wenn diese in Kantischem Sinne gebraucht wird in einem weltfernen System. Alle abstrahierten Begriffe und Gesetze sind — nicht nur ihrer ordnenden Funktion nach, sondern inhaltlich — in einem Zusammenklang von Objektivem und Subjektivem, empirisch-rational gebildet; darum empfangen sie, trotz ihrer abstrakten „Form“, bei der Rückanwendung auf das Objektive sofort materialen Inhalt, während bei Kant keine Brücke hinüberführt! Wenn Wittmann⁵ mit Recht sagt: „So scharf wie bei Kant treten doch bei Aristoteles Ordnung und Leben nicht auseinander“, so könnte man noch zutreffender bei diesem großen Teleologen jedes eigentliche „Auseinandertreten“ in Abrede stellen: „Gott und die Natur tun nichts umsonst . . .“⁶; „wie der Geist immer ein Ziel hat — genau so die Natur. . .“⁷ Diese

¹ 1106 b, 22: μέσον τε καὶ ἀριστον.

² De civ. Dei 11, 28; 12, 5 u. a.; De nat. boni, passim; sup. Gen. ad lit. 4, 3. ³ 1, q. 5, a. 5.

⁴ G. Heymans, Einführung in die Ethik auf Grundlage der Erfahrung² (1922) 231 233.

⁵ Michael Wittmann, Die Ethik des Aristoteles in ihrer systematischen Einheit und in ihrer geschichtlichen Stellung untersucht (1920) 66.

⁶ De coelo 2, 4: „ὁ θεὸς καὶ ἡ φύσις οὐδὲν μάτην ποιοῦσι.“

⁷ De anima 2, 4: „ὡσπερ γὰρ ὁ νοῦς ἐνεκά του ποιεῖ, τὸν αὐτὸν τρόπον καὶ ἡ φύσις.“

henologische Teleologie, mit der alles in Subjekt und Objekt, aufeinander abgestimmt („denn die Wahrheit bildet mit allen Dingen eine Symphonie“¹), der ewigen Liebe entgegenstrebt (κινεῖ δὲ ὡς ἐπὶ μὲν; „er bewegt das All als dessen Sehnsucht“²), ist keine erkenntnistheoretische Naivität, sondern die Frucht der heißesten Kämpfe der ältesten Akademie und des ältesten Peripatos mit dem sophistischen Nihilismus. — Übrigens kehrt der Mitte-Gedanke in der Philosophie immer wieder. Man denke an die ganze Gedankenwelt, die sich um das „Optimum“ in der Wirtschaftsphilosophie gruppiert; an die gesamte Polaritätsphilosophie, wie sie in neuester Zeit (nach Böhme) von Fichte sich herleitet über Schelling, Hegel, Adam Müller usw.; an Sprangers³ „Widerspiel“ der Lebensformen, da der Gegensatz oft „auf dem Grunde geheimer innerster Verwandtschaft ruht“. Und wenn nach letzterem „die Entstehungsstelle des Ethischen . . . immer der Konflikt“ und das „persönliche Ideal“, „die sehr komplexe Resultante“ der verschiedenen Grundrichtungen der ethischen Norm, „eine Synthese zwischen der individuellen und der gesellschaftlichen Bestimmung“ darstellt, so führen hier wieder Linien hinüber zu dem „schöpferischen Kompromisse“ Troeltschs⁴ zwischen der „Gewissensmoral“ und der „Kultur-ethik“ —, wobei hier nicht Gegenstand der Untersuchung ist, inwiefern in den tieferen ethischen Voraussetzungen beide sich gegenseitig und mit Aristoteles treffen. So sei betreffs der aristotelischen Mitte-Lehre eine Zusammenfassung versucht: 1. Sie gilt wie die gesamte obige Definition an sich nur von den sittlichen, nicht von den Verstandestugenden. Wenn später Scholastiker auch für letztere mühsam das Prinzip der Mitte aufzuweisen suchten (so auch der hl. Thomas⁵), so finden sich da wertvolle Beobachtungen und berechnete Förderung aristotelischer Gedanken; bei der Einheitlichkeit der Seelentätigkeiten und der unlöslichen Verflechtung zwischen den sittlichen und den Verstandestugenden nimmt uns eine teilweise Übereinstimmung nicht wunder. Aber Aristoteles selbst behält ausdrücklich die „Mitte“ den sittlichen Tugenden vor⁶. — 2. Auch innerhalb der sittlichen Tugenden bietet die Gerechtigkeit nach Aristoteles einen Spezialfall dar, eine Ausnahme oder doch eine Ergänzung. — 3. So wenig aber bei der Gerechtigkeit durch die „Mitte der Sache“ eine sekundäre Mitte im Subjekt ausgeschlossen wird, so wenig ist bei den übrigen sittlichen Tugenden die „Mitte in Bezug auf uns“ rein subjektivistisch oder relativistisch zu deuten. Es wird auf das klarste zum Ausdruck gebracht⁷, daß, wenn 10 Überspannung, 2 Mangel, 6 Mitte sei, die Wahl je nach dem Subjekt in diesem Mittelbereich erfolgen solle.

¹ 1098 b, 11: „τῷ μὲν γὰρ ἀληθεῖ πάντα συνᾶει τὰ ὑπάρχοντα.“

² Metaph. 11, 7. ³ A. a. O. 108 128 255 310.

⁴ Der Historismus und seine Überwindung (1924) 47.

⁵ 1, 2, q. 64, a. 3: „Utrum virtutes intellectuales consistant in medio.“

⁶ Vgl. S. 509 A. 5. ⁷ 1106 a, 26 bis 1106 b, 7.

Synthese von Absolutheit und reizvoller, berechtigter und notwendiger Relativität und Individualität! — 4. Relativität, aber nicht Relativismus! Unumstößlich steht der Text¹, sofort nach obiger Definition, worin denkbar bestimmt die objektive, innere, von allem Subjektiven unabhängige Gutheit und Schlechtigkeit mancher Handlungen ausgesprochen wird. Für diese von Aristoteles aufgezählten Fälle spielt die Mitte-Lehre keine Rolle, wie er schärfstens betont; sie sind „ex essentia“, τῷ αὐτῷ φαῦλα εἶναι, tadelnswert, καθ' αὐτό, „in sich“, wie es später² außerdem von der Lüge heißt. Man vergleiche dazu seine Lehre vom Naturrecht gegenüber dem Gesetzesrecht³. — 5. Eine fernere wesentliche Einschränkung oder doch Erklärung bietet die scharfe Gegenüberstellung von Begreifen und Ergreifen des Objekts der Tugend. Nur für ersteres gilt das Mitteprinzip, während für letzteres das Prinzip des „Höhepunktes“! — So wird man nicht ohne gewichtige Einschränkung von „der“ ἀρετή-Tugend-Definition des Aristoteles sprechen dürfen oder gar die „Mitte“ als „die“ Ethik des Aristoteles verkünden, dabei noch das „Mittelmaß“ als Mittelmäßigkeit durchklingen lassend! Die sittliche Tugend ist κατὰ τὸ ἄριστον καὶ τὸ εὖ ἀκρότης, „im Gebiete des guten und besten Handelns ein Gipfel!“⁴ Ähnlich wie betreffs der Eudämonie möchte man betreffs des Mitteprinzips, das Aristoteles ja vorfand, nicht entdeckte, den pädagogischen Philosophen bewundern, der das Gegebene zutiefst und zuerst systematisch (wie Wittmann⁵ betont) erschöpfte und auswertete, um dann aber, auf den Fundamenten der Volksmeinungen, seine eigenen emporreißenden Dome aufzurichten. Adolf Lassons Worte mögen übertrieben scheinen: „Der Mann, der Metaphysik 12, 6—10, Nikomachische Ethik 9, 4 8; 10, 6—7 geschrieben hat . . ., dieser Mann ist offenbar der kühnste Idealist gewesen, den die Welt je gesehen hat.“⁶ — Nicht zu leugnen, daß zwischen dem wahren Aristoteles und seinem schwankenden „Charakterbild in der Geschichte“ eine tragische Kluft sich auftut!

Ὠρισμένη in der Definition als Dativ, den Susemihl vorzieht, den Cathrein⁷ wünscht, möge sich durchsetzen! — Die prüfende Kraft wird auch kurz „rechte Vernunft“⁸ genannt, was manchmal⁹ vollständig mit φρόνησις identifiziert wird. Diese beiden Begriffe, rechte Vernunft und Lebensklugheit, sind im 6. Buch bei Behandlung der Verstandestugenden Hauptgesichtspunkt: Unlöslichkeit der sittlichen und Verstandestugenden — wie wir sehen werden, das Resultat der Nikomachischen Ethik!

Die nach des Aristoteles Absicht so mannigfach einzuschränkende Teil-Definition der sittlichen Tugend könnte nach allem

¹ 1107 a. 8—27.² 1127 a, 28 f.³ Etwa 1134 b, 18 f.⁴ 1107 a, 7.⁵ A. a. O. 68.⁶ Aristoteles' Nikomachische Ethik ins Deutsche übertragen (1909), Einführung xx f.⁷ Moralphilosophie I⁶ (1924) 341.⁸ 1114 b, 29.⁹ 1144 b, 27.

etwa in dieser Form wiedergegeben werden: a) erklärend, umschreibend: „Die erreichte Gewohnheit, mit freier Überlegung stets die rechte Mitte zwischen den Extremen zu ergreifen, wie sie, zugleich mit Rücksicht auf die eigene Individualität, durch das ungehinderte Licht der Vernunft, auch nach dem Vorbilde des Klugen, bestimmt wird.“ — b) kürzer: „Die Gewohnheit, frei die rechte Mitte zu ergreifen, die, nach Sache und zugleich Individualität, von der Vernunft nach Art des Klugen bestimmt wird.“ „Habitus libere eligens medietatem¹ inter extrema, quam respectu nostri prudenter recta ratio determinat.“

2, 7 und 3, 6 bis 4 einschließlich tritt, an Hand einer Tabelle², beide Male derselbe Katalog von sittlichen Tugenden auf, dort zur Erprobung des Mitteprinzips, hier zu reicher materialer Entfaltung der Vollkommenheiten selbst. Die dabei nur kurz erwähnte φιλία, „Menschenliebe“³, wird die beiden Bücher 8 und 9 beanspruchen; ebenso wird hier die eigene Behandlung der Gerechtigkeit⁴ in Buch 5 bereits in den Hauptumrissen angekündigt; desgleichen wird die Abhandlung über die Selbstbeherrschung⁵, da sie nicht eigentliche sittliche Tugend sei, aber mit ihr zusammenhänge, einem späteren Orte (in Buch 7) vorbehalten. — Diese Zusammenstellung diene zugleich als Fingerzeig für die Unlöslichkeit der Bücher 5—7 aus dem Ganzen der Nikomachischen Ethik.

Buch 6 ist der zweiten Klasse der Seelen- (ψυχῆ-) Tugenden gewidmet: denen des vernunftbegabten Teiles der Seele. Jedoch ist das Ziel nicht eine Intellektualdidaktik, die, wie Aristoteles sich ausdrückt⁶, der „Erfahrung und Zeit“ bedarf, sondern das Ziel ist das ganz der Nikomachischen Individualethik entsprechende: „Was ist die ‚rechte Vernunft‘, und welches ist ihre Norm?“⁷ So wird nun auch dieser Ausdruck der Definition der sittlichen Tugend geklärt. Wir sehen immer deutlicher, wie beide, die sittlichen und die Verstandestugenden, in gegenseitiger Unterstützung erst „die“ Gesamt-Tugend des Menschen erwirken sollen. Das ist „die“ Tugend, die als Wesensbestandteil in der Definition der „Vollendung“ uns schon begegnete: Verwirklichung der Seelennatur des Menschen durch

¹ So Thomas statt mediocritatem. — 1, 2, q. 55, a. 4 wird für die eigene Definition der virtus die augustinische gewählt.

² 1107 a, 33; διαγραφή. ³ 1108 a, 28; 1126 b, 20.

⁴ 1108 b, 7. ⁵ 1128 b, 34 f. ⁶ 1103 a, 16 f. ⁷ 1138 b, 34.

Tugend. „Die ganze Tugend“¹ wird diese organische Vereinigung beider Klassen von Vollkommenheiten auch genannt. — Wir sahen: Die „rechte Mitte“ der sittlichen Tugend muß von der (rechten) Vernunft oder — was als dasselbe bezeichnet wurde — nach Lebensklugheit (λόγῳ καὶ ὡς ἂν ὁ φρόνιμος ὁρίσειε) ermittelt werden. Aristoteles ist sich bewußt, mit beiden Ausdrücken (wie gewöhnlich) auf „Gemeinplätze“, „Schlagworte“² zurückzugreifen. Wieder können wir jenen pädagogisch-wissenschaftlichen „Sublimierungsprozeß“ bewundern; — „wissenschaftlich“, insofern Aristoteles ungescheut den Nimbus von Worten und Lehrern zerstört, wenn die logische Analyse und Unterscheidung es erheischen. Jaeger rühmt diese „psychologische Feinheit“, womit bei Aristoteles „das platonische Begriffsknäuel φρόνησις aufgelöst wird“³; man braucht darum aber auch in der Umstellung der vier platonischen Tugenden oder ihrer Ergänzung oder gar in bloßen Wortänderungen im Dienste schärferer Terminologie noch nicht eine Gesinnungsänderung des fortschreitenden Forschers und Lehrers zu erblicken (auch nicht, wenn Aristoteles — wieder rein empirisch — feststellt, daß „man“ φρόνησις, „Gewandtheit“, auch Tieren beilegt — natürlich nicht in identischem Sinne). „Nach den ebenso fruchtbaren wie problematischen Gleichsetzungen und Begriffsvergewaltigungen der älteren Spekulation“ kommt es „jetzt zum ersten Male zu einer wirklichen Zergliederung der sittlichen Motivbildung und der Formen des sittlichen Tuns und Wollens“⁴. — Der erkennende Teil der Seele wird eingeteilt in das „Schlußvermögen“ und das „Wahrnehmungsvermögen“, wovon jenes sich auf Ableitbares und darum Denknwendiges, dieses auf weiter nicht analysierbares „Gegebenes“ erstreckt, „Einmaliges“ — wenn das in diesem Sinn genommen wird⁵. Zu ersterem Vermögen gehört das eigentliche „Wissen“ der Wissenschaft im strengen Sinne, ἐπιστήμη; die letzten, nicht mehr „beweisbaren“ Axiome aller wissenschaftlichen Ableitung — die „veritates primitivae“ — sind Gegenstand des νοῦς,

¹ ἡ ὅλη ἀρετή: 1144 a, 5.

² κοινόν: 1103 b, 32; vgl. die fast gereizten Worte 1144 b, 21—26.

³ A. a. O. 397.

⁴ Jaeger a. a. O. 396.

⁵ ἐπιστημονικόν, λογιστικόν: 1139 a, 12.

der „Geisteseinsicht“¹: „Die Geisteseinsicht geht auf die Prinzipien“² — „die Geisteseinsicht geht auf die Normen, die selbst unableitbar“³, ursprünglich sind; dieselbe „Geisteseinsicht“ ergreift aber auch die letzten konkreten Folgerungen, die Anwendung auf einen Einzeltatbestand⁴ — theoretisch! Hier ergreift sie „Einmaliges“, das mit jenen ursprünglichen Normen in der Eigenheit des nicht weiter analysierbaren „Gegebenen“ sich trifft: „Die Geisteseinsicht erfafst das Äußerste in beiden Richtungen; denn sowohl die ersten Prinzipien wie die letzten konkreten Anwendungen werden von der Geisteseinsicht erfafst und nicht von ableitenden Vernunftschlüssen“⁵; so ist ἀρχὴ καὶ τέλος νοῦς — „Anfang und Ende die Geisteseinsicht“⁶. Das „Äußerste“ nun im zweiten Sinn, der Singularfall des Handelns, der theoretisch als Schlußsatz eines Syllogismus erscheinen kann, ist zugleich Gegenstand der aristotelischen φρόνησις — was am besten mit „Lebensklugheit“ wiedergegeben sein mag: „Die ‚Lebensklugheit‘ ergreift den letzten Einzelfall“⁷ (handelnd, dagegen die Geisteseinsicht erkennend); theoretische und praktische Vernunft — in nicht Kantischem Sinne —, „Geisteseinsicht“ und „Lebensklugheit“, gehen so im Einzelfall des Handelns unzertrennlich auf dasselbe Ziel in verschiedener Funktion. So wird sogar der Ausdruck αἴσθησις, „Wahrnehmung“, die deutlich auch dem Tiere zugesprochen wird⁸, ohne Gefahr des Mißverständnisses auf dieses analoge Erfassen des einmalig Gegebenen sowohl durch die „Geisteseinsicht“ als auch durch die „Lebensklugheit“ angewandt⁹ — wobei Aristoteles bewußt in „moderner“ Weise die spezifische Eigenart der „Wahrnehmung“ auf den verschiedenen Erkenntnisgebieten scharf hervorhebt¹⁰. Zuletzt also — können wir mit Aristoteles sagen —

¹ „Geist“, die im ganzen System vielleicht einzig durchführbare Übersetzung, „Vernunft“ für λόγος. Die einmal erprobte Übersetzung muß dann aber auch in einer Arbeit konsequent durchgeführt werden. Daher rühren viele Schiefheiten in der sonst wohlgemeinten Lassonschen Übersetzung.

² 1141 a, 8 f.: νοῦς „τῶν ἀρχῶν“.

³ 1142 a, 26: νοῦς τῶν ὁρῶν, ὧν οὐκ ἔστιν λόγος.

⁴ 1143 a, 29: καθ' ἕκαστον.

⁵ 1143 a, 35 ff.

⁶ 1143 b, 10.

⁷ 1142 a, 24 26.

⁸ 1139 a, 20.

⁹ 1143 b, 5; vgl. 1098 b, 3 f.

¹⁰ 1142 a, 27—30.

liegt für das vollkommene Handeln „in der Wahrnehmung die Entscheidung“ (ἐν τῇ αἰσθήσει ἢ κρίσει¹), da sie die Vorbedingung für das Inkrafttreten des νοῦς und der φρόνησις, der „Geistes-einsicht“ und der „Lebensklugheit“ ist. — Die „Weisheit“², σοφία, umschließt „Geisteseinsicht“ und „Wissenschaft“ zugleich; darum können wir sagen: In der letzten Einzelentscheidung vor dem Handeln, diesem möglichen Schlußsatz eines Syllogismus, vereinigt sich mit der Lebensklugheit von theoretischer Seite her die „Weisheit“, da in ihr die „Geisteseinsicht“ als Erfassen der ursprünglichsten und konkretesten Gegebenheiten des Syllogismus und das den Syllogismus beherrschende ableitende Wissen zusammenfließen.

Weisheit und Lebensklugheit gehören zusammen. Ebenso stark aber muß in die Lebensklugheit ein Strom von anderer, nicht-theoretischer Seite her einmünden: vom „Ethos“ her, der Strom der Charaktervollkommenheiten, der „sittlichen Tugenden“. Hier sehen wir nun Aristoteles in einem Ringen, wie er das Rationale und Irrationale — diese beiden Seelenteile — in ihrem Zusammenklingen zum selben Ziele fassen könne. Uns sind ja dieselben ewigen Bestrebungen nicht fremd; man denke an das „kognitive Gefühl“ (Heinrich Maier, Scheler). „Wahr“ und „recht“ im Erkennen und Wollen — so Aristoteles — müßten doch (teleologisch!) parallel laufen und sich sachlich decken, wenn einmal der Natur Vollkommenheit erreicht ist³; die sittliche Tugend, die — in einer Teilfunktion — die rechte Mitte beherrschen muß gegenüber „den Leidenschaften und Handlungen“⁴, besonders gegenüber „Lust-Unlust“, muß in königlicher Majestät sich erheben, damit die „Weisheit“ erblühen kann, ungestört, als Auswirkung der höchsten Verstandestugenden, der „Geisteseinsicht“ und des „Wissens“; umgekehrt muß die „Weisheit“ dem vernunftlosen Teil der Seele, den an sich blinden „Trieben“ und dem „Willen“, die Leuchte sein in den Entscheidungen, durch die endlich die gute „Gewöhnung“, die sittliche Tugend erstet; es ist das ein Geben und Nehmen, wie im Wachsen des Organismus vonseiten des Erdreichs und vonseiten der Sonne, wo eine Priorität, ein

¹ 1109 b, 23; 1142 a, 23—27.

² 1141 a, 19 f.

³ 1139 a, 29 f.; 1139 b, 12 f.

⁴ 1106 b, 16 f.

Primat, je nachdem jedem zugesprochen werden kann oder bestritten. . . . Aristoteles wirft diese Frage des Primates zwischen „Lebensklugheit“ und „Weisheit“, da ja das Handeln über der Theorie zu stehen scheine, auf, löst aber bald dies Problem meisterhaft mit dem Hinweis auf die Einheit der Natur und des Seelenlebens, in dem die Geisteseseinsicht die Leuchte: „Das Prinzip der freien Wahlentscheidung ist Wille und Vernunft . . . ; deshalb kann die Wahlentscheidung nicht ohne die Geisteseseinsicht und den Verstand, aber auch nicht ohne die sittliche Gewohnheit vor sich gehen; denn gutes wie böses Handeln gibt es nicht ohne Teilnahme des Verstandes und des Sittlichen.“¹ Aber steht dann die Weisheit nicht im „Dienste“ der „Lebensklugheit“? „Denn die handelnde Fähigkeit herrscht und befiehlt über das einzelne.“² Er antwortet unter anderem: „Indem die Weisheit ein Teil der ‚Gesamttugend‘ (τῆς ὅλης ἀρετῆς) ist, führt sie durch ihr Gehabtsein und ihre Verwirklichung zur Vollendung.“³ „Man dürfte die ‚Lebensklugheit‘ nicht die Herrin der ‚Weisheit‘ und des ganzen Vernunftseelenteiles nennen; . . . die Weisheit ‚dient‘ ihr nicht, sondern die Lebensklugheit trägt Sorge, wie die Weisheit erblühe.“⁴ So erscheint als letztes Prinzip im sittlichen Akt der Mensch: „ἀρχὴ ἄνθρωπος“⁵, „Prinzip ist der Mensch“. „Es streben alle errungenen Gewohnheiten in Harmonie zum selben Ziele“⁶; „das sittliche Werk ist die Wahrheit und Richtigkeit der beiden Geisteskräfte“ (des Willens und der Vernunft⁷); „der ‚Sittliche‘ stimmt mit sich selbst überein; alles strebt in ihm denselben Zielen zu nach allen Seelenkräften = κατὰ πᾶσαν τὴν ψυχὴν“⁸. Wenn so das Irrationale, der Wille, und das Rationale, die Vernunft, ihr spezifisch zugeordnetes Objekt, das „Rechte“ und „Wahre“, im Idealfalle in demselben wirklichen Dinge treffen müssen, dann wundern wir uns nicht über die von Aristoteles behauptete „Unfehlbarkeit“ des „Takts“⁹ im sittlichen Urteil des wahren Menschen. Denken wir an die „Analogien der

¹ 1139 a, 32—35. Vgl. die ähnliche Synthese bei Aug., De civ. Dei 9, 13: „Pax animae irrationalis ordinata requies appetitionum, pax animae rationalis ordinata cognitionis actionisque consensio.“

² 1143 b, 33 f.

³ 1144 a, 5 f.

⁴ 1145 a, 8 ff.

⁵ 1139 b, 5.

⁶ 1143 a, 25.

⁷ 1139 b, 12.

⁸ 1166 a, 13 f.

⁹ 1113 a, 29.

Empfindungen“¹ sogar im Sinnesleben, die Gefühlübertragung, die Einheit des Seelen- und Geisteslebens ganz allgemein, der so gut ein Thomas² wie ein Spranger³ beredten Ausdruck leiht, so werden wir die Berechtigung und die Tiefe der aristotelischen Einheits- und Ganzheitsauffassung verstehen, in der er gerade im Kapitel der feinsten Teilungen und Analysen spricht: „Das Prinzip (der sittlichen Handlung) ist der Mensch.“ — Nach allem ist die Definition von „rechter Vernunft“ und „Lebensklugheit“ selbstverständlich. Ὁρθὸς λόγος, „rechte Vernunft“, drückt nach Aristoteles⁴ schon jene Synthese von Willen und Verstand aus: „Recht“ weist auf die Strebung, das Handeln, hin, „Vernunft“ auf das Erkennen. Die „rechte Vernunft“ als Ganzes wieder wird der φρόνησις gleichgesetzt⁵ in deren prägnantem Sinne. Letztere erhält, soweit möglich, eine Definition⁶ in den Worten: „So muß denn die φρόνησις die Gewohnheit bezeichnen, im Lichte (bewußt, nicht nur gemäß) der Wahrheitsvernunft das menschenwürdige Gute zu vollbringen.“ In diesem schließlich herausgearbeiteten Sinn wird φρόνησις am besten mit „Lebensklugheit“ wiederzugeben sein, als Vorläuferin der „Kardinaltugend“ der vollkommenen Klugheit, engstens verbunden mit der „Weisheit“ aus dem Vernunftbereich, so

¹ Fröbes, Lehrbuch der experimentellen Psychologie I²⁻³ (1923) 192 439.

² Etwa Summa theol. I, q. 87, a. 4 ad 1: „... nunc autem, cum utrumque (intellectus et voluntas) radicetur in una substantia animae, et unum sit quodammodo principium alterius, consequens est, ut, quod est in voluntate, sit etiam quodammodo in intellectu.“ — Man vergleiche eine Beobachtung des Duns Scotus (4 dist. 49, q. 4: „Iuxta hoc“): „Philosophus (= Aristoteles) communiter non distinxit intellectum a voluntate in ratione principii operativi ad extra: unde pro eodem habet principium distinctum contra naturam modo vocans artem vel intellectum, modo propositum. Similiter neque in operatione ad intra respectu finis: quare et illam speculationem sapientiae non distinguit a dilectione, sed magis ipsam includit. Vel saltem, Philosophus non asserit intellectionem ad felicitatem sufficere sine volitione; quia, ut a speculatione distinguitur, tanquam de actu minus manifesto nec affirmat nec negat.“ — Zum Vergleich dieser beiden Stellen eine Bemerkung von Pluzanski (Essai sur la philosophie de Duns Scot [1887] 196): „On ne saurait opposer d'une façon absolue l'intellectualisme de S. Thomas au volontarisme de Scot. La divergence qui est entre eux, se trouve plus dans l'application des principes et dans le détail que dans le principe même.“

³ A. a. O. 35: „In jedem geistigen Akt waltet die Totalität des Geistes.“

⁴ 1139 a, 24.

⁵ 1144 b, 28.

⁶ 1140 b, 20 f.

daß ein eigentlicher Abfall von Platon nicht vorliegt, der zu Ende seines Lebens die σοφία φρόνησις nannte. Die Lebensklugheit im „Sittlichen“, „Weisen“ ist der Brennpunkt, in dem alle Charakter- und Vernunftvollkommenheiten sich zu blitzen der Sonne kreuzen; sie ist die Blüte des Menschentums, die allein aus dem reinsten, keuschesten Kelch, der Weisheit, hervorsprießt und allein dieses Heiligtum bergen, behüten, zur Entfaltung bringen kann: Sie trägt Sorge, daß die Weisheit werde¹.

Im dritten Unterteil des Hauptteils, 7—10. 5, werden die „mit der Tugend zusammenhängenden“ Fragen behandelt. Die Abhandlung über die „Selbstbeherrschung“, Buch 7, wird ausdrücklich² erst Ende dieses Buches geschlossen, so daß die davon unzertrennliche Besprechung der Lust-Unlust, 7, 11—14, die ja so oft als Zentralproblem des Werkes bezeichnet wird³ und deshalb schon in früheren Büchern ihre Gegenstücke hat, in keiner Weise aus dem Rahmen fällt. M. Wittmann⁴ hat ausführlich das Verhältnis dieser Lustabhandlung zu jener in Buch 10 beleuchtet. Schon Thomas⁵ bemerkte: „Tractaverat quidem supra in septimo de delectatione, in quantum est materia continentiae. Unde ibi potissime sua consideratio versabatur circa delectationes sensibiles et corporales. Nunc autem intendit determinare de delectatione. secundum quod adiungitur felicitati. Et ideo praecipue determinat de delectatione intelligibili et spirituali.“ Gerade auch die ganze Abhandlung über die Selbstbeherrschung ist in ihrem Aufbau konsequent durchgeführt; man halte u. a. streng die Gliederung 1146 b, 8—14 im Auge. Gewiß muß man dann im Deutschen, wie im Griechischen, eine Terminologie beharrlich durchführen, und man wird wieder die „saubere Logik“ des Aristoteles und — die Gleichartigkeit der griechischen und deutschen Denkkategorien entdecken. — Buch 8 und 9, über die φιλία, überschreibt Adolf Lasson recht gut: Über die Gemeinschaften der Menschen. „Modern“ ist, ähnlich den Bemerkungen über die spezifische Eigenart der „Wahrnehmung“ auf den verschiedenen Gebieten⁶, der feinsinnige Abschnitt über die εἶδη, die Eigenarten, Einmaligkeiten, Individualitäten der verschiedenen Gemeinschaftsbeziehungen, entsprechend ihren Trägern und Funktionen⁷. Derselbe Wirklichkeitssinn, dieselbe „lebensphilosophische“ Einfühlung begegnet uns bei diesem zu rechter Zeit wahrlich schematischen Systematiker in seiner endgültigen Lust-, d. h. Wert-, Glückstheorie im Buch 10, 1—5. Es wird hier dieselbe Lehre vom „spezifischen Wert-

¹ Vgl. S. 520 A. 4.² 1154 b, 32.³ Etwa 1105 a, 5—7.⁴ A. a. O. 293 ff.⁵ In Eth. ad Nic. I. 10, lect. 1 Anf.⁶ Vgl. S. 518 A. 10.⁷ 1158 b, 11—19.

erlebnis“ vorgetragen wie etwa bei Spranger¹. Wenn man, ähnlich wie letzterer, unterscheidet 1. die Wertung, sei es als einzelne oder als Wertrichtung, im Subjekt, 2. den Wertgegenstand, sei es einzeln oder als Wertklasse, 3. die Umsetzung dieses Objektwertes nach der Handlung (durch den Besitz) in den Genuß, die teleologische, ob beabsichtigte oder nicht beabsichtigte, Erfüllung des ganzen Prozesses durch das „spezifische Werterlebnis“, so finden wir bei Aristoteles im Laufe des ganzen Werkes alle diese Bedeutungen, in scharfer Scheidung an rechter Stelle, vertreten. Hierher gehören die Stellen über die „Triebe“, ἐπιθυμῖαι, die „Leidenschaften“, πάθη, die „Willensstreben“², ὀρέξεις, besonders aber über die „Lust-Unlust“, ἡδονή-λύπη. Die dritte Bedeutung der Lust, daß sie Folgeerscheinung³ der „Leidenschaften und Handlungen“ sei, tritt in Buch 10 ganz in den Vordergrund. Die Lust, das Glück „krönt jegliche naturgemäße Betätigung (τελειοὶ τὰς ἐνεργείας⁴) und somit das Leben“. Ob wir das Leben um des Glückes willen suchen oder das Glück um des Lebens willen, will er (in den darauf folgenden Zeilen) nicht entscheiden; er deutet aber die (teleologische) Unlöslichkeit beider genugsam an. Hierbei ist seine ganze Fragestellung psychologisch, nicht wertend. Sagt er doch — in empirischer Feststellung! — sogar einmal: „Denn der Lust wegen tun ‚wir‘ das Böse. . .“⁵ „Ohne wahre Betätigung kein Glück, jede wahre Betätigung aber wird auch von Beglückung gekrönt sein.“⁶ Und dies Glück ist kein trennbares, gleichartiges, meßbares äußeres Fluidum, sondern ist gleichsam der jeweils ertönende Klang, die Harmonie einer jeden wahrhaft naturgemäßen Betätigung je nach ihrer Art und Vollkommenheit; das ist die aristotelische Sphärenharmonie⁷: „Wie die Betätigungen anders, so ihr Werterlebnis (ἡδοναί). Gesichtssinn und Tastsinn unterscheiden sich durch ihre Reinheit, der Gehör- und Geruchsinn vom Geschmacksinn: So unterscheiden sich auch dieser aller Werterlebnisse; und von diesen wieder heben sich ab die Werterlebnisse im Vernunftteil, und in beiden Klassen sind wieder alle Werterlebnisse verschieden.“ In der Frage der heutigen Psychologie über die Gleichartigkeit der Gefühle⁸ würde Aristoteles also aufseiten W. Wundts, James', Lipps' stehen. Jedenfalls wäre bei des Aristoteles scharfen Unterscheidungen in der Lustlehre gegen ihn ein Vorwurf undenkbar, wie ihn Messer trotz mancher „Deutung“ Kants gegen diesen erheben muß: „Bei Kant ist die antreibende Lust des Gefallens und das zuständige Lustgefühl der Befriedigung nicht geschieden. . .“⁹ Wenn man die furchtbare Tragweite dieser

¹ A. a. O. 23, 252 f. — Vgl. auch Heymans a. a. O. 61.

² Z. B. 1175 b, 28—31. ³ 1105 b, 23; 1104 b, 14 f. u. a.

⁴ 1175 a, 15 f. ⁵ 1104 b, 10. ⁶ 1175 a, 20 f.

⁷ 1175 b, 36 ff. — Wer denkt dabei nicht an die spezifischen Sinnesenergien?

⁸ Fröbes a. a. O. I²⁻³ 201 f.

⁹ Kants Ethik (1904) 221 ff.

auffälligen Verwirrung und Verwechslung, der Kant nach Messer „in den Ausführungen anheimfällt, durch die er erweisen will, daß alle materialen Prinzipien unter das Prinzip der Selbstliebe gehören“¹, für das gesamte Kantische System und dessen geschichtliche Auswirkungen im deutschen Volke bedenkt, so möchte man dem Deutschen mit seinen „Zermalmungsurteilen“ etwas mehr von der Ehrfurcht und der Demut des von ihm geringgeschätzten Griechen wünschen. — Die Worte Wittmanns sind zutreffend: „So bedeutet der Mangel einer Auseinandersetzung mit Aristoteles den verhängnisvollsten methodischen Fehler der Kantischen Ethik.“²

Entsprechend der, in diesem ethisch-pädagogischen Werke doppelt angebrachten, „konzentrischen Methode“, wie er sie gerade auch für die Lustlehre angewandt und wie er ihr hier einen denkbar deutlichen Ausdruck verleiht, führt er im vierten und letzten Unterteil des Hauptteils, 10, 6—8, die Eudämonielehre zu Ende: „Indem wir hier das früher Gesagte wieder aufgreifen, wird die Untersuchung sich bündig gestalten können. Wir sagten da...“³. So wird der Kreislauf geschlossen, auch ganz nach seinen eigenen rhetorischen Vorschriften. Auf der Suche nach dem Idealeben, dem wahren Menschen, war er zu Begriff und Definition der „Vollendung“ gelangt: „Verwirklichung, Betätigung der Seelennatur des Menschen in Tugend.“ Schon im Buch 6 war innerhalb der Seele die „Geisteseinsicht“ und, diese samt dem „Wissen“ umfassend, die „Weisheit“ als höchste Erhebung der Seele uns erschienen. So muß denn hier für den Teleologen Aristoteles, für den jede ἐνέργεια, jede Vollverwirklichung, der betreffenden Natur folgt, aus ihrer Anlage (δύναμις) erblüht, jene Definition nun zum Schlusse sich verdeutlichen zu dieser: Die Vollendung liegt in der tugendentsprechenden Entfaltung der Geistnatur des Menschen, und die „höchste Vollendung“ (τελεία εὐδαιμονία⁴) müßte, der Stufenordnung der Natur entsprechend, in der ihr nur möglichen Betätigung des Geistes, des νοῦς, beschlossen sein. Es handelt sich hier zunächst, wie im Eingange, um das objektive Ziel des Menschen, und daß in der objektiven Wertreihe außerhalb und innerhalb des Menschen das Geistige die höchste Stufe einnimmt, ist wohl ein „Werturteil“, das kein „Typolog“

¹ A. a. O. 223.² A. a. O. 340.³ 1176 a, 32 f.⁴ 1177 a, 17; 1177 b, 24.

auch für sich verleugnen möchte. Nur muß betont werden, daß der „Geist“ des Aristoteles, der göttliche νοῦς, wie der beim Menschen „zur Tür hereingekommene“, durchaus nicht jener rein intellektualistische Spekulator ist. Wir sahen, wie auch das Wollen „Geisteskraft“¹ genannt wurde; ja, das philosophische Schauen des Platon und des Aristoteles, „eine der ‚ideae innatae‘ der griechischen Seele“², ein „Überschwang, dem nichts fremder ist als der intellektuelle Hochmut der Zunftgelehrten“, ist nur „die Seligpreisung dessen, der mit Platons Augen die Welt zu sehen gelernt hat“. Es ist als Lebensform, βίος, gedacht, in der, was sonst im Menschen glückverheißend sich regt, als teleologische Hinordnung und Voraussetzung nicht ausgeschlossen, sondern eingeschlossen und gekrönt würde. Der im Protreptikos, in Περὶ φιλοσοφίας, in so manchen Fragmenten sowohl das Erkennen als das Erfühlen als Wege zu Gott weist, der neben dem μαθεῖν das παθεῖν göttlicher Dinge betont³, der auf der Höhe seiner Metaphysik⁴ auch in späten Jahren nicht anders denn Dante in der Sehnsucht und Liebe zu Gott die Trieb- und Schwungkraft aller Dinge sieht, überrascht uns hier im 10. Buch in keiner Weise; auch im engeren Umkreise der Nikomachischen Ethik ist kein „Bruch“ zu erkennen. — Die höchste Vollendung des Menschen müßte entsprechend dem Aufbau seiner Geistnatur in seiner Geistesrichtung auf das Ewige beruhen und ihr das lauterste Glück folgen. Das wäre wahrhaft ἀνθρώπινον⁵, „menschlich“, oder schon eher geistig-menschlich. Die zweite Lebensart, ἀνθρωπικόν, real-menschlich, die auch der Geistesmensch, „insofern er Mensch und mehreren im Leben verbunden, wählt“⁶, ist die Betätigung nach außen, πράττειν. Aristoteles führt als Beispiele an Staats-, Kriegsdienst, Handel. Es ist „des Tages Last und Hitze tragen“, das auch der Geistesmensch teilen wird. All dies ist ontologisch, teleologisch nicht Selbstzweck, sondern „geht auf ein Ziel“⁷; diese Dinge erst können und sollen den Frieden, die Ruhe, die „Muße“ bringen, in der der „Geist“ zu höchster Betätigungsweise sich

¹ Vgl. S. 520 A. 7; ebenso den Scotus-Text S. 521 A. 2.

² Jaeger a. a. O. 81 ff.

³ Vgl. ebd. 164.

⁴ Vgl. S. 514 A. 2.

⁵ 1177 b, 27 f.

⁶ 1178 b, 5 f.

⁷ 1177 b, 18.

erheben kann. Diese ontologische Teleologie, der niemand widersprechen wird, diese Bewertung und Einordnung in die Stufenreihe der Dinge möge man nicht als ethische Entwertung äußerer Tätigkeit fassen, noch weniger jeglicher Betätigung —, da ja gerade die Forderung höchster Entfaltung der ἐνέργεια Aristoteles zum Geiste führt, dessen „volle Verwirklichung Leben ist“¹. „Denn nicht in derartigen Zerstreungen (Spiel) ruht die ‚Vollendung‘, sondern in den vollkommensten Betätigungen, wie wir schon oft sagten.“² Am allerwenigsten aber darf man diese „zweite Lebensart“, so wenig wie die erste, allein mit „Sittlichkeit“ identifizieren, als wenn Aristoteles die Sittlichkeit darauf beschränkte. Dazu führte die mißverstandene, unterschiedslose Übersetzung von ἠθικός mit „sittlich“. Auch müßten die angeführten Beispiele, Kriegsdienst usw., die „nicht in sich Selbstzweck sind“³, klar genug sprechen. Πράττειν, πράξις (die den Tieren⁴ abgesprochen wird; „Wirken“, „Wirksamkeit“) ist immerhin noch keine sittliche Wertung. Wohl aber soll dies Wirken „gemäß“ der (hauptsächlich „sittlichen“) Tugend sich vollziehen! Die äußere Wirksamkeit soll „Material“ für unsere Pflicht sein; bewegt sich doch alle sittliche Tugend, wie Aristoteles so oft betont, „um Leidenschaften und Wirken“⁵. Das Sittliche aber hat seine besprochenen Bedingungen. „Auch wer mäßig besitzt, vermag seine Pflicht zu wirken, πράττειν ἃ δεῖ.“⁶ Diese Unterscheidung durchzieht den ganzen Abschnitt über die „zweite Lebensart“. Aber — Material für die Pflicht, für die „Sittlichkeit“, kann und muß auch das Leben des Geistesmenschen sein. Sahen wir doch⁷, wie die Weisheit nur aus der Lebensklugheit erblüht, diese wieder einesteils nur aus dem gereinigten, harmonisierten Ethos! Dies „Erlühen“ ist nicht einmalige Tat, sondern Sache lebenslanger Askesis! Das Leben des Geistesmenschen ist ein fortgesetztes freies Ringen, jede „Wahlfreiheit“⁸ aber setzt ebenso die Verstandes- wie die sittlichen Tugenden vor-

¹ Metaph. 11, 7.² 1177 a, 10 f.³ Vgl. S. 525 A. 7.⁴ 1139 a, 19 f.; hiernach wäre Bonitz (Arist. Op. 5 [1870] 631, Zeile 30 f.) zu ergänzen.⁵ Vgl. S. 519 A. 4.⁶ 1179 a, 12 f.⁷ Vgl. S. 520 A. 4.⁸ Vgl. S. 520 A. 1.

aus. Das werktätige wie das geisttätige Leben, ob auch in der objektiven Ordnung verschiedenen Ranges, beide unterstehen als subjektives Ziel bezüglich ihres Sittlichkeitswertes einzig und allein dem Urteil der „Lebensklugheit“, die selbst nur aus jener doppelten Tugendklasse ersprießt. Erst die Lebensklugheit liefert den σπουδαίος, den ἀγαθός (prägnant), „die“ ἀρετή, den sittlichen Menschen, in dem, wie er immer wieder betont¹, νοῦς und ἦθος zusammenklingen müssen, der aber dann diese „Sittlichkeit“, sei es im wirkenden Leben, sei es, wenn die göttliche Gunst² ihn ausnehmend trifft, in etwa im reinen Geistleben bewähren kann. Letztere Gunst steigert sein Glück, seine „Vollendung“, aber nicht an sich seine Sittlichkeit, seine Lebensklugheit. So wird ja auch dem Geistesmenschen rechtes und gutes „Wirken“ zugesprochen³, umgekehrt dem wirkenden Menschen auch die „Vollendung“, die Eudämonie⁴. Es gibt also Verstandes- und Ethostugenden, die zusammenklingen zur „Tugend“ schlechthin, zur „Sittlichkeit“; diese kann sich offenbaren in zwei „Lebensarten“ oder zwei Klassen von Lebensarten, in einem nach außen wirkenden Leben — dem meistens einzig möglichen — oder aber in einem innern Geistesleben. Die Unterscheidung beider Arten von Tugendklassen (ἀρεταί) und der beiden Lebensarten (βίαι, vitae) liegt also jedesmal auf einer ganz andern Ebene; erstere betrifft mehr das Subjekt, letztere mehr das Objekt, das Betätigungsfeld. Die „Lebensklugheit“ schließt unweigerlich beide Tugendarten in sich und ist auch wieder erforderlich für jede der beiden Lebensarten in gleicher Weise. Verstandestugenden und Geistesleben einerseits, sittliche Tugenden und äußere Wirksamkeit andererseits haben wohl manche Berührungspunkte, decken sich aber nicht! Die Linien kreuzen sich. Die einen sind subjektive Eigenschaften, die andern erstrecken sich auf einen Lebensstand. Dienlich dürfte eine Ausführung Augustins⁵ sein, deren Beginn hier wiedergegeben

¹ Vgl. ebd. ² 1177 b, 28. ³ 1179 a, 29. ⁴ 1178 a, 21 f.

⁵ De civ. Dei 8, 4. — Vgl. auch ebd. 19, 2: „In tribus quoque illis vitae generibus (nach Varros Terminologie), uno scilicet non segniter sed in contemplatione vel inquisitione veritatis otioso, altero in gerendis rebus humanis negotioso, tertio ex utroque genere temperato, cum quaeritur, quid horum sit potius eligendum, non finis boni habet contro-

sei, wobei zu beachten, daß seine „sapientia“ der aristotelischen *φρόνησις* vollständig entspricht: „Itaque cum studium sapientiae in actione et contemplatione versetur, unde una pars eius activa, altera contemplativa dici potest (quarum activa ad agenda vitam, id est ad mores instituendos pertinet, contemplativa autem ad conspiciendas naturae causas et sincerissimam veritatem): Socrates in activa excelluisse memoratur; Pythagoras vero magis contemplativae, quibus potuit intelligentiae viribus, instituisse...“ Wollte Augustin hier Sokrates und Pythagoras bezüglich der „Sittlichkeit“ klassifizieren? Und wem von beiden schriebe er sie dann zu? Ebenso fern lag diese Fragestellung der aristotelischen Ausführung über die Lebensarten, „Berufe“, zu Anfang und Ende der Nikomachischen Ethik. Wenn die Tradition „vita contemplativa“ und „activa“ gegenüberstellt, so liegt auch in diesen Ausdrücken, wie die Literatur beweist, eine Quelle weittragender Mißverständnisse. „Vita interior“ und „vita practica“ gehen beide auf Betätigung, während manche der „activa“ unbewußt ein — „otium“ gegenüberstellen, das Aristoteles so scharf bekämpft, das gerade der Gegenpol zu seiner höchsten Geistesenergie ist. Vielsagend ist eine Bemerkung des Aquinaten¹, die zeigt, wie ferne dem „Geistesleben“, dem „kontemplativen Leben“, des Aristoteles „Nichtstun“, aber auch wie ferne ihm „Intellektualismus“ läge: „Ex quo patet, quod ultimam felicitatem (was nicht = bonitas) humanam ponit Aristoteles in operatione sapientiae, de qua supra in sexto determinavit, non autem in continuatione ad intelligentiam agentem², ut quidam fingunt. Attendendum etiam, quod in hac vita non ponit perfectam felicitatem, sed talem qualis potest competere humanae et mortali vitae. . . .“ In eigener Ausführung der Summa³ sagt er: „Divisio ista (inter vitam activam et contemplativam) datur de vita humana,

versiam; sed quid horum trium difficultatem vel facilitatem adferat ad consequendum vel retinendum finem boni, id in ista quaestione versatur. . . . Alia est igitur quaestio de finibus bonorum et malorum . . . et aliae sunt quaestiones . . . de tribus vitae generibus. . . .“

¹ In Eth. ad Nic. lib. 10, lect. 13 Ende.

² Vgl. dazu S. 521 A. 2.

³ 2, 2, q. 179, a. 2 c und ad 2. — Vgl. ebd. q. 180, a. 1 und 2, beide Male in c.

quae quidem attenditur secundum intellectum . . . ; sub activo et contemplativo comprehenditur id, quod est ex utroque compositum: et tamen, sicut in quolibet mixto praedominatur aliquod simplicium, ita etiam in medio genere vitae superabundat quandoque quidem contemplativum, quandoque vero activum.“ Es sei nur hingewiesen auf Max Webers¹ Ausführungen über die beiden Viten und die „Entdeckung“ des „Berufes“ im 16. Jahrhundert, um die Notwendigkeit der reinen Geschichte des Aristoteles sowie des Mittelalters darzutun!

Wenn wir die Definition der Eudämonie im Sinne des 10. Buches vervollständigen sollen, so wissen wir nun, daß ἀρετή prägnant = „die“ Tugend bedeutet, beide Klassen von Tugenden umschließend, also „Sittlichkeit“; desgleichen, daß in der Seelennatur alles womöglich zur Geistestätigkeit tendieren soll, die ihre Erfüllung bedeutet. Darum ist die „Vollendung“ „die Verwirklichung (Betätigung) der Geistnatur des Menschen in Tugend“, sei es, daß die Geistnatur auch das ihrer würdigste Objekt, das ewig Geistige, finde („erste“ Eudämonie), sei es, daß sie sich im Dienste äußerer Arbeit erprobt („zweite“ Eudämonie). In der Sittlichkeit, die in des Menschen Hand liegt, stehen beide gleich; die Eudämonie, die „Vollendung“, die weitergreift als die gewöhnliche menschliche Macht, be-

¹ Vgl. jetzt seine „Ges. Aufsätze zur Religionssoziologie“ I (1920). Einige Proben daraus mögen einerseits den Scharfsinn Max Webers offenbaren (mit dem er freilich zugleich eine — ungewollt ironisierende — Selbstkritik mancher seiner gar zu lebensfremden Geschichts-„Typisierungen“ liefert!), andererseits zeigen, wie das uns beschäftigende aristotelische Problem ewig alt und ewig neu ist. Max Weber ebd. S. 25: „Wenn man diesen Ernst und das starke Vorwalten religiöser Interessen in der Lebensführung ‚Weltfremdheit‘ nennen will, dann waren und sind die französischen Calvinisten mindestens ebenso weltfremd wie z. B. die norddeutschen Katholiken, denen ihr Katholizismus unzweifelhaft in einem Maße Herzenssache ist wie keinem andern Volke der Erde. Kaum etwas zeigt so deutlich wie diese Parallele, daß mit so vagen Vorstellungen, wie der (angeblichen!) ‚Weltfremdheit‘ des Katholizismus, der (angeblichen!) materialistischen ‚Weltfreude‘ des Protestantismus und vielen ähnlichen hier nichts anzufangen ist, schon weil sie in dieser Allgemeinheit teils auch heute noch, teils für die Vergangenheit gar nicht zutreffen.“ Ferner S. 39 Anm.: „In der Konzeption der ‚industria‘, die aus der Mönchsaszese stammt und von Mönchsschriftstellern entwickelt ist, liegt der Keim eines ‚Ethos‘, der in der protestantischen ausschließlich innerweltlichen ‚Aszese‘ voll entwickelt wurde. . . .“

darf z. B. in etwa auch äußerer und innerer Glücksgüter¹, sie mag auch, da die Götter den menschlichen „Dienst am Geiste“² belohnen, den Geistesflug in das Ewige, ein reines Geistleben gewähren; das ist die „letzte Vollendung“, *τελεία εὐδαιμονία, θεῖόν τι*³, göttliches Geschenk. Hier eröffnet sich der Ausblick in ferne Ahnungen, in heißeste persönliche Bekenntnisse: „Die Geistesweisheit scheint ja nun bewundernswerte Genüsse in unberührbarster Lauterkeit darzubieten“⁴; die vielen Stellen, die — trotzdem dies Gebiet nicht zum praktisch-pädagogischen „Thema“ der „Lebensführung“ gehört — auf die Unsterblichkeit hinweisen⁵, drängen zuletzt zu dem Hohen Lied, das mit aristotelischer Wucht und Kürze alle aufrufen möchte, „wie nur möglich“, der unvergänglichen Welt zuzustreben: „Man muß nicht jenen folgen, die da lehren wollen, Menschliches müsse sinnen der Mensch, Sterbliches der Sterbliche; nein, man muß, wie nur möglich, ἀθανατίζειν (das Unsterbliche in sich, das ‚Ewige im Menschen‘, hegen). Denn mag es an Maß und Gewicht das Unscheinbarste sein, an Macht und Adel ragt es weit über alles andere empor. Und dies dürfte doch auch das selbsteigenste Ich in jedem sein, da es sein Herrlichstes und Vorzüglichstes ist; wie könnte es denn geschehen, daß ein Mensch doch nicht sein Leben, sondern das eines andern Wesens führte?“⁶

Der Schluß der Nikomachischen Ethik, 10, 9, wirft die praktische individual- und sozialpädagogische Frage auf und verlangt so, selbst Abschluß der Individualethik, als notwendige Fortsetzung die Sozialethik: die „Politik“.

So dürfte sich dieser Aufbau der Nikomachischen Ethik ergeben:

A. Einleitung (1, 1—3): Das Ziel der Individual- und Sozialethik: „der ganze Mensch“.

¹ Vgl. oben S. 508.

² Vgl. die herrliche Stelle 1179 a, 23—32.

³ 1177 b, 28. — Vgl. zum Ganzen die das gleiche Problem behandelnden Ausführungen Aug., De civ. Dei 19.

⁴ 1177 a, 25.

⁵ Vgl. u. a. 1100 a, 29 f.; 1101 a, 17—20 (recht deutlich bei aller Demut und Verhaltenheit); 1101 b, 5—9. — Die Unsterblichkeit des νοῦς im Menschen stand für Aristoteles außer allem Zweifel; ein Schwanken gibt es bei ihm nur betr. der Frage, ob auch die „niederen Funktionen“ der „Seele“, ψυχή, also die „ganze Seele“ in die Unsterblichkeit eingehe. Man vgl. auch Jaeger a. a. O. 48 f., desgleichen seine schöne Wiedergabe der Stelle S. 361.

⁶ 1177 b, 31 bis 1178 a, 4.

B. Hauptteil (1, 4 bis 10, 8): Die Eudämonie als Vollendung des Menschen.

Erster Unterteil (1, 4—12): Vorläufige Definition der Eudämonie.

Zweiter Unterteil (1, 13 bis 6): Die ἀρετή, „Tugend“.

a) 1, 13: Die beiden Klassen der Tugenden.

b) 2, 1 bis 5: Die sittlichen Tugenden.

c) 6: Die Verstandestugenden.

Dritter Unterteil (7 bis 10, 5): Wichtige Grenzfragen.

a) 7: Selbstbeherrschung.

b) 8 u. 9: Die Gemeinschaftsbeziehungen.

c) 10, 1—5: Die Lust-(Wert-)Lehre.

Vierter Unterteil (10, 6—8): Beendigung der Eudämonielehre.

C. Schluß (10, 9): Überleitung zur Sozialethik, der „Politik“.

* * *

Wer möchte Platon missen, ohne den uns ja wohl auch Aristoteles nicht geworden wäre? Der jugendliche Aristoteles, der Platoniker, hat in seinen leider zum größten Teil verloren gegangenen Jugendwerken jene Idealbauten der Metaphysik und Religionsphilosophie aufgeführt, die auf den Neuplatonismus und damit auf die gesamte Folgezeit die stärksten Wirkungen ausübten. „Die Neuplatoniker leben in Aristoteles' Dialogen wie in denen Platons, und in der Consolatio des Boethius klingt das letzte Echo früharistotelischer religiöser Empfindung im Mittelalter fort. . . . In der religiösen Bewegung des Hellenismus . . . haben sie fast mehr bedeutet als Platons durchaus unerbauliche, unnahbar objektive Kunst.“¹ Aristoteles hat jene Jugendbauten nie gestürzt; immer wieder beruft er sich auf jene Werke und setzt sie voraus; aber die weitere Entwicklung des Gelehrten arbeitete mehr an der Festigung ihrer Tragkraft und Unterbauung sowie an der für beide Teile förderlichen immer reicheren Verbindung der Heiligtümer mit dem Leben und der allseitigsten Wirklichkeit. So kam es auch, daß das Spätwerk, die Nikomachische Ethik, nur einen Ausschnitt aus dem Leben, die „Lebenskunst“, bietend, keine entsprechende Neubearbeitung und Einarbeitung jener ragenden Hintergründe bringt. So fehlt — bei aller Feinheit der Ethik- und Lebenspsychologie — die unausweichliche Prüfung und Begründung des Verpflichtungsgedankens — nicht

¹ Jaeger a. a. O. 31.

dieser selbst, wie das immer wiederkehrende $\delta\epsilon\iota$ beweist. Um dies wogte damals kein Kampf; immerhin finden sich bei Aristoteles zahlreiche Bausteine auch für die reflexe Pflichtlehre; die Sache selbst ist unumstößlich. Eine tragische Beschränktheit alles Menschlichen aber tut sich darin auf, daß dies eigentliche Mysterium des Sittlichen, das zudem auf das Drängendste immer wieder in seinem Werk sich einstellt und die wissenschaftliche Fundierung des Meisters erheischt, von ihm nicht nach Gebühr beachtet wurde, diesmal sein „Staunen“ nicht geweckt hat. Dies $\delta\epsilon\iota$ ist für ihn gewiß eingebaut in die allgemeine selbstverständliche Teleologie aller Dinge; aber diese „Vernunftforderung“ oder „Naturforderung“ erklärt nicht den Schimmer des Absoluten, das in der „Stimme Gottes“ im Gewissen, die nicht nur spricht wie die ganze Natur, sich auftut. Der Anklang an eine Sanktion, „Vergeltung“ durch die Himmlischen¹, ist gar lakonisch. Wir klagen nicht an; vielleicht hat er in den untergegangenen Schriften auch dies Geheimnis mit seiner unwiderstehlichen Kraft zu bezwingen versucht . . . ; dafür spricht nur die Möglichkeit, nicht eine Wahrscheinlichkeit. Wir treffen hier eine Tragik nicht des Individuums, sondern des ganzen bevorzugten griechischen Volkes: „Die Stütze, welche die Moral in den religiösen Vorstellungen fand, war sehr unzulänglich. Die Hauptforderung der Moral an die Religion ist eine Gottesidee, welche dem Gedanken einer gerechten Weltregierung Ausdruck gibt. Gerade diese fehlte aber den Griechen.“² Dies Urteil Holwerdas wird, wenn man nicht bloß die Staats- und die Philosophenreligion, sondern die leider noch wenig erforschte Volksreligion befragt, die in den Tragikern ergreifend anklingt und die zu guter Letzt doch das öffentliche Leben eines Volkes beherrscht, als zu allgemein gelten müssen. Immerhin beleuchtet Aristoteles mit seinen bleibenden Entdeckungen auch auf ethischem Gebiete, aber auch mit seinen Schwächen die Doppelwahrheit jenes Wortes: „Ich kam nicht aufzulösen, sondern zu erfüllen.“

¹ 1179 a, 28.

² Chantepie de la Saussaye, Lehrbuch der Religionsgeschichte II³ (1905) 397.