

Makarewicz,
Grundprobleme der Ethik.

H-123419



nr. j. 283

Die
Grundprobleme der Ethik

bei

13784

Aristoteles

Von

Marjan Makarewicz



Leipzig
O. R. Reisland
1914





13784

Alle Rechte vorbehalten.

Altenburg
Pierersche Hofbuchdruckerei
Stephan Geibel & Co.

Zwr.
A. 2482
<http://rcin.org.pl/ifis>

ἐπεὶ ὅτι γε ἡ τοῦ ἀγαθοῦ ἰδέα
μέγιστον μάθημα, πολλάκις ἀκήκοας,
ἢ δίκαια καὶ τάλλα προσχρησάμενα
χρήσιμα καὶ ὠφέλιμα γίγνεται.

Platon.

ὁ δὲ λόγος ἡμῖν καὶ ὁ νοῦς τῆς
φύσεως τέλος. ὥστε πρὸς τούτους
τὴν γένεσιν καὶ τὴν τῶν ἐθνῶν δεῖ
παρασκευάζειν μελέτην.

Aristoteles.

Vorrede.

Nur wenige ethische Theorien haben in der Geschichte der Philosophie eine so widersprechende Beurteilung gefunden wie diejenige des großen Meisters von Stagira. Keine andere Ethik wurde von den Freunden der peripatetischen Philosophie so bedingungslos anerkannt, aber andererseits blieb ihr seitens der modernen Kritik auch die leidenschaftliche Aburteilung nicht erspart. Alle die unkritischen Darstellungen der Gedanken unseres Meisters könnte man ruhig ihrem Schicksal überlassen, wenn wir wenigstens von den berufenen Vertretern der philosophischen Geschichtswissenschaft ein harmonischeres Bild seiner Lehre erhielten, das uns ermöglichen würde, die Geistesarbeit des großen Stagiriten mit voller Sicherheit in das Ideengewebe der modernen Wissenschaft organisch einzugliedern. In der Unmasse von größeren und kleineren Abhandlungen über die aristotelische Ethik, welche das historische Jahrhundert so reichlich produziert hat, gibt es, abgesehen von einigen wertvollen Arbeiten, verhältnismäßig nur wenige, die tiefer in die geheime Werkstätte des aristotelischen Geistes einzudringen vermochten. Scheidet man nun für die Beurteilung der aristotelischen Ideen jene Kritiker aus, deren Ausführungen über unseren Gegenstand in ihrer persönlichen Lebensauffassung ihre relative Berechtigung finden, so bemerken wir bei dem Rest der Studien über die aristotelische Pragmatie, daß sie sich fast ausschließlich nur mit einzelnen Fragen beschäftigen. Es ist deshalb äußerst schwer, aus solchen Detaildarstellungen einen Überblick über die ganze innere Konstruktion des Werkes zu gewinnen.

Auch das gegenseitige Verhältnis der einzelnen ethischen Ideen zueinander in ihrer relativen Notwendigkeit wird nicht immer mit der wünschenswerten Genauigkeit berücksichtigt. Die Schuld daran liegt jedoch nicht allein auf Seite der modernen Forscher. Die auffallenden Divergenzen in der Beurteilung der aristotelischen Ethik finden ihre Erklärung zum großen Teil in der Eigentümlichkeit der Ideen, die dem modernen sittlichen Bewußtsein öfters geradezu in schroffer Weise widersprechen. Auch die besondere Stellung, die der Stagirite seiner ethischen Pragmatie im System der Wissenschaften zugewiesen hat und die uns auf den ersten Blick so befremdend erscheint, hat manches zur Verwirrung der Begriffe beigetragen. Mit der erwähnten Eigentümlichkeit hängt noch eine andere zusammen, die vielleicht noch mehr Gelegenheit bietet, den Stab über den Philosophen zu brechen. Sie erklärt sich aber aus der speziellen Aufgabe, die sich Aristoteles auf Grund seiner Auffassung des menschlichen Ethos für seine Untersuchung zum Ziele setzte, und folglich aus der mit Rücksicht auf ihre Zwecke sich ergebenden scheinbaren Oberflächlichkeit und Popularität der Darstellung. Gerade diese etwas äußerliche Methode der aristotelischen Ethik veranlaßt viele Forscher zu unberechtigten Vorwürfen gegen ihren wissenschaftlichen Charakter. Man hebt diese Seite der Pragmatie des Stagiriten mit solchem Eifer hervor, als erschöpfte sich in ihr der ganze innere Sinn seiner Lehre. Nichts ist unrichtiger! Seine Darstellung der ethischen Probleme entwickelt sich aus einer solchen Unmittelbarkeit des konkreten Lebens mit einer fast naiven Unbefangenheit, daß dadurch das mühevolle Ringen seines Geistes um die Lösung der verwickelten Lebensprobleme nicht mehr sichtbar wird und die ganze Ausführung vor uns als eine reizvolle Serie von losen Bildern aus dem Leben eines vornehmen Atheners erscheint.

Kein Wunder, daß diese äußere Form der aristotelischen

Ethik leicht die Kritiker verleitet, in ähnlicher Weise auch die in ihr vorgetragenen Grundideen zu behandeln. Daher die Tendenz zu einer mehr oder weniger freien Reproduktion des aristotelischen Textes mit einer gewissen Abneigung gegen die begriffliche Entwicklung seines Inhaltes. Bei den zahlreichen Schwierigkeiten, die sich aus einer solchen Behandlung des Stoffes nur zu leicht ergeben, sieht man unversöhnliche Widersprüche und unverzeihliche Lücken in der Lehre unseres Meisters dort, wo er die miteinander streitenden empirischen Erscheinungen als die sich ergänzenden Funktionen des einheitlichen Wesensbegriffes bestimmen will.

Unsere Darstellung der Grundprobleme der aristotelischen Ethik will keineswegs allen Aporien aus dem Wege gehen. Eine getreue Wiedergabe der leitenden Ideen in ihrem organischen Zusammenhange stößt bei Aristoteles in der Ethik auf noch größere Schwierigkeiten als in irgendeinem anderen Teile seiner philosophischen Spekulation. Denn die systematische Darstellung der ethischen Probleme tritt öfters bei dem Philosophen aus praktischen Rücksichten zurück, um eine mehr anschauliche Ausführung der schwebenden Fragen zu ermöglichen. Es ist hier ein besonderes Verfahren notwendig, um den schöpferischen Geist der aristotelischen Pragmatie in seiner Unmittelbarkeit auf uns wirken zu lassen. Dazu gehört vornehmlich eine gewisse methodische Freiheit in der Handhabung des uns überlieferten Materials. Wir haben uns dazu entschlossen, selbst auf die Gefahr hin, von mancher Seite der fachmännischen Kritik Widerspruch zu erfahren. Es gilt uns in erster Linie, die leitenden Gesichtspunkte in dem aristotelischen Ideengang besonders deutlich herauszuarbeiten, um die gesamte ethische Lehre des Stagiriten als eine spezielle Anwendung der theoretischen Grundsätze seiner Philosophie auf die menschliche Praxis zu begreifen. Dabei konnten viele einzelne Probleme nur sehr flüchtig angedeutet werden, die erst in

einer umfangreicheren Darstellung eingehendere Berücksichtigung finden müßten.

Die vorliegende Arbeit steht in engem Zusammenhang mit einer vom Verfasser im Jahre 1912 der theologischen Fakultät in Freiburg (Schweiz) als Doktor-dissertation vorgelegten Abhandlung über die praktische Vernunft in der Ethik des Aristoteles und des Thomas von Aquin. Den verehrten Professoren, die in mir das Interesse für den tiefen Sinn des großen Meisters des Altertums geweckt haben, möchte ich auch an dieser Stelle meinen besonderen Dank aussprechen.

Leipzig, im August 1913.

Der Verfasser.

Inhaltsverzeichnis.

	Seite
Erstes Kapitel. Die Stellung der Ethik im Systeme der Wissenschaften	1—22
1. Die Bestimmung des Zweckbegriffes als Ziel der Wissenschaft. Die Grenzen der wissenschaftlichen Untersuchung. 2. Der analytische und der synthetische Denkprozeß. 3. Die Klassifikation der Wissenschaften. Die chronologische Folge der aristotelischen Schriften. 4. Die Bedeutung der verschiedenen Definitionsarten. 5. Subjektive und objektive Kriterien zur Einteilung der Wissenschaften. 6. Praktische und theoretische Geistestätigkeit. 7. Die drei theoretischen Wissenschaften: Physik, Mathematik und Theologie.	
Zweites Kapitel. Gegenstand und Methode der Ethik . .	23—39
1. Das ethische Problem. Naturalismus und Rationalismus in der Ethik. Kant und Herbart im Verhältnis zu Aristoteles. 2. Das Objekt der aristotelischen Ethik. Die Ethik als praktische Wissenschaft. Ethik und Logik. Kants Begründung des sittlichen Gesetzes. Das „Faktum“ der reinen praktischen Vernunft. 3. Der aristotelische Empirismus. Die ethischen Werte. Die Ethik als selbständige Wissenschaft. 4. Pädagogischer Teil. Seine Voraussetzungen. Exoterischer Charakter der ethischen Pragmatie.	
Drittes Kapitel. Der Entwicklungsgang der aristotelischen Ethik	40—69
1. Der Entwicklungsgang der ethischen Theorie. Stellung der Eudämonie. Begriff des Zweckes. Die Tugend und der Zweckbegriff. Das menschliche Ethos. 2. Die verschiedenen Seelenvermögen. Die Tugend und das affektive Leben. Das freie Handeln. 3. Das Anordnungsprinzip der aristotelischen Tugendreihe. Biologische Gesichtsbetrachtung. Die Vernunfttätigkeit als der höchste Zweck. Die Aufgabe des Staates. Die Tugenden des <i>θεομετόν</i> und <i>ἐπιθεομετόν</i> . Aristotelische Tugendtafel. 4. Die formellen Prinzipien des sittlichen Handelns. Die Definition der praktischen Vernunft. Das Denken und das Streben. Sokratisches Problem. Die Lust- und Unlustgefühle. 5. Das soziale Leben. Die verschiedenen	

Arten des freundschaftlichen Zusammenlebens. Das Gute, das Angenehme und das Nützliche als Gründe der Freundschaft. 6. Begriff der Eudämonie. Der Wert der Gefühle. Das Leben nach der reinen Vernunft. Die Resultate der aristotelischen Begriffsbestimmung.	
Viertes Kapitel. Die Kritik der platonischen Idee des Guten	70—82
1. Einzelsubstanz als Maßstab aller Wertbestimmungen. Grundlagen der platonischen Ethik. Die Idee des Guten. Platons Einteilung der Seelenvermögen. 3. Logos in Verhältnis zu den niederen Trieben. Begriff der Tugend. Die epiktaktische Vernunft. 4. Die aristotelischen Einwände. Die Lehre von der praktischen Vernunft. Verschiedenheit und Einheit der ethischen Güter. 5. Ethik und Metaphysik. Aristotelische Gotteslehre. Die empirische Gesichtsbetrachtung.	
Fünftes Kapitel. Die Theorie und die Praxis	83—91
1. Das Ziel der Wissenschaft. 2. Die verschiedenen Stufen der menschlichen Erkenntnis. Das Wissen aus der Ursache. 3. Der subjektive und objektive Wert der einzelnen Wissenschaften. 4. Die praktische Vernunfttätigkeit.	
Sechstes Kapitel. Die praktische Vernunft und der Wille	91—114
1. Einteilung der Seelenvermögen. Das Streben. Der Vernunftwille. 2. Die Genesis der drei Strebenarten. 3. Das Denken und die Bewegung. Epiktaktische Vernunft. 4. Die zwei Bewegenden. Das erste Bewegende. 5. Die Vernunft als Norm des Sittlichen. Transzendente Ausblicke. Die Wahrheit der praktischen Vernunft. 6. Das praktische Vernunftvermögen in der Ethik. Doppelte Vernunftenteilung. Der ethische Teil. 7. Die praktische Vernunft und das sittliche Gesetz. Kants Bestimmung der reinen praktischen Vernunft.	
Siebentes Kapitel. Das freie Handeln	115—134
1. Die Vernunft als Prinzip des freien menschlichen Handelns. 2. Die Gegensätze im menschlichen Handeln. 3. Das freie spontane Handeln. Erzwungene Handlung. Die Unwissenheit als Feind der menschlichen Freiheit. 4. Feste Willensrichtung im Verhältnis zur freien Handlung. 5. Das vorsätzliche Handeln. Der Vorsatz in seinem Unterschiede von dem niederen Streben, dem Willen und der Meinung. 6. Der Vorsatz als be-	

ratschlagende Vernunfttätigkeit. 7. Das Andersseinkönnende als Gegenstand der praktischen Reflexion.

Achtes Kapitel. Die immanenten Normen des sittlichen Urteils	135—156
1. Die praktische Vernunft und der Zweckbegriff. Das Verhältnis des Zweckes zum Willen. Der Begriff des Willensobjektes. 2. Das Ziel der menschlichen Handlung und der Zweckbegriff. 3. Die Form und Materie der sittlichen Tätigkeit. 4. Die praktische Einsicht. Sittliche Klugheit im Unterschiede von der natürlichen Geschicklichkeit. 5. Sittliches Urteil und besonderes Wertgefühl. 6. Der Vollkommene als sittliche Norm.	
Neuntes Kapitel. Die Definition der ethischen Tugend . .	157—174
1. Ethische Tugend — eine Mitte zwischen zwei Extremen. 2. Das teleologische Moment in der Bestimmung der Tugend. 3. Die Relativität der „Mitte“ und deren Normen. 4. Die objektiven Maßstäbe des sittlichen Werturteils. 5. Die Klugheit als immanente Norm der ethischen Tugend.	
Zehntes Kapitel. Die Arten der Klugheit	175—188
1. Die partikuläre Erkenntnis als Ziel der praktischen Einsicht. 2. Die <i>εἰσβολαί</i> im Unterschiede von den drei Arten der theoretischen Erkenntnis. 3. Der Begriff der <i>σύνεσις</i> . Die <i>γνώμη</i> . 4. Die Beschaffenheit der praktischen Erkenntnis. Doppelte Erkenntnisart des <i>νοῦς</i> . 5. Logistische Vernunfttätigkeit. Die Induktion. 6. Die konkrete Norm des sittlichen Urteils.	
Elftes Kapitel. Die Selbstliebe und die Nächstenliebe . .	189—206
1. Die Fassung des Problems. 2. Die Wesensverwandtschaft als Grund der Liebe. 3. Die drei Güter. 4. Die wahre Selbstliebe. 5. Die äußere Gesichtsbetrachtung.	
Zwölftes Kapitel. Das Prinzip der sittlichen Pflicht . . .	207—216
1. Begriff der sittlichen Verpflichtung. 2. Der Zweck als Prinzip der Verpflichtung. 3. Die sittliche Verpflichtung als Folge der Tugend. 4. Die Bedeutung des äußeren Gesetzes für die sittliche Verpflichtung. 5. Die innere und äußere Sanktion des sittlichen Gesetzes.	
Literaturverzeichnis	217—221
Druckfehlerberichtigung	222

Erstes Kapitel.

Die Stellung der Ethik im Systeme der Wissenschaften.

1. Eine gerechte Würdigung der besonderen Eigenart der Ethik des großen Stagiriten ist nur dann möglich, wenn ihre Grundsätze im lebendigen Zusammenhange mit seinen Ideen über andere Wissensfächer erfaßt werden. Zwar ist eine solche synthetische Behandlung der aristotelischen Gedanken die notwendige Voraussetzung für jedes Gebiet seiner wissenschaftlichen Tätigkeit; der spezifische Charakter seiner Ethik erfordert sie jedoch in ganz besonderem Maße. Wir werden deshalb unser besonderes Augenmerk auf den Nachweis dieser inneren Zusammenhänge zwischen den aristotelischen Gedanken richten. Dieses Verfahren wird uns zugleich von großem Nutzen sein für die Aufklärung des gegenseitigen Verhältnisses zwischen den verschiedenen aristotelischen Epistemen. Denn merkwürdigerweise bietet die Ethik des Aristoteles eine der größten Schwierigkeiten für eine organische Anordnung seiner Wissenschaften. Eine genaue Bestimmung der inneren Abhängigkeit zwischen seiner Pragmatie und Theorie wird deshalb die Konturen des aristotelischen Lehrgebäudes viel präziser und harmonischer hervortreten lassen.

Die erwähnte Schwierigkeit einer systematischen Gliederung der aristotelischen Wissenschaften beruht wesentlich auf einer Eigentümlichkeit der aristotelischen Methode, welche überall das Allgemeine des Begriffes in der Verwirklichung der einzelnen und besonderen Zwecke be-

greifen will. Die wissenschaftliche Beweisführung erfüllt nach Aristoteles nur dann ihre Aufgabe, wenn sie sich der eigentümlichen Natur des behandelten Gegenstandes anpaßt und ihn in seiner besonderen Innerlichkeit zu erfassen sucht. Daher legt er so großes Gewicht auf die Erforschung und begriffliche Ermittlung des *οἰκείον ἕδος* jeder Sache.

Ein allgemeines Rasonieren über den Gegenstand hat wenig Interesse für den realistischen Sinn des großen Stagiriten. Nach seinen metaphysischen und erkenntnistheoretischen Grundsätzen soll die wissenschaftliche Erkenntnis den dynamischen Realisierungsprozeß der allgemeinen Formbegriffe in den einzelnen Dingen zur Darstellung bringen. Die Ermittlung des spezifischen Begriffes jeder Sache bildet deshalb für Aristoteles das höchste Ziel der wissenschaftlichen Forschung. Im Bereiche der praktischen Wissenschaften manifestiert sich dieses analytische Wesen des aristotelischen Geistes als ein Streben nach rationeller Bestimmung nicht des allgemeinen Guten, sondern des unmittelbar realisierbaren Zweckes. Das ist die eigentliche Bedeutung des berühmten *ἀγαθὸν πρακτόν*. Das sittliche Handeln erscheint bei Aristoteles nicht als Produkt irgendeiner allgemeinen Formel, es realisiert sich vielmehr als immanenter Zweck bei der Auswirkung unserer mannigfaltigen Naturanlagen. Daraus erklärt sich die so oft wiederkehrende Behauptung, daß die menschlichen Handlungen im Bereiche des einzelnen stattfinden und stets ein positives Ziel verfolgen. Die ethische Untersuchung hat deshalb die begriffliche Feststellung der Bedingungen für das vernunftgemäße Streben zur Aufgabe.

Diese Lehre von dem menschlichen Gut entspricht vollkommen den anderen aristotelischen Grundsätzen, daß das höchste Gut eines jeden Gegenstandes mit seiner eigentümlichen Natur und dem daraus sich ergebenden Zweck zusammenfalle. Eine so begründete Anschauung von Gegen-

ständen unserer Erkenntnis bedingt konsequenterweise das ganze methodische Verfahren des Stagiriten und die eigenartige Konstruktion seiner Wissenschaften. Jede wissenschaftliche Untersuchung muß sich in den durch die Definition des Gegenstandes bestimmten Grenzen halten; ihre Aufgabe besteht in der vollen begrifflichen Entfaltung der ihr zu Grunde liegenden spezifischen Prinzipien. Es kann deshalb nach Aristoteles der Strenge des wissenschaftlichen Verfahrens nichts mehr schaden, als ein unkritisches Durcheinanderwerfen von verschiedenen Prinzipien und Methoden. Jede Wissenschaft entwickelt sich innerhalb der ihr durch den Gattungsbegriff gezogenen Grenzen¹⁾. Das Heranziehen von fremden Objekten und wissenschaftlichen Ergebnissen aus anderen Fächern soll nur so weit gehen, als der Zweck der jeweiligen Untersuchung verlangt. Auch der für den betreffenden Gegenstand mögliche Grad von wissenschaftlicher Genauigkeit und Evidenz soll stets angestrebt werden. Denn nicht überall läßt sich dieselbe Methode anwenden und die gleiche begriffliche Durchbildung erzielen²⁾.

2. So macht sich Aristoteles daran, in jedem Gebiete den obersten Gattungsbegriff festzustellen, dessen letzte organische Verzweigungen als spezifische Unterschiede das eigentümliche Wesen der Dinge ausmachen. Die methodische Entwicklung des menschlichen Wissens stellt sich Aristoteles als eine elliptische Bahn vor, deren beide Brennpunkte sich gegenseitig determinieren. In diesem Sinne unterscheidet er einen doppelten Denkprozeß, nämlich einen, der von dem sinnlich Gegebenen auf induktivem Wege durch analytische Verarbeitung des Erkenntnisstoffes zu den allgemeinen Prinzipien emporsteigt, und einen anderen, der auf dem Wege der begrifflichen Determination

¹⁾ Anal. post. I. 7. 75 a. 38 ff.

²⁾ Eth. Nic. I. 3. 1094 b. 23; Anal. post. I. 27. 87 a. 33 ff.; Metaph. I. 2. 982 a. 26 ff.

des Allgemeinen das Besondere und Spezifische zu ermitteln sucht¹⁾.

Das Ursprüngliche und Allgemeine entspricht nicht immer dem Bekannteren für uns. Der schöpferische Begriff der Sache, das eigentliche prius natura ist uns zunächst in seinen äußeren Wirkungen mittelst der sinnlichen Erkenntnis zugänglich. Deshalb ist die Sphäre der sinnlichen Erscheinungen „das uns Bekanntere“ und unserem Verständnis näher Liegende²⁾. Die organisierende Kraft des menschlichen Denkens muß erst stufenweise das Eine aus dem veräußerten Vielen, das Allgemeine als Ursache des Einzelnen durch die Induktion gewinnen. Der auf diese Weise ermittelte allgemeine Begriff der Sache fällt zugleich mit ihrem Wesen und Existenzgrunde zusammen³⁾. Für den aristotelischen Intellektualismus sind darum die Grenzen des Seins identisch mit den Grenzen der Erkenntnis, während umgekehrt die Schranken unseres begrifflichen Wissens mit denen der Sache selbst⁴⁾ zusammenfallen. Aus diesem Grunde entwickelt sich unsere Erkenntnis im wissenschaftlichen Syllogismus aus dem Allgemeinen und zugleich aus dem der Natur nach Ursprünglichen⁵⁾.

Auf diese Weise konvergieren die beiden Denkprozesse: das konstruktive Verfahren des Syllogismus und die analytische Methode der wissenschaftlichen Induktion zu ge-

¹⁾ Eth. Nic. I. 4. 1095 a. 30: μη λανθανέτω δ' ἡμᾶς ὅτι διαφέρουσιν οἱ ἀπὸ τῶν ἀρχῶν λόγοι καὶ οἱ ἐπὶ τὰς ἀρχάς. εὖ γὰρ καὶ ὁ Πλάτων ἠπόρει τοῦτο καὶ ἐζήτει, πότερον ἀπὸ τῶν ἀρχῶν ἢ ἐπὶ τὰς ἀρχάς ἐστὶν ἡ ὁδὸς, ὡσπερ ἐν τῷ σταδίῳ ἀπὸ τῶν ἀθλοθετῶν ἐπὶ τὴν πέραν ἢ ἀνάπαλιν.

²⁾ Anal. post. I. 2. 72 a. 1: λέγω δὲ πρὸς ἡμᾶς μὲν πρότερα καὶ γνωριμώτερα τὰ ἐγγύτερον τῆς αἰσθήσεως, ἀπλῶς δὲ πρότερα καὶ γνωριμώτερα τὰ πορρωτέρων. εἴσι δὲ πορρωτάτω μὲν τὰ καθόλου μάλιστα, ἐγγυτάτω δὲ τὰ καθ' ἕκαστα· καὶ ἀντικειται ταυτ' ἀλλήλοισι. ἐκ πρώτων δ' εἰσὶ τὸ ἐξ ἀρχῶν οἰκείον ταῦτό γάρ λέγω πρῶτον καὶ ἀρχίην.

³⁾ Metaph. VII. 17. 1041 b. 4 ff.

⁴⁾ Metaph. IV. 17. 1022 a. 8 ff.

⁵⁾ De part. An. II. 1. 6. 646 a. 35; Top. VI. 4. 141 a. 27 ff.

meinsamem Zusammenwirken bei der Lösung der wissenschaftlichen Probleme. Der Begriff, sagt Aristoteles, muß die Erscheinungen als richtig bezeugen und die Erscheinungen den Begriff¹⁾. Die beiden Entwicklungsarten des menschlichen Denkens bewähren sich gegenseitig. Während das Besondere und Spezifische zum Kriterium für die Gewinnung des Allgemeinen werden soll, ist wiederum die vollkommen begriffliche Bestimmung des Besonderen nur auf Grund der allgemeinen Prinzipien möglich. Charakteristisch jedoch für die ganze Denkweise des Stagiriten ist das induktiv analytische Verfahren. Selbst an den Stellen, wo die synthetische Methode zur Anwendung kommt, bedient er sich ihrer nur als eines Mittels zu noch schärferer und genauerer Ausarbeitung der analytisch konzipierten Gedankenkonstruktion. Diese Eigentümlichkeit der aristotelischen Philosophie erklärt uns ihre ungeheure Popularität in dem geistig ähnlich veranlagten Mittelalter; sie erklärt uns auch ihre erstaunliche Anpassungsfähigkeit an verschiedene Geistesrichtungen, deren Zwecke oft diametral voneinander divergieren. Aus diesem Grunde kann man kaum von einer eigentlichen, synthetisch durchgedachten Weltanschauung des Aristoteles sprechen. Den mit genialer Gedankenschärfe und einzigartig objektivem Sinn durchgearbeiteten obersten Gattungsbegriffen fehlt die immanente Begriffsdialektik, die Einheit des höchsten sich organisch entwickelnden Begriffes. Hier ist der Punkt, wo die aristotelische Methode und die Resultate ihrer analytischen Begriffsbestimmung durch die Hegelsche Dialektik ergänzt werden sollten, wie auch jeder wahre Hegelianer, wenn er nicht in verschwommene Phantasterei verfallen oder eine Stütze bei verschiedenen neukantianischen und positivistischen Ausläufern suchen will, sich mit größter Sorgfalt die Resultate der aristotelischen Philo-

¹⁾ De coelo I. 3. 270 b. 4: ἔσκει δ' ὅτε λόγος τοῖς φαινόμενοις μαρτυρεῖν καὶ τὰ φαινόμενα τῷ λόγῳ.

sophie aneignen sollte, die ihm durch ihre organische und intellektualistische Auffassung des Seienden so verwandt ist. Selbstverständlich müßten dann alle die neu aufgeworfenen und tiefer erfaßten philosophischen Probleme ungeschmälerter Berücksichtigung finden.

3. Dank dem oben auseinandergesetzten Verfahren scheinen bei Aristoteles manche Wissenschaftsgebiete zu weit voneinander abgerückt wegen ihrer strengen Beschränkung auf die a priori bestimmten Gattungsbegriffe. Ihr innerer Zusammenhang, welcher durch einheitliche erkenntnis-theoretische Voraussetzungen verbürgt wird, tritt jedoch nicht mit wünschenswerter Klarheit zu Tage, um so weniger, als diese organischen Zusammenhänge von Aristoteles selbst nur gelegentlich und mit kürzesten Worten berührt werden. Darauf beruhen alle die so oft hervorgehobenen Einwände gegen die Äußerlichkeit des aristotelischen Verfahrens, gegen die Koordination der einzelnen Wissensfächer und speziell gegen die aristotelische Behandlung der ethischen Probleme. „Ordnung, Übersicht, saubere Behandlung des Einen nach dem Anderen, klares Bewußtsein, worauf es bei der Frage ankommt, und zunächst Bearbeitung jeder Frage für sich in ihrem eigenen Kreise und nach ihr zugehöriger Methode, sind nützliche und notwendige Erfordernisse der Wissenschaftlichkeit: aber es dürfen dabei die inneren Beziehungen und Abhängigkeiten der Begriffe und Schlußfolgen, wie sie durch die Natur der im Zusammenhang stehenden Gegenstände und die Regeln eines umsichtigen Denkens bedingt sind, nicht als das Wesentliche übersehen und vernachlässigt werden. Alle bloß formal-logische Systematik ist etwas Äußerliches und Unwesentliches, das man bald so, bald anders machen kann, wie es gerade am besten dem Zwecke der Darstellung dient; die innere Systematik, die von rein formalen Bedenklichkeiten gar nicht abhängt, hebt jene äußere gewöhnlich ganz auf. Aristoteles aber kennt nur äußere Systematik und hat durchaus, daß er

oft ganz unhaltbare formulare Distinktionen, wie z. B. die obengenannte zwischen den Objekten der Theologie, Physik und Mathematik, zu wesentlichen, die Objekte und Erscheinungen selbst trennenden Unterschieden machte, außerordentlich geschadet. Die Wissenschaften sind danach gleichsam einzelne Personen oder selbständige Reiche und Mächte geworden, die bald in friedlicher, bald in feindlicher Weise einen Grenzverkehr treiben und von denen jede aus ihrem Orte über die anderen allerlei einseitige Urteile fällt¹⁾. So äußert sich Strümpell in seiner geistreichen Geschichte der theoretischen Philosophie der Griechen über die aristotelische Klassifikation der Wissenschaften. Sein herbartianischer Standpunkt, der allen Erkenntnisinhalt in einheitliche Elemente und schematische Beziehungen auflöst, macht die obigen Einwände begreiflich. Für Aristoteles jedoch hat eine auf diese „formalen Distinktionen“ begründete Systematik der Wissenschaften wesentliche Bedeutung. Denn sein realistischer Sinn, welcher in den spezifischen Qualitäten der Dinge die Offenbarung ihrer begrifflichen Form sieht, kann sie nicht ohne weiteres auf dem Altar der Schematisierungssucht opfern. Die Einteilung der theoretischen Wissenschaften in Physik, Mathematik und Theologie ist nicht nach den äußeren Unterschiedsmerkmalen der existierenden Dinge vorgenommen, sondern sie entspricht den verschiedenen Erkenntnisformen unseres Denkens. Sie alle sind auf Grund des aristotelischen Lehrsatzes von der Identität des Begriffes mit seinem Gegenstande im gleichen Sinne real; ihre ontologische Wertschätzung richtet sich jedoch nach dem Grade der begrifflichen Durchdringung des gegebenen Stoffes und erreicht deshalb in der „ersten Philosophie“, welche von den reinen Formen, dem an sich Seienden handelt, den höchsten Grad der Realität.

¹⁾ Strümpell, Die Geschichte der theoretischen Philosophie der Griechen S. 198.

Es darf deshalb diese Eigentümlichkeit des aristotelischen Verfahrens, welche der Besonderheit des Gegenstandes auch in methodischer Hinsicht entgegenzukommen sucht, nie aus den Augen gelassen werden. Sonst setzt man sich nur allzuleicht der Gefahr aus, unzählige Widersprüche in seiner Lehre dort zu entdecken, wo er nur den Standpunkt seiner Betrachtung wechselt. Ein sehr lehrreiches Beispiel für die Folgen einer Vernachlässigung der notwendigen Umsicht bei kritischer Behandlung der aristotelischen Schriften stammt von Brentano, dem verdienstvollen Forscher auf dem Gebiete der aristotelischen Psychologie, der in seiner neusten Schrift über Aristoteles¹⁾ zu den überraschendsten Resultaten in bezug auf die Entwicklung der aristotelischen Lehre gelangt. Brentano meint aus den verschiedenen aristotelischen Angaben über die Ziele und Bedingungen der wissenschaftlichen Definitionen, „die keineswegs miteinander verträglich sind, ja sich mehrfach geradezu widersprechen“, Schlüsse ziehen zu können über die innere Entwicklung des Stagiriten und zugleich aus ihnen die Möglichkeit einer chronologischen Anordnung seiner Schriften zu gewinnen. Wenn wir auch nicht leugnen wollen, daß gewisse nicht zu beseitigende Differenzen in der aristotelischen Lehre vorkommen, so müssen wir doch den diesbezüglichen Versuch von Brentano als vollständig mißlungen bezeichnen.

„Daß die Topik unter den uns erhaltenen logischen Schriften die früheste sei, wird allgemein anerkannt“²⁾. Diese äußerliche Feststellung macht Brentano zur Grundlage seiner Ausführungen über die zeitliche Folge der rasch wechselnden aristotelischen Lehrmeinungen. Auf die Topik, welche die Heranziehung der Gattung für die spezifischen Merkmale ausschließt, folgen mit „ganz neuen

¹⁾ Brentano, Aristoteles und seine Weltanschauung. Leipzig 1911.

²⁾ Brentano, a. a. O. S. 17.

Momenten“ die zweiten Analytiken mit der Forderung einer Definition aus dem Grunde, d. h. vermittelt eines wissenschaftlichen Beweises, der uns den Gegenstand in seinen vier Ursachen determinieren soll. Hier soll noch mit keinem Worte angedeutet sein, „daß es eigentlich nur von Substanzen eine Definition geben könne“. Letzteren Standpunkt erreicht Aristoteles erst im siebenten Buche seiner Metaphysik, wo er „die Möglichkeit einer Definition im strengen Sinne auf die Substanzen beschränkt“. Im ausdrücklichen Gegensatz zur Topik wird in der Metaphysik gefordert, daß „jede folgende Differenz die vorausgehenden enthalten müsse“. „Aber die Regeln, die Aristoteles in der Schrift ‚de partibus Animalium‘ für die Klassifikation uns gibt, verwerfen dies in ‚Metaph. Z.‘ empfohlene Verfahren aufs ausdrücklichste und gelangen vielmehr, indem sie eine gleichmäßige Berücksichtigung aller Teile fordern, zu etwas, was dem natürlichen Klassifikationsverfahren bei Linné ähnlich ist.“

Damit wird jedoch die Reihe der aristotelischen Metamorphosen in seiner Lehre von der Definition noch nicht abgeschlossen. Die aristotelische Bestimmung der Definition in der Meteorologie hebt gänzlich die in der Metaphysik gegebenen Bestimmungen auf, indem „die Meteorologie auf das bestimmteste lehrt, daß die substantiellen Differenzbegriffe uns durchwegs fehlten und daß dieselben durch akzidentielle Bestimmungen, welche sie als Eigentümlichkeiten begleiten, und namentlich durch die Angabe eigentümlicher Tätigkeiten, welche die betreffende Spezies übt, ersetzt werden mußten. Diese träten bei den lebenden Wesen am markantesten hervor, und darum seien auch die Arten lebender Körper besser als die Arten lebloser von uns zu finden. Hier hat sich in den Ansichten des Aristoteles nicht bloß sichtlich bezüglich der Weise, wie man zu definieren habe, sondern wie es scheint auch hinsichtlich der Erkennbarkeit der Substanzen eine Fortbildung vollzogen, und wir sehen ihn nunmehr der Lehre

von Locke und Leibniz in ihren Versuchen über den menschlichen Verstand sehr nahe stehen.“

Die ganze Ausführung von Brentano leidet trotz ihrer augenscheinlichen Einfachheit an großer Einseitigkeit, ja an totaler Verkennung der aristotelischen Bestrebungen in den verschiedenen von ihm angewandten Definitionsarten. An keiner Stelle seiner Schriften behauptet Aristoteles die absolute Gültigkeit einer der erwähnten Definitionsmethoden für alle Seinsarten. Vielmehr werden schon in der Topik systematisch alle möglichen Arten der Definition sowohl in logischer als ontologischer Ordnung aufgezählt¹⁾. Die erkenntnistheoretische und metaphysische Begründung dieser Mannigfaltigkeit der Definitionsarten finden wir bei Aristoteles in dem siebenten Buche seiner Metaphysik²⁾. Entsprechend seiner intellektualistischen Auffassung des Seins erblickt Aristoteles in dem Definitionsbegriff, dem *ἕρος* einer Sache, die höchste Stufe der menschlichen Erkenntnis, die zugleich dem Wesen der Dinge, dem an sich Seienden, entspricht.

¹⁾ Top. I. 8. 103 b. 7 ff.

²⁾ Metaph. VII. 4. 1030 a. 17: „Nun spricht man freilich auch von der Definition ebenso wie von dem Wesen eines Gegenstandes in mehrfacher Bedeutung. Das Wesen bedeutet in dem einen Sinne die Substanz und das Einzelsein, im anderen Sinne jede andere Art von Aussage: Qualität und Quantität und was es sonst dergleichen gibt. Denn wie das Sein allen zukommt, aber nicht allem in gleichem Sinne, sondern dem einen in ursprünglicher, dem anderen in abgeleiteter Weise, so kommt auch das Wesen der Substanz schlechthin zu, und dem anderen in bedingtem Sinne. Denn auch von der Qualität läßt sich das Wesen angeben; also ist auch die Qualität eine Wesensart, wenn auch nicht schlechthin; es ist damit gerade wie mit dem Nichtseienden. Wie in bezug auf das Nichtseiende manche dem Wortausdruck sich anschließend sagen, auch das Nichtseiende ‚sei‘, wenn auch nicht schlechthin, sondern es sei als Nichtseiendes, so ist es mit der Qualität. Gewiß muß man auch das wohl im Auge behalten, wie man sich über jedes auszudrücken hat, aber sicherlich mindestens ebenso sehr, wie sich die Sache wirklich verhält.“

4. Die Definition stellt sich zur Aufgabe die Bestimmung dessen, was das Ding ist: $\tau\acute{\iota}$ $\acute{\epsilon}\sigma\tau\alpha$, und seines eigentümlichen Wesensgrundes: $\tau\acute{o}$ $\tau\acute{\iota}$ $\acute{\eta}\nu$ $\acute{\epsilon}\iota\nu\alpha\iota$, welcher den nicht weiter ableitbaren und einheitlichen Subjektbegriff der Sache ausdrückt¹⁾. Die Frage nach dem $\tau\acute{\iota}$ $\acute{\epsilon}\sigma\tau\alpha$ erstreckt sich auf alle Arten des Seienden. Deshalb sind die Definitionsarten ebenso mannigfaltig wie die Kategorien des Seienden und deren logische Bestimmungen. Dennoch wie das Sein nur von der ersten Kategorie im eigentlichen Sinne ausgesagt wird, so bezieht sich auch die eigentliche Definition $\tau\acute{\iota}$ $\acute{\epsilon}\sigma\tau\alpha$ in erster Linie auf die Substanz. Daraus erklärt sich die Notwendigkeit einer Differenzierung der Definitionsmethoden je nach der Beschaffenheit des behandelten Gegenstandes.

Die Topik, welche mit der begrifflichen Auseinandersetzung der vierfachen logischen Aussage sich beschäftigt, muß naturgemäß fordern, daß es zwischen Genus, spezifischer Differenz, Proprium und Akzidens zu keiner Aufhebung der irreduktiblen Gegensätze komme. Der in syllogistischer Form wiedergegebene Entwicklungsprozeß einer Sache determiniert durch die Anwendung des Mittelbegriffes, was der Gegenstand seiner begrifflichen Ursache nach ist. Die Metaphysik wiederum, welche sich die Erforschung des an sich Seienden vorsetzt, reflektiert notwendigerweise über die Bedingungen einer Definition der Substanz. Im Gegensatze zur Metaphysik beschäftigen sich die naturwissenschaftlichen Schriften mit den physischen Eigenschaften der Dinge, und zwar sowohl mit den organischen als auch mit den anorganischen. Hier müssen konsequenterweise diejenigen Definitionsarten zur Anwendung kommen, die sich auf die andern neun Kategorien des akzidentiellen Seins beziehen.

5. In der oben skizzierten Anordnung der verschiedenen

¹⁾ Metaph. VII. 12. 1037 b. 24; VII. 3. 1028 b. 36; Anal. post. II. 6. 93 a. 7.

Definitionsmethoden haben wir feste erkenntnistheoretische Grundlagen gewonnen für eine systematische Einteilung und Klassifikation der aristotelischen Wissenschaften. Den meisten von Aristoteles angegebenen Kriterien zur Einteilung und systematischen Anordnung der verschiedenen Wissensfächer liegen subjektive, namentlich psychologische und erkenntnistheoretische Momente zugrunde. Auf diese Seite des Problems müssen wir deshalb unsere ganz besondere Aufmerksamkeit richten, wenn wir auf dem unsicheren Boden zu klaren, zusammenhängenden Resultaten gelangen wollen.

Die öfters angewandte Einteilung der aristotelischen Wissenschaften in Theologie, Physik, Logik und Ethik charakterisiert nur äußerlich die in den aristotelischen Schriften behandelten Gegenstände¹⁾. Mag sich auch eine solche Einteilung wegen ihrer Übersichtlichkeit praktisch empfehlen zu einer mehr oder weniger zusammenhängenden Inhaltsangabe der aristotelischen Schriften, so gewährt sie uns keinen tieferen Einblick in die innere Konstruktion der aristotelischen Disziplinen. Andererseits liegt dem Geiste des großen Stagiriten nichts ferner als der positivistische, unter dem Einfluß von Auguste Comte verbreitete Gedanke von einer natürlichen Systematik der Wissenschaften nach den empirischen Eigenschaften der Gegenstände und ihrem gegenseitigen Verhältnis. Solche Einteilungen setzen sich stets der Gefahr eines willkürlichen Vorgehens aus, weil ihnen der einheitliche durch die Eigenart unserer Denkformen bestimmte Maßstab zur Orientierung in der unabsehbaren Fülle der Erkenntnistatsachen fehlen muß. So kommt es, daß die kompliziertesten Äußerungen des menschlichen Geistes unkritisch als gleichwertige und einheitliche Data unserer Erkenntnis zur Grundlage der wissenschaftlichen Systematik gemacht werden. Eine vollkommene Durchführung der natürlichen Wissenschafts-

¹⁾ Zeller, Philosophie der Griechen II, 2. S. 183.

systematik, welche sich nach den gegenseitigen Beziehungsverhältnissen der Dinge zueinander zu richten hat und auf diese Weise zum erschöpfenden Ausdruck der physischen Tat werden soll, ist schon deshalb nicht realisierbar, weil derselbe Gegenstand unter verschiedenen Gesichtspunkten betrachtet werden kann, die sich nicht ohne weiteres aufeinander zurückführen lassen.

Die zergliedernde und abstrahierende Tätigkeit des menschlichen Denkens hat zur Folge, daß wir nie die Unmittelbarkeit und Totalität der objektiven Erscheinungswelt erfassen können. Das hat Aristoteles wohl eingesehen, als er an die Stelle der platonischen Dialektik als allgemeiner Wissenschaft die spezifisch durch die Form der menschlichen Erkenntnis differenzierten Disziplinen stellte. Als Orientierungsmaßstab in dem unerschöpflichen Reichtum der menschlichen Bewußtseinsakte dient ihm die Beziehung des denkenden Subjektes zu seinem Objekte, welche einerseits das tätige Einwirken des Gegenstandes auf das empfängliche Subjekt ausdrückt und andererseits das Subjekt selbst als tätige Macht bei der Hervorbringung der Gegenstände erscheinen läßt¹⁾. Diese aus dem Erkenntnisbegriff sich ergebenden fundamentalen Gegensätze zwischen den beiden Arten von bewußter menschlicher Tätigkeit werden zur Grundlage des theoretischen und praktischen Wissens. Wir erhalten somit eine Differenzierung der geistigen Vorgänge in unserem Subjekte nach doppelter Richtung: durch die subjektive Aufnahme des objektiven Seins und durch die Einprägung unserer Subjektivität in die äußere Welt. In diesem Sinne werden von Aristoteles alle theoretischen Erkenntnisse unter dem Namen Physik den praktischen Wissenschaften

²⁾ Top. VI. 6. 145a. 14: τῶν γὰρ πρὸς τι καὶ αἱ διαφοραὶ πρὸς τι, καθάπερ καὶ τῆς ἐπιστήμης θεωρητικῆ γὰρ καὶ πρακτικῆ καὶ ποιητικῆ λέγεται, ἕκαστον δὲ τούτων πρὸς τι σημαίνει. θεωρητικῆ γὰρ τινος καὶ ποιητικῆ τινος καὶ πρακτικῆ.

gegenübergestellt¹⁾. Die menschliche Praxis differenziert sich wiederum in die Tätigkeit des inneren ζῆθος und die auf Herstellung von äußeren Werken gerichtete Kunstfertigkeit. So spricht Aristoteles öfters von der dreifachen Richtung des menschlichen Geistes oder von drei Formen des Verstandesgebrauches: πᾶσα διανοία ἢ πρακτικὴ ἢ ποιητικὴ ἢ θεωρητικὴ²⁾.

Vollständig ungerechtfertigt wäre jedoch die Schlußfolgerung, daß aus diesen drei Wirkungsformen unseres Denkens sich unmittelbar die Prinzipien der drei parallelen Wissenschaften ergeben sollen. Solche Vermutung folgt scheinbar logisch aus dem aristotelischen Satze, in welchem er den theoretischen Charakter der Physik betont: ὥστε εἰ πᾶσα διανοία ἢ πρακτικὴ ἢ ποιητικὴ ἢ θεωρητικὴ, ἢ φυσικὴ θεωρητικὴ τις ἂν εἴη. Auf dem Wege des disjunktiven Schlusses wird daraus die Konjektur gemacht: es müssen also den zwei anderen Verstandestätigkeiten die praktischen und poetischen Wissenschaften zufallen³⁾. Es erscheint damit die theoretische Wissenschaft als Produkt des theoretischen Denkens, die praktische und poetische dagegen als Objektivierung des praktischen und poetischen Verstandes⁴⁾. Diese Hypothese findet scheinbar eine Bestätigung dadurch, daß öfters in den aristotelischen Schriften die theoretischen Philosophien: Physik, Mathematik und Theologie den anderen Disziplinen gegenübergestellt werden⁵⁾. Die nähere Betrachtung zeigt jedoch die Undurchführbar-

1) Anal. post. I. 33. 89 b. 7: τὰ δὲ λοιπὰ πῶς δεῖ διανεῖμαι ἐπὶ τε διανοίας καὶ νοῦ καὶ ἐπιστήμης καὶ τέχνης καὶ φρονήσεως καὶ σοφίας, τὰ μὲν φυσικῆς τὰ δὲ ἠθικῆς θεωρίας μᾶλλον ἐστίν.

2) Metaph. VI. 1. 1025 b. 25; vgl. Top. VIII. 1. 153 a. 10: καὶ ὅτι ἐπιστημῶν αἱ μὲν θεωρητικαὶ αἱ δὲ πρακτικαὶ αἱ δὲ ποιητικαὶ. Top. VI. 6. 145 a. 15; Eth. Nic. VI. 2. 1139 a. 27 f.

3) Brandis, Handbuch der Geschichte der griechischen Philosophie II. 2 a. S. 131.

4) Vgl. Walter, Die Lehre von der praktischen Vernunft in der Philosophie der Griechen S. 539.

5) Metaph. V. 2. 1026 a. 18, 22.

keit dieses Einteilungsprinzips. Einzelne wichtige Disziplinen, wie z. B. die Logik, passen überhaupt nicht in den Rahmen der bezeichneten Einteilung; andere Wissensgegenstände werden dabei zugleich als Objekt der drei verschiedenen Vernunftfunktionen behandelt. So weist Aristoteles die mathematischen Axiome in die erste Philosophie, ebenso finden auch die ethischen Grundsätze ihre letzten Wurzeln in der Metaphysik¹⁾. Durch eine im kantischen Sinne konzipierte Identifizierung des praktischen Denkens mit der Sittenlehre wird die aristotelische Pragmatie unzähligen Widersprüchen ausgesetzt. Aus dem inneren Zusammenhange mit den anderen theoretischen Wissenschaften gerissen, wird sie dann eines angeblichen Mangels an tieferen Grundsätzen bezichtigt.

6. Die obenbezeichnete falsche Auffassung des gegenseitigen Verhältnisses zwischen den einzelnen Wissenschaften bei Aristoteles hat ihre Ursache in der Verkenntung des Umstandes, daß der Stagirite die Wörter ἐπιστήμη und φιλοσοφία öfters im subjektiven Sinne gebraucht. Sie bezeichnen dann entweder das Erkenntnisvermögen im allgemeinen oder eine besondere Art unserer Erkenntnis. So spricht Aristoteles von ἐπιστήμαι τῶν αἰσθητῶν²⁾. In demselben subjektiven Sinne unterscheidet er die ἐπιστήμαι αἰσθητικαί von den μαθηματικαί³⁾. Unsere Auffassung wird dadurch bestätigt, daß Aristoteles in der Ethik die ἐπιστήμη neben den anderen Verstandestugenden aufzählt⁴⁾. In gleicher Bedeutung gebraucht Aristoteles neben ἐπιστήμη das Wort φιλοσοφία⁵⁾, ja er bedient sich seiner zur Bezeichnung hervorragender praktischer Leistungen oder der praktischen Lebensweise im allgemeinen. Die bekannte Stelle aus dem sechsten Buche der Metaphysik

1) Vgl. Zeller, a. a. O. S. 181 ff.

2) De an. II. 5. 417b. 26.

3) Anal. post. I, 13. 79a. 2.

4) Eth. Nic. VI. 3. 1139b. 16.

5) Metaph. I. 993b. 19.

bezieht sich somit nur auf den subjektiven Unterschied der drei Äußerungsarten des menschlichen Denkens.

Solche Differenzierung der menschlichen Geistestätigkeiten kann sich nur auf Grund des realen Unterschiedes zwischen dem notwendigen und dem der Veränderung unterworfenen Sein vollziehen¹⁾. Erst mit dieser Voraussetzung wird der Wirkungskreis des praktischen Vernunftgebrauches geschaffen. Denn was immer notwendig existiert und keiner Veränderung unterliegt, kann nicht Gegenstand des menschlichen Wirkens werden. Gegenüber dem Notwendigen, und dem, was ein Prinzip der Bewegung und Ruhe in sich selbst hat, verhält sich der menschliche Geist rein kontemplativ. Die Theorie hat zum Zweck die intellektuelle Anschauung der verschiedenen Realisierungsmodi des objektiven Begriffes. Die Gründe für das tätige Verhalten des Subjektes liegen dagegen in ihm selbst und zwar für die poetische Tätigkeit in der Kunstfertigkeit oder in irgendeiner natürlichen Fähigkeit, für die praktische aber in dem Vorsatze.

Diese Sachlage liefert uns den entscheidenden Beweis dafür, daß die praktischen Wissenschaften keineswegs identisch seien mit dem praktischen Vernunftgebrauch. Vielmehr hat die praktische Wissenschaft diese eigenartige Vernunftfunktion zu ihrem Objekt und nicht zum gestaltenden Prinzip. Denn wie kann man sich vorstellen, daß die *πραίρεσις* oder eine angeborene Geschicklichkeit zum Handeln zu der Urheberin einer systematischen Wissenschaft werde²⁾? Die ethische Handlungsweise bildet somit Gegenstand der theoretischen Betrachtung, welche aber wegen ihres gemeinsamen Charakters mit den angewandten Wissenschaften nicht zu den rein theoretischen Disziplinen angerechnet werden darf. An jener Stelle bestimmt Aristoteles nur negativ das Eigenartige der Wissenschaften: sie

¹⁾ Metaph. VI. 2. 1026 b. 26; Eth. Nic. VI. 1. 1139 a. 6 ff.

²⁾ Anal. post. I. 33. 89 b. 7.

sind nicht theoretisch. Über ihren Charakter gibt uns Aristoteles vorläufig keinen positiven Aufschluß. Das nämliche gilt von den anderen Stellen der Metaphysik, wo er auf den Unterschied der Verstandesfertigkeiten zu sprechen kommt¹⁾. Überall will er den Gegensatz hervorheben, der zwischen dem praktischen Denken und der rein theoretischen, auf die Erforschung der Wahrheit gerichteten Verstandestätigkeit obwaltet²⁾. Von der eigentümlichen Beschaffenheit der praktischen Wissenschaften erfahren wir nur, daß sie ihren Zweck in dem Werke haben. Nähere Angaben über diese rätselhaften Disziplinen finden wir erst in der Ethik. Die Heranziehung der Pragmatie in den Kreis der metaphysischen Untersuchung bezweckt nur die allgemeine Andeutung ihrer Stellung zu den anderen theoretischen Wissenschaften. In diesem Zusammenhange werden zugleich die eigentümlichen Gesichtspunkte der aristotelischen Wertung der einzelnen Geistesäußerungen zur Geltung gebracht.

7. Wenn jede wissenschaftliche Reflexion die Ermittlung der Seinsprinzipien sich zum Ziele setzt, so kann offenbar das rein Zufällige nicht in den Bereich einer wissenschaftlichen Untersuchung fallen oder Gegenstand der praktischen Betätigung werden³⁾. Das rein Zufällige existiert nur mehr dem Namen nach. Vom Standpunkt des Begrifflichen aus ist es das Nichtseiende ($\mu\lambda\grave{\iota}\ \delta\upsilon\nu$), das Unbestimmte ($\acute{\alpha}\pi\epsilon\iota\rho\upsilon\nu$), welches seinen Grund in der Bestimmungslosigkeit der Materie hat⁴⁾. Wir sehen daraus, daß für Aristoteles alle Geistestätigkeit, von welcher Beschaffenheit sie auch sein möge, immer mit den Begriffsformen als den realen Seinsprinzipien zu tun hat. Unsere subjektive Geistesentwicklung hat zum Vorbild die organi-

¹⁾ Metaph. X. 7. 1064 a. 10 ff.; Eth. Nic. VI. 2. 1139 a. 27.

²⁾ Metaph. I. 10. 995 b. 19 ff.

³⁾ Metaph. VI. 2. 1026 b. 4; Metaph. VI. 2. 1027 a. 5.

⁴⁾ Metaph. V. 2. 1027 a. 13: ὥστε ἡ ὕλη ἔσται αἰτία ἢ ἐνδεχομένη παρὰ τὸ ὡς ἐπὶ τὸ πολὺ ἄλλως τοῦ συμβεβηκότος.

sierende Tätigkeit des in der objektiven Welt realisierten Begriffes. Die Anordnung der verschiedenen Wissenschaften richtet sich nach dem verschiedenen Grad unserer begrifflichen Erkenntnis. Von der sinnlichen Anschauung des $\tau\acute{o}$ $\zeta\tau\iota$ entwickelt sich die menschliche Erkenntnis durch die verschiedenen Stufen des $\tau\acute{o}$ $\delta\iota\acute{o}\tau\iota$, $\epsilon\acute{\iota}$ $\xi\sigma\tau\iota$ und des $\tau\acute{\iota}$ $\xi\sigma\tau\iota\nu$ bis zur vollkommenen Auffassung des Wesens einer Sache, des $\tau\acute{o}$ $\tau\acute{\iota}$ $\tilde{\eta}\nu$ $\epsilon\acute{\iota}\nu\alpha\iota$. Solche auf der Ermittlung der schöpferischen Prinzipien beruhende Erkenntnis bezeichnet zugleich den letzten Existenzgrund eines Gegenstandes¹⁾.

Schon der methodische Gang der empirischen Wissenschaften beweist die Notwendigkeit ihrer Ergänzung. Denn alle diese Wissenschaften beschränken sich auf die Erforschung einer bestimmten Art des Seins: $\pi\epsilon\rho\iota$ $\acute{\epsilon}\nu$ $\tau\iota$ $\kappa\alpha\iota$ $\gamma\acute{\epsilon}\nu\omicron\varsigma$ $\tau\iota$ $\pi\epsilon\rho\iota\psi\acute{\alpha}\mu\epsilon\nu\alpha\iota$ ²⁾; sie handeln nicht vom Seienden als solchem in seiner allgemeinsten Bedeutung: $\acute{\alpha}\lambda\lambda'$ $\omicron\upsilon\chi\iota$ $\pi\epsilon\rho\iota$ $\acute{\omicron}\nu\tau\omicron\varsigma$ $\acute{\alpha}\pi\lambda\acute{\omega}\varsigma$ $\omicron\upsilon\delta\acute{\epsilon}$ $\tilde{\eta}$ $\acute{\omicron}\nu$ ³⁾. Einige von ihnen erläutern bloß das Einzelne und Partikuläre der Sinneserkenntnis; die anderen haben zwar das begriffliche Wesen zur Voraussetzung ihrer Forschung, sie beschränken sich aber auf die Ermittlung seiner Folgen nur auf ganz bestimmtem Gebiet. Aus der Natur des induktiven Verfahrens, welches die empirischen Wissenschaften anwenden, ergibt sich, daß sie nimmer eine apodiktische Erkenntnis des Wesens und schöpferischen Begriffes erreichen können⁴⁾. Es ist deshalb notwendig das reine Wesen oder den Begriff und die Art seiner Existenz zu erörtern, weil sonst unser wissenschaftliches Suchen zu keinem Resultate führen würde⁵⁾.

¹⁾ Anal. post. II. 1. 89 b. 237; Metaph. V. 1. 1025 b. 17: $\acute{\omicron}\mu\omicron\iota\omega\varsigma$ $\delta\acute{\epsilon}$ $\omicron\upsilon\delta'$ $\epsilon\acute{\iota}$ $\epsilon\acute{\iota}\sigma\iota\nu$ $\tilde{\eta}$ $\mu\acute{\eta}$ $\epsilon\acute{\iota}\sigma\iota$ $\tau\acute{o}$ $\gamma\acute{\epsilon}\nu\omicron\varsigma$ $\pi\epsilon\rho\iota$ $\acute{\omicron}$ $\pi\rho\alpha\gamma\mu\alpha\tau\epsilon\upsilon\omicron\nu\tau\omicron\varsigma$ $\omicron\upsilon\theta\acute{\epsilon}\nu$ $\lambda\acute{\epsilon}\gamma\omicron\upsilon\sigma\iota$, $\delta\iota\acute{\alpha}$ $\tau\acute{o}$ $\tau\tilde{\eta}\varsigma$ $\acute{\alpha}\upsilon\tau\tilde{\eta}\varsigma$ $\epsilon\acute{\iota}\nu\alpha\iota$ $\delta\iota\alpha\nu\omicron\iota\acute{\alpha}\varsigma$ $\tau\acute{o}$ $\tau\epsilon$ $\tau\acute{\iota}$ $\epsilon\acute{\iota}\sigma\iota$ $\delta\tilde{\eta}\lambda\omicron\nu$ $\pi\omicron\iota\epsilon\acute{\iota}\nu$ $\kappa\alpha\iota$ $\epsilon\acute{\iota}$ $\epsilon\acute{\iota}\sigma\iota\nu$.

²⁾ Metaph. V. 1. 1025 b. 8.

³⁾ Metaph. V. 1. 1025 b. 9.

⁴⁾ Metaph. V. 1. 1025 b. 14.

⁵⁾ Metaph. V. 1. 1025 b. 28: $\delta\epsilon\acute{\iota}$ $\delta\acute{\epsilon}$ $\tau\acute{o}$ $\tau\acute{\iota}$ $\tilde{\eta}\nu$ $\epsilon\acute{\iota}\nu\alpha\iota$, $\kappa\alpha\iota$ $\tau\acute{\omicron}\nu$ $\lambda\acute{o}\gamma\omicron\nu$ $\pi\acute{\omega}\varsigma$ $\epsilon\acute{\iota}\sigma\iota$ $\mu\acute{\eta}$ $\lambda\alpha\nu\theta\acute{\alpha}\nu\epsilon\iota\nu$, $\acute{\omicron}\varsigma$ $\acute{\alpha}\nu\epsilon\nu$ $\gamma\epsilon$ $\tau\acute{o}\upsilon\tau\omicron\upsilon$ $\tau\acute{o}$ $\zeta\eta\tau\epsilon\acute{\iota}\nu$ $\mu\eta\theta\acute{\epsilon}\nu$ $\epsilon\acute{\iota}\sigma\iota$ $\pi\omicron\iota\epsilon\acute{\iota}\nu$.

Als höhere Stufe der Erkenntnis im Vergleich mit der noch im Stofflichen beharrenden Physik erscheint die mathematische Wissenschaft mit ihren dem beweglichen und unbestimmbaren Stoffe entzogenen Elementen wie Zahlen, Punkte, Linien und Flächen. Durch die abstrahierende Kraft des menschlichen Verstandes gewinnen die mathematischen Gebilde die Eigenschaften des Unbeweglichen und Notwendigen¹⁾. Die mathematischen Begriffe existieren aber nicht abgesondert von der Materie, sondern bloß als ideale Gebilde in unserem Verstande, der sie aus der sinnlichen Anschauung herausgearbeitet hat²⁾. Durch das tätige Eingreifen unseres Verstandes werden die den physischen Formen potentiell inhärierenden Verhältnisse zur Einheit und Selbständigkeit des Begriffes umgestaltet³⁾. „Die Sternkunde hat es eigentlich nicht mit sinnlich wahrnehmbaren Größen, noch mit dem sichtbaren Himmel zu tun, ebensowenig wie die sinnlich wahrnehmbaren Linien diejenigen sind, von denen der Geometer handelt. Denn in dem sinnlich Wahrnehmbaren findet sich das Gerade im strengen Sinne nicht, und auch nicht das Runde, und ein Lineal berührt den Kreis nicht bloß in einem Punkte; vielmehr ist es wirklich so, wie Protagoras in seiner Widerlegung der Geometer ausgeführt hat: die Bewegungen und Kurven am Himmel fallen keineswegs mit denen zusammen, die die Sternkunde in Betracht

1) Metaph. V. 1. 1025 b. 34 ff.: *εἰ δὴ πάντα τὰ φυσικά ὁμοίως τῷ σιμῷ λέγονται, ὅσον ἴσος ὀφθαλμὸς, πρόσωπον, σάρξ, ὄστρον, ὄλως ζῶον, φύλλον, ῥίζα, φλοιός, ὄλως φωτόν (οὐθενὸς γὰρ ἄνευ κινήσεως ὁ λόγος αὐτῶν, ἀλλ' ἵκει ἔχει ἕλην), ὁῦλον πῶς δεῖ ἐν τοῖς φυσικοῖς τὸ τί εἶσι ζητεῖν καὶ ὀρίζεσθαι, καὶ διότι καὶ περὶ ψυχῆς ἐνίας θεωρησαί τοῦ φυσικοῦ, ὅση μὴ ἄνευ τῆς ἕλης εἶσιν. ὅτι μὲν οὖν ἡ φυσικὴ θεωρητικὴ τίς εἶσι, φανερόν ἐκ τούτων. ἀλλ' εἶσι καὶ ἡ μαθηματικὴ θεωρητικὴ, ἀλλ' εἰ ἀκίνητων καὶ χωριστῶν ἐστὶ, νῦν ἀδηλον. ὅτι μέντοι ἕνια μαθήματα ἢ ἀκίνητα ἢ χωριστὰ θεωρεῖ, ὁῦλον. εἰ δὲ τί ἐστιν αἰθιον καὶ ἀκίνητον καὶ χωριστόν, φανερόν ὅτι θεωρητικῆς τὸ γινῶναι.*

2) De an. 431 b. 15; Metaph. V. 1. 1026 a. 14; XI. 3. 1078 a. 21 ff.; Phys. II. 2. 193 b. 31 ff.

3) Metaph. VIII. 6. 1048 b. 6 ff.; De an. II. 2. 413 a. 11.

zieht, und die Natur der Punkte ist nicht auch die der Sterne“¹⁾). Die vermitteltst der organisierenden Vernunfttätigkeit gesetzten mathematischen Bestimmungen bilden ein bis zu einem gewissen Grade selbständiges Erkenntnisgebiet, das innerhalb seines Bereiches der strengsten begrifflichen Beweisführung fähig ist²⁾). Die mathematischen Wissenschaften zeichnen sich deshalb so vorteilhaft durch die Exaktheit ihrer Methode aus, weil sie mit verhältnismäßig wenigen Elementen operieren³⁾). Die Anordnung der mathematischen Wissenschaften untereinander richtet sich nach der Zahl und Beschaffenheit der von ihnen behandelten Elemente. Von dem allgemeinsten Begriffe der Zahl ausgehend, gestalten sich die mathematischen Erkenntnisse durch Heranziehung von neuen Elementen, wie der Raumverhältnisse und der Bewegung, zu immer konkreteren Einheiten. Durch die weitere Berücksichtigung der physischen Qualitäten berühren sich die mathematischen Wissenschaften mit der Physik. So stehen solche Disziplinen wie Optik, Astronomie und Harmonik an der Grenze zwischen Mathematik und Physik, obgleich ihre Methode mathematisch bleibt⁴⁾). Auf diese Weise fallen sie schon in das Gebiet der angewandten mathematischen Wissenschaften⁵⁾).

¹⁾ Metaph. II. 2. 997 b. 34 ff.

²⁾ Metaph. X. 3. 1061 a. 28; Anal. post. I. 13. 79 a. 3.

³⁾ Metaph. I. a. 3. 995 a. 14; Metaph. XI. 3. 1078 a. 9 ff.: καὶ ὅση δὴ ἂν περὶ προτέρων τῶν λόγων καὶ ἀπλουστέρων, τοσοῦτον μᾶλλον ἔχει τάχρηβές· τοῦτο δὲ ἀπλοῦν ἐστίν. ὥστε ἄνευ τε μεγέθους μᾶλλον ἢ μετὰ μεγέθους, καὶ μάλιστα ἄνευ κινήσεως. ἐὰν δὲ κίνησιν, μάλιστα τὴν πρώτην. ἀπλουστάτη γάρ, καὶ ταύτης ἡ ὁμάλη. ὁ δ' αὐτὸς λόγος καὶ περὶ ἀρμονικῆς καὶ ὀπτικῆς· οὐδέτερα γὰρ ἢ ὄψις ἢ ἔ φωνὴ θεωρεῖ, ἀλλ' ἢ γραμμαὶ καὶ ἀριθμοί. οἰκεία μέντοι τὰυτα πάθη ἐκείνων. καὶ ἡ μηχανικὴ δὲ ὡσαύτως.

⁴⁾ Phys. II. 2. 193. 22 ff.; 194 a. 8: δηλοῖ δὲ καὶ τὰ φυσικώτερα τῶν μαθημάτων, οἷον ὀπτικὴ καὶ ἀρμονικὴ καὶ ἀστρολογία. ἀνάπαλιν γὰρ τρόπον τιν' ἔχουσι τῆ γεωμετρίας. ἀλλ' ἡ μὲν γεωμετρία περὶ γραμμῆς φυσικῆς σκοπεῖ, ἀλλ' οὐχ ἢ φυσικῆ, ἡ δ' ὀπτικὴ μαθηματικὴν μὲν γραμμῆν, ἀλλ' οὐχ ἢ μαθηματικὴ ἀλλ' ἢ φυσικῆ. Vgl. Metaph. XII. 3. 1078 a. 14 ff.

⁵⁾ Metaph. XII. 2. 1077 a. 30 ff.

Dem Begriffe nach sind die mathematischen Gebilde früher, d. h. von einem allgemeineren Charakter als die physische Betrachtung; sie bezeichnen aber noch nicht die reinen Wesenheiten der Dinge¹⁾. Die mathematische Anschauung gehört nicht zu der höchsten Form der menschlichen Erkenntnis, die sich die intelligibele Auffassung des Seienden als solches zur Aufgabe setzt. „Die allgemeinen Grundsätze verwendet tatsächlich auch der Mathematiker, wenn auch auf die ihm eigentümliche Weise; aber die Betrachtung der ihnen zugrunde liegenden Prinzipien bildet die Aufgabe der Grundwissenschaft, der ersten Philosophie“. „Ein Satz wie: ‚Gleiches von Gleichem abgezogen gibt Gleiches‘, gilt von allem Quantitativen schlechthin; die Mathematik aber faßt ihn in engerem Sinne und bezieht ihn auf einen Teil des ihr zugehörigen Materials, z. B. auf Linien, Winkel, Zahlen und dergleichen Quanta, nicht als auf Seiendes schlechthin, sondern als auf ein nach einer, zwei oder drei Dimensionen Ausgedehntes. Die Philosophie dagegen faßt nicht das Besondere ins Auge, nicht die Bestimmung, sofern sie diesem oder jenem Gegenstande zukommt: sondern sie betrachtet jedes einzelne, was dahin gehört, in Beziehung auf das Seiende als solches“²⁾. Die begriffliche Erfassung der für sich bestehenden und ewigen Wesenheiten bildet das Objekt der höchsten Wissenschaft, welche sich mit den allgemeinen Seinsbestimmungen befaßt³⁾. Aus diesem Grunde handelt die erste Philosophie von dem Göttlichen, insofern diesem vor allen anderen Wesen die von der Materie getrennte, an sich bestehende und ewige Form zukommt⁴⁾.

Nach den eben gekennzeichneten Maßstäben bringt Aristoteles seine theoretischen Hauptwissenschaften: Physik, Mathematik und Theologie in eine systematische Rang-

¹⁾ Metaph. V. 1. 1026 a. 14 f.

²⁾ Metaph. X. 4. 1061 b. 17 ff.

³⁾ Metaph. V. 1. 1026 a. 29.

⁴⁾ Metaph. V. 1. 1026 a. 15 ff.

ordnung des sich von der Materie befreienden reinen Wesensbegriffes. Der eigentümliche Wert jeder Wissenschaft richtet sich bei Aristoteles nicht allein nach der Würde des behandelten Objectes oder des angestrebten Zweckes, sondern auch nach dem Grade ihrer begrifflichen Exaktheit, womit zugleich die relative Selbständigkeit der einzelnen Wissenschaften begründet wird. Unter diesem doppelten Gesichtspunkte nimmt die „erste Philosophie“ die oberste Stellung ein, weil sie mit der strengsten begrifflichen Beweisführung die ersten und allgemeinsten Prinzipien alles Seins zu ihrem Objecte hat¹⁾. In dieser Grundwissenschaft vereinigen sich die höchsten erkenntnistheoretischen und metaphysischen Prinzipien zu einer harmonischen Einheit. Erst auf dieser Stufe der Erkenntnis erreicht der menschliche Geist seine letzte Vollendung, indem er die ganze Welt der objektiven Formen in bewußter Wirklichkeit des Begriffes zusammenfaßt. Seine Erhebung über alle materiellen Bestimmungen befähigt ihn zu einer irrtumlosen Erkenntnis der begrifflichen Wesen²⁾. Insofern die „erste Philosophie“ sich mit den höchsten Seinsbestimmungen befaßt, wird sie zur Norm aller besonderen Wissenschaften, sowohl der theoretischen als auch der praktischen. Denn es ist die Aufgabe einer und derselben Wissenschaft, die erste Ursache und den letzten Zweck der Dinge zu determinieren³⁾.

1) Metaph. X. 7. 1064 b. 3 ff.

2) De an. III. 430 b. 27: ὁ δὲ νοῦς οὐ πᾶς, ἀλλ' ὁ τοῦ τί ἐστὶ κατὰ τὸ τί ἦν εἶναι ἀληθής, καὶ οὐ τί κατὰ τίνος· ἀλλ' ὡσπερ τὸ ὄραν τοῦ ἰδίου ἀληθές, εἰ δ' ἄνθρωπος τὸ λευκὸν ἢ μέγ, οὐκ ἀληθές ἀεί, οὕτως ἔχει, ὅσα ἄνευ ὕλης.

3) Vgl. Phys. II. 2. 194 a. 28; Metaph. I. 2. 982 b. 7 f.

Zweites Kapitel.

Gegenstand und Methode der Ethik.

1. Bei der kritischen Betrachtung eines Systems der praktischen Philosophie richtet sich unser Hauptinteresse zunächst auf die allgemeinste Seite des Problems, namentlich auf die Art, wie sich der Autor das Objekt seiner Forschung vorstellt, wie er den Begriff des Sittlichen im allgemeinen bestimmt, woher er seine Grundsätze schöpft, und welcher wissenschaftlicher Mittel er sich bedient zu einer wissenschaftlichen Systematik der sittlichen Erscheinungen. Von der Entscheidung aller dieser Vorfragen hängt die ganze folgende Ideenentwicklung und der schließliche Erfolg seiner Bemühungen zwecks einer zusammenhängenden Koordination der komplizierten sittlichen Werte ab. Um sich eine deutliche Idee von der aristotelischen Auffassung des Sittlichen zu verschaffen, sei es erlaubt, an dieser Stelle einige allgemeine Erwägungen über die Natur unseres Problems anzustellen. Eine solche methodische Orientierung ist gerade in unserem Falle von größter Wichtigkeit, weil wir bei Aristoteles selbst nur spärliche Andeutungen über das Prinzip und den methodischen Gang seiner ethischen Untersuchungen ausgesprochen finden. Alle diese Fragen können wir folgerecht nur indirekt beantworten, aus der eigentümlichen Art und Weise, wie Aristoteles die einzelnen Seiten des sittlichen Lebens behandelt und sie zu einer systematischen Einheit zusammenordnet. Eine Untersuchung der Grundlagen der aristotelischen Pragmatie dürfte vielleicht außer dem rein historischen Interesse auch einen positiven Nutzen haben für die moderne Ethik. Gerade

die Besinnung auf die Versuche und Leistungen unserer Vorgänger sollte von größter Bedeutung sein für die genauere Fassung unserer eigenen Ziele und der uns zu Gebote stehenden Mittel.

Auf die große Verwirrung in der modernen ethischen Forschung brauchen wir nicht besonders hinzuweisen. Sie steht in engstem Zusammenhange mit der zukunftsreichen Gärung auf allen Gebieten des modernen wissenschaftlichen Lebens. Die zahlreichen neu aufgetauchten Probleme, welche in überraschender Weise die bisherigen Erfolge des wissenschaftlichen Denkens entweder ganz in Frage stellen oder unerwartete Gesichtskreise für seine Expansion eröffnen, vor allem aber die rasch sich vermehrende Zahl der Spezialwissenschaften, welche die streng abgemessenen Grenzen der einzelnen Wissenschaften zum großen Teile aufheben und an deren Stelle eine Menge von Detailproblemen setzen, alles das mußte selbstverständlich auch im Bereiche der ethischen Wissenschaft einen Widerhall finden und zu einer Revision der klassischen Problemlösungen führen.

Kein Wunder, daß sich die moderne Ethik die imponierenden Resultate der biologischen und soziologischen Wissenschaft zu eigen machen will. Nur verliert sie dabei sehr leicht das Bewußtsein der eigenen Ziele und Wege. Es droht ihr Gefahr, daß sie von den genannten Wissenschaften gänzlich absorbiert wird. Und wenn sie noch von sittlichen Normen und gar von dem Idealen spricht, so zeigt das nur ein träges Beharren bei den hergebrachten Anschauungen, vor allem aber zeugt es von der Notwendigkeit eines festen Maßstabes zu irgendeiner Orientierung in der Unmasse des empirischen Materials. Denn man kann nicht von einer wissenschaftlichen Klassifikation und Begründung der sittlichen Phänomene sprechen, wenn die bewährten Kriterien zu ihrer Selektion von den anderen Lebensäußerungen des menschlichen Wesens fehlen. Eine solche Absonderung der sittlichen

Handlungen zu einer speziellen Gruppe ist wiederum nicht möglich ohne genaue Bestimmung jener geheimnisvollen Quelle, aus welcher der unerschöpfliche Reichtum der sittlichen Ideen hervorquillt. Somit verwandelt sich unsere Frage nach dem Gegenstand der Ethik in die andere nach dem Ursprung und der Entstehungsweise der sittlichen Begriffe oder der sittlichen Werte.

Ist nun die sittliche Idee als ein ursprüngliches und nicht weiter ableitbares Phänomen des menschlichen Bewußtseins zu betrachten, d. h. repräsentiert die sittliche Idee eine besondere a priori gegebene Realität neben den intellektuellen, emotionellen und Willensvorgängen im menschlichen Wesen, oder erscheint die Idee des Sittlichen in unserem Bewußtsein als bloßes Produkt eines bestimmten Zusammenwirkens der an sich sittlich indifferenten Elemente des menschlichen Lebens? Je nach der Beantwortung dieser Fragen divergieren auch die modernen Bestrebungen auf dem Gebiete der ethischen Forschung in zwei Hauptrichtungen. Einerseits sehen wir das Streben nach einer restlosen Zurückführung der sittlichen Begriffe auf soziologische und biologische Faktoren, so daß das sittliche Bewußtsein als Resultat der rein geschichtlichen und organischen Entwicklung betrachtet wird. Das spezifische Merkmal der sittlichen Wertung, nämlich die Allgemeinheit und absolute Gültigkeit ihrer Urteile wird dabei gänzlich übersehen. Die andere Richtung sieht in den sittlichen Urteilen ursprüngliche Data unseres Bewußtseins, welche eine selbständige Geltung für sich beanspruchen. Der Ursprung der sittlichen Urteile und ihre Form wird dann an irgendeine allgemeine Idee der persönlichen Freiheit, des Wohlwollens oder der inneren Harmonie geknüpft. Alle diese Versuche stehen unter dem Einfluß der Ideen von Kant und Herbart, obgleich sie sehr oft die regsten Beziehungen mit dem modernen soziologischen und biologischen Empirismus unterhalten. Die wissenschaftliche Untersuchung des sittlichen Bewußtseins würde sich hierbei

offenbar darauf beschränken müssen, die gegebenen sittlichen Erlebnisse nach irgendwelchen inneren oder äußeren Gesichtspunkten zu klassifizieren, sie auf ihre elementaren Erscheinungen zurückzuführen und schließlich die Gesetze ihrer Entwicklung zu bestimmen. Danach würde die Ethik jedenfalls zu den rein theoretischen und deskriptiven Wissenschaften gezählt werden müssen. Als reine Geographie und Geschichte der psychischen Phänomene, die gewisse Werturteile ausdrücken, gehört dann die Ethik etwa wie die Ästhetik in das allgemeine Bereich der Psychologie. Wie kann aber in diesem Falle die in der sittlichen Idee enthaltene Wertschätzung der menschlichen Tätigkeiten erklärt werden, und vor allem: wie will man dann die Frage beantworten, warum gerade die sittliche Wertschätzung zur höchsten Norm des menschlichen Lebens erhoben werden soll?

Der Begriff der Norm begreift in sich die Idee des Normierens, d. h. einer idealen Gestaltung des gegebenen Stoffes. Mit welchem Stoff befaßt sich aber die sittliche Wertschätzung? Mit der Bestimmung des Guten als des spezifischen Objekts alles menschlichen Strebens. Nun stellt sich aber die obige Frage in neuer Gestalt wieder vor uns. Und wir müssen mit Herbart fragen: „Was kann die (ethische) Wissenschaft darzustellen haben? Am willigsten möchten sich die sogenannten wahren Güter, oder auch das höchste Gut, dazu hergeben, gleichsam vor uns hingestellt zu werden, zur reizenden Schau, um sich erwerben, erkämpfen, zueignen zu lassen. So wäre es denn nicht der ruhige Anblick und kein dem Kennerauge abgewonnener Beifall, sondern ein wirksamer Antrieb, eine sanfte Gewalt, was durch die Ausstellung dieser Gegenstände erreicht würde. Nicht stillstehend zu urteilen, sondern vorwärts schreitend zu handeln — mindestens um ein Werk zu vollbringen, dessen Dasein für uns einen Wert habe —, dazu wären wir, recht praktisch, wie es scheint, ermuntert; hierüber nun kann man nur bekannte Sache wiederholen.

Wenn etwas insofern ein Gut ist, wiefern es begehrt und angestrebt wird: so liegt der letzte Grund seiner Vorzüglichkeit eben in diesem Begehren und Anstreben selbst. Aber die Güte dieses Begehrens, sein Vorzug vor jedem schlechten Begehren, sollte ihm von diesem Gute kommen? So drehen wir uns im Kreise; alles bleibt unbestimmt; und die praktische Philosophie gewinnt keinen Anfang noch Inhalt. Also muß entweder das Gut unabhängig von dem Begehren desselben, oder das Begehren unabhängig von seinem Gut, ursprünglich gewürdigt werden. Vielleicht kann jedes von beiden stattfinden, wenn nicht zugleich¹⁾. Wir werden sehen, daß Aristoteles diesem „zugleich“ zustimmt. Er bestimmt einerseits das Gute in Hinsicht auf die Natur des menschlichen Begehrens, und andererseits wird von ihm das Begehren selbst an dem objektiven Maßstab des Sittlich-Guten gemessen. Das Sittliche-Gut besteht für Aristoteles in einem harmonischen Verhältnis zwischen dem subjektiven Strebensvermögen und dem von ihm angestrebten Zweck. Er meidet auf diese Weise zugleich die Irrtümer der utilitaristischen Güterlehre, wie die Unbestimmbarkeit des reinen Subjektivismus. Das sittliche Urteil entspringt bei ihm nicht aus einem bestimmten Verhältnis zweier Willensakte zueinander, sondern es wird noch tiefer versenkt in das Verhältnis des Wollens zu seinem Objekte. Die Aufrechterhaltung der inneren Harmonie zwischen den einzelnen Willensäußerungen findet auch in der aristotelischen Ethik die ihr gebührende Würdigung, sie erscheint aber hier erst als die Vorbedingung einer Systematik des sittlichen Lebens mit den anderswo ermittelten Elementen²⁾.

2. Aristoteles geht in seiner Pragmatie von den bestehenden sittlichen Anschauungen aus; er sucht sie auf empirischem Wege zu einer systematischen Einheit zu-

¹⁾ Herbart, Allgemeine praktische Philosophie S. 4.

²⁾ Vgl. Trendelenburg, Herbarts praktische Philosophie und die Ethik der Alten.

sammenzufassen, die darin zur Auswirkung kommenden allgemeinen Prinzipien festzustellen und diesen zuletzt gewisse pädagogische Weisungen als praktische Anwendung seiner Untersuchung abzugewinnen. Die eigentlichen Kriterien für die begriffliche Bearbeitung des vorliegenden sittlichen Materials liegen aber für ihn in den anderen, allgemeineren Sphären des menschlichen Wissens: in der Physik, der Psychologie und vor allem in der Metaphysik. Und wenn Aristoteles sich öfters dagegen wehrt, bei der ethischen Untersuchung fremde Elemente heranzuziehen ¹⁾, so macht er das, um das Eigenartige des menschlichen Ethos um so deutlicher hervortreten zu lassen, aber nicht darum, weil zwischen dem vernunftgemäßen Handeln und den anderen organischen Funktionen des menschlichen Lebens oder der äußeren Physis keine ursächlichen Zusammenhänge sich nachweisen ließen. Vielmehr werden die letzteren überall stillschweigend vorausgesetzt, und nur unter steter Bezugnahme auf die anderen Probleme läßt sich der Gegenstand des menschlichen Ethos kritisch begründen.

Das eigentümliche Objekt der ethischen Theorie wurde uns vom Stagiriten schon in seiner Metaphysik in allgemeinen Umrissen angedeutet. Es bezieht sich auf die menschliche Praxis, d. i. auf die Auswirkung der im Gegensatz zu der reinen Innerlichkeit der Theorie nach außen gerichteten Strebens- und Gemütsanlagen ²⁾. Was der Mensch schaffen kann, d. h. die Realisierung der durch die Vernunft unserem Strebensvermögen gesteckten Ziele, das ist das eigentliche Werk und Ziel der menschlichen Praxis ³⁾. Zur Aufgabe der ethischen Wissenschaft gehört nicht die Untersuchung dessen, was ist, sondern dessen,

¹⁾ Eth. Nic. VIII. 2. 1155 b. 8; 1159 b. 23.

²⁾ Eth. Nic. VI. 2. 1139 a. 1.

³⁾ Eth. Nic. I. 4. 1096 b. 32. εἰ γὰρ καὶ ἔστιν ἐν τῷ κοινῇ κατηγορούμενον ἀγαθὸν ἢ χριστόν αὐτὸ τι καθ' αὐτό, ὅγλον ὡς οὐκ ἂν εἴη πρακτὸν οὐδὲ κτητὸν ἀνθρώπων· νῦν δὲ τοιοῦτόν τι ζητεῖται.

was wird, und zwar durch unsere freie Wirksamkeit¹⁾. Die allgemeinsten Bedingungen der freien menschlichen Dynamik aufzudecken, ihre begriffliche Form in der Gestalt der realisierbaren Zwecke zu determinieren und schließlich die Mittel zu deren Realisierung anzugeben, alles das bildet die eigentümliche Aufgabe der Wissenschaft vom menschlichen Ethos.

Daraus erhellt, warum Aristoteles fortwährend betont, der Zweck seiner ethischen Untersuchung sei nicht Theorie, sondern Praxis. Der Stagirite kann die Ethik nicht in eine Reihe stellen mit den anderen, das Seiende untersuchenden Wissenschaften. Das sittliche Bewußtsein existiert nicht etwa wie eine ursprüngliche Qualität der menschlichen Seele. Es würde in solchem Falle ausschließlich dem Bereich der Psychologie oder der Naturwissenschaften angehören²⁾. Die Idee des Sittlichen als einer Norm muß vielmehr erst geschaffen werden. Seine Kategorien existieren aber nicht unabhängig von den anderen Äußerungen des menschlichen Geistes. Der sittliche Begriff charakterisiert bloß die gegebenen Willensäußerungen in ihrem Verhältnis zu den Zweckobjekten des menschlichen Handelns. Ein sittliches Werturteil steht nicht in einer Reihe mit den andern psychischen Akten, es stellt sich vielmehr über die letzteren als bewußte Widerspiegelung der in bestimmten Gebieten psychischen Erscheinungen gegebenen Verhältnisse. Gewiß gehören auch die sittlichen Ideen mit zum Gesamtinventar der psychischen Phänomenologie, und ihr Ursprung wurzelt ebenso wie der logische Schema-

¹⁾ Eth. Nic. VI. 12. 1143 b. 19.

²⁾ Vgl. Guyau, *Esquisse d'une Morale sans obligation ni sans sanction* p. 93: L'objet de la science des moeurs est de constater comment l'action, produite par l'effort seul de la vie, sort sans cesse du fond inconscient de l'être pour entrer dans le domaine de la conscience; comment ensuite l'action peut se trouver refractée dans ce milieu nouveau, souvent même suspendue; par exemple, quand il y a lutte entre l'instinct de la vie et telle ou telle croyance d'ordre rationnel.

tismus in den allgemeinen Gesetzen des psychischen Lebens. Was sie aber von den elementaren Geistesäußerungen unterscheidet, ist ihre Tendenz zu einer Koordination und Wertung der Willensvorgänge nach besonderen Gesichtspunkten, und zwar in der Logik in Hinsicht auf subjektive und objektive Harmonie der Denkprozesse, und in der Ethik mit Rücksicht auf die objektive Harmonie der mannigfaltigen Willensakte im Verhältnis zu ihren spezifischen Objekten. In diesem Sinne gehört die aristotelische Pragmatie, wie die aristotelische Logik, zu den normativen und angewandten Wissenschaften.

Das wissenschaftliche Verfahren der Ethik ist insofern nicht selbständig, als es der Natur der inneren menschlichen Funktionen sowie ihrer Stellung zur äußeren Welt Rechnung zu tragen hat. In dieser Beziehung ist die Ethik in noch höherem Grade materiell auf die anderen Wissenschaften angewiesen als die Logik, weil sie mit einer viel größeren Anzahl von heterogenen Elementen zu tun hat, als die ihren Inhalt gewissermaßen aus sich schöpfende logische Konstruktion. Die ethischen Grundsätze können deshalb bei Aristoteles nicht a priori etwa aus dem Begriffe der reinen Vernunft oder des freien Willens abgeleitet und begründet werden. Denn die allgemeine und reine Vernunft oder der reine Wille sind bloße Abstraktionen aus den konkreten und partikulären Denk- und Willensäußerungen. Ihre Verallgemeinerung geschieht durch die Ausscheidung der mannigfaltigen sie determinierenden Momente, welche aber für die ethische Betrachtung von wesentlicher Bedeutung sind. Deshalb muß jede aprioristische Deduktion der ethischen Ideen auf einer mehr oder weniger unkritischen und unbewußten Auslese der gegebenen sittlichen Anschauungen beruhen.

Tatsächlich geht auch Kant in seiner Begründung des moralischen Gesetzes durch den Begriff der reinen Vernunft von den in der empirischen Erfahrung gegebenen sittlichen Verhältnissen aus, obwohl er es wiederholt

leugnet, daß er die Realität des sittlichen Gesetzes aus der besonderen Beschaffenheit der menschlichen Natur und ihres Verhältnisses zur Welt ableite. Das moralische Gesetz bestätigt sich ja nach Kant durch das „Faktum“ seiner Existenz, durch sein tatsächliches Auftauchen im empirischen Bewußtsein. Deshalb ist Kants schroffe Gegenüberstellung der praktischen und theoretischen Kenntnis vollständig willkürlich. Denn das Bewußtsein des sittlichen Gesetzes gehört ebenso zu den empirischen Phänomenen des geistigen Lebens wie jede beliebige theoretische Erkenntnis. Vor dem Forum unseres Bewußtseins sind beide Äußerungen des Denkvermögens in bezug auf ihren Erkenntniswert ganz gleichwertig. Die Kantische Behauptung, daß das moralische Gesetz eine Folge der „reinen“ praktischen Vernunft sei, beruht deshalb auf einer durch nichts begründeten Voraussetzung. „Man kann das Bewußtsein dieses Grundgesetzes ein Faktum der Vernunft nennen, weil man es nicht aus hervorgehenden Datis der Vernunft, z. B. dem Bewußtsein der Freiheit (denn dieses ist uns nicht vorher gegeben), herausvernünfteln kann, sondern weil es sich für sich selbst uns aufdrängt als synthetischer Satz a priori, der auf keiner, weder der reinen noch der empirischen Anschauung gegründet ist, ob er gleich analytisch sein würde, wenn man die Freiheit des Willens voraussetzte, wozu aber, als passiven Begriffe, eine intellektuelle Anschauung erfordert werden würde, die man hier gar nicht annehmen darf. Doch muß man, um dieses Gesetz ohne Mißdeutung als gegeben anzusehen, wohl bemerken: daß es kein empirisches, sondern das einzige Faktum der reinen Vernunft sei, die sich dadurch als ursprünglich gesetzgebend (*sic volo, sic jubeo*) ankündigt“¹⁾.

Da nach Kant die reine Vernunft mit der intelligibelen Erkenntnis identisch ist, so müßte dieses „einzige

¹⁾ Kant, Kritik der praktischen Vernunft V. 40.

Faktum der reinen Vernunft“ in unserem Bewußtsein in Form einer intelligibelen Erkenntnis vorliegen. Kant gibt aber selber zu, „daß alle vorkommenden Fälle zu möglichen Handlungen nur empirisch, d. i. zur Erfahrung und Natur gehörig sein können“¹⁾. Daraus ergibt sich, daß alle sittlichen Urteile „in concreto“ nur vermittelt „empirischer Anschauung“ zustande kommen können. Um aber die allgemeine Form des sittlichen Gesetzes, das als „Sittlich-Gutes etwas dem Objekte nach Übersinnliches“ ist, mit der Welt der Erscheinungen zu vermitteln, stellt Kant zwischen die beiden einen durch den empirischen Verstand aufgefaßten „Typus des Sittengesetzes“, der, obgleich der sinnlichen Welt angehörend, durch die Form seiner Gesetzmäßigkeit das intelligibele Sittengesetz mit der Materie der Erscheinungswelt verbindet.

Das einzige Resultat der Kantischen Bestimmungen besteht in der Folgerung, daß wir für die Beurteilung der in sinnlicher Anschauung gegebenen sittlichen Verhältnisse uns einen von ihnen abstrahierten ebenso empirischen Schematismus unter dem Namen des Typus des Sittengesetzes vorstellen müssen. Das berühmte „Faktum“ des intelligibelen Sittengesetzes, das eine reale Offenbarung der reinen praktischen Vernunft darstellen sollte, hat somit keine reale Existenz. Die allgemeine Form des moralischen Gesetzes entpuppt sich auf diese Weise als eine inhaltslose Abstraktion, welche sich selbst über die Grenzen der sinnlichen Anschauung nicht erheben kann. In diesem Sinne hat Schopenhauer vollkommen recht, wenn er bestreitet, daß das Kantische Moralgesetz eine Tatsache des Bewußtseins bezeichnen solle²⁾.

Die Typik der sittlichen Begriffe bewahrt die Kantische Ethik nicht vor dem Empirismus der praktischen Vernunft.

¹⁾ Kant, a. a. O. S. 88.

²⁾ Schopenhauer, Die beiden Grundprobleme der Ethik S. 130.

Sie dient ihm nur zu einer äußerlichen Anknüpfung der hergebrachten sittlichen Anschauungen an die imaginäre Vorstellung der reinen praktischen Vernunft. Ein kritischer Vergleich von Kants Auffassung der praktischen Vernunft mit derjenigen des Aristoteles wird unser Urteil in einer ganzen Reihe von partikulären Fällen bestätigen.

3. Der eigentümliche Gesichtspunkt der aristotelischen Betrachtung in der Ethik ist durchwegs empirisch im Kantischen Sinne. Der Stagirite will im bewußten Gegensatz zu Platon seine ethische Theorie auf die spezifische Beschaffenheit der menschlichen Natur gründen. Er analysiert deshalb sorgfältig ihre Äußerungen, um eine Basis für die freie menschliche Tätigkeit zu gewinnen. Das zielbewußte und freie Handeln betrachtet Aristoteles als das auszeichnende Merkmal der vernunftbegabten Wesen, das zugleich die eigentliche Sphäre ihrer praktischen Wirksamkeit darstellt.

Deshalb bemüht sich Aristoteles zunächst um eine möglichst scharfe Abgrenzung des Ethischen von den anderen Geistesäußerungen. Die prinzipielle Scheidung zwischen Theorie und Praxis haben wir schon in dem vorhergehenden Abschnitt angedeutet bei der allgemeinen Erörterung über die Einteilung der aristotelischen Wissenschaften. Aber nicht jede praktische Tätigkeit fällt bei Aristoteles in das Bereich des ethischen Handelns. Die Sphäre des letzteren ist viel enger gezogen; es umfaßt nur solche menschliche Handlungen, deren Ziel im tätigen Subjekte selbst liegt. Daher bezeichnet das ethische Handeln eine dem menschlichen Wesen entsprechende, vernunftgemäße Ausbildung des Strebens und der mannigfaltigen affektiven Zustände unserer Seele¹⁾. Durch die Immanenz ihrer Zwecke unterscheidet sich das ethische Handeln von der Äußerlichkeit der Poiesis, wo zwar eben-

¹⁾ Über den etymologischen Ursprung und die Bedeutung des Wortes $\eta\theta\omicron\varsigma$ s. Wundt, Ethik S. 21.

falls die vernünftigen Potenzen zur Auswirkung gelangen, ihr eigentümliches Ziel aber in dem hergestellten äußeren Werke haben. Deshalb finden die poetischen Tugenden den Maßstab ihrer Trefflichkeit nicht in einer harmonischen, vernunftgemäßen Ausbildung der inneren Charakteranlagen, sondern in der Vorzüglichkeit des äußeren Werkes. Die subjektive Tüchtigkeit hat hier den Wert eines bloßen Mittels im Dienste der äußeren Zwecke.

Das wird uns begreiflich erscheinen, wenn wir uns an den intellektualistischen Grundzug der aristotelischen Philosophie erinnern, daß die höchsten geistigen Werte sowohl im subjektiven wie im objektiven Sinne nicht dem Gebiet des Ethischen angehören. Man kann deshalb nicht ohne weiteres den aristotelischen Begriff des menschlichen Ethos durch unseren transzendental gefärbten Begriff des Sittlichen wiedergeben. Unter dem Einfluß der christlichen Ideen wurde der Begriff des Sittlichen viel tiefer gefaßt und zu einem transzendentalen, alle menschlichen Geistesgüter umfassenden Wertmaßstab gemacht. Selbst dort, wo seine transzendente Seite aus erkenntnistheoretischen oder nur methodischen Gründen außer acht gelassen wird, begreift das Sittliche in sich den Gesamtwert aller menschlichen Funktionen. Deshalb ist es unzulässig, den aristotelischen Ethos mit unseren sittlichen Kategorien messen zu wollen. Eine derartige Vermengung der zwei verschiedenen Begriffe führt nur zur völligen Mißdeutung der aristotelischen Gedanken. Zwar kennt auch Aristoteles die höheren Wertmaßstäbe für das menschliche Leben, wonach die Wertskala der geistigen Tätigkeiten mit den ontologischen Seinsmodi zusammenfällt. Gerade diese höhere, metaphysische Betrachtung zwingt ihn aber, dem menschlichen Ethos einen viel bescheideneren Wert beizulegen, als es der moderne und christliche Geist unter wesentlich anderen Voraussetzungen tut.

Es wird mit Recht hervorgehoben, daß Aristoteles im Gegensatze zu dem einseitigen platonischen Intellektua-

lismus die relative Selbständigkeit und den besonderen Charakter der menschlichen Affekte und Willensvorgänge erkannt und zur Grundlage einer besonderen Wissenschaft von der menschlichen Praxis gemacht hat. Dieser Umstand ändert aber nichts an dem platonisch-aristotelischen Prinzip der ontologischen Wertung aller Weltprozesse. So werden wir sehen, daß Aristoteles die begriffliche Bestimmung der menschlichen Tugend und Glückseligkeit mit Platon gemein hat. Sein empirischer Gesichtskreis hat sich aber riesig erweitert und erlaubt ihm infolgedessen, die einzelnen Erscheinungen des menschlichen Lebens in ihrer Eigentümlichkeit und relativen Selbständigkeit besser zu würdigen. Der aprioristische und metaphysische Standpunkt, wie Platon ihn einnimmt, springt bei dem Stagiriten nicht so sehr hervor, jedoch liegt es ihm fern, seine Existenz zu leugnen. Die Wirksamkeit der metaphysischen Prinzipien wird von Aristoteles unmittelbar in die objektive Erscheinungswelt verlegt. Darum ist es auch so schwer, den methodischen und erkenntnistheoretischen Leitfaden der aristotelischen Ideen zu verfolgen.

4. Die aristotelische Ethik gehört, wie wir schon gesehen haben, zu den praktischen Wissenschaften. Dabei beschränkt sich Aristoteles auf die Ermittlung nur derjenigen Zwecke des menschlichen Handelns, die sich aus der empirischen Betrachtung der menschlichen Natur ergeben. Alle transzendentalen Probleme verweist er in die Metaphysik. Aber auch hier finden wir wegen des besonderen Charakters der aristotelischen Philosophie keine näheren Angaben über den transzendentalen Wert der menschlichen Handlungen. Die aristotelische Metaphysik verfolgt als ihre Aufgabe nicht die begriffliche Bestimmung der konkreten Beziehungen zwischen den verschiedenen Arten der Weltwesen, sondern bloß die Untersuchung der Grundbegriffe, die jeder Betrachtung des Seienden zugrunde liegen. So sind wir bei unserem Gegenstand vor allem auf die empirische Seite der aristotelischen

Untersuchung angewiesen. Nicht bloß in ihrer Grundstruktur ist die aristotelische Ethik eine praktische Wissenschaft; sie verfolgt auch im einzelnen praktische Ziele. Die ethische Untersuchung geschieht nicht um des bloßen Wissens willen (*θεωρίας ἕνεκα*), sie will zugleich praktisch belehren, ganz bestimmte Anweisungen zur Erreichung der Tugend und der Glückseligkeit geben¹⁾. Die stetige Bezugnahme auf die praktische Anwendung verleiht der aristotelischen Ethik die Unmittelbarkeit und Lebendigkeit der konkreten sittlichen Handlungen.

Das erwähnte Streben nach dem praktischen Erfolg bringt eine gewisse Popularität der Darstellung mit sich, welche jeder tiefergehenden psychologischen oder metaphysischen Untersuchung absichtlich aus dem Wege geht. Die ethische Lehre richtet sich an den großen Kreis der athenischen Bürger. Sie setzt aber ihrerseits in ihnen einen gewissen Grad von moralischer und intellektueller Reife voraus, um die gewünschte praktische Wirkung erzielen zu können. Die Verwirklichung der ethischen Ideen vollzieht sich nur in einer sittlich gestimmten Gesinnung. Denn die Ethik beschäftigt sich mit dem affektiven Leben, das sich nicht immer durch bloßes Raisonement überreden läßt. Deshalb sind die jungen Leute keine geeigneten Hörer der ethischen Wissenschaft: es fehlt ihnen einerseits die notwendige Lebenserfahrung, und andererseits sind ihre Gefühle noch zu sehr bewegt, als daß sie die Stimme der Vernunft vernehmen könnten²⁾. „Belehrung

¹⁾ Eth. Nic. VI. 2. 1103 b. 26 ff.: 'Ἐπει οὖν ἡ παρούσα πραγματεία οὐ θεωρίας ἕνεκά ἐστιν ὡσπερ αἱ ἄλλαι (οὐ γάρ ἵνα εἰδῶμεν τί ἐστὶν ἡ ἀρετὴ σκεπτόμεθα, ἀλλ' ἵνα ἀγαθὰ γενώμεθα, ἐπεὶ οὐδὲν ἂν ἦν ὄφελος αὐτῆς), ἀναγκαῖον ἐπισκέψασθαι τὰ περὶ τὰς πράξεις, πῶς πρακτέον αὐτάς· αὗται γάρ εἰσι κύριαι καὶ τοῦ ποιᾶς γενέσθαι τὰς ἕξεις, καθάπερ εἰρήχαμεν. Vgl. Eth. Nic. I. 13. 1102 a. 7 ff.

²⁾ Eth. Nic. I. 3. 1095 a. 2: διὸ τῆς πολιτικῆς οὐκ ἔστιν οἰκείως ἀχροατῆς ὁ νέος· ἄπειρος γάρ τῶν κατὰ τὸν βίον πράξεων, οἱ λόγοι δ' ἐκ τούτων καὶ περὶ τούτων· ἔτι δὲ τοῖς πάθεσιν ἀκολουθητικῶς ὦν ματαίως ἀκούσεται ἀνω-

und Unterweisung hat keineswegs auf alle den genügenden Einfluß; es muß vielmehr die Seele des Unterrichtenden schon vorher durch Gewöhnung so weit vorbereitet sein, daß das Gefühlsleben in Zuneigung und Abneigung edel gestimmt ist, gleichsam wie ein Acker, der bestimmt ist, den aufgenommenen Samen zur Entwicklung zu bringen. Denn ein Mensch, der seinen Affekten folgt, wird auf das Wort der Ermahnung (λόγος) nicht achten, er wird es nicht einmal verstehen. Wie soll einer im stande sein, einen solchen Menschen durch Worte anderen Sinnes zu machen? Überhaupt darf man annehmen, daß der Affekt (τὸ πάθος) nicht der Belehrung weicht, sondern nur dem Zwange. Es muß also schon zuvor eine Gemütsart vorhanden sein, die irgendwie der sittlichen Gesinnung verwandt ist (τὸ ἦθος . . . πῶς οἰκεῖον τῆς ἀρετῆς): Liebe zum Edlen und Widerwille gegen das Gemeine¹⁾. Deshalb knüpft die ethische Mahnung an die schon vorhandenen sittlichen Gefühle als die unumgängliche Grundlage der ganzen sittlichen Entwicklung²⁾.

Auch das methodische Verfahren des Aristoteles in der Ethik entspricht dieser Anpassungstendenz an das konkrete sittliche Leben. Die wissenschaftliche Untersuchung über den menschlichen Ethos muß nach ihm von den bestehenden Anschauungen ausgehen, die letzteren auf ihren wahren Inhalt prüfen und durch eine methodische Absonderung und Klassifikation der sittlichen Erscheinungen die in ihnen wirksamen Begriffe als das eigentliche τί ἐστι er-

φελῶς, ἐπειδὴ τὸ τέλος ἐστὶν οὐ γνῶσις ἀλλὰ πράξις· διαφέρει δ' οὐδὲν νέος τὴν ἡλικίαν ἢ τὸ ἦθος νεαρός· οὐ γὰρ παρὰ τὸν χρόνον ἢ ἔλλειψις, ἀλλὰ διὰ τὸ κατὰ πάθος ζῆν καὶ διώκειν ἕκαστα.

1) Eth. Nic. X. 9. 1179 b. 24 ff.

2) Eth. Nic. I. 4. 1095 b. 3: ἴσως οὖν ἡμῖν γε ἀρκτέον ἀπὸ τῶν ἡμῖν γνωρίμων. διὸ δεῖ τοῖς ἔθεσιν ἴχθαι καλῶς τὸν περὶ καλῶν καὶ δικαίων καὶ ὄλιγος τῶν πολιτικῶν ἀκουσόμενον ἱκανῶς. ἀρχὴ γὰρ τὸ ὅτι, καὶ εἰ τοῦτο φαίνοιο ἀρκούντος, οὐδὲν προσθήσει τοῦ διότι· ὁ δὲ τοιοῦτος ἔχει ἢ λάβοι ἂν ἀρχὰς βαδῖως.

mitteln. Denn erst in dem realisierten Begriff erreicht die menschliche Tätigkeit ihre ideale Begrenzung und die Bestimmung ihres Wesens.

Bei der Behandlung der einzelnen ethischen Erscheinungen verlangt Aristoteles nicht überall die gleiche begriffliche Genauigkeit; in vielen Fällen begnügt er sich mit einer Ableitung der sittlichen Normen nur in groben Umrissen¹⁾. Eine solche Ungezwungenheit und Freiheit bei Behandlung der ethischen Probleme kann sich der Stagirite um so leichter erlauben, als er dem unerschöpflichen Reichtum des sittlichen Lebens methodisch nicht unbewaffnet gegenübersteht; denn er weiß überall die gegebenen Verhältnisse mit vollständiger Wahrung ihrer Originalzüge auf die höheren und allgemeineren Begriffe zurückzuführen und bei der wissenschaftlichen Klassifikation der ethischen Erscheinungen dem gesamten Material einen einheitlichen Ausdruck zu geben, obgleich die einzelnen Grundbestimmungen des Sittlichen, wie die Eudämonie, die Tugend und deren Differenzierung, auf den ersten Blick scheinbar ganz lose nebeneinandergestellt sind²⁾. Alle sittlichen Erscheinungen finden bei ihm in

¹⁾ Eth. Nic. I. 3. 1094 b. 19: ἀγαπητόν οὖν περὶ τοιούτων καὶ ἐκ τοιούτων λέγοντας πολλῶς καὶ τόπως τ' ἀληθῆς ἐνδεικνύσθαι, καὶ περὶ τῶν ὡς ἐπὶ τὸ πολὺ καὶ ἐκ τοιούτων λέγοντας τοιαῦτα καὶ συμπεραίνεσθαι.

²⁾ Eucken, Über die Methode und die Grundlagen der aristotelischen Ethik S. 17: „Auch noch in einer anderen Hinsicht könnte man an der Begründung der Ethik auf die Erfahrung Anstoß nehmen. Die sittlichen Ideen finden in ihr nicht ihre adäquate Verwirklichung; wird daher nicht ihre Reinheit verloren gehen, werden sie von der Forschung nicht nur annähernd zum Ausdruck gebracht werden können? Es wäre dieser Einwand gerechtfertigt, wenn die Betrachtung der Erfahrung nicht von der Zweckidee geleitet würde. Aber das Suchen nach dem innewohnenden und gestaltenden Zweck hält den Philosophen ab, bei dem bloß Zufälligen der Erscheinung stehen zu bleiben; es treibt ihn an, jene ideale Natur zu ergründen, die sich erst dann vollkommen austrägt, wenn die Entwicklung vollendet ist. So werden aus der idealen Natur des Menschen die Grundbegriffe der Glückseligkeit der Tugend usw. so scharf bestimmt und so rein bis

dem Begriffe der vollkommenen Eudämonie als dem höchsten Zwecke des menschlichen Lebens ihre einheitliche Form.

in die Einzelheiten durchgeführt, daß eine a priori konstruierende Ethik darin nicht in der Natur verwirklichender ist, so daß die gesamte Entwicklung ihm zusteht, kann er nicht in einem unlösbaren Gegensatz zum Tatsächlichen geraten. Der Philosoph kann daher auch das noch Mangelhafte verstehen und in dem Unzulänglichen, was die Erfahrung darbietet, Anknüpfungspunkte für sein Ideal finden.“

Drittes Kapitel.

Der Entwicklungsgang der aristotelischen Ethik.

1. Die vorhergehende Betrachtung über den Gegenstand und die Methode der aristotelischen Ethik findet ihren naturgemäßen Abschluß in der Frage über die systematische Einteilung oder Klassifikation der aus dem Begriffe des menschlichen Ethos sich ergebenden sittlichen Erscheinungen. Zur Grundlage unserer Untersuchung nehmen wir die in der Nikomachischen Ethik ausgespinnene Moraltheorie. Eine Zerlegung der aristotelischen Pragmatie in ihre organischen Bestandteile wird uns einen tieferen Einblick gewähren in ihre gegenseitige Abhängigkeit, vor allem aber das kritische Fundament legen für die Lösung der so umstrittenen Frage nach dem Grundprinzip der aristotelischen Ethik. Bei Aristoteles finden wir keine Angaben über die allgemeinen Gesichtspunkte seiner Einteilung der ethischen Probleme. Wir müssen die letzteren deshalb selbst aus dem uns überlieferten Material herauszuheben suchen.

Aus diesem äußerlichen Mangel der aristotelischen Konstruktion ergibt sich die Gefahr, daß man leicht dazu verleitet wird, die Gedanken des großen Stagiriten nach den in der modernen Ethik herrschenden Ideenrichtungen zu kennzeichnen. Die öfters angewandte Einteilung der aristotelischen Pragmatie in die Güter-, Tugend- und Pflichtenlehre ist schon deshalb mehr als ungenau, weil jeder dieser ethischen Grundbegriffe bei Aristoteles eine andere Bedeutung hat, als die moderne Ethik ihnen beilegt. Je nach-

dem man sein Augenmerk auf die eine oder andere Seite der aristotelischen Ethik richtet, bezeichnet man sie als ausschließliche Güter- oder Tugendlehre. Man könnte sie mit demselben Recht eine reine Pflichtenlehre nennen, wenn der Begriff der Pflicht im aristotelischen Sinne genommen würde. Man darf anderseits nicht aus dem Auge lassen, daß der methodische Entwicklungsgang der aristotelischen Ethik nicht immer mit der begrifflichen Begründung zusammenfällt. So wird z. B. die Untersuchung über die menschliche Eudämonie zum Ausgangspunkt der ganzen folgenden Lehre gemacht, obgleich nach objektiver Systematik die Lehre von der Eudämonie in die abschließenden Kapitel der ethischen Pragmatie hineingehört, wo der komplexe, alle sittlichen Güter in sich begreifende Begriff der Glückseligkeit die eigentliche Krönung der vorhergehenden Betrachtungen bildet. Der allgemeine Begriff der Eudämonie erscheint am Anfang der Ethik als das erst zu bestimmende Material. Die Eudämonie, als der allgemeinste Ausdruck des menschlichen Strebens, soll zunächst den methodischen Anhaltspunkt bilden für die folgende Analyse der Grundelemente des menschlichen Handelns. Ihre volle Bedeutung wird sich erst später als Resultat der langen Erörterungen über die Formen und Zwecke des menschlichen Handelns herausstellen. Entscheidend jedoch für den Charakter der aristotelischen Ethik ist die Richtung, in welcher die ganze Untersuchung sich entwickelt, und nicht die Tatsache, daß sie mit dem Begriffe der Eudämonie anfängt.

Die ethische Theorie des großen Stagiriten geht somit von der Feststellung aus, daß jede menschliche Tätigkeit irgendwelchen bestimmten Zweck verfolge. Je nach der Beschaffenheit dieses Zweckes differenziert sich auch unser subjektives Streben. Nach einer einleitenden Orientierung in den am meisten verbreiteten Ansichten über die Zwecke des menschlichen Lebens und nach Zurückweisung der platonischen Lösung der schwebenden Probleme folgt die

souveräne Frage über das eigentliche Wesen dieser Eudämonie, welche das allgemeinste Ziel des menschlichen Strebens nach Sein und Vollkommenheit darstellen soll¹⁾. Bezeichnend für die Auffassung des Aristoteles ist der Umstand, daß er diese Frage mit der nach der eigentümlichen Bestimmung des Menschen und nach dem höchsten Zweck der menschlichen Natur identifiziert. Deshalb kann ihre Beantwortung nur durch eine Untersuchung der menschlichen Wesensbeschaffenheit und der daraus sich ergebenden besonderen Ziele, die dem menschlichen Handeln vorschweben, erfolgen. Diese orientierende Betrachtung findet ihren Abschluß in der grundlegenden Definition der Eudämonie oder des höchsten menschlichen Gutes als einer vollkommenen Auswirkung der wertvollsten Vermögen unserer Seele während der normalen Dauer des Lebens²⁾.

Entsprechend dem mehr exoterischen Charakter seiner Darstellung sucht Aristoteles jene Definition der menschlichen Eudämonie als eine synthetische Formel hinzustellen für die hergebrachte Einteilung der menschlichen Güter in drei Arten: in die äußeren Güter, die Güter der Seele und die des Körpers. An diese Auseinandersetzung über die verschiedenen Arten der menschlichen Güter schließt sich eine längere Erörterung über die verschiedenen

¹⁾ Eth. Nic. I. 8. 1098 b. 19: οὐ γὰρ τῶν περὶ ψυχῆν ἀγαθῶν γίνεται καὶ οὐ τῶν ἐκτός. συνῆδει δὲ τῷ λόγῳ καὶ τὸ εὖ ζῆν καὶ εὖ πράττειν τὸν εὐδαιμόνα· σχεδὸν γὰρ εὐζωία τις εἴρηται καὶ εὐπραξία. Der aristotelische Sinn der Eudämonie kann nur annähernd durch das Wort Glückseligkeit wiedergegeben werden. Der Begriff der Glückseligkeit legt ein besonderes Gewicht auf die subjektiven, namentlich Gefühlsmomente. In dieser Bedeutung eines Lustzustandes wurde die Glückseligkeit mit Recht von Kant als das Prinzip des sittlichen Handelns verworfen. Der französische Ausdruck bien être hat vielleicht die meiste Verwandtschaft mit der philosophischen Bedeutung des Wortes Eudämonie.

²⁾ Eth. Nic. I. 6. 1098 a. 16: Ἴὸ ἀνθρώπινον ἀγαθὸν ψυχῆς γίνεται κατ' ἀρετὴν, εἰ δὲ πλείους αἱ ἀρεταί, κατὰ τὴν ἀρίστην καὶ τελευταίαν. ἔτι δ' ἐν βίῳ τελείῳ.

Bedingungen der Realisation der menschlichen Eudämonie.

Aus diesen Erwägungen ergibt sich die prinzipielle Feststellung, daß man im strengen Sinne die Eudämonie nicht als eine tugendhafte Eigenschaft oder ein besonderes Vermögen der menschlichen Seele bezeichnen kann. Der eigentliche Wert der sittlichen Eigenschaften liegt nicht so sehr in ihnen selbst als in ihrer Beziehung zum erstrebten Zweck¹⁾. Der Zweckbegriff ist somit der eigentliche Schöpfer aller ethischen Werte. Das allgemeine Ziel unseres Strebens und die höchste Norm unserer Handlungen überragen jedoch alle diese relativen Bestimmungen unserer subjektiven Tüchtigkeit. So preisen wir die Götter nicht wegen ihrer hervorragenden Leistungen, denn das hieße sie auf die Stufe des menschlichen Handelns erniedrigen, sondern wegen des unbeschränkten Wertes ihrer Person und ihres Zustandes. In diesem Sinne ist auch die Eudämonie als ἔργον τίμιον zu fassen. Sie ist des höchsten Lobes wert, nicht etwa wie die Gerechtigkeit oder eine andere Tugend, sondern als das Prinzip und die Quelle aller sittlichen Werte des menschlichen Lebens: ἡ εὐδαιμονία τῶν τιμίων καὶ τελείων ἔοικε δ' οὕτως ἔχειν καὶ διὰ τὸ εἶναι ἀρχή. ταύτης γὰρ χάριν τὰ λοιπὰ πάντα πάντες πράττομεν, τὴν ἀρχὴν δὲ καὶ τὸ αἴτιον τῶν ἀγαθῶν τίμιόν τι καὶ θεῖον τίθεμεν¹⁾.

Wir sehen daraus, daß die ethische Tugend an sich für Aristoteles keinen unbedingten Wert hat. Sie wird geschätzt nur in Anbetracht ihres Beitrags zur Gesamtentwicklung der menschlichen Fähigkeiten. Das harmonische Verhältnis zu dem vernunftgemäßen Zweck des menschlichen Handelns charakterisiert das Tugendhafte, das Taugliche der einzelnen Tätigkeiten. Der ganze dynamische Prozeß der ethischen und dianoëtischen Entwicklung hat zum Ziel die möglichst vollkommene Realisierung

¹⁾ Vgl. Herbart, a. a. O. S. 7.

²⁾ Eth. Nic. I. 12. 1102a. 1 ff.

des ideellen Menschentypus, wie er vorzüglich durch seinen Artbegriff bestimmt wird.

Die Objektivität der Grundsätze und das Streben in der Äußerlichkeit der Erscheinungswelt, den wirkenden Begriff als das eigentümliche Wesen aufzuweisen, unterscheiden die Ethik des Stagiriten von jedem ethischen Utilitarismus. Nicht die mehr oder weniger dauerhaften Vorteile als Maximen des Lebens¹⁾ oder das subjektive Wohlbefinden der einzelnen Vermögen unserer Seele bestimmen die Grundsätze der ethischen Pragmatie bei Aristoteles, sondern das harmonische Zusammenwirken aller menschlichen Fähigkeiten im Dienste der vernunftgemäßen Zwecke. Die vollkommene Entelechie der menschlichen Natur ist das höchste Ziel der sittlichen Entwicklung.

Der menschliche Ethos erscheint hier als die mittlere Stufe unter den drei Hauptarten der vom Zweck geleiteten Tätigkeit. Die unterste Art bildet das durch die physischen Gesetze bestimmte organische Leben, welches noch keines selbstbewußten und freien Strebens fähig ist. Die Realisierung seiner Zwecke vollzieht sich auf Grund der Naturgesetze und ihrer Notwendigkeit. Im Gegensatz zu dieser niedersten Lebensäußerung besteht die höchste Form des Lebens in der intellektuellen Geistestätigkeit. Hier herrscht zwar auch die Notwendigkeit; sie unterscheidet sich aber wesentlich von der physischen Determination: es ist die Notwendigkeit der reinen Vernunftgesetze. Zwischen diesen beiden entgegengesetzten Lebensformen, von denen die eine untermoralisch, die andere übermoralisch ist, liegt das mittlere Gebiet der bewußt spontanen Tätigkeit als Auswirkung des von den Vernunftmotiven bestimmten Strebens²⁾. Es ist die eigentliche Sphäre des

¹⁾ Eth. Nic. VI. 12. 1114 a. 7 ff.

²⁾ Vgl. Eth. Nic. VII. 1145 a. 25 f.: καὶ γὰρ ὡσπερ οὐδὲ θηρίου ἐστὶ κακία οὐδ' ἀρετή, οὕτως οὐδὲ θεοῦ, ἀλλ' ἡ μὲν τιμιώτερον ἀρετῆς, ἡ δ' ἕτερόν τι γένος κακίας.

menschlichen Handelns. Die Teilnahme an den allgemeinen Vernunftnormen begründet die relative Freiheit des menschlichen Willens. Andererseits haben aber die Leistungen des Strebevermögens nur einen beschränkten und relativen Wert, weil das letztere noch in der Partikularität seines subjektiven Ursprunges und seiner objektiven Ziele befangen ist.

Der menschliche Wille könnte auch absolute Werte schaffen, wenn sein Streben sich die Realisierung der transzendentalen Zwecke vorsetzen würde. Aristoteles hat jedoch die letztere Möglichkeit nicht in Erwägung gezogen, indem er die persönlichen Beziehungen des Menschen zu Gott und zur Gesamtheit der Welt Dinge mit Schweigen übergeht. Aus einigen Stellen in seinen Schriften könnte man sogar schließen, daß er alle damit zusammenhängenden Fragen, als unserer Erkenntnis unzugänglich, eher negativ zu beantworten geneigt ist¹⁾.

2. So beschränkt Aristoteles seine ethische Pragmatie auf die Bestimmung des menschlichen Ethos im Rahmen der empirischen menschlichen Natur. Er beginnt deshalb seine Untersuchung mit einer Analyse der psychologischen Grundlagen des menschlichen Handelns. Das Ethische ist bloß eine höhere Stufe des rein naturhaften Lebens. Die ethischen Kategorien dürfen deshalb dem letzteren nicht gänzlich entfremdet sein; sie müssen sich vielmehr aus ihm organisch entwickeln. Auf diese Weise bleibt der innige Zusammenhang des menschlichen Ethos mit dem niederen organischen Leben vollständig bewahrt. Der spezifische Charakter des menschlichen Handelns wurzelt jedoch in den besonderen Fähigkeiten der menschlichen Seele und vorzüglich in ihrem Verhältnis zur Vernunft, welche unter den lebendigen Wesen allein dem Menschen zukommt. Die psychologische Analyse dieser besonderen Eigenschaften unseres Seelen-

¹⁾ Eth. Nic. VIII. 7. 1159a. 5 ff., vgl. Eth. Nic. I. 9. 1099b. 11 ff.

lebens gehört somit zur nächsten Aufgabe der ethischen Theorie.

Der Stagirite unterscheidet in unserer zusammengesetzten Natur drei Seelenteile: den vegetativen, den sinnlichen und den vernünftigen. Das unterste Seelenvermögen bewirkt die rein vegetativen Funktionen der Ernährung, des Wachstums und der Vermehrung¹⁾. Die Äußerungen dieses untersten Seelenvermögens unterliegen insofern keiner direkten sittlichen Wertung, als man bei ihnen von keiner bewußt spontanen Tätigkeit sprechen kann²⁾. Indirekt können sie jedoch in hohem Grade das sittliche Handeln beeinflussen, weil alle Störungen des vegetativen Lebens auch eine Rückwirkung auf unsere höheren Vermögen ausüben³⁾.

In den vernünftigen Seelenpotenzen wird von Aristoteles wiederum eine Unterscheidung gemacht zwischen dem reinen Denken, aus welchem die dianoëtischen Tugenden entspringen, und dem Begehrensvermögen als dem Subjekt der ethischen Tugenden. Obgleich das letztere nicht mit Vernunft ausgestattet ist, steht es jedoch insofern in engster Beziehung zu derselben, als es einer rationalen Motivation fähig ist⁴⁾.

Entsprechend dieser subjektiven Differenzierung der beiden höheren Seelenvermögen sind auch die Bedingungen ihrer Entwicklung verschieden. Der eine Seelenteil entwickelt sich auf dem Wege der theoretischen Belehrung, der andere dagegen erreicht seine Vollkommenheit durch die Gewöhnung und die der Vernunft entsprechende Handlungsweise⁵⁾. Die ethische Ausbildung kennzeichnet sich

1) Eth. Nic. I. 13. 1102 a. 33.

2) Eth. Nic. I. 13. 1102 b. 11.

3) Eth. Nic. I. 13. 1102 b. 18.

4) Eth. Nic. I. 13. 1102 b. 33 ff.

5) Eth. Nic. II. 1. 1103 a. 14 ff.: διττῆς δὲ τῆς ἀρετῆς οὐσίας, τῆς μὲν διανοητικῆς τῆς δὲ ἠθικῆς, ἣ μὲν διανοητικὴ τὸ πλεῖον ἐκ διδασκαλίας ἔχει καὶ τὴν γένεσιν καὶ τὴν ἀξίησιν, διόπερ δεῖται καὶ χρόνου· ἣ δ' ἠθικὴ ἐξ ἔθους περιγίνεται, ὅθεν καὶ τοῦνομα ἔσχεκε μικρὸν παρεκκλίνον ἀπὸ τοῦ ἔθους.

nach Aristoteles vor allem durch ihr Verhalten zu den Lust- und Unlustgefühlen, die sich unmittelbar an jedemenschlische Handlung knüpfen und somit zum Kennzeichen der inneren Gemütsbeschaffenheit werden. Das richtige Verhalten gegenüber diesen Gefühlen bildet deshalb den Hauptzweck der ethischen Erziehung¹⁾.

Die ethische Tugend ist kein bloßer Affekt oder eine angeborene Neigung, sie bezeichnet vielmehr eine feste, durch das vernunftgemäße Handeln erworbene Willensbeschaffenheit (ἕξις), vermöge deren das handelnde Subjekt zum guten oder schlechten Menschen wird. Die ethische Vollkommenheit bedeutet somit eine bestimmte, durch das vorsätzliche Handeln erzielte Willensrichtung. Sie besteht in dem Einhalten des richtigen Maßes mit Rücksicht auf den erstrebten Zweck. Das Meiden der fehlerhaften Extreme bildet die Hauptbedingung ihrer Trefflichkeit. Diese allgemeinen Bestimmungen der moralischen Tugend werden von Aristoteles an einzelnen konkreten Beispielen aus der Sphäre des menschlichen Ethos illustriert. Denn wo es sich um die Fragen des tätigen Lebens handelt, sagt der Stagirite, da erweisen sich die allgemeinen Grundsätze als verhältnismäßig leer und die besonderen Anwendungen als das Richtigere (ἀληθινώτεροι). Denn alle praktische Tätigkeit bewegt sich in der Einzelheit der äußeren Erscheinung; es gehört darum zur Aufgabe der gegenwärtigen Untersuchung, sich mit dieser Eigentümlichkeit des sittlichen Handelns in Einklang zu halten²⁾.

Nach dieser Auseinandersetzung über das rechte Maß in der ethischen Tugend folgt eine Erörterung über die Freiheit des menschlichen Handelns. Das charakteristische Merkmal der freien Handlung in ihrem Unterschiede von der durch physische Ursache bedingten Tätigkeit oder von der spontanen Willensäußerung besteht in dem Vorsatze,

1) Eth. Nic. II. 3. 1104 b. 3 ff.

2) Eth. Nic. II. 7. 1107 a. 29 ff.

d. h. in der bewußten Wahl der entsprechenden Mittel zu dem von der Vernunft gesteckten Ziele: ὄντως δὲ βουλευτοῦ μὲν τοῦ τέλους, βουλευτῶν δὲ καὶ προαιρετῶν τῶν πρὸς τὸ τέλος, αἱ περὶ ταῦτα πράξεις κατὰ προαίρεσιν ἂν εἶεν καὶ ἐκούσιοι¹⁾.

Mit der darauf folgenden Ausführung über die verschiedenen Stufen und Arten des freien menschlichen Handelns schließt Aristoteles den einleitenden und allgemeinen Teil seiner Ethik. In diesen drei ersten Büchern hat der Philosoph bloß die allgemeinsten Grundlagen des sittlichen Handelns charakterisiert. Wie wir gesehen haben, richtet er dabei sein besonderes Augenmerk auf eine psychologische Ableitung der ethischen Grundbegriffe. Auf diese Weise ist es ihm gelungen, die allgemeinen Normen für alle Willensäußerungen zu gewinnen²⁾.

3. Mit der Schilderung der einzelnen Tugendarten beschäftigt sich die folgende Untersuchung, die den zweiten Teil des dritten Buches, ebenso das vierte und das fünfte Buch der Nikomachischen Ethik ausfüllt. Hier stoßen wir aber auf neue methodische Schwierigkeiten. Es handelt sich um das Anordnungsprinzip der aristotelischen Tugendreihe. Von dem Stagiriten selbst erhalten wir keine direkten Aufschlüsse über das seiner Tugendtafel zugrunde liegende Anordnungsprinzip. Wir sind jedoch weit entfernt, deswegen zu glauben, daß seine Darstellung der einzelnen ethischen Tugenden ein unordentlich zusammengeworfenes Ganzes bilde, oder daß die Anführung der einzelnen Tugendarten dem bloßen Zufall ihren Ursprung verdanke. Schon die vorhergehende Entwicklung der aristotelischen Begriffsbestimmung sollte uns mehr Vertrauen für den methodischen Sinn des Stagiriten einflößen. Übrigens bildet dieser Mangel an äußerer Kohäsion keine

¹⁾ Eth. Nic. III. 5. 1113 b. 1 ff.; vgl. Eth. Nic. III. 2. 1111 b. 4.

²⁾ Eth. Nic. III. 5. 1114 b. 26: κοινῇ μὲν οὖν περὶ τῶν ἀρετῶν εἰρεται ἡμῖν τότε γένος τόπων, ὅτι μεσότητές εἰσιν καὶ ὅτι ἕξεις, ὑψ' ὧν τε γίνονται, ὅτι τούτων πρακτικαὶ καθ' αὐτάς, καὶ ὅτι ἐψ' ἡμῖν καὶ ἐκούσιοι, καὶ οὕτως ὡς ἂν ὁ ορθὸς λόγος προστάξῃ.

Ausnahme in der aristotelischen Philosophie; er bildet vielmehr eine der charakteristischen Seiten seiner philosophischen Geistesrichtung. Die aprioristische Deduktion gehört nicht zu den von Aristoteles bevorzugten Methoden. Er will nicht den logischen Zusammenhang und die innere Harmonie des Denkens als subjektiven Zwang der äußeren Welt auferlegen, vielmehr glaubt er, in der objektiven Erscheinungswelt überall den schöpferischen Begriff ermitteln zu können, so daß unsere subjektive Denkharmonie nur ein Reflex der objektiven, in den Dingen realisierten Begriffsdialektik sei. Auch die mannigfaltigen ethischen und dianoëtischen Tugenden repräsentieren nur verschiedene Entwicklungsstufen in der fortschreitenden Verwirklichung des menschlichen Artbegriffes. Die allgemeinen Grundlinien und Ziele dieser Entwicklung hat Aristoteles in den ersten drei Büchern seiner Ethik skizziert.

Das formale Prinzip und den letzten Zweck jeder bewußten menschlichen Tätigkeit bildet die Eudämonie. Sie soll das allgemeine Gute als Totalobjekt des menschlichen Strebens in sich schließen. Weil nun die Eudämonie mit dem immanenten Zweck der menschlichen Natur zusammenfällt, kann sie sich deshalb nur durch entsprechende Ausbildung und Vollendung dieser Natur realisieren. Aus diesem Grunde hebt Aristoteles mit so großer Entschiedenheit die subjektiven Grundlagen der menschlichen Tätigkeit hervor. Die vollkommene Energie des zusammengesetzten menschlichen Wesens läßt sich nicht durch eine einfache Tätigkeit realisieren, sondern sie verwirklicht sich in einem wohlgeordneten System von vielen Tätigkeiten, welche Auswirkungen der verschiedenen Seelenvermögen sind. Die sittliche Anordnung dieser partiellen Funktionen der menschlichen Seele findet ihren inneren Maßstab in dem respektiven Seinswert der einzelnen Seelenvermögen. Das Prinzip des Wertens liegt nach Aristoteles in der begriff-

lichen Bestimmung der Dinge. Denn entsprechend der Organisationshöhe der einzelnen Dinge durch den schöpferischen Begriff wird auch ihre Würde und Stellung in der hierarchischen Ordnung der Weltwesen bestimmt¹⁾. In dem menschlichen Denken verwirklichen sich alle Formbegriffe der Dinge ohne Einschränkung der Materie. Deshalb bildet die reine Vernunfttätigkeit für den Menschen das erhabenste Ziel, in welchem alle seine Vermögen den obersten Maßstab ihrer Tätigkeit finden. In diesem höchsten Geistesvermögen hat auch das sittliche Leben sein höchstes Regulativ.

Die fortschreitende Entwicklung der niederen Vermögen soll die vollkommene Ausbildung jenes höchsten Seelenvermögens vorbereiten²⁾. Zeitlich muß freilich die Tätigkeit der niederen Formen der des vollkommeneren Seelenvermögens vorangehen, obgleich sie erst in dem letzteren ihren begrifflichen Abschluß findet. Wie der Körper früher entsteht als die Seele, so muß auch die Entwicklung der unvernünftigen Seelenteile der Entstehung des Vernunftvermögens vorangehen. Einen Beweis dafür haben wir in der Tatsache, daß bei den Kindern zuerst die niederen, affektiven Seiten der Seele, wie die Begierde und der Zorn, zur Erscheinung kommen, während der eigentliche Vernunftgebrauch sich erst später entwickelt³⁾. Auf

1) Polit. VII. 14. 1333 a. 19: τοῦτων δ' ἐν ποτέρῳ μᾶλλον τὸ τέλος, τοῖς μὲν οὕτω διαιροῦσιν ὡς ἡμεῖς φαμέν οὐκ ἄδηλον πῶς λεκτέον. Αἰεὶ γὰρ τὸ χεῖρον τοῦ βελτιόνος ἐστὶν ἕνεκεν, καὶ τοῦτο φανερόν ἡμοῖος ἐν τε τοῖς κατὰ τέχνην καὶ τοῖς κατὰ φύσιν, βέλτιον δὲ τὸ λόγον ἔχον· διήρηται τε διχῆ, καθ' ὅνπερ εἰώθαμεν τρόπον διαρεῖν· ὁ μὲν γὰρ πρακτικὸς ἐστὶ λόγος, ὁ δὲ θεωρητικὸς. Ὡσαύτως οὖν ἀνάγκη διηρῆσθαι καὶ τοῦτο τὸ μέρος δῆλον ὅτι, αἱ τὰς πράξεις δ' ἀνάλογον ἐροῦμεν ἔχειν, καὶ δεῖ τὰς τοῦ φύσει βελτιόνος αἰρετωτέρας εἶναι τοῖς δυναμένοις τυγχάνειν ἢ πασῶν ἢ τοῖν δυοῖν· αἰεὶ γὰρ ἐκάστῃ αἰρετώτατον οὐ τυχεῖν ἐστὶν ἀκροτάτου.

2) Polit. VII. 15. 1334 b. 12... 15: ὁ δὲ λόγος ἡμῖν καὶ ὁ νοῦς τῆς φύσεως τέλος. ὥστε πρὸς τούτους τὴν γένεσιν καὶ τὴν τῶν ἐθῶν δεῖ παρασκευάζειν μελέτην.

3) Polit. VII. 15. 1334 b. 20 ff.

diese Eigentümlichkeit der menschlichen Natur soll auch der Gesetzgeber sein besonderes Augenmerk richten. Die ganze staatliche Gesetzgebung und die Organisation des öffentlichen Lebens soll eine harmonische Objektivierung der inneren menschlichen Verhältnisse darstellen. Alle Formen des sittlichen Lebens sollen ihrerseits auf den höchsten Zweck: auf die Realisierung der vollkommenen Eudämonie hinzielen¹⁾.

Aus diesen prinzipiellen Betrachtungen über die innere Organisation des menschlichen Lebens ergibt sich nun mit größter Wahrscheinlichkeit, daß Aristoteles den in der Politik angezeigten Plan auch bei der Zusammenstellung seiner Tugendtafel in der Ethik befolgt habe, und tatsächlich entspricht seine Schilderung der einzelnen Tugenden vollkommen ihrer Stellung im Gesamtorganismus der menschlichen Kräfte, die in dem Begriff der Eudämonie ihr höchstes Regulativ besitzen.

So beginnt Aristoteles die Musterung der mannigfaltigen Äußerungen des menschlichen Ethos mit den Tugenden, die unmittelbar aus der physisch-organischen Stufe des menschlichen Lebens zur Höhe einer durch die Vernunft bestimmten Handlung emporwachsen. In erster Linie haben wir hier die Tugenden des θυμικόν und des ἐπιθυμητικόν. Diese beiden fundamentalen Äußerungen unserer bewußten Triebe nach Selbsterhaltung und Entwicklung werden von Aristoteles nicht allein in bezug auf ihre Rolle im Leben des Individuums geprüft, sondern es wird zugleich von ihnen aus ein Band zu dem sozialen Leben durch den Hinweis geknüpft, daß auch diese scheinbar in sich so abgeschlossenen niederen Triebe ihre vollkommene Kraftentfaltung erst im staatlichen Gebilde er-

¹⁾ Polit. VII. 14. 1333 a. 36: πρὸς πάντα μὲν τοίνυν τῶν πολιτικῶν βλέποντι νομοθετητέον, καὶ κατὰ τὰ μέρη τῆς ψυχῆς καὶ κατὰ τὰς πράξεις αὐτῶν, μᾶλλον δὲ πρὸς τὰ βελτίω καὶ τὰ τέλη. τὸν αὐτὸν δὲ τρόπον καὶ περὶ τοὺς βίους καὶ τὰς πραγμάτων διαιρέσεις.

reichen. Das letztere wird wiederum als eine Art des organischen Zusammenwirkens der differenzierten Einzelkräfte gedacht. In diesem Sinne analysiert Aristoteles alle ethischen Vollkommenheiten zunächst in bezug auf ihren Begriff der menschlichen Tugend im allgemeinen und sodann auf ihre Stellung im Leben des auf die staatliche Gemeinschaft angewiesenen Individuums.

Zuerst gelangt die Tapferkeit (*ἀνδρεία*) mit ihren Unterarten als tugendhafte Auswirkung des *θυμικόν* zur Behandlung, dann die Besonnenheit in bezug auf die körperliche Lust. Das vernunftgemäße Maßhalten in den sinnlichen Genüssen differenziert sich mannigfach je nach der Beschaffenheit der einzelnen Lustobjekte. In erster Linie kommen hier alle Gegenstände und Affekte in Betracht, welche entweder die individuelle Existenz ermöglichen, wie Speise und Trank, oder der Erhaltung der Gattung dienen, wie der Fortpflanzungstrieb¹⁾. An diese elementaren Äußerungen des menschlichen Lebens²⁾ schließen sich die Tugenden an, welche nicht mehr so unmittelbar dem Schutz und der Erhaltung des organischen Lebens dienen, sondern aus den fortgeschrittenen Verhältnissen und Bedürfnissen der menschlichen Gesellschaft entspringen. Obgleich mehr vergeistigt als die Äußerungen der oben erwähnten elementaren Triebe, gehören auch diese Tugenden zum menschlichen Ethos. Zu

¹⁾ Polit. VII. 15. 1334b. 25 ff.

²⁾ Haecker, Das Einteilungs- und Anordnungsprinzip der moralischen Tugendreihe in der Nikomachischen Ethik: Somit ist klar, weshalb Aristoteles auch in seiner Ethik der Tapferkeit den ersten Platz geben mußte, denn die Begierde, aus der sie entspringt, geht auf das Leben; das Leben ist aber erster und niedrigster Zweck des Menschen; ihre Versittlichung dagegen geht auf die Erhaltung des Staates, für dessen Bestehen die Tapferkeit seiner Bürger die erste und nötigste Bedingung bildet. Da nun der einzelne ohne Leben kein Mensch, ohne Staat kein Bürger sein, ja nicht einmal andere Tugenden ausüben kann, so ist die auf die nötigsten Bedingungen bezügliche Tugend bei Staat und Einzelnen die zuerst zu behandelnde.

dieser Gruppe der ethischen Tugenden rechnet Aristoteles alle die sittlichen Charaktereigenschaften, welche unser vernunftgemäßes Verhalten in Angelegenheiten des Geldes, der Ehre und des geselligen Umganges bestimmen.

Alle diese Tugenden streben zunächst nach der individuellen Ausbildung des Charakters und der Betonung der eigenen Persönlichkeit im gesellschaftlichen Organismus. Sie haben deshalb sämtlich den Maßstab ihrer sittlichen Trefflichkeit in den subjektiven Normen und Eigenschaften des handelnden Individuums. Dagegen bezieht sich die Tugend der Gerechtigkeit im engeren Sinne auf die Herstellung des Gleichgewichts unter den einzelnen sozialen Gliedern. Das Wesen dieser Tugend besteht in einer Beziehung zu dem Anderen (*πρὸς ἕτερον*), obgleich sie keineswegs, wie Gomberz meint, die Verleugnung der eigenen Individualität und eine uneigennützigte Liebe bedeutet. Sie strebt nur nach einem proportionalen Ausgleich in allen Dingen, die das gesellschaftliche Zusammenleben ermöglichen und die Mittel sind, wodurch die staatliche Gemeinschaft die vollkommene menschliche Eudämonie zu verwirklichen sucht. Dazu gehören nicht nur die Gegenstände des materiellen Besitzes, sondern auch die geistigen Werte, vor allem aber die Stellung jedes einzelnen Individuums im großen Organismus der Gesellschaft. Der Maßstab dieser höchsten ethischen Tugend, welche durch die Allgemeinheit ihres Zweckes virtuell alle anderen in sich begreift, liegt nicht mehr in den subjektiven Normen des einzelnen Individuums, sondern in dem objektiven Verhältnis der einzelnen Gesellschaftsglieder zueinander, wie es hauptsächlich durch die Größe der für die Gemeinschaft geleisteten Dienste bestimmt wird. Wir geben hier eine Tabelle der ethischen Tugenden, wie sie von Aristoteles im zweiten Buche kurz angedeutet und im dritten Buche mit kleinen Veränderungen ausführlich behandelt

worden sind¹⁾. Jede Tugend bildet die Mitte zwischen zwei fehlerhaften Extremen, die zu ihr im Gegensatze stehen:

Mangel.	Mitte.	Übertreibung.
Feigheit,	Tapferkeit,	Verwegenheit,
Unempfindlichkeit,	Mäßigkeit,	Ausgelassenheit,
Kleinlichkeit,	Hochherzigkeit,	Protzenthum,
niedrige Gesinnung,	Edelsinn,	Aufgeblasenheit,
Mangel an Ehrgeiz,	wahrer Ehrgeiz,	Ehrsucht,
Mangel an Mut,	Gelassenheit,	Jähzorn,
Ironie,	Aufrichtigkeit,	Prahlerci,
Grobheit,	Unterhaltungsgeist,	Possenreißen,
Unfreundlichkeit,	Freundlichkeit,	Unterwürfigkeit,
Verschämtheit,	Schamhaftigkeit,	Schamlosigkeit,
Neid,	Gerechtigkeitsgefühl,	Schadenfreude.

Als letzte und wichtigste ethische Tugend wird von Aristoteles die Gerechtigkeit im fünften Buche ausführlich behandelt. Die Tugend der Gerechtigkeit differenziert sich nach der Beschaffenheit der zu verteilenden Gegenstände und nach dem Prinzip der gerechten Austeilung in drei Arten. Erstens in die distributive Gerechtigkeit, die

¹⁾ Vgl. Eth. Eud. III. 3. 1220 b. 36: εὐλόγηθω δὴ παραδείγματος χάριν, καὶ θεωρεῖσθω ἕκαστον ἐκ τῆς ὑπογραφῆς.

ὀργιλότης	ἀναλγησία	πράοτης.
θρασυτήτης	δειλία	ἀνδρεία.
ἀναισχυντία	κατάπληξις	αἰδώς.
ἀκολασία	ἀναισθησία	σωφροσύνη.
φθόνος	ἀνώνυμον	νέμεσις.
κέρδος	ζημία	δίκαιον.
ἀσωτία	ἀνελευθερία	ἐλευθεριότης,
ἀλαζκεία	εἰρωνεία	ἀλήθεια.
καλανεία	ἀπέχθεια	φιλία.
ἀρέσκεια	αὐθάδεια	σεμνότης.
τρυφερότης	κακοπάθεια	καρτερία.
χαυνότης	μικροψυχία	μεγαλοψυχία.
δαπανηρία	μικροπρέπεια	μεγαλοπρέπεια.
πανουργία	εὐθθεια	φρόνησις.

den einzelnen Gliedern der staatlichen Gemeinschaft beim Austeilen von Ehre, Geld und anderen Gütern zuteil wird, zweitens in die kommutative Gerechtigkeit, welche in den geschäftlichen Beziehungen der Menschen untereinander zur Erscheinung kommt, und drittens in die korrektive Gerechtigkeit, welche sich die Wiederherstellung der durch verschiedene sittliche Delikte gestörten sozialen Ordnung zur Aufgabe setzt¹⁾.

4. Mit dieser Schilderung der einzelnen Abarten der Gerechtigkeit ist der erste Hauptteil der aristotelischen Ethik abgeschlossen. Er befaßt sich vorzüglich mit den materiellen Elementen des menschlichen Handelns. Wie wir gesehen haben, entwickelt sich seine systematische Inhaltsdarlegung nicht mit mathematischer Regelmäßigkeit aus einem obersten Begriff des Sittlichen, vielmehr ist Aristoteles überall bestrebt, den bestehenden ethischen Anschauungen Rechnung zu tragen; er sucht nur die letzteren in geordneter Weise zu klassifizieren und vor allem die in ihnen wirkenden Grundbegriffe mit möglichster Deutlichkeit herauszulösen.

Der zweite Hauptteil der ethischen Theorie, der die übrigen fünf Bücher umfaßt, ist der Untersuchung über die formellen Prinzipien des tugendhaften Handelns gewidmet. Die im ersten Buche provisorisch aufgestellte Definition der menschlichen Tugend wird jetzt in ihre organischen Teile zergliedert; dann wird deren gegenseitige

¹⁾ Eth. Nic. V. 1. 1129 a. 26; V. 2. 1130 b. 30: τῆς δὲ κατὰ μέρος δικαιοσύνης καὶ τοῦ κατ' αὐτὴν δικαίου ἐν μὲν ἔστιν εἶδος τὸ ἐν ταῖς διανομαῖς τιμῆς ἢ χρημάτων ἢ τῶν ἄλλων ὅσα μεριστὰ τοῖς κοινωνοῦσι τῆς πολιτείας (ἐν τούτοις γὰρ ἔστι καὶ ἄνισον ἔχειν καὶ ἴσον ἕτερον ἑτέρου), ἐν δὲ τὸ ἐν τοῖς συναλλαγμασι διορθωτικόν. τούτου δὲ μέρη δύο· τῶν γὰρ συναλλαγμάτων τὰ μὲν ἐκούσια ἔστι τὰ δ' ἀκούσια, ἐκούσια μὲν τὰ τοιαῦτα ὡς πρᾶσις, ὠνή, δανεισμός, ἐγγύη, χρῆσις, παρακαταθήκη, μίσθωσις· ἐκούσια δὲ λέγεται, ὅτι ἡ ἀρχὴ τῶν συναλλαγμάτων τούτων ἐκούσιος. τῶν δ' ἀκούσιων τὰ μὲν λαθραῖα, ὡς κλοπή, μοιχεία, φαρμακεία, προσαγωγεία, δουλαπατία, δολοφονία, ψευδομαρτυρία, τὰ δὲ βλαία, ὡς αἰκία, δεσμός, θάνατος, ἀρπαγή, πῆρσις, καχηγορία, προπληκισμός.

funktionelle Abhängigkeit untersucht, um auf diese Weise die Genesis des Tugendbegriffes zu veranschaulichen. Es ist darum zu fordern, sagt der Stagirite, daß auch hier, wo es sich um die geistigen Beschaffenheiten (τὰς τῆς ψυχῆς εἰσεις) handelt, das, was man vorbringt, nicht bloß richtig sei, sondern daß es auch begrifflich völlig bestimmt bezeichnet werde, was nun die rechte Vernunft ist und was ihre begriffliche Bestimmung enthält (τίς ἐστὶν ὁ ὀρθὸς λόγος καὶ τούτου τίς ἕρως)¹⁾.

Die Definition der rechten Vernunft als der gestaltenden Form des sittlichen Handelns bildet somit den Inhalt des sechsten Buches. Das aristotelische Verfahren in diesem Falle entspricht vollkommen der Behandlung der anderen ethischen Fragen. Die Untersuchung beginnt mit der Feststellung der psychologischen Grundlagen für das praktisch wirkende Denken. Der Stagirite benutzt diese Gelegenheit zu einem synthetischen Vergleich aller intellektuellen Tugenden. Es werden dabei deren fünf aufgezählt: τέχνη, ἐπιστήμη, φρόνησις, σοφία, νοῦς, und in kurzer Weise charakterisiert. Der Hauptzweck dieser vergleichenden Zusammenstellung aller Verstandestugenden besteht in der Hervorhebung des spezifischen Charakters jenes praktischen Vernunftvermögens. Unzweifelhaft gehören auch die rein intellektuellen Verstandestugenden organisch in die aristotelische Ethik, ja sie bilden geradezu das eigentliche Ziel der ethischen Entwicklung. Wenn sie trotzdem an unserer Stelle nur knapp skizziert werden, so hat das seinen Grund in dem Umstande, daß die betreffenden Verstandesfertigkeiten nur die subjektive Seite der zahlreichen Wissenschaften bezeichnen. Die ausführliche Behandlung der intellektuellen Tugenden müßte sich zugleich zu einer umfangreichen Analyse ihrer spezifischen Objekte gestalten, was identisch wäre mit der Anführung unseres gesamten Erkenntnisinhaltes. Die Ethik beschäftigt sich aber bloß mit den subjektiven Formen unseres geistigen Lebens.

¹⁾ Eth. Nic. VI. 1. 1138 b. 33 ff.

Der eigentümliche Charakter des praktischen Denkens im Unterschiede von dem theoretischen Vernunftgebrauch ergibt sich aus seinem besonderen Verhältnis zum Streben. Denn in der Vereinigung von beiden zum gemeinsamen Zweck besteht eigentlich die ethische Tugend. Die aristotelische Auffassung des Verhältnisses zwischen Intellekt und Willen unterscheidet sich ebenso sehr vom sokratisch-platonischen Rationalismus, wie von dem kantischen Formalismus der praktischen Vernunft. Nach Aristoteles ist das praktische Denken nicht der Schöpfer der praktischen Ideen, sondern bloß eine normierende Verstandesmacht bei der Realisierung der von unserem Willen angestrebten Zwecke. Der praktische Charakter des Denkens entspringt aus seiner Verbindung mit dem Streben. Die Ziele dieses Strebens sind aber festgesetzt durch die vom Erkenntnisvermögen vorgestellten Strebensobjekte. Die praktische Vernunft erhält somit in diesem Realisierungsprozeß der objektiven Ideen als Gegenstände unseres Strebens rein beratenden Charakter.

Nach der Definition des praktischen Vernunftvermögens folgt im siebenten Buche eine längere Auseinandersetzung über die richtige Beschaffenheit des Willens, der die Grundlage für die praktische Vernunft Einsicht schaffen soll. Hier tritt vor uns das alte sokratische Problem in seiner ursprünglichen Schärfe. Wie kann der Mensch mit Kenntnis des Guten sittlich schlecht handeln? Sokrates antwortet: das Wissen des Guten ist identisch mit dem richtigen Handeln. Dagegen ist jede schlechte Handlung in der Unkenntnis des wahren Guten begründet. Diesem sokratisch-platonischen Grundsatz hält Aristoteles die Tatsache entgegen, daß manchmal Leute mit den besten Absichten dem Gebote der Vernunft nicht folgen, sondern dem Ansturm der Begierden unterliegen. Das bloße Wissen entscheidet deshalb noch nicht über die moralische Qualität des Handelns. Das Handeln nach der Vernunftregel hat vielmehr jedesmal das richtige Streben zur Voraussetzung.

Damit kommt Aristoteles zur Unterscheidung einer doppelten praktischen Erkenntnis: einerseits der allgemeinen Regel und andererseits der partikulären Erkenntnis, welche den Einzelfall in concreto bestimmt. Erst das harmonische Zusammenwirken dieser beiden praktischen Prämissen im menschlichen Denken ergibt das richtige Handeln. Steht dagegen die Erkenntnis des Einzelfalles im Dienste der Begierde und somit im Gegensatze zu der allgemeinen Vernunftregel, so kann die obere Prämisse als allgemeine Erkenntnis des Guten nicht zur Anwendung kommen. Ein solcher Gegensatz des Begehrens zu der rechten Vernunft kann durch die verschiedene Strebensbeschaffenheit verursacht werden. Man muß diese deshalb stets sorgfältig prüfen, um zu einer gerechten Würdigung der einzelnen menschlichen Tätigkeiten zu kommen.

Das sittliche Handeln, meint Aristoteles, charakterisiert sich durch das Verhalten unseres Strebens zu den Lust- und Unlustgefühlen als den kennzeichnenden Äußerungen unseres affektiven Lebens. Die Bestimmung des inneren Wertes dieser Gefühle für das sittliche Handeln gehört deshalb zu den vornehmsten Aufgaben der ethischen Theorie. Die Lust- und Unlustempfindungen bilden nach Aristoteles die integralen Bestandteile jeder bewußten Tätigkeit. Das Lustgefühl am Handeln entspringt aus der ungehemmten Tätigkeit und knüpft sich somit an jede normale und ungehemmte Auswirkung unserer Fähigkeiten. Ist das Lustgefühl, objektiv betrachtet, nur eine subjektive Ergänzung der Tätigkeit und nicht ihr eigentliches Wesen, so bedeutet es jedoch für das handelnde Subjekt die höchste Steigerung seiner Kräfte, das erhabenste Moment seines Daseinsbewußtseins¹⁾. Aus diesem Grunde kann man unmöglich die Lustgefühle aus der ethischen Be-

¹⁾ Eth. Nic. VII. 13. 1153b. 9: ἴσως δὲ καὶ ἀναγκαῖον, εἴπερ ἐκάστης ἕξεώς εἰσιν ἐνέργειαι ἀνεμπόδιστοι, εἰθ' ἢ πασῶν ἐνεργειᾷ ἐστὶν εὐδαιμονία εἴτε ἢ τινὸς αὐτῶν, ἂν ἢ ἀνεμπόδιστος, ἀρετωτάτην εἶναι· τοῦτο δ' ἐστὶν ἡδονή. ὥστε εἴη ἂν τις ἡδονὴ τὸ ἀριστον, τῶν πολλῶν ἡδονῶν παύλων οὐσῶν, εἰ ἔτυχεν

trachtung vollständig ausschalten, im Gegenteil, man muß deren spezifische Unterschiede zwecks ihrer sittlichen Verwertung mit besonderer Genauigkeit bestimmen. Denn die Lustempfindungen entspringen aus dem jeweiligen Gegenstand unserer Tätigkeit; der letztere wird uns auch zum Maßstab für ihre Differenzierung und sittliche Bewertung. Nichts ist verderblicher für das vernunftgemäße Handeln als die Sucht nach den niedrigen und rohen Genüssen; andererseits bilden aber die höheren Lustgefühle einen schätzenswerten Ansporn für die sittliche Tätigkeit.

5. Das energetische Prinzip der aristotelischen Ethik und ihre Tendenz zur Realisierung der vollkommenen Entelechie des menschlichen Wesens erfordert ein Hinausgehen über alle bisher in Betracht gezogenen individuellen Normen des sittlichen Handelns. Diese Ergänzung des Individuums, welche zugleich die Erweiterung seiner sittlichen Macht bedeutet, soll durch seine Anlehnung an andere sittlich gebildete Individuen erfolgen. Erst das Zusammenwirken einer größeren Zahl von moralisch gesinnten Personen ermöglicht die Verwirklichung der vollen menschlichen Eudämonie. Schon die moralische Entwicklung des Einzelnen war nur im Rahmen des gesellschaftlichen Zusammenlebens möglich, aber auch der sittlich Vollkommene bedarf der Gesellschaft als des notwendigen Objektes zur vollkommenen Entfaltung seiner sittlichen Fähigkeiten ¹⁾.

Die Zuneigung zu den anderen Menschen wurzelt tief in unserer physischen Natur. Eine niedrigere Art solcher Zuneigung zu den verwandten Wesen treffen wir schon im Tierreiche, aber erst auf der Stufe des vernünftigen Lebens wird diese natürliche Sympathie zu einer moralischen Macht, welche viele Menschen zu gemeinsamen Lebens-

ἀπλῶς, καὶ διὰ τοῦτο πάντες τὸν εὐδαιμόνα ἡδὺν οἴονται βίον εἶναι, καὶ ἐμπλέκουσι τὴν ἡδονὴν εἰς τὴν εὐδαιμονίαν, ἐλλόγως.

¹⁾ Eth. VIII. 1. 1155 a. 5 ff.

zwecken vereinigt. Auf solch natürlicher Zuneigung beruht im Grunde jedes staatliche Gebilde. Wenn auch das gesellschaftliche Leben in höchster Instanz durch Gerechtigkeit geregelt wird, so ist doch dafür die wohlwollende Gesinnung und das gegenseitige Zutrauen der Mitbürger eine notwendige Voraussetzung. Die vollkommene Gleichheit der einzelnen Glieder im staatlichen Organismus läßt sich nur dort realisieren, wo zwischen den Einzelnen eine Gemeinschaft der Gesinnung besteht. Das Freundschaftsgefühl ist hier das ursprüngliche Verknüpfungsband zwischen dem Individuum und der sittlichen Gemeinschaft. Auf die tieferen physiologischen Gründe dieser Erscheinung läßt sich Aristoteles nicht ein. Er meint, daß die physiologische Betrachtung nur wenig zur Aufklärung des eigentümlichen menschlichen Ethos beitragen kann¹⁾. Der augenscheinliche Vorteil seiner Methode für eine durchsichtige Klassifikation der bestehenden Formen des freundschaftlichen Zusammenlebens läßt sich nicht leugnen. Jedes tiefere Eindringen in die unbewußten Motive des menschlichen Handelns würde jedoch viel zur Bereicherung und Erklärung des bewußten sittlichen Lebens beisteuern können. In dieser Beziehung kann jeder Fortschritt der soziologischen und physiologischen Wissenschaften für die aristotelische Fassung des ethischen Problems von wesentlicher Bedeutung sein.

Die einzelnen Arten der Freundschaft gestalten sich verschieden je nach den besonderen Gründen, welche diese gemeinsame Gemütsgesinnung erzeugen. Die Freundschaft im weitesten Sinne des Wortes erstreckt sich auf alle Formen des menschlichen Zusammenlebens. Ihre Ausdehnung ist deshalb ebenso groß wie diejenige des Rechtsbegriffes. Jede Gemeinschaft von irgendwelchen Gütern begründet bestimmte Rechtsverhältnisse zwischen den ein-

¹⁾ Eth. Nic. VIII. 1. 1155 b. 8: τὰ μὲν οὖν φυσικά τῶν ἀπορημάτων ἀφελθῶ (οὐ γὰρ οἰκεία τῆς παρούσης σκέψεως)· ὅσα δ' ἐστὶν ἀνθρωπικά καὶ ἀνήκει εἰς τὰ ἥθη καὶ τὰ πάθη, ταῦτ' ἐπισκεψώμεθα.

zelen Personen; sie stiftet aber zugleich auch eine Gemeinschaft der Gesinnung. Das Freundschaftsverhältnis entspricht deshalb genau dem Charakter des Bandes, welches die beiden Freunde vereinigt.

Aristoteles unterscheidet drei Arten von Gegenständen, welche die bezeichnete Gemeinschaft der Gesinnung zwischen den Menschen begründen: das Gute, das Angenehme und das Nützliche¹⁾. Bei den zwei letzteren Freundschaftsgründen gilt unsere Sympathie nicht der Person des Freundes, sondern dem Gut, das uns in irgendwelcher Weise von ihm zufließt. Die Freundschaftsverbindungen von dieser Art sind leicht lösbar, weil sie sich nur auf die äußeren Motive stützen. Nur bei solchen Verbindungen, wo der Grund der Zuneigung in der persönlichen Vollkommenheit des andern liegt, gilt die Liebe dem Freunde um seiner selbst willen. Solche Freundschaft ist vom Glanze wahrer sittlicher Gesinnung umstrahlt; sie allein ist auch wahrhaftig dauerhaft. Dieses höhere, in der Tugend begründete Freundschaftsverhältnis gehört zu den schönsten Produkten des ideal gebildeten menschlichen Ethos.

An diese allgemeine Betrachtung über die verschiedenen Arten der Freundschaft schließt sich im neunten Buche die Untersuchung an über einzelne wichtige Fragen, die sich aus der vorangehenden Ausführung ergeben haben. Sodann behandelt Aristoteles die Fragen über das Maß der gegenseitigen Verpflichtung, über die Auflösungsgründe der freundschaftlichen Beziehungen und über das Verhältnis der Selbstliebe zu der wahren Freundschaft. Die letztere Frage wird von Aristoteles mit vollem Bewußtsein ihrer Wichtigkeit für die Ethik in zwei aufeinanderfolgenden Kapiteln behandelt. Diese zwei Bücher umfassende Untersuchung über die Freundschaft als die schönste Äußerung des menschlichen Ethos schließt Aristo-

¹⁾ Eth. Nic. VIII. 2. 1155 b. 19.

teles mit einer Betrachtung über ihre Notwendigkeit für die vollkommene Eudämonie.

6. Als die eigentliche Krönung der bisherigen Untersuchungen wird im zehnten Buche der Nikomachischen Ethik der Begriff der Eudämonie zum zweiten Male einer eingehenden Erörterung unterzogen. Darin liegt die logische Konsequenz der ganzen bisher entwickelten Lehre. Nachdem Aristoteles in fortschreitender Analyse die Hauptelemente des menschlichen Handelns begrifflich bestimmt hat, muß er notwendig zu dem sie alle organisch zusammenfassenden obersten Begriff der menschlichen Eudämonie kommen. Das allgemeine Gute als Objekt der Eudämonie bildet ebenso für Aristoteles wie für Platon das höchste Ziel des menschlichen Strebens und zugleich die synthetische Form sämtlicher moralischer Güter. Nun wird dieser Zweck von Platon transzendental bestimmt als eine oberste, für sich existierende Idee. Daraus entsteht aber für ihn eine unlösbare Schwierigkeit in bezug auf die konsequente Würdigung der empirisch gegebenen moralischen Werte. Das platonische Ringen nach Ermittlung einer einheitlichen Norm für die verschiedenen Lebensgüter führt nur zu einer inkohärenten Zusammenstellung der menschlichen Tugenden. Im Gegensatze zu Platon hat sich Aristoteles von Anfang an zur Aufgabe gestellt, die Idee des Guten als den immanent realisierbaren Zweck der menschlichen Natur zu determinieren. Deshalb bedeuten für ihn die verschiedenen Tugenden, sowohl die ethischen wie die dianoëtischen, keine heterogenen Bestandteile der menschlichen Eudämonie. Nichts ist dem Sinne des großen Stagiriten fremder als eine solche Auslegung seiner ethischen Grundsätze. Die Eudämonie bildet nach Aristoteles das nicht weiter ableitbare Gut an sich, das letzte Ziel der verschiedenen Entwicklungsphasen der menschlichen Natur. Sie erscheint als die eigentliche Form des so mannigfach differenzierten menschlichen Lebens. Die einzelnen Tugenden bilden bloß materielle Elemente der menschlichen

Vollkommenheit, welche erst in dem realisierten Begriff der Eudämonie ihren formellen Wert erhalten. Solche grundsätzlichen Erwägungen führen den Stagiriten zu einer Wiederaufnahme der Untersuchung über den sittlichen Wert der Lustgefühle und die verschiedenen Arten der menschlichen Eudämonie.

Die Frage nach dem sittlichen Wert der Lustgefühle gehört deswegen zu dieser abschließenden Untersuchung über den höchsten Zweck des menschlichen Lebens, weil einige Philosophen die Lust als das Gute schlechthin fassen, während die anderen ihr jeden sittlichen Wert absprechen. Aristoteles schlägt den vermittelnden Weg ein. Er beweist, daß Lustempfindung organisch aus jeder bewußten Tätigkeit entspringt. Sie muß deshalb in dieser funktionellen Abhängigkeit von der Tätigkeit betrachtet werden. Das Lustgefühl an sich ist sittlich indifferent; spezifischen Wert erhält es erst vom jeweiligen Objekt des menschlichen Handelns. Im Rahmen der moralischen Gesinnung besitzen die Lustgefühle einen hohen sittlichen Wert, weil sie als das natürliche Produkt des harmonischen Verhältnisses zwischen dem subjektiven Vermögen und seinem spezifischen Objekt auftreten. Die Lust fördert auch in positiver Weise die moralische Gesinnung, indem sie dem tugendhaften Handeln einen besonderen Reiz verleiht. Sie erweist sich aber deshalb noch nicht als das höchste Gut. Die Lustempfindung bildet nur einen besonderen Schmuck der vollkommenen Tätigkeit, welche auch für sich begehrenswert erscheinen würde¹⁾. Die an dem richtigen Gegenstand empfundene Lust gehört offenbar zu den ethischen Gütern, aber nicht zu den größten. Sie bildet bloß eine der vielen Be-

¹⁾ Eth. Nic. X. 4. 1174 b. 31: τελειοὶ δὲ τὴν ἐνέργειαν ἢ ἡδονὴν οὐχ ὡς ἡ ἕξις ἐνυπάρχουσα, ἀλλ' ὡς ἐπιγινόμενόν τι τέλος, ὅσον τοῖς ἀκμαίαις ἢ ὄρα' ἕως ἂν οὖν τὸ τε νοητὸν ἢ αἰσθητὸν ἢ ὅσον δεῖ καὶ τὸ κρίνον ἢ θεωροῦν, ἔσται ἐν τῇ ἐνεργείᾳ ἢ ἡδονῇ· ὁμοίων γὰρ ὄντων καὶ πρὸς ἄλληλα τὸν αὐτὸν τρόπον ἐχόντων τοῦ τε παθητικοῦ καὶ τοῦ ποιητικοῦ ταῦτό πέφυκε γίνεσθαι.

dingungen, welche die Realisation der vollkommenen Eudämonie ermöglichen. Die letztere faßt Aristoteles nicht als irgendeine ruhende Beschaffenheit, sondern als die vollendetste Energie des menschlichen Wesens auf.

Gemäß seiner metaphysischen Anschauung, daß jedes Ding seinen Artbegriff in der ihm eigentümlichen Tätigkeit realisiert, bestimmt der Philosoph auch den menschlichen Zweck als die vollkommene Auswirkung der spezifisch menschlichen Vermögen. „Besteht aber die Eudämonie in einer der rechten Beschaffenheit entsprechenden Betätigung, so liegt nahe, daß es sich um diejenige innerliche Beschaffenheit handeln wird, die die herrlichste ist, also doch wohl um die rechte Beschaffenheit dessen, was an uns das Edelste ist (τοῦ ἀρίστου). „Mag dieses nun denkende Vernunft (νοῦς), mag es etwas anderes sein, was seiner Natur nach zur Herrschaft und Leitung und zum bewußten Ergreifen des Idealen berufen scheint; mag es an sich ein Göttliches oder das in uns am meisten Gottähnliche sein: die Betätigung eben dieses Herrlichsten gemäß dem ihm eigentümlichen Adel würde die vollendete Eudämonie bedeuten“ (ἡ τοῦτου ἐνέργεια κατὰ τὴν οἰκείαν ἀρετὴν εἴη ἂν ἡ τελεία εὐδαιμονία¹⁾).

In erster Linie kommt hier in Betracht das Leben nach der reinen Vernunft. „Denn unter allen Betätigungsarten ist diese die herrlichste, wie unter unseren Vermögen die denkende Vernunft, unter den Objekten aber die der reinen Vernunfterkennnis entsprechenden die herrlichsten sind“²⁾. Außerdem unterscheidet sich diese Lebensart von den anderen Tätigkeiten durch ihre Stetigkeit. Sie verschafft auch die reinsten Lustgefühle. Das Leben der reinen Betrachtung bezeichnet die höchste Immanenz der menschlichen Tätigkeit, denn es hat sein Ziel in sich selbst und wird nicht um der anderen Güter willen an-

¹⁾ Eth. Nic. X. 7. 1177 a. 13 ff.

²⁾ Eth. Nic. X. 7. 1177 a. 19.

gestrebt¹⁾. Es charakterisiert sich deshalb durch vollkommene Selbstgenügsamkeit (*αὐτάρχεια*), obgleich seine Realisierung an gewisse äußere Bedingungen gebunden ist. Das rein betrachtende Leben ist so weit über die menschlichen Verhältnisse erhaben, daß es nur wenigen vom Lose Begünstigten gelingt, diese Höhen der idealen Bildung zu erklimmen. Die eigentlich menschliche Eudämonie, wie sie der großen Masse zugänglich ist, findet ihr Ziel in der Vollkommenheit des menschlichen Ethos. In der vernunftgemäßen Ausbildung der mannigfaltigen charaktereologischen Triebe, wie sie aus dem Zusammenwirken der menschlichen Seele mit dem Körper entspringen, besteht der eigentliche Zweck des menschlichen Lebens und somit die spezifisch menschliche Eudämonie²⁾.

Die *αὐτάρχεια* der ethischen Eudämonie ist nicht so vollkommen wie die des reinen Vernunftlebens; sie bedarf vieler äußeren Güter als der Objekte ihrer Tätigkeit. Ohne ein bestimmtes Quantum dieser äußeren Mittel kann man niemand glücklich preisen, obgleich der tugendhafte Mann selbst unter den schwersten Schicksalsschlägen seine edle Gesinnung eine Zeitlang bewahren kann. Eine vom Schicksal begünstigte Naturanlage gehört ebenfalls zu den notwendigen Bestandteilen der menschlichen Eudämonie. Tatsächlich spricht aber Aristoteles nirgends den äußeren Gütern einen selbständigen Wert zu; er betrachtet sie rein teleologisch als bloße Mittel im Dienste der höheren sittlichen Zwecke. Trotzdem ist die sittliche Vollkommenheit in hohem Maße an deren Vorhandensein gebunden und auf diese Weise allen Zufälligkeiten des äußeren Lebens ausgesetzt. Aristoteles kann deshalb kein begriff-

¹⁾ Eth. Nic. X. 7. 1177 b. 1: δόξαι τ' ἂν αὐτῇ μόνῃ δι' αὐτὴν ἀγαπᾶσθαι, οὐδὲν γὰρ ἀπ' αὐτῆς γίνεται παρά τὸ θεωρῆσαι, ἀπὸ δὲ τῶν πρακτικῶν ἢ πλείων ἢ ἑλαττων περιποιούμεθα παρά τὴν πρᾶξιν.

²⁾ Eth. Nic. X. 8. 1178 a. 19: συνηρημέναι δ' αὐται καὶ τοῖς πάθεσι περὶ τὸ σύνθετον ἂν εἰεν· αἱ δὲ τοῦ συνθέτου ἀρεταὶ ἀνθρωπικαί· καὶ ὁ βίος δὴ ὁ κατὰ ταύτας καὶ ἡ εὐδαιμονία. ἡ δὲ τοῦ νοῦ κεχωρισμένη.

Makarewicz, Grundprobleme der Ethik bei Aristoteles.

lich abgeschlossenes Bild der sittlichen Vollkommenheit in seinem Begriff der Eudämonie entwerfen; allerdings hat er auch kein solches zu zeichnen versucht.

Der große Stagirite ist trotz seiner optimistischen Weltanschauung kein Lobsänger der menschlichen Natur. Er bezeichnet mehrmals unsere natürliche Konstruktion als geradezu fehlerhaft und zu allerart Ausschweifungen geneigt, was besonders in dem Lebenswandel der großen Menge zur Erscheinung kommt¹⁾. In solchen Äußerungen des Stagiriten über die niederen menschlichen Vermögen können wir noch deutlich die Nachklänge der platonischen Auffassung vernehmen, wo das sinnliche Leben als ein direktes Hemmnis für die Befreiung des Geistes aus dem Chaos der Materie betrachtet wird. Diese weltfremde Stimmung ist auch bei unserem Physiker nicht ganz überwunden trotz der naturalistischen Tendenz seiner Ethik.

Die dem modernen sittlichen Empfinden so entgegengesetzte aristotelische Auffassung des Ethischen hat ihren Grund in dem Naturalismus der aristotelischen Philosophie. Die Tätigkeit bedeutet für den Stagiriten eine reale Offenbarung des Dinges. Er sucht deshalb auch die spezifisch menschliche Tätigkeit in ihrem Wesen zu ergründen und alle ihre Erscheinungsformen nach dem inneren Wert der erstrebten Zwecke zu ordnen. Darum bevorzugt er das tätige Verhalten im Gegensatze zu dem bloßen Vermögen. Die innere Gesinnung ohne Tat ist für ihn noch das Unbekannte, das bloß Potentielle der menschlichen Vollkommenheit. Die tugendhafte Beschaffenheit unseres Ethos ist nach Aristoteles identisch mit der vollkommenen Tätigkeit.

Den relativen Wert der einzelnen Seelenvermögen be-

¹⁾ Eth. Nic. VII. 14. 1154 b. 20: οὐκ αἶτι δ' οὐδὲν ἡδὺ τὸ αὐτὸ διὰ τὸ μὴ ἀπλῆν ἡμῶν εἶναι τὴν φύσιν, ἀλλ' ἐνεῖναι τι καὶ ἕτερον, καθὼ φθαροί . . . 28: μεταβολὴ δὲ πάντων γλυκύ, κατὰ τὸν ποιητὴν, διὰ πονηρίαν τινά· ὥσπερ γὰρ ἄνθρωπος εὐμετάβολος ὁ πονηρός, καὶ ἡ φύσις ἡ δεομένη μεταβολῆς· οὐ γὰρ ἀπλῆ οὐδ' ἐπιεικής. Vgl. Eth. Nic. VII. 7. 1150 a. 15.

stimmt Aristoteles nach dem Grade ihrer begrifflichen Durchbildung. Die wahre Universalität der Idee und die Befreiung von den partikulären Bedingungen der Materie erreicht der Mensch erst im begrifflichen Denken, daher wird das letztere zur Grundnorm für alle niederen Funktionen der menschlichen Physis. Der Mensch ist das vollkommenste Gebilde der irdischen Welt, konsequenterweise muß seine Bestimmung als irdisches Wesen gewisse Analogien haben mit der Zweckordnung der andern Naturwesen. Dem objektiven Sinn des großen Stagiriten waren noch alle die rein subjektivistischen Präokupationen der späteren griechischen Ethik fremd, die vornehmlich aus dem Bewußtsein der zerrütteten Zustände der griechischen Gesellschaft entsprungen sind. Weder das Sehnen nach Befreiung von allen Gemütsregungen, noch das geizige Haschen nach Erbeutung der größtmöglichen Summe von Lustempfindungen in dem sinnlosen Lauf des menschlichen Lebens bestimmt die Grundsätze der aristotelischen Ethik; der Zweck des menschlichen Lebens besteht vielmehr nach unserem Meister in der harmonischen Auswirkung aller unter Leitung der Vernunft stehenden Potenzen. In diesem Sinne kann man die aristotelische Pragmatie als eine Ethik der Tat bezeichnen.

Der empirische Gesichtspunkt der aristotelischen Betrachtung bedingt, daß die Abstände zwischen den einzelnen Seelenteilen, wie zwischen den Menschen oder den besonderen Gesellschaftsgruppen zu weit gesetzt sind. Die vielen Unterscheidungsmerkmale, auf welche Aristoteles sich dabei beruft, würden sich unter einer höheren Gesichtsbetrachtung als nichtig oder indifferent erweisen. Das Denken gehört trotz der objektiven Allgemeinheit seines Inhaltes zu den am meisten differenzierten Funktionen der menschlichen Seele. Die Bestimmung der Vernunft als des souveränen Faktors im moralischen Leben verleiht der aristotelischen Pragmatie den ihr so oft vorgeworfenen aristokratischen und individualistischen Charakter.

Mit der oben gekennzeichneten analytischen Tendenz der aristotelischen Philosophie hängt noch eine andere Eigentümlichkeit seiner Ethik zusammen. Der Stagirite betont vorzugsweise das Unterscheidende, das Sondernde in jeder menschlichen Tätigkeit in ihrem Verhältnis zu anderen. Auf diese Weise schwindet uns die einheitliche sittliche Persönlichkeit fast vollständig aus dem Gesichtskreise; sie erschöpft sich restlos in den spezifisch differenzierten Tätigkeiten des menschlichen Ethos oder des reinen Denkens. Auch die Nebeneinanderstellung der ethischen und dianoëtischen Tugenden ist trotz der zahlreichen, sie miteinander verknüpfenden Momente nicht im gewünschten Grade begrifflich vermittelt. Wir finden bei Aristoteles nur gelegentliche Andeutungen über die Stellung der ethischen Tugend zu der reinen Kontemplation oder über den Einfluß der reinen Verstandesbildung auf die moralische Entwicklung. Hier verspürt man noch den in der Metaphysik nicht vollständig überwundenen Gegensatz zwischen der unbestimmten Materie und dem allgemeinen Begriff oder der Idee. Aus diesem Grunde war es ihm unmöglich, den sittlichen Begriff in den Grenzen des individuellen Lebens zu realisieren.

Die Entwicklung der sittlichen Vollkommenheit ist nach Aristoteles von drei Faktoren abhängig: von Naturanlage, Gewöhnung und Belehrung. Offenbar scheidet die angeborene Naturanlage sofort aus dem Bereiche unserer freien sittlichen Wirksamkeit aus¹⁾. Die Belehrung und begriffliche Unterweisung ist wegen der verdorbenen menschlichen Natur keineswegs von so großem Einfluß, um in allen Menschen das Streben nach dem Schönen und Guten

¹⁾ Eth. Nic. II. 1. 1103 a. 14 . . , 19: οὐθέν γάρ τῶν φύσει ὄντων ἄλλως ἐθίζεται, ὅσῳ ὁ λίθος φύσει κάτω φερόμενος οὐκ ἂν ἐθισθείη ἄνω φέρεσθαι, οὐδ' ἂν μυριάκις αὐτὸν ἐθίξῃ τις ἄνθρωποι, οὐδὲ τὸ πῦρ κάτω, οὐδ' ἄλλο οὐδὲν τῶν ἄλλως πεφυκότων ἂν ἐθισθείη. οὗτ' ἄρα φύσει οὔτε παρὰ φύσιν ἐγγίνονται αἱ ἀρεταί, ἀλλὰ πεφυκόσι μὲν ἡμῖν δέξασθαι αὐτάς, τελειοῦμενοι δὲ διὰ τοῦ ἔθους.

dauerhaft zu befestigen. Darum muß der Mensch von seiner frühesten Jugend an zum richtigen Handeln erzogen werden. Er muß erst durch lange Zucht zur spontanen Freude am Schönen gewöhnt werden. Diese Erziehung des Menschen zum sittlichen Leben bildet den Inhalt der im Staate waltenden Gesetze. Der Kreis ihrer Wirkung erweitert sich stufenweise von der ursprünglichsten Form der menschlichen Gemeinschaft — der Familie durch die verschiedene Arten des gesellschaftlichen Zusammenlebens bis zu der sie alle umfassenden Staatsgemeinschaft, welcher die Regelung aller menschlichen Angelegenheiten zufällt. Auf diese Weise schlägt die aristotelische Ethik unmittelbar in Politik um. Der gemeinsame Zweck von Ethik und Politik, nämlich die Realisierung der vollkommenen Eudämonie, sowie die Fassung der äußeren Gesetze als der ordnenden Vernunft bilden aber die sichere Gewähr für die folgerechte Durchführung der in der Ethik festgestellten Prinzipien.

Viertes Kapitel.

Die Kritik der platonischen Idee des Guten.

1. Wir haben gesehen, daß die Philosophie des Aristoteles ihren so ausgeprägten Charakter seinem Streben nach begrifflicher Bestimmung der Einzelsubstanz als ursprünglicher Wirklichkeit verdankt. Denn alle die allgemeinen Bestimmungen und Gattungsbegriffe, sagt Aristoteles, finden ihre Realisierung erst in der einzelnen konkreten Substanz. Alle unsere Erkenntnisse haben ihren letzten Zweck in der Erforschung dieser fundamentalen Begriffseinheit. Den Gegenstand der wissenschaftlichen Betrachtung bildet deshalb der Begriff der Substanz als des an sich Seienden. Die Prinzipien und Gründe der Substanzen sind es, die wir erforschen wollen. Ist das Weltall als ein geschlossenes Ganze zu fassen, so ist das substanziell Existierende sein wichtigster Bestandteil. Sehen wir auf die Reihenfolge der einzelnen Bestimmungen am Seienden, so käme auch so die Substanz zuerst und erst nach ihr die Qualität und dann die Quantität usw. Denn alle diese Seinsbestimmungen machen nicht das Seiende im strengen Sinne aus; sie sind nur Beschaffenheiten und Bewegungen des Seienden. Das Sein kommt ihnen fast in demselben Sinne zu wie das Nicht-Weiße und das Nicht-Gerade. Denn ein Sein schreiben wir wenigstens irgendwie auch diesem zu; so sagen wir z. B.: etwas ist nicht weiß. Keine der anderen Bestimmungen hat aber außer der Substanz ein selbständiges Sein¹⁾. An

¹⁾ Metaph. XI. 1. 1069a. 18 ff.

diesem ursprünglichen Begriff des Seienden müssen deshalb alle Kategorien unseres Denkens gemessen werden.

Aus dem bezeichneten Grunde bilden die allgemeinsten Begriffe des Seins, des Einen und des Guten keineswegs einheitliche, unabhängig voneinander existierende Gattungsbegriffe. Denn sie sind alle in doppelter Hinsicht identisch: erstens in bezug auf die Gleichheit der Verhältnisse in den verschiedenen Begriffssphären und zweitens durch ihre Beziehung zu dem nämlichen begrifflichen Terminus¹⁾. Der eigentliche Grund dieser Gleichheit der obersten metaphysischen Begriffe besteht in ihrem analogen Verhältnis zur Einzelsubstanz, welche für sie das Prinzip und den Terminus bedeutet. Das Abhängigkeitsverhältnis der obersten Seinsbestimmungen von dem Substanzbegriffe wird von Aristoteles teleologisch bestimmt²⁾. Das Sein, das Eine und das Gute verwirklichen sich zwar in verschiedenen Kategorien; die ursprüngliche Bedeutung und das Prinzip ihrer Einheit liegt aber in der Einzelsubstanz, als dem an sich Seienden³⁾.

In analoger Weise, wie das Seiende in erster Linie von der Substanz ausgesagt wird, so hat auch das Gute sein Prinzip in der Kategorie der Substanz, und erst durch diese verwirklicht es sich in den anderen Kategorien⁴⁾.

¹⁾ Vgl. Arleth, Die metaphysischen Grundlagen der aristotelischen Ethik S. 11.

²⁾ Eth. Nic. I. 4. 1096a. 23: ἔτι δ' ἐπεὶ τὰγαθὸν ἰσαχῶς λέγεται τῶ ὄντι (καὶ γὰρ ἐν τῶ τί λέγεται, ὅσον ὁ θεὸς καὶ ὁ νοῦς, καὶ ἐν τῶ ποιῶ αἰ ἀρεταί, καὶ ἐν τῶ ποσῶ τὸ μέτριον, καὶ ἐν πρὸς τι τὸ χρησίμιον, καὶ ἐν χρόνῳ καιρὸς, καὶ ἐν τόπῳ δάιατα καὶ ἕτερα τοιαῦτα).

³⁾ Vgl. Brentano, Vom Ursprung sittlicher Erkenntnis S. 77.

⁴⁾ Schindeler, Die aristotelische Ethik, „Phil. Jahrb.“ Bd. XV, S. 127: „Bei Platon ist die Ethik auf das engste mit seiner Ideenlehre und seiner Metaphysik verbunden. Eine solche enge Verbindung von Ethik und Metaphysik besteht bei Aristoteles keineswegs.“ Schindeler meint deshalb irrthümlich, die ethische Pragmatik des Stagiriten sei der Herbartschen Ethik ähnlich in der Emanzipation von den metaphysischen Prinzipien. Vgl. dazu Trendelenburg, Herbarts praktische Philosophie und die Ethik der Alten S. 31.

Die individuelle Substanz ist somit bei Aristoteles zum Träger der gesamten Seinsbestimmungen gemacht. Die eigentümlichen Ursachen der Dinge sind keine abstrakten Formeln, sondern die den Gegenständen selbst inwohnenden Prinzipien.

2. Gehen wir nun in das spezifische Gebiet des sittlichen Handelns, so ist es selbstverständlich, daß der große Stagirite auch hier seiner ethischen Untersuchung eine Kritik der platonischen Idee des Guten vorausschickt. Die Analyse dieser Kritik wird uns zeigen, daß die Ethik des Aristoteles ebenso eng an seine metaphysischen Lehrsätze gebunden ist wie die platonische¹⁾. Die Natur dieser Abhängigkeit der Ethik von der ersten Philosophie ist aber bei beiden Denkern von verschiedener Art.

Platons Ethik ist in einer solchen Weise von seiner metaphysischen Betrachtung beherrscht, daß man eigentlich bei ihm von der Selbständigkeit der sittlichen Begriffe nur im uneigentlichen Sinne sprechen kann. Darin liegt sowohl die erhabene Größe der platonischen Ethik als auch ihre praktische Gebrechlichkeit. Das Sittliche ist bei ihm nur ein schwacher Reflex des Metaphysischen, weil für ihn der Begriff des Sittlichen gänzlich im Transzendentalen aufgeht. Indem die menschliche Vernunft in der begrifflichen Erkenntnis sich von der ewigen Flucht des Veränderlichen und Unbestimmten befreit, und somit zum übersinnlichen Schauen der Ideenwelt emporsteigt, erfüllt sie die Grundbedingung zu einer übersinnlichen Vereinigung der menschlichen Seele mit der Idee des Schönen und Guten.

Weil für Platon die Idee des Guten mit der höchsten Idee des Seins zusammenfällt²⁾, so bedeutet nach ihm jede höhere Stufe der begrifflichen Erkenntnis einen unmittelbaren Fortschritt in der Erfüllung der transzendentalen Bestimmung des menschlichen Wesens. Dadurch erhält

¹⁾ Vgl. Anm. 4 S. 71.

²⁾ Resp. VI. 505 a, VII. 517 b. 532 ff.

der sokratische Gedanke, daß die Tugend wesentlich ein Wissen sei, eine metaphysische Begründung. Die Erkenntnis dieser obersten Idee des Guten bildet nach Platon eine notwendige Vorbedingung für jede Art der sittlichen Tätigkeit¹⁾. Denn erst die Erkenntnis der Idee des Guten befähigt uns zum Erfassen des wahrhaftig Guten für das menschliche Leben. Der absolute sittliche Wert des menschlichen Lebens konzentriert sich deshalb in dem Streben der vernünftigen Seele nach Erkenntnis des Ewigen und Unveränderlichen. Dazu kommt noch ein anderes Moment, welches zwar in einem loseren Zusammenhange mit den eben erwähnten metaphysischen Grundsätzen steht, das aber von größter Wichtigkeit für Platons Formulierung des sittlichen Problems ist, nämlich die Auffassung des menschlichen Körpers als eines Kerkers der Seele, welche durch ihn an ihrer Wiederkehr in das Reich des Über-sinnlichen verhindert wird. Durch eine so schroffe Gegenüberstellung der Materie und der Idee als zweier feindlicher Mächte kommt Platon zur Anschauung, daß die Tätigkeit der niederen Seelenteile ein großes Hemmnis bildet für die vollkommene Ausbildung des geistigen Teiles. So erhält die angewandte Ethik bei Platon einen asketischen Einschlag, welcher in der stetigen Niederdrückung der niederen Triebe die Vorbedingung für die Befreiung des menschlichen Geistes erblickt²⁾. Diese Weltflucht nimmt aber bei ihm keinen radikalen Charakter an, denn andererseits erkennt er die relative Berechtigung und sogar den Nutzen des niederen Strebens an, wenn das letztere unter Leitung des Geistes steht³⁾.

1) Resp. VI. 505 a: εἰ δὲ μὴ ἴσμεν, ἄνευ δὲ ταύτης εἰ ὅτι μάλιστα τ' ἄλλα ἐπιστάμεθα, οἷσθ' ὅτι οὐδὲν ἡμῖν ὄφελος, ὡσπερ οὐδ' κεκτήμεθα τι ἄνευ τοῦ ἀγαθοῦ. ἢ οἶε τι πλέον εἶναι πᾶσαν κτήσιν ἐκτῆσθαι, μὴ μέντοι ἀγαθήν; ἢ πάντα τ' ἄλλα φρονεῖν ἄνευ τοῦ ἀγαθοῦ, καλὸν δὲ καὶ ἀγαθὸν μηδὲν φρονεῖν.

2) Phäd. 80 a., 94 b., 69 a., 64 a.—69 e., 79 c., 107 c.; Resp. X. 611 b. ff.; Tim. 42 a. ff.; Phaidr. 248 a. ff.

3) Resp. VII. 558 d.: βούλει οὖν, ἦν δ' ἐγώ, ἵνα μὴ σκοτεινῶς διαλεγώμεθα, πρῶτον ὁρίσώμεθα τὰς τε ἀναγκαίους ἐπιθυμίας καὶ τὰς μὴ; Βούλομαι, ἦ

3. Platon begründet seine Dreiteilung der Seele in λογιστικόν, θυμοειδές und ἐπιθυμητικόν durch die Tatsache des herrschenden Zwiespaltes im menschlichen Streben und der mannigfachen Konflikte zwischen den verschiedenen Motiven unseres Handelns¹⁾. Die obige Unterscheidung der drei Seelenvermögen entspringt aus dem Verhältnis des menschlichen Begehrens zu den spezifisch verschiedenen Objekten. Daraus ersehen wir, daß Platon die Einteilung der Seele zunächst unter dem dynamischen oder dem sittlichen Gesichtspunkte als drei verschiedene Gattungen des menschlichen Strebens durchgeführt hat²⁾. „Auffallend ist nur, daß das Denken, denn dies ist die Aufgabe des λογιστικόν, nicht bloß im höheren Sinne, sondern auch das auf die Erscheinungswelt bezügliche, als Streben gefaßt und mit der Funktion der andern Seelenteile in eine Linie gestellt wird. Denn die Erkenntnis ist theoretisches Vermögen; was Platon aber mit dem θυμοειδές und ἐπιθυμητικόν zusammenfaßt, gehört dem praktischen Verhalten an. Allein diese Trennung ist nach den Prinzipien der platonischen Weltanschauung durchaus unmöglich. Das philosophische System, welches die wahren Objekte des Wissens in einer jenseitigen Welt sucht, sieht notwendig in der Natur eine dem Wissen gesetzte Schranke; und wenn auch das Denken nicht ganz von der Sinnenwelt, die an den Ideen teil nimmt, absehen kann, so muß es doch immer ein Streben nach Befreiung von allen dadurch gegebenen Hindernissen sein. Bildet dann den Gipfel des Reiches der unwandelbaren Wesenheiten die Idee des Guten, so wird das Erkennen mehr als logische Tätigkeit, es wird ethisches Handeln³⁾.“ Das λογιστικόν bezeichnet für Platon in erster

δ' ὅς. (ὄλοον ἄς τε οὐκ ἂν οἶσι τ' εἶμεν ἀποτρέψαι, δικαίως ἂν ἀναγκαῖαι καλοῖντο, καὶ ὅσαι ἀποτελούμεναι ὠφελούσιν ἡμᾶς; τούτων γὰρ ἀμφοτέρων ἐφίεσθαι ἡμῶν τῇ φύσει ἀνάγκη; vgl. dazu VII. 559 a—d.

1) Resp. VII. 560 a., IV. 440 c.

2) Vgl. Cohen, Ethik des reinen Willens S. 19.

3) Perathoner, Zur Würdigung der Lehre von den Seelenteilen in der platonischen Psychologie S. 5.

Linie dennoch die rein theoretische Tätigkeit unseres Geistes, und zwar im Gegensatze zu den beiden Arten des niederen Begehrens, denen keine Anschauung der Idee und der Wahrheit zukommt. Als das göttliche Prinzip im Menschen wird das höchste Vermögen unserer Seele zugleich zum Herrscher über die anderen Seelenvermögen¹⁾. Die theoretische Vernunft als die *ἐπιστήμη γνωστική* befaßt sich mit der allgemeinen Idee des Guten, wodurch sie bei der ideellen Gestaltung des materiellen und veränderlichen Lebens zur Vermittlerin wird durch die höheren, in unserem Bewußtsein auftauchenden Ideen. Der menschliche Verstand erscheint hier als der göttliche Demiurg, der in den engen Schranken der menschlichen Natur den niederen Seinsformen die Teilnahme an dem Ideellen ermöglicht²⁾.

3. Fragen wir uns über die Art und Weise dieser theoretischen Wirksamkeit der menschlichen Vernunft im sittlichen Handeln, so finden wir bei Platon nur die bildlichen Bezeichnungen der Nachahmung oder der Teilnahme, die auch sonst auf den anderen Gebieten das Verhältnis der Idee zur Materie kennzeichnen sollen. Freilich versteht Platon unter dem *λογιστικόν* nicht allein die begriffliche Erkenntnis, obgleich die letztere als wesentliches Merkmal der vernünftigen Seele betrachtet wird; er sieht sich gezwungen, auch die verschiedenen niederen Arten des Erkennens unter ihm zu begreifen³⁾. Durch diese Ausdehnung der Vernunftkenntnis auf das partikuläre

1) Resp. IV. 441e: Οὐκοῦν τῷ μὲν λογιστικῷ ἄρχειν προσήκει, σοφῶ ὄντι καὶ ἔχοντι τὴν ὑπὲρ ἀπάσης τῆς ψυχῆς προμήθειαν, τῷ δὲ θυμοειδεῖ ὑπηκόω εἶναι καὶ συμμάχῳ τούτου.

2) Resp. VI. 500e.: Θείῳ δὲ καὶ κοσμίῳ ὃ γε φιλόσοφος ὁμῶν κόσμῶς τε καὶ θεῖος εἰς τὸ δυνατόν ἀνθρώπῳ γίγνεται· διαβολὴ δ' ἐν πᾶσι πολλή. Παντάσῃ μὲν οὖν. Ἄν οὖν τις, εἰπον, αὐτῷ ἀνάγκη γένηται ἃ ἐκεῖ ὄρᾳ μελετῆσαι εἰς ἀνθρώπων ἦθη καὶ ἰδίᾳ καὶ δημοσίᾳ τιθέναι καὶ μὴ μόνον ἑαυτὸν πλάττειν, ἄρα κακὸν δημιουργὸν αὐτὸν οἶε γενήσεσθαι σωφροσύνης τε καὶ δικαιοσύνης καὶ ξυμπάσης τῆς δημοτικῆς ἀρετῆς.

3) Resp. IX. 602e. ff.

Wissen wird zwar das λογιστικόν in unmittelbare Nähe gerückt zu den zwei anderen Seelenfunktionen, Platon bestimmt aber nirgends genauer das Verhältnis dieser niederen Erkenntnis zum sinnlichen Begehren. Deshalb fehlt ihm jede Vermittlung zwischen der allgemeinen theoretischen Erkenntnis und den partikulären Zuständen unseres Gemütslebens. Der unerschöpfliche Reichtum der menschlichen Tätigkeit und der gesellschaftlichen Verhältnisse findet bei Platon keine selbständige Würdigung; sie werden in schematischer Weise zusammengeordnet, je nach ihrer äußerlich gefaßten Beziehung zur Weisheit als der höchsten Tugend des menschlichen Geistes¹⁾.

Der an der Spitze des platonischen Staates stehende Philosoph vereinigt in einer Person die höchste Geistes-tugend, die σοφία, mit der alle ethischen Tugenden umfassenden δικαιοσύνη. Denn die Weisheit als die τέχνη βασιλική bildet die gestaltende Norm für alle menschlichen Angelegenheiten²⁾. Die Idee des Guten erscheint hier als das ideale Vorbild für sämtliche sittliche Werte. Platon gibt uns jedoch keine Erklärung über die genetische Entstehung der menschlichen Tugend. Wir bleiben im Unklaren über die eigentümlichen Mittel, wodurch die Idee des Guten in dem chaotischen Zwiespalt des menschlichen Begehrens eine harmonische Eintracht stiftet.

Dem klarsehenden Blick des göttlichen Platon sind jedoch die Schattenseiten seiner Lehre nicht entgangen. Er sah vollkommen ein, welche Schwierigkeiten die unvermittelte Anwendung der allgemeinen Normen und Gesetze auf die Einzelheiten des konkreten Lebens bereitet. Einen Ausdruck seiner diesbezüglichen Meinung finden wir in den Mahnworten, die er an den Herrscher richtet; er solle nämlich im Walten seines Amtes weniger nach den Gesetzen fragen, als die konkreten Verhältnisse

¹⁾ Vgl. Phaedr. 248 a.

²⁾ Cegg. XII. 963 a; III. 698 b, I 631 c; Polit. 283 a. ff., 306 a ff.; 311 c.

vermitteltst lebendiger Einsicht (*μετὰ φρονέσεως*) in das in jedem einzelnen Falle Richtige bestimmen. Die Art, auf welche Platon seine Forderung begründet, ist später für die aristotelische Ableitung der praktischen Vernunft maßgebend geworden. „Das Gesetz vermag es nämlich nicht, das Gerechteste für alle zugleich aufzufassen und das Beste anzubefehlen, denn die Ungleichheit der menschlichen Handlungen und die ewige Unruhe, in welchen sich die menschlichen Angelegenheiten bewegen, gestatten es nicht, daß die Kunst etwas Einfaches für alle Fälle und Zeiten feststellt. Das Gesetz hat aber dieses im Auge; wie es etwas zu tun gestattet, ohne darnach zu fragen, ob ihm nicht ein Neues, Besseres aufstieße, was jener von ihm angeordneten Satzung widerspricht¹⁾.“ Vermag nun das Gesetz dem Einzelfall nicht gerecht zu werden, so kann seine Bedeutung nur darin liegen, für die meisten Fälle in großen Umrissen eine Norm aufzustellen²⁾. Diese Sachlage widerspricht aber den sonstigen Ausführungen Platons über das Verhältnis des λογιστικόν zu den beiden niederen Seelenteilen, und vor allem seinem Begriffe der Wissenschaft, welche als μόνον γνωστική sich nur auf das Allgemeine bezieht. So ist es ihm unmöglich, ein einheitliches Regulativ für die konkreten sittlichen Verhältnisse zu finden. Daraus erklärt sich, daß die ablehnende Stellung, welche Aristoteles der platonischen Ethik gegenüber einnimmt, ihren Grund in seiner prinzipiellen Abneigung gegen Platons dialektische Methode hat. Aristoteles bestreitet, daß auf diesem Wege ein wirksames Prinzip für die menschliche Praxis gefunden werden kann.

1) Polit. 294a: ὅτι νόμος οὐκ ἂν ποτε δύναιτο τό τε ἄριστον καὶ τὸ δίκαιότατον ἀκριβῶς πᾶσιν ἅμα περιλαβῶν τὸ βέλτιστον ἐπιτάττειν· αἱ γὰρ ἀνομοιότης τῶν τε ἀνθρώπων καὶ τῶν πράξεων καὶ τὸ μεδέποτε μεδέν ὡς ἔπος εἰπεῖν ἴσιγίαν ἄγειν τῶν ἀθροισμάτων οὐδὲν ἔωσιν ἀπλοῦν ἐν οὐδενὶ περὶ πάντων καὶ ἐπὶ πάντα τὸν χρόνον ἀποφαίνεσθαι τέχνην οὐδ' ἡγνιστῶν.

2) Polit. 295a: ἀλλὰ τὸ τοῖς πολλοῖς γε ὁμαι καὶ ὡς ἐπὶ το πολὺ καὶ πως οὕτωςι παχυτέρως ἐκάστοις τὸν νόμον θήσει, καὶ ἐν γράμμασιν ἀποδιδούς καὶ ἐν ἀγγραμμοῖς, πατριῶς δὲ ἔθεσι νομοθετῶν.

4. Die große Einseitigkeit der platonischen Pragmatie veranlaßt den Stagiriten zur Begründung der Ethik als einer selbständigen Wissenschaft, deren Prinzipien zwar in der Metaphysik wurzeln, die aber in ihrem spezifischen Wirkungskreise sich durchaus selbständig entwickeln.

Das eigentümliche Wesen jedes Dinges fällt nach Aristoteles mit seinem immanenten Zweck zusammen. Die Vollkommenheit einer Sache wird daher bestimmt nach dem Grad ihrer Fähigkeit, diesen Zweck zu verwirklichen. Das Gute identifiziert sich hier mit dem individuellen Zweck eines Dinges¹⁾. Aus diesem Grundsatz schöpfen alle aristotelischen Einwendungen gegen die platonische Idee des Guten ihre Kraft. An dem platonischen Begriffe des allgemeinen Guten hat der Stagirite hauptsächlich zweierlei auszusetzen, erstens seine Definition, deren kritische Analyse eigentlich in die Metaphysik hineingeht²⁾, und zweitens seine spezielle Anwendung auf das menschliche Handeln. Die Annahme einer solchen allgemeinen Idee des Guten steht nach Aristoteles im Widerspruch mit der Realität der einzelnen Wissenschaften, welche auf ihren speziellen Gebieten das Gute zum Gegenstande der Unterredung haben³⁾.

Man ersieht daraus, inwieweit auch bei Aristoteles die ethische Betrachtung von seinen erkenntnistheoretischen und metaphysischen Grundsätzen abhängig ist. Wir unterlassen es hier, näher auf die einzelnen Punkte dieser Polemik gegen Platon einzugehen⁴⁾. Es ist nur hervorzuheben, daß die aristotelischen Einwendungen gegen die

¹⁾ Metaph. V. 16. 1021 b. 20: καὶ ἡ ἀρετὴ τελείωσις τις· ἕκαστον γὰρ τότε τέλειον καὶ οὐσία πᾶσα τότε τελεία, ὅταν κατὰ τὸ εἶδος τῆς οἰκείας ἀρετῆς μὴθὲν ἐλλείπη μέρος τοῦ κατὰ φύσιν μεγέθους.

²⁾ Eth. Nic. I. 6. 1096 b. 30.

³⁾ Eth. Nic. I. 6. 1096 a. 30 ff.

⁴⁾ Vgl. Arleth, Die metaphysischen Grundlagen der aristotelischen Ethik.

platonische Lehre eigentlich nur auf einer negativen Instanz beruhen, nämlich der Schwierigkeit einer Vermittlung der allgemeinen Idee mit den einzelnen Erscheinungen. Diese Schwierigkeit erscheint aber in verschiedenen Formen, je nach der Eigentümlichkeit der behandelten Gegenstände und dem Gesichtspunkte, unter dem man sie betrachtet.

Diesen Erwägungen von allgemeiner Natur verdankt auf dem besonderen Gebiete des sittlichen Handelns die berühmte aristotelische Lehre von der praktischen Vernunft ihren Ursprung. Die menschliche Handlung verwirklicht sich nach Aristoteles in der Einzelheit und Besonderheit des Materiellen. Ihre Differenzierung ist von dieser Veräußerlichung des objektiven Begriffes in der Materie wesentlich mitbestimmt. Die Individualisation des Guten in der eigentümlichen Beschaffenheit der einzelnen Dinge hat somit ihren Grund in der Beschränkung und der Äußerlichkeit der menschlichen Handlung, welche als Tätigkeit eines endlichen Wesens seiner organisch gestalteten Natur entsprechen muß. Dazu gesellt sich der wichtige Umstand, daß alle Handlungen eigentlich nur besondere Formen der Bewegung sind. Die Bewegung aber bedeutet einen Übergang des Potentiellen in das Wirkliche, des Unvollkommenen in das Vollkommene. Die einzelne Handlung kann deshalb nie das Gute an sich realisieren. Es ist wahr, daß alle Menschen nach einem Gute streben; sie trachten nach einer Befriedigung ihrer Bedürfnisse, „aber von der Kenntnis jenes Guten an sich sehen sie dabei völlig ab. Und doch ist schwerlich anzunehmen, daß sämtliche Bearbeiter der verschiedenen Fächer übereingekommen sein sollten, ein Hilfsmittel von dieser Bedeutung zu ignorieren und sich auch nicht einmal danach umzutun. Andererseits würde man in Verlegenheit geraten, wenn man angeben sollte, was für eine Förderung für sein Gewerbe einem Weber oder Zimmermann dadurch zufließen sollte, daß er eben dieses Gute an sich kennt, oder wie ein Arzt noch mehr Arzt oder ein Stratege noch

mehr Strategie dadurch soll werden können, daß er die Idee selber geschaut hat. Es ist doch klar, daß der Arzt nicht einmal die Gesundheit an sich in diesem Sinne ins Auge faßt, sondern die Gesundheit eines Menschen und eigentlich noch mehr die Gesundheit dieses bestimmten Patienten; denn der, den er kuriert, ist ein Individuum“¹⁾.

Eine abgesonderte, allgemeine Idee kann schon deshalb kein Gegenstand der praktischen Betätigung werden, weil sie sich in dem menschlichen Handeln nicht realisieren läßt²⁾. Versteht man aber unter der allgemeinen Idee des Guten an sich die besonderen, für sich erstrebenswerten Gegenstände wie etwa Denken und Lust, so ist es notwendig, den Charakter des Guten in diesen besonderen Gegenständen begrifflich näher zu bestimmen, wobei es sich herausstellen wird, daß das Gute in ihnen ebenso verschiedene Bedeutung hat wie die Gegenstände selbst³⁾. Oder, fragt Aristoteles, gehört zu solcher Begriffsbestimmung nichts anderes als bloß die Idee des Guten? dann würde sich ja ein Artbegriff ohne jeden Inhalt herausstellen⁴⁾. Aus demselben Grunde würde Aristoteles jede andere sittliche Formel als inhaltlos und nutzlos bezeichnen, die sich nicht aus dem eigentümlichen Begriff der menschlichen Natur ergibt, sondern sich a priori und unabhängig von den Gesetzen des menschlichen Lebens die Geltung zu verschaffen sucht. Das Sittliche ist nach Aristoteles eine innere Vollkommenheit des mit Vernunft ausgestatteten menschlichen Wesens. Das Vernunftgemäße und das Sittliche sind inhaltlich identisch⁵⁾.

¹⁾ Eth. Nic. I. 6. 1097 a. 5 ff.

²⁾ Eth. Nic. I. 6. 1096 b. 33: εἰ γὰρ καὶ ἔστιν ἓν τι τὸ κοινῆ κατηγορούμενον ἀγαθὸν ἢ χωριστὸν αὐτὸ τι καθ' αὐτό, ὁῦλον ὡς οὐκ ἂν εἴη πρακτὸν οὐδὲ κτητὸν ἀνθρώπων· νῦν δὲ τοιοῦτον ζητεῖται.

³⁾ Eth. Nic. I. 6. 1096 b. 17, 21 f.

⁴⁾ Eth. Nic. I. 6. 1096 b. 19: ἢ οὐδ' ἄλλο οὐδὲν πλὴν τῆς ιδέας; ὥστε μάταιον ἔσται το εἶδος.

⁵⁾ Eth. Nic. I. 13. 1102 b.

5. Die ethischen Grundsätze des Aristoteles fallen deshalb noch nicht, wie Kant meint, in den Bereich der unbestimmbaren empirischen Erkenntnis. Im Gegenteil, es sind dieselben metaphysischen Begriffe, welche in der spezifischen Sphäre der sittlichen Handlungen zu einer besonderen Ausgestaltung gelangen¹⁾. Denn die allgemeinen Ideen existieren nicht abgesondert von dem Einzelnen, sondern finden ihre Verwirklichung erst in ihm. Andererseits streift das Einzelne als Träger der Idee den kontingenten Charakter seiner Besonderheit ab und wird zum Ausdruck des absoluten begrifflichen Wesens. Dank dieser objektiven Auffassung des Ethischen leugnet Aristoteles keineswegs seinen Zusammenhang mit den höheren Werten, die sich aus der Stellung des Menschen zur Gesamtheit der Welt Dinge ergeben. Auf allen Stufen der Natur, wenn auch in verschiedenem Grade, offenbart sich das Göttliche, denn Gott ist Schöpfer der Welt²⁾. An ihm hängt der Himmel und die ganze Natur; er ist das erste Seinsprinzip, dem nichts gegenübersteht. Man kann deshalb von der aristotelischen Ethik nicht ohne weiteres sagen, daß sie der höchsten göttlichen Norm entbehre³⁾, nur ist dieses göttliche Gesetz durchaus immanent, als der besondere Zweck der menschlichen Natur bestimmt⁴⁾. Ja, die aristo-

¹⁾ Vgl. Trendelenburg a. a. C. S. 32.

²⁾ Aristoteles spricht am deutlichsten von der absoluten Erhabenheit des ersten Seinsprinzips in einer Stelle der Metaphysik, wo er vom alles durchdringenden göttlichen Wesen sagt: καὶ τοῖς μὲν ἄλλοις (φιλοσόφοις) ἀνάγκη τῆ σοφίᾳ καὶ τῆ τιμιωτάτῃ ἐπιστήμῃ εἶναί τι ἐναντίον, ἡμῖν δ' οὐ· οὐ γὰρ ἐστὶν ἐναντίον τῷ πρῶτῳ οὐθέν, πάντα γὰρ ἐναντία ὕλην ἔχει καὶ δυνάμει ταῦτά ἐστιν, ἡ δὲ ἐναντία ἄγνοια εἰς τὸ ἐναντίον· τῷ δὲ πρῶτῳ ἐναντίον οὐθέν. Metaph. XII. 10. 1075 b. 20. Vgl. über die aristotelische Schöpfungslehre: Brentano, Psychologie des Aristoteles; Über den Krentianismus bei Aristoteles; Bullinger, Des Aristoteles Erhabenheit über allem Dualismus; Rolfes, Die aristotelische Auffassung vom Verhältnisse Gottes zur Welt und zum Menschen.

³⁾ Schindele a. a. O. S. 318.

⁴⁾ Trendelenburg a. a. O. S. 32.

telische Lehre geht in dieser Beziehung noch weiter. In der eudemischen Ethik wird ausdrücklich Gotteserkenntnis und Gottesverehrung als das höchste Ziel des Menschen bezeichnet¹⁾. Stammt dieser Satz vielleicht auch nicht von Aristoteles selber, so ist es äußerst kennzeichnend für seine Ethik, wenn ein so treuer und verständiger Schüler wie Eudemos ihn als unmittelbare Konsequenz der Lehre seines Meisters auszusprechen wagte. Wenn Aristoteles seine ethischen Untersuchungen nicht gleich mit der Darstellung des höchsten transzendentalen Guten anfängt, so liegt das in der besonderen Aufgabe, welche seine ethische Theorie verfolgt, und überhaupt in der antiplatonischen Tendenz seiner Philosophie.

Im Unterschiede von der platonischen Ethik verdankt die ethische Pragmatie von Aristoteles ihren spezifischen Charakter vorzüglich der Rolle, welche die praktische Vernunft in ihr spielt. Deshalb ist die begriffliche Bestimmung der letzteren eine notwendige Vorbedingung für das tiefere Eindringen in die besondere Eigenart der aristotelischen Ethik. Die Theorie von der praktischen Vernunft bildet bei Aristoteles einen Teil seiner Lehre vom menschlichen Denken, sie wird deshalb von den allgemeinen Grundsätzen seines Intellektualismus wesentlich bestimmt. Es ergibt sich folglich für uns die Notwendigkeit, das menschliche Handeln, wie es vornehmlich durch die praktische Vernunft bedingt ist, in seinem Ursprung und seinen Äußerungen, und zwar im Gegensatze zum spekulativen Denken, zu analysieren. Ein solcher Vergleich zwischen der praktischen Vernunfttätigkeit und dem spekulativen Denken wird uns zugleich die Stellung kennzeichnen, welche das Ethische in der Gesamtheit der menschlichen Lebensäußerungen einnimmt.

¹⁾ Eth. Eud. VII. 15. 1249 b. 16: ἤ τις οὖν αἴρεσις καὶ κτήσις τῶν φύσει ἀγαθῶν ποιήσει τὴν τοῦ θεοῦ μάλιστα θεωρίαν, ἢ σώματος ἢ χρημάτων ἢ φιλίαν ἢ τῶν ἀγαθῶν, αὕτη ἀρίστη, καὶ οὗτος ὁ ὄρος κάλλιστος· εἰ τις δ' ἢ δι' ἔνδειαν ἢ δι' ὑπερβολὴν κωλύει τὸν θεὸν θεραπεύειν καὶ θεωρεῖν αὕτη δὲ φαύλη.

Fünftes Kapitel.

Die Theorie und die Praxis.

1. Das Weltganze stellt sich Aristoteles dar als eine im ewigen Werden sich verwirklichende Stufenreihe immer höherer Formen, deren Prinzip und letzter Zweck sich in der absolut wirklichen, immateriellen Substanz gründen. Jede höhere Form begreift in sich die vorausgehenden niederen und erscheint als deren eigentlicher Zweck, in dem sie ihre Verwirklichung erstreben. Die höchste Vollendung und das Ziel der irdischen Wesen bildet aber der Mensch, weil sein substantielles Wesen göttlich ist, indem es an der Immaterialität des göttlichen Gedankens teilnimmt¹⁾. In dem menschlichen Wesen vereinigt die vernünftige Seelenform alle niederen organischen Formen zur substantiellen Einheit²⁾. Die menschliche Seele ist darum ihrem Wesen nach die erste Eutelechie des organisch gegliederten Körpers und erscheint in ihrer Tätigkeit als die höchste Form des Materiellen, an dessen Eigenschaften sie teilnimmt³⁾. Die Wirksamkeit der menschlichen Seele geht aber nicht vollständig im Körperlichen auf, sie besitzt noch ein höheres Vermögen, welches zu seiner Tätigkeit

¹⁾ Polit. I. 2. 1253 a. 10; De gen. animal. II. 3. 351; Eth. Nic. X. 7. 1177 a. 15, 21; b 30; 8. 1178 a. 22; 9. 1179 a. 22—32.

²⁾ De anima II. 1. 412 a. 28 ff.; Eth. Nic. I. 13. 1102 a. 27 ff.

³⁾ De anima II. 2. 414 a. 20 ff.; vgl. Biese, Die Philosophie des Aristoteles II, 209.

keines körperlichen Organes bedarf¹⁾. Dieses Vermögen erhebt sich in der ihm eigentümlichen Tätigkeit zur begrifflichen Auffassung des an sich Seienden, des Wesens der Dinge. Dadurch werden die ideellen Bestimmungen der Dinge aus ihrer Veräußerlichung in die Besonderheit des Materiellen wieder in die Einheit des Begriffes aufgenommen, wobei das Denken und das Gedachte als identisch erscheinen²⁾, d. h. das Subjekt und sein Objekt eine lebendige Einheit bilden.

Die Wissenschaft bezieht sich somit auf das Begriffliche, das Wißbare (ἐπιστητόν), welches als das eigentliche Was des Dinges seine ewige, unveränderliche Wesenheit bedeutet. Aristoteles bezeichnet deshalb als die Aufgabe der Wissenschaft die Übereinstimmung zwischen dem Sein und dessen Begriff.

2. Das Sein bestimmt das Wahre und umgekehrt: je mehr das Seiende an der Ewigkeit und Unveränderlichkeit der Idee teilnimmt, um so wahrer ist es. Die Rangordnung des Seienden richtet sich nach dem Grade seiner begrifflichen Bestimmung. Diese metaphysische Wertung des Seienden erstreckt sich aber auch auf die einzelnen Wissenschaften. Die aristotelische Erkenntnislehre setzt sich die Lösung des platonischen Problems zur Aufgabe,

¹⁾ De anima III. 4. 429 a. 24: διὸ οὐδὲ μεμῆχθαι εὐλογον αὐτὸν τῆ σῶματι· ποῖός τις γὰρ ἂν γίνουτο, ψυχρὸς ἢ θερμὸς, ἢ κὰν ὄργανόν τι εἴη, ὡσπερ τῆ αἰσθητικῆ· νῦν δ' οὐθέν ἐστιν· καὶ εὖ δὴ οἱ λέγοντες τὴν ψυχὴν εἶναι τόπων εἰδῶν. πλὴν ὅτι οὔτε ὕλη ἀλλ' ἡ νοητικὴ, οὔτε ἐντελεχεῖα ἀλλὰ δυνάμει τὰ εἶδη.

²⁾ Metaph. XI. 7. 1072 b. 20: ἡ δὲ νόησις ἡ καθ' αὐτὴν τοῦ καθ' αὐτὸ ἀρίστου, καὶ ἡ μάλιστα τοῦ μάλιστα. Αὐτὸν δὲ νοεῖ ὁ νοῦς κατὰ μετάληψιν τοῦ νοητοῦ· νοητός γὰρ γίνεταί θιγγάνων καὶ νοῶν, ὡστε ταῦτόν νοῦς καὶ νοητόν. Τὸ γὰρ δεικτικὸν τοῦ νοητοῦ καὶ τῆς οὐσίας νοῦς. Die Identität des Denkens mit dem Gedachten begründet er durch die Immaterialität des gedachten Objektes: ἐπὶ δὲ τῶν θεωρητικῶν ὁ λόγος τὸ πρᾶγμα καὶ ἡ νόησις. Οὐχ ἑτέρου οὖν ὄντος τῆ νοουμένου καὶ τοῦ νοῦ, ἕσα μὴ ὕλην ἔχει, τὸ αὐτὸ ἔσται καὶ ἡ νόησις τοῦ νοουμένου μία. Vgl. de anima III. 4. 430 a. 1 f.

nämlich der Bestimmung des Verhältnisses zwischen Sein und Idee. Dieses Problem kommt in ihr zum Ausdruck in der Frage nach Entstehung und Aneignung des Wissens, das uns die Erkenntnis des wahren Seins ermöglicht. Die Lösung dieser mehr speziellen Problemfassung entspricht vollkommen derjenigen, die der Philosoph dem allgemeineren Problem auf den übrigen Gebieten seiner Philosophie gegeben hat. Sie besteht in der Unterscheidung des potentiellen und des wirklichen Wissens¹⁾. Die menschliche Seele bildet nämlich die substantielle Einheit ihrer niederen Vermögen. Der ernährende, empfindende, begehrende Seelenteil, sowie das Vermögen der räumlichen Bewegung finden ihren höchsten Abschluß in ihr und schaffen zugleich die Grundlage für die denkende Betätigung des geistigen Vermögens²⁾. Das begriffliche Denken erfährt somit nicht unmittelbar sein Objekt. Das Wissen ist ihm auch nicht angeboren, wie Platon angenommen hat; es existiert bloß potentiell und ist als *νοῦς παθητικός* auf die Sinneserkenntnis angewiesen³⁾. Auf der niederen Stufe der sinnlichen Wahrnehmung enthält das empfindende Vermögen in sich nur die Möglichkeit der sinnlichen Objekte. Es verhält sich insofern leidend⁴⁾, als es erst durch Einwirkung des eigentümlichen Objektes die Wirklichkeit der Empfindung erlangt, d. h. wirklich empfindet und dadurch seine Bestimmung erfüllt⁵⁾. Ähnlich ist es mit dem intellektuellen Denkvermögen, welches keine Wirklichkeit besitzt, bevor es denkt⁶⁾. Im Akte seiner Selbstverwirklichung realisiert sich das Denken als

¹⁾ De anima III. 4. 429 b. 30; 429 a. 22; Anal. post. I. 1. 71 a. 15 ff.

²⁾ De sensu et sensato 6. 445 b. 16: οὐ νοεῖ ὁ νοῦς τὰ ἐκτός μὴ μετ' αἰσθήσεως ὄντα; de anima III. 7. 431 a. 17.

³⁾ De anima III. 4. 429 b. 29; 430 a. 5 f., 12.

⁴⁾ De anima II. 5. 416 b. 33; vgl. 417 a. 6, 17; 418 a. 3—5.

⁵⁾ Metaph. XI. 7. 1072 b. 20; de anima II. 5. 417 b. 2 ff.; III. 4. 429 a. 17.

⁶⁾ De anima III. 4. 429 a. 15, 24: οὐθέν ἐστιν ἐνέργεια τῶν ὄντων πρὶν νοεῖν.

die Form aller Formbestimmungen: ὁ νοῦς εἶδος εἰδῶν καὶ αἰσθησις εἶδος αἰσθητῶν.

Das menschliche Denken durchläuft somit in genetischer Entwicklung alle Stufen des Bewußtseins, von der einfachen sinnlichen Empfindung an bis zur begrifflichen Erkenntnis des Wesens oder der Form der Dinge. Der gemeinsame Sinn, die Einbildungskraft (*φαντασία*) und die Erinnerung (*μνήμη*) schaffen die Grundlagen der Erfahrung¹⁾. Vermittelst der Erfahrung erhebt sich dann das selbsttätige Denken zur Allgemeinheit des Begriffes, welcher das Was, das schöpferische Prinzip der Sache enthält. Daraus ergibt sich unmittelbar der Grundsatz, daß das begriffliche Wissen auf die Erfassung von gewissen Seinsprinzipien gerichtet ist²⁾. Vollkommene Erkenntnis des Gegenstandes setzt nämlich die Erkenntnis seiner Ursachen voraus, weil erst dadurch das Wesen des Gegenstandes in seiner inneren Notwendigkeit und Allgemeinheit erfaßt wird. Eine solche Erkenntnis verschafft uns nun jenes Wissen, das wir auf Grund eines Beweises (*δι' ἀποδείξεως*), d. h. mittelst eines wissenschaftlichen Syllogismus (*συλλογισμὸν ἐπιστημονικόν*) erwerben.

In analoger Weise, wie es in dem notwendigen Kausalzusammenhange der Naturdinge keinen progressus in infinitum geben kann, muß auch jede beweisbare Wissenschaft (*ἀποδεικτικὴ ἐπιστήμη*) aus ersten, unvermittelten Sätzen hervorgehen, die an sich früher sind und die Prämissen für den Schlußsatz enthalten (*αἰτίων τοῦ συμπεράσματος*)³⁾. Diese Prinzipien müssen ferner die obersten Satzungen sein, denn sonst müßte man die Kenntnis ihres Beweises haben, um sie zu wissen usf.⁴⁾.

¹⁾ Metaph. I. 1. 980 b. 28: γίνεται δ' ἐκ τῆς μνήμης ἐμπειρία τοῖς ἀνθρώποις· αἱ γὰρ πολλαὶ μνήμαι τοῦ αὐτοῦ πράγματος μιᾶς ἐμπειρίας δυνάμιν ἀποτελοῦσιν. Καὶ δοκεῖ σχεδὸν ἐπιστήμη καὶ τέχνη ὁμοιον εἶναι ἐμπειρία. Ἀποβαίνει δ' ἐπιστήμη καὶ τέχνη διὰ τῆς ἐμπειρίας τοῖς ἀνθρώποις.

²⁾ Metaph. I. 1. 981 b. 28 f.; 982 a. 1.

³⁾ Anal. post. I. 2. 71 b. 22.

⁴⁾ Anal. post. I. 2. 72 a. 15 ff.

Das wissenschaftliche Verfahren des endlichen Denkens auf dem theoretischen wie auf dem praktischen Gebiete darf aus diesem Grunde nicht ins Unendliche verlängert werden. Dort wird es begrenzt durch die Definition oder den wissenschaftlichen Beweis, welcher das Was des Gegenstandes und die in ihm enthaltenen wesentlichen Bestimmungen darstellt, — hier durch den realisierbaren Zweck.

3. Wenn man die Kenntnis des Allgemeinen hat, so weiß man in gewissem Sinne alles ¹⁾, denn in ihm hat man die Prinzipien alles Wißbaren erfaßt. Die Kenntnis der Prinzipien zeichnet sich ferner durch strengere begriffliche Form aus ²⁾; sie wird auch um ihrer selbst willen angestrebt, nämlich des bloßen Wissens wegen ³⁾. Sie hat daher einen größeren inneren Wert als jede praktische Betätigung, die nur auf das Augenblickliche und Vergängliche bedacht ist.

Nach dem bezeichneten Maßstab bestimmt sich auch der Wert der einzelnen Wissenschaften. Der Eigenwert des reinen Wissens erweist sich in deutlichster Weise bei derjenigen Wissenschaft, deren Gegenstand am meisten erkennbar ist. Das ist aber die Wissenschaft, die sich mit den obersten Seinsprinzipien befaßt. Denn vermittelt dieser Prinzipien erkennen wir alles andere, was unter ihnen befaßt ist. Die Wissenschaft der Prinzipien begreift in sich die letzten Ursachen und die höchsten Zwecke der Dinge. Der Zweck ist aber das Gute, und der allgemeine Zweck der Welt Dinge ist das absolute Gute ⁴⁾.

Wir ersehen daraus, daß die aristotelische Theorie die

¹⁾ Metaph. I. 2. 982 a. 21.

²⁾ Metaph. I. 2. 982 a. 25: ἀκριβέσταται δὲ τῶν ἐπιστημῶν αἱ μάλιστα τῶν πρώτων εἰσίν.

³⁾ Metaph. I. 2. 984 a. 14.

⁴⁾ Metaph. I. 2. 982 a. 30 ff., b. 4: ἀρχικωτάτη δὲ τῶν ἐπιστημῶν, καὶ μᾶλλον ἀρχικὴ τῆς ὑπερετούσης, ἢ γνωρίζουσα τίνος ἕνεκέν ἐστι πρακτέον ἕκαστον. τοῦτο δ' ἐστὶ τὰγαθὸν ἐν ἑκάστοις, ὅπως δὲ τὸ ἄριστον ἐν τῇ ψύσει πάση.

höchsten Seinsbestimmungen mit den erhabensten Wertbegriffen zu einer unzertrennlichen Einheit verbindet. Aristoteles kennt keine solchen Wertmaßstäbe für das sittliche Handeln, welche in ihrer Absonderung mit der theoretischen Erkenntnis nichts zu schaffen hätten. Das objektive Sein bestimmt nach ihm auch das Gute, und der Realisierungsgrad der Idee bezeichnet den Wert der einzelnen Erscheinungen, sowohl auf dem theoretischen Gebiete, wie auch auf dem der praktischen Betätigung in der Einzelheit des Materiellen. Die moralische Tüchtigkeit und die intellektuelle Fertigkeit sind von dem Stagiriten in einem höheren Gattungsbegriff der ἀρετή zusammengefaßt.

Ein sicheres Kriterium für die Anordnung und Einschätzung der einzelnen Tugenden finden wir in der fortschreitenden Ausbildung der mannigfaltigen Seelenvermögen und in ihrem Verhältnis zum höchsten Lebenszweck. Es sei uns erlaubt, an dieser Stelle einen größeren Auszug aus der vorzüglichen, aber wenig beachteten Abhandlung von Haecker über das Einteilungsprinzip der aristotelischen Tugendreihe anzuführen, in welcher die organische Lebensauffassung unseres Meisters von Stagira treffend charakterisiert wird. „Der Gedanke an diesen letzten Zweck und an das höchste menschliche Gut, die Idee der Eudämonie, durchdringt und belebt das ganze Werk; sie ist aber die vollendete zweckentsprechende Entfaltung aller von der Natur dem Menschen verliehenen Seelentätigkeiten in einem vollendeten, mit den Mitteln für diese Tätigkeiten ausgerüsteten Leben. Die rein ursprünglichen Seelenkräfte nun, wie sie dem Menschen als einem lebenden Wesen und dem vollendetsten Geschöpf der organischen Natur eigentümlich sind, behandelt die Psychologie; sie überliefert ihn der Ethik in seiner rohen, ungebildeten und ungesitteten Kraft, wie er aus der bildenden Hand der schöpferischen Natur hervorgegangen, damit sich nun dies rohe Vermögen zweckmäßig entfalte und die blinde Be-

gierde zur sittlichen Schönheit der Tugend veredelt werde. An das Gegebene, Natürliche also knüpft die Ethik an und sucht die beiden ihr gleichzeitig und gleichberechtigt überlieferten Triebe der ἐπιθυμία und des θύμος parallel miteinander allmählich zu versittlichen und sie mehr und mehr mit dem Gedanken des höheren Zweckes zu durchdringen. Denn wenn ihr auch von Anfang an als letztes Ziel und höchstes Ideal die Vollendung der Eudämonie vor Augen steht, so ist diese doch erst in der philosophischen Betrachtung, in dem freien theoretischen Leben möglich¹⁾.

Bekanntlich führt schon Platon das sittliche Leben auf die Liebe zurück, welche die menschliche Seele in dem Sehnen, die ewigen, urbildlichen Ideen zu schauen, über alles Sinnliche und Vergängliche emporhebt. Im Symposion bestimmt Platon diese Liebe näher als ein Begehren der höchsten Geistesgüter, des Schönen und Guten, die uns mit dem Prinzip alles Seins in Verbindung setzen. Dieses Streben unseres Geistes wird veranlaßt durch das Bewußtsein der eigenen Bedürftigkeit, des Mangels an Vollkommenheit²⁾. Auch für Aristoteles bildet der νόος das tiefste Wesen der Seele, dem die anderen Vermögen nur als Mittel für die Verwirklichung seiner Zwecke untergeordnet sind. Unser Intellekt, bevor er denkt, existiert nur potentiell. Er erlangt seine Wirklichkeit durch die begriffliche Auffassung des Intelligibelen in den Dingen. Weil der νόος sich dadurch verwirklicht, daß er andere Wesenheiten denkt, wird seine geistige Energie um so größer sein, je höher das von ihm Erfasste steht. Unser Erkenntnistrieb bezeichnet nur die vollkommenste Form des allen irdischen Wesen innewohnenden Strebens nach Sein und Vollkommenheit. Die Ausbildung des Denkens und der von ihm abhängigen niederen Vermögen kann deshalb als eine

¹⁾ Haecker a. a. O. S. 27.

²⁾ Vgl. Arleth a. a. O. S. 44.

stufenartige Entwicklung des Menschen zur Erlangung der vollkommenen geistigen Entelechie charakterisiert werden ¹⁾).

4. Das Geschehen und die Bewegung, sagt Aristoteles, heißt in einem Falle Denken, im anderen Falle Hervorbringen; und zwar Denken, wenn es von dem Prinzip und der Form ausgeht, Hervorbringen, wenn es von dem ausgeht, was im Denken den Abschluß bildet ²⁾). Wir sehen daraus, daß das Denken bei Aristoteles die Prinzipien jeglicher geistigen Betätigung als ihren Anfang und ihr Endziel bestimmt. Nur richtet es sich das eine Mal in der Theorie auf die Anschauung des Allgemeinen, das andere Mal, durch die Vermittlung der praktischen Vernunft, auf die Verwirklichung der begrifflichen Zwecke in der äußeren Handlung ³⁾). Aus dem Dargelegten geht deutlich hervor, daß es eine Wissenschaft geben muß, welche die obersten Prinzipien des Seienden mit dem letzten Zwecke des Handelns in einer synthetischen Einheit zusammenfaßt ⁴⁾). Allerdings trägt ein solcher metaphysischer Zweckbegriff noch zu sehr den Charakter der Allgemeinheit, um einer unmittelbaren Realisation fähig zu sein ⁵⁾). Der Gegenstand der praktischen Tätigkeit ist nämlich im Gegensatz zur Allgemeinheit der theoretischen Erkenntnis das Einzelne. Der allgemeine Begriff des Guten muß erst durch eine besondere Vernunfttätigkeit praktisch anwendbar gemacht werden. Die allgemeinen Zweckideen verwirklichen sich deshalb in der äußeren Handlung nur durch die Wirksamkeit des praktischen Denkens ⁶⁾). Die Darlegung der Art und Weise, wie sich

¹⁾ Pol. 7. 15. 1334 b. 15: ὁ λόγος καὶ ὁ νοῦς τῆς φύσεως τέλος.

²⁾ Metaph. VII. 7. 1032 b. 15.

³⁾ Vgl. Eth. Nic. VI. 11. 1143 b. 14; 12. 1144 a. 1.

⁴⁾ Metaph. I. 2. 982 b. 7 f.

⁵⁾ Metaph. I. 2. 982 b. 11: δεῖ γὰρ ταύτην τῶν πρώτων ἀρχῶν καὶ αἰτιῶν εἶναι θεωρητικὴν· καὶ γὰρ τάχαθόν καὶ τὸ οὐ ἕνεκα ἐν τῶν αἰτιῶν ἐστὶν ὅτι δ' οὐ ποιητικὴ, δῆλον καὶ ἐκ τῶν πρώτων φιλοσοφησάντων.

⁶⁾ Metaph. I. 1. 981 b. 3.

die praktische Vernunft mit der Besonderheit des menschlichen Ethos verbindet und es zum vollkommenen Handeln gestaltet, wird uns den unversöhnlichen Gegensatz zwischen der aristotelischen und kantischen Bestimmung der praktischen Vernunft mit aller Deutlichkeit klar machen.

Wenn wir nun die Ergebnisse unserer bisherigen Untersuchung kurz zusammenfassen, so sehen wir, daß nach Aristoteles alle Arten der menschlichen Tätigkeit einem Werden gleichen, dessen letztes Ziel in der Realisierung des vollen menschlichen Artbegriffes liegt. Seine Vollkommenheit erreicht der Mensch auf zwei verschiedenen Wegen¹⁾. In der Richtung auf das Allgemeine und das Ewige entwickelt sich ein mannigfach differenziertes theoretisches Wissen, welches sich entsprechend dem Grade seiner Allgemeinheit und der Abstraktion seiner Objekte von der Materie zu den drei theoretischen Hauptdisziplinen herausbildet, nämlich zur Physik, Mathematik und Theologie. Andererseits realisiert sich dasselbe Vernunftvermögen in der praktischen Tätigkeit durch die in der theoretischen Erkenntnis gewonnene Aktualität als die vernunftgemäße Gestaltung entweder der inneren Affekte oder der äußeren Werke²⁾. Dieses „handelnde Denken“ entwickelt sich in einem praktischen Syllogismus, indem die obere Prämisse den allgemeinen Zweckbegriff, die untere dagegen das partikuläre und konkrete Objekt bestimmt, und der daraus sich ergebende Schlußsatz in die Handlung übergeht³⁾.

¹⁾ Eth. Nic. VI. 1. 1138 b. 35; Metaph. V. 1. 1025 b. 21.

²⁾ Eth. Nic. VI. 3. 1139 b. 15; I. 13. 1103 a. 3.

³⁾ Eth. Nic. VI. 5. 1147 a. 25; vgl. de anima III. 4. 434 a. 17; de motu animal. 7. 701 a. 7.

Sechstes Kapitel.

Die praktische Vernunft und der Wille.

1. Die näheren Angaben über das praktische Denkvermögen finden sich bei Aristoteles zunächst in der Psychologie bei der Ermittlung der Bewegungsursache in den lebenden Wesen. Die hier enthaltenen Angaben sind um so bedeutungsvoller, als Aristoteles uns bei dieser Gelegenheit einen genauen Aufschluß über die psychologischen Grundlagen des menschlichen Handelns geben will.

Die Frage nach dem Ursprung der praktischen Vernunft steht in engstem Zusammenhang mit seinem Begriff des Willens. Die Bestimmung der rationellen Leitmotive im menschlichen Streben und die Ausstattung der menschlichen Vernunft mit einem praktischen Vermögen schwebten Aristoteles doch bei der von ihm vorgenommenen Reform der platonischen Ethik als Hauptaufgabe vor. Der erste Schritt zu diesem Ziel mußte schon in der Lehre von den Seelenteilen gemacht werden. Statt der platonischen Einteilung der Seelenvermögen in λογιστικόν, θυμοειδές und ἐπιθυμητικόν, welche sich unvermittelt in dem menschlichen Wesen zusammenfinden ¹⁾, legt Aristoteles seiner Lehre von den Seelenvermögen meistens eine Zweiteilung in λόγον ἔχον καὶ ἄλογον ²⁾ zugrunde. In diesen beiden Teilen der menschlichen Seele findet Aristoteles ein besonderes Streben,

¹⁾ De anima III. 9. 432 a. 23; 432 b. 4; vgl. Rep. IV. 436—441.

²⁾ De anima III. 9. 432 a. 26; Polit. VII. 15. 1334 b. 17: ἔπειτα ὡσπερ ψυχὴ καὶ σῶμά δὲ ἔστιν, οὕτω καὶ τῆς ψυχῆς ὁρώμεν δύο μέρη, τό τε ἄλογον καὶ τὸ λόγον ἔχον, καὶ τὰς ἕξεις τὰς τούτων δύο τὸν ἀριθμὸν, ὧν τὸ μὲν ἔστιν ὄρεξις τὸ δὲ νοῦς.

das sich in dem vernünftigen Vermögen zum Vernunftstreben oder zum Willen (βούλησις) ausbildet, in dem vernunftlosen dagegen sich als Begierde (ἐπιθυμία) und Zornmut (θύμος) äußert¹⁾. Dem vegetativen Vermögen hat Aristoteles kein besonderes Strebevermögen beigelegt, weil er das Streben in engste Beziehung zur Bewegungsfähigkeit bringt und die letztere wiederum als eine Wirkung der Phantasie betrachtet²⁾. Da in dem vegetativen Teile kein Apperzeptionsvermögen vorhanden ist, so kann bei ihm auch von keinem gesonderten Streben die Rede sein. — Dieser intellektualistische Charakter der aristotelischen Psychologie bestimmt durchweg seine Lehre von dem menschlichen Streben. Wie aus der sinnlichen Erkenntnis durch die Vermittelung der Lust- und Unlustempfindungen die Begierde entspringt, so entwickelt sich in ähnlicher Weise durch Bejahung des erkannten Objektes in unserem Denken das vernünftige Streben. Die Beschaffenheit unseres Begehrens entspricht deshalb stets der Eigenart der erkannten und angestrebten Gegenstände³⁾.

Bei näherer Betrachtung dieser funktionellen Abhängigkeit des Strebens von der Erkenntnis entstehen aber fast unüberwindliche Schwierigkeiten, namentlich bei der Frage, wie sich Aristoteles dieses Abhängigkeitsverhältnis des Strebens von den verschiedenen Erkenntnisformen genauer vorstellte. Wir können nämlich nicht entscheiden, ob das Streben bei ihm ein besonderes Vermögen bezeichnet, das dem Sein und der Tätigkeit nach von den anderen Seelenvermögen verschieden ist⁴⁾, oder ob dieses dynamische Element in der menschlichen Seele unmittelbar an die

1) De anima III. 9. 432 b. 5: ἐν τε τῷ λογιστικῷ γὰρ ἡ βούλησις γίνεται, καὶ ἐν τῷ ἀλόγῳ ἡ ἐπιθυμία καὶ ὁ θυμός· εἰ δὲ τρία ἢ ψυχῆ, ἐν ἐκάστῳ ἔσται ὄρεξις.

2) De anima III. 9. 432 b. 14 f.

3) De anima III. 10. 433 b. 5. vgl. Volkman, Grundzüge der aristotelischen Psychologie, S. 135.

4) De anima III. 9. 432 a. 31 ff.

verschiedenen Erkenntnisvermögen geknüpft ist. Im letzteren Falle wäre es ein und dasselbe Vermögen, das sich das eine Mal als wahrnehmendes Subjekt betätigt, das andere Mal als Begehren in Erscheinung tritt. Die letzterwähnte Ansicht wird von vielen namhaften Aristoteles-Forschern mit nicht zu verachtenden Argumenten unterstützt. Nach ihrer Meinung müßte man in dem sinnlichen Wahrnehmungsvermögen eine sinnliche Begierde annehmen, für das höhere Denkvermögen dagegen einen rein intellektuellen Willen postulieren. Auf Grundlage einer ähnlichen Ansicht hat sich in der Scholastik die Lehre von dem Willen und der Vernunft als den zwei verschiedenen intellektuellen Vermögen herausgebildet. Ob wir aber diese Entwicklungsphase der aristotelischen Gedanken schon bei dem Meister selbst vorfinden, wage ich nicht zu entscheiden. Jedenfalls kann man einer solchen Auffassung der betreffenden Frage die schwerwiegendsten Gründe entgegenstellen. Gegen die Ansicht von einem besonderen intellektuellen Willen bei Aristoteles spricht schon seine Fassung des ethischen Problems und vor allem die Art, wie er die Freiheit des menschlichen Handelns begründet. Überall sehen wir, daß unser Meister die *ὄρεξις* (eine Gattungsbezeichnung für alle drei Arten des Strebens) als ein niedrigeres Vermögen im Vergleich mit der Vernunft betrachtet. Nirgends sagt Aristoteles, daß die Menschen deshalb frei handeln, weil unser Wille an sich unbeschränkt und über alle partikulären Strebensobjekte erhaben ist. Er findet im Gegenteil das Prinzip der menschlichen Freiheit darin, daß der praktischen Vernunft mehrere Mittel zur Realisierung des partikulären von dem Streben bestimmten Zweckes zur Verfügung stehen.

Wenn sich die menschliche *ὄρεξις* in die drei genannten Arten des Begehrens differenziert, so bedeutet das noch nicht, daß diese drei Formen des Strebens ursprünglich den verschiedenen Subjekten angehören. Vielmehr deutet

alles darauf, daß das eine an sich undifferenzierte Begehren als die besondere Fähigkeit der menschlichen Seele¹⁾ sich je nach der Beschaffenheit des jeweiligen Erkenntnisobjektes verschiedenartig auswirkt. Alles wirkliche Streben äußert sich nur in den drei Formen der praktischen Bejahung oder Verneinung. Denn wie in den kritischen Vermögen das Wahre und Falsche durch das Bejahen und Verneinen in Form eines Urteils ausgedrückt wird, so bezeichnet auch das Begehren und Fliehen die zwei konträren Verhaltensarten unseres Strebens seinen Objekten gegenüber²⁾. Das Streben gehört aber zu einer niedrigeren Entwicklungsstufe unter den verschiedenen Vermögen der menschlichen Seele. In der genetischen Entstehung unserer Funktionen geht deshalb das Streben der Entwicklung der intellektuellen Fähigkeit zeitlich voran³⁾. Darum muß der Erzieher und der Gesetzgeber zuerst für die Ausbildung und die rechte Erziehung des Körpers und des Willens sorgen⁴⁾.

2. Fassen wir nun diesen Entstehungsprozeß des menschlichen Strebens näher ins Auge. Wir haben gesehen, daß das Begehren erst bei den empfindenden Wesen zum Vorschein kommt. Denn jede sinnliche Empfindung ist stets von einem eigentümlichen Lust- oder Unlustgefühl begleitet. Im engsten ursächlichen Zusammenhang mit diesem Gefühl des Angenehmen oder Unangenehmen tritt darauf eine Reaktion des empfindenden Subjektes hervor. Handelt es sich dabei um eine Lustempfindung, so verwandelt sich

1) De anima II. 2. 413 b. 11; 3. 414 a. 31; III. 7. 431 a. 13; 3. 432 b. 3.

2) Eth. Nic. VI. 2. 1139 a. 21: ἔστι δ' ὅπερ ἐν διανοίᾳ κατάφασις καὶ ἀπόφασις, τοῦτ' ἐν ὁρέξει διώξις καὶ φυγή. vgl. De anima III. 7. 431 a. 8; 432 b. 27.

3) Polit. VII. 15. 1334 b. 20: ὡςπερ δὲ τὸ σῶμα πρότερον τῇ γενέσει τῆς ψυχῆς, οὕτω καὶ τὸ ἀλογον τοῦ λόγον ἔχοντος. φανερόν δὲ καὶ τοῦτο. θυμὸς γὰρ καὶ βούλησις, ἔτι δὲ ἐπιθυμία καὶ γενομένοις εὐθὺς ὑπάρχει τοῖς παιδίοις, ὁ δὲ λογισμὸς καὶ ὁ νοῦς προΐουσιν ἐγγίνεσθαι πέφουκεν.

4) Polit. VII. 15. 1334 b. 25 f.

diese Reaktion in eine Begierde oder in eine Art des physiologischen Verlangens nach dem empfundenen Gegenstand¹⁾. Das angenehme Empfundene entspricht offenkundig dem subjektiven Vermögen; es wird deshalb als das Gute in der erzeugten Begierde bejaht. Im entgegengesetzten Falle fliehen wir mit Abscheu vor dem uns die Unlust bereitenden Objekt. Die Lust- und Unlustempfindung ist somit unmittelbar mit einer Handlung verbunden, die das Gute oder das Schlechte zu ihrem Objekte hat²⁾. Man kann deshalb sagen, daß die aktuelle Begierde und der Abscheu identisch seien mit der Empfindung der Lust oder des Schmerzes. Zwischen dem Zustand des Begehrens und des Fliehens besteht kein prinzipieller Unterschied; das Begehren ist auch nicht von dem sinnlichen Empfindungsvermögen getrennt, nur die Äußerungen dieser Fähigkeit des sinnlichen Vermögens (τοῦ αἰσθητικοῦ) sind verschieden³⁾.

Was nun den vernünftigen Seelenteil anbetrifft, so spielen hier die Phantasiebilder dieselbe Rolle, wie die einzelnen Empfindungen in dem niederen Erkenntnisvermögen. Tatsächlich verhält sich unser höheres Denken zu seinen Objekten ganz ähnlich, wie die niedere Erkenntnis zu den sinnlichen Gegenständen⁴⁾. Das intellektuelle Vermögen der Seele ist ein spezielles Organ für die Auffassung der intelligibelen Formen, die sinnliche Empfindung dagegen ein solches für die der sinnlichen Formen⁵⁾. Weil es aber für uns außer der sinnlichen Erfahrung keine Er-

¹⁾ De anima I. 1. 403 a. 16.

²⁾ De anima III. 7. 431 a. 10: καὶ ἔστι τὸ ἠθεσθαι καὶ λυπεῖσθαι τὸ ἐνεργεῖν τῇ αἰσθητικῇ μεσότητι πρὸς τὸ ἀγαθὸν ἢ κακόν, ἢ τοιαῦτα.

³⁾ De anima III. 7. 431 a. 12: καὶ ἡ φυγὴ δὲ καὶ ἡ ὄρεξις τοῦτο ἢ κατ' ἐνέργειαν, καὶ οὐχ ἕτερον τὸ ὀρεκτικόν καὶ φευκτικόν, οὐτ' ἀλλήλων οὔτε τοῦ αἰσθητικοῦ.

⁴⁾ De anima III. 8. 431 b. 21 f.

⁵⁾ De anima III. 8. 432 a. 1: ὥστε ἡ ψυχὴ ὡσπερ ἡ χεὶρ ἐστίν· καὶ γὰρ ἡ χεὶρ ὄργανόν ἐστιν ὀργάνων, καὶ ὁ νοῦς εἶδος εἰδῶν καὶ ἡ αἰσθησις εἶδος αἰσθητῶν.

kenntnisgegenstände gibt, so muß man annehmen, daß die intelligibelen Formen in den sinnlichen Dingen existieren etwa wie die abstrahierten mathematischen Begriffe. Daraus erklärt sich, daß wir ohne äußere Sinne nichts zu erkennen imstande sind, und, daß alles, was wir erfassen, notwendig von bestimmten Phantasiebildern begleitet wird¹⁾. Denn das rein Intelligibele vermögen wir nur in solchen Phantasievorstellungen zu denken. Die Wahrheit unserer Erkenntnis beruht auf einer bestimmten Anordnung der Vorstellungen²⁾. Auch das höhere, vernunftgemäße Streben entspringt aus einer Bejahung oder Verneinung der in unserem Denken von der Phantasie vorgestellten Objekte. Das Denken verhält sich zu den Vorstellungen genau so wie der gemeinsame Sinn zu den einzelnen Empfindungen, durch deren harmonische Zusammenordnung das niedere Streben geregelt wird. In der vernünftigen Seele sind deshalb nicht die einzelnen Sensationen die Ursache des Strebens, obgleich wir vermittelt der sinnlichen Vorstellungen denken³⁾. Der Entstehungsprozeß des höheren Strebens ist von viel komplizierterer Natur. Wenn wir z. B. eine brennende Fackel sehen und der gemeinsame Sinn uns sagt, daß das Feuer sich gegen uns bewegt, so schließt die Vernunft aus diesen Zeichen auf die uns drohende Gefahr, und wir entscheiden uns zum Fliehen⁴⁾. Die Fähigkeit zu einer solchen Koordination der einzelnen Vorstellungen und Gedanken ermöglicht der vernünftigen Seele die Bestimmung der Zukunft und mit Rücksicht darauf eine Regelung des Handelns mit einem größeren Maßstab als dem der augenblicklichen Lust. Das Zeit-

1) De anima III. 8. 432 a. 8; 7. 431 a. 16.

2) De anima III. 8. 432 a. 11; συμπλοκή γὰρ νοημάτων εἰσὶ τὸ ἀληθές ἢ ψεῦδος. τὰ δὲ πρῶτα νοήματα τίνι διοίσει τοῦ μὴ φαντάσματα εἶναι: ἢ οὐδὲ τᾶλλα φαντάσματα, ἀλλ' οὐκ ἄνευ φαντασμάτων.

3) De anima III. 7. 431 b. 2: τὰ μὲν οὖν εἶδη τὸ νοητικὸν ἐν ταῖς φαντάσμασι νοεῖ, καὶ ὡς ἐν ἐκείνοις ὄρισται αὐτῶ τὸ διωκτὸν καὶ φευκτὸν.

4) De anima III. 7. 431. b. 5 f.

bewußtsein bildet daher eine wesentliche Vorbedingung für das Auftreten des vernunftgemäßen Strebens. Denn die Begierde drängt zur sofortigen Entscheidung. Das gegenwärtige Lustgefühl bildet für die Begierde das einzige und darum das absolute Objekt ihres Strebens. Die Vernunft dagegen erfäßt auch das Zukünftige, sie vermag deshalb dem augenblicklichen Ansturm der Begierden erfolgreich zu widerstehen. Es liegt aber ebenso in ihrer Macht, das aktuell Lustbringende oder Schmerzliche als Motiv des Handelns zu bestimmen¹⁾.

Die Phantasie erscheint hier wieder als die eigentliche Vermittlerin zwischen dem Denken des Allgemeinen und dem partikulären Gegenstand unseres Strebens. Das in den Phantasiebildern gegebene Erkenntnisobjekt wird durch seine Bejahung in einem intellektuellen Urteile zum unmittelbaren Urheber des vernunftgemäßen Strebens²⁾. Das letztere bildet aber seinerseits ein Prinzip für die besondere Vernunfttätigkeit, welche sich die Realisierung des angestrebten Zweckes vorsetzt. Die Art und Weise, wie Aristoteles in seiner Psychologie dieses praktische Denkvermögen zu ermitteln sucht, bestätigt in vollem Maße unsere Ansicht über das Verhältnis der *ᾠρεῖς* zu den kritischen Vermögen.

3. Nach dieser einleitenden Erörterung über die spezifischen Fähigkeiten der menschlichen Seele hat der große Stagirite noch die besonderen Ursachen des menschlichen Handelns zu bestimmen. Zu diesem Zweck werden von ihm alle die vorher aufgezählten Seelenvermögen einer vergleichenden Analyse unterworfen. Naturgemäß erhebt sich hier zunächst die Frage, in welchem Verhältnis die praktische Tätigkeit zu dem intellektuellen Erkenntnisvermögen steht. In offenem Gegensatz zu Platon sagt der Stagirite, daß die Vernunft (*τὸ λογιστι-*

¹⁾ De anima III. 7. 431 b. 6 ff.

²⁾ De anima III. 10. 433 b. 15.

κόν¹⁾, νοῦς) nicht bewege. Dieser allgemeine Satz wird aber sofort durch die Begründung eingeschränkt, daß nämlich die spekulative Vernunft nichts Praktisches denkt²⁾. Denn sie hat keine Beziehung zu den beiden Formen des Strebens: dem Begehren und dem Fliehen. Ja, selbst wenn sich das Denken die Objekte der praktischen Wirksamkeit vorstellt, etwa das Lustbringende oder etwas Schmerzliches, auch dann liegt in ihr noch kein Motiv zur praktischen Betätigung³⁾. Walter bemerkt hierzu ganz treffend, daß diese aristotelische Ausführung von dem Verhältnis des Denkens zum Handeln sich allein auf die theoretische Vernunft bezieht und nicht das Denken überhaupt charakterisiert. An die allgemeine Negation: ἀλλὰ μὲν οὐδὲ τὸ λογιστικὸν καὶ ὁ καλούμενος νοῦς ἐστὶν ὁ κινῶν, fügt sich unmittelbar die Bemerkung, daß diese Verneinung sich allein auf den νοῦς θεωρητικός beziehe. Aber auch von der praktischen Vernunft wird gesagt, daß sie nicht als die eigentliche Ursache der Bewegung bezeichnet werden kann⁴⁾. Das praktische Denken verdankt seinen praktischen Charakter der Beziehung zum Streben. Das Ziel der praktischen Vernunft im Unterschiede von dem theoretischen Denken bildet die Handlung und nicht die reine Betrachtung des Gegenstandes. Von dieser praktischen Vernunft sagt Aristoteles, scheinbar im Widerspruch mit sich selbst, daß auch dieses praktische Vernunftvermögen nicht immer die Bewegung bestimme. Als Beispiel hierfür stellt er uns den Unmäßigen vor, der seinen Begierden und nicht der praktischen Vernunft folgt. Schon aus diesem Beispiel können wir erkennen, daß für den Stagi-

1) Aristoteles gebraucht hier das Wort λογιστικόν zur Bezeichnung des Vernunftvermögens im allgemeinen, und zwar im Sinne seiner Dreiteilung der Seele in λογιστικόν, θυμικόν und ἐπιθυμητικόν; in der Ethik erhält das λογιστικόν eine engere Bedeutung.

2) De anima III. 9. 432 b. 26: ὁ μὲν γὰρ θεωρητικός οὐθὲν νοεῖ πρακτόν.

3) De anima III. 9. 432 b. 29.

4) De anima III. 9. 433 a. 1 ff.

riten das Streben erst durch die Befolgung einer Vernunftregel an der Idealität des Denkens teilnimmt.

Man kann aber auch das Begehren nicht als den entscheidenden Faktor in unserem Handeln betrachten. Denn der Enthaltene gibt trotz der Begierde nicht seinem Begehren nach, sondern gehorcht der Vernunft¹⁾. Wir gelangen somit zu dem überraschenden Resultate, daß nämlich keins von den erwähnten Seelenvermögen als das wirksame Prinzip des menschlichen Handelns gelten kann. Indessen ist dieses negative Ergebnis bloß relativ. Der Philosoph spricht allein der theoretischen Vernunft in ihrem ganzen Umfange jede Beziehung zur praktischen Tätigkeit ab. Damit gibt er zugleich die platonische Einteilung der Vernunft oder der Wissenschaft (ἐπιστήμη γνωστική) in die zwei untergeordneten Arten ἐπιστήμη ἐπιτακτική καὶ κριτική auf²⁾. Denn die allgemeine Erkenntniswissenschaft (ἐπιστήμη γνωστική) enthält kein praktisches Element in sich, sie kann deshalb nicht das praktisch ordnende Wissen (ἐπιστήμη ἐπιτακτική) als besondere Art in sich begreifen. Das praktische Denken wird von Aristoteles einfach als eine selbständige Art der theoretischen Vernunft (διάνοια θεωρητική) gegenübergestellt³⁾. Auch von dieser διάνοια ἐπιτακτική sagt der Philosoph, daß sie in gewissen Fällen das menschliche Handeln nicht bestimmt. Die praktische Vernunft gleicht hier einem, der die Wissenschaft des Heilens besitzt, aber sie in der Praxis nicht zu verwerten weiß. Es muß daher zur Heilwissenschaft noch ein anderes Element hinzukommen, um ihre praktische Realisation zu bewirken⁴⁾. Von welcher Art nun dieses

¹⁾ De anima III. 9. 433 a. 6: ἀλλὰ μὴν οὐδ' ἡ ὄρεξις ταύτης κυρία τῆς κινήσεως· οἱ γὰρ ἐγκρατεῖς ὀρεγόμενοι καὶ ἐπιθυμοῦντες οὐ πράττουσιν ὧν ἔχουσι τὴν ὄρεξιν, ἀλλ' ἀκολουθοῦσι τῷ νόῳ.

²⁾ Polit. 258 e.

³⁾ Vgl. Walter a. a. O. S. 134, 258 f.

⁴⁾ De anima III. 9. 433 a. 4: καὶ ὅλωσ δὲ ὀρώμεν ὅτι ὁ ἔχων τὴν ἰατρικὴν οὐκ ἰάται, ὡς ἑτέρον τινὸς κυρίου ὄντος τοῦ ποιεῖν κατὰ τὴν ἐπιστήμην, ἀλλ' οὐ τῆς ἐπιστήμης.

Element ist, und in welchem Verhältnis es zum praktischen Denken steht, soll die folgende Untersuchung zeigen.

Vernunft und Streben vereinigen sich nach Aristoteles in dem gemeinsamen Zweckobjekte. Sie sind die zwei Bewegenden¹⁾. Die Wirkungsmacht jedes einzelnen von ihnen ist, wie wir gesehen haben, nur eine relative. Die Vernunft beherrscht das sinnliche Begehren nur in dem Enthaltamen. Sie setzt deshalb noch ein anderes Element außer dem bloßen Wissen als Vorbedingung ihrer praktischen Realisation voraus. Dies ist der sittlich ausgebildete Charakter. Denn das Streben allein ohne Leitung der Vernunft ist noch ganz unbestimmt. Es kann zufällig richtig sein oder auch fehlgehen, wenn es in der Begierde ein sinnliches Objekt gegen die Vorschrift der Vernunft verfolgt²⁾.

4. Die Vernunft und das Streben müssen deshalb eine Verbindung eingehen, um sich in der Praxis wirksam zu bewähren. Sie dürfen aber keineswegs als zwei gleichartige Prinzipien der Bewegung aufgefaßt werden, denn in solchem Falle müßten sie sich stets durch eine gemeinsame Form bewegen, d. h. ein gemeinsames Objekt verfolgen, was nicht immer der Fall ist³⁾. Ihre gemeinsame Wirkung wird durch die Gemeinsamkeit des vorgestellten und angestrebten Zweckes bedingt. Denn das eigentlich Bewegende ist nur Eins, und dieses ist das erstrebte Objekt. Erst durch die Beziehung zu ihrem Objekte erhalten Streben und Vernunft die Macht des praktischen Wirkens. Das erstrebte Objekt ist deshalb das *πρῶτων κινουῶν*, welches

1) De anima III. 9. 433 a. 17. vgl. de motu An. 6. 700 b. 19.

2) De anima III. 10. 433 a. 26: ὄρεξις δὲ καὶ φαντασία καὶ ὀρθὴ καὶ οὐκ ὀρθή.

3) De anima III. 10. 433 a. 21: Ἐν δὲ τι τὸ κινουῶν τὸ ὀρεκτόν. εἰ γὰρ δύο, νοῦς καὶ ὄρεξις, ἐκίνοῦν, κατὰ κοινὸν ἂν τι ἐκίνοῦν εἶδος. νῦν δὲ ὁ μὲν νοῦς φαίνεται κινῶν ἄνευ ὀρέξεως· ἡ γὰρ βούλησις ὄρεξις· ὅταν δὲ κατὰ τὸν λογισμὸν κινῆται, καὶ κατὰ βούλησιν κινεῖται. ἡ δ' ὄρεξις κινεῖ παρά τὸν λογισμὸν· ἡ γὰρ ἐπιθυμία ὄρεξις τις εἶσιν.

als der vom Denken erfaßte Zweck alle anderen Vermögen bewegt¹⁾. Das Gedachte (*διανοητόν*) bezeichnet an sich noch keinen Zweckbegriff, denn nicht jedes Gedachte wird zum unmittelbaren Prinzip der Bewegung, sondern nur das Gedachte als praktisches Ziel²⁾. Die praktische Bedeutung erhält das *διανοητόν* erst vom Zweck, und dieser wird wiederum vom Streben determiniert, weil alles Streben zweckbestimmend wirkt (*ὁρξίς ἐνεκα τοῦ πᾶσα*). Daraus ergibt sich, daß die Vernunft nur in Verbindung mit dem Streben praktisch wirken kann: *οὐ γὰρ ἡ ὁρξίς, αὐτῆ ἀρχῆ τοῦ πρακτικοῦ νοῦ*³⁾. Diese praktische Vernunftfunktion betätigt sich als die vom Streben bestimmte Beratschlagung, welche sich die Realisierung des vorgestellten Zweckobjektes vorsetzt. Der Schluß dieser beratschlagenden Vernunfttätigkeit bildet dann das unmittelbare Prinzip der Handlung: *τὸ δ' ἔσχατον ἀρχῆ τῆς πράξεως*⁴⁾.

5. Durch die Beziehung zu dem realisierbarem Zweck gewinnt unsere Vernunft einen eminent praktischen Charakter. Das praktische Denken unterscheidet sich aber von der theoretischen Vernunfttätigkeit nicht dem Vermögen nach, sondern durch seinen praktischen Zweck. Während das Ziel der Theorie in der reinen Kontemplation der Dinge besteht, entwickelt sich das praktische Denken in Verbindung mit dem Streben zu einer praktisch wirkenden Macht. Die beratschlagende Vernunfttätigkeit ist in dem Verwirklichungsprozeß der praktischen Idee von dem Zweckbegriff bestimmt. Sie schafft daher keine allgemeinen Normen für das sittliche Handeln, sondern liefert bloß die konkreten Mittel zur Realisierung der äußeren Zwecke. Denken und Streben repräsentieren danach zwei dynamische Prinzipien des vernunftgemäßen Handelns, das den Menschen vor allen niedrigeren Wesen auszeichnet.

¹⁾ De anima III. 10. 433 b; 433 b. 10.

²⁾ De motu An. 6. 700 b. 23 f.

³⁾ De anima III. 10. 433 b. 15.

⁴⁾ De anima III. 10. 433 a. 16; de motu An. 7. 701 a. 10 ff.

Die Wirksamkeit dieser Prinzipien hängt vom Zweck als dem Gedachten und dem Erstrebten ab. Das vorgestellte Gut ist somit das unbewegt Bewegende¹⁾. Das Objekt des Willens und des Denkens muß als identisch gedacht werden. Denn das vernunftgemäße Streben unterscheidet sich von allen Arten des niederen Begehrens dadurch, daß es immer das wahre Gut zu seinem Objekte hat, während die Begierde nach den Scheingütern hascht. Das letzte Prinzip alles Strebens bildet allerdings die Vernunft, welche von dem Intelligibelen bewegt wird. Wir begehren, weil wir das Gute erkennen und nicht umgekehrt: weil wir nach dem Guten streben, deshalb erkennen wir es²⁾. In der hierarchisch geordneten Stufenreihe der intelligibelen Dinge kommt man zuletzt zu der ersten, einfachen Substanz, welche die reine Energie und das Intelligibele an sich ist. Diese erste Substanz bezeichnet zugleich das höchste Gut, das an sich Erstrebenswerte, welches als der letzte Zweck der Dinge alles durch die Liebe bewegt³⁾. In Gott als dem höchsten Prinzip alles Seins ist das Intelligibele und das Gute in unzertrennlicher Einheit vereinigt. Aus seiner absoluten Fülle des Seins schöpfen alle endlichen Dinge ihr endliches Dasein⁴⁾. Das Wahre und das Gute haben in Gott nicht nur ihren Ursprung, sie finden in ihm auch ihren letzten Zweck.

Merkwürdigerweise vereinigen sich hier die letzten Resultate der aristotelischen Metaphysik mit den Grundbestimmungen der platonischen Ethik zu einer harmonischen Einheit. Der Stagirite zieht aber aus den obigen Grundsätzen von der göttlichen Wirksamkeit in der Welt und dem allen Wesen innewohnenden Streben nach dem ersten Prinzip keine Folgerungen für seine ethische

1) Metaph. XI. 7. 1072 a. 26.

2) Metaph. XI. 7. 1072 a. 29: *ὁρεγόμεθα δὲ διότι δοκεῖ μᾶλλον ἢ δοκεῖ διότι ὁρεγόμεθα. ἀρχὴ δὲ ἢ νόησις.*

3) Metaph. XI. 7. 1072 a. 34; 1072 b. 3.

4) Metaph. XI. 7. 1072 b. 28; 1073 a. 23 ff.

Theorie. Er faßt das praktische Denken bloß als die beratschlagende Tätigkeit zu den empirisch realisierbaren Zwecken. Die intellektuelle Erkenntnis begründet zwar das höhere vernunftgemäße Streben, welches das allgemeine Gute zu seinem Objekte hat¹⁾; den Gegenstand der konkreten Handlung bildet jedoch nicht das allgemeine Gute, sondern stets ein praktisches Ziel, das dem Bereich des partikulären und kontingenten Seins angehört²⁾.

Es wurde schon hervorgehoben, daß das Strebevermögen an sich vollständig unbestimmt ist; es kann das wahrhaft Gute zu seinem Objekte haben oder auch ein Scheingut begehren. Die Vernunft dagegen ist immer richtig³⁾. Aristoteles meint damit die höhere Vernunftpotenz, welche das einfache Wesen der Dinge zu ihrem Objekte hat. Die falsche Erkenntnis hat stets ihren Grund in den niederen Erkenntnisformen, namentlich in den verworrenen Phantasiebildern und dem gemeinsamen Sinn⁴⁾. Daher ist unser Streben nicht irrtumsfrei, solange es von dieser niederen Erkenntnis geleitet wird. Die höhere Norm für seine Tätigkeit findet es in der richtigen Vernunft⁵⁾. Die Vernunft aber, welche im Strebenden einen realisierbaren Zweck verfolgt, ist das praktische Denken. Somit bezieht sich der obige Satz von der Richtigkeit der Vernunft in seiner folgerechten Entwicklung auch auf das praktische Denken. Die Wahrheit des praktischen Denkens bedeutet die der Handlung selbst innewohnende Richtigkeit. Ihren inneren Maßstab findet sie aber selber in dem richtigen Streben⁶⁾. Deshalb ist das erstrebte Gut als Objekt des sittlichen

¹⁾ De anima III. 11. 434 a. 16; De motu An. 7. 701 a. 10.

²⁾ De anima III. 10. 433 a. 29: *πρακτὸν δ' εἰσὶ τὸ ἐνδεχόμενον καὶ ἄλλως ἔχειν.*

³⁾ De anima III. 10. 433 a. 26: *νοῦς μὲν οὖν πᾶς ὀρθός.* vgl. Metaph. XI. 7. 1072 a. 27.

⁴⁾ Metaph. V. 4. 1027 b. 18 ff.

⁵⁾ Eth. Nic. VI. 2. 1139 b. 12 f.

⁶⁾ Eth. Nic. VI. 2. 1139 a. 29: *τοῦ δὲ πρακτικοῦ καὶ διανοητικοῦ ἀλήθεια ὁμολόγως ἔχουσα τῇ ὀρέξει τῇ ὀρθῇ.*

Handelns das ursprünglich Bewegende und Bestimmende¹⁾.

Die oben berührten Fragen von der Wahrheit des praktischen Denkens gehören schon in das Gebiet der ethischen Theorie. An dieser Stelle wird das Problem von Aristoteles nur angedeutet angesichts des scheinbar widersprechenden Resultats, zu welchem die bisherige Untersuchung über den Charakter des praktischen Denkens geführt hat. Die praktische Vernunft als beratende Tätigkeit hat schon ein bestimmtes Streben zu ihrer Voraussetzung. Nichtsdestoweniger soll dieses Streben selbst durch den ὁρθὸς λόγος determiniert werden. Den Ausgang aus diesem scheinbaren Zirkel der gegenseitigen Bestimmungen des Strebens durch das Denken und des Denkens durch das Streben findet Aristoteles in der Einheit des erstrebten und gedachten Zweckobjekts. Er bemerkt aber sofort, daß dieses Objekt ebenso ein wahres wie ein scheinbares Gut bezeichnen kann. Das negative Ergebnis der bisherigen Untersuchung führt zu der Ansicht, daß zur Bestimmung des wahren sittlichen Objektes noch andere Momente hinzukommen müssen. Beide Faktoren des menschlichen Handelns müssen sich in bestimmter Weise vereinigen, um die Wahrheit der sittlichen Handlung zu erzielen²⁾. Die definitive Lösung dieser Probleme wird der ethischen Untersuchung vorbehalten. Sie soll uns zeigen, wie sich diese Vereinigung der Vernunft und des Strebens in der gemeinsamen Form des vernünftigen Wollens und des strebenden Denkens auf den verschiedenen Stufen des sittlichen Lebens immer vollkommener ausbildet und zuletzt in der Klugheit (φρόνησις) als der lebendigen Norm des sittlichen Handelns ihre höchste Vollendung erreicht.

In der weiteren Entwicklung der aristotelischen Lehre

¹⁾ De anima III. 10. 433 a. 27.

²⁾ Eth. Nic. VI. 2. 1139 a. 22 f.

vom praktischen Denken wird sich deutlich herausstellen, daß der Satz: jede Vernunft ist richtig, nicht die höheren moralischen Prinzipien bedeuten kann. Ein solches Denkvermögen, das die obersten Normen des Sittlichen zu seinem Objekte hat, könnte Aristoteles schwerlich als praktische Vernunft bezeichnen. Denn die letztere wirkt nach seiner Auffassung als bloße Beratschlagung in der konkreten Handlung. Außerdem müßte er für ein derartiges höheres sittliches Bewußtsein einen Korrelativ schaffen in dem Willen, was tatsächlich die konsequenten Vertreter dieser Lehre getan haben. Aber auch dieser Versuch, den obersten Normen des sittlichen Handelns einen praktischen Charakter zu verleihen, würde an dem aristotelischen Begriff des Willens scheitern müssen.

Die praktische Vernunft kennt nach Aristoteles keine solche unmittelbare Quelle der sittlichen Erkenntnis; ihre tugendhafte Ausbildung ist an andere, nicht rein intellektualistische Faktoren gebunden. Die Wahrheit des Denkens bedeutet nach den Grundsätzen der aristotelischen Erkenntnistheorie nichts anderes als seine Übereinstimmung mit der objektiven Idee. Im Akte unseres Denkens erfassen wir den Begriff der Sache selbst. Es ist kein Platz für einen Irrtum in diesen höheren Sphären des menschlichen Geistes¹⁾. Jede Verdunkelung des geistigen Lichtes sowohl in der theoretischen als auch in der praktischen Vernunfttätigkeit hat ihren Grund in den materiellen Bedingungen, von welchen jede noch so geistige Vernunfttätigkeit abhängig ist. Die Vernunft erfaßt das Gute in Form des realisierbaren Zweckes, aber sie vermag es nicht immer praktisch anzuwenden wegen der störenden Einflüsse seitens der niederen Triebe. Die allgemeinen sittlichen Normen sind nach Aristoteles theoretischer Natur, d. h. ein Werk des theoretischen Verstandes;

¹⁾ Eth. Nic. IX. 8. 1169 a. 17: πᾶς γὰρ νοῦς αἰρεῖται τὸ βέλτιστον ἑαυτοῦ, ὃ δ' ἐπεικῆς πειθαρχεῖ τῷ νόῳ.

ihre praktische Anwendung dagegen fällt dem praktischen Denken zu.

6. In der Ethik ermittelt Aristoteles den Begriff der praktischen Vernunft auf Grund einer anderen Einteilung der Seelenvermögen. Es wird hier unterschieden zwischen dem Teil der Seele, welcher mit Vernunft ausgestattet ist, und dem, der ihrer nicht teilhaft ist: τὸ τὲ λόγον ἔχων καὶ τὸ ἄλογον¹⁾. In dem vernunftlosen, sensitiven Teile wird weiter die Unterscheidung gemacht zwischen einem, der in keiner Weise durch die Vernunft bestimmt werden kann, und einem, welcher der vernünftigen Bestimmung fähig ist²⁾. Gemäß seiner metaphysischen Grundanschauung, welche das ganze Gebiet des Seienden in das des ewig unveränderlichen Seins der Idee und des der Veränderung unterworfenen Seins der Materie trennt, hat Aristoteles in Übereinstimmung mit dem objektiven Charakter seiner Erkenntnistheorie auch auf dem Gebiete der Erkenntnisvermögen die gleiche Einteilung vorgenommen. Wenn die Erkenntnis als identisch mit ihrem Objekte betrachtet wird, so muß man annehmen, daß die einzelnen Erkenntnisvermögen sich nach den verschiedenen Arten des Seienden differenzieren. So richtet sich das eine Vernunftvermögen auf die Dinge, welche kein Anderssein zulassen; das andere erfährt dagegen die Gegenstände, welche der Veränderung unterworfen sind. Das erste ist das Vermögen der Wissenschaft: νοῦς oder τὸ ἐπιστημονικόν³⁾. Der Gegenstand seiner Tätigkeit ist das notwendige Sein. Das andere Vernunftvermögen ist die Reflexion: λογιστικόν oder δοξαστικόν. Der

1) Eth. Nic. I. 13. 1102 a. 27; vgl. VI. 2. 1139 a. 4.

2) Eth. Nic. I. 13. 1102 a. 32; b. 13; 1098 a. 2 f.

3) Eth. Nic. VI. 2. 1139 a. 6: καὶ ὑποκαίσθω δύο τὰ λόγον ἔχοντα, ἓν μὲν ὧ θεωροῦμεν τὰ τοιαῦτα τῶν ὄντων ὅσων αἱ ἀρχαὶ μὴ ἐνδέχονται ἄλλως ἔχειν, ἓν δὲ ὧ τὰ ἐνδεχόμενα· πρὸς γὰρ τὰ τῷ γένει ἕτερα καὶ τῶν τῆς ψυχῆς μορίων ἕτερον τῷ γένει τὸ πρὸς ἑκάτερον πεφυκόσ, εἴπερ καθ' ὁμοίωτη τὰ τινα καὶ οὐκείωτητα ἢ γνώωσις ὑπάρχει αὐτοῖς. λεγέσθω δὲ τούτων τὸ μὲν ἐπιστημονικόν τὸ δὲ λογιστικόν.

eigentlich vernunftlose, keiner bewußten Determination fähige Teil ist das vegetative Vermögen, das Prinzip der vegetativen Seelenfunktionen: der Ernährung und des Wachstums¹⁾. Dieses Vermögen gehört nicht in den Bereich des Sittlichen, das nur eine Auswirkung der vernünftigen Potenzen ist. Bei den letzteren muß man wiederum unterscheiden zwischen dem rein denkenden Teil (*λόγον ἔχων*) und einem besonderen sinnlichen Vermögen, welches der vernünftigen Bestimmung teilhaft werden kann. Wegen dieser Eigentümlichkeit heißt es das Ethische (*ἠθικόν*)²⁾. Es ist das begehrende Vermögen, der Sitz der Affekte³⁾. Die praktische Vernunft betätigt sich als Beratschlagung bei der begrifflichen Bestimmung der menschlichen Affekte. Diese intelligibele Bestimmung des realisierbaren Zweckobjektes vollzieht sich durch die Einwirkung des denkenden Subjektes⁴⁾. Der im Prozesse der praktischen Reflexion gewonnene Schlußsatz befindet sich sodann in vollkommener Harmonie mit dem richtigen Streben⁵⁾. Denn in dem Schlußsatz des praktischen Denkens identifizieren sich das intellektuelle Moment in Form des praktischen Urteils mit dem konkreten Willensakt, weil sie ein gemeinsames Objekt verfolgen. Das menschliche Streben erhält dadurch eine rationelle Grundlage, und die Erkenntnis selber wird in ihrem praktischen Verhalten durch die Beschaffenheit des Strebens determiniert⁶⁾. Die beiden konstitutiven Elemente des menschlichen Handelns vereinigen sich in dem Vorsatz (*προαίρεσις*), welcher das Denken und

1) Eth. Nic. I. 13. 1193 a. 33; 1102 b. 11, 29.

2) Eth. Nic. 13. 1002 b. 25; VI. 13. 1144 b. 15; Polit. VII. 14. 1133 a. 16 ff.

3) Eth. Nic. I. 13. 1102 b. 29; IX. 8. 1168 b. 20; Polit. I. 5. 1254 b. 8.

4) Eth. Nic. VI. 4. 1140 a. 14—17.

5) Eth. Nic. VI. 2. 1139 a. 29.

6) Eth. Nic. VI. 2. 1139 a. 22: ὥστε ἐπειδὴ ἡ ἠθικὴ ἀρετὴ ἔστι προαιρετικὴ, ἡ δὲ προαίρεσις ὄρεξις βουλευτικὴ, δεῖ διὰ ταῦτα μὲν τὸν τε λόγον ἀληθῆ εἶναι καὶ τὴν ὄρεξιν ὀρθήν, εἴπερ ἡ προαίρεσις σπουδαία, καὶ τὰ ταυτὰ τὸν μὲν φάναι, τὴν δὲ διοικεῖν.

das Streben in sich begreift und deshalb als denkender Wille oder strebendes Denken definiert werden kann. Eigentlicher Urheber der sittlichen Handlung ist aber der ganze Mensch, welcher sich durch die vernunftgemäße Tätigkeit von den vernunftlosen Wesen auszeichnet¹⁾.

7. Fassen wir nun die bisherigen Resultate unserer Untersuchung über die aristotelische Bestimmung des menschlichen Ethos zusammen. Der Ausgangspunkt seiner neuen Lehre vom praktischen Denkvermögen war das Bewußtsein der Unzulänglichkeit der allgemeinen Idee des Guten für die rationale Bestimmung des menschlichen Handelns. Aristoteles mußte notwendig nach einer Vermittlung suchen, welche dem handelnden Subjekt die Verwertung der allgemeinen theoretischen Normen für die Zwecke des praktischen Lebens ermöglichte. Eine solche Problemstellung gab ihm die Möglichkeit, den von der Vernunft aufgefaßten Zweck in dem menschlichen Streben begrifflich zu vermitteln, nämlich durch die Feststellung aller der Bedingungen, unter denen die menschliche Handlung als Äußerung des vernünftigen Wesens sich realisieren muß. Das leistet nun die von der *ὄρεξις* bestimmte vernünftige Reflexion. Daher der Name der in ihren Schlußsätzen sich unmittelbar verwirklichenden Vernunft. Im Akte des vernunftgemäßen Handelns ist das praktische Denken eins geworden mit dem Willen. Daraus darf man aber nicht den Rückschluß ziehen, daß die praktische Vernunft nach Aristoteles etwa im Sinne Kants identisch sei mit dem Willen²⁾.

¹⁾ Eth. Nic. VI. 2. 1139 b. 4: διὸ ἡ ὀρεκτικὸς νοῦς ἢ προαίρεσις ἢ ὄρεξις διανοητική, καὶ ἡ τοιαύτη ἀρχὴ ἀνθρώπου. Die *προαίρεσις* kann nur durch den lateinischen Ausdruck *liberum arbitrium* genau wiedergegeben werden. In der deutschen Sprache kann sie sowohl den Vorsatz, wie die Wahl oder einfach den freien Willensakt bedeuten. vgl. Eth. Nic. III. 5. 1113 a. 10; VI. 2. 1139 a. 23; 1139 b. 4; Eth. Nic. VI. 2. 1139 a. 31: προαιρέσεως ἀρχὴ ὄρεξις καὶ λόγος ὁ ἕνεκά τινος; de motu An. 6. 700 b. 18, 23.

²⁾ Hemann a. a. O. S. 45; vgl. Zeller a. a. O. S. 587.

Gerade ein Vergleich mit Kant läßt das Eigenartige der aristotelischen Auffassung des praktischen Denkens um so deutlicher hervortreten. Das Hauptziel, das der Königsberger Philosoph in seiner Kritik der praktischen Vernunft verfolgte, war der Nachweis der Nichtigkeit aller empirischen Gründe für die Aufstellung eines obersten sittlichen Prinzips. Das sittliche Gesetz kann nach ihm nur in der reinen Vernunft die Form der Allgemeinheit finden. Denn jeder Gegenstand wirkt auf unseren Willen vermittelt der individuellen sinnlichen Lust. Man darf deshalb nie das Verhältnis des Strebens zu seinem Objekt zur Grundlage eines allgemeinen sittlichen Gesetzes machen. Die reine Vernunft bestimmt den Willen aus sich selbst, wodurch sie das praktische Gesetz unmittelbar schafft¹⁾. Die reine Vernunft, sagt Kant, soll „durch die bloße Form der praktischen Regel den Willen bestimmen“²⁾. Durch die Beziehung zur praktischen Regel verwandelt sich aber die reine Vernunft in ein „wahres Begehungsvermögen“. Aus diesem Grunde darf der von der bloßen Form des Gesetzes bestimmte Wille kein empirisches Streben sein, denn das letztere unterliegt der notwendigen Kausalität der Erscheinungen und fällt somit in den Bereich des Sinnlichen, das keiner allgemeinen Gesetzgebung fähig ist. Der von der allgemeinen gesetzgebenden Form bestimmte Wille muß „als gänzlich unabhängig von dem Naturgesetz der Erscheinungen . . . gedacht werden“³⁾. Vermittelt solcher Abstraktion von jeder Vorstellungsmaterie leitet Kant seinen Begriff der reinen praktischen Vernunft ab als allgemeine Gesetzgebung des reinen Willens, welcher auf dieser Abstraktionshöhe mit dem praktischen Denkvermögen zusammenfällt⁴⁾. Die prak-

1) Kant, a. a. O. S. 23.

2) Kant, a. a. O. S. 31.

3) Kant, a. a. O. S. 37.

4) Kant, a. a. S. 10, 42; über die idealistische Fassung der Willenskausalität vgl. S. 65.

tische Vernunft muß rein, d. h. frei von jedem Vorstellungsinhalte sein, und der von ihr bestimmte Wille ebenso rein von jeder Materie des Begehrens. Unwillkürlich kommt man dabei auf den Gedanken, daß es sich bei dieser transzendentalen Ableitung der praktischen Vernunft um bloße Wortspielerei handelt: die begriffslose Vernunft soll den inhaltslosen Willen bestimmen. In diesem Zusammenhang verstehen wir, warum Kant die reine Vernunft mit dem reinen Willen identifizieren kann ¹⁾. Die beiden Grundäußerungen des menschlichen Geistes differenzieren sich ja durch ihr verschiedenes Verhalten zu den mannigfachen Objekten unseres Bewußtseins. Wird nun dem Willen und der Vernunft jede Beziehung zu den letzteren abgesprochen, so schwindet augenblicklich der Grund ihres spezifischen Unterschiedes.

Dieses befremdende Resultat der kantischen Bestimmung des sittlichen Gesetzes wird sich uns bei näherem Zusehen als notwendige Folge seiner ethischen Grundvoraussetzung herausstellen. Die reine Vernunft wird praktisch vermittelt der Kausalität „aus der Freiheit“. Die Idee der Freiheit ist aber bei Kant ein dicht verschleiertes Mysterium, ein „keiner empirischer Darstellung fähiger Begriff der Kausalität“. Und doch sollen wir uns seiner als des Noumenon vermittelt empirischer Realisierung des Sittengesetzes bewußt werden. Das Handeln durch die Kausalität der Freiheit, d. h. durch völlige Bestimmungslosigkeit, ist nach Kant die eigentliche Form des Sittlichen. Denn die Idee der Freiheit ist identisch mit dem Begriff des unbedingten praktischen Gesetzes ²⁾. Nach Aristoteles da-

¹⁾ Vgl. Cohen, Ethik des reinen Willens S. 37: In der Tat sind die sittlichen Ideen nicht ausschließlich sittliche, sondern auch theoretische trotz allem Unterschiede, der zwischen beiden Arten gemacht werden muß. Beide sind Arten des reinen Bewußtseins; die einen des Denkens, die anderen des Willens.

²⁾ Kant, a. a. O. S. 37: Freiheit und unbedingtes praktisches Gesetz weisen also wechselweise aufeinander zurück. Ich frage hier

gegen bildet die Freiheit des menschlichen Willens bloß eine materielle Bedingung des sittlichen Handelns, das seine formelle Bestimmung von dem erstrebten Zweck erhält. Die Freiheit des menschlichen Strebens wird erzeugt durch das im Praktischen wirkende Denken. Der Grad unserer Willensfreiheit entspricht deshalb genau der jeweiligen Beschaffenheit des praktischen Wissens. Allerdings ist nach Aristoteles die vollkommene Freiheit unseres Strebevermögens identisch mit dem tugendhaften Handeln, d. h. mit der Befolgung der Vernunftvorschrift. Die Form des sittlichen Handelns besteht nach seiner Auffassung in der von der Vernunft hergestellten Harmonie zwischen dem subjektiven Streben und dem Zweckobjekt.

Die aristotelische Ableitung des Sittlichen aus dem Verhältnis des Willens zu seinem Gegenstand bildet gerade ein Gegenstück zur sittlichen Gesetzgebung der reinen praktischen Vernunft bei Kant. Die auf solch objektiver Grundlage konstruierten Prinzipien des praktischen Verhaltens sind nach Kants Auffassung rein theoretischer Natur. Sie können nach ihm nur die empirischen Bedingungen feststellen, welche zur Realisation der menschlichen Handlung gehören, nie aber den Charakter einer allgemeinen sittlichen Norm haben. Die reine praktische Vernunft abstrahiert gänzlich vom Erfolg unserer Willenstätigkeit; ihre sittliche Geltung besteht in der Betonung der eigenen Selbstbestimmung¹⁾. Der Begriff der reinen praktischen Vernunft sieht völlig von der eigenen Realisierung ab; es kommt ihm bloß auf die Übereinstimmung mit dem reinen Willen, d. h. mit sich selbst an²⁾. Dies ist der eigentliche

nun nicht, ob sie auch in der Tat verschieden seien, und nicht vielmehr ein unbedingtes Gesetz bloß das Selbstbewußtsein einer praktischen Vernunft, diese aber ganz einerlei mit dem positiven Begriffe der Freiheit sei; sondern wovon unsere Erkenntnis des Unbedingt-Praktischen anhebe, ob von der Freiheit oder dem praktischen Gesetze.

¹⁾ Kant a. a. O. S. 42.

²⁾ Kant a. a. O. S. 75.

Sinn der sittlichen Autonomie bei Kant. Die Kantsche Ableitung des sittlichen Gesetzes hat im Sinne des Aristoteles keinen praktischen Charakter. Praktische Bedeutung gewinnt unser Denkvermögen erst durch seine unmittelbare Wirksamkeit in der konkreten Handlung. Als ein beratshlagendes Vermögen muß die praktische Vernunft die Mittel liefern für die Realisation des erstrebten Zweckes. Nach Kant dagegen enthält ein solches Vermögen der praktischen Beratschlagung keine Beziehung zum sittlichen Willen; es erscheint ihm als bloße, teils angeborene, teils erworbene Geschicklichkeit zur Förderung der subjektiven Interessen, die ihr Prinzip in der selbstischen Glückseligkeit haben. „Zum praktischen Gesetz muß also niemals eine praktische Vorschrift gezählt werden, die eine materiale (mithin empirische) Bedingung bei sich führt. Denn das Gesetz des reinen Willens, der frei ist, setzt diesen in eine ganz andere Sphäre, als die empirische und die Notwendigkeit, die es ausdrückt, da sie keine Naturnotwendigkeit sein soll, in formalen Bedingungen der Möglichkeit eines Gesetzes überhaupt bestehen. Alle Materie praktischer Regeln beruht immer auf subjektiven Bedingungen, die ihr keine Allgemeinheit für vernünftige Wesen, als lediglich die bedingte (im Falle ich dieses oder jenes begehre, was ich alsdann tun müsse, um es wirklich zu machen), verschaffen, und sie drehen sich insgesamt um das Prinzip der eigenen Glückseligkeit.“¹⁾

Nach Aristoteles' Meinung ist aber die Feststellung dieser „materiellen Bedingungen“ des menschlichen Handelns von größter Wichtigkeit für die Ethik. Er betrachtet das freie menschliche Handeln in seinem Unterschiede von der rein spontanen Bewegung der Tiere als die eigentliche Grundlage der sittlichen Tätigkeit. Denn erst im freien Handeln wird der Mensch zum Herrn seiner Akte und zu einer

¹⁾ Kant, a. a. O. S. 44.

zielbewußten Ursache seiner tugendhaften Entwicklung. Das unmittelbare Prinzip der freien Handlung ist aber das praktische Denken, welches unbeschränkt über die Mittel zum Zweck verfügt. Die eigentlichen metaphysischen Grundlagen des freien menschlichen Handelns liegen jedoch nach Aristoteles viel tiefer: erstens in der Kontingenz und Beschränkung der erstrebten Objekte und zweitens in der Universalität der menschlichen Vernunft.

Siebentes Kapitel.

Das freie Handeln.

1. Der individualistische Immanentismus bildet das charakteristische Merkmal der aristotelischen Ethik. Alle Bestimmungen und Definitionen des Sittlichen müssen nach Aristoteles in dem handelnden Subjekte selbst enthalten sein und eine unzertrennliche begriffliche Einheit bilden. Es dürfen hierfür keine äußeren Maßstäbe oder Kriterien herangezogen werden. Die folgerechte Entwicklung dieser Grundsätze schließt in sich große Gefahr für die Objektivität und Allgemeinheit der sittlichen Regeln. Jedoch bewahrt der metaphysische Grundsatz, daß das Wesen der Dinge sich in den begrifflichen Formen realisiert, die aristotelische Ethik vor Auflösung der sittlichen Bestimmungen in einen zerfahrenen Relativismus. Es ist deshalb nicht zu verwundern, wenn viele aristotelische Definitionen der ethischen Begriffe sich scheinbar in einem Zirkel bewegen und gegenseitig ablösen.

Der Meister von Stagira berücksichtigt in seiner ethischen Pragmatie das ganze menschliche Wesen mit all seinen mannigfaltigen Fähigkeiten und Anlagen. Jede von ihnen äußert sich nach ihm in einer besonderen Tätigkeit und erreicht ihre vollkommene Ausbildung in der harmonischen Unterordnung unter das höchste Vermögen, in welchem sich die Würde der menschlichen Natur am meisten ausprägt. Ein jedes Wesen charakterisiert sich nämlich durch die ihm allein zukommende Wirkungsart¹⁾; die letztere ist

¹⁾ Eth. Nic. X. 5. 1176 a. 3: δοκεῖ δ' εἶναι ἐκάστῳ ζῷῳ καὶ ἡθρονή οὐσία καὶ ἔργον. De coelo II. 3. 286 a. 8: ἑκαστὸν ἐστίν, ὧν ἐστὶν ἕνεκα τοῦ ἔργου.

auch das einzige Erkenntnismittel für die begriffliche Bestimmung seiner Natur¹⁾. Es gilt deshalb zu ermitteln, worin die spezifisch menschliche Tätigkeit besteht²⁾.

Vom Menschen allein heißt es, daß er handelt³⁾; den anderen Wesen kommt diese Bezeichnung nur im uneigentlichen Sinne zu⁴⁾. Sowohl in der unbelebten, wie in der organischen Natur bildet die Form jedes Dinges das unmittelbare Prinzip seiner eigentümlichen Tätigkeit. Bei den leblosen Dingen vollzieht sich diese Tätigkeit in immer gleichartiger Weise. Nur auf der höheren organischen Stufe der lebendigen Wesen sehen wir eine größere Mannigfaltigkeit der Wirksamkeit. Die relative Vielseitigkeit der organischen Funktionen hat ihren Grund in der größeren Zahl der einzelnen Vermögen, welche dem betreffenden organischen Wesen inhärieren. Die Tätigkeit dieser Vermögen ist jedoch auf eine sehr beschränkte Zahl partikulärer Zwecke beschränkt. Im Rahmen dieser Zwecke wirken die organischen Formen immer gleichartig und mit physischer Notwendigkeit⁵⁾. Nur bei dem Menschen ist es anders; er wird zum persönlichen Urheber gewisser Handlungen, die er frei vollziehen kann⁶⁾. Bei den vernunftlosen Wesen entspringt die Handlung mit physischer Notwendigkeit aus der Begierde, weil das niedere Streben durch eine mit Lust- oder Unlustempfindung begleitete sinnliche Wahrnehmung hervorgerufen wird⁷⁾. Die sinnliche Empfindung hat nach Aristot-

¹⁾ Metereol. IV. 12. 390 a. 10: ἅπαντα δ' ἐστὶν ὠρισμένα τῷ ἔργῳ.

²⁾ Eth. Nic. I. 7. 1097 b. 30: ἡ καθάπερ ὀφθαλμοῦ καὶ χειρὸς καὶ ποδὸς καὶ ὄλως ἐκάστου τῶν μορίων φαίνεται τι ἔργον, οὕτω καὶ ἀνθρώπου παρὰ πάντα τὰτα θείη τις ἂν ἔργον τι.

³⁾ Eth. Eud. II. 8. 1222 b. 18: πρὸς δὲ τούτοις ὁ ἀνθρώπος καὶ πράξεων τινῶν ἐστὶν ἀρχὴ μόνον τῶν ζῶων, τῶν γὰρ ἄλλων οὐθὲν εἰπομεν ἂν πράττειν.

⁴⁾ Eth. Eud. II. 8. 1224 a. 20 ff.

⁵⁾ Eth. Eud. II. 6. 1222 b. 15; 8. 1224 a. 23.

⁶⁾ Eth. Eud. II. 6. 1222 b. 28; 1223 a. 15.

⁷⁾ De anima II. 2. 413 b. 23: εἰ δ' ἀσθησιν, καὶ φαντασίαν καὶ ὄρεξιν ὅπου μὲν γὰρ ἀσθησις, καὶ λύπη τε καὶ ἡδονή, ὅπου δὲ τὰυτα, ἐξ ἀνάγκης καὶ ἐπιθυμία.

teles ein sinnliches Organ zu ihrem Subjekt, wodurch die Beschränktheit der sinnlichen Vorstellung bedingt wird.

Die sinnliche Wahrnehmung kann deshalb nur das Einzelne zu ihrem Gegenstand haben. Befinden sich also die körperlichen Organe in normaler Disposition, und werden dem rein sinnlichen Wesen keine äußeren Hemmnisse entgegengestellt, so entspringt mit unabweislicher Notwendigkeit aus der mit Lust- oder Schmerzempfindung verbundenen Wahrnehmung die sinnliche Begierde, worauf unausbleiblich auch die äußere Bewegung folgt¹⁾. Das sinnliche Streben trägt aus diesem Grunde noch den Charakter der materiellen Befangenheit. Jede Empfindung ist nur von einem Objekt determiniert, und dieser aktuell wahrgenommene Gegenstand bestimmt dann vollends die Begierde. Ein freies Verhalten den Gegenständen seines Begehrens gegenüber steht nicht in der Macht des Tieres²⁾. Es kann eben von seiner momentanen Empfindung und Begierde nicht loswerden. Aristoteles sagt daher, daß die ausschließlich unter dem Impuls der sinnlichen Begierde handelnden Wesen kein Prinzip der freien Handlung in sich haben. Sie besitzen dazu nicht die Macht der Selbstbestimmung.

Das eigentlich menschliche Streben dagegen wird durch völlig anders beschaffene Motive geleitet. Außer den sinnlichen Vermögen, die der Mensch mit dem Tiere gemein hat, besitzt er noch eine geistige Potenz, welche in der intellektuellen Erkenntnis die intelligibelen Formen der Dinge erfaßt. Deshalb kommt dem Menschen noch eine höhere Art des Strebens, der vernünftige Wille zu, welcher sich von der Begierde so unterscheidet, wie das intellektuelle Denken von der sinnlichen Wahrnehmung. Wird die Begierde durch die sinnliche Wahrnehmung bedingt,

¹⁾ Metaph. VIII. 5. 1048 a. 5: τὰς μὲν τοιαύτας δυνάμεις ἀνάγκη, ὅταν ὡς δύνανται τὸ ποιητικὸν καὶ τὸ παθητικὸν πλησιάζωσι, τὸ μὲν ποιεῖν τὸ δὲ πασχεῖν.

²⁾ Eth. Nic. VI. 2. 1139 a. 19.

so hat das höhere Streben durch Vermittlung der Vernunft das begriffliche Gut zu seinem Objekt. Die intellektuelle Erkenntnis erfaßt durch Ausscheidung der partikulären Momente das Allgemeine in den Dingen, den Begriff der Sache. In ähnlicher Weise bejaht oder verneint der Vernunftwille das Allgemeine, den intelligibelen Zweck in den Dingen. Die äußere Sinneswahrnehmung ist beim Menschen nicht die ausschließliche Ursache des Strebens. Sie liefert bloß das äußere Material für die Tätigkeit der Vernunft, aus welcher dann, befreit von den Schranken des sinnlichen Begehrens, das höhere Streben hervorgeht.

Verfolgt die Begierde nur das Augenblickliche, so kann der von der Vernunft geleitete Wille auch das Zukünftige zu seinem Objekt haben¹⁾. Die aktuelle Wahrnehmung ist für das sinnliche Vermögen das absolute Objekt nicht nur seiner Erkenntnis, sondern auch seines Strebens. Für das geistige Vermögen aber erscheint das sinnliche Wahrnehmungsobjekt in seiner wahren Gestalt, als etwas Partikuläres, das die Universalität des menschlichen Geistes vollständig nicht erschöpfen kann. Die Begierde ist noch gänzlich von ihrem Objekt beherrscht, weil die sinnliche Wahrnehmung nur einen Gegenstand zu erfassen vermag. Durch die jeweilige Apperzeption wird das körperliche Organ des sinnlichen Vermögens total determiniert, so daß ihm keine Möglichkeit für eine konträre Determination übrig bleibt. Der menschliche Intellekt ist dagegen unvermischt mit dem Körper. Sein spezifisches Erkenntnisobjekt ist darum das Allgemeine. Die menschliche Vernunft kommt erst durch die intellektuelle Erkenntnis zum Bewußtsein der eigenen Wesenheit, d. h. sie wird wirklich. In dem Akte der intellektuellen Erkenntnis unterscheidet sie sich zugleich von ihrem Objekt. Sie vermag deshalb auch sich selbst zum Gegenstand ihres Denkens zu machen. Dank

¹⁾ De anima III. 11. 434 a. 16: ἐπεὶ δ' ἡ μὲν καθόλου ὑπόληψις καὶ λόγος, ἡ δὲ τοῦ καθ' ἕκαστα ἡ μὲν γὰρ λέγει ὅτι δεῖ τὸν τοιοῦτον τὸ τοιόνδε.

seinem Ursprung besitzt auch der Vernunftwille ein solches Reflexionsvermögen, denn er kann auch den eigenen Strebensakt zum Gegenstand seines höheren Willens machen. Auf diese Weise bejaht der Vernunftwille sein begriffliches Objekt im Unterschiede von allen äußeren Gegenständen des niederen Strebens.

Vermittelst dieses doppelten Reflexionsvermögens ist der Mensch imstande, sein Streben zu denken und es im Bewußtsein der eigenen Freiheit unabhängig von jeder inneren Nötigung zu betonen. Der Mensch wird von seinen Vorstellungen nicht vollständig beherrscht, denn er unterscheidet sich von ihnen. Er kann sie nach seinem unbeschränkten Urteil bejahen oder verneinen; er hat die Macht der Selbstbestimmung, welche Aristoteles als das eigentliche Kennzeichen der freien Tätigkeit betrachtet¹⁾. Denn die Freiheit des Handelns, welche durch die freie Wahl bedingt wird, beruht auf der Möglichkeit einer konträren Determination²⁾. Diese Fähigkeit ist allein der intellektuellen Erkenntnis eigen. Im Akte der Vernunft-erkenntnis erfassen wir nicht nur den Gegenstand selbst, sondern auch seinen begrifflichen Gegensatz. Denn das begriffliche Wissen liefert uns die Erkenntnis der Gegensätze³⁾. Mit der Erkenntnis des Gegenteils ist aber dem Menschen die Möglichkeit einer verschiedenartigen Determination gegeben. Er kann so oder anders handeln; es steht sogar in seiner Macht, die Handlung gänzlich zu unterlassen, wenn ihn dazu das freie Vernunfturteil bestimmt. Nicht so das Tier; — es erfäßt nur das Einzelne,

1) Eth. Nic. III. 7. 1114 b. 17; Reth. I. 10. 1368 b. 33: πάντες δὴ πράττουσι, πάντα μὲν οὐ δι' αὐτοῦς, τὰ δὲ δι' αὐτοῦς. τῶν μὲν οὖν μὴ δι' αὐτοῦς τὰ μὲ διὰ τύχην πράττουσι τὰ δ' ἐξ ἀνάγκης, τῶν δ' ἐξ ἀνάγκης τὰ μὲν βίᾳ τὰ δὲ φύσει.

2) Metaph. VIII. 5. 1048 a. 8.

3) Eth. Nic. V. 1. 1129 a. 13: δύναμις μὲν γὰρ καὶ ἐπιστήμη δοκεῖ τῶν ἐναντίων ἢ αὐτῇ εἶναι, ἕξις δ' ἢ ἐναντία τῶν ἐναντίων οὐ.

und der Gegenstand seiner Wahrnehmung wird ihm zu einer Zwangsvorstellung¹⁾.

2. Die Freiheit des menschlichen Willens kann nach den Grundsätzen der aristotelischen Erkenntnistheorie ebenso gut empirisch aus der eigentümlichen Äußerungsweise des menschlichen Handelns erschlossen werden. Das geht aus folgender Erwägung hervor. Der spezifische Charakter der materiellen Wirkungen wie der logischen Folgerungen wird bestimmt durch die Eigentümlichkeit der Ursachen und Prinzipien, auf welche jene zurückgeführt werden müssen. „Der Mensch ist Prinzip einer Bewegung, denn die Handlung ist eine Bewegung. Da nun im allgemeinen und so auch hier das Prinzip Ursache desjenigen ist, was auf Grund desselben ist oder geschieht, so gilt hier der gleiche Gesichtspunkt wie bei den mathematischen Beweisen“²⁾. Die Abhängigkeit der Wirkung von der Beschaffenheit ihrer Prinzipien wird von Aristoteles an dem Verhältnis vom Dreieck zum Viereck veranschaulicht²⁾. Denn ähnliche Begriffsbestimmung gilt von allen Arten des Seienden, deren Wirkungen sich in konträren Gegensätzen äußern. Von der Wirkung wird sodann folgerichtig auf die Kontingenz der Ursache geschlossen. Nun realisiert sich das menschliche Handeln in konträren Tätigkeiten, deshalb liegt es in der Macht des handelnden Subjektes, sie zu vollziehen oder zu unterlassen. Deswegen ist der Mensch die freie Ursache von allen den Handlungen, bei welchen es ihm frei steht, sie zu machen oder nicht³⁾. Seine Handlungen unterliegen sittlicher Wertschätzung, weil sie Wirkungen seiner freien, mit Vernunft ausgestatteten Persönlichkeit sind. Sittliche Ursache ist aber der Mensch nur von denjenigen Handlungen, welche durch eine Wahl

¹⁾ Metaph. IX. 2. 1046 b. 5: καὶ αἱ μὲν μετὰ λόγου πᾶσαι τῶν ἐναντίων αἱ αὐταί, αἱ δ' ἄλογοι μία ἑνός, ὅσον τὸ θερμὸν τοῦ θερμαίνειν μόνον.

²⁾ Eth. Eud. II. 6. 1226 b. 32 ff.

³⁾ Eth. Eud. II. 6. 1123 a. 7; Eth. Nic. III. 5. 1113 b. 7.

sich vollziehen¹⁾. Die wesentliche Bedingung jeder freiwilligen Tätigkeit beruht allerdings darin, daß ihr Prinzip im handelnden Subjekte liegt²⁾.

In der weiteren Entwicklung der aristotelischen Lehre von dem freien Handeln tauchen aber große Schwierigkeiten auf in bezug auf die Feststellung der Grenzen des Freiwilligen, seiner mannigfachen Abstufungen, sowie der eigentümlichen Umstände, welche im konkreten Leben das freie Handeln bedingen. Weil der Mensch ein mannigfaltig zusammengesetztes Wesen (*σύστημα, σύνθετον*) ist³⁾, so schließt das in sich die Möglichkeit, daß die Handlungen, welche aus den verschiedenen Potenzen entspringen, in einem direkten Gegensatz zueinander stehen und sich gegenseitig bekämpfen können⁴⁾. Naturgemäß erhebt sich hier die Frage, ob alle diese Handlungen in gleichem Maße freiwillig seien und worin sich das Kriterium ihrer Eigenart finde.

3. Wir haben gesehen, daß Aristoteles alle Handlungen, die ihr Prinzip im tätigen Subjekte haben, als freiwillig oder richtiger als willig (*ἐκούσια*) bezeichnet. In direktem Gegensatz zu dieser Bestimmung der freien, spontanen Tätigkeit stehen zunächst alle Handlungen, die durch äußeren Zwang veranlaßt oder verursacht werden und bei denen der Handelnde gar nicht mittätig ist⁵⁾. Die genaue Bestimmung des äußeren Zwanges ist jedenfalls ziemlich schwer zu geben. Denn obgleich wir zu vielen Handlungen durch rein äußere Motive, wie z. B. durch

1) Eth. Eud. II. 6. 1223 a. 16: πάντες μὲν δὴ ὁμολογοῦσιν, ὅσα μὲν ἐκούσια καὶ κατὰ προαίρεσιν τὴν ἐκάστου, ἐκείνων αἰτιον εἶναι, ὅσα δ' ἀκούσια, οὐκ αὐτὸν αἰτιον. πάντα δ' ὅσα προελύμενος, καὶ ἔκων δῆλον ὅτι.

2) Eth. Nic. III. 5. 1113 b. 5; vgl. Eth. Eud. II. 6. 1223 a. 9.

3) Eth. Nic. IX. 8. 1168 b. 31; X. 7. 1177 b. 26.

4) De anima III. 10. 433 b. 5: ἐπεὶ δ' ὄρεξεις γίνονται ἐναντία ἀλλήλαις, τοῦτο δὲ συμβαίνει ὅταν ὁ λόγος καὶ αἱ ἐπιθυμίαι ἐναντία ὦσι, γίνεται δ' ἐν τοῖς χρόνοις ἀσῆθαι ἔχουσιν.

5) Eth. Nic. III. 1. 1110 a. 1: βίαιον δὲ οὐ ἡ ἀρχὴ ἔξωθεν.

die Furcht vor etwas Schmerzlichem oder durch das Begehren nach einem äußeren Gut, veranlaßt werden, so betrachten wir trotzdem die aus solchen Motiven entspringenden Handlungen als freiwillig. An und für sich würde sich vielleicht niemand dergleichen Dinge vornehmen, mit Rücksicht jedoch auf die besonderen Umstände des Handelns bestimmen diese Gegenstände das menschliche Streben¹⁾. Solche Tätigkeiten, bei welchen ganz heterogene Motive mitspielen, nennt Aristoteles „Handlungen des gemischten Charakters“²⁾. Sie verraten dennoch eine größere Verwandtschaft mit den frei gewollten Handlungen und zwar mit Rücksicht darauf, daß jede praktische Tätigkeit sich unter ganz partikulären Umständen vollzieht³⁾. In dieser Individualität der Handlung besteht die spezifische Eigentümlichkeit unseres praktischen Schaffens, an welcher sich die Wertung der sittlichen Tätigkeiten fortwährend orientieren muß. Eine Handlung ist als freiwillig zu bezeichnen, wenn sie in konkreten Umständen nicht direkt durch äußeren Zwang verursacht wird, sondern in irgendwelchen inneren Motiven und Prinzipien des Handelnden ihren Ursprung hat.

Es läßt sich nicht leicht eine allgemeine Regel aufstellen, wie das Ziel beschaffen sein muß, um unserem Streben die Form des Sittlichen aufzudrücken, denn dazu sind die Unterschiede zwischen den einzelnen Handlungen zu groß⁴⁾. Als das bewährteste Kennzeichen der erzwungenen Handlung gilt die Erscheinung, daß sie von dem Handelnden schmerzlich empfunden wird. Dagegen entspricht scheinbar alles Erfreuliche vollkommen dem Willen, denn alles, was den Willen befriedigt, ist mit der Lustempfindung

1) Eth. Nic. III. 1. 1110 a. 19.

2) Eth. Nic. III. 1. 1110 a. 11.

3) Eth. Nic. III. 1. 1110 a. 6.

4) Eth. Nic. III. 1. 1110 b. 7: ποῖα δ' ἀντὶ ποῖον αἰρετέον, οὐ ῥάδιον ἀποδοῦναι· πολλὰ γὰρ διαφοραὶ εἰσὶν ἐν τοῖς καθ' ἕκαστα.

verknüpft¹⁾. Man kann jedoch daraus keinen Schluß ziehen, daß jede aus dem durch die Lust motivierten Begehren entspringende Handlung vollständig dem menschlichen Willen entspricht. Gegen solche Verallgemeinerung des obigen empirischen Gesetzes spricht die Tatsache, daß niemand die Absicht hegt, schlecht zu werden. Wenn wir uns durch die Begierden bestimmen lassen, vollziehen sich zwar unsere Handlungen mit Lust, wir werden aber ausgelassen und durch die einzelnen ausschweifenden Akte sittlich schlecht umgestimmt. Ein solches Ergebnis befindet sich jedoch nicht in vollkommenem Einklang mit unserem Willen, weil niemand die Absicht hat, böse zu werden²⁾.

Die Prinzipien unseres Handelns, sagt Aristoteles, liegen das eine Mal in der Vernunft, das andere Mal in dem Vorsatz oder in dem Streben: *τριῶν δὲ τούτων ἐν τῇ δόξῃ εἶναι, ἢ τοι κατ' ὄρεξιν ἢ κατὰ προαίρεσιν ἢ κατὰ διάνοιαν*. In dem Streben unterscheiden wir weiter den eigentlichen Vernunftwillen von der Begierde und dem Zornmut³⁾. Alle diese Vermögen bilden die Prinzipien der besonderen Handlungen, welche sich öfters gegenseitig ausschließen. Die durch ein Strebevermögen erzeugte Handlung verneint die Handlung des anderen Vermögens und bildet für diese eine äußere, vergewaltigende Macht⁴⁾. Den aufgestellten Bestimmungen des Sittlichen droht deshalb die Gefahr der gegenseitigen Auflösung. Das menschliche Streben gerät scheinbar in einen Widerspruch mit sich selbst, indem es sich zugleich bejahend und verneinend in bezug auf dasselbe verhält⁵⁾.

¹⁾ Eth. Nic. III. 1. 1111 a. 32; Eth. Eud. II. 7. 1223 a. 29, 33 ff.

²⁾ Eth. Eud. II. 7. 1223 b. 6: *βούλεται οὐθεὶς ὅσεται εἶναι κακόν*. vgl. 1223 b. 32.

³⁾ Eth. Eud. II. 7. 1223 a. 26.

⁴⁾ Eth. Eud. II. 8. 1224 a. 31.

⁵⁾ Durch die übertriebene Betonung der rein intellektualistischen Momente im sittlichen Handeln sind Sokrates und Platon zu der Auf-

Dieser Gegensatz zwischen den verschiedenen Arten des menschlichen Strebens ist aber nur ein relativer; indem sie alle in einem einheitlichen Subjekt vereinigt sind, können sie sich zueinander nicht absolut äußerlich verhalten¹⁾. Die Handlung entspricht dem einheitlichen menschlichen Subjekt und nicht dem einzelnen Vermögen. Deshalb müssen wir sagen, daß sowohl der Ausschweifende wie der Besonnene (ἐγκρατος) freiwillig handelt, freilich in verschiedener Weise.

Weil nun Tugend und moralische Schlechtigkeit in dieselbe Kategorie des Handelns fallen, dessen Urheber der Mensch ist, so dürfen unsere Handlungen auf keine anderen Ursachen zurückgeführt werden, als auf die in uns liegenden²⁾. Beide widerstreitenden Vermögen, sowohl die Vernunft, die zum Herrschen bestimmt ist, wie die Begierde, gehören uns in gleichem Maße zu³⁾. „Es ist also töricht, die äußeren Umstände und nicht vielmehr sich selbst anzuklagen, weil man schwach genug ist, sich durch die Versuchung der Begierde verlocken zu lassen“⁴⁾. Die subjektiven Bedingungen sowohl zum guten Handeln wie zu dem sittlich Verwerflichen sind dieselben. Man darf deshalb nicht das eine Mal die schlechte Handlung durch die verführerischen Umstände entschuldigen, das

fassung gekommen, daß das Gute zwar freiwillig erstrebt werde, das Böse aber unfreiwillig, d. h. in Unwissenheit begangen werde. Gegen diesen Dualismus der sittlichen Normen richtet sich die ganze aristotelische Erörterung im dritten Buche der Nikomachischen Ethik über die Einheit des menschlichen Handelns, vgl. Eth. Eud. II. 7. 1223 b. 24.

¹⁾ Eth. Eud. II. 8. 1224 b. 8, 21: ὥστε τὸ μὲν βίᾳ ἐκάτερον φάναι ποιεῖν ἔχει λόγον, καὶ διὰ τὴν ὄρεξιν καὶ διὰ τὸν λογισμὸν ἐκάτερον ἄκοντα ποτὲ πράττειν. κειρωρισμένα γὰρ ὄντα ἐκάτερα ἐκκρούεται ὑπ' ἀλλήλων. Ὅθεν καὶ ἐπὶ τὴν ἄλλην μεταφέρουσι ψυχὴν, ὅτι τῶν ἐν ψυχῇ τι τοιοῦτον ὄρωσιν. Ἐπὶ μὲν οὖν τῶν μορίων ἐνδέχεται τοῦτο λέγειν, ἢ δ' ὅλη ἐκοῦσα ψυχὴ καὶ τοῦ ἀκρατοῦς καὶ τοῦ ἐγκρατοῦς πράττει, βίᾳ δ' οὐδέτερος.

²⁾ Eth. Nic. III. 5. 1113 b. 18.

³⁾ Eth. Eud. II. 8. 1224 b. 28: ἐπεὶ καὶ φῶσει ἀμφότερα ἔχομεν.

⁴⁾ Eth. Nic. III. 1. 1110 b. 13.

andere Mal sich selbst zum Urheber der wertvollen Tat machen.

Das sittliche Handeln hat nach Aristoteles eine doppelte Freiheit zu seiner Voraussetzung. Erstens die Freiheit von jeder äußeren Nötigung und Vergewaltigung. Diese Unabhängigkeit des menschlichen Strebevermögens realisiert sich durch die spontane, aus innerlichen Motiven entspringende Tätigkeit. Und zweitens die Freiheit, welche unser Geist durch die Erkenntnis aller Bedingungen seiner Tätigkeit sich erwirbt. Denn außer dem äußeren Zwange kann die unfreiwillige Handlung in der Unkenntnis der besonderen Umstände, unter welchen sie sich vollzieht, ihren Grund haben. Der Philosoph unterscheidet hier diejenigen Handlungen, welche in Folge eines vorhergehenden Irrtums geschehen, von denen, die im Irrtume begangen werden: *ἕτερον δ' ἔοικε καὶ τὸ δ' ἄγνοιαν πράττειν τοῦ ἀγνοῦντα*¹⁾). Nur die ersteren kann man als unfreiwillig bezeichnen, die letzteren dagegen sind sittlich verwerflich. Die unfreiwillige Handlung verrät sich durch das Bedauern und die Selbstanklage, welche sie zur Folge hat. Sonst ist die Handlung, obgleich im Irrtume vollbracht, doch nicht als positiv unfreiwillig, sondern etwa nicht gewollt: *οὐχ ἔκων*, im Gegensatz zu *ἀκούσιον* zu nennen.

Die verschiedenen Schattierungen der Lust- und Unlustgefühle als Begleitmomente des sittlichen Handelns bilden nach Aristoteles das bewährteste Kriterium für die begriffliche Ermittlung der jeweiligen Willensbeschaffenheit. Darum charakterisiert sich unsere sittliche Gemütsbeschaffenheit und das freie Wollen durch das Gefühlsverhältnis des Strebens zum Objekt der Handlung. Erregt das Handeln die Unlustgefühle, ruft es nach vollbrachter Tat ein Bedauern hervor, so erblicken wir darin ein Zeichen einer wenigstens bis zum gewissen Grade unfreiwilligen Handlung, da der Wille zu seinem Objekt im Gegensatze steht.

1) Eth. Nic. III. 2. 1110 b. 24.

Erstrebt dagegen die sinnliche Begierde das Objekt, und hat das handelnde Subjekt seine Freude daran, so ist eine solche Handlung als freiwillig zu bezeichnen, obgleich das Begehren in bezug auf die Abschätzung des Gegenstandes im Irrtum befangen ist. Der sittliche Wert der einzelnen Handlung wird demnach nicht ausschließlich durch den kleineren oder größeren Grad des aktuellen Wissens bestimmt, sondern durch die jeweilige innere Willensbeschaffenheit. Natürlich ist das fehlerhafte Wollen immer im Irrtume befangen, aber gerade deshalb ist es sittlich verwerflich ¹⁾.

4. Die gesamte sittliche Charakterbeschaffenheit ist uns in einem potentiellen Zustand angeboren; sie muß sich stufenweise durch die einzelnen sittlichen Tätigkeiten ausbilden und den sittlichen Normen entsprechend gestalten. Daß die Ziele unserer Handlungen von vornherein bestimmt seien, indem sie feste Normen bilden, über die wir nicht hinausgehen können, ist für den Stagiriten höchst unwahrscheinlich. Er bedient sich dieser Annahme nur hypothetisch zum Nachweis, daß auch in solchem Falle die aus dem vorher determinierten Zweck entspringende Handlung doch als freiwillig zu bezeichnen sei ²⁾. Übrigens betrachtet Aristoteles die sittliche Tätigkeit als ein fortwährendes Streben des Menschen nach vernunftgemäßer Charakterausbildung und vollkommener geistiger Energie.

Wir sind selbst die Urheber von diesem Prozeß des sittlichen Gestaltens; denn wie der Mensch sich im einzelnen benimmt, danach gestaltet sich auch sein Charakter ³⁾. Man kann deshalb nicht sagen, daß, wer mit Bewußtsein ungerecht handelt, nicht den Willen hat, ungerecht zu werden. Wenn jemand einmal verkehrte

¹⁾ Eth. Nic. III. 1. 1110 b. 29: ἄγνοοι μὲν οὖν πᾶς ὁ μοχθηρὸς ἂν δεῖ πράττειν καὶ ὣν ἀφεκτέων, καὶ διὰ τὴν τοιαύτην ἁμαρτίαν ἄδικοι καὶ ὄλως κακοὶ γίνονται.

²⁾ Eth. Nic. III. 5. 1114 b. 16.

³⁾ Eth. Nic. III. 5. 1114 a. 7: αἱ γὰρ περὶ ἕκαστα ἐνέργειαι τοιοῦτους ποιοῦσιν.

Ansichten über das sittlich Gute hat, so ist er selbst schuld daran, denn jeder steckt sich das Ziel nach seiner Charakterbeschaffenheit vor, deren Ursache er selbst ist, indem jeder das Prinzip der Vorstellungen ist, die in ihm herrschen¹⁾.

Der Grad der Willensfreiheit ist aber nicht in allen Handlungen der gleiche. Die Fähigkeit zu einer autonomen Determination ist verschieden bei den einzelnen Individuen, ja selbst bei ein und demselben handelnden Subjekt unterliegt sie ziemlich großen Schwankungen. Aristoteles beruft sich auf diese Eigentümlichkeit des freien Handelns, um dem Zirkel zu entgehen, der sich scheinbar aus der Tatsache ergibt, daß nämlich die Beschaffenheit der einzelnen Handlungen von der gesamten Willensrichtung abhängig ist, und die letztere selbst durch die Eigenart der einzelnen Tätigkeit bedingt wird. Man könnte hier die Frage aufwerfen, wo denn der feste Punkt sei, welcher das Prinzip der aus ihm entspringenden Willensfreiheit bilden soll.

Tatsächlich ist die einmal erworbene Charakterbeschaffenheit nicht leicht abzulegen; sie ist nicht mehr in unserer Macht²⁾. Die feste Willensrichtung wird als freiwillig bezeichnet nur in bezug auf die einzelnen freien Tätigkeiten, aus welchen sie hervorgeht³⁾; die ausgebildete Charakterbeschaffenheit als festes Prinzip des sittlichen Handelns dagegen scheint unbeweglich und unfreiwillig zu sein. Die Fähigkeit jedoch zur Aneignung jener festen Willensrichtung liegt in der Macht des Einzelnen. Aristoteles vergleicht bei dieser Gelegenheit den in Laster versunkenen Menschen mit einem Kranken, der sich seine Krankheit durch eigene Schuld zugezogen hat und nicht imstande ist, sich wieder gesund zu machen. Das kann

¹⁾ Eth. Nic. III. 5. 1114 b. 1: εἰ μὲν οὖν ἕκαστος ἑαυτοῦ τῆς ἕξεως ἐστὶ πως αἴτιος καὶ τῆς παντασίας. ἔσται πως αὐτὸς αἴτιος.

²⁾ Eth. Nic. III. 5. 1114 a. 13.

³⁾ Eth. Nic. III. 5. 1114 b. 30.

er ebensowenig wie der, der einen Stein geworfen hat, diesen wieder zurückziehen; und dennoch stand es in seiner Macht, den Stein zu werfen oder nicht. Gerade so sind auch der Ungerechte und der Ausschweifende aus freiem Willen schlecht geworden; am Anfang stand es ihnen frei, ihren Charakter anders zu bestimmen, was sie freilich jetzt nicht mehr können.

Die sittliche Entwicklung wurzelt aber nicht in der reinen Willenspotenz, sie setzt vielmehr eine gewisse Aktualität im handelnden Subjekt voraus. Woher stammt nun diese sittliche Energie, welche die folgende sittliche Fortbildung bestimmen soll? — Im weiteren Verlauf unserer Untersuchung werden wir sehen, daß Aristoteles den Ursprung der sittlichen Entwicklung in der entsprechenden Erziehung, beziehungsweise der sittlichen Gewöhnung durch die im Staate wirkenden Gesetze erblickt¹⁾. Damit sind aber die Schranken seines intellektualistischen Immanentismus durchbrochen. Die intelligibele Form der sittlichen Zwecke ist nicht imstande, den sittlichen Gestaltungsprozeß von Anfang bis Ende in sich selbst durchzuführen. Daher muß sie ihre Zuflucht zu den äußeren Normen nehmen, welche aber ihrerseits in dem vollkommenen Typus des menschlichen Artbegriffes ihr höchstes Regulativ haben. Im übrigen ist die Entscheidung der heiß umstrittenen Frage, ob Aristoteles in seiner Lehre von dem Willen und der praktischen Vernunft Determinismus oder Indeterminismus vertrete, von dem Sinne abhängig, den man in den Begriff Determinismus hineinlegt.

5. Das bloß willentliche Handeln, das in seiner Spontaneität auch den Tieren und Kindern zukommt²⁾, bildet

¹⁾ Eth. Nic. II. 1. 1103 b. 3: οἱ γὰρ νομοῦνται τοὺς πολίτας ἐθίζοντες ποιοῦσιν ἀγαθοὺς; Eth. Nic. III. 5. 1114 a. 17 ff.; Polit. I. 1. 1253 a. 37 f.

²⁾ Eth. Nic. III. 1. 1111 a. 24: ἴσως γὰρ οὐ καλῶς λέγεται ἀκούσια εἶναι τὰ διὰ θυμὸν ἢ ἐπιθυμίαν. πρῶτον μὲν γὰρ οὐδὲν ἔτι τῶν ἄλλων ζῴων ἐκούσιως πράξει, οὐδ' οἱ παῖδες. vgl. III. 2. 1111 b. 8: τοῦ μὲν γὰρ ἐκούσιου καὶ παῖδες καὶ τ' ἄλλα ζῷα κοινῶναι, προαιρέσεως δ' οὐ.

noch die untere Stufe, gleichsam den Gattungsbegriff für das höhere menschliche Handeln, welches in der aus dem Vorsatz entspringenden Handlung seine eigenartige Ausprägung findet. Die begriffliche Analyse des vorsätzlichen Handelns gehört zu den schwierigsten Partien der aristotelischen Ethik. Denn in ihm vereinigen sich alle auf die praktische Tätigkeit bezüglichen metaphysischen und psychologischen Prinzipien der aristotelischen Philosophie.

Es wurde schon oben bei der allgemeinen Ausführung über das sittliche Handeln hervorgehoben, daß Aristoteles den Vorsatz als „ein begehrendes Denken oder vorbedachtes Begehren“ definiert¹⁾. Der Vorsatz vereinigt somit in sich die beiden Bestandteile oder Äußerungen des menschlichen Geistes: das Denken und den Willen. Indem sich der letztere zur festen Charakterbeschaffenheit ausbildet und mit dem Denken in Verbindung tritt, schaffen beide in ihrem Zusammenwirken das vorbedachte Wollen²⁾, als das eigentliche Prinzip der sittlichen Tätigkeit. Bevor wir die besondere Form des Vorsatzes und die Grundsätze, durch die er sich in der Praxis bewährt, begrifflich bestimmen, müssen wir zuerst sein Objekt und seine materiellen Elemente feststellen.

Aristoteles bestimmt den Vorsatz zunächst rein negativ im Unterschiede von den drei Formen des menschlichen Strebens: dem Willen, der Begierde und dem Widerstreben³⁾. Die zwei letzten Formen des Begehrens, die Begierde und den Unwillen, hat der Mensch mit den unvernünftigen Wesen gemein, dagegen das vorsätzliche Streben ist etwas spezifisch den Vernunftbegabten Angehöriges. Der sich nicht Beherrschende handelt auf Grund seiner Begierde, aber nicht vorsätzlich, und umgekehrt, wer sich zu beherrschen weiß, handelt vorsätzlich (*προαιρούμενος*), d. h. auf Grund einer freien, aus dem Vernunft-

¹⁾ Eth. Nic. VI. 2. 1139 b. 4.

²⁾ Eth. Nic. VI. 2. 1139 a. 23.

³⁾ Eth. Nic. III. 2. 1111 b. 10 ff.

zweck entspringenden Selbstbestimmung und nicht unter dem Antriebe der Begierden.

Der Vorsatz als die eben charakterisierte Geistestätigkeit entstammt aber auch nicht einem Gemütszustande, den wir Unwillen ($\thetaύμος$) nennen¹⁾. Am meisten nähert er sich dem Wollen ($βούλησις$). Nur ist das letztere ganz unbestimmt; es kann sich sogar auf das praktisch Unmögliche richten, denn sein Objekt ist unbegrenzt. Der Vorsatz dagegen befaßt sich nur mit dem, was in unserer Macht liegt. Und wenn der Wille eigentlich den Endzweck zu seinem Objekte hat, so ist der Vorsatz mehr auf die Erfindung der Mittel zum Zwecke bedacht²⁾.

6. Daraus ersehen wir, daß die aristotelische Lehre von dem freien menschlichen Handeln ihre Wurzel nicht in der unbestimmten Potenz des Willens als solchen hat, sondern in dem durch den realisierbaren Zweck bestimmten Streben. Dieses ist der Ausgangspunkt, gleichsam die feste Grundlage, auf der sich dann das praktische Denken in der Beratung als freie, durch kein äußeres Objekt gebundene Geistestätigkeit offenbart. Die Grenzen unserer Handlungsfreiheit sind somit durch das zu erreichende Ziel gezogen. Man kann den Vorsatz auch nicht mit irgendeiner rein theoretischen Ansicht identifizieren. Denn eine Ansicht können wir über alle möglichen Dinge haben, ohne daß sie in irgendwelcher Beziehung zur praktischen Tätigkeit zu stehen braucht. Den Maßstab für die Bildung der theoretischen Ansichten haben wir übrigens in dem Begriffe des Wahren und Falschen; der Vorsatz dagegen, der sich mit den Mitteln im Hinblick auf das erreichbare Ziel befaßt, wird nach den Kategorien des Guten und Bösen bestimmt. Deshalb beurteilen wir die feste Willensrichtung, welche das Prinzip des Vorsatzes bildet, nicht

¹⁾ Eth. Nic. III. 2. 1111 b. 18.

²⁾ Eth. Nic. III. 2. 1111 b. 26: ἔτι δ' ἡ μὲν βούλησις τοῦ τέλους ἐστὶ μᾶλλον, ἡ δὲ προαίρεσις τῶν πρὸς τὸ τέλος; Eth. Nic. III. 5. 1112 b. 11. vgl. M. Mor. I. 17. 1189 a. 7.

nach der Wahrheit der theoretischen Ansichten, die der Handelnde hat, sondern danach, ob er sich das Gute oder das Böse zum Gegenstand seiner Tätigkeit vorsetzt¹⁾. Außerdem läßt das theoretische Wissen in bezug auf seine Überzeugungskraft verschiedene Abstufungen zu, dagegen zu einer aus der Erkenntnis des Zweckes entspringenden Wahl entschließen wir uns bloß dann, wenn wir der Sache sicher sind²⁾. Im Schlußakte der Beratung über die Wahl der Mittel zum Zweck erreicht das praktische Denken die volle Gewißheit, die das Streben zum Handeln befähigt. Mit einem bloß wahrscheinlichen oder probablen Urteil kämen wir nie zur praktischen Ausführung des erstrebten Zieles. Von der inhaltlichen Divergenz des Vorsatzes und der bloßen Meinung zeugt am besten der Umstand, daß die besten Vorsätze nicht immer von den Verständigsten gefaßt werden, weil sie sich manchmal durch ihren schlechten Charakter bestimmen lassen³⁾.

Wie definiert man nun den Vorsatz? Welches ist sein Unterscheidungsmerkmal, wenn er keines der aufgezählten Vermögen ist? Aristoteles sagt nur kurz an dieser Stelle, daß der Vorsatz das rein Willige zu seiner Gattung habe, welches dann durch eine der Handlung vorausgehende Beratung (*τὸ προβιβουλουμένον*) spezifisch determiniert werde. Er definiert deshalb den Vorsatz als ein vernunftgemäßes und überlegtes Wollen: *ἡ γὰρ προαίρεσις μετὰ λόγου καὶ διανοίας*. Insofern die vorsätzliche Handlung durch eine Vernunfttätigkeit bedingt ist, wird sie eine zuvorberatschlagte genannt. Beratschlagung ist hiernach die im Handeln wirksame Vernunfttätigkeit, und zwar liegt hier

1) Eth. Nic. III. 2. 1112 a. 1: τῷ γὰρ προαιρεῖσθαι τ' ἀγαθὰ ἢ τὰ κακὰ ποιοῖ τινές ἐσμεν, τῷ δὲ δοξάζειν οὐ.

2) Eth. Nic. III. 2. 1112 a. 5: καὶ ἡ μὲν προαίρεσις ἐπανεῖται τῷ εἶναι οὐ δεῖ μᾶλλον ἢ τῷ ὀρθῶς, ἡ δὲ δόξα τῷ ὡς ἀληθῶς· καὶ προαιρούμεθα ἃ μάλιστα ἴσμεν ἀγαθὰ ὄντα, δοξάζομεν δὲ ἃ οὐ πάνυ ἴσμεν.

3) Eth. Nic. III. 3. 1112 a. 8: δοκοῦσι δὲ οὐχ οἱ αὐτοὶ προαιρεῖσθαι τε ἄριστα καὶ δοξάζειν, ἀλλ' ἐντοὶ δοξάζειν μὲν ἄμεινον, διὰ κακίαν δ' αἰρεῖσθαι οὐχ ἃ δεῖ.

deren Hauptbestimmung und spezifisches Wesen (*τί ἐστι*)¹⁾. An die Stelle der platonischen Formel: *κατὰ λόγον* zur Bezeichnung des im Praktischen wirkenden Denkens tritt die aristotelische: *μετὰ λόγον*. Denn das praktische Denken bezeichnet nach Aristoteles keine außerhalb des konkreten Vorsatzes stehende Erkenntnis oder gar eine abstrakte Begriffsregel, sondern die im Vorsatze selbst als sein innerlicher Bestandteil wirkende Vernunfttätigkeit²⁾.

7. Was schließlich den Inhalt der praktischen Reflexion anbetrißt, so ist nicht Gegenstand unserer Überlegung, was den ewigen, unveränderlichen Gesetzen unterworfen ist, wie z. B. die mathematischen Objekte, und auch nicht, was der Vergangenheit gehört. Aber auch das rein Akzidentielle, das an sich Unbestimmbare, kann nicht Gegenstand der Überlegung werden. Es bleibt somit das mittlere Seinsgebiet übrig, das sich zwar auch anders verhalten kann, aber nicht der völligen Unbestimmbarkeit des zufälligen Seins anheimfällt. Den Gegenstand der Beratung bilden Dinge, die zwar in der Regel vorkommen, deren Verlauf aber unsicher ist, indem es immer unbestimmt bleibt, wie man sich ihnen gegenüber im einzelnen Falle zu verhalten hat³⁾. Man überlegt sich Dinge, welche zwar von uns verursacht werden können, aber nicht immer in derselben Weise. Es sind dies die Gegenstände, bei welchen das tätige Verfahren unseres Geistes nicht im voraus festgestellt werden kann, wie z. B. die Fragen der Heilkunde, des Gelderwerbes und überhaupt alle Angelegenheiten des praktischen Lebens. Der Beratung unterliegen jedoch nicht die elementaren Kenntnisse, welche die Voraussetzung der praktischen Denktätigkeit bilden, und auch nicht die rein wissenschaftlichen Fragen, sondern die Gegenstände der praktischen Anwendung (*περὶ τὰς τέχνας*)⁴⁾.

1) Eth. Nic. III. 2. 1112 a. 13.

2) Eth. Nic. III. 2. 1112 a. 3 f.

3) Eth. Nic. III. 3. 1112 b. 8.

4) Eth. Nic. III. 3. 1112 b. 34.

Aus dem Dargelegten ergibt sich, daß die praktische Vernunft nicht die allgemeinen Prinzipien des praktischen Verhaltens zum Gegenstande der Beratschlagung haben kann, denn dadurch würden wir in einen unendlichen Beratschlagungsprozeß geraten. Aristoteles strebt auf jedem Gebiete unserer Denktätigkeit die eigentümliche Begriffsgrenze (*ὄρος*) der Sache zu ermitteln, um dadurch die Gegenstände unserer Erkenntnis dem Prozesse unendlicher Analyse und Zersetzung zu entziehen. In den theoretischen Wissenschaften bildet der erfaßte Wesensbegriff diese natürliche Erkenntnisgrenze¹⁾. Eine ähnliche Begrenzung verfolgt Aristoteles auch auf dem praktischen Gebiete. Den Ausgangspunkt der praktischen Vernunfttätigkeit bildet hier der vorgestellte und angestrebte Zweck; ihr Endziel findet sie dagegen in der von den Sinnen gelieferten Einzelwahrnehmung. Man berät deshalb nicht über klare, vollkommene, sichere Erkenntnisse, wie auch nicht über singuläre Wahrnehmungstatsachen²⁾. Solche einzelnen Tatsachen fallen in den Bereich des absoluten Seins. Man kann sie nur konstatieren, aber nichts an ihrem Tatbestande ändern. Aus demselben Grunde hat der Vorsatz zum Inhalt nicht die Vergangenheit, denn über das Vergangene haben selbst die Götter keine Macht³⁾.

Der Gegenstand des vorsätzlichen Denkens ist darum immer das Zukünftige, d. h. das Potentielle, welches seine Verwirklichung den im praktischen Verhalten tätigen Vernunftprinzipien verdankt. Die Zweckobjekte unseres Handelns gehören aber nicht zu diesem potentiellen, erst zu bestimmenden Material unserer praktischen Tätigkeit; sie bilden vielmehr selbst die Prinzipien jedes praktischen Verhaltens. So überlegt sich niemand das Ziel, das er

1) *Metaph.* VI. 4. 1030 b. 4: ἐκεῖνο δὲ φανερόν ἐστι πρῶτως καὶ ἀπλῶς ὄρισμός καὶ τὸ τί ἦν εἶναι τῶν οὐσιῶν ἐστίν.

2) *Eth. Nic.* III. 3. 1112 b. 33.

3) *Eth. Nic.* VI. 2. 1139 b. 5.

verfolgt, sondern erst wenn das letztere festgestellt ist, eröffnen sich vor uns verschiedene Möglichkeiten, es zu erreichen ¹⁾. Ein Arzt, sagt der Stagirite, überlegt nicht, ob er heilen, und ein Redner nicht, ob er jemand durch seine Ausführungen überzeugen will, denn diese Zweckmotive bilden ja die eigentliche Grundlage, auf welcher sich ihre Fähigkeiten entwickeln können ²⁾. Die letzten Ziele unseres Handelns dürfen nicht erst einer Überlegung unterworfen sein, weil jede praktische Überlegung irgendwelche festen Motive zu ihrer Voraussetzung hat. Würden wir die letzteren in Frage stellen, so könnte unser Denkprozeß weder seinen Anfang nehmen, noch zu irgend einem praktischen Resultate führen.

¹⁾ Eth. Nic. III. 3. 1112 b. 15: ἀλλὰ θέμενοι τὸ τέλος τὸ πῶς καὶ διὰ τίνων ἔσται σκουποῦσι· καὶ διὰ πλείονων μὲν φαινομένου γίνεσθαι διὰ τίνος ῥᾶστα καὶ κάλλιστα ἐπισκοποῦσι, δι' ἐνός δ' ἐπιτελουμένου πῶς διὰ τούτου ἔσται κάκεινο διὰ τίνος, ἕως ἂν ἔλθωσιν ἐπὶ τὸ πρῶτον αἴτιον, ὃ ἐν τῇ εὐρέσει ἔσχατόν ἐστιν.

²⁾ Eth. Nic. 3. 1112 b. 11 f.

Achtes Kapitel.

Die immanenten Normen des sittlichen Urteils.

1. Versuchen wir nun die formellen Prinzipien des vorsätzlichen Handelns ins Auge zu fassen und zunächst sein Verhältnis zum Zweckbegriff näher zu bestimmen. In der aristotelischen Ethik treffen wir immer wieder auf die Behauptung, daß das Begehren und die durch den Zweckbegriff bestimmte Beratschlagung den Ausgangspunkt für die Ausführung des Vorsatzes bilden. Da andererseits der Stagirite sagt, daß das Prinzip des Handelns zwar im Vorsatze liege, aber nicht insofern er den realisierbaren Zweck bezeichne, sondern den Werdeprozeß des praktischen Denkens: *πράξεως μὲν ἀρχὴ προαίρεσις — ὅθεν ἡ κίνησις ἀλλ' οὐχ οὗ ἐνεκα*¹⁾, so weist er die Bestimmung des Zweckes scheinbar ausschließlich dem Willen zu. Das Denken als solches enthält in sich noch keine praktische Macht, sondern erst die durch den Zweck bestimmte und vom Streben geleitete Vernunft²⁾. Unser Vorhaben stößt auf um so größere Schwierigkeiten, als Aristoteles nur in äußerst flüchtiger Weise das Verhältnis des praktischen Denkens zum Zweckbegriff berührt. Sein Augenmerk richtet sich in erster Linie auf die Ermittlung aller der Motive, die das konkrete sittliche Handeln bewirken. Daraus erklärt sich, warum der Stagirite so großes Gewicht legt auf eine möglichst genaue Analyse des praktischen

¹⁾ Eth. Nic. VI. 2. 1139 a. 31.

²⁾ Eth. Nic. VI. 2. 1139 a. 35.

Denkens. Dieses psychologische Interesse an dem Studium der subjektiven Bedingungen, unter welchen das sittliche Handeln zustande kommt, beeinträchtigt aber die notwendige Berücksichtigung der objektiven Normen des sittlichen Handelns. So erfahren wir in der aristotelischen Ethik nur Unzulängliches über die Beschaffenheit der Zweckobjekte als Normen der sittlichen Tätigkeit.

Damit hängt die andere prinzipielle Frage zusammen, nämlich wie die theoretische Erkenntnis des Guten das Streben zum Handeln determinieren kann. Denn erst von dem Willensobjekt erhält das Denken die praktische Macht. Und doch soll die Vernunft das Streben selbst hervorbringen. Ist im letzteren Falle unser Denken praktisch? Eine vollständige Lösung dieser Schwierigkeiten läßt sich angesichts der großen Unbestimmbarkeit der aristotelischen Lehre von dem Willen kaum erreichen. Man muß sich hier mit den sehr knappen Andeutungen des Stagiriten begnügen und allen voreiligen Erklärungen schon a priori ein gewisses Mißtrauen entgegenbringen.

2. Der Stagirite geht bei der Beantwortung der oben aufgeworfenen Fragen wie überall in seiner Ethik von dem Primat der Vernunft über den Willen aus. Die Wahrnehmung mit allen höheren, aus ihr stufenweise sich entwickelnden Erkenntnisformen schafft die Grundlage für die Tätigkeit der anderen Seelenvermögen, welche sich über das Niveau des rein vegetativen Lebens erheben. Darum bildet das Vorstellungsobjekt oder die Idee das eigentliche Prinzip des Strebens im Menschen. Die konsequente Folge dieser Auffassung wäre dann die Lehre, daß das Ziel des Strebens in Form des Zweckbegriffes in unserem Bewußtsein vorliegt, und daß dieser Zweckbegriff als Objekt des Strebens zugleich die mannigfachen Funktionen des praktischen Denkens in Bewegung setzt. Die Aufgabe des praktischen Denkens erschöpfte sich somit in der Erfindung der Mittel zur Realisierung des begrifflich erfaßten Zweckes. Das menschliche Streben würde nach dieser Voraussetzung

von den ersten Willensregungen an bis zu seiner Transformation in die konkrete Tat von der Vernunft geleitet.

Eine solche Auffassung der aristotelischen Lehre vom Verhältnis des Strebens zum Zweckobjekt stößt aber auf Widerspruch bei vielen modernen Interpreten der aristotelischen Pragmatie. Nach ihrer Meinung wird das Ziel des menschlichen Handelns bei Aristoteles allein von dem Streben bestimmt: das Zweckobjekt ergibt sich aus den elementaren Willenstrieben von selbst. Die begrifflichen Momente sollen hierbei nur soweit zur Geltung kommen, als die Auffindung der Mittel zur Realisierung des alogischen Zweckes postuliert. Zum namhaften Vertreter dieser Ansicht gehört Walter, der einen großen Teil seines bekannten Werkes über die praktische Vernunft bei Aristoteles der Begründung der letzterwähnten These gewidmet hat. Walter meint, die aristotelische Lehre von dem Zweck auf dem Gebiet des Sittlichen bereite die nämlichen Schwierigkeiten wie die Lehre von der *οὐσία πρώτη* in der Metaphysik. Weil es nach Aristoteles nur ein Wissen des Allgemeinen geben kann, dagegen das Wesen der Dinge sich in dem Einzelnen realisiert, so entdeckt darin Walter einen unlösbaren Widerspruch im System des Aristoteles¹⁾. Es sind aber

¹⁾ Walter, a. a. O. S. 192: Ganz dieselbe Doppelstellung als begrifflich Allgemeines und substantiell Individuelles, wie sie in der Metaphysik die *οὐσία πρώτη* einnimmt, gewinnt in der Ethik der Zweck oder das *πρακτὸν ἀγαθόν*. Weil aber in der Ethik neben dem Erkennen auch das Streben oder der Wille berücksichtigt wird, weist Aristoteles den Zweck zunächst der individuellen Seite des Handelnden, dem Willen, zu und stellt das Denken als die Vernunftseite der Handlung ihm als ein Unterschiedenes zur Seite. Während Aristoteles aber die Vernunftseite der Handlung auf das eingehendste darlegt und zunächst als eine die Mittel und scheinbar nicht den Zweck bestimmende Tätigkeit auffaßt, bleibt die andere Seite dunkel, und wir erfahren darüber gelegentlich ganz Unzulängliches; weitaus am häufigsten beschränkt sich Aristoteles auf die Angabe: den Zweck berichtigt der Wille, die ethische Tugend.

von Walter keine Beweise dafür geliefert, daß der Zweck dem Streben als einer vernunftlosen Potenz anheimfällt. Vielmehr erhält bei Aristoteles der rein theoretische Begriff der Gesundheit als Zweck der ärztlichen Kunst durch seine Beziehung zum Willen des Arztes eine praktische Macht. Dieser Begriff der Gesundheit als Zweckobjekt des Strebens bildet sodann den Ausgangspunkt für die Tätigkeit des praktischen Denkens, das sich auf die Mittel besinnt zur Wiederherstellung der Gesundheit in einem bestimmten Falle der Krankheit. Merkwürdigerweise hat Walter bei all den Bedenken, die er gegen die aristotelische Lehre vorzubringen weiß, die sonnenklare Stelle in der Nikomachischen Ethik unbeachtet gelassen, wo Aristoteles ausdrücklich behauptet, daß das Begehren und der Zweckbegriff den Ausgangspunkt für den Vorsatz bilden¹⁾. Zudem hätte er sich an das sechste Buch der Metaphysik erinnern sollen, wo das betreffende Problem ex professo in einem allgemeineren Zusammenhang behandelt wird. Dort hätte er auch Aufschluß finden können, in welchem Sinne der Stagirite von den zwei verschiedenen Arten des ἀγαθὸν πρακτόν spricht, namentlich von dem Guten an sich als den realisierbaren Zweck und von dem Guten als dem bloßen Mittel zum Zweck, das aber in der immanenten Dynamik des menschlichen Handelns selbst zum Zwecke wird. Nach Walter verhält sich der Wille wie eine von der Vernunft unabhängige Potenz, die unmittelbar das sittliche Gut zu ihrem Objekte hat und dadurch sich von der Begierde und dem Zornmut unterscheidet, welche nur partikuläre Lust oder Vergeltung verfolgen können. Damit nimmt sich Walter aber jede Möglichkeit einer konsequenten und harmonischen Darlegung des eigenartigen Verhältnisses zwischen Intellekt und Willen. Er stößt überall auf Widersprüche. Indessen sieht er jedoch die Notwendigkeit einer Vermittlung zwischen

¹⁾ Eth. Nic. VI. 2. 1139 a. 32.

den verschiedenen Objekten der drei Formen des Strebens ein. Wenn das Angenehme den Grund für die Entstehung der Begierde bilden soll, so muß es „in irgendwelcher Weise auch schon in der dauernden Natur der Begierde liegen“¹⁾. Dieses Streben der Begierde nach dem Lustbringenden setzt in ihr Potentialität, Beraubung, Mangel an eigener Form voraus, nach welcher die Begierde strebt wie nach eigener Vollkommenheit²⁾. Das hat Walter in seiner Ausführung über die Beschaffenheit der sinnlichen Begierde richtig hervorgehoben. Um so unbegreiflicher ist es deshalb, wenn er der Begierde eine unabhängige Aktualität gegenüber der Wahrnehmung zuschreibt. Infolge dieser inhaltlichen Scheidung des sinnlichen Begehrens von der Wahrnehmung faßt Walter deren gegenseitige Abhängigkeit bloß als eine Art von „Wahlverwandtschaft“, wo in zwei verschiedenen Äußerungen eine Identität besteht.

Der Inhalt der sinnlichen Apperzeption als das Lustbringende macht das Strebevermögen zur aktuellen Begierde. Für Walter ergibt sich aber ein umgekehrtes Verhältnis. Er meint, wie man nicht sagen kann „in der Begierde ist das Freudige als Wahrnehmung enthalten, ebensowenig kann man sagen, im Willen ist das Gute als Begriff enthalten“, und so schließt er, daß der Begierde wie dem Willen die Objekte des Begehrens und Gewollten schon im voraus innewohnen³⁾. Freilich kann das Gute im Willen nicht als Begriff enthalten sein, das wäre ein Widersinn, sondern das begriffliche Objekt erscheint dem Willen als das Gute.

Bei der Zweckbestimmung steckt die Vernunft dem konkreten Streben nicht ein allgemeines Ziel, etwa den abstrakten Begriff des Guten vor, sondern der Wille ver-

¹⁾ Walter, a. a. O. S. 203. vgl. de anima II. 414 b. 4 f.

²⁾ Eth. Nic. III. 11. 1118 b. 18: ἀναπλήρωσις γὰρ τῆς ἐνδείας ἢ φυσικῆ ἐπιθυμία. vgl. Eth. Nic. X. 3. 1175 b. 9 ff.

³⁾ Walter, a. a. O. S. 203.

folgt immer einen konkreten Gegenstand, der ihm von der Vernunft vorgestellt wird. Das Allgemeine des Begriffes nimmt mit Rücksicht auf seine praktische Realisierung stets die Gestalt des konkreten Zieles an. Der Gegensatz zwischen dem Allgemeinen und dem Besonderen existiert nur in der Vernunft — rein theoretisch. Der Unterschied des Allgemeinen und Besonderen ist ein Resultat der abstrahierenden und vergleichenden Denktätigkeit. Die Praxis dagegen, wie sie von der Vernunft und dem Streben bedingt wird, hat immer das Einzelne zu ihrem Objekt. Die Macht des Menschen erstreckt sich nur auf das Einzelne, das anders sein könnende Sein. Die allgemeine Idee des Guten kann deshalb keine Wirkung auf das menschliche Streben ausüben. Aus demselben Grunde entlehnt das sittliche Handeln seine Zweckobjekte nicht der ethischen Theorie. Die Aufgabe der ethischen Wissenschaft ist die Klarstellung der sittlichen Normen und nicht die Bestimmung des konkreten Handelns. Aber nichtsdestoweniger kann die ethische Theorie als äußeres Hilfsregulativ auf die Gestaltung der sittlichen Verhältnisse einen großen Einfluß ausüben. In diesem Sinne will auch Aristoteles durch seine Pragmatie praktisch wirken.

3. In Übereinstimmung mit seinen metaphysischen Prinzipien sagt der Stagirite, daß jedes Geschehen, ob durch die Natur, ob durch die Kunst hervorgebracht, eine Materie hat, welche potentiell die Form ihrer Verwirklichung enthält¹⁾. Denn das Wesen des Positiven macht auch das Wesen dessen aus, was dem Positiven als Privation gegenübersteht²⁾. Die im Geiste gegenwärtige Form des Zweckes gestaltet das menschliche Handeln das eine Mal zur inneren Vollkommenheit des Ethos, das andere Mal zur äußeren

¹⁾ Metaph. VI. 7. 1132 a. 23 f.

²⁾ Metaph. VI. 7. 1032 b. 3: καὶ γὰρ τῶν ἐναντίων τρόπον τινὰ τὸ αὐτὸ εἶδος: τῆς γὰρ στερήσεως οὐσία ἢ οὐσία ἀντικειμένη, ὅσον ὑγεία νόσου. ἐκείνης γὰρ ἀπουσία δηλοῦται ἢ νόσος, ἢ δ' ὑγεία ὁ ἐν τῇ ψυχῇ λόγος καὶ ἐν τῇ ἐπιστήμῃ.

Kunsthfertigkeit¹⁾. So kommt es, daß im gewissen Sinne die Gesundheit aus der Gesundheit wird, das Haus aus einem Hause, das Materielle aus einem Immateriellen: τῆς ἀνευ ὕλης τὴν ἔχουσαν ὕλην. Denn die Kunst des Arztes und die Kunst des Baumeisters betätigt sich als die Form der Gesundheit dort, des Hauses hier¹⁾. Unter der immateriellen Form versteht aber Aristoteles den Wesensbegriff der Sache: λέγω δ' οὐσίαν ἀνευ ὕλης τὸ ἦν εἶναι²⁾. Dieser Begriff realisiert sich stets in einer schon vorhandenen Materie. Im Verwirklichungsprozesse der sittlichen Zwecke ist die letzte Bedingung, von der die Tätigkeit anhebt, zugleich die letzte Materie. Den Ausgangspunkt für das Heilen bildet die im Geiste des Arztes vorhandene ideelle Form der Gesundheit, und das im Prozesse der Realisierung der Idee in dem Einzelnen aufgefundene letzte Mittel, von welchem die Form der Gesundheit ihre Realisierung beginnt, ist zugleich die letzte prädisponierte Materie der Gesundheit. Ebenso sind die Steine die Materie des Hauses, und ähnlich ist es in anderen Fällen³⁾.

Der allgemeine Begriff existiert an sich bloß potentiell⁴⁾, er bestimmt sich als tätige Form erst bei seiner Verwirklichung im Einzelnen. „Die Gesundheit wird also hergestellt durch das Nachdenken des Arztes in folgender Weise: Da dieses Bestimmte die Gesundheit ist, so muß, wenn jemand gesund werden soll, dieses Bestimmte, etwa das rechte Ebenmaß, und behufs dessen die nötige Wärme vorhanden sein, und so geht der Gedanke immer weiter, bis man zu einer letzten Bedingung gelangt, die man selber herzustellen vermag. Die von diesem Punkte ausgehende Bewegung, die zur Gesundheit führt, wird dann

¹⁾ Metaph. VI. 7. 1032 a. 32.

²⁾ Metaph. VI. 7. 1032 b. 11.

³⁾ Metaph. VI. 7. 1032 b. 14 f., 28 f.

⁴⁾ Metaph. VI. 7. 1032 b. 32 ff.

ein Hervorbringen genannt¹⁾. An sich entsteht aber weder die Form noch die Materie“.

Im Bereiche des menschlichen Ethos besteht die Materie des sittlichen Handelns in den mannigfaltigen subjektiven Vermögen, die sittliche Form wird dagegen gemäß unseren subjektiven Anlagen von den Zweckobjekten bestimmt. Das Gewordene ist nur die Verbindung beider Elemente, indem die bestimmte Form in dieser bestimmten Materie ihre Verwirklichung findet²⁾. Gegen die platonische Annahme einer reell existierenden, allgemeinen Form bemerkt Aristoteles, daß jede reelle Form immer einen Gegenstand von bestimmter Beschaffenheit bezeichnet³⁾. Wir sehen daraus, daß der Stagirite die Frage von dem Verhältnis des Zweckbegriffes zum konkreten Streben nur als einen Spezialfall seiner Lehre von Form und Materie betrachtet. Die letzte prädisponierte Materie fällt nach ihm unmittelbar mit der Form zusammen. Dieses metaphysische Prinzip findet seine Anwendung auch auf das sittliche Handeln. Die Mittel zur Hervorbringung der ethischen Tugend identifizieren sich in ihrem praktischen Resultate mit der erstrebten sittlichen Form⁴⁾. So verwandelt sich das aufgestellte Problem von dem Verhältnis des Strebens zum Zweckbegriffe in die Frage von dem gegenseitigen Verhältnis des $\tau\eta\theta\omicron\varsigma$ zu der im konkreten Handeln wirksamen praktischen Einsicht.

4. Wie faßt nun Aristoteles die ethische Tugend, die

1) Metaph. VI. 7. 1032 b. 6—10.

2) Metaph. VI. 8. 1033 b. 16.

3) Metaph. VI. 8. 1033 b. 19 f.

4) vgl. Guyau, *Esquisse d'une Morale sans obligation ni sanction*, p. 87: La sphère de la finalité coïncide, au moins dans son centre, avec la sphère de la causalité (même si, avec les métaphysiciens, on considère la finalité comme primitive). Ce problème: Quelle est la fin, la cible constante de l'action? devient donc, à un autre point de vue, celui-ci: Quelle est la cause constante de l'action? Dans la cercle de la vie, le point visé se confond avec le point même d'ou part le coup.

er als die vollkommene Beschaffenheit des handelnden Subjektes determiniert? Wir haben schon gesehen, daß die menschliche Tugend für den Stagiriten eine besondere Eigenschaft (ποιότης) der Seele bedeutet. Der Charakter einer Eigenschaft, Qualität, gehört somit zum Gattungsbegriff der Tugend. Aristoteles unterscheidet in seiner Kategorienlehre vier Arten der Qualität: habituelle Eigenschaften (ἕξεις), Vermögen (δυνάμεις), Leidenschaften (πάθη) und räumliche Gestalten (σχῆμα καὶ μορφή)¹⁾. Die letzte Art der Qualität scheidet selbstverständlich aus dem Gesichtskreis unserer Betrachtung aus, die sich ausschließlich mit den seelischen Vorgängen beschäftigt. Es bleiben somit die drei ersten Qualitäten in Form der besonderen Seelenzustände auf ihre Eigenschaft als sittliche Tugend zu untersuchen. Es wurde schon oben hervorgehoben, daß diese drei Zustände der Seele keine objektiv differenzierten Eigenschaften darstellen. Sie bezeichnen vielmehr nur verschiedene Abstufungen und Dispositionen der ursprünglichen Triebe im handelnden Subjekte. Man kann deshalb nicht die habituelle Fertigkeit der Leidenschaft materiell gegenüberstellen, weil der Habitus bloß eine besondere Verhaltensart der menschlichen Leidenschaft ist. Auf der niedersten Stufe der Qualität stehen wohl die einfachen Reaktionen unserer inneren Triebe auf äußere Reize. Es sind die elementarsten Auswirkungen des Strebensvermögens in Form der rohen Leidenschaften wie Zorn, Furcht, Mut, Neid, Freude, Liebe, Haß, Sehnsucht, Eifersucht, Mitleid usw., im allgemeinen alle diejenigen Äußerungen des organischen Subjektvermögens, welche unmittelbar an Lust- und Unlustempfindungen gebunden sind²⁾.

1) Kateg. 8. 8. b. ff. vgl. Eth. Eud. II. 2. 1220 b. 6: λεπτόν δὴ κατὰ τί τῆς ψυχῆς ποί' ἅττα ἦθη. ἔσται δὲ κατὰ τε τὰς δυνάμεις τῶν παθημάτων, καθ' ἃς ὡς παθητικοὶ λέγονται τῷ πάσχειν πῶς ἢ ἀπαθεῖς εἶναι. μετὰ ταῦτα ἡ διαίρεσις ἐν τοῖς ἀπηλλαγμένοις τῶν παθημάτων καὶ τῶν δυνάμεων καὶ τῶν ἕξεων.

2) Eth. Nic. II. 5. 1105 b. 19 f.; Eth. Eud. II. 2. 1220 b. 12: λέγω

Aristoteles will diesen ursprünglichen Äußerungen unserer inneren Triebe nicht den Namen einer festen Qualität beilegen. Er nennt sie bloß Zustände des Leidens (πάθη), die flüchtigen Reaktionen unserer Spontaneität auf äußere Einwirkungen. Die Leidenschaften gehören allerdings zu den inneren Offenbarungen der menschlichen Natur, aber sie sind stets in Bewegung. Ihre Wirkung ist rasch vorübergehend und zu gering, als daß sie die Umbildung des Subjekts im Sinne einer festen Eigenschaft vornehmen könnten. Einen höheren Grad unter den Eigenschaften bezeichnen die Neigungen (δυνάμεις), d. h. bestimmte Seelenzustände, auf Grund deren wir für gewisse Affekte besonders empfindlich sind, um dann im Sinne dieser Affekte zu handeln¹⁾. Aristoteles vergleicht diese psychischen Neigungen mit den physisch-organischen Kräften (δυνάμεις), welche uns durch ihre Stabilität und harmonisierte Anspannung zum äußeren Wirken befähigen²⁾.

Einen ganz eigenartigen Zustand unserer Affekte bezeichnet der Habitus (ἕξις), die feste Willensrichtung, auf Grund welcher wir uns den Affekten gegenüber richtig oder unrichtig verhalten³⁾. Erst die Handlungen, die aus einer derart befestigten Willensrichtung entspringen, fallen in den Bereich des Sittlichen. Sie sind eben der höchste Ausdruck unserer bewußten Spontaneität. Die affektiven Empfindungen sind an sich noch sittlich indifferent, denn sie bezeichnen bloß einen physiologischen Vorgang, der in unserer sinnlichen Natur seinen Grund hat. Ebenso-

δὲ πάθη μὲν τὰ τοιαῦτα, θυμὸν φόβον αἰδῶ ἐπιθυμίαν, ὅπως οἷς ἔπεται ὡς ἐπὶ τὸ πολὺ ἢ αἰσθητικῆ ἰδρονῆ ἢ λύπη καθ' αὐτά.

¹⁾ vgl. Eth. Eud. II. 2. 1220 b. 16: λέγω δὲ τὰς δυνάμεις καθ' ἃς λέγονται κατὰ τὰ πάθη οἱ ἐνεργοῦντες, οἷον ὄργιλος ἀνάληγτος ἐρωτικὸς αἰσχυνηλὸς ἀνάσχυντος.

²⁾ Kateg. 8. 9 a. 14 ff.

³⁾ Eth. Eud. II. 2. 1220 b. 18: ἕξεις δὲ εἰσὶν ἕσαι αἰτιαὶ εἰσὶ τοῦ ταῦτα ἢ κατὰ λόγον ὑπάρχειν ἢ ἐναντίως, οἷον ἀνδρία σωφροσύνη δειλία ἀκολασία.

wenig gehören die Neigungen als Zeichen der besonderen Empfänglichkeit für gewisse Affekte zu den wesentlichen Merkmalen der sittlichen Handlung. Gewisse Neigungen sind eben nur notwendige Folge unserer Naturanlagen. Die sittliche Willensrichtung ist dagegen das Werk unserer persönlichen freien Tätigkeit¹⁾.

Die obige Betrachtung führt somit zu der Folgerung, daß die menschliche Tugend nur eine durch das sittliche Objekt bestimmte Willensrichtung sein kann. Solche tugendhafte Ausbildung des menschlichen Strebens kann sich aber nur unter ganz bestimmten Bedingungen vollziehen. Denn nicht der materielle Erfolg einer Handlung entscheidet über den Charakter des Tugendhaften, sondern die innere Disposition des Handelnden, der mit Kenntnis des Zweckes, und somit auf Grund eines durch die Vernunft bestimmten Vorsatzes und mit dem festen Willen handelt²⁾. Diese Bestimmung unterscheidet die ethische Tugend von allen anderen technischen Fertigkeiten, bei denen es sich meistens bloß um einen größeren oder geringeren Grad des Wissens handelt und nicht um die innere Durchbildung des wirkenden Subjektes. Aristoteles unterscheidet somit in der ethischen Tugend zwei konstitutive Elemente. Einerseits nimmt er die innere Gesinnung als feste Willensrichtung des Strebevermögens an, welche bewirkt, daß das Objekt unseres Vorsatzes richtig ist³⁾, und andererseits ein intellektuelles Vermögen (*νοῦς*), welches als die im Handeln tätige *διάνοια* dem unbestimmten Strebevermögen die Idealität der sittlichen Handlung verleiht.

Die beiden Bestandteile der ethischen Tugend entwickeln sich aus ähnlichen Natureigenschaften. Jedem Menschen ist eine gewisse Geschicklichkeit (*δεινότης*) zur Ausführung seiner Angelegenheiten angeboren. Dieses

1) Eth. Nic. I. 9. 1093 b. 19; II. 1. 1103 b. 6.

2) Eth. Nic. VI. 12. 1144 a. 6 f.

3) Eth. Nic. II. 1105 a. 32.

Vermögen ist aber noch nicht sittlich differenziert¹⁾. Es kann sich sowohl auf das Gute richten, wie auch auf das Schlechte; im letzteren Falle wird es Verschlagenheit (*πανουργία*) genannt²⁾. Die praktische Einsicht (*φρόνησις*) ist verwandt mit diesem Vermögen, sie kann aber nicht als identisch mit ihm betrachtet werden. Sie erscheint vielmehr erst auf der Stufe der vollkommenen sittlichen Ausbildung³⁾. Das Gute als Gegenstand der sittlichen Handlung muß nicht nur von dem Denken erfaßt werden, es soll als dauerhafter Besitz in unsere Gesinnung übergehen. Im entgegengesetzten Falle verfälscht die niedrige Gesinnung (*μοχθηρία*) jedem das Urteil über das Gute und bewirkt, daß die Prinzipien der praktischen Betätigung von vornherein in falschem Lichte gesehen werden⁴⁾. Die praktische Einsicht, wie die Vollkommenheit des Ethos sind deshalb aufeinander angewiesen, und es ist unmöglich, daß sie getrennt vorkommen⁵⁾.

Ähnlich wie die Geschicklichkeit und gewisse Verstandesfertigkeiten ist uns auch die sittliche Willensbeschaffenheit in verschiedenen Gemütsdispositionen und niederen Trieben angeboren⁶⁾. Im gewissen Sinne sind wir schon von Geburt an gerecht, besonnen, mutig usw., allerdings noch in einer Weise, wie es auch die Tiere und Kinder sind⁷⁾. Aristoteles nennt diese uns von Natur zukommenden Charaktereigenschaften natürliche Fertigkeiten (*φυσικαὶ ἐξέσεις*)

1) Polit. I. 1. 1253 a. 34: ὁ ἄνθρωπος ὅπλα ἔχων φύεται φρονήσει καὶ ἀρετῇ, ὡς ἐπὶ τ' ἀναντία ἐστὶ χρῆσθαι μάλιστα. Διὸ ἀνοσιώτατον καὶ ἀγριώτατον ἄνευ ἀρετῆς καὶ πρὸς ἀφροδίσια καὶ ἐδωδῶν χεῖριστον.

2) Eth. Nic. VI. 12. 1144 a. 27.

3) Eth. Nic. VI. 13. 1144 b. 17. vgl. Eth. Eud. I. 5. 1216 b. 2 ff; III. 1. 1230 a. 6 ff.

4) Eth. Nic. VI. 12. 1144 a. 34: διαστρέψει γὰρ ἡ μοχθηρία καὶ διαψεύδεται ποιεῖ περὶ τὰς πρακτικὰς ἀρχάς.

5) Eth. Nic. X. 8. 1178 a. 16.

6) Eth. Nic. VI. 13. 1144 b. 4; X. 10. 1179 b. 29; Polit. I. 13. 1260 a. 13. vgl. Häcker, a. a. O. S. 27.

7) Hist. Anim. I. 1. 488 b. 12; VII. 1. 588 a. 18.

im Unterschiede von den ethischen Tugenden (*ἠθικαὶ ἀρεταί*), welche das *κρῖνον ἀγαθόν*, d. h. das vernunftgemäße Gute zu ihrem Objekte haben. In strengem Sinne des Wortes sind uns deshalb keine Tugenden angeboren¹⁾, denn die Natur unterliegt keiner erzieherischen Einwirkung; sie läßt sich nicht umgestalten. Bei der Annahme der angeborenen Tugenden müßten wir schon von vornherein ein bestimmtes sittliches Gepräge haben. Das widerspricht aber der aristotelischen Voraussetzung, daß die sittliche Charakterbestimmung in der freien Macht des Menschen liegt und auf dem Wege des Lernens und der Übung erworben wird²⁾. Wir haben also von Natur nur die Fähigkeit, diese sittlichen Charaktereigenschaften zu erwerben³⁾. Die gesamte Ausstattung unserer Natur besitzen wir zunächst in Form der bloßen Anlagen, die erst nachher zur Verwirklichung gebracht werden⁴⁾. Der Stagirite will jedoch bei den Tugenden keine Analogie mit der Entwicklung der äußeren Organe zulassen. Denn wir haben keine fertigen Vermögen zum sittlichen Handeln. Die feste Willensrichtung gewinnen wir vermitteltst der vorhergehenden Tätigkeiten im Sinne des sittlich Guten. Das Vermögen der Wahrnehmung dagegen erwerben wir nicht durch häufiges Sehen oder Hören, sondern umgekehrt: weil uns das Wahrnehmungsvermögen angeboren ist, machen wir von ihm Gebrauch. Denn alles, was wir erst lernen müssen, um es praktisch anzuwenden, das erlernen wir, indem wir es ausüben⁵⁾. Wegen dieser Potentialität des menschlichen Ethos haben wir die Fähigkeit uns verschiedenartig auszubilden, je nach der Beschaffenheit der einzelnen Hand-

1) Eth. Nic. II. 1. 1103 a. 18, 23; Eth. Eud. II. 2. 1122 a. 38 ff.

2) Eth. Nic. I. 9. 1099 b. 15, 19.

3) Eth. Nic. II. 1. 1103 a. 26: ἔτι ὅσα μὲν φύσει ἡμῖν παραγίνεται τὰς δυνάμεις τούτων πρότερον κομιζόμεθα.

4) Eth. Nic. II. 5. 1106 a. 9: ἔτι δυνατοὶ μὲν ἔσμεν φύσει, ἀγαθοὶ δὲ οὐ κακοὶ οὐ γινόμεθα φύσει.

5) Eth. Nic. II. 1. 1103 a. 33.

lungen. „Die einen werden besonnen und sanftmütig, die anderen zügellos und jähzornig, jene dadurch, daß sie in dieser, diese dadurch, daß sie in jener Weise ihr Handeln einrichten“¹⁾. Die sittliche Charakterbeschaffenheit erwerben wir somit durch entsprechende Handlungen. Aus diesem Grunde betont Aristoteles die Einheitlichkeit des wirkenden Prinzips bei der Entstehung sowohl der guten als auch der schlechten Willensrichtung. Beide Arten der sittlichen Tätigkeit gehören offenbar zu den freien Auswirkungen desselben sittlichen Subjektes²⁾.

Die verschiedenen Neigungen und Affekte als bloße Materie der sittlichen Handlung sind an sich sittlich indifferent. „Denn nicht auf Grund seiner Affekte nennt man einen tüchtig oder untüchtig, wohl aber auf Grund seiner sittlichen oder unsittlichen Haltung, und Lob und Tadel wird uns nicht auf Grund unserer Affekte zuteil“³⁾. Den Wert einer sittlichen Äußerung gewinnt der Affekt erst durch seine Beziehung zum vernunftgemäßen Vorsatz. Die natürlichen Tugenden sind uns vielfach mit den vernunftlosen Tieren gemein, dagegen wird die wahre sittliche Willensrichtung (*χρηία ἀρετή*) erst durch die Tätigkeit der *φρόνησις* erworben. Die letztere erscheint somit als die schaffende Form des sittlichen Lebens. Wenn die natürlichen Triebe getrennt erscheinen und in gegenseitigem Kampfe liegen können, so erhalten die sittlichen Tätigkeiten in der Klugheit eine harmonische Einheit, welche allseitige Ausbildung des sittlichen Subjektes bewirkt⁴⁾. Mit der Klugheit als einheitlicher Norm unseres Strebens stellen sich sämtliche ethische Tugenden ein⁵⁾. Es kann außerhalb der Klugheit als schaffender Norm des sittlichen

¹⁾ Eth. Nic. II. 1. 1103 b. 18 f.

²⁾ Eth. Nic. II. 1. 1103 b. 6: ἔτι ἐκ τῶν καὶ διὰ τῶν αὐτῶν καὶ γίνεται πᾶσα ἀρετὴ καὶ φθείρεται, ὁμοίως δὲ καὶ τέχνη.

³⁾ Eth. Nic. II. 5. 1106 a. 7.

⁴⁾ Eth. Nic. I. 13. 1102 b. 33; VI. 13. 1144 b. 33.

⁵⁾ Eth. Nic. VI. 13. 1145 a. I.

Handelns keine Tugenden geben, wie auch andererseits die praktische Einsicht selbst nur ein Resultat der vollkommenen sittlichen Ausbildung ist.

Sokrates war also nach Aristoteles im Unrecht, wenn er in den sittlichen Tugenden ausschließlich die Formen der Verstandesfertigkeit gesehen hat. Man kann nur sagen, daß sie sich nicht ohne Klugheit herausbilden. Dabei ist die Wirksamkeit der praktischen Einsicht nicht etwa als eine äußerliche Norm aufzufassen, sondern als eine das Streben innerlich bestimmende Macht. So kommt Aristoteles zu seiner abschließenden Definition der ethischen Tugend: die sittliche Vollkommenheit ist eine feste Willensrichtung, die nicht nur dem richtigen Denken entspricht, sondern die sich aus dem richtigen Denken entwickelt; die richtige Einsicht in die Gegenstände des sittlichen Handelns ist aber die Klugheit (*φρόνησις*)¹.

5. Untersuchen wir nun, worin dieses richtige Denken als die lebendige Norm der sittlichen Tätigkeit bestehe. Dem Menschen allein, sagt der Stagirite, kommt im Unterschiede von allen anderen lebendigen Wesen die Erkenntnis (*αἰσθησις*) des Guten und Schlechten, des Rechten und Unrechten zu²). Dieses sittliche Erkenntnisvermögen wurzelt in der vernünftigen menschlichen Natur. Insofern der Mensch die Kenntnis des Allgemeinen innehat, erkennt er in gewissen Dingen das Gute und das Rechte, d. h. das seiner vernünftigen Natur Entsprechende. Durch die Erfahrung erweitert sich diese Erkenntnis des Guten zu einem immer größeren Umfang und wird zur Grundlage des vernunftgemäßen menschlichen Strebens. Den praktischen Charakter gewinnt unsere Erkenntnis erst im Dienste der konkreten Zwecke, die je nach der Eigentümlichkeit ihrer Objekte entweder zum Prinzip der äußeren Kunstfertigkeit werden, oder die rein innerliche

¹) Eth. Nic. VI. 13. 1144 b. 24.

²) Polit. I. 2. 1253 a. 15 f.

Vervollkommnung des menschlichen Strebevermögens zum Ziele haben und insofern als Norm der sittlichen Tätigkeit erscheinen.

Es gibt im Bereiche des sittlichen Handelns kein unmittelbares Gefühl für das Gute und das Böse ¹⁾. In diesem Punkte hat sich die aristotelische Lehre von der Erkenntnis des Guten mehrfachen Tadel seitens der modernen Kritiker zugezogen ²⁾. Man versuchte aber auch die diesbezügliche aristotelische Lehre den neueren Theorien anzupassen. So wurde z. B. die von Brentano entwickelte Lehre von der sittlichen Erkenntnis als einer Art des Geschmackurteils von Kastil dem Stagiriten zugeschrieben ³⁾. Nach Kastils Meinung ist die ganze aristotelische Erkenntnistheorie des Guten in ihrer charakteristischen Unterscheidung zwischen dem vernünftigen und dem vernunftlosen Streben „als innerer Unterschied in der Art des Begehrens selbst zu fassen, vermöge dessen gewisse Akte des richtigen Begehrens ein sicheres Maß und Kennzeichen der Güte ihrer Objekte sind“ ⁴⁾. Allerdings erkennt Kastil an, daß die Stellen in den aristotelischen Schriften, welche von dem Verhältnis des Willens zur Vernunft und von dem Primat des erkannten Objektes für die Bestimmung des Sittlichen sprechen, nicht in bester Harmonie mit der oben vorgetragenen Theorie sich befinden ⁵⁾. „Darnach erscheint,“ bemerkt Kastil, „die Erkenntnis der Güte nicht aus Gemüts-tätigkeit, sondern unmittelbar aus der Vorstellung des Objektes gewonnen. Die Liebe wäre dann nicht vermöge ihres ausgezeichneten Charakters, sondern vermöge der begleitenden Erkenntnis gesichert“ ⁶⁾. Dennoch meint er,

¹⁾ vgl. Kampe, a. a. O. S. 332.

²⁾ vgl. Brentano, Vom Ursprung sittlicher Erkenntnis S. 90.

³⁾ Kastil, Die Frage nach der Erkenntnis des Guten bei Aristoteles und Thomas von Aquin.

⁴⁾ Kastil, a. a. O. S. 8.

⁵⁾ vgl. de anima III. 10. 433 a. 18 f.; Metaph. X. 7. an mehreren Stellen.

⁶⁾ Kastil, a. a. O. S. 9.

daß Aristoteles auf dem Gebiete des Ethos die Priorität der Liebe vor der Erkenntnis des Guten behauptete. Zum Nachweis hierfür beruft er sich auf die berühmte Stelle in der Nikomachischen Ethik, wo Aristoteles sagt, daß die jungen Leute keine verständigen Zuhörer der ethischen Disziplinen sind, weil ihnen noch die Erfahrung dergleichen Dinge mangelt. Aus diesem Grunde können die nach ihren augenblicklichen Gefühlen Handelnden kaum den Sinn einer sittlichen Mahnung verstehen. Es wäre jedoch ein Irrtum, zu glauben, daß Aristoteles an dieser Stelle die Priorität der Erkenntnis im sittlichen Handeln schlechthin negiert. Tatsächlich handelt es sich hier nur um die Ausschaltung der rein theoretischen Erkenntnis, welche in keiner unmittelbaren Beziehung zum Streben steht, aber nicht um die Erkenntnis des praktischen Urteils. Somit fällt auch Kastils Hypothese, wonach die oben angeführte Stelle von der allein dem Menschen zukommenden Erkenntnis *ἀσθησις* des Guten und Bösen ein besonderes sittliches Gefühl bedeuten sollte¹⁾. Aristoteles gebraucht hier das Wort *ἀσθησις*, wie an vielen anderen Stellen, im Sinne der Erkenntnis im allgemeinen.

6. Die Art, wie Aristoteles den Inhalt des sittlichen Urteils bestimmt, charakterisiert besonders die Eigentümlichkeit seiner ethischen Pragmatie. Denn die aristotelische Ethik hält bei der Entscheidung dieser Frage die Mitte inne zwischen dem subjektiven Relativismus der Sophisten und dem abstrakten Universalismus des Platon. An die platonische Voraussetzung, daß die Erkenntnis des Guten

¹⁾ Kastil, a. a. O. S. 12: So hat denn der Hinweis auf das Begehren des Vernünftigen nichts Rätselhaftes mehr für uns. Und auch das ist uns klar geworden, wieso Aristoteles auf die Einzelwahrnehmung als Quelle ethischer Erkenntnis verweisen konnte. Wenn er von einer *ἀσθησις ἀγαθοῦ καὶ κακοῦ καὶ δικαίου καὶ ἀδικαίου* spricht, welche die Menschen von den Tieren auszeichnet, so läßt sich dies sehr gut auf die Wahrnehmung jenes werterfassenden Liebens und Begehrens deuten.

unvermeidlich die richtige Handlung zur Folge hat, knüpft sich notwendig die Konsequenz, daß diejenigen, welche ein Scheingut erstreben, es wahrhaftig nicht wollen. Das kann aber Aristoteles vom Standpunkt seines Immanentismus aus, der an der Einheitlichkeit aller menschlichen Handlungen festhält, nicht zugeben. Andererseits führt aber der sophistische Satz, daß der Mensch nur nach dem ihm erscheinenden Gut strebt, unausbleiblich zu einem bestimmungslosen Relativismus¹⁾. Der objektive Charakter seiner Erkenntnistheorie zwingt Aristoteles zur Ablehnung auch dieses ultra-empirischen Standpunktes. Er muß sich darum nach einer Vermittelung umsehen. Eine solche findet der Stagirite in der Theorie, daß zwar die vernünftige menschliche Natur das Gute an sich erstrebt, der einzelne Mensch aber auch das, was ihm gut erscheint, und somit ein falsches Gut begehren kann. Die objektive Garantie für die Auffassung des wahren Guten besteht nach ihm in analoger Weise, wie auf dem Gebiete der theoretischen Erkenntnis in der normalen Disposition des Strebevermögens²⁾. Der sittlich Gebildete erstrebt das wahrhaft Gute, der unedel Gesinnte (*φάυλος*) aber das rein Zufällige: τὸ τύχον. Hier erscheint der viel umstrittene aristotelische ἀνὴρ σπουδαῖος als Maß und Norm des sittlichen Urteils. Der sittlich Vollkommene besitzt ein richtiges Urteil über alles, und im einzelnen Fall ist das ihm als gut Erscheinende das wahrhaft Gute³⁾. Diese Anschauung wurzelt tief im Lehrsystem des Aristoteles. Denn nach seiner Auffassung jedem subjektiven Vermögen

¹⁾ vgl. die Polemik des Aristoteles gegen den protagoreischen Satz, daß der Mensch das Maß aller Dinge sei. *Metaph. X. 6. 1062 b. 12'* παραπλήσιον δὲ τοῖς εἰρημένους ἐστὶ καὶ τὸ λεγθὲν ὑπὸ τοῦ Πρωταγόρου· καὶ γὰρ ἐκεῖνος ἔφη πάντων χρημάτων εἶναι μέτρον ἀνθρώπων, οὐθὲν ἕτερον λέγων ἢ τὸ δοκοῦν ἑκάστῳ τοῦτο καὶ εἶναι παγίως. Τούτου δὲ γενομένου τὸ αὐτὸ συμβαίνει καὶ εἶναι καὶ μὴ εἶναι, καὶ κακὸν καὶ ἀγαθὸν εἶναι, καὶ τᾶλλα.

²⁾ *Eth. Nic. X. 4. 1174 b. 14; 5. 1176 a. 15; III. 4. 1113 a. 26.* vgl. Arleth, a. a. O. S. 59 f., Paulsen, System der Ethik I, 49.

³⁾ *Eth. Nic. III. 4. 1113 a. 29 ff.*

entspricht ein eigentümliches Objekt, nach welchem das erstere beurteilt wird.

Das charakteristische Merkmal des sittlich Gebildeten besteht darin, daß er immer in den einzelnen Fällen das wahrhaft Gute erfäßt. Und umgekehrt, das von dem sittlich Vollkommenen Erstrebte ist das wahre Gute. Der unedel Gesinnte strebt dagegen irrümlich nur nach Scheingütern. Sein Irrtum ist aber verschuldet und deshalb sittlich verwerflich, denn er entspringt aus seiner verdorbenen Charakterbeschaffenheit. Der sittlich Vollkommene (*σπουδαῖος*) erweist sich somit auf dem Gebiete des sittlichen Handelns als Richtschnur und Maßstab: *ὡσπερ κανὼν καὶ μέτρων αὐτῶν ὢν.*

Dieser Immanentismus der sittlichen Normen ermangelt bei Aristoteles jeder unmittelbaren transzendentalen Sanktion. Die mögliche Gefahr eines Subjektivismus veranlaßt deshalb den Philosophen, aus den sittlichen Bestimmungen alle Elemente auszuschalten, welche keine objektive Wertung zulassen. Zu diesen gehört vor allen die Lust. In diesem Sinne sind auch die zahlreichen Warnungen des Aristoteles vor der verführerischen Lust zu verstehen¹⁾. Unser Urteil über die Gegenstände, welche uns eine Lust verschaffen, ist nämlich nicht unparteiisch. Die Lust- und Unlustgefühle sind auf das innigste mit allen menschlichen Handlungen verwachsen, denn sie sind unmittelbar an jede Lebensäußerung geknüpft. Daher sind sie öfters Motive der Handlungen, die den Menschen sittlich verderben²⁾. Die Stellung des Handelnden zu den Lust- und Unlustgefühlen ist deshalb der beste Prüfstein seiner sittlichen Charakterbildung³⁾.

1) Eth. Nic. II. 9. 1109 b. 7: *ἐν παντί δὲ μάλιστα φυλακτέον—τὸ ἡδῦ καὶ ἡδονήν. οὐ γὰρ ἀδέκαστοι κρίνομεν αὐτήν.* vgl. Eth. Nic. III. 4. 1113 a. 33; VI. 5. 1140 b. 17; VII. 4. 1148 a. 8.

2) Eth. Nic. III. 3. 1104 b. 21.

3) Eth. Nic. III. 3. 1104 b. 8: *περὶ ἡδονὰς γὰρ καὶ λυπὰς ἐστὶν ἡ ἠθικὴ ἀρετή.* vgl. 1104 b. 3; 1105 a. 10.

Merkwürdigerweise berührt sich diese ablehnende Stellung des Stagiriten zu den Lustgefühlen als den Maßstäben der sittlichen Tätigkeit ganz nahe mit Kants Verwerfung der empirischen Willensbestimmung für die Aufstellung des sittlichen Gesetzes. Kant macht aber die Lust- und Unlustempfindungen zum einzigen Exponenten des objektiven Verhältnisses zwischen Willen und seinem Objekt als dem Zweck der Handlung. Die Bestimmung des Willens durch das Objekt hat nach Kant einen rein empirischen Charakter, weil ein solches Verhältnis des Objektes zu seinem Subjekte „die Lust an der Wirklichkeit eines Gegenstandes heißt“¹⁾. Dadurch wird es ihm freilich unmöglich, aus dem Verhältnis des Strebens zu seinem Gegenstand irgendwelche allgemeinen sittlichen Grundsätze zu ermitteln, denn die Lustempfindung bildet das am wenigsten bestimmbare Element in unserem Streben. Wenn nun jede Bestimmung des Willens durch sein Objekt als Lustmotiv erfaßt wird, so entspringt daraus sofort der individualistische und subjektive Charakter aller durch die äußeren Gegenstände bestimmten Handlungen, sowie deren Streben zur Förderung der egoistischen Lustgefühle.

Der Stagirite betrachtet die Lustgefühle unter einem viel weiteren Gesichtspunkte als Kant; er verwirft bloß die niedrige sinnliche Lust als Motiv des sittlichen Handelns. Dagegen ist die richtige Verwendung der Lustgefühle zu den höheren Vernunftzwecken nach seiner Meinung von unschätzbbarer Bedeutung. Die richtige Ausbildung der Gefühle gehört deshalb nach Aristoteles zu den vornehmsten Aufgaben der staatlichen Erziehung, deren Notwendigkeit aus dem Unvermögen des einzelnen Individuums zur Erfüllung der sittlichen Aufgaben entspringt²⁾. Diese Versittlichung der Gefühle muß bis zu deren vollkommenen Harmonie mit den vernunftgemäßen

¹⁾ Kant, a. a. O. S. 26.

²⁾ Eth. Nic. I. 9. 1099 b. 29; X. 9. 1179 b. 23 ff.

Zwecken des menschlichen Handelns führen. Der sittlich Vollkommene muß Freude an den guten Handlungen empfinden und ebenso sehr an der Versagung der sinnlichen Genüsse. Erst dadurch wird er zum Herrn seiner Begierden und zum freien Urheber seiner sittlichen Charakterbeschaffenheit. Wer dagegen das Ankämpfen gegen die Begierden bitter empfindet, der ist noch ein Knecht derselben. Wer z. B. gefährvolle Handlungen mit Freude und ohne Unwillen unternimmt, den kann man mutig nennen; wer es aber mit Widerstreben tut, der ist mutlos¹⁾. Eine Disharmonie zwischen den Gefühlen und den Handlungen zeugt von einer sittlich noch nicht vollkommenen durchgebildeten Persönlichkeit.

In der Tätigkeit des sittlich Gebildeten offenbart sich am besten die menschliche Bestimmung, denn in ihm verkörpert sich die Idee des Sittlichen und Tugendhaften in vollkommener Weise²⁾. Die Stellung des ἀνὴρ σπουδαῖος in der Ethik des Aristoteles entspricht vollkommen den Grundsätzen seiner organischen Weltbetrachtung. Die Aufgabe und Leistungsfähigkeit eines jeden Wesens wird nämlich an dem vollkommen entwickelten Individuum der betreffenden Gattung gemessen³⁾. Diese physische Norm hat auch im Bereiche des Sittlichen ihr Analogon. „Die Aufgabe eines jeden beliebigen Menschen aber verstehen wir als der Art nach identisch mit der eines durch Tüchtigkeit hervorragenden Menschen (σπουδαίου). So ist z. B. die Aufgabe des Zitherspielers dieselbe wie die eines Zithervirtuosen. Das gleiche gilt ohne Ausnahme für jedes Gebiet der menschlichen Tätigkeit; es kommt immer nur zur Leistung überhaupt die Qualifikation im Sinne hervorragender Tüchtigkeit hinzu“ (κατὰ τὴν ἀρετὴν ὑπεροχῆς πρὸς τὸ ἔργον⁴⁾).

1) Eth. Nic. II. 3. 1104 b. 5.

2) Eth. Nic. VI. 5. 1140 a. 25 ff.

3) vgl. Arleth, a. a. O. S. 45.

4) Eth. Nic. I. 7. 1098 a. 8.

Der eigentliche Zweck des vom Handelnden vollbrachten sittlichen Werkes besteht in der Offenbarung seiner inneren Vollkommenheit. Die spezifisch menschliche Tugend, durch welche der Mensch die Bestimmung seines Wesens erfüllt, kann man mit der Tüchtigkeit der einzelnen körperlichen Organe vergleichen. Wie die Aufgabe des Auges sich im guten Sehen erschöpft, ähnlich realisiert sich die menschliche Vollkommenheit in einer festen Willensrichtung, vermittelt deren der Handelnde zum guten Menschen wird¹⁾. Das eigentümliche Werk (*ἔργον*) des Menschen besteht in einer vernunftgemäßen Betätigung seiner höheren Vermögen. Diese tugendhafte Auswirkung der menschlichen Natur macht zugleich auch das höchste menschliche Gut aus²⁾. Aristoteles bestimmt somit alle sittlichen Normen im Sinne seines individualistischen Immanentismus. Handlungen werden nach ihm als gerecht und tugendhaft bezeichnet, wenn sie vollbracht werden, wie ein tugendhafter Mann sie vollbringen würde. Der ist aber noch nicht gerecht und besonnen, wer solche Handlungen etwa zufällig oder unter fremder Leitung vollbringt, sondern erst der, der sie gleich den gerechten und tugendhaften Männern vollzieht. Der Zirkelbeweis wird bei dieser wechselseitigen Bestimmung der tugendhaften Handlung durch den sittlich Gebildeten und des letzteren wieder durch die Tugend dadurch vermieden daß der Vollkommene zur letzten lebendigen Norm des sittlichen Urteils gemacht wird³⁾. Denn in ihm verkörpert sich die Idee des Sittlichen in vollkommenster Weise⁴⁾.

¹⁾ Eth. Nic. II. 6. 1106 a. 22.

²⁾ Eth. Nic. I. 7. 1098 a. 16: τὸ ἀνθρώπινον ἀγαθὸν ψυχῆς ἐνέργεια γίνεται κατ' ἀρετὴν, εἰ δὲ πλείους αἱ ἀρεταὶ κατὰ τὴν ἀρίστην καὶ τελειοτάτην.

³⁾ Eth. Nic. III. 4. 1113 a. 29.

⁴⁾ Eth. Nic. II. 4. 1105 a. 30 f.

Neuntes Kapitel.

Die Definition der ethischen Tugend.

1. Die allgemeinen Grundsätze der aristotelischen Tugendlehre, insoweit sie die unmittelbare Folge ihres energetischen Immanentismus sind, wurden von uns in den vorhergehenden Abschnitten einer kritischen Analyse unterworfen. Es erübrigt sich, noch genauer zu bestimmen, wie der oben gewonnene Begriff der menschlichen Tugend in seiner speziellen Anwendung auf den menschlichen Ethos zur konkreten Gestaltung gelangt. Wir haben gesehen, daß nach Aristoteles die verschiedenen naturhaften Triebe und Affekte an sich noch keiner sittlichen Wertung unterliegen. Sie fallen in die Kategorien des Sittlichen erst durch ihre Beziehung zu der das menschliche Leben organisierenden Vernunft.

Aus diesen Grundbestimmungen der aristotelischen Ethik erwächst uns die Aufgabe, die Art und Weise jener intelligibelen Bestimmung der vernunftlosen Triebe durch das Denken näher zu verfolgen. Die vollkommene sittliche Ausbildung des Menschen zum tugendhaften Handeln realisiert nach Aristoteles den der menschlichen Natur innewohnenden Zweck, d. h. den menschlichen Artbegriff. Das Streben der menschlichen Natur nach möglichst voller Entwicklung aller ihr innewohnenden Kräfte bildet nur eine besondere Äußerung des die gesamte organische Natur beherrschenden Gesetzes. Wir wissen, daß der Philosoph den Menschen als einen sehr komplizierten Organismus betrachtet und darin zugleich die Ursache seiner Erhabenheit über die niederen Wesen, als auch ein großes Hindernis

für seine vollkommene Ausbildung erblickt. Wir dürfen Aristoteles aber dabei nicht mißverstehen. Seine etwas geringe Schätzung der menschlichen Natur hat ihre Ursache in den hohen Ansprüchen, welche er an den Menschen als das geistige Wesen stellen möchte. Die reine Idealität des menschlichen Geistes läßt sich nicht verwirklichen. Denn die menschliche Seele ist zugleich die immanente Form des organischen Körpers, an dessen Funktionen auch die höheren geistigen Vermögen in ihrer Entwicklung gebunden sind.

Aus dem Grundstreben der organischen Welt nach der Fülle des Lebens ergibt sich auch für das menschliche Wesen die innere Notwendigkeit, daß alle ihm inwohnenden Vermögen nach möglichst weiter Ausdehnung ihrer Kräfte streben. Ihre intensive und extensive Verbreitung darf aber die Einheit der menschlichen Form nicht gefährden. Die oft nach entgegengesetzten Richtungen auslaufenden Triebe müßten bei ihrer vollen Befriedigung mit unausbleiblicher Konsequenz die Zerstörung des menschlichen Individuums nach sich führen. Es kommt aber in dem sittlichen Handeln nicht allein darauf an den Menschen am Leben zu erhalten, sondern auch auf eine möglichst hohe Stufe der menschlichen Vollkommenheit zu erheben. Das läßt sich nur in dem harmonischen Zusammenwirken der einzelnen Potenzen und in der hierarchischen Ordnung aller menschlichen Fähigkeiten zum gemeinsamen Zweck durchführen. Die einzelnen Äußerungen unseres Strebevermögens können nur soweit eine Anerkennung beanspruchen, als sie dem Gesamtzweck unserer Natur entsprechen. „Das volle Leben“ der modernen Voluntaristen ist ein sehr vager Begriff. Die Forderung nach Steigerung seiner Intensität bleibt ein unerfüllbarer Wunsch, solange wir den Inhalt dieses Lebens nicht genauer bestimmen. Erst mit einem bestimmten Wertmaßstab in der Hand kann man zu einer erfolgreichen Organisation des sittlichen Lebens schreiten. Ein solcher

ist für Aristoteles in den Grundsätzen seiner intellektualistischen Weltauffassung gegeben. Auch die innere Würde des Menschen richtet sich nach dem Grad der begrifflichen Durchbildung aller seiner Tätigkeiten.

2. An und für sich gehört die ethische Tugend zur Kategorie der Qualität. Sie läßt sich deshalb durch keine quantitative Bestimmungen realisieren; ihre formelle Ursache findet sie in der Einheit des erstrebten Zweckes. Betrachten wir aber zunächst das materielle Substrat der ethischen Tugend. Sie erscheint uns als die schönste Blüte des effektiven und emotionellen Lebens. Offenbar beruht sie in einer Koordination der einzelnen Affekte untereinander und in ihrem vernunftgemäßen Verhältnis zu den Vernunftzwecken. Eine solche Anpassung und Ausbildung unserer Gefühle erstreckt sich aber nicht auf ihre spezifischen Objekte, denn die letzteren sind durch das eigenartige Wesen der Affekte notwendig bestimmt. Es kommt somit bei dem sittlichen Handeln bloß auf die Festsetzung der subjektiven Grenzen für die Auswirkung unserer Triebe an, denn erst dadurch wird die durch die Einheit des vernunftgemäßen Zweckes gebotene Handlung ermöglicht. So kommt Aristoteles zu seiner Definition der ethischen Tugend als der Mitte zwischen zwei Extremen. Die „Mitte“ erscheint in diesem Zusammenhang als die spezifische Differenz des allgemeineren Begriffes der $\xi\acute{\iota}\varsigma$.

Das materielle Substrat der ethischen Tugend bezieht sich auf die mannigfaltigen Affektzustände unserer Seele. Die Affekte unterscheiden sich aber nach Aristoteles untereinander nicht bloß durch ihre spezifischen Objekte, sondern auch durch die verschiedene Intensität ihres Begehrens. Unter diesem Gesichtspunkte fallen sie in die Kategorie der Quantität. Sie lassen mit einem Worte ein quantitatives Maß zu von Zuviel und Zuwenig im Unterschiede von dem Mittleren als dem sich selbst Gleichen¹⁾.

¹⁾ Eth. Nic. II. 2. 1104 a. 11 ff.; II. 6. 1106 a. 26; Eth. Eud. II. 2. 1220 b. 22 f.

An sich widersprechen zwar die aus unserer Sinnlichkeit entspringenden Triebe nicht der Vernunft. Sie stehen in keinem positiven Gegensatz zu ihr, können aber in manchen ihrer Äußerungen in einen direkten Gegensatz zur Vernunftregel treten, z. B. wenn die Begierde in allzu großer Erregung das Vernunftgebot überhört und den Menschen zum schlechten Handeln verleitet¹⁾. Es kann aber auch das Gegenteil zutreffen, wenn das sinnliche Vermögen wegen seiner geringen Empfindlichkeit nicht mehr den Anforderungen der vernunftgemäßen Handlung entsprechen kann²⁾. In dem Zusammenhang einer organischen Einordnung des affektiven Lebens in die Vernunftbestimmungen erscheint auch der aristotelische Lehrsatz vollkommen berechtigt, nämlich, daß wir einige Dinge sinnlich begehren sollen³⁾. Denn es gibt sittliche Handlungen, die wir nur unter dem Antrieb der Begierde vollbringen können. Die beiden erwähnten Extreme sind dagegen mit größter Sorgfalt zu meiden. Wir müssen deshalb unseren Trieben ein bestimmtes Maß auferlegen, welches sich als die Mitte zwischen zwei Übertreibungen des Begehrens kennzeichnet und dadurch den vernunftgemäßen Zwecken unseres Handelns angemessen erscheint⁴⁾. Jedes Überschreiten dieser rechten Mitte, sowohl durch Zuviel wie durch Zuwenig, bedeutet einen sittlichen Fehler.

Die Mitte begründet somit das eigentümliche Wesen der moralischen Tugend; sie liegt zwischen zwei moralischen Fehlern, von denen der eine ein Überschreiten, der andere ein Zurückbleiben hinter der Gleichheit des richtigen Maßes bezeichnet. Das Pflichtgemäße nimmt die Gestalt des realisierbaren Zweckes an; jedes moralische Verfehlen bedeutet daher ein Überschreiten seines begrifflichen Rahmens.

¹⁾ Eth. Nic. VI. 4. 1147 b. 23, 31.

²⁾ Eth. Nic. VII. 9. 1151 b. 23: ἐπεὶ δ' ἔστι τις καὶ τοιοῦτος οἷς ἦττον ἢ δεῖ τοῖς σωματικοῖς χαίρειν, καὶ οὐκ ἐμμένων τῷ λόγῳ. vgl. II. 2. 1104 a. 24.

³⁾ Eth. Nic. III. 1. 1111 a. 30.

⁴⁾ Eth. Nic. II. 2. 1104 a. 18 ff.

Die Tugend dagegen besteht im Innehalten der rechten Mitte in unseren Neigungen und Trieben¹⁾.

3. Eine vollkommene Harmonie läßt sich jedoch nicht leicht auf diesem Gebiete erzielen. Es ist ebenso schwer, solche ideale Vollkommenheit, die nach keiner Seite in ihrem Gleichgewicht gestört werden soll, zu erreichen, wie das Zentrum eines Kreises zu treffen²⁾. Das Rechte ist deshalb des höchsten Lobes wert, denn zu seiner Realisierung gehört ein richtiges Urteil und die Vollkommenheit des Weisen: ἔργον σπουδαῖον τοῦ εἰδότης.

Aristoteles bedient sich zur Veranschaulichung seiner Definition der ethischen Tugend vieler aus der Kunst und dem gewöhnlichen Leben geschöpften Analogien. Dieser äußere Apparat verleiht seinen Ausführungen den Charakter nationaler Volkstümlichkeit. Die aristotelische Auffassung der ethischen Tugend versetzt uns deshalb in jene merkwürdige Atmosphäre des klassischen Hellenismus, wo das menschliche Leben noch durch keine inneren Krisen getrübt ist, und wo der gesamte menschliche Wirkungskreis durch ästhetische Motive geleitet wird. Sollte uns Aristoteles einen Kanon der Werke von Praxiteles geben, so könnte er das in keiner anderen Form tun, als daß er ein solches Muster der menschlichen Vollkommenheit in seinen Tugendbestimmungen aufzeichnet. Das Gute und das Schöne bilden für ihn eine ebenso unzertrennliche Einheit wie für Platon. Der Begriff des Schönen hat ja bei Platon und Aristoteles die Bedeutung des sittlich Guten. Das καλόν wird von ihnen als das Ebenmäßige und begrifflich Bestimmte gefaßt³⁾. Das Gute entspringt

¹⁾ Eth. Nic. II. 9. 1109 a. 20 ff. vgl. X. 8. 1178 a. 10 ff.

²⁾ Eth. Nic. II. 9. 1109 a. 25: ἐν ἐκάστῳ γὰρ τὸ μέσον λαβεῖν ἔργον, ὅσον κύκλου τὸ μέσον οὐ παντός ἀλλὰ τοῦ εἰδότης. οὕτω δὲ καὶ τὸ μὲν ὀργισθῆναι παντός καὶ ῥᾶδιον, καὶ τὸ δοῦναι ἀργύριον καὶ θανατῆσαι· τὸ δ' ἢ καὶ ὄσον καὶ ὅτε καὶ οὐ ἕνεκα καὶ ὡς, οὐκέτι παντός οὐδὲ ῥᾶδιον· διόπερ τὸ εὖ καὶ σπάνιον καὶ ἐπαινετὸν καὶ καλόν.

³⁾ Metaph. XII. 3. 1078 a. 31 f.

dagegen mehr aus dem Begriff des Zweckmäßigen ¹⁾). Die ethische Tugend ist nach Aristoteles das sich selbst gleiche Verhalten unseres Geistes in den Gegensätzen der materiellen Unbestimmbarkeit des menschlichen Pathos. Die rechte Mitte wird aber nicht aus den Gegensätzen abgeleitet, sondern die letzteren werden erst durch sie erkannt und an ihr gewertet. Deshalb darf man nicht sagen, daß die Mitte in der aristotelischen Tugenddefinition nur einen geschickten Ausgleich zwischen zwei willkürlich aufgegriffenen Gegensätzen bezweckt. Ihr Begriff steht vielmehr im engsten Zusammenhang mit der platonisch-aristotelischen Lehre vom Verhältnis zwischen Form und Materie. Das Gute ist sowohl für Aristoteles, wie für Platon nur ein dem menschlichen Streben entsprechender Ausdruck für die ontologische Bestimmung des Materiellen durch die Idee. Die Materie ist das an sich Unbestimmte, das Grenzenlose (*ἄπειρον*). Sie wird daher der Einheit des Begriffes als dem Begrenzten und Bestimmten gegenübergestellt. Erst durch die Begrenzung des Chaotischen, durch den Begriff erhält das Ding ein bestimmtes Dasein ²⁾).

In voller Harmonie mit diesen metaphysischen Bestimmungen des Seins besteht das Gute für Platon in der Zusammensetzung des *πέρας* mit *ἄπειρον* und der sich daraus ergebenden Symmetrie und Wahrheit des Gegenstandes ³⁾). Dieses symmetrische Verhältnis der verschiedenen Seins-elemente wird von Platon im Anschluß an die Pythagoreer durch Zahlenverhältnisse versinnbildlicht. Das Verhältnis der Zahlen zueinander bezeichnet zugleich die relative Vollkommenheit der an der Idee teilnehmenden Dinge. Ganz im platonischen Sinne sagt Aristoteles, daß das Böse die Natur des Grenzenlosen hat. Man kann deshalb auf vielfache Weise das sittliche Ziel verfehlen, wogegen das richtige Handeln einheitlich und begrenzt ist, wie das

¹⁾ vgl. Phileb. 25 a.

²⁾ Phileb. 26 c.

³⁾ Phileb. 64 e.

Gute¹⁾. Das formelle Prinzip der ethischen Tugend besteht demnach in der Einheit oder Selbstgleichheit des erstrebten Zweckes; die Eigenschaft der Mitte kommt ihr erst in zweiter Linie zu, nämlich in bezug auf das von der Eindeutigkeit des Zieles abweichende Maßlose, das sich in Gegensätzen äußert.

Bei dieser Gelegenheit muß die weit verbreitete irrtümliche Meinung zurückgewiesen werden, als hätte Aristoteles die bloß quantitative Mitte des Affektes zur Tugend gestempelt. Mit dieser verkehrten Auffassung der aristotelischen Gedanken hängt aber auch ein anderer Irrtum zusammen, der die empirische Erkenntnis des sittlichen Gesetzes mit seiner metaphysischen Geltung verwechselt. So gelangt z. B. Walter durch einen derartigen logischen Sprung zur Folgerung, daß alle durch Induktion ermittelten sittlichen Regeln rein empirischen Charakter haben und nicht aus dem Wesen der Sache selbst erschlossen sind²⁾.

Freilich die Definition der ethischen Tugend als der Mitte zwischen zwei Gegensätzen ist von Aristoteles auf empirischem Wege gewonnen. Der Lehrsatz, daß die Vollkommenheit des menschlichen Ethos im Innehalten des Mittelmaßes zwischen zwei Extremen bestehe, braucht nicht a priori abgeleitet zu werden, um die Geltung eines allgemeinen sittlichen Gesetzes zu beanspruchen. Er stützt sich in unserem Falle auf eine Reihe von beobachteten sittlichen Phänomenen. Die letzteren könnten aber der auf diese Weise festgestellten Regel nicht den Charakter der Allgemeinheit verschaffen, wenn zu dem empirisch gegebenen Material nicht die höhere Art der Induktion hinzukäme, die durch eine geistige Abstraktion in dem Partikulären und Zufälligen der äußeren Erscheinungen das Walten des allgemeinen und notwendigen Gesetzes erblickt. Auf dieser

¹⁾ Eth. Nic. II. 6. 1106 b. 28: ἔτι τὸ μὲν ἀμαρτάνειν πολλαχῶς ἔστιν (τὸ γὰρ κακὸν τοῦ ἀπείρου, ὡς οἱ Πυθαγόρειοι εἰκάζον, τὸ δ' ἀγαθὸν τοῦ πεπερασμένου), τὸ δὲ κατορθοῦν μοναχῶς.

²⁾ vgl. Hartenstein, Über den wissenschaftlichen Wert der aristotelischen Ethik S. 261.

höheren, begrifflichen Induktion beruht auch die aristotelische Lehre von der ethischen Tugend als einer Mitte zwischen zwei Extremen, denn sie ergibt sich notwendig aus der Beschaffenheit unserer Affekte¹⁾.

Die Anwendung der allgemeinen Form im konkreten Leben ist aber wiederum allen Zufälligkeiten des Partikulären ausgesetzt. Das sittliche Gesetz muß die Handlungen bestimmen, deren einzelne Umstände nie mit voller Sicherheit festzustellen sind. Die Erkenntnis dieser einzelnen Fälle, welche in concreto für unser sittliches Verhalten maßgebend sind, gewinnen wir durch die empirische Induktion. Deshalb legt Aristoteles so großes Gewicht auf das Urteil der erfahrenen Männer.

Dennoch hat sich der Glaube an die Äußerlichkeit und an die rein quantitativen Bestimmungen in der aristotelischen Tugendlehre bei den meisten modernen Forschern festgesetzt²⁾. Er steht in engem Zusammenhange mit den neueren voluntaristischen Bestrebungen auf dem Gebiete der Ethik. Für den Voluntaristen bildet der Wille die eigentliche Triebfeder aller menschlichen Entwicklung. Jeder ethische Intellektualismus, der nach fest umgrenzten Formen des menschlichen Lebens strebt, muß deshalb für ihn als ein Streben nach Mittelmäßigkeit oder Mittelgüte erscheinen. Der Wille bedeutet für den Voluntaristen die einzig objektive Größe, an der alle anderen menschlichen Funktionen gemessen werden. Es ist deshalb nicht zu verwundern, wenn Nietzsche und Hartmann nur Worte der schärfsten Ablehnung für die aristotelische Tugendlehre finden können³⁾. Ob Aristoteles

¹⁾ Eth. Eud. II. 3. 1220 b. 27: ἐν πᾶσι δὲ τὸ μέσον τὸ πρὸς ἡμᾶς βέλτιστον· τοῦτο γὰρ ἐστὶν ὡς ἐπιστήμη κελεύει καὶ ὁ λόγος· πανταχοῦ δὲ τοῦτο καὶ ποιεῖ τὴν βελτίστην ἔξιν. καὶ τοῦτο δῆλον διὰ τῆς ἐπαγωγῆς καὶ τοῦ λόγου.

²⁾ vgl. Schindele, a. a. O. Bd. 16, S. 149.

³⁾ Hartmann, Das sittliche Bewußtsein S. 111: Ich würde nicht so ausführlich auf das Prinzip der rechten Mitte eingegangen sein, wenn nicht die Autorität des Aristoteles demselben ein Ansehen verliehen hätte, das es in solchem Grade durchaus nicht verdient, da es nicht

„den Kern der Sittlichkeit“ mit seiner Bestimmung des menschlichen Ethos berührt oder nicht, das ist eine Frage, die wegen ihrer prinzipiellen Tragweite außerhalb des von uns behandelten Gegenstandes liegt. Es handelt sich für uns in erster Linie um die Feststellung, ob die Lehre von der Mitte bei Aristoteles eine konsequente Folge seines Begriffes der menschlichen Praxis sei.

Wir haben schon gesehen, daß die rein quantitativen Momente in seiner Bestimmung der ethischen Tugend nur eine untergeordnete Rolle spielen. Nicht die absolute mathematische Mitte des Affektes als solche erzeugt die Tugend, sondern ihre teleologische Verwertung durch die Vernunftprinzipien¹⁾. An sich ist die Mitte sittlich indifferent; sie entwickelt sich zur schätzbaren sittlichen Eigenschaft erst im Dienste des sittlichen Zweckes²⁾. Die rechte Mitte innehalten heißt nach Aristoteles, die Gefühle zu hegen, wie es die partikulären Umstände, in denen die Handlung sich vollzieht, verlangen. Solches mittlere Verhalten bezeichnet deshalb die beste sittliche Willensrichtung³⁾. Daher ist die „Mitte“, unter dem Gesichtspunkte ihrer sittlichen Verwertung betrachtet, keine „Mittelmäßigkeit“, sondern gerade das ihr Entgegengesetzte, das Äußerste ($\tau\acute{o}\ \epsilon\upsilon\ \acute{\alpha}\chi\rho\acute{\alpha}\tau\eta\varsigma$) und das Höchste der sittlichen Leistung ($\tau\acute{o}\ \acute{\alpha}\rho\iota\sigma\tau\omicron\nu$). In diesem Sinne hat Hartmann vollkommen recht, wenn er sagt, daß die ethische Tugend von einer Selbstbeschränkung nichts weiß, und daß ihr Bestreben ins Unendliche geht. Eigentümlicherweise läuft aber die Hartmannsche Auffassung der sittlichen Be-

nur den Kern der Sittlichkeit unberührt läßt, sondern auch innerhalb seines Wirkungskreises in eine höchst bedenkliche Apotheose der Mittelmäßigkeit als solchen ausläuft. Es ist schwer zu begreifen, wie ein hellenischer Denker von dem Scharfsinn und Weitblick eines Aristoteles seine ethische Theorie über die Tugend in einen so trivial beschränkten Gesichtskreis bannen lassen konnte.

¹⁾ Eth. Nic. II. 6. 1106 b. 8 ff. vgl. Biese a. a. O. II. 312.

²⁾ Eth. Nic. II. 9. 1109 b. 14 ff.; VII. 4. 1148 b. 2.

³⁾ Eth. Nic. II. 6. 1106 b. 20; 1107 a. 3 ff.

stimmung unserer charakteriologischen Triebe durch die Vernunft auf eine wörtliche Definition der von ihm so verpönten aristotelischen „Mitte“ hinaus¹⁾.

Die Relativität der ethischen Mitte hat ihren Grund nicht in dem sittlichen Begriff selbst, sondern in der eigentümlichen Materie, in welcher sich der letztere realisiert. Diese materielle Unbestimmbarkeit der Mitte bedingt zugleich die Schwierigkeit ihrer begrifflichen Fassung in eine allgemeine Formel, und nicht minder ihre Verwertung im konkreten Leben. Denn nicht jeder Affekt ist in gleichem Grade entfernt von dem rechten Vernunftmaße, und nicht immer stehen die Extreme in gleichem Gegensatze zum richtigen Zweck. Es gibt Fälle, wo ein Extrem eine größere Verwandtschaft aufweist mit der „Mitte“ als das andere²⁾. Eine von den beiden extremen Handlungen kann manchmal sogar als identisch, wenn auch nicht mit der mathematischen Mitte, wohl aber mit derjenigen des sittlichen Zweckes erscheinen. So bildet z. B. den eigentlichen Gegensatz zur Tapferkeit nicht die Verwegenheit, sondern die Feigheit. Ebenso steht nicht so sehr die Unempfindlichkeit in offenem Gegensatze zur Selbstbeherrschung, als die Ausgelassenheit. Eine solche, durch

¹⁾ Hartmann, a. a. O. S. 266: Alle diese Triebe und Gefühle sind inhaltlich vernünftig veranlagt, und nur indem sie, formell genommen, Akte eines (an sich unvernünftigen) Willens sind, werden sie intensiv oder quantitativ zu einem Stärkegrade aufgebläht, der zwar an und für sich auch noch nicht unvernünftig ist, es aber dadurch werden kann, daß er andere gleichfalls vernünftige und deshalb berechnete Triebe zurückdrängt und an dem notwendigen Grade der Entfaltung verhindert. Wird nun das unbewußt Vernünftige dieser Triebe und Gefühle ins Bewußtsein erhoben und zugleich die Vernünftigkeit derselben und die Nichtbeeinträchtigung anderer vernünftiger Geisteselemente als Maßstab ihrer sittlichen Bedeutung und relativen sittlichen Berechnung untereinander erkannt, so wird hierdurch das Moralprinzip der Vernunft als das Höchste deklariert, an welchem der Wert aller anderen Moralprinzipien sich erst prüfen lassen und als begründet ausweisen muß.

²⁾ Eth. Nic. II. 8. 1109 b. 30 ff.

die Natur des Affektes schon im voraus bestimmte „Mitte“ mag wohl auch bei vielen anderen sittlichen Erscheinungen vorhanden sein.

4. Die Mitte als Norm des sittlichen Handelns wird von Aristoteles nach einem doppelten Maßstab bestimmt¹⁾. Zunächst nach einem objektiven, der durch die Natur des Gegenstandes selbst vorgezeichnet ist. Denn gewisse Handlungen weisen schon an sich bestimmte sittliche Werte auf. Beispiele hierfür haben wir oben angeführt. Eine viel größere Bedeutung für das konkrete Handeln besitzt aber die subjektive Norm. Sie hat ihren Grund in der Verschiedenheit der subjektiven Anlagen und Dispositionen, welche in der sittlichen Wertung des menschlichen Handelns an dem Maßstab des Vernunftzweckes unbedingt berücksichtigt werden müssen, wenn unsere ganze Physis in allen ihren Teilen ideell durchgebildet werden soll. Je nach den subjektiven Dispositionen unseres Strebevermögens verändert sich auch die erforderliche Mitte. Denn sie bezeichnet in solchen Fällen das jeweilig Zweckmäßige. Wenn uns gewisse Affekte angeboren sind, die einen besonders großen Einfluß auf unser Handeln ausüben, so werden alle anderen Seelenvermögen dadurch unter die Motivation dieser Affekte gestellt. Infolgedessen liegt die Gefahr nahe, daß wir dadurch zu Handlungen verleitet werden, die nicht mehr mit dem rechten Vernunftmaß harmonisieren²⁾. Die eigentümliche Beschaffenheit solcher Neigungen erkennen wir am besten an den Lustgefühlen, die sich unmittelbar an unser affektives Leben knüpfen. Wir verraten im allgemeinen eine größere Neigung zu dem, was uns Lustgefühl verursacht. Deshalb liegt uns jede Art von Ausgelassenheit näher als die Harmonie der Seele (*χρυσμότης*)³⁾. Daraus erklärt sich,

1) Eth. Nic. II. 8. 1109 a. 5 ff.; Eth. Eud. II. 3. 1220 b. 23.

2) Eth. Nic. II. 8. 1109 a. 13.

3) Eth. Nic. II. 8. 1109 a. 15.

warum der Abstand einer solchen angeborenen Neigung von der rechten Mitte subjektiv größer ist als ihr Gegenteil. Wir müssen uns deshalb, um das Ziel zu erreichen, gerade nach der entgegengesetzten Richtung wenden und danach unsere sittliche Haltung bestimmen¹⁾. Das beste Kennzeichen der in uns vorherrschenden Affekte bilden die Regungen der Lust- und Unlustgefühle. In der vernunftgemäßen Ausbildung der letzteren besteht daher der sittliche Wert unserer Persönlichkeit²⁾.

Die mathematische Bestimmung der ethischen Tugend hat ihre natürlichen Grenzen in dem objektiven Charakter der sittlichen Zwecke. Das beweist uns zugleich, daß für Aristoteles nicht die quantitative Mitte an und für sich die Tugend charakterisiert. Denn sie kann nicht überall zur Anwendung kommen. Unter dem Gesichtspunkte der rein mathematischen Betrachtung steht dagegen nichts im Wege, für jeden Affekt die Mitte zu finden. Die sittliche Mitte wird aber nicht durch die quantitative Determination des Affektes bestimmt, sondern durch die Beziehung des letzteren zum richtigen Zweck. Wir lassen an dieser Stelle die diesbezügliche aristotelische Ausführung in extenso folgen. Sie ist voll des sittlichen Ernstes und läßt keine zweideutige Interpretation seiner Gedanken zu. „Nicht jede Handlung freilich und nicht jeder Affekt läßt ein Mittleres zu. Bei manchen deutet schon gleich der Name auf Verwerflichkeit hin; so bei Schadenfreude, Schamlosigkeit, Neid, und von den Handlungen bei Ehebruch, Diebstahl, Mord. Alles dieses und ähnliches tadelt man, weil es an sich verwerflich ist, und nicht erst das Übermaß darin oder das Mindermaß, und hier gibt es denn auch niemals ein richtiges Handeln, sondern immer nur ein Verfehlen. Bei dergleichen handelt es sich auch

¹⁾ Eth. Nic. II. 8. 1109 b. 3.

²⁾ Eth. Nic. II. 8. 1109 b. 1: σκοπεῖν δὲ δεῖ πρὸς αὐτὸ καὶ αὐτοὶ εὐκατάφοροι ἔσμεν· ἄλλοι γὰρ πρὸς ἄλλα πεφύκαμεν· τοῦτο δ' ἔσται γνώριμον ἐκ τῆς ἰδουῆς καὶ τῆς λύπης τῆς γινομένης περὶ ἡμῶν.

nicht um die Frage des richtigen oder falschen Verhaltens, etwa mit wem, zu welcher Zeit und in welcher Weise man Ehebruch treiben soll, sondern irgend etwas dahin Gehöriges tun bedeutet schon ohne weiteres eine Verfehlung. Es ist ganz ebenso, wenn man nach einer rechten Mitte, nach einer Überschreitung des Maßes und einem Zurückbleiben hinter demselben sich umsehen wollte in der Gewalttat, in der Feigheit, in der Zuchtlosigkeit. Denn damit würde es eine rechte Mitte beim Übermaß und beim Zurückbleiben, ein Übermaß beim Übermaß und ein Zurückbleiben beim Zurückbleiben geben. Aber wie die Besonnenheit und Mannhaftigkeit nicht ein Übermaß, noch eine Mangelhaftigkeit zuläßt, weil die Mitte hier im Grunde ein Äußerstes ist, so gibt es auch für jene Verhaltensweisen weder eine rechte Mitte noch ein Überschreiten oder ein Zurückbleiben hinter dem Maße; sondern wie auch gehandelt wird, es ist immer ein Verfehlen. Denn in Übermaß und Mangelhaftigkeit gibt es überhaupt keine rechte Mitte und ebensowenig in der rechten Mitte ein Übermaß und eine Mangelhaftigkeit“¹⁾).

Diese aristotelische Erörterung, welche mit solchem Nachdruck die Unveränderlichkeit und Objektivität der sittlichen Regeln hervorhebt, hat Walter als einen „Verzicht“ auf ein allgemeines sittliches Prinzip bezeichnet. Nach ihm wäre der Stagirite nur in Ermangelung eines besseren Prinzips, fast zufälligerweise, zur Aufstellung seiner Theorie von der Mitte gelangt²⁾).

5. Aus den vorhergehenden Ausführungen des Stagiriten ergibt sich deutlich genug, mit welchem Unrecht

¹⁾ Eth. Nic. II. 6. 1107 a. 8 ff.

²⁾ Walter, a. a. O. S. 156: Es ist mit dieser Einsicht darauf Verzicht geleistet, ein völlig allgemein gültiges, sittliches Prinzip zu gewinnen. Aristoteles begnügt sich mit jenem, weil er keine Möglichkeit absieht, ein besseres zu finden, und weist nach, daß es, wenn es auch nicht ganz umfassend ist, doch in den besonderen Kreisen der Handlungen, und zwar in den hervorragendsten, sichere Geltung habe.

man seine Theorie von der ethischen Mitte als völlig unbegründet hinstellt. Die besondere Beschaffenheit des menschlichen Ethos bedingt jedoch, daß jede allgemeine sittliche Regel gerade wegen ihrer Allgemeinheit nicht imstande ist, allen Besonderheiten des konkreten Lebens gerecht zu werden. Die Äußerungen des praktischen Lebens und die Fragen nach dem sittlich Zutreffenden in jedem einzelnen Falle lassen ebensowenig eine für allemal gültige Bestimmung zu wie die Frage nach dem, was gesund ist. Die Behandlung der Einzelfälle schließt die begriffliche Genauigkeit aus. Das Einzelne kann durch keine allgemeine Regel festgestellt werden; vielmehr muß der Handelnde selbst jedesmal das Zutreffende herausfinden, genau so, wie es bei der Tätigkeit des Arztes und des Steuermanns der Fall ist¹⁾. Die menschliche Handlung strebt nach der Verwirklichung der objektiven Idee des menschlichen Wesens in allen partikulären Lebensäußerungen. Sie kann darum ihre Aufgabe nur vermittelt der das Einzelne normierenden sittlichen Klugheit erfüllen.

Auch hinsichtlich der Qualität kann man in den sittlichen Handlungen zahlreiche Abstufungen feststellen von der geringen Unvollkommenheit bis zu den groben sittlichen Ausschreitungen. Jedoch eine genaue Bestimmung des jeweiligen Vollkommenheitsgrades in den einzelnen Handlungen läßt sich nicht so leicht in einer allgemeinen Formel ausdrücken²⁾. Die geringeren Abweichungen vom Ebenmaß des vorgesteckten Zieles fallen nicht sofort in die Kategorie der verwerflichen Tat. Anders wird es freilich, wenn der Abstand von dem richtigen Zweck größer wird, dann entgeht der Fehler nicht dem sittlichen Urteil³⁾. Aristoteles vergleicht daher die sittliche Handlung mit einem Kunstwerk, bei dem geringere Verstöße

¹⁾ Eth. Nic. II. 2. 1104 a. 3 ff.

²⁾ Eth. Nic. II. 9. 1109 b. 14 f.

³⁾ Eth. Nic. II. 9. 1109 b. 18 f.

gegen die Symmetrie, dadurch, daß sie der Beobachtung entgehen, den ästhetischen Gesamteindruck nicht besonders beeinträchtigen. Wie gesagt, es lassen sich aber die genauen quantitativen Bestimmungen über eine Steigerung oder Abnahme der sittlichen Werte in keiner allgemeinen Formel zusammenfassen. Ähnlich wie in der theoretischen Erkenntnis die eigentümliche Beschaffenheit des Gegenstandes nur von der sinnlichen Wahrnehmung erfaßt werden kann, hat auch in der konkreten sittlichen Tätigkeit die partikuläre Erkenntnis die ausschlaggebende Bedeutung¹⁾.

Das sittliche Urteil wird aber damit keineswegs der Unbestimmbarkeit des Partikulären ausgesetzt, sondern es betätigt sich in der tugendhaften Handlung mit größter Sicherheit und Präzision. Die Tugend ist deshalb viel vollkommener als jede rein technische Fertigkeit, denn ihre Wirksamkeit ist der unfehlbaren Zweckmäßigkeit der Natur vergleichbar²⁾. Die subjektiven Schwankungen der rechten Mitte gefährden nicht die Objektivität und Universalität der ethischen Prinzipien, weil sie von der objektiven Erkenntnis des menschlichen Wesens und der menschlichen Zwecke bestimmt werden. Die eigentliche Norm des Sittlichen ist bei Aristoteles nicht die abstrakte Vernunft als Erkenntnisvermögen, sondern die reale Wesenheit des Menschen mit ihrer Mannigfaltigkeit hierarchisch geordneter Potenzen. Diese intelligibele Wesenheit des Menschen in ihrer konkreten Verwirklichung wird daher von Aristoteles zum Maßstab des sittlichen Urteils gemacht.

Die ethische Tugend ist ein einheitliches Werk, das

¹⁾ Eth. Nic. II. 9. 1109 b. 20: ὁ δὲ μέχρι τίνος καὶ ἐπὶ πόσον ψεκτός οὐ βέβαιον τῷ λόγῳ ἀφορίζει· οὐ δὲ γὰρ ἄλλα οὐδὲν τῶν αἰσθητῶν· τὰ δὲ ταῦτα ἐν τοῖς καθ' ἑκάστα, καὶ ἐν τῇ αἰσθήσει ἢ κρίσει.

²⁾ Eth. Nic. II. 6. 1106 b. 14: ἡ δ' ἀρετὴ πάσης τέχνης ἀκριβεστέρα καὶ ἀμείνων ἐστὶν ὥσπερ καὶ ἡ φύσις, τοῦ μέσου ἂν εἴη στοχαστικῆ. vgl. Walter, a. a. O. S. 154.

von der einen alle praktische Zwecke umfassenden Klugheit bewerkstelligt wird. Wenn sich auch bei den anderen Verstandstugenden größere oder geringere Ausbildung unterscheiden läßt, so hat das keine Anwendung auf die praktische Einsicht, welche durch ihre Verbindung mit dem Willen die allgemeinsten Prinzipien alles sittlichen Verhaltens inne hat¹⁾.

Bei der Kunstfertigkeit ist ein bewußter Fehler geringer anzurechnen als ein unfreiwilliger, bei der Klugheit trifft aber in dieser Beziehung gerade das Gegenteil zu. Sie kann weder absichtlich noch unbewußt fehlgehen. Ersteres nicht, weil sie wegen ihrer Identität mit dem vernunftgemäß ausgebildeten Willen die Zwecke des sittlichen Handelns nicht verleugnen und damit keinen anderen Maßstab ihrer Richtigkeit haben kann als das Gute²⁾. Offenbar kann die Klugheit auch nicht unbewußt einen Fehler begehen, weil das ihrem Charakter einer vollkommenen Verstandestugend widersprechen würde. Man ersieht daraus, daß die vorbedachte Willensrichtung (*ἔξις προαιρετική*) keine bloß äußerliche Verbindung mit dem Gedanken eingeht. Eine bloße Verstandsfertigkeit kann durch das Vergessen verloren gehen, die Klugheit dagegen, solange sie mit dem sittlichen Streben in Verbindung bleibt, kann nicht vergessen werden³⁾.

Es ist höchst bezeichnend für die ganze Art der aristotelischen Tugendlehre, wie sich in ihr unmerklich das Verhältnis der praktischen Vernunft zum Streben verändert. Das praktische Denken erscheint uns zunächst als die rein beratende Vernunfttätigkeit. Sie hat zur Aufgabe die Umbildung der von dem Willen festgesetzten Zwecke zur sittlichen Tat. Da aber der sittliche Zweck nicht außerhalb des Handelnden liegt, so ist es

¹⁾ Eth. Nic. VI. 5. 1140 b. 4 f., 20.

²⁾ Eth. Nic. VI. 5. 1140 b. 22.

³⁾ Eth. Nic. VI. 5. 1140 b. 28: ἀλλὰ μὴν οὐδ' ἔξις μετὰ λόγου μόνον· σιμῶιον δ' ὅτι λήθη μὲν τῆς ταιάτης ἔξεως ἔστι, φρονήσεως δ' οὐκ ἔστιν.

offenbar, daß er sich nur durch die einzelnen zweckmäßigen Handlungen realisieren kann. Die einzelnen Auswirkungen des menschlichen Ethos haben dabei zunächst bloß den Charakter der angemessenen Mittel zur Erreichung des angestrebten Zieles. Das Ziel aber liegt in ihnen selbst; es verwirklicht sich graduell in dem tugendhaften Handeln.

Der einzelne Akt des vernunftgemäßen Strebens erlangt somit in diesem immanenten Zusammenhang der Mittel und der Zwecke gewissermaßen den absoluten Wert des sittlichen Zieles selbst. Das Streben hat für die einzelnen sittlichen Akte nur die Bedeutung der erzeugenden, rein produktiven Macht. Die Form des Willens dagegen, d. h. sein harmonisches Verhältnis zum Zweck entstammt der beratschlagenden Vernunfttätigkeit, welche in concreto die einzelnen Willensäußerungen in ihrem Verhältnis zum sittlichen Zweck bestimmt. So erscheint für Aristoteles die Tugend der praktischen Vernunft — die Klugheit — als die gestaltende Form aller ethischen Tugenden. Man kann aber fragen, wie vollzieht sich denn dieser Übergang von dem den Zweck bestimmenden Willen zu der scheinbar in ganz anderem Bereiche sich bewegenden beratschlagenden Vernunfttätigkeit. Nun ist derartige Fragestellung nicht aristotelisch. Denn nicht das Streben als solches bestimmt die Tätigkeit der praktischen Vernunft, sondern umgekehrt, das wirkliche Streben ist eine bloße Folge der beratschlagenden Vernunfttätigkeit. Die Beratung hat aber ihren Ursprung in der Vorstellung oder in der Idee des Zweckes. Erst aus der Zweckvorstellung entspringt das Streben, das seine konkrete Wirklichkeit im Ergreifen der von dem praktischen Denken entdeckten Mittel zum Zweck erlangt. Erst dadurch wird die harmonische oder logische Aufeinanderfolge der einzelnen intellektuellen Momente im sittlichen Handeln in ihrer Entwicklung von der allgemeinen Idee des Zweckes bis zu der konkreten Handlung vollkommen. Diese harmonische Entwicklung des praktischen Denkens kann aber auch gestört werden.

Das geschieht, wenn die von der sittlichen Wahrnehmung entfachte Begierde den vernünftigen Vorsatz ausschließt und an dessen Stelle die Logik der sinnlichen Lust einsetzt. In solchem Falle entspringt statt des Vernunftentschlusses die von der Begierde bestimmte Erkenntnis des Lustobjektes. Die aus dem praktischen Syllogismus sich ergebende Wahl des Einzelnen determiniert aber notwendig das menschliche Handeln und verleitet somit den Menschen zu einer der Vernunftregel widersprechenden Tat. Die vernunftgemäße Erziehung unserer Gefühle und der inneren Neigungen wird deshalb zur unumgänglichen Vorbedingung für jede tugendhafte Tätigkeit. Unter diesem Gesichtspunkte wird uns auch verständlich, warum der Stagirite immer wieder auf die Notwendigkeit der innigen Harmonie zwischen der Vernunft und allen Strebensformen hinweist.

Zehntes Kapitel.

Die Arten der Klugheit.

1. Im Verlaufe unserer Untersuchung über die Grundbestimmungen der aristotelischen Ethik haben wir die verschiedenen Phasen des im Praktischen sich verwirklichenden Denkens erörtert, welches als intellektuelle Tugend die vernunftlosen Triebe und Neigungen, das bloß Unbestimmte der niederen menschlichen Vermögen auf die Höhe des vernunftgemäßen Handelns erhebt. Die folgende Untersuchung setzt sich zum Ziele die begriffliche Analyse des praktischen Wissens in seinen besonderen Abarten. Es wurde schon hervorgehoben, daß die Klugheit nur solche Dinge zu ihrem Gegenstande hat, über welche sich eine Überlegung (*βούλευσις*) anstellen läßt¹⁾. Ihr Ziel ist das realisierbare Gute²⁾, und die eigentümliche Funktion, womit sie das letztere erreicht, ist die richtige Beratung, die auf denselben ethischen Voraussetzungen beruht wie die *φρόνησις*. Als eine besondere Funktion der praktischen Einsicht setzt richtige Beratung eine bestimmte sittliche Charakterbildung voraus. Wir müssen somit dieses eigentümliche Organ der *φρόνησις* in seinem Werdeprozeß und in seinen verschiedenen Äußerungen näher bestimmen.

Die Klugheit betätigt sich auf dem Gebiete des Einzelnen, weil ihr Gegenstand die menschliche Praxis ist³⁾.

¹⁾ Eth. Nic. VI. 7. 1141 b. 8.

²⁾ Eth. Nic. VI. 7. 1141 b. 11.

³⁾ Eth. Nic. VI. 7. 1141 b. 14.

Das Formalobjekt der praktischen Einsicht ist deshalb nicht die theoretische Erkenntnis, sondern die konkrete Handlung. Das reine Denken richtet sich auf die allgemeinsten Prinzipien, welche keiner weiteren Vermittlung unterliegen und deshalb nur von dem intuitiven Denken erfaßt werden können¹⁾. Die Klugheit dagegen erstrebt vermitteltst des praktischen Syllogismus die Determination des Einzelnen²⁾. Dieses Einzelne, das Letzte in der Analyse des praktischen Denkens, ist Gegenstand der einfachen Wahrnehmung³⁾. Daher ist die richtige Erkenntnis des Einzelnen für die praktische Einsicht von entscheidender Bedeutung. Die Summe der praktischen Erkenntnisse bildet die praktische Erfahrung. Daraus erklärt sich, warum manche Leute ohne großes theoretisches Wissen geeigneter sind für die praktische Wirksamkeit als andere mit umfassenden theoretischen Kenntnissen, denen aber der Sinn für praktische Angelegenheiten mangelt. Solche an praktischer Erfahrung reichen Leute nennt man erfahrene Menschen (ἐμπειροί). Die Notwendigkeit der praktischen Erfahrung für das sittliche Handeln beweist Aristoteles an dem Beispiel von jungen Leuten, welche wohl abstrakte Disziplinen wie Mathematik sich leicht aneignen, deshalb aber noch keine einsichtsvolle Menschen (φρόνιμοι) sind.

2. Die richtige Überlegung (εὐβουλία) hat nach Aristoteles als übergeordneten Allgemeinbegriff — das Suchen (τὸ ζητεῖν)⁴⁾. Sie unterscheidet sich durch ihren eigentümlichen Zweck von allen anderen Formen des Denkens sowohl von der Wissenschaft als der bloßen Meinung, wie auch von der angeborenen Geschicklichkeit (εὐστοχία). Alle die genannten Geistesäußerungen haben das Gemeinsame, daß sie insgesamt theoretisch sind und

¹⁾ Eth. Nic. VI. 6. 1140 b. 30.

²⁾ Eth. Nic. VI. 7. 1141 b. 26.

³⁾ Eth. Nic. VI. 7. 1141 b. 29.

⁴⁾ Eth. Nic. VI. 8. 1142 a. 31.

den Maßstab ihrer Richtigkeit in der bloßen Wahrheit des Denkens haben. Dagegen bei der εὐβουλία wird das Suchen noch durch andere Momente spezifiziert. In der Wissenschaft gibt es eigentlich kein Suchen; man weiß etwas oder weiß es nicht, irgendeine andere Möglichkeit ist ausgeschlossen. Die Überlegung besteht aber in einem Beraten und Nachdenken über den gesuchten Gegenstand ¹⁾. Ein zufälliges Erraten ist die εὐβουλία ebenfalls nicht, weil dieses meistens in einer natürlichen Disposition unseres Denkvermögens wurzelt und ohne bewußte Gründe, im Augenblick erfolgt. Endlich kann die εὐβουλία nicht als bloße Meinung bezeichnet werden, denn der Gegenstand der letzteren ist begrifflich schon begrenzt, die εὐβουλία hingegen befindet sich erst auf dem Wege des Suchens und bildet keinen abgeschlossenen Satz ²⁾.

Zudem ist der Maßstab für die Richtigkeit aller dieser Geistestätigkeiten nicht der gleiche. Die Richtigkeit der Erkenntnis wie der Meinung bedeutet soviel wie ihre Wahrheit. Streng genommen kann man von einem Treffen des Richtigen bei der Wissenschaft nur in uneigentlichem Sinne sprechen. Sie schließt schon durch ihre Natur jede Möglichkeit des Verfehlens aus, weil ihr Objekt das Notwendige und das Wahre ist ³⁾. Die Normen für die Richtigkeit der εὐβουλία liegen dagegen auf ganz anderem Gebiete. Das Ziel der Wohlberatung besteht in der Realisierung des sittlich Guten. Deshalb ist die richtige Überlegung schon an sich etwas Gutes, weil sich durch ihre Vermittlung das sittliche Gute realisiert (ἡ ἀγαθοῦ τευκτική) ⁴⁾. Zwar behauptet man auch von den schlechten Menschen, daß

¹⁾ Eth. Nic. VI. 9. 1142 b. 1.

²⁾ Eth. Nic. VI. 9. 1142 b. 11: ἅμα δὲ καὶ ὄρισται ἡδὴ πᾶν οὐ δόξα ἐστίν· ἀλλὰ μὴν οὐδ' ἄνευ λόγου ἡ εὐβουλία. διανοίας ἄρα λείπεται· αὕτη γὰρ οὐπω φάσις· καὶ γὰρ ἡ δόξα οὐ ζητησις ἀλλὰ φάσις τις ἡδὴ, ἡ δὲ βουλευόμενος, εἴαν τε εὐ εἴαν τε καὶ κακῶς βουλευῆται, ζητεῖ τι καὶ λογίζεται.

³⁾ Eth. Nic. VI. 9. 1142 b. 6 ff.

⁴⁾ Eth. Nic. VI. 9. 1142 b. 20.

sie zwecks Erreichung der sich gesteckten Ziele richtig überlegen; die Richtigkeit der Überlegung bei dem schlechten Handeln ist aber ganz verschieden von der in der φρόνησις wirkenden εὐβουλία; sie wird als richtig bloß mit Rücksicht auf ihren materiellen Erfolg bezeichnet und nicht wegen ihres inneren Wertes¹⁾.

Wenn wir nun als Ergebnis der richtigen Beratung den im Schlußsatz des praktischen Syllogismus erfaßten sittlichen Gegenstand betrachten, so ist ein solches Resultat noch keine vollkommene Gewähr für ihre Richtigkeit; denn man kann zur Erkenntnis des Guten auch durch falsche Schlußfolgerung gelangen, indem man unrichtige Mittelbegriffe anwendet²⁾. Ferner sind bei der richtigen Beratung verschiedene Differenzen möglich in bezug auf die äußeren Umstände, unter denen unsere Überlegung stattfindet und die mehr oder weniger den sittlichen Wert unserer Entschlüsse beeinflussen.

Alle die aufgezählten Gesichtspunkte für die begriffliche Abgrenzung der Beratung von den anderen Denkformen genügen wegen ihrer Äußerlichkeit noch nicht zur Aufstellung eines sicheren Maßstabes für die Richtigkeit der praktischen Überlegung. Die letztere wird teleologisch mit Rücksicht auf das realisierbare Gute bestimmt. „Eine richtige Überlegung ist erst diejenige, die das Richtige trifft in dem, was frommt (ἢ κατὰ τὸ ὠφέλιμον), und zwar dem Zwecke nach, der Art und Weise nach und der Zeit nach (καὶ οὐ δεῖ καὶ ὧς καὶ ὅτε)“³⁾. In der abschließenden Definition bestimmt deshalb Aristoteles die Wohlberatung als eine Funktion der praktischen Einsicht, die in der richtigen Anwendung der Mittel zum Zweck ihre Aufgabe erfüllt.

¹⁾ Eth. Nic. VI. 9. 1142 b. 18: ὁ γὰρ ἀκρατὴς καὶ ὁ φαῦλος ὁ προτίθεται ἰδεῖν ἐκ τοῦ λογισμοῦ τεύχεται, ὥστε ὁρθῶς ἔσται βεβουλευμένος, κακὸν δὲ μέγα εὐηφώς.

²⁾ Eth. Nic. VI. 9. 1142 b. 22 ff.

³⁾ Eth. Nic. VI. 9. 1142 b. 26.

3. Eine zweite Art der Klugheit ist das richtige Urteil (die *σύνεσις* und die *εὐσυνεσία*)¹⁾. Sie steht in derselben funktionellen Abhängigkeit von der praktischen Einsicht wie die Wohlberatung. Indessen unterscheidet sich das richtige Urteil von der letzteren dadurch, daß es sich nicht bloß als richtige Überlegung betätigt, sondern die Vollkommenheit eines definitiven Urteils im Bereiche der praktischen Vernunfttätigkeit ausdrückt²⁾. Der sittliche Wert dieser besonderen Fähigkeit in dem praktischen Denkgebrauch zeigt sich hauptsächlich in allen Fragen des sittlichen Handels, die besondere Schwierigkeiten bieten³⁾. Sie kann aber auch nicht als identisch mit der praktischen Einsicht selbst betrachtet werden, da die letztere noch das epitaktische Element in sich enthält, die *εὐσυνεσία* dagegen im bloßen Urteile besteht⁴⁾.

Als die vollkommenste Äußerung der praktischen Einsicht bezeichnet Aristoteles die wohlmeinende Gesinnung (*γνώμη*). Sie steht nach ihm in derselben Reihe mit der *εὐβουλία* und *εὐσυνεσία*, nur fällt ihr als der vollkommensten Verstandestugend eine spezielle Aufgabe zu. Die *γνώμη* oder *συγγνώμη* bewährt sich nämlich in den Fragen der Billigkeit (*ἡ τοῦ ἐπιεικοῦς ἐστὶ κρίσις ὀρθή*)⁵⁾, deren Begriff Aristoteles eingehend bei der Darstellung der Gerechtigkeit analysierte. Dort erscheint die Billigkeit als die schönste Blüte jener vollkommensten aller ethischen Tugenden. Denn sie ergänzt die legale Gerechtigkeit, welche nur das Allgemeine im Auge hat, im Sinne des individuell Gerechten. In dieser Erörterung über die Billigkeit offenbart sich der lebendige Sinn des Stagiriten für die Plastik der menschlichen Verhältnisse

1) Vgl. Walter. a. a. O. S. 447 f.

2) Eth. Nic. VI. 10. 1143 a. 13.

3) Eth. Nic. VI. 10. 1143 a. 6.

4) Eth. Nic. VI. 10. 1143 a. 8: *ἡ γὰρ φρόνησις ἐπιτακτικὴ ἐστὶν· τί γὰρ δεῖ πράττειν ἢ μή, τὸ τέλος αὐτῆς ἐστίν. ἡ δὲ σύνεσις κριτικὴ μόνον.*

5) Eth. Nic. VI. 10. 1143 a. 20.

in glänzendster Weise. Er entfernt sich dabei ebensoweit von dem legalistischen Universalismus, wie von der sich in einzelnen Fragen verlierenden Kasuistik, die übrigens nur eine notwendige Folge des ethischen Legalismus oder Formalismus in seiner praktischen Anwendung ist. Die Erörterung über die ἐπιείκεια soll die ganze Wichtigkeit der sie hervorbringenden intellektuellen Tugend beweisen. Die Notwendigkeit einer speziellen Verstandestugend für die richtige Behandlung der konkreten Lebensverhältnisse wird von unserem Meister in folgender Weise begründet: „Was die Schwierigkeit dabei ausmacht, ist dies, daß das Billige wohl ein Gerechtes ist, aber nicht das Gerechte im Sinne des positiven Gesetzes, sondern im Sinne einer Verbesserung des nach dem Gesetze Gerechten. Der Grund liegt darin, daß jedes Gesetz eine allgemeine Bestimmung ist, manche Fälle aber nicht nach einer solchen allgemeinen Bestimmung richtig behandelt werden können. In solchen Fällen nun, wo man eine allgemeine Bestimmung festsetzen muß und eine solche doch nicht zutreffend anzugeben vermag, erfafßt das Gesetz den Durchschnitt der Fälle, wohl wissend, was darin für ein Fehler begangen wird. Und doch verfährt es deshalb nicht weniger richtig. Denn der Fehler liegt nicht am Gesetz, auch nicht am Gesetzgeber, sondern in der Natur der Sache. Das Material für alles praktische Verhalten ist nun einmal von dieser Beschaffenheit (εὐθὺς γὰρ τοιαύτη ἢ τῶν πρακτικῶν ὄλη ἐστίν). Wenn also das Gesetz eine allgemeine Bestimmung trifft, ein einzelner Fall aber vorkommt, auf den die allgemeine Bestimmung nicht paßt, dann ist es ganz angemessen, da, wo der Gesetzgeber versagt und mit der allgemeinen Bestimmung dieser Art den besonderen Fall nicht getroffen hat, das von ihm Übersehene zu ergänzen durch einen Spruch, wie ihn der Gesetzgeber selbst fällen würde, wenn er den Fall vorausgesehen hätte. Daher ist das Billige ein Gerechtes und besser als eine gewisse Art des Gerechten, nicht als das Gerechte schlechthin, sondern als das die Sache nicht

Treffende, was in der Allgemeinheit der Bestimmung seinen Grund hat“¹⁾).

Das Wesen des Billigen besteht deshalb in einer Ergänzung der allgemeinen sittlichen Regel durch Spezialbestimmungen, die sich der Natur des jeweiligen Objektes anpassen und somit das letztere in seiner konkreten Individualität erreichen. Zur Bestimmung des Unbestimmten müssen wir einen elastischen Maßstab anwenden. Deshalb muß sich die abstrakte sittliche Regel den realen Verhältnissen anpassen und darf sich ihnen gegenüber nicht starr verhalten. Diese Individualisierung der sittlichen Idee erreicht das sittliche Urteil in der *γνώμη*.

Wenn die *εὐβουλία* sich noch auf dem Wege des Suchens befindet und auf einer höheren Stufe die *σύνεσις* schon das richtige Urteil im Bereiche der praktischen Einsicht bedeutet, so erscheint endlich die *γνώμη* als die vollkommenste Auswirkung der im Praktischen tätigen Vernunft. Denn erst in der *γνώμη* erreicht das praktische Denken seine Vollendung, indem es das Einzelne der praktischen Tätigkeit begrifflich durchdringt und in seiner Individualität sittlich bestimmt.

Alle diese Fähigkeiten des praktischen Intellectes haben eigentlich dieselbe Bestimmung²⁾. Denn sie kommen nicht vereinzelt vor und bezeichnen nur die verschiedenen Seiten derselben sittlichen Verstandesbildung. Sie gehören auch zum Wesen des sittlich ausgebildeten Menschen³⁾. Wenn nun jedes praktische Verhalten durch die Rücksicht auf das Einzelne bestimmt wird, so ist das vor allem die Aufgabe der in der *φρόνησις* wirkenden *γνώμη*. In der letzteren findet das konkret Einzelne der praktischen Tätigkeit seine begriffliche Bestimmung.

4. Hier am Schlusse unserer Analyse der verschiedenen Formen des praktischen Denkens, wo wir bei der Be-

¹⁾ Eth. Nic. V. 10. 1137 b. 11 ff.

²⁾ Eth. Nic. VI. 11. 1143 a. 25.

³⁾ Eth. Nic. VI. 11. 1143 a. 31.

sonderheit des Einzelnen angelangt sind, drängt sich notwendig die Frage auf, in welchem vernunftgemäßen Verhältnis die Auffassung des Einzelnen, welche das Ziel der ethischen Praxis bildet, zu den anderen Formen der intellektuellen Betätigung steht. Wie wird die Einheit der menschlichen Seele und aller ihrer Funktionen gewahrt, wenn eins ihrer höheren Vermögen sein Ziel in der Auffassung des Einzelnen findet und dadurch der Unbestimmbarkeit des sinnlichen Wahrnehmungsurteils anheimzufallen scheint? Es ist deshalb kein Wunder, daß Aristoteles an dieser Stelle zu einem allgemeinen Vergleiche aller in der menschlichen Seele wirkenden Prinzipien kommt, sowohl jener, die sich auf dem spekulativen Gebiete betätigen als auch derjenigen des praktischen Charakters. Es ist gleichsam der Brennpunkt, in dem alle vorhergehenden aristotelischen Bestimmungen zusammenlaufen und sich gegenseitig bestätigen sollen. Hier wird sich auch entscheiden, in welchem Maße die aristotelische Ethik mit ihrem Streben zur vernunftgemäßen Durchbildung des Einzelnen der platonischen allgemeinen Idee des Guten gegenüber ihre Aufgabe erfüllt.

Wie die wissenschaftliche Erkenntnis in letzter Instanz auf den unvermittelten und unbeweisbaren Sätzen ruht, welche der sie unmittelbar ergreifenden Vernunft (*νοῦς*) durch sich selbst evident sind, so weist auf der anderen Seite auch der praktische Syllogismus mit seinem Streben zur vernunftgemäßen Bestimmung des Einzelnen auf eine unvermittelte Erkenntnis des letzteren. Diese Divergenz der Ziele in den beiden Vernunfttätigkeiten bildet den prinzipiellen Unterschied, der zwischen der rein wissenschaftlichen Erkenntnis und dem praktischen Syllogismus vorhanden ist.

Indem die wissenschaftliche Erkenntnis von den allgemeinsten Sätzen ausgeht, findet sie ebenfalls ihren Abschluß in einer allgemeinen Definition. Alle Momente in dem Prozesse des wissenschaftlichen Denkens sind von den

allgemeinen Prinzipien beherrscht, und beide Prämissen des wissenschaftlichen Syllogismus haben das Allgemeine und das Notwendige zu ihrem Gegenstand. Die praktische Vernunft hat dagegen ihr letztes Ziel in der einzelnen Handlung. Sie muß in dem Beratschlagungsprozeß auch die partikulären Erkenntnisse aufnehmen, um in dem Schlußsatz des praktischen Syllogismus die konkrete Handlung begrifflich zu bestimmen. Durch diese Beziehung auf das Einzelne ist die praktische Vernunft auf das Gebiet des kontingenten Seins angewiesen und dadurch scharf von den anderen Vernunfttätigkeiten unterschieden, welche im Bereiche des notwendigen Seins ihre Vollkommenheit realisieren. Die beiden Sphären des Seins wie des Gedankens unterscheiden sich wie das Allgemeine und das Einzelne, das Notwendige und das Zufällige.

Gibt es nun einen Übergang von dem Allgemeinen des Gedankens zum Einzelnen des konkreten Seins? Kann das Einzelne begrifflich aus dem Allgemeinen abgeleitet werden? Denn erst durch die begriffliche Bestimmung der gegenseitigen Abhängigkeit, die zwischen den entgegengesetzten Sphären der menschlichen Geistestätigkeit besteht, kann man von einer vernunftgemäßen Bestimmung des Einzelnen sprechen. Tatsächlich sehen wir auch, daß Aristoteles die beiden Formen des menschlichen Denkens als eine doppelte Funktion desselben ($\nu\omicron\upsilon\varsigma$) betrachtet. Denn die intuitive Vernunft ($\nu\omicron\upsilon\varsigma$) erfafßt nach ihm das Letzte, und zwar nach beiden Richtungen: das Oberste und das Unterste¹⁾.

5. Zwischen diesen beiden Endpunkten der unmittelbaren Erkenntnis liegt das umfangreiche Gebiet des vermittelten Denkens, sowohl im Bereiche der Theorie als auch der praktischen Tätigkeit. Die Einheit dieser fundamentalen Äußerungen des menschlichen Geistes wird durch die doppelte Tätigkeit des $\nu\omicron\upsilon\varsigma$ garantiert. Der $\nu\omicron\upsilon\varsigma$ erfafßt

¹⁾ Eth. Nic. VI. 11. 1143 a. 35: καὶ ὁ $\nu\omicron\upsilon\varsigma$ τῶν ἐσχάτων ἐπ' ἀμφοτέρα καὶ γὰρ τῶν πρώτων ὄρων καὶ τῶν ἐσχάτων $\nu\omicron\upsilon\varsigma$ ἐστὶ καὶ οὐ λόγος.

nicht nur die obersten Prinzipien aller Beweisführung, sondern auch die zweite Prämisse, das Einzelne im praktischen Syllogismus¹⁾. Hier entsteht aber eine Schwierigkeit. Wir wissen aus den Grundsätzen der aristotelischen Erkenntnistheorie, daß jede Tätigkeit des Denkens, die das Andersseinkönnende zu ihrem Objekte hat, eine logistische ist, während doch das spezifische Merkmal des νοῦς gerade darin besteht, daß seine Tätigkeit nicht logistisch sein kann²⁾. Es folgt aus diesen Bestimmungen, wie Walter richtig hervorhebt, daß die Tätigkeit des Verstandes, womit er das ἐσχάτον τοῦ ἐνδεχομένου erfäßt, keine Vernunfttätigkeit im strengen Sinne ist, sondern eine Funktion des Wahrnehmungsvermögens. Aristoteles sagt auch ausdrücklich, daß die zweite Prämisse der praktischen Beweisführung der sinnlichen Wahrnehmung zufalle und daß diese Wahrnehmung der νοῦς sei³⁾. Die αἰσθησις ist somit mit der Vernunft identifiziert oder, genauer gesagt, der sinnlichen Wahrnehmung werden die charakteristischen Merkmale des νοῦς zugesprochen. Denn die Erkenntnis der sinnlichen Wahrnehmung ist unmittelbar, d. h. durch keine vorhergehende Beweisführung, vermittelt. Im Gegenteil, die unmittelbar von der Sinneswahrnehmung erfaßte Wahrheit bildet das Prinzip des praktischen Verhaltens (ἀρχαὶ γὰρ τοῦ οὗ ἕνεκα αὐταί). Das unmittelbare Urteil der Sinneswahrnehmung gleicht in seiner tugendhaften Ausbildung dem höheren Wahrnehmungsvermögen. Auf diese Wahrnehmung bezieht sich die uns schon bekannte aristotelische Lehre, daß das konkrete menschliche Handeln von der ideell gebildeten Sinneswahrnehmung bestimmt wird: καὶ ἐν τῇ αἰσθησίᾳ ἡ κρίσις⁴⁾. In unserem Falle be-

1) Eth. Nic. VI. 11. 1143 b. 1: καὶ ὁ μὲν κατὰ τὰς ἀποδείξεις τῶν ἀκινήτων ὄρων καὶ πρώτων, ὁ δ' ἐν ταῖς πρακτικαῖς τοῦ ἐσχάτου καὶ ἐνδεχομένου καὶ τῆς ἑτέρας προτάσεως.

2) Eth. Nic. VI. 6. 1140 b. 31 ff.

3) Eth. Nic. VI. 11. 1143 b. 5; vgl. Walter, a. a. O. S. 321.

4) Eth. Nic. II. 9. 1109 b. 23; IV. 5. 1126 b. 4.

deutet deshalb die *αἰσθησις* nicht die Erkenntnis der einfachen sinnlichen Qualitäten (*τῶν ἰδίων*) und auch nicht die Erkenntnis der gemeinsamen Eigenschaften (*αἰσθησις τῶν κοινῶν*), sondern das sittlich ausgebildete Wahrnehmungsurteil, das unmittelbar das Einzelne erfäßt. Wegen aller dieser Eigenschaften wird von Aristoteles die im praktischen Syllogismus wirkende *αἰσθησις* einfach *νοῦς* genannt. Solche Bezeichnung ist um so mehr am Platze, als alle unsere Erkenntnisse durch die Tätigkeit des *νοῦς* aus der sinnlichen Wahrnehmung herausgelöst werden. Das richtige Urteil dieses niederen Sinnesvermögens wird durch die ihm inwohnende höhere Geisteskraft verbürgt¹⁾. Wir können aber Walters Behauptung nicht beipflichten, daß die Worte des Aristoteles: aus dem Einzelnen wird das Allgemeine gewonnen (*ἐκ τῶν καθ' ἕκαστα γὰρ τὰ καθόλου*), auf die induktive Auffassung des allgemeinen Zweckbegriffes aus den einzelnen Erkenntnissen sich beziehen. Denn in dem unmittelbar vorhergehenden Satze spricht Aristoteles vom *νοῦς*, der in der zweiten Prämisse des praktischen Syllogismus oder der praktischen Beweisführung das Einzelne und das Letzte erfäßt. Diese letzten Erkenntnisse, auf welche die praktische Beweisführung hinauszielt, sind nun die Prinzipien dessen, was die Realisierung des Zweckes ermöglicht²⁾. Wir wissen, daß die beratende Vernunft-

1) Vgl. Walter, a. a. O. S. 324.

2) Vgl. Eberlein, Die dianoëtischen Tugenden der Nikomachischen Ethik, S. 30: „Wie die Wissenschaft ihre allgemeinen Sätze auf dem Wege der Induktion gewinnt, so gewinnt auch das Handeln seine allgemeinen, sittlichen Begriffe aus den Einzelzwecken, wie dieselben den Untersätzen des praktischen Syllogismus zugrunde liegen. Die Bestimmung der Tapferkeit, Gerechtigkeit, Mäßigkeit werden aus den einzelnen Erscheinungen tapferer, gerechter, maßvoller Taten gewonnen. Die Vernunfttätigkeit aber, welche diese einzelnen Erscheinungen richtig auffaßt und den darin enthaltenen allgemeinen Begriff intuitiv erkennt, ist der *νοῦς*.“ Die ganze Ausführung von Eberlein leidet an der Verken- nung der Tatsache, daß Aristoteles in dem ganzen Kapitel von der praktischen Vernunfttätigkeit spricht und nicht von der Wissen- schaft der ethischen Zwecke.

tätigkeit nach Aristoteles sich in Form des praktischen Syllogismus entwickelt. Die Beratschlagung befaßt sich nämlich mit der Auffindung der konkreten Mittel zur Realisierung des Zweckes. Der aristotelische Satz: aus dem Einzelnen entsteht das Allgemeine, bezeichnet darnach die Genesis der praktischen Idee: aus dem Einzelnen und in dem Einzelnen (ἐκ τούτων γὰρ αἱ ἀποδείξεις [d. i. πρακτικαί] καὶ περὶ τούτων). Deshalb ist der νοῦς als Wahrnehmung des Einzelnen Anfang und Endziel der praktischen Vernunfttätigkeit: διὸ καὶ ἀρχὴ καὶ τέλος νοῦς.

6. Weil aber die Erkenntnis des Einzelnen im Wahrnehmungsurteil keineswegs identisch ist mit dem intellektuellen Wissen, so ist ihre tugendhafte Ausbildung als eines besonderen Elementes im Prozesse der praktischen Denktätigkeit noch an andere Bestimmungen gebunden als an die rein theoretischen. Der realisierte Zweck kann deshalb nicht als Produkt der rein begrifflichen Beweisführung gelten. Die Tätigkeit aller Verstandesfertigkeiten (γνώμη, σύνεσις, νοῦς), die sich auf das Einzelne richten, ist mit der Kontingenz des Andersseinkönnens behaftet; sie wird bestimmt durch die Beschaffenheit unseres Charakters. Niemand, sagt Aristoteles, ist von Natur weise, aber die Erkenntnis des Einzelnen kommt dem Menschen in gewissem Sinne von Natur aus zu. Dieses natürliche Wahrnehmungsvermögen ist aber einer Vervollkommnung bedürftig. Man betrachtet deshalb den praktischen Verstand als mit dem Lebensalter zusammenhängend, denn die lange Erfahrung bringt Vernunft und sicheres Urteil mit sich¹⁾. Man muß darum die Ansichten der erfahrenen Männer gleich den allgemeinen Prinzipien des praktischen Verhaltens schätzen. Die Einzelwahrnehmung, welche die letzte Prämisse im praktischen Syllogismus liefert, bedeutet somit keine zu-

¹⁾ Eth. Nic. VI. 11. 1143 b. 7: σημεῖον δ' ὅτι καὶ ταῖς ἡλικίαις ἀλούμεθα ἀκολουθεῖν, καὶ ἦδη ἡ ἡλικία νοῦν ἔχει καὶ γνώμην, ὡς τῆς φύσεως αἰτίας οὐσίας.

sammenhanglose Sinneswahrnehmung, sondern ein praktisches Urteil, das in der langen Erfahrung des Einsichtigen eine sichere Bürgschaft hat. Die Beurteilung der einzelnen konkreten Fälle des praktischen Lebens ist bei ihm von den allgemeinen Normen der sittlichen Zweckidee bestimmt. Die sittliche Ausbildung des *φρόνιμος* sichert die Richtigkeit des praktischen Urteils¹⁾.

Es ist deshalb vollkommen begreiflich, warum Aristoteles den Meinungen der Erfahrenen und Einsichtigen die Geltung der praktischen Prinzipien zuerkennt. Das Urteil der letzteren wird ja durch ihre sittliche Willensrichtung bestimmt und braucht keiner weiteren Sanktion, denn der *σπουδαῖος* trägt den sittlichen Maßstab in sich selbst. Wenn man auch von einer natürlichen Entwicklung des *νοῦς* zu einem vollkommenen sittlichen Urteil spricht, so steht diese Entwicklung unter der Leitung der ethischen Tugend, welche in dem *φρόνιμος* ihren vollendetsten Ausdruck findet. In dem Einsichtigen realisiert sich in vollkommenster Weise die Immanenz der sittlichen Zwecke. Alle Teile seines Wesens stellen ein harmonisches Ganze dar; alle Seiten seiner Innerlichkeit sind auf dasselbe Gute gerichtet. Er jagt nicht nach äußeren Scheingütern. Die mannigfaltigen Willensregungen seines Strebens liegen nicht im stetigen Kampfe miteinander, wie bei den schlechten Menschen; vielmehr empfinden alle seine Vermögen gleichmäßig Leid und Freude²⁾. Er kennt nicht die innere Zerrüttung des verwerflichen Lebens, wo ein Teil der menschlichen Natur gegen den anderen ankämpft und ihn vollständig negiert³⁾. Der Weise bildet eine einheitliche sittliche Persönlichkeit, denn die Vernunft bestimmt alle seine Handlungen. Das sittliche Gute als Ziel aller menschlichen Handlungen wird in dem vernünftigen Streben um

1) Eth. Nic. VI. 11. 1143 b. 13 f.

2) Eth. Nic. IX. 4. 1166 a. 23.

3) Eth. Nic. IX. 4. 1166 a. 28; vgl. 1169 a. 15 ff.

seiner selbst willen begehrt und nicht aus irgendwelchen Nebenrücksichten. In dem vernunftgemäßen Leben werden alle menschlichen Lebensverhältnisse ideell gebildet, und selbst die Existenz des tugendhaften Menschen gewinnt einen sittlichen Wert¹⁾.

¹⁾ Eth. Nic. IX. 4. 1166 b. 18.

Elftes Kapitel.

Die Selbstliebe und die Nächstenliebe.

1. Auch das persönliche Verhältnis des handelnden Individuums zu den anderen Menschen wird von Aristoteles durch die allgemeinen Regeln seines ethischen Immanentismus bestimmt. Die gemeinsamen Lebenszwecke stiften unter den Menschen nicht nur die Gemeinschaft der äußerlichen Staatsordnung, sondern sie knüpfen auch die viel engeren Bande der inneren Zuneigung und des gegenseitigen Wohlwollens, das in der Freundschaft der sittlich vollkommenen Menschen seinen prägnantesten Ausdruck findet. Von der Gemeinschaft der staatlichen Organisation können wir hier absehen, weil sich unsere Untersuchung in erster Linie auf die Ermittlung der inneren Motive des sittlichen Handelns richtet. Der Mensch als unmittelbares Objekt des Vernunftstrebens bildet den eigentlichen Gegenstand der aristotelischen Erörterung über die Freundschaft. Schon diese Andeutung zeigt uns, daß das Wort φίλα bei Aristoteles sich nicht allein auf die Freundschaft oder die Liebe im engeren Sinne bezieht, sondern daß es alle Arten der wohlwollenden Gesinnung im Verhältnis zu den anderen Menschen umfaßt.

Jeder Gegenstand des menschlichen Handelns ist von dem sittlichen Zweck bestimmt. Aber die sittlichen Zwecke selbst haben ihre letzte Norm in dem Begriff der menschlichen Eudämonie, welche die Realisierung des vollkommenen Menschen erstrebt. Unser Verhältnis zu den anderen Menschen wird folgerichtig auch durch diesen alle sittlichen Werte umfassenden Begriff determiniert. Daraus

ergibt sich aber, daß alle in irgendwelchem Verhältnis zu uns stehenden Menschen nur als Mittel zum Zweck unserer persönlichen Vollkommenheit das Objekt unseres Strebens bilden können. Unbeschränkter Egoismus scheint die notwendige Folge dieses aristotelischen Grundsatzes zu sein. Die Anerkennung der anderen Person als eines selbständigen Zweckes erweist sich gänzlich unvereinbar mit unserem Streben nach eigener Glückseligkeit. Und doch hat Aristoteles einen solchen exklusiven Egoismus mit einer nicht mißzuverstehenden Entschiedenheit abgewiesen. Die Lebenszwecke der einzelnen Individuen negieren sich nicht gegenseitig, sie sind vielmehr zwecks ihrer vollkommenen Realisierung aufeinander angewiesen. Die Entwicklung der eigenen Vollkommenheit ist nach Aristoteles nicht notwendig mit der Einschränkung anderer Individuen verbunden. Denn erst in einem harmonischen Zusammenwirken der Einzelnen sind die Bedingungen für die volle Entfaltung des Individuums geschaffen. Dieser Ausgleich unseres subjektiven Strebens mit dem Streben der anderen Menschen vollzieht sich im Dienste der sittlichen Zwecke.

Der Wille ist das vernunftgemäße Streben nach dem erkannten Gegenstand. Als der besondere Ausdruck des menschlichen Strebevermögens bildet der Wille ein aktives Vermögen, dessen Aktualisation vom erstrebten Zweckobjekt bewirkt ist. Der einzelne Gegenstand des niederen Strebens determiniert vollständig die Beschaffenheit und die Richtung des Begehrens. Denn er erfüllt vollständig die Potentialität des Strebevermögens und läßt ihm keine Freiheit der Selbstbestimmung. Alle Akte des niederen Strebens entsprechen genau ihrem gegenwärtigen Gegenstand und identifizieren sich mit ihm. Deshalb verhält sich das niedere Begehren gegenüber seinem Gegenstand rein passiv. Die Entwicklung dieses Begehrens vollzieht sich nur unter der Einwirkung des erstrebten Gegenstandes, und das Endziel dieser Tätigkeit beschränkt sich ausschließlich auf die Vervollkommnung des Subjektes.

Das bezeichnete Verhältnis des Begehrens zu seinem Gegenstand waltet in unzählbaren Formen in der ganzen Sphäre des rein sinnlichen Lebens. Das Streben des sinnlichen Wesens ist in die engen Grenzen seiner Individualität eingeschlossen; es kann nie den Charakter der objektiven Allgemeinheit erlangen. Jedes Wesen, das noch gänzlich von seiner Sinnlichkeit befangen ist, kann nur exklusiv egoistisch sein. Denn sein Begehren überschreitet nicht die Grenzen des Subjektes. Daraus erklärt sich auch, daß das zweckmäßige Wirken des sinnlichen Wesens zur Erhaltung und Entwicklung der Gattung kein persönliches und zielbewußtes Handeln ist. Die Individualität ist hier der Gattung als bloßes Mittel zur Verwirklichung der allgemeineren Zwecke untergeordnet.

Über diese Stufe des rein sinnlichen Begehrens erhebt sich der Wille als das vernunftgemäße Streben. Das Verhältnis des Willens zu seinem Objekt gestaltet sich ganz anders als bei der Begierde. Der Wille ist die wirksame Macht, welche zielbewußt die einzelnen Objekte des menschlichen Strebens den allgemeinen Vernunftzwecken unterordnet. Der menschliche Wille ist nicht ein passives Produkt der äußeren Einwirkung, wie das rein sinnliche Begehren, er bildet vielmehr ein aktives Vermögen, das auch außerhalb des handelnden Individuums das Gute bewirkt. In voller Übereinstimmung mit dieser aristotelischen Lehre haben dann die Scholastiker zur Bezeichnung des vernunftgemäßen Verhältnisses des Willens zu seinem Gegenstand den Ausdruck *bona voluntas* oder *voluntas faciens bonum* gebraucht. Der Vernunftwille kann das allgemeine Gute erfassen und somit die subjektiven Schranken des individuellen Strebens durch die Allgemeinheit der objektiven Idee aufheben. Wir sehen daraus, daß das Problem des Egoismus und des Altruismus bei Aristoteles große Ähnlichkeit hat mit der erkenntnistheoretischen Frage von der Möglichkeit einer Erkenntnis des Gegenstandes an sich. Auch das Problem des Egoismus und der reinen Nächsten-

liebe findet ihren bündigsten Ausdruck in der Frage: Wie kann der Wille etwas begehren, das nicht zugleich für das begehrende Subjekt das Gute ist? Die Lösung des obigen Problems ist notwendig zur Aussöhnung der individuellen Willenstriebe mit den allgemeinen sittlichen Regeln, die das Verhältnis des menschlichen Strebens zur Gesamtheit der Dinge und zu dem absoluten Weltprinzip bestimmen. Eine große Schwierigkeit bereitet uns hier der Grundsatz der aristotelischen Naturphilosophie, der besagt, daß die Form jeder Sache das Ziel ihrer Tätigkeit in sich selbst habe. Auch die mannigfaltigen Funktionen der menschlichen Seele finden ihr letztes Ziel in der Vervollkommnung des menschlichen Wesens. Naturgemäß sind in diesem Sinne alle Strebungen des Menschen egoistisch zu nennen, denn wie sie in ihm ihren ersten subjektiven Ursprung haben, so finden sie auch in ihm ihren letzten objektiven Zweck. Diese Immanenz der menschlichen Zwecke ist um so vollständiger, je vollkommener die betreffende Tätigkeit ist. Daher vereinigt die intellektuelle Tätigkeit die höchste Innerlichkeit mit der größten Objektivität. Den subjektiven Akt der intellektuellen Erkenntnis bezeichnet Aristoteles sogar als identisch mit dem erfaßten Objekt.

2. Das Streben nach dem erkannten Gegenstand entspringt aus der Wesensverwandtschaft des Strebenden mit dem Erstrebten. Je enger nun das Band dieser Gemeinschaft ist, um so stärker und vollkommener gestaltet sich die Zuneigung oder die Liebe des Subjektes zu seinem Objekt. Deshalb, sagt Aristoteles, ist es die größte Pflicht, denjenigen am meisten zu lieben, der uns am nächsten steht, d. h. der uns um unserer Person willen alles Gute wünscht¹⁾. Offenbar paßt diese Bezeichnung zunächst auf den Menschen in seinem Verhältnis zu sich selbst. Denn wir sind uns am meisten verwandt, und die Innigkeit, welche zwischen

¹⁾ Eth. Nic. IX. 8. 1168 b. 1 ff.

den einzelnen Seelenteilen waltet, wird zum Maßstab für alle anderen freundschaftlichen Verhältnisse unter den Menschen¹⁾. Daher kann man alle freundschaftlichen Beziehungen der Menschen untereinander als eine objektive Projektion des Verhältnisses betrachten, in welchem wir zu uns selber stehen²⁾. Die freundschaftliche Zuneigung zu den anderen beruht somit stets auf irgendwelcher Gemeinschaft der Lebensverhältnisse³⁾. Je nach der Beschaffenheit dieser gemeinsamen Lebensgüter gestaltet sich der Charakter der Freundschaft verschieden. „Überall, wo Gemeinschaft ist, gibt es auch ein Rechtsverhältnis und ein Verhältnis der Befreundung (ἐν ἀπάσῃ γὰρ κοινωνίᾳ δοκεῖ τι δίκαιον εἶναι, καὶ φιλία δέ). Man spricht als von seinen Freunden von den Genossen auf einer Seereise und von den Kriegskameraden, und ebenso in anderen Fällen der Gemeinschaft. So weit die Gemeinschaft reicht, so weit reicht auch die Befreundung und so weit auch das Rechtsverhältnis. So hat denn auch das Sprichwort recht: Freundesgut gemeinsames Gut; denn in der Gemeinschaft besteht die Freundschaft. Brüdern und Kameraden ist alles, den andern sind nur bestimmte Dinge gemeinsam, hier mehr, dort weniger, wie auch die Freundschaftsverhältnisse hier enger, dort lockerer sind. Der gleiche Unterschied zeigt sich auch in den Rechtsverhältnissen. Es ist nicht dasselbe Recht im Verhältnis von Eltern zu Kindern wie in dem von Brüdern untereinander oder zwischen Kameraden oder zwischen Mitbürgern, und ebenso verschieden geht es in den anderen Verbänden zu. Demgemäß bedeutet denn auch das Unrecht in jedem dieser Verhältnisse etwas anderes; es wird um so größer, je enger das Band mit denen ist, gegen die es sich wendet. So ist

¹⁾ Eth. Nic. IX. 4. 1166 a. 10.

²⁾ Eth. Nic. IX. 4. 1166 a. 1: Τὰ φιλικὰ δὲ τὰ πρὸς τοὺς πέλας, καὶ οἷς αἱ φίλαι ὁρίζονται, ἔοικεν ἐκ τῶν πρὸς ἑαυτὸν ἐληλυθέναι. vgl. Eth. Nic. IX. 4. 1166 a. 34 f.

³⁾ Eth. Nic. VIII. 12. 1161 b. 11.

es schlimmer, einen Kameraden seines Vermögens zu berauben als einen sonstigen Mitbürger, schlimmer, dem eigenen Bruder Hilfe zu versagen als einem Fremden, den eigenen Vater zu mißhandeln als einen beliebigen anderen Menschen. Andererseits entspricht es der Natur der Sache, daß gleichmäßig mit der Enge der Verbindung auch das Rechtsverhältnis an Stärke zunimmt; handelt es sich doch um dieselben Personen und erstreckt es sich doch über dasselbe Gebiet.¹⁾

Die freundschaftliche Gesinnung zu den anderen Menschen entspringt somit aus gewisser Gleichheit und Gemeinschaft der Lebensverhältnisse. Die Gleichheit, welche die Grundlage der Freundschaft bildet, ist jedoch nicht von derselben Natur, wie die Gleichheit des Gerechten. Das Gerechte ergibt sich aus bestimmter Stellung der einzelnen sozialen Glieder zu dem allgemeinen Zweck der staatlichen Gemeinschaft. Jede menschliche Vereinigung zur Erreichung irgendeines Lebenszweckes begründet das Gleiche und das Gerechte unter den einzelnen Mitgliedern dieser Gemeinschaft. Alle Arten der sozialen Verbindung, welche die partikulären Lebenszwecke verfolgen, sind als organische Bestandteile der Staatsgemeinschaft untergeordnet. Die soziale Gerechtigkeit und Gleichheit wird deshalb nach dem sozialen Wert der einzelnen Staatsglieder bemessen²⁾. Die Freundschaft dagegen beruht auf einer persönlichen Gleichheit, d. h. auf einem quantitativen Ausgleich der die Freundschaft stiftenden Vorzüge. Denn ein zu großer Abstand zwischen den Menschen entfremdet sie untereinander³⁾ und ist nicht geeignet, den intimen freundschaftlichen Verkehr zu begründen; was dagegen die Menschen zu Freunden macht, ist immer eine gewisse Gemeinschaft oder gegenseitiger Austausch der empfangenen Vorteile.

1) Eth. Nic. VIII. 9. 1159 b. 2 ff.

2) Eth. Nic. V. 2. 1130 b. 30 f. vgl. Eth. Nic. VIII. 6. 1158 b. 29 f.

3) Eth. Nic. V. 6. 1158 b. 1, 33 ff.

Es gibt zwar gewisse Arten der Freundschaft, die gerade aus einem Unterschied zwischen den befreundeten Personen entspringen. So entsteht auf Grund solcher Überlegenheit des einen Teiles gegenüber dem anderen die Freundschaft zwischen Vater und Sohn, zwischen Mann und Weib und in verschiedenen Formen zwischen dem Herrschenden und dem Untergebenen¹⁾. Das freundschaftliche Gefühl bezieht sich dabei auf verschiedene Objekte. Die Zuneigung der Kinder zu den Eltern hat ihren Grund in der Dankbarkeit der Kinder für die empfangenen Wohltaten, die Eltern sind aber ihren Kindern freundlich gesinnt, weil sie in ihnen ihr eigenes Sein und Gut sehen²⁾. In allen solchen Freundschaftsverhältnissen, welche auf der Überlegenheit des einen Teiles beruhen, wird die zur Stiftung der Freundschaft notwendige Gleichheit dadurch hergestellt, daß das gegenseitige Gefühl der Zuneigung sich nach der Würdigkeit der befreundeten Personen richtet.

3. Kehren wir aber zu unserem Ausgangspunkte zurück. Worauf bezieht sich denn eigentlich die Freundschaft? Den Gegenstand des menschlichen Strebens bildet das Gute. Die freundschaftliche Gesinnung als der Ausdruck des menschlichen Strebens kann deshalb nur das Gute zu ihrem Objekte haben. Der Stagirite unterscheidet nun drei Arten des Guten: das Gute schlechthin, das Angenehme und das Nützliche³⁾. Das Nützliche erhält den Wert des Guten wegen seiner Beziehung zum Guten schlechthin, das die Geltung des selbständigen Zweckes hat. Ebenso wird manchmal etwas als nützlich bezeichnet, was uns Lustgefühle verschafft. Wegen dieser abgeleiteten Bedeutung des Nützlichen können wir zuletzt nur von zwei eigenwertigen Gütern sprechen, die das Objekt der freundschaftlichen Gesinnung ausmachen. Alle diese drei Güter

¹⁾ Eth. Nic. VIII. 7. 1158 b. 11.

²⁾ Eth. Nic. VIII. 12. 1161 b. 18 f.

³⁾ Eth. Nic. VIII. 2. 1155 b. 19.

erwerben unsere Zuneigung unabhängig von der Beschaffenheit der Gegenstände, in denen sich das bestimmte Gut realisiert. Unser persönliches Verhalten zu den auf diese Weise angestrebten Gegenständen ist nicht immer von gleicher Art. Deshalb muß man die verschiedenen Arten des subjektiven Begehrens in seinem Verhältnis zu dem angestrebten Gegenstand streng unterscheiden. Unser Begehren kann sich z. B. auch auf die leblosen Dinge richten, aber es wäre töricht, diese Neigung als Liebe zu bezeichnen. Denn hier ist keine Rede von der wohlwollenden Gesinnung, die für die Liebe kennzeichnend ist. Man will doch nicht dem begehrten Gegenstand in solchem Falle etwas Gutes erweisen, denn das leblose Ding kann nur als Mittel zu dem Vernunftzweck unseres Willens gebraucht werden¹⁾. Dagegen, wo die freundschaftliche Gesinnung herrscht, wünscht man dem geliebten Gegenstand alles Gute um seiner selbst willen. Die wahre Freundschaft besteht somit in der gegenseitigen wohlwollenden Gesinnung. Die Freunde wünschen sich gegenseitig alles Gute um der Person des Freundes willen. Dort aber, wo das Wohlwollen dem anderen ohne Erwidern zuteil wird, kann noch nicht von eigentlicher Freundschaft gesprochen werden²⁾. Denn die Freunde müssen sich gegenseitig kennen, und die Freundschaft erwächst erst aus einem bestimmten, auf wohlwollender Gesinnung beruhenden Verhältnis der beiden. Wir vermögen auch für die uns persönlich unbekannt Personen wohlwollende Gefühle zu hegen, die Freundschaft dagegen beruht auf dem gegenseitig erkannten Wohlwollen.

Wenn es nun drei verschiedene Gründe der Zuneigung zu den anderen gibt, so muß man auch die aus diesen Gründen entspringenden drei Arten der Freundschaft unterscheiden. Denn die Freundschaft, welche auf der Annehmlichkeit beruht, ist verschieden von der, die in irgendwelcher Nütz-

¹⁾ Eth. Nic. VIII. 2. 1155 b. 27.

²⁾ Eth. Nic. VIII. 2. 1155 b. 32 ff.

lichkeit ihren Grund hat. Und die letztere ist wiederum grundverschieden von der Freundschaft, die in der sittlichen Vorzüglichkeit der beiden Freunde wurzelt. Zwar beruht jede dieser drei Freundschaftsarten auf gewisser Gegenseitigkeit; aber diese Gegenseitigkeit und die wohlwollende Gesinnung erstreckt sich nur auf das Gute, das die freundschaftliche Verbindung bewirkt. Diejenigen, bei denen die freundschaftliche Verbindung durch den Vorteil erzeugt wird, hegen die freundliche Gesinnung nicht um der Person des Freundes, sondern um des Guten willen, das ihnen von diesem zufließt. „Das gleiche gilt von denen, deren Zuneigung in dem Streben nach Annehmlichkeit wurzelt. So liebt man die guten Gesellschafter nicht um ihrer Persönlichkeit willen, sondern wegen des Vergnügens, das sie bereiten. Diejenigen, deren Zuneigung ihren Grund im Vorteil findet, lieben den anderen um des eigenen Vorteils willen, und diejenigen, bei denen sie auf der Aussicht auf Annehmlichkeit beruht, lieben ihn um ihres Vergnügens willen, also nicht, weil der, dem sie ihre Neigung zuwenden, diese Person ist, sondern weil er Vorteil oder Vergnügen gewährt. Diese Zuneigung also gründet sich auf Nebenrücksichten. Nicht deswegen, weil er ist, der er ist, wird derjenige, dem man seine Neigung zuwendet, zum Gegenstande der Neigung, sondern weil er in einem Falle Vorteil, im anderen Falle Vergnügen bereitet.“¹⁾

Solche freundschaftlichen Verbindungen verfolgen rein egoistische Zwecke. Wir lieben dabei den anderen wegen des Vorteils oder der Annehmlichkeiten, die uns von ihm zufließen; nicht um seiner selbst willen, sondern im eigenen Interesse. Das Wohl unserer eigenen Person steht hier im Vordergrund; es bildet das Hauptmotiv und den letzten Zweck der freundschaftlichen Verbindung. In der wohlwollenden Gesinnung zu dem anderen sehen wir nur ein ge-

¹⁾ Eth. Nic. VIII. 3. 1156 a. 12.

eignetes Mittel zur Erreichung unserer persönlichen Ziele. Die Person des Freundes und seine sittliche Vollkommenheit spielen in den zwei bezeichneten Arten der freundschaftlichen Verbindung keine Rolle. Solche Freundschaft ist auch an sich sittlich indifferent. Ihr sittlicher Wert hängt jeweilig von dem Zweck ab, welchem sie untergeordnet wird.

Anders ist es bei der Freundschaft, die das Gute an sich zu ihrem Objekt hat. Hier lieben wir den Freund um seiner selbst willen, weil unsere Zuneigung zu ihm aus der Erkenntnis seiner sittlichen Vorzüge entspringt. Solche höhere Freundschaft kann aber nur zwischen sittlich vollkommenen Menschen bestehen. Sie ist deshalb etwas Seltenes, weil es nur wenige Menschen dieser Art gibt. Die edel Gesinnten gefallen einander nicht aus irgendwelchen Nebenabsichten, sondern aus Liebe zum sittlich Guten. Sie wünschen sich deshalb das Gute uneigennützig und nicht um eines Vorteiles willen. Aus einer so vollkommenen Verbindung entspringen zugleich die beiden andern Arten des Guten: das Angenehme und das Nützliche. Denn jede vollkommene Tätigkeit gewährt die eigenartige Lustempfindung, welche bewirkt, daß das Objekt der menschlichen Handlung noch liebenswerter erscheint. Solche edle Freundschaft gereicht den beiden Freunden auch zum großen Vorteil, denn die freundschaftliche Gesinnung, das in der Liebe zum Guten und Schönen ihre Wurzel hat, fördert naturgemäß die Tugend ¹⁾.

4. Diese höhere Liebe wird von Aristoteles als das ideelle

¹⁾ Eth. Nic. VIII. 3. 1156 b. 6: *Τελεία δ' ἐστὶν ἡ τῶν ἀγαθῶν φιλία καὶ κατ' ἀρετὴν ὁμοίων· οὗτοι γὰρ τάχαθὰ ὁμοίως βούλονται ἀλλήλοις ἢ ἀγαθοί, ἀγαθοὶ δ' εἰσὶ καθ' αὐτούς. οἱ δὲ βουλόμενοι τ' ἀγαθὰ τοῖς φίλοις ἐκείνων ἕνεκα μάλιστα φίλοι· δι' αὐτούς γὰρ οὕτως ἔχουσι, καὶ οὐ κατὰ συμβεβηκός· διαμένει οὖν ἡ τούτων φιλία ἕως ἂν ἀγαθοὶ ᾖσιν, ἢ δ' ἀρετὴ μόνιμον. καὶ ἔστιν ἐκάτερος ἀπλῶς ἀγαθός καὶ τῷ φίλῳ· οἱ γὰρ ἀγαθοὶ καὶ ἀπλῶς ἀγαθοὶ καὶ ἀλλήλοις ὠφέλιμοι. ὁμοίως δὲ καὶ ἡδέεις· καὶ γὰρ ἀπλῶς οἱ ἀγαθοὶ ἡδέεις καὶ ἀλλήλοις· ἐκάστῳ γὰρ καθ' ἡδονὴν εἰσὶν αἱ οἰκεῖται πράξεις καὶ αἱ τοιαῦται, τῶν ἀγαθῶν δὲ αἱ αὐταὶ ἢ ὅμοια.*

Muster für alle menschlichen Verbindungen hingestellt. In ihr realisieren sich in objektiver Weise alle die sittlichen Vorzüge, welche wir in der Innerlichkeit des sittlich Vollkommenen betrachtet haben. Denn auch hier, im Bereiche der innigsten Vereinigung der menschlichen Gesinnungen, wird der *σπουδαῖος* zum Maßstab gemacht. Wir haben aber den *σπουδαῖος* als den vollkommensten Egoisten kennen gelernt, der die Idee der sittlichen Vollkommenheit in seiner Innerlichkeit realisiert und dadurch gleich einem Gott unabhängig von der ganzen Gesellschaft erscheint. „Er nimmt,“ sagt Aristoteles, „für sich selbst alles Gute und, was ihm als das Gute erscheint, zum Ziel und setzt es auch ins Werk; denn daran erkennt man den guten Menschen, daß er alle seine Kräfte an das Gute wendet. Er tut es um seinetwillen im Dienste der in ihm lebenden Vernunft, die man als das eigentliche Selbst eines jeden betrachten muß. Er wünscht zu leben und wohlbehalten zu sein, und er wünscht es am meisten für das, was in ihm der denkende Teil ist. Denn für den Mann von sittlichem Charakter ist das Dasein ein Gut, und das Gute wünscht jeder für sich selbst; niemand dagegen wünscht, ein anderer zu werden, so daß dann das, zu dem er geworden wäre, alles Gute hätte. Denn auch Gott hat schon so alles Gute, aber deshalb hat er es, weil er ist, was er ist. Jeder aber, darf man sagen, ist (wie Gott) das, was die denkende Vernunft in ihm ist, oder doch dies mehr als alles andere. So will denn auch ein solcher Mann sein Leben im Umgange mit sich selbst führen, denn darin findet er volle Befriedigung.“¹⁾

Bei solcher Selbstgenügsamkeit und Abgeschlossenheit wird der vollkommene Mann zum Selbstzweck, der alle sittlichen Werte dem partikulären Zweck der eigenen Vollkommenheit unterordnet. Von der Immanenz seines Strebens gibt es scheinbar keinen Übergang zu der objek-

1) Eth. Nic. IX. 4. 1166 a. 14 ff.

tiven Liebe, die sich auf keine subjektiven Motive gründet. Und doch führt Aristoteles den Nachweis, daß gerade aus dieser höheren, geläuterten Eigenliebe die wahrhaft freundliche Gesinnung zu den anderen Menschen entspringt. Denn für den sittlich Vollkommenen bildet das Gute an sich den eigentlichen Gegenstand seines Strebens. Die Zuneigung, welche aus solchen höheren Motiven entspringt, gilt dem Freunde um seiner Person selbst willen. Das Edle und Schöne bildet schon an sich den Gegenstand des Wohlgefallens, und die Freundschaft, die das Edle zum Objekte hat, knüpft ein viel stärkeres Band zwischen den Menschen als irgendeine andere Verbindung. In einer so vollkommenen Freundschaft verschwindet der Gegensatz des Individuellen und des Allgemeinen, des Eigenen und des Fremden. Der Wille der beiden Freunde richtet sich auf dasselbe Objekt. Zwischen den beiden gibt es keinen Unterschied des Wollens. Das Ziel der beiden ist ja identisch: die Liebe zum Guten und Schönen. So kommt es, daß, wer seinen Freund auf diese Weise liebt, eigentlich nur das liebt, was für ihn selbst das höchste Gut ist. Er liebt in dem Freunde sein anderes Selbst¹⁾. In diesem Sinne herrscht zwischen den freundlich Gesinnten vollkommene Gleichheit. Sie wünschen sich gegenseitig alles Gute um des Freundes willen und nicht aus irgendwelchen Nebenabsichten. In der innigen Gemütsvereinigung der beiden Freunde spiegelt sich die sittliche Verwandtschaft des edel ausgebildeten menschlichen Wesens²⁾.

Wenn das sittlich Gute die reinsten Lustgefühle verschafft, so gewährt ebenfalls die wahre Freundschaft die höchste subjektive Befriedigung. Sie kann deshalb als Muster der vollkommenen sittlichen Tätigkeit gelten, weil sie alle Momente des sittlichen Handelns in sich vereinigt. Entspringt einerseits solche edle Liebe zu den Mit-

¹⁾ Eth. Nic. VIII. 5. 1157 b. 25 ff.

²⁾ Vgl. IX. 4. 1166 a. 29 ff.

menschen nur aus einem schon sittlich geläuterten Gemüt, so fördert andererseits die wahre Freundschaft die vollkommene Ausbildung aller menschlichen Tugenden. Deshalb gehört die aristotelische Erörterung über die Freundschaft organisch zu seiner ethischen Theorie. Die wichtigsten Grundsätze seines ethischen Immanentismus unterliegen hier einer Feuerprobe. Denn es handelt sich um einen harmonischen Ausgleich auf dem praktischen Gebiete zwischen den individuellen und allgemeinen Prinzipien des menschlichen Handelns. Das Allgemeine verwirklicht sich in den Einzelnen, lautet der wichtigste Grundsatz der aristotelischen Metaphysik und Erkenntnistheorie. Auch in der Ethik wird das obige Problem in ähnlicher Weise entschieden: die vollkommene Entwicklung des Individuums bildet die Grundlage und den eigentlichen Zweck der Gesellschaft. Unter allen Formen der sozialen Verbindung nimmt gerade diejenige den höchsten Rang ein, welche aus der vollkommensten Eigenliebe entspringt. Denn in ihr identifiziert sich die Selbstliebe mit der Liebe zu dem Freunde in vollkommenster Weise. Beide Arten der Zuneigung, zu sich selbst und zu dem Freunde, sind nur die notwendige Folge des gesitteten Strebens.

Die obige Beantwortung der Frage nach dem Wesen der wahren Selbstliebe steht aber in scheinbarem Widerspruch mit der allgemeinen Ansicht, daß die Selbstliebe ein Kennzeichen schlechten Charakters sei. Denn allein die sittlich verdorbenen Menschen sind überall auf eigenen Vorteil bedacht und tun alles nur um ihrer selbst willen. Die edel gesinnten Menschen dagegen tun alles im Dienste der sittlichen Zwecke, und je edler einer gesinnt ist, desto williger setzt er zum Motiv seines Handelns die sittliche Pflicht und die Liebe zu den anderen¹⁾.

Den daraus sich ergebenden Vorwurf gegen seine eigene Lehre beseitigt der Stagirite durch eine nähere Be-

¹⁾ Eth. Nic. IX. 8. 1168 a. 29 ff.

stimmung des Begriffes der Selbstliebe. Denn nicht immer wird damit dasselbe gemeint. Die Selbstliebe wird ähnlich wie alle anderen sittlichen Handlungen durch ihr spezifisches Objekt bestimmt. Das Streben als solches ist an sich sittlich indifferent, denn es bildet nur die Materie des menschlichen Handelns, das durch die Zweckobjekte bestimmt wird. An sich ist die Zuneigung, die sich auf die eigene Person des Handelnden bezieht, ebenso wertvoll wie die reinste Menschenliebe, weil in ihrem subjektiven Ursprung beide Akte unseres Strebens noch keinen bestimmten sittlichen Wert haben. Man hat deshalb keinen Grund, aus dem subjektiven Akt der Selbstliebe oder der uneigennütigen Opferung für die anderen solche Mehrwerte zu erschließen. Jede ethische Theorie, die von der Voraussetzung eines unvereinbaren Gegensatzes zwischen Selbstliebe und reiner Menschenliebe ausgeht, ist nach Aristoteles vollständig willkürlich. Das Sittliche muß viel allgemeinere und tiefere Maßstäbe haben, als die bloß empirisch begründete Unterscheidung zwischen Mir und Dir. Und warum sollen denn die Lebenszwecke der eigenen Person einen sittlich niedrigeren Wert haben als diejenigen der anderen Menschen? Als individuelle Repräsentanten der menschlichen Gattung sind das eine Individuum wie das andere vollkommen gleichwertig. Das menschliche Streben wird nicht dadurch sittlich wertvoll, daß es sich auf diese oder jene Person richtet, sondern daß es mit sittlich bestimmtem Inhalt erfüllt ist. Deshalb ist auch die Selbstliebe nur dann verwerflich, wenn sie als Äußerung des niederen vernunftwidrigen Begehrens erscheint. Das niedere Streben bezieht sich bloß auf die materiellen Güter, wie die verschiedenen sinnlichen Genüsse, Geld und äußere Ehre. Die Menschen, die sich solche Güter zum Endziel ihrer Tätigkeit setzen und in deren Gebrauch keine Schranken kennen, werden mit Recht als selbstsüchtig getadelt, denn sie frönen niedrigen Gelüsten¹⁾. „Menschen, deren selbst-

¹⁾ Eth. Nic. IX. 8. 1168 b. 15.

süchtiges Streben auf dergleichen gerichtet ist, geben ihren Begierden willfährig nach; sie lassen sich überhaupt von erregten Gefühlen leiten und willfahren den vernunftlosen Seiten ihres Inneren. Damit ist nun allerdings die Art der großen Masse gekennzeichnet, und daher hat denn auch das Wort Selbstliebe seine Bedeutung zugewiesen bekommen von der Menge, die niedriger Gesinnung ist.“¹⁾

Im Gegensatz zu der gekennzeichneten selbstsüchtigen Gesinnung lobt man den Edelgesinnten, weil er in seinem Handeln immer das Gerechte und Vernunftgemäße erstrebt. Wenn der Mensch nur das wahrhaft Gute und Edle zum Gegenstand seines Handelns macht, wird ihm schwerlich jemand selbstsüchtige Motive zuschreiben, und dennoch, erst bei solchem Menschen kann man von der wahren Selbstliebe sprechen²⁾. Denn er strebt nach den größten Gütern und zeigt in diesem Streben sein edles Wesen. Man kann daher nur bei dem von der wahren Selbstliebe sprechen, der sein eigenes Wesen liebt und es zu vervollkommen sucht. Das spezifische Merkmal der menschlichen Natur im Unterschiede von allen niederen Wesen bildet aber die Vernunft; die wahre Selbstliebe äußert sich darum in einem vernunftgemäßen Leben. Deshalb ist die Eigenliebe bei dem sittlich vollkommenen Menschen am vollkommensten ausgebildet. Man kann sich selbst nicht mehr dienen, als wenn man das Edle und Schöne liebt. Ist aber die Selbstliebe nur eine besondere Form des gesitteten Strebens nach den höheren Gütern, so wird sie zur Pflicht in jeder sittlich gestimmten Gesinnung³⁾. Eine solche Selbstliebe

¹⁾ Eth. Nic. IX. 8. 1168 b. 19.

²⁾ Eth. Nic. IX. 8. 1168 b. 25: εἰ γάρ τις δεῖ σπουδάζει τὰ δίκαια πράττειν αὐτὸς μάλιστα πάντων ἢ τὰ σώφρονα ἢ ὅποιασὺν ἄλλα τῶν κατὰ τὰς ἀρετὰς, καὶ ὅπως δεῖ τὸ καλὸν ἑαυτοῦ περιποιῆτο, οὐδεὶς ἐρεῖ τοῦτον φιλαυτοῦ οὐδὲ ψέξει. δόξειε δ' ἂν ὁ τοιοῦτος μᾶλλον εἶναι φιλαυτοῦ: ἀπονέμει γοῦν ἑαυτοῦ τὰ κάλλιστα καὶ μάλιστα ἀγαθὰ, καὶ χαρίζεται ἑαυτοῦ τῶν κυριωτάτῳ καὶ πάντα τούτῳ πεθεῖται.

³⁾ Eth. Nic. IX. 8. 1169 a. 11: ὥστε τὸν μὲν ἀγαθὸν δεῖ φιλαυτοῦ εἶναι (καὶ γάρ αὐτὸς ὀνήσεται τὰ καλὰ πράττων καὶ τοὺς ἄλλους ὠφελήσει), τὸν δὲ

schließt aber die vollkommene Liebe zu den anderen keineswegs aus, im Gegenteil, sie ist deren notwendige Grundlage. Die Tätigkeit des edel Gesinnten ist von segensreicher Wirkung für die anderen. „Gewiß tut auch der pflichtgetreue Mensch für seine Freunde und sein Vaterland vieles; ja er setzt, wenn es nötig ist, für sie sein Leben ein. Er gibt Geld und Ehrenstellen, überhaupt alle viel unworbenen Güter dahin, um sich dafür das, was edel und herrlich ist, zu gewinnen; er will lieber kurze Zeit die höchste Seligkeit genießen als lange Zeit mäßigen Genuß erlangen und lieber ein Jahr hindurch ein Leben voll edlen Gehaltes als viele Jahre hindurch ein Leben führen, wie es sich eben trifft; lieber eine edle und bedeutsame Tat vollbringen als eine Menge von unbedeutenden Beschäftigungen treiben. Dies alles trifft bei dem zu, der sein Leben hingibt; er wählt sich damit ein bedeutendes und edles Los. Solche Menschen bringen denn auch Geldopfer, damit ihre Freunde dadurch größeren Vorteil erlangen. Dann fällt dem Freunde der Vorteil zu, ihnen der Ruhm der edlen Tat; es ist also das höhere Gut, was sie für sich gewinnen.“¹⁾

5. Die großherzige und liebevolle Gesinnung zu den anderen Menschen entspringt bei dem sittlich Gebildeten aus reiner Liebe zu edlem Handeln²⁾. Der Stagirite verleugnet aber dabei keineswegs die charakteristischen Grundsätze seiner ethischen Theorie. Nicht die Liebe zu irgendeinem abstrakten Ideal wird von ihm zur Grundlage des sittlichen Handelns gemacht, sondern vom konkreten Individuum aus versucht er die Bande der inneren Vereinigung zwischen den Menschen zu knüpfen. Deshalb spricht Aristoteles der Freundschaft nur insoweit einen sittlichen Wert zu, als sie einen schätzbaren Beitrag zur Verwirklichung der menschlichen Eudämonie liefert.

μοχθηρόν ὃ δεῖ βλάψει γὰρ καὶ ἑαυτὸν καὶ τοὺς πέλας, φαύλοις πάθεισιν ἐπιμένους.

¹⁾ Eth. Nic. IX. 8. 1169 a. 18 ff.

²⁾ Eth. Nic. VIII. 3. 1156 b. 15 f.; 5. 1157 b. 26 f.

Erinnern wir uns an die aristotelische Definition der menschlichen Glückseligkeit, denn erst im Zusammenhang mit diesem grundlegenden Begriff des sittlichen Handelns können wir seine Erörterung über die Freundschaft mit all ihren charakteristischen Merkmalen gerecht würdigen. Das Wesen der menschlichen Eudämonie besteht nach Aristoteles in der vollkommenen Tätigkeit. Der Wert der Freundschaft steigert sich deshalb in dem Maße, als durch sie die menschliche Tätigkeit vervollkommnet wird. Zweifellos brauchen wir Freunde im Unglück, aber viel wertvoller ist es, nicht von den anderen Hilfe zu erwarten, sondern selbst Gutes zu erweisen¹⁾. Die Freunde sind uns notwendig zur vollkommenen und selbstbewußten Entfaltung unserer sittlichen Kräfte. Bereitet das Leben nach der Vernunft schon an sich große Freude, so erhält es durch die Freundschaft eine großartige Erweiterung, indem sich unsere guten Handlungen in der uns freundlich gesinnten Person widerspiegeln und an Bewußtsein des eigenen Wertes zunehmen²⁾. Die Gemeinschaft mit anderen gleichgesinnten Menschen gewährt unserer eigenen Tätigkeit eine größere Intensität und Stetigkeit. Von der edlen Gesinnung der Freunde unterstützt, können wir die Lebensgaben in viel höherem Maße genießen, als wenn wir einsam leben. Die Menschen sind deshalb auf die Gemeinschaft angewiesen nicht bloß wegen der rein materiellen Interessen, sondern auch zur Förderung der Tugend³⁾.

Aristoteles überschreitet somit in der Definition der Freundschaft nicht die Schranken seiner Begriffsbestimmung des sittlichen Handelns. Die innere Gemeinschaft zwischen Freunden ist die Folge ihrer subjektiven Vollkommenheit. Jeder findet in seinem Freunde sein eigenes Selbst. Daher ergibt sich der aristotelische Satz, daß alle Arten der wohlwollenden Gesinnung den anderen gegenüber nur ein

¹⁾ Eth. Nic. IX. 9. 1169 b. 10 f.

²⁾ Eth. Nic. IX. 9. 1170 a. 2 f.

³⁾ Eth. Nic. IX. 9. 1170 a. 5.

Reflex des eigenen Innern darstellen, unmittelbar aus der inneren Teleologie der individuellen Wesensform. Das Prinzip des Immanentismus, daß der Zweck jedes handelnden Subjektes in ihm selbst liege, findet hier seine volle Verwirklichung. Die freundliche Gesinnung zu anderen Menschen erstreckt sich nach Aristoteles nur auf die Personen, die sich im Kreise unserer Wirksamkeit befinden¹⁾. Daraus ergibt sich aber zugleich, daß sich diese innere Gemeinschaft der Gesinnung zwischen den Freunden nur auf äußere Lebenszwecke beziehen kann. Denn sie entspringt nicht aus dem innersten Wesen der Menschen, sondern knüpft an ihre Äußerungen, die sich notwendigerweise an den Objekten des menschlichen Handelns differenzieren. Die Liebe zu den andern bildet deshalb nicht die Grundlage des sittlichen Handelns, sondern erscheint in Form der edlen Freundschaft als das feinste Gewürz der Eudämonie, an der nur die auserwähltesten unter den Menschen, die von Gott und Natur Begnadeten, teilnehmen können. Zwar spricht Aristoteles von der Möglichkeit einer freundschaftlichen Zuneigung auch zu dem Sklaven, insofern er ein Mensch ist. Aber „dieser Mensch“ ist für ihn doch nur ein beseeltes Werkzeug, das sich kaum vom Tiere unterscheidet. Der Begriff der Menschheit ist bei Aristoteles eine bloße Abstraktion, die nur in den seltensten Fällen eine praktische Verwertung finden kann. Der Sklave nimmt ja bloß an den niedrigsten Funktionen der menschlichen Seele teil, die sittliche Geistesgemeinschaft gehört dagegen zu den höchsten und differenziertesten Produkten des menschlichen Lebens. Der Stagirite kann sich in der Ethik nicht über die Grundsätze seiner Philosophie hinwegsetzen. Kaum irgendwo offenbart sich die Tiefe seiner Gedanken und der aufrichtige Ernst seiner Gesinnung glänzender als in seiner Ausführung über die Freundschaft. Aber von diesem Höhepunkt seiner erhabenen Schöpfung übersehen wir auch ihre Grenzen.

¹⁾ Eth. Nic. VIII. 12. 1161 b. 12 ff.

Zwölftes Kapitel.

Das Prinzip der sittlichen Pflicht.

1. Die Bedeutung der sittlichen Pflicht in der Ethik des Aristoteles gehört zu den heftigst umstrittenen Punkten seiner ganzen ethischen Lehre. Es wird ihm fast allgemein vorgeworfen, daß die Grundsätze seiner Ethik keinen Begriff der sittlichen Pflicht enthalten, sondern sich auf rein natürliche, teleologische Momente der menschlichen Eudamonie stützen¹⁾. Solche Vorwürfe werden dem großen Stagiriten größtenteils seitens der Anhänger des voluntaristischen Indeterminismus und des Kantischen Formalismus gemacht. Die aristotelische Ethik kann nach ihrer Auffassung schon aus dem Grunde kein Prinzip der moralischen Verpflichtung enthalten, weil sie die Tugend mit der Glückseligkeit identifiziert. Das Streben nach Glückseligkeit liegt zwar tief in unserem Wesen begründet, es kann sich aber nur als ein Naturgesetz äußern und nie den verpflichtenden Charakter einer moralischen Regel gewinnen. Die physische Teleologie des menschlichen Lebens verpflichtet nur mit Rücksicht auf den materiellen Nutzen, der uns aus der Befolgung

¹⁾ Walter, a. a. O. S. 550: Zunächst fehlt der Ethik wie der Poietik im Vergleich mit den anderen Disziplinen ein selbständiges Prinzip. Mag das Handeln sich noch so sehr durch die Freiheit von der Natur unterscheiden, für die Ethik ist es solange gleichgültig, als nicht der Freiheitsbegriff, sondern der teleologische Naturbegriff ihr Prinzip bildet. Die Ethik wird von denselben Prinzipien geleitet wie der empirische Teil der Physik. Vgl. Heinze, Ethische Werte bei Aristoteles S. 3; Schindele, a. a. O. S. 320; Jodl, Geschichte der Ethik I, 13 Huber, a. a. O. S. 17.

der praktischen Vernunftvorschriften entspringt. Die praktische Einsicht als Form des sittlichen Strebens gestaltet sich sodann zu einer bloßen Klugheitsmoral¹⁾.

Es ist nicht unsere Absicht, hier auf den eigentlichen Kern des Problems näher einzugehen und zu entscheiden, ob das Prinzip der sittlichen Verpflichtung im Wesen der Dinge und ihrer immanenten Ordnung bestehe, die von den vernunftlosen Wesen mit physischer Gesetzmäßigkeit befolgt wird, in dem Menschen aber sich als Vernunftregel offenbart, oder ob die sittliche Norm in dem Willen Gottes und der bloßen Idee des moralischen Gesetzes ohne Rücksicht auf die menschliche Glückseligkeit zu suchen sei. Die Lösung dieses schwierigen Problems, welches von größter Wichtigkeit für die praktischen Wissenschaften ist, hängt vor allem von dem Begriff des Willens und dessen Verhältnis zur Vernunft ab. An dieser Stelle wollen wir nur kurz den Sinn der sittlichen Verpflichtung in der ethischen Pragmatie des Stagiriten darlegen, wie er sich aus dem ganzen Zusammenhang seiner Ideenentwicklung ergibt.

2. Die aristotelische Ethik geht von der fundamentalen Äußerung des menschlichen Lebens aus, nämlich, daß jedes Streben irgendein bestimmtes Gut verfolgt. Eine vollkommene Ausbildung erhält es aber erst von dem höchsten Zweck des menschlichen Lebens, von der Eudämonie. Die Verwirklichung dieses höchsten Gutes liegt in der Bestimmung der menschlichen Natur. Denn es bezeichnet einen absolut verpflichtenden Zweck, insofern der Mensch ein vernünftiges Wesen ist, dessen Handlungen von den sittlichen, d. h. der Vernunft entsprechenden Zwecken bestimmt werden. Von dem Zwecke seiner Natur erhält das vernünftige Wesen die reale Verpflichtung zur Realisierung seiner subjektiven Anlagen und Fähigkeiten.

Wodurch aber wird der Zweck des sittlichen Handelns bestimmt? Durch das vernunftgemäße Verhältnis des

¹⁾ Vgl. Hartmann, a. a. O. S. 21.

subjektiven Vermögens zu seinem Objekt. Die harmonisierte Beziehung zwischen Subjekt und Objekt bildet den eigentlichen Sinn des ganzen, so mannigfach differenzierten geistigen und körperlichen Lebens. Denn erst von seinem Objekt erhält das subjektive Vermögen die Wirklichkeit des Daseins.

Mit den mannigfaltigen Fähigkeiten und Anlagen unserer Natur ist uns zugleich die Verpflichtung, d. h. die innere Nötigung zu deren Realisation eingepflanzt. Jedes Vermögen weist notwendig auf sein Objekt als das Prinzip und den eigentlichen Zweck seines Seins. In der Dynamik des menschlichen Handelns nimmt jedes Objekt die Form des Zweckes an. Dieses Zweckobjekt ist das Gute, von dem die Vollkommenheit der menschlichen Vermögen bedingt wird. Das menschliche Leben in allen seinen Äußerungen ist deshalb nichts anderes als ein unausgesetztes Streben nach den verschiedenen Gütern, von denen die Realisation des menschlichen Artbegriffes abhängt. In diesem Verhältnis der einzelnen Seelenvermögen zu ihren Objekten als den besonderen Lebenszwecken liegt das eigentliche Prinzip der sittlichen Verpflichtung.

Der Mensch ist ein zusammengesetztes Wesen, dessen niedere Natur sich der höheren zu unterwerfen hat. Die sittliche Vollkommenheit besitzt der Mensch zunächst nur rein potentiell; er muß durch ein geordnetes und der Vernunft entsprechendes Handeln zur Wirklichkeit des Rationalen durchdringen. In dieser Unterordnung der niederen menschlichen Vermögen unter die höheren liegt das Prinzip der dynamischen Notwendigkeit, welche sich im Bereiche des vernünftigen Handelns zur selbstbewußten sittlichen Pflicht ausbildet, während sie auf der Stufe des vernunftlosen Lebens sich einfach als organische Teleologie durchsetzt.

Die Bezeichnung der moralischen Verpflichtung als eines reinen Vernunftimperatives¹⁾ dürfte aber schon des-

¹⁾ Gillet, Du fondement intellectuel de la Morale d'après Aristote p. 148.

halb ungenau sein, weil sie zu abstrakt rationalistisch lautet, während die Pflicht bei Aristoteles ein Ausdruck des durch den vernünftigen Zweck gebildeten Charakters ist¹⁾. Die Pflicht als Äußerung des Vernunftimperatives, welchem noch der Wille mangelt, besitzt nach Aristoteles Meinung keine bindende Macht, weil sie in ihrer Abstraktheit noch nicht in das Gebiet des Sittlichen hineingehört. Das sittliche Pflichtbewußtsein muß vielmehr als Produkt des harmonischen Zusammenwirkens der mannigfaltigen sittlichen Kräfte im handelnden Subjekt betrachtet werden. Das Bewußtsein der Verpflichtung ist identisch mit der praktischen Einsicht (*φρόνησις*), denn die praktische Einsicht ist das Resultat der sittlichen Charakterbildung, wie auch das vernunftgemäße Streben selbst nicht ohne praktische Einsicht zustande kommt.

3. Die Vereinigung der beiden konstitutiven Elemente des menschlichen Handelns vollzieht sich in der ethischen Tugend, die ein harmonisches Zusammenwirken des Denkens mit den von ihm bestimmten charaktereologischen Trieben darstellt. So kommt es, daß die Vernunft stets das Richtige vorschreibt und die sittlich ausgebildeten Triebe willig dem Vernunftgebote Folge leisten. Ein solch vernünftiges Streben entwickelt sich zur vollkommenen Handlung vermöge seines harmonischen Verhältnisses zu den von unserer Natur bestimmten Lebenszwecken. Darin liegt aber auch die Pflicht zur Verwirklichung der letzteren begründet.

Die praktische Einsicht hat als Resultat des gesitteten Charakters die größte Wirksamkeit, und man kann sich nicht vorstellen, daß der einsichtige Mann (*φρόνιμος*) niedrige Handlungen begehen könnte²⁾. Ein sittlicher Fehler ist bei ihm undenkbar, weil das bedeuten würde, daß ein und derselbe Mensch zugleich einsichtig und niedriger

¹⁾ Eth. Nic. VII. 10. 1152 a. 6 ff.

²⁾ Eth. Nic. VII. 2. 1146 a. 6.

Genußsucht ergeben sein kann¹⁾. Der gute Mensch, sagt Aristoteles, erfüllt stets seine Pflicht, denn seine Vernunft strebt immer nach dem Besten (*πᾶς γὰρ νοῦς αἰρεῖται τὸ βέλτιστον ἐαυτοῦ*), und der sittlich Vollkommene gehorcht der Vernunft²⁾. Das praktische Wissen muß mit dem Menschen wie verwachsen sein³⁾. Denn allein die verpflichtende Macht eines solchen Wissens weicht nicht vor dem Ansturm der Begierden. Die sinnliche Gefühlserregung hat solange keine wirksame Macht über den Menschen, als die praktische Erkenntnis im Innern gegenwärtig ist. Auch bei dem schlechten Handeln wird eigentlich nicht die Kenntnis des Guten von der sinnlichen Begierde verdrängt, sondern die Begierde entsteht nur dann, wenn die Erkenntnis eine bloß sinnliche ist⁴⁾.

In der vollkommenen Eudämonie durch das tugendhafte Handeln realisiert sich die Bestimmung der menschlichen Natur. Es entspricht deshalb nicht dem Sinne der aristotelischen Ethik, wenn man die sittliche Pflicht etwa aus dem bloßen Recht der menschlichen Natur auf Vollkommenheit ableitet⁵⁾. Die sittliche Verpflichtung ist vielmehr identisch mit der im Wesen der menschlichen Natur begründeten Teleologie, die nach vollkommener Auswirkung der mannigfaltigen Seelenvermögen strebt, denn darin erfüllt sich die Vorbestimmung der menschlichen Natur. Wir ersehen daraus, daß die Beziehung der menschlichen Handlung zu dem sittlichen Zweck nichts Hypothetisches in sich enthält, sondern die innere Notwendigkeit des realisierten Artbegriffes ausdrückt.

Indem Aristoteles die Tugend mit der Eudämonie als

¹⁾ Eth. Nic. VII. 2. 1146 a. 4.

²⁾ Eth. Nic. IX. 8. 1169 a. 16.

³⁾ Eth. Nic. VII. 3. 1147 a. 18: τὸ δὲ λέγειν τοὺς λόγους τοὺς ἀπὸ τῆς ἐπιστήμης οὐδὲν σημεῖον, 22: δεῖ γὰρ συμφυῆναι, τοῦτο δὲ χρόνου δεῖται.

⁴⁾ Eth. Nic. VII. 3. 1147 b. 15: οὐ γὰρ τῆς κυρίως ἐπιστήμης εἶναι δοκούσης παρούσης γίνεται τὸ πάθος, οὐδ' αὐτὴ περιέλεται διὰ τὸ πάθος, ἀλλὰ τῆς αἰσθητικῆς.

⁵⁾ Gillet, a. a. O. S. 150.

dem höchsten Zweck der menschlichen Tätigkeit identifiziert, kann er kein äußeres, vom inneren Lebenszweck verschiedenes Gesetz zur Norm des sittlichen Handelns setzen. Ein solches äußeres Gesetz könnte nur deswegen verpflichten, weil es von einer großen, dem menschlichen Wesen fremden Macht diktiert ist. Seine Befolgung würde aber den fundamentalen Gesetzen des menschlichen Handelns schlechthin widersprechen. Die Kantische Definition der sittlichen Pflicht als einer Nötigung zu einem ungerne verfolgten Zweck wäre für Aristoteles geradezu eine Definition der unmoralischen Gesinnung. Das äußere Gesetz ist in der aristotelischen Ethik den inneren Zwecken des menschlichen Lebens untergeordnet. Es besitzt nur insoweit verpflichtende Macht, als es eine Äußerung der das menschliche Leben organisierenden Vernunft ist.

Der Stagirite konnte schon deswegen nicht die Idee der inneren Freiheit oder des reinen Willens zum höchsten Prinzip des Sittlichen machen, weil der Wille nach ihm nur eine leere Potenz des menschlichen Strebevermögens bezeichnet. Der Wille realisiert sich erst in der durch die sittlichen Objekte bestimmten Tätigkeit. Das Prinzip des Sittlichen liegt also zunächst im Zweckobjekt als der Form des menschlichen Handelns, und erst in zweiter Linie kommt es dem subjektiven Vermögen zu. Sowohl die Form des sittlichen Handelns als auch seine verpflichtende Macht entspringen somit aus dem vernunftgemäßen Verhältnis des subjektiven Vermögens zu seinem Objekt.

Eine derartige Ableitung der sittlichen Normen erweckt zwar den Schein einer naturalistischen Behandlung; wir dürfen aber nicht außer acht lassen, daß es die Teleologie des Geistes ist, die sich in dem vernunftgemäßen Handeln durchsetzt. Alle sittlichen Werte entstammen den durch die Natur des menschlichen Wesens bestimmten Zwecken. Sie haben daher ihr höchstes Regulativ nicht in der äußeren Gesetzgebung, sondern in der inneren Zweckmäßigkeit des menschlichen Lebens, wie

sie durch die Beschaffenheit des Individuums und seine Stellung im Universum eigentümlich bestimmt wird. Aristoteles kommt im zehnten Kapitel des zwölften Buches seiner Metaphysik auf dieses Problem zu sprechen, nämlich bei der Frage, auf welche Weise das höchste Gut im Weltgebäude enthalten sei. Hier wird die Einheitlichkeit der ethischen Werte durch die metaphysischen Erwägungen bestätigt. Das Gute des Universums besteht nicht ausschließlich in einem außerweltlichen Prinzip, sondern vielmehr in der immanenten Ordnung des Weltganzen und seinem Verhältnis zu dem absoluten Seinsprinzip. Das Prinzip des Guten befindet sich jedoch vorzüglich in Gott, denn alles andere gewinnt seinen Wert erst durch eine zweckmäßige Beziehung zu ihm¹⁾.

4. Alle sittlichen Werte und Normen stellen nur verschiedene Formen desselben sittlichen Prinzips dar. Die Tugend, die sittliche Verpflichtung, die Eudämonie, das Gute an sich bezeichnen nichts anderes als die verschiedenen Äußerungen derselben Teleologie des menschlichen Geistes, welcher in dem theoretischen Schauen der ewigen Wahrheiten und in der ideellen Durchbildung der ethischen Vermögen seine Verwirklichung erreicht. Das äußere Gesetz hat bei Aristoteles nur die Bedeutung eines koerzitativen und pädagogischen Mittels als eine äußere Stütze zur vollkommenen Ausübung der Tugend²⁾. Von diesem Gesichtspunkt aus lassen sich sämtliche Staatsgesetze auf die konkreten Zwecke des menschlichen Lebens zurückführen. Freilich erreicht der Einzelne die vollkommene Entfaltung aller seiner Potenzen erst im Staate, sowie auch die vollkommene Eudämonie nur in einer staatlichen

¹⁾ Metaph. XII. 10. 1075 a. 11 ff.

²⁾ Eth. Nic. X. 9. 1179 b. 31 ff. Filkuka, die metaphysischen Grundlagen der aristotelischen Ethik S. 124: Der Staat setzt, wie aus den auf die obige Stelle folgenden Worten hervorgeht, nur das Werk des Pädagogen fort; so wenig nun das ethische Gute in dem Wollen des Erziehers seine innere Autorität suchen kann, ebensowenig in den Gesetzen des Staates. Vgl. Siebeck, Aristoteles S. 104.

Gemeinschaft realisierbar ist¹⁾. Das staatliche Leben bildet daher wegen der Allgemeinheit seines Zweckes die Vorbedingung und den letzten Maßstab der sittlichen Tätigkeit²⁾. So gehört die Erziehung zur Tugend zu den vornehmsten Aufgaben des Staates³⁾. Die sozialen Normen des Sittlichen werden jedoch durch denselben Begriff bestimmt wie die Tugend des einzelnen Menschen⁴⁾. Alle die mannigfaltigen menschlichen Tätigkeiten werden in letzter Instanz an dem Begriffe des menschlichen Wesens und seinem Zweck geprüft. Die Ethik des Aristoteles mit ihrer Offenbarung des innerlich Menschlichen verhält sich zur Politik wie die organisierende Macht der Seele zu den äußeren Organen des menschlichen Körpers. Es ist deshalb eine ganz verkehrte Ansicht, wenn man die Ethik des Stagiriten nur für einen untergeordneten Teil seiner Staatslehre betrachtet⁵⁾ und das ganze sittliche Leben bloß durch die äußeren Vorschriften der gesellschaftlichen Ordnung bestimmen läßt. Der aristotelische Staat erfüllt seine Aufgabe durch die vollkommene Ausbildung des menschlichen Wesens. Der Einzelne und der Staat vereinigen sich dabei in gemeinsamer Arbeit zur Realisierung der menschlichen Eudämonie. Die vernünftige Natur des Menschen bildet somit die höchste Norm aller sittlichen Tätigkeit sowohl des Individuums wie des staatlichen Organismus. Daß die Staatsgesetze nicht an sich schon die höchste Norm des tugendhaften Handelns bezeichnen, ergibt sich noch daraus, daß Aristoteles den

1) Polit. VII. 15. 1334 a. 11: Ἐπει δὲ τὸ αὐτὸ τέλος εἶναι φαίνεται καὶ κοινῇ καὶ ἰδίᾳ τοῖς ἀνθρώποις, καὶ τὸν αὐτὸν ὄρον ἀναγκαῖον εἶναι τῶν τε ἀρίστων ἀνδρῶν καὶ τῆς ἀρίστης πολιτείας.

2) Polit. I. 2. 1253 a. 18: καὶ πρότερον δὴ τῆς φύσει πόλις ἢ οἰκία καὶ ἕκαστος ἡμῶν ἐστίν. Τὸ γὰρ ὅλον πρότερον ἀναγκαῖον εἶναι τοῦ μέρους.

3) Häcker, a. a. O. S. 12.

4) vgl. Polit. VII. 15. 1334 a. 11 f.

5) Lazarus, Die Ethik des Judentums S. 389: die Ethik erscheint hier nicht als selbständiges Gebäude, sondern nur als kleiner Anbau an dem Palaste der Politik.

sittlich vollkommenen Menschen über das Niveau des gesellschaftlichen Lebens stellt. Denn ein solcher Mensch trägt nach ihm in sich selbst die Form seiner innerlichen Trefflichkeit. Er ist in seiner Erhabenheit über die menschlichen Verhältnisse einem Gott zu vergleichen. In diesem Sinne macht auch Aristoteles einen Unterschied zwischen dem guten Bürger und dem guten Menschen schlechthin. Die sozialen Tugenden bezeichnen noch nicht die höchste Vollkommenheit der menschlichen Natur¹⁾. Nur in einem vollkommenen Staate fallen die bürgerlichen Tugenden und sittliche Trefflichkeit in unzertrennlicher Einheit zusammen²⁾.

5. Was endlich die Sanktion der sittlichen Pflicht betrifft, so darf sie ebenfalls in keinen äußeren Momenten gesucht werden. Aus dem Mangel der äußeren Sanktion folgt aber nicht, daß das sittliche Handeln bei Aristoteles keine innere Sanktion kennt, oder daß in seiner ethischen Lehre der Begriff der Vergeltung oder des Gewissens fehlt³⁾. Allerdings ist bei Aristoteles die Frage nach einer transzendentalen Vergeltung völlig im Dunkeln gelassen. Äußere Strafe oder Lohn für Tugend und Laster treffen den Menschen nur soweit, als er durch die Gesetze der Gesellschaft gebunden ist⁴⁾. Das sittliche Handeln hat aber eine innere Sanktion, die in der Konformität des Strebens mit dem eigenen Gewissen besteht. Dieses Gewissen über die eigene Tat ist eine Äußerung der praktischen Einsicht, welche das Innere des Menschen harmonisch gestaltet und zur vollkommenen Tugend ausbildet. Im schlechten Menschen bekundet sich das Gewissen als mächtiger Protest gegen den begangenen Frevel. „Verworfenen Menschen,“ sagt der Stagirite, „sehen sich nach anderen um, um mit ihnen zu leben, während sie sich

1) Polit. III. 4. 1276 b. 31 ff.

2) Polit. III. 5. 1278 a. 37 ff.

3) Gillet, a. a. O. p. 160.

4) Eth. Nic. X. 9. 1180 a. 4 ff. vgl. Rolfes a. a. O. S. 176.

selbst entfliehen möchten. Sind sie sich selbst überlassen, so überfällt sie eine Menge von quälenden Erinnerungen und Zukunftsvorstellungen gleicher Art; in Gesellschaft der anderen suchen sie das Vergessen. Da sie selber nichts haben, was Zuneigung zu erwecken vermöchte, so haben sie kein Gefühl der Zuneigung für sich selbst. Solche Menschen haben auch kein Mitgefühl für das Leid und die Lust, die sie selbst empfinden. Ihr Gemüt ist in Aufruhr wider sich selbst; die eine Seite ihres Innern empfindet es schmerzlich, wegen ihrer Verworfenheit gewisser Dinge entbehren zu müssen, die andere Seite hat ihre Lust daran; das eine zieht sie hierhin, das andere dorthin, sie zerren sie gleichsam auseinander. Ist es aber unmöglich, Unlust und Lust zugleich zu empfinden, so ärgert man sich dafür nach kurzer Zeit darüber, daß man vergnügt gewesen ist, und gönnt sich selber die Lust nicht, die man genossen hat. Von Verdruß über das Erlebte stecken solche niedrige Naturen voll.“¹⁾

Diese bildliche Beschreibung der inneren Zerrissenheit im Menschen als Folge seines schlechten Lebenswandels zeigt uns am besten, wie sich die Auflehnung der niederen Triebe gegen das Vernunftgesetz an dem ganzen Menschen rächt und ihn nicht allein moralisch, sondern manchmal auch physisch zu Grunde richtet. Wir sehen daraus, daß die innere Sanktion des sittlichen Gesetzes für Aristoteles nur ein Moment in der Entwicklung der menschlichen Substanz darstellt. An sich ist die innere Sanktion des sittlichen Gesetzes nicht unterschieden von der Tugend selbst und ihrer Notwendigkeit in der Dynamik des menschlichen Lebens. Alle transzendentalen Bestimmungen und Probleme des ethischen Lebens liegen außer dem Bereiche der aristotelischen Philosophie und können nur durch eine andere Fassung des sittlichen Problems wieder in die Ethik eingeführt werden.

¹⁾ Eth. Nic. IX. 4. 1166 b. 13 ff.

Literaturverzeichnis.

- Anton, X. S., *Doctrina de natura hominis ab. Ar. in scriptis ethices proposita.* Berol. 1852.
- Apelt, O., *Platonische Aufsätze.* 1912.
- Arleth, E., *Die metaphysischen Grundlagen der aristotelischen Ethik.* Prag 1903.
- Arns, J., *Quam rationem Arist. inter virtutes eth. et dianoet. intercedere statuerit.* Bonn 1893.
- Aumüller, J., *Vergleichung der drei Arist. Ethiken hinsichtlich ihrer Lehre über Willensfreiheit.* Landshut 1899.
- Barthélemy Saint-Hilaire, *Morale d'Aristote.* Paris 1856.
- Baumann, J., *Quae de anima eiusque partibus Aristoteles in libris Eth. Nic. proposuerit.* Halle 1874.
- Bendixen, J., *Die aristot. Ethik und Politik.* Philol. XI. 1856.
- Biehl, W., *Die Erziehungslehre des Aristoteles.* Innsbruck 1877.
- *Aristotelis de beatit. hum. doctrina.* Marburg 1858.
- Biese, Fr., *Die Philosophie des Aristoteles.* II B. 1842.
- Bonitz, H., *Platonische Studien.* 3. Aufl. 1886.
- Brandis, Chr. A., *Geschichte der Entwicklung der griechischen Philosophie und ihrer Nachwirkungen im röm. Reiche.* 1862—1864.
- Brentano, F., *Aristoteles und seine Weltanschauung.* Leipzig 1911.
- *Die Psychologie des Aristoteles.* Mainz 1867.
- Brochard, *La Morale ancienne et la Morale moderne.* Revue Phil. LI. Paris. 1901.
- Broughton, R., *Arist. Ethics: short summary and analysis.* London 1887.
- Bullinger, A., *Aristoteles' Erhabenheit über allen Dualismus.* München 1879.
- *Aristot. Nus-Lehre (de an. III, c. 4—8).* Dillingen 1882.
- Chaignet, *Essai sur la psychologie d'Aristote, contenant l'histoire de sa vie et de ses écrits.* Paris 1883.
- Cohen, H., *Ethik des reinen Willens.* 1907.
- Denis, G., *Rationalisme d'Aristote.* Paris 1847.
- Dieterici, Fr., *Die Theologie des Aristoteles.* Leipzig 1877.
- Eberlein, G., *Die dianoëtischen Tugenden der Nikom. Ethik nach ihrem Sinne und ihrer Bedeutung.* 1889.

- Eucken, R., *Die Methode der Arist. Forschung.* Berlin 1872.
- *Über die Methode und Grundlagen der Arist. Ethik.* Berlin 1870.
- *Aristoteles' Anschauung von der Freundschaft und von Lebensgütern.* Berlin 1884.
- *Aristoteles' Urteil über d. Menschen (S.-A.)* Berlin 1890.
- Favre, *La Morale d'Aristote.* Paris 1888.
- Farges, *L'idée du devoir dans la morale d'Aristote.* *Revue thomiste.* 1902.
- Filkuka, G., *Die metaphysischen Grundlagen der Ethik bei Aristoteles.* Wien 1895.
- Fischer, *De ethica Nic. et Eudem.* Bonn 1847.
- Fouillée, *La philosophie de Platon.* Paris 1869.
- Froschammer, *Über die Prinzipien der arist. Philosophie.* München 1881.
- Gillet, M., *Du fondement intellectuel de la Morale d'après Aristote.* Fribourg 1905.
- Gomperz, Th., *Griechische Denker.* 3. Aufl. 1909—1912.
- Grant, *The Ethics of Aristotle, illustrated with essays and notes,* Fourth edition. London 1885.
- Guyau, M., *La Morale d'Epicure.* Paris 1904.
- *Esquisse d'une Morale sans Obligation ni Sanction.* 6. ed. Paris.
- Haecker, E., *Beiträge zur Kritik und Erklärung des siebenten Buches der Nik. Ethik.* Berlin 1869.
- *Das Einteilungsprinzip der moralischen Tugendreihe in der Nik. Ethik.* Berlin 1863.
- *Das fünfte Buch der Nik. Ethik.* 1862.
- Hampke, H., *De eudæmonia Aristotelis mor. disciplinae principio.* Brandenburg 1858.
- Hartenstein, G., *Über den wissenschaftlichen Wert der arist. Ethik.* Leipzig 1859; *Abh. der s. Ges. d. Wiss.* XI, p. 49.
- Hartmann, E., *Das sittliche Bewußtsein.* 2. Aufl. 1886.
- Heath, J. L., *On the probable order of composition of certain parts of the Nic. Eth.* *Journ. of phil.* XIII. 1884.
- Hemann, C., *Des Aristoteles Lehre von der Freiheit des menschlichen Willens.* Leipzig 1887.
- Henkel, H., *Platos Gesetze und die Politik d. Arist.* Stenb. 1869.
- Hoepel, G., *De notionibus voluntarii ac consilii sec. Aristot.* Halle 1888.
- Heinze, M., *Ethische Werte bei Aristoteles.* Leipzig 1909.
- Herbart, J. E., *Allgemeine praktische Philosophie.* Leipzig.
- Hildebrandt, H., *Aristoteles' Stellung zum Determinismus und Indeterminismus.* 1884.
- Holm, A., *De ethicis Polit. Arist. principiis.* Berlin 1851.
- Huber, J., *Die Glückseligkeitslehre des Aristoteles.* Münster 1893.

- Jodl, F., Geschichte der Ethik als philos. Wissenschaft. I. Bd. 1889.
- Jorjou, La doctrine du libre arbitre chez Aristote. Ann. de la Fac. de Bordeaux 1887.
- Kaas, G., Die Lehre des Aristoteles von der Lust. Graz 1878.
- Kalmus, O., Aristotelis de voluptate doctrina. Pyritz 1862.
- Kant, J., Kritik der praktischen Vernunft. Hrsg. v. Vorl. 1906.
- Kampe, F., Die Erkenntnistheorie des Aristoteles. 1870.
- Kastil, A., Die Frage nach der Erkenntnis des Guten bei Aristoteles und Thomas. Anz. d. Ak. Wien. phil.-hist. Cl. 1900.
- Zur Lehre von der Willensfreiheit in der Nik. Eth. Prag 1901.
- Kaufmann, Zur Arist. Ethik. Phil. Jahrb. 17. Bd.
- Klein, J., Das Empirische in d. Nik. Ethik. Brandenburg 1875.
- Knappe, K., Grundzüge der Arist. Lehre von der Eudämonie. Wittenberg 1864—66.
- Köstlin, K., Die Ethik des klassischen Altertums. 1. Abt. Tübingen 1887.
- Krüger, J., Aristoteles' Lehre über die Glückseligkeit. Rostock 1860.
- Kühn, A., De Arist. virtutibus intellectualibus. Berlin 1868.
- Laas, E., *Ἐθικῶν* Aristotelis in Ethicis principium quid velit et valeat. Berlin 1859.
- Lafontaine, Le Plaisir d'après Platon et Aristote. Paris.
- Lazarus, M., Die Ethik des Judentums. 1898—1911.
- Lecoultre, H., Essai sur la psychologie des actions humaines d'après les systèmes d'Aristote et d. s. Thomas d'Aquin. Lausanne 1883.
- Lefranc, De la critique des idées de Platon par Aristote. Paris 1865.
- Lüdke, K. F., Über die prakt. Klugheit bei Aristoteles. Stralsund 1862.
- Luthardt, Ch., Die Ethik des Aristoteles in ihrem Unterschiede von der Moral des Christentums. Leipzig 1869, 1876.
- Maier, H., Die Syllogistik des Aristoteles. Tübingen 1896—1900.
- Maillet, E., De voluntate ac libero arbitrio in moralibus Arist. operibus. Paris 1882.
- Mariétan, Problème de la classification des sciences d'Aristote à saint Thomas. Paris, Alcan. 1901.
- Marchl, P., Des Aristoteles Lehre von der Tierseele. 1907—1912.
- Meyer, H., Der Entwicklungsgedanke bei Aristoteles. 1909.
- Michelet, K. G., Die Ethik des Aristoteles in ihrem Wertverhältnis zum System der Moral. Berlin 1827.
- Münzer, G., Die Ethik des Aristoteles und ihr Wert für unsere Zeit. Wien 1883.
- Natorp, P., Platons Ideenlehre; eine Einführung in d. Idealismus. 1903.
- Ollé-Laprune, J., De Aristoteleae ethices fundamento, sive de autoemonismo Aristotelico. Paris 1880.
- Essai sur la Morale d'Aristote. Paris 1881.

- Oncken, Die Staatslehre des Aristoteles. Leipzig 1875.
- Paulsen, System der Ethik. I. Bd. Berlin 1903.
- Perathoner, Zur Würdigung der Lehre von Seelenteilen in der platonischen Psychologie. 1875.
- Piat, Aristote. Paris 1903.
- Prantl, K., Über die dianoetischen Tugenden bei Aristoteles. München 1852.
- Rassow, Forschungen über die Nik. Ethik des Aristoteles. Weimar 1874.
- Ravaisson, Essai sur la Metaphysique d'Aristote. Paris 1846.
- Ritter, B., Die Grundprinzipien der arist. Seelenlehre. Jena 1880.
- Riva, G., Il concetto di Arist. sulla felicità terrestre, sondo il libro I et X dell' Etica Nic. Prato 1883.
- Rolfes, E., Die aristotelische Auffassung vom Verhältnisse Gottes zur Welt und zum Menschen. Berlin 1892.
- Roth, K., Über die Sinnlichkeit bei Aristoteles. Theol. Stud. u. Kritik.
- Rosenkranz, W., Die Platonische Ideenlehre und ihre Kritik und Umgestaltung durch Aristoteles. Mainz 1868.
- Schell, H., Die Einheit des Seelenlebens aus den Prinzipien der aristot. Phil. Freiburg in B. 1873.
- Schleiermacher, F., Über die ethischen Werke des Aristoteles. Werke III, 3.
- Schindele, N., Aristotelische Ethik. Philos. Jahrb. Bd. 15 u. 16.
- Schmidt, C., Über die Einwürfe des Aristoteles in der Nik. Ethik gegen Platon. Lehre von der Lust. Bunzlau 1864.
- Schmidt, L., Die Ethik der alten Griechen. I. Bd. Berlin 1882.
- Schopenhauer, A., Die beiden Grundprobleme der Ethik. Ausg. von Frauenstädt. 1891.
- Schrader, W., Aristotelis de voluntate doctrina. Brandenburg 1847.
- Sertillanges, La Morale ancienne et la Morale moderne. Revue de Philos. LI, p. 280. Paris.
- Siebeck, H., Die Lehre des Arist. vom Leben und der Beseelung des Universum. Zeitschr. f. Philos. u. philos. Kritik. Bd. 60. 1872. — Aristoteles. 2. Aufl. Stuttgart 1906.
- Spengel, G., Über die unter dem Namen des Aristoteles erhaltenen eth. Schriften. Abh. der bayr. Akad. III. München 1841.
- Stewart, J. A., Notes on the Nicomachian Ethics. 2 v. 1892.
- Strümpell, L., Geschichte der griechischen Philosophie. I. II. 1. 1854—1861.
- Susemihl, F., Studien zur Nik. Ethik. Jahrb. f. Phil. 119. 1879.
- Starke, F., Arist. de principiis agendi, eorumque ratione sententia. Neu-Rupp. 1850.
- Taverni, R., La teoria morale di Arist. nei X libri a Nic. Roma 1883.

- Teichmüller, G., Die Einheit der Arist. Eudämonie. Petersburg 1859.
 — Neue Studien zur Geschichte der Begriffe. III. Die praktische Vernunft bei Aristoteles. Gotha 1879.
- Thurot, Fr., Morale à Nicomaque. Paris 1886.
- Trendeleburg, A., Naturrecht auf dem Grunde der Ethik. Leipzig 1860.
 — Historische Beiträge zur Philosophie. II. 1855, p. 352; III. 1867, p. 399.
 — Herbarts praktische Philosophie u. die Ethik der Alten. Berlin 1856.
- Ueberweg-Heinze, Grundriß der Geschichte der Philos. des Altertums. Berlin 1907.
 — Das Aristotelische, Kantische und Herbartsche Moralprinzip. Halle 1854.
- Volkman, W., Die Grundzüge der arist. Psychologie. Abh. der königl. böhm. Gesellschaft der Wissenschaften. 5. Folge, 10. Bd. Prag 1858.
- Waddington, C., Aristote écrivain et moraliste. Paris 1898.
- Walter, J., Über eine falsche Auffassung des *νοῦς πρακτικός*. Jena 1873.
 — Die Lehre von der prakt. Vernunft in der griech. Philosophie. Jena 1874.
- Wegner, F., Die Verdienste der arist. Ethik um das Prinzip der Persönlichkeit. Jena 1895.
- Werner, Ch., Aristote et l'idealisme Platonicien. Paris 1910.
- Willmann, O., Aristoteles als Pädagog und Didaktiker. 1909.
- Wenkel, H., Die Lehre des Aristoteles über das höchste Gut. Sondershausen 1864.
- Zanotti, F., La filosofia morale de Aristotele. Torino 1883.
- Zeller, Ed., Die Philosophie der Griechen. Bd. III. Leipzig 1889.
- Ziegler, Th., Die Ethik der Griechen und Römer. Bonn 1881.

Druckfehlerberichtigung.

- S. 4 Anm. 2 Zeile 3 v. o. statt εἶσι: ἔστι; Zeile 4 v. o. statt ἀντίκειται: ἀντίκειται.
- S. 18 Anm. 2 Zeile 3 v. o. statt εἶσιν: ἔστιν; statt εἶσι: ἔστι; statt εἶσι: ἐστί.
- S. 19 Anm. 1 Zeile 4, 5, 6 statt εἶσι(ν): ἐστί(ν).
- S. 39 Anm. 1 Zeile 6 v. o. ist nach „nicht“ durch „mehr zu leisten vermöchte. Aber indem der Zweck ein sich“ zu ergänzen.
- S. 42 Anm. 1 Zeile 1 v. o. statt οὐ: οὐτω.
- S. 53 Zeile 16 v. o. statt Gomberz: Gomperz.
- S. 58 Anm. 1 Zeile 4 v. o. statt φαύλων: φαύλον.
- S. 75 Anm. 1 Zeile 3 v. o. statt συμμάχῳ: ξυμμάχῳ.
- S. 76 Anm. 2 Zeile 1 v. o. statt Cegg.: Legg.
- S. 77 Zeile 1 v. o. statt φρονέσεως: φρονίσεως; Anm. 1, Zeile 3 v. o. statt ἀνομοιότης: ἀνομοιότητες.
- S. 78 Zeile 7 v. u. statt Unterredung: Untersuchung.
- S. 84 Anm. 1 Zeile 4 v. o. statt ὅλη: ὅλη.
- S. 97 Anm. 2 Zeile 1 v. o. statt εἶσι: ἐστί.
- S. 98 Zeile 2 v. o. statt vernunftsgemäßen: vernunftgemäßen.
- S. 101 Anm. 3 Zeile 1 v. u. statt εἶσιν: ἐστί.
- S. 102 Zeile 10 statt οὐ: οὐ; Zeile 11 v. o. statt αὐτη: αὐτη.
- S. 104 Zeile 1 v. o. statt εἶσι: ἐστί.
- S. 121 Anm. 4 Zeile 3 v. o. statt χρόνοις: χρόνου.
- S. 138 Zeile 13 v. u. statt den: dem.
- S. 149 Zeile 2 v. o. statt vollkommen: vollkommenen.
- S. 159 Zeile 13 v. o. statt effektiven: affektiven.