

X.
Ueber die
unter dem Namen des Aristoteles
erhaltenen Ethischen Schriften,

vorgetragen
in der Sitzung der philosophisch-philologischen Classe
den 24. April 1841

von
L. Spengel,
Professor am alten Gymnasium.

Nebst einem Anhang:

- 1) über Ethic. Nicom. VII, 12. und X, 1.
- 2) über Ethic. Eudem. VII, 13 — 15.

Zweite Abtheilung.

Ueber die
unter dem Namen des Aristoteles
erhaltenen Ethischen Schriften,

vorgetragen

in der Sitzung der philosophisch-philologischen Classe

den 24. April 1841

von

L. Spengel,
Professor am alten Gymnasium.

So werden wir zu entgegengesetzten Ergebnissen geführt; betrachtet man nämlich die Nikomachien im Zusammenhange, so müssen wir nach sorgfältiger Prüfung die controversen drei Bücher der Sprache wie dem Inhalte nach als diesen eigen und für ächt aristotelisch erklären — die zweimal wiederkehrende Abhandlung der *ἠθικὴ* kann ihre eigene Veranlassung haben; — vergleichen wir aber die Magna Moralia, wie sie die Eudemien zu Grunde legen und ihnen folgen, dagegen in den genannten drei Büchern entschieden den Nikomachien nachgehen, so muss man wieder glauben, dass diese den Eudemien und nicht den Nikomachien ursprünglich und diesen aus jenen aufgedrungen sind.

Aus diesem Zweifel rettet uns der günstige Zufall, der uns, was zur weitem Beurtheilung nothwendig ist, glücklich erhalten hat. So

wie die gleichlautende Uebereinstimmung beider Ethiken aufhört, beginnen die Eudemien, wie die Nikomachien, mit der *φιλία*, VII, 1—12.; aber während diese sodann zur *ἡδονῇ* übergehen und als letzten Schluss die *εὐδαιμονία* behandeln, lesen wir in den Eudemien ganz anderes, womit unmöglich das Werk geendet haben kann. Von der *φιλία* werden wir sogleich cap. 13. ohne eine Bemerkung auf eine Aporie der *ἀρετῇ*, die längst abgemacht seyn musste, ob man diese auch missbrauchen könne, zurückgewiesen, dann zur *εὐτυχία* cap. 14., zuletzt cap. 15. zur *καλοκαγαθία* geführt, womit das Werk ganz gegen die Sitte der Alten schliesst, ohne dass irgend wo die Vollendung des Ganzen angedeutet wäre. *) Hier kann keine Erklärung, diese Ordnung zu rechtfertigen, auch nur im mindesten ausreichen. **)

*) *Τίς μὲν οὖν ὅρος τῆς καλοκαγαθίας καὶ τίς ὁ σκόπος τῶν ἀπλῶς ἀγαθῶν, ἔστω εἰρημένον.* Damit ist der Schluss dieses Artikels bezeichnet, wie überall jeder besondere Theil sein Corollarium hat, nicht aber die Vollendung des ganzen Werkes.

**) Wie dieses Schleiermacher p. 524. auf folgende Art unternimmt:

„Hier indess lässt sich noch ein Ausweg finden. Man kann sagen, die Magn. Mor., wie sie jetzt mit einzelnen Fragen über die Freundschaft schlössen, hätten gar keinen Schluss, und so haben die Eudemien nicht enden wollen; in den Magn. Mor. sey doch der Begriff der *καλοκαγαθία* der eigentliche Schlussstein. Von der Freundschaft und den glücklichen Umständen sey nur die Rede zur Zugabe, weil nämlich diese nicht von uns abhängen. Bei der Abfassung der Eudemien nun habe Aristoteles, oder wer sonst ihr Verfasser sey, bemerkt, wie es doch in den Magn. Mor. den Effekt schwäche, dass die *καλοκαγαθία* nicht das letzte sey, und er habe also bei diesem spätern Werk am Ende die Ordnung geändert, und ohnerachtet auf die *ἡδονῇ* in den Magn. Mor. gleich die *εὐτυχία* folge, habe er doch die Freundschaft vorangenommen, weil in der That von dieser gar vieles für die *εὐτυχία* selbst abhängt. Merkt man auf den Abschnitt VII, 13., wo die Freundschaft endet und *εὐτυχία* angeht, so ist dieser wieder so voll Fehler, dass man nicht sechs Zeilen hinter einander verstehen kann, und dass es der Kritik unmöglich seyn wird, ohne neue Handschriften einen lesbaren Text herzustellen. Indessen soviel sieht man doch durch dieses Chaos durch, dass mit derjenigen Frage über die Freundschaft, welche auch in den Magn. Mor. vor der *εὐτυχία* hergeht, nämlich ob auch die Tugend könne gemissbraucht werden

Zu bemerken aber ist, dass dieser letzte Theil der Eudemien nach der *φιλία* cap. 13—15. in den Handschriften ein eigenes Buch, und zwar das achte bildet. *) Dieses Buch nämlich, in welchem noch von der *ἀρετή* und was dieser sich anschliesst, gesprochen wird, gehört, das leuchtet auf den ersten Blick ein, vor die *φιλία*; es verlor seine Stellung und wurde ans Ende gesetzt, weil die Nikomachien nach jenen drei Büchern sogleich auf die Freundschaft übergehen mit der einleitenden Formel: *περὶ μὲν οὖν ἐγκρατείας καὶ ἀκρασίας καὶ περὶ ἡδονῆς καὶ λύπης εἴρηται, καὶ τί ἕκαστον καὶ πῶς τὰ μὲν ἀγαθὰ αὐτῶν ἐστὶ τὰ δὲ κακά· λοιπὸν δὲ καὶ περὶ φιλίας ἐροῦμεν.* **) Dieser Uebergang war nun auf die Eudemien, in welchen anderes vorherging, nicht anwendbar; da man aber glaubte, beide Ethiken müssten nach den drei gleichen Büchern, zugleich auch von demselben Gegenstande reden, so warf man, was diesem entgegentand, ans Ende hinter die *φιλία*, und nun war auch jener Uebergang für die Eudemien nicht minder, als für die Nikomachien pas-

und den Menschen schlechter machen, so dass ein etwas schroffes absichtliches Einlenken in die wahrscheinlich also auch absichtlich verlassene Ordnung der Magn. Mor. nicht zu verkennen ist. Hieraus entsteht also wohl ein gewisses Uebergewicht von Wahrscheinlichkeit dafür, dass die doppelten Bücher den Eudemien ursprünglich angehören, und dass diese also, unausgemacht ob als ein aristotelisches, von dieser Seite wenigstens als ein ursprüngliches nicht zusammengefügtes Werk können angesehen werden.

*) Bekker zu VII, 13.: hinc librum Θ incipit P cum Palatino 165, e Q; ei enim est δ qui nobis η. Auch eine Victorische Handschrift (am Rande der Editio princeps) hat *Ἀριστοτέλους ἡθικῶν Εὐδημίων. Θ.*; eben so andere bei Harles zu Fabricius, Haenel u. s. w. Die Aldiner Ausgabe, deren Text bis auf Bekker unverändert wiederholt worden ist, hat hier, was die nachfolgenden Ausgaben nicht beachteten, eine Lücke von zwei Zeilen.

**) An diesem Zusatz kann man überhaupt zweifeln, nicht nur weil andere Handschriften haben: *λοιπὸν δὲ καὶ περὶ φιλίας ἐστὶν εἰπεῖν καὶ ποῖόν τι καὶ τίς ὁ φίλος*, sondern weil der ächte Uebergang im nächsten Buche folgt: *μετὰ δὲ ταῦτα περὶ φιλίας ἔποιτ' ἂν διελθεῖν.*

send. Dass dieses nicht eine leere Vermuthung, sondern als Thatsache zu betrachten ist, lehrt augenscheinlich die grosse Ethik. Diese nämlich geht von der *ἡδονή*, dem letzten Abschnitte der drei gleichlautenden Bücher, unmittelbar zur Frage über, ob die Tugend nicht auch missbraucht werden könne, dann spricht sie von der *εὐτυχία*, zuletzt von der *καλοκαγαθία*; erst von hier aus folgt die Abhandlung über die Freundschaft: *ἐφ' ᾧ ἀπασι δὲ τούτοις ὑπὲρ φιλίας ἀναγκαῖόν ἐστιν εἰπεῖν*; alles in der Art, dass wie in den ersten drei Büchern, so auch in diesen zwei letzten die Eudemien deutlich als das Vorbild erscheinen; letztere sind nur hier gewaltsam verstümmelt und unglaublich verdorben, doch kann über Inhalt und Ordnung der Gegenstände kein Zweifel obwalten. Also der Verfasser der Magn. Mor. stellt in seinem Auszuge das VIII. Buch der Eudemien vor das VII., und er stellt es so, nicht weil er selbst so verbinden zu müssen glaubte, sondern weil er bereits in seinem Exemplare der Eudemien diese Folge und Anordnung vorgefunden hatte.

Nach dieser Untersuchung löst sich nun auch die schwierige Frage, welchem die beiden Werke jene drei Bücher eigenthümlich sind, wie wir glauben, auf nachstehende Art:

Da die Eudemien in den ersten drei Büchern, ferner im sieben-
ten (dem kurz vorher bezeichneten, was die Handschriften das achte nennen) und im achten (über die Freundschaft) unläugbar mit der grossen Ethik in näherer Verbindung stehen als die Nikomachien, und die Grundlage, auf welche jene gebaut ist, bilden, in ihnen aber manches angekündigt ist, was in den Zwischenbüchern stehen musste, aber nicht zu finden ist, so folgt, dass die fraglichen drei Bücher, welche in den Nikomachien enthalten sind, nicht den Eudemien ursprünglich gewesen seyn können, sondern aus jenen ergänzt worden sind; der Verfasser der Magn. Mor. aber, der sonst so genau überall sich an die Eudemien anschliesst, hält sich in der Mitte an die Niko-

machien, weil schon zu seiner Zeit kein vollständiges Exemplar der Eudemien vorhanden war, er sich also an jene halten musste, geht dagegen sogleich, wo seine Eudemien wieder beginnen, auf diese über, und bleibt auch im folgenden bei ihnen. Dieses sieht man auch aus der ihm eigenen Anknüpfung mit dem vorhergehenden. Es ist sehr zu bezweifeln und gar nicht wahrscheinlich, dass in den Eudemien von der *ἡδονῇ* sogleich ohne nähere Verbindung auf die *ἀρετῇ* übergegangen wurde mit den Worten: *Ἀπορήσειε δ' ἂν τις εἰ ἔστιν ἐκάστω^{*)} χρήσασθαι καὶ ἐφ' ᾧ πέφυκε καὶ ἄλλως*; vielmehr mag anderes und ähnliches vorausgegangen seyn, wodurch die Anreihung ganz natürlich wurde, die jetzt unnatürlich erscheint. Das unnatürliche und nicht zusammenhängende fühlte auch der Verfasser der grossen Ethik, und suchte es durch ein Flickwort zu beschönigen, II, 7. pag. 1206, 36. *Ἀπορήσειε δ' ἂν τις μεταβὰς καὶ ἐπὶ τῶν ἀρετῶν τὸ τοιοῦτον*. Gerade dieses aus eigener Vollmacht zur Verbindung gesetzte *μεταβὰς* muss, wenn wir das Original damit zusammenstellen, unsern Verdacht bestätigen.

Dass diese drei Kapitel nicht ein volles Buch, wie man nach den Handschriften urtheilen möchte, bilden, sondern nur das Bruchstück eines solchen sind, bedarf wenig Erinnerung; kein Buch beginnt mit einer Aporie, wie hier geschieht, und selbst die Vollständigkeit des Schlusses kann bezweifelt werden; die grosse Ethik wenigstens II, 10. p. 1208, 30. hat noch eine Frage, von der die Eudemien nichts melden: *ἐπιζητήσεις δ' ἂν τις ἴσως καὶ τὸ τοιοῦτον, ἅρα γε ἐργασιδήσας ταῦτα καὶ δὴ εὐδαιμῶν ἔσομαι*. Da dieser Theil bei weitem das verdorbenste der ganzen Ethik ist, wie z. B. Schleiermacher

*) Die Handschriften haben, nur eine ausgenommen *ἐκάστω φίλῳ*. Weil im vorhergehenden von der Freundschaft die Rede ist, so glaubte man, auch diese Untersuchung beziehe sich darauf und setzte *φίλῳ* ein, was dem Gegenstande ganz fremd ist.

p. 325 vom Artikel der *εὐτυχία* bemerkt, er sey so voll Fehler, dass man nicht sechs Zeilen hintereinander verstehen könne, und dass es der Kritik unmöglich seyn werde, ohne neue Handschriften einen lesbaren Text herzustellen, zwei Codices bei Bekker aber wenig oder vielmehr nichts nachgeholfen haben, so wollen wir im Anhang den Versuch wagen, den Zusammenhang der Gedanken darzustellen, und die Worte des Autors so viel möglich aufzufinden.

Nach diesem Fragmente über die Tugenden folgt, wie in den Nikomachien, die Abhandlung über die Freundschaft; auch diese ist nicht vollständig, sie bricht in der Darlegung der *αὐτάρκεια* cap. 12 ab, ob einer der sich selbst genügend sey, auch Freunde bedürfe und ob man viele Freunde besitzen könne, so dass man selbst dieses Kapitel nicht vollendet nennen kann. Die Magna Moral., welche dasselbe II, 15 — 16 durchgeht, wirft noch eine Frage auf cap. 15, *μετὰ δὲ ταῦτα σκεπτέον ἂν εἴη πῶς δεῖ φίλῳ χρῆσθαι*, aber die Ausführung fehlt auch hier; denn nachdem gezeigt ist, dass hierbei nur von der Freundschaft die Rede sey, worin die Freunde einander gleich stehen, endet sie mit den Worten: *ὥστε σκεπτέον ἂν εἴη τὸ πῶς δεῖ χρῆσθαι φίλῳ ἐν τῇ ἐν ἴσοις φιλίᾳ φιλία*. Die Beantwortung, die nun folgen soll, ist nicht vorhanden. Dass der Verfasser der grossen Ethik dieses nicht von selbst gegeben hatte, sondern auch hier wie sonst den Eudemien nachgieng, lehrt der Eingang dieser: *περὶ φιλίας τί ἐστὶ καὶ ποῖον τι καὶ τίς ὁ φίλος, καὶ πότερον μοναχῶς λέγεται ἢ φιλία ἢ πλεοναχῶς, καὶ εἰ πλεοναχῶς, πόσα ἐστίν· ἐτι δὲ πῶς χρῆστέον τῷ φίλῳ καὶ τί τὸ δίκαιον τὸ φιλικόν, ἐπισκεπτέον*. Alles ist ausführlich dargethan, nur diese Frage nicht; man müsste denn eine gelegentliche Erwähnung *) dessen, für das halten, was der Anfang und die Einleitung als einen ausführlich zu erörternden Punkt hervorgehoben hatte.

*) VII, 10. p. 1242, 19. *τὸ δὲ ζητεῖν πῶς δεῖ τῷ φίλῳ ὁμιλεῖν τὸ ζητεῖν δίκαιον τί ἐστίν.*

Wenn nun auch von der Freundschaft der geringste Theil vermisst wird, so ist dennoch nicht zu glauben, dass damit die Eudemische grosse Ethik geschlossen gewesen. Wie die Nikomachien im zehnten Buche nach allem hier durchgegangenem wieder zur *εὐδαιμονία* zurückkehren und namentlich das theoretische Leben des Philosophen als das glücklichste schildern, dann den Uebergang zur Politik anknüpfen, so werden auch die Eudemien und Magn. Mor., welche beide die Ethik als der Politik untergeordnet betrachten, diesen Schlussstein dem Ganzen hinzuzufügen nicht versäumt haben. *)

Bei dieser kurzen Inhaltsangabe hat sich zugleich auch gezeigt, wie verstümmelt uns die Eudemien überliefert sind; ein grosser Theil des ganzen fehlt, und von dem erhaltenem ist manches unverständlich, das andere, was verständlich ist, doch immer unsicher, während die Nikomachien, obschon auch sie nicht zu den uns in reinster Gestalt erhaltenen Schriften des Aristoteles gehören, in dieser Beziehung dem prüfenden Leser wenig von den Schwierigkeiten fühlen lassen, womit dieser stets und nicht selten erfolglos in den Eudemien zu kämpfen hat.

καὶ γὰρ ὅλως τὸ δίκαιον ἅπαν πρὸς φίλον. τό τε γὰρ δίκαιόν τις καὶ κοινωνοῖς, καὶ ὁ φίλος κοινωνὸς ὁ μὲν γένους ὁ δὲ βίου. ὁ γὰρ ἄνθρωπος οὐ μόνον πολιτικὸν ἀλλὰ καὶ οἰκονομικὸν ζῶν, καὶ οὐχ ὥσπερ τὰλλα ποτε συνδυάζεται καὶ τῷ τυχόντι καὶ θήλει καὶ ἄρρενι. ἀλλ' αἱ διάδυμον αὐλικόν. ἀλλὰ κοινωνικὸν ἄνθρωπος ζῶν πρὸς οὓς φύσει συγγενεία ἐστίν, καὶ κοινωνία τούτων καὶ εἰ μὴ πόλις εἴη. Dass οἰκονομικὸν für κοινωνικὸν verschrieben ist, sieht man leicht, nicht so, was in den andern verdorbenen Worten verborgen liegt; die Quelle ist Nikom. VIII, 14. pag. 1162, 17.

- *) Die Eudemien erwähnen die Bedeutung des theoretischen Lebens schon früher, zum Beweis, dass sie gewiss davon am Ende nicht werden geschwiegen haben VII, 15. p. 1249. b. 16 ἥτις οὖν αἰρεσις καὶ κτήσις τῶν φύσει ἀγαθῶν ποιήσει τὴν τοῦ θεοῦ μάλιστα θεωρίαν ἢ σώματος ἢ χρημάτων ἢ φίλων ἢ τῶν ἄλλων ἀγαθῶν, αὕτη ἀρίστη καὶ αὗτος ὁ ὅρος καλλιστος. εἰ (scrib. ἦ) τις δ' ἢ δι' ἐνδειαν ἢ δι' ὑπερβολὴν κωλύει τὸν θεὸν θεραπεύειν καὶ θεωρεῖν, αὕτη δὲ φαύλη.

Die Frage, wer der Verfasser dieser Ethik sey, ist zunächst aus der Aufschrift, welche alle Codices dieses Werkes geben, *Ἠθικῶν Εὐδημίων**) A. B. u. s. w., und der Bedeutung dieses Ausdrucks zu beantworten. Eigene Namen in adjectiver Form mit einem Substantivum verbunden, bezeichnen gewöhnlich und zuerst, dass etwas von ihnen ausgeht, also die Ethik, welche den Eudemus zum Verfasser hat, dann was diese zum Gegenstande oder Object hat, die Ethik, welche über Eudemus handelt; da letzteres ganz unzulässig ist, so bleibt jenen, welche annehmen, Aristoteles habe die Bücher geschrieben, nur die Erklärung: Ethik des Aristoteles an Eudemus, eine Erklärung, die ich, wiewohl ich sie bei der vielfachen Aenderung der Bedeutung, welcher adjectivische Eigennamen unterworfen werden, nicht für unmöglich bezeichnen möchte, doch durch kein gesichertes analoges Beispiel zu bestätigen weiss. Zwar erinnert man sich sogleich der *Θεοδέκτεια* in Aristoteles Rhetorik, aber hier ist Inhalt des Werkes und Bedeutung des Wortes gleich unbekannt, dass ich es nicht wage, aus diesem die *Εὐδήμια* zu erklären.***) Dagegen ist die einfache und natürliche Annahme, Eudemus sey der Verfasser dieser Ethik, um so gesicherter, als wir aus Ammonius***)) wissen, dass Eudemus mehrere dem Aristoteles gleichnamige Bücher

*) Wie es scheint, geben die Handschriften alle den einfachen Vokal, nicht den Diphthong „*eu*“.

**) Maerker de Theodectis vit. p. 49 seq. hält die *Θεοδέκτεια* für eine Einleitung und Vorrede des Aristoteles, welche dieser der rhetorischen Schrift des Th. beigegeben habe, identisch mit dem bei Diogenes erwähnten *τέχνης τῆς Θεοδέκτου εἰσαγωγῆς α*. Aber abgesehen von dieser modernen Sitte haben die Handschriften nicht *εἰσαγωγῆς*, sondern *συναγωγῆς*. Auch M. Schmid comm. de tempore quo ab Arist. libr. de art. rhet. conscripti et editi sint p. 5 — 14 glaubt, Arist. habe den Theodectes bei Ausarbeitung seiner Rhetorik unterstützt.

***)) Einleitung zu den Kategorien.

geschrieben hat: οἱ γὰρ μαθηταὶ αὐτοῦ Εὐδήμος καὶ Φανίας καὶ Θεόφραστος κατὰ ζῆλον τοῦ διδασκάλου γεγραφήκασι Κατηγορίας καὶ Περὶ ἑρμηνείας καὶ Ἀναλυτικὴν, und völlig entscheidend ist, dass nach Alexanders Aussage das letzte Werk, gleich unsrer Ethik, den Titel *Εὐδήμεια Ἀναλυτικά* geführt habe, in Top. pag. 70. Ald. p. 204 Br. ἐν τῷ πρώτῳ τῶν ἐπιγραφομένων Εὐδημείων Ἀναλυτικῶν· ἐπιγράφεται δὲ αὐτὸ καὶ Εὐδήμου ὑπὲρ τῶν Ἀναλυτικῶν.

Mit dieser äussern sicher stehenden Angabe stimmt der innere Zustand des Buches überein; Eudemus lieferte auch von der φυσικὴ ἀκρόασις eine Umarbeitung, die Simplicius noch besass, und aus welcher er viele und beträchtliche Bruchstücke anführt. Da diese Fragmente unbezweifelt und für uns die sicherste Grundlage von den Schriften des Eudemus sind, scheute ich die unangenehme Mühe nicht, alle erhaltenen Stellen auszuziehen, und mit den Worten des Arist. zusammenzustellen, theils um einen deutlichen Begriff einer solchen Umarbeitung von einem der vorzüglichsten Schüler zu erlangen, theils um die Anwendung auf unsere Ethik zu machen; die nähere Vergleichung lehrt, dass die Ethik auf dieselbe Weise wie die Physik umschrieben und umgearbeitet ist. Eudemus hält sich in den Hauptlehren streng an Aristoteles *) und weicht z. B. in diesen Büchern, so weit sie erhalten sind, in keiner bedeutenden Frage von ihm ab; sein Streben ist, dasselbe auf andere Art wieder zu geben, manches weiter auszuführen, neues hinzuzufügen, besondere Schwierigkeiten, die man aufwerfen konnte, wegzuräumen; darum finden wir mehrere historische Notizen als Erläuterung, Arist. z. B. erwähnt den Philolaus nirgends, auch de coelo II, 13 nicht, wo er vom Centralfeuer der Pythagoreer redet, und man zumeist jenen Namen erwartet, aber Eudemus II, 8. p. 1224, 33 führt bei einer minder wichtigen

*) Brandis im Rheinischen Museum I. p. 283 u. w.

Gelegenheit einen Gedanken aus ihm an, wie er auch in der Physik wiederholt den Archytas vorbringt. Wenn Arist. Phys. I, 2. bemerkt *πολλαχῶς λέγεται τὸ ὄν*, so erweitert Eudemus bei Simpl. fol. 16, b. dies: *τὸ ὄν πολλαχῶς λέγεται· καὶ γὰρ οὐσίαν καὶ ποσὸν καὶ ποιὸν καὶ τὰ λοιπὰ τῶν κατὰ τὰς διαιρέσεις εἶναι φάμεν*. Dasselbe finden wir nun auch in seiner Ethik I, 8. p. 1217. b. 27, was als eine Erläuterung von Nicom. I, 4. zu betrachten ist: *πολλαχῶς γὰρ λέγεται καὶ ἰσαχῶς τῷ ὄντι τὸ ἀγαθόν. τό τε γὰρ ὄν ὥς περ ἐν ἄλλοις διήρρηται. σημαίνει τὸ μὲν τί ἐστὶ, τὸ δὲ ποιόν, τὸ δὲ ποσόν, τὸ δὲ ποτέ, καὶ πρὸς τούτοις τὸ μὲν ἐν τῷ κινεῖσθαι, τὸ δὲ ἐν τῷ κινεῖν, καὶ τὸ ἀγαθὸν ἐν ἐκάστη τῶν πτώσεών ἐστι τούτων*, mit welchen Worten Eudemus vielleicht auf seine Kategorien verwiesen hat. *)

Da die Eudemischen Schriften ihrem Wesen nach rein aristotelisch sind, so ist selbst die Bezeichnung, welche die Handschriften geben, *Ἀριστοτέλους ἡθικῶν Εὐδημίων* nicht unrichtig, nur glaube man nicht, dass sie ein aus den Vorträgen des Arist. von einem Zuhörer zusammengearbeitetes Heft bilden, **) man müsste denn die Nikomachien, welche die Grundlage der Eudemischen Ethik sind, für jene Vorträge des Arist. annehmen. Dass Eudemus nach ausgegebenen und verbreiteten Schriften des Arist. arbeitete, sieht man aus seiner Anfrage bei Theophrastus über eine in seinem Exemplare wahrscheinlich verdorbene Stelle der Physik. ***)

*) Aristotel. *περὶ γενεᾶς καὶ φθορᾶς* II, 10. p. 536. b. 29 *τό δὲ εἶναι ποσαχῶς λέγομεν, ἐν ἄλλοις εἴρηται*. wo, weiss ich nicht; denn *Metaph. IV, 7* gehört natürlich nicht hieher.

**) Schleiermacher bei Boeckh *Philolaus*. S. 186.

***) *Simplicius zur Physik*. fol. 216.

So wenig aber den Schriften des Eudemus eigener Werth beizulegen ist, oder diese von dem Geiste des Verfassers Zeugniß geben können, und er in dieser Hinsicht dem Theophrastus weit nachsteht, obschon originelles Forschen im Sinne des Arist. bei seinen Nachfolgern überhaupt sich wenig kund gibt, so wichtig und bedeutend sind sie zum Verständniß der aristotelischen Lehre selbst; sie vertreten den ältesten Commentar seiner Philosophie, und darum versäumt auch Simplicius nicht, dessen Autorität in zweifelhaften Fällen zu Rathe zu ziehen und sich dessen Aussprüche zu unterwerfen. Mehr kann Eudemus bei dieser Umarbeitung wohl selbst nicht beabsichtigt haben, als eine grössere Verbreitung aristotelischer Philosophie, und so besitzen wir in dieser Eudemischen Ethik und den Fragmenten der Physik vielleicht das älteste Vorbild, das erste Beispiel, wie Schüler die Lehren des grossen Meisters mit andern Worten verständlich zu machen und auszubreiten bemüht sind.

Nach dem hier vorgetragenen wird man, glauben wir, über den Verfasser dieser Ethik nicht länger mehr zweifeln, doch wären direkte Zeugnisse, welche sich auf Eudemus beriefen, und vorhandenes anführten, immer willkommen und erwünscht; ich kenne nur eines. In den Scholien zu den Nikomachien (VIII, 8. p. 1158. b. 11) die in ihrer häufig untauglichen Masse doch einzelne Goldkörner aus alten Commentarien und hie und da Erläuterungen aus Theophrastus Ethik erhalten haben, wird fol. 141 die Frage aufgeworfen, ob, da Arist. drei Arten der Freundschaft, die des Nutzens, des Vergnügens, der Tugend, aufgezählt, dann aber die Freundschaft in die zwischen gleiche (*κατ' ἰσότητα*) und ungleiche, d. h. zwischen höhere und niedrigere (*κατ' ὑπεροχὴν*) getheilt hat, auch für letztere Gattung jene drei Arten anwendbar seyen oder nicht, und dieses mit dem Zeugnisse des Eudemus und Theophrastus bejaht:

ζητῆσαι δ' ἂν τις περὶ τῶν κατ' ὑπεροχὴν φιλιῶν πότι-

ρον ἐν τοῖς εἰρημένοις εἶδεσι γίνεται, ἢ ἄλλα τινὰ φιλίας εἶδη ταῦτά ἐστι. λέγει δὲ καὶ ΕΥΔΗΜΟΣ καὶ ΘΕΟΦΡΑΣΤΟΣ ὅτι καὶ καθ' ὑπεροχὴν φιλίαι ἐν τοῖς αὐτοῖς γίνονται ἢ δι' ἡδονὴν ἢ διὰ τὸ χρήσιμον ἢ δι' ἀρετὴν. γίνονται γὰρ ἂν καὶ σπουδαῖοι φίλοι ὁ μὲν ἄρχων, ὁ δὲ ἀρχόμενος, καὶ τὰ μὲν ἄλλα ἔσονται φίλοι, τὰ δὲ νόμιμα φυλάξουσιν ἐν τῷ εἶναι φίλοι, ὁ μὲν ὑπερεχόμενος ὅσα προστάττει ὁ νόμος, ὁ δὲ ὑπερέχων. καὶ πατὴρ καὶ υἱὸς σπουδαῖοι, καὶ παντὸς μὲν μᾶλλον τὴν πατρικὴν ὑπεροχὴν συγχωρήσει τῷ πατρὶ ὁ υἱός. ὁμοίως δὲ καὶ ἡ γυνὴ σπουδαία ἀνδρὶ σπουδαίῳ· ἐκάτερος γὰρ αὐτῶν ἀκολουθῶν τῇ φύσει ὁ μὲν ἄρξεται, ἡ δὲ ἀρχθήσεται. ἐν δὲ τοῖς μὴ σπουδαίοις μέσοις δὲ δῆλον ὡς ἐγχωρεῖ καὶ δι' ἡδονὴν φίλους εἶναι καὶ διὰ τὸ χρήσιμον, τὸν μὲν ὑπερέχοντα, τὸν δὲ ὑπερεχόμενον, οἷον ἄρχοντα καὶ ἀρχόμενον [καὶ διὰ τὸ χρήσιμον], καὶ γυναῖκα δ' ἀνδρὶ ἀμφοτέρους ἔστι φίλους εἶναι. περὶ δὲ υἱοῦ καὶ πατρὸς ἀπορήσειεν ἂν τις εἰ οἶόν τε κατὰ τὸ χρήσιμον φιλεῖν ἀλλήλους ἢ δι' ἄλλο τι βούλεσθαι τάγαθόν τῷ υἱῷ τὸν πατέρα ἢ δι' αὐτὸν τὸν υἱὸν ἂν γε κατὰ φύσιν φιλῇ, ὥστ' ἔοικε φυσικὴ τις φιλία αὕτη εἶναι μᾶλλον. παρακολουθεῖ δ' ἴσως καὶ τῇ τοιαύτῃ ὅταν φυσικῶς γίνηται, καὶ τὸ ἡδὺ καὶ τὸ χρήσιμον. ταῦτα μὲν οὖν ἐπισκεπτέον ὡς ἔχει.

Deutlich lesen wir dieses in unserer Eudemischen Ethik VII, 10. pag. 1242. b. 2. ἐπεὶ δὲ φιλίαι τρεῖς, κατ' ἀρετὴν, κατὰ τὸ χρήσιμον, κατὰ τὸ ἡδὺ, τούτων δὲ ἐκάστης δύο διαφοραὶ (ἡ μὲν γὰρ καθ' ὑπεροχὴν ἡ δὲ καὶ ἰσότητά ἐστιν ἐκάστη αἰτιῶν, τὸ δὲ δίκαιον τὸ περὶ αὐτάς ἐκ τῶν ἀμφισβητησάντων δῆλον), ἐν μὲν τῷ καθ' ὑπεροχὴν ἀξιοῦται τὸ ἀνάλογον οὐχ ὡσαύτως κτλ.

III.

GROSSE ETHIK.

Der Verfasser der Magn. Moral. spricht von sich in Ausdrücken, die leicht auf die Vermuthung führen können, Aristoteles habe diese Ethik geschrieben; auf solche Stellen legte Schleiermacher, wie es scheint, ein so bedeutendes Gewicht, dass er diese Ethik den beiden andern weit vorzog und sie zunächst für würdig erklärte, als ein Produkt des Aristoteles zu gelten. Nachdem im Eingange erwähnt ist, was die Vorgänger Pythagoras, *) Sokrates und Platon auf dem Gebiete der Sittenlehre geleistet hätten, wird fortgefahen p. 1182, 30. οὗτοι μὲν οὖν τοσοῦτον ᾗψαντο καὶ οὕτως· ἐχόμενον δ' ἂν εἴη μετὰ ταῦτα σκέψασθαι, τί δεῖ αὐτοὺς λέγειν ὑπὲρ τοιούτων. Wer anders als Aristoteles, dessen Lehre unmittelbar gegeben ist, kann hier als Nachfolger Plato's bezeichnet werden? und I, 35, p. 1198, 10, wo von Sokrates und seiner Nachfolger Definition der Tugend gesagt wird: διὸ οὐκ ὀρθῶς Σωκράτης ἔλεγε φάσκων εἶναι τὴν ἀρετὴν λόγον. οὐδὲν γὰρ ὄφελος εἶναι πλάττειν τὰ ἀνδρεία καὶ τὰ δίκαια μὴ εἰδότες καὶ προαιρούμενον τῷ λόγῳ. διὸ τὴν ἀρετὴν ἔφη λόγον εἶναι. οὐκ ὀρθῶς, ἀλλ' οἱ νῦν βέλτιον. τὸ γὰρ κατὰ τὸν ὀρθὸν λόγον πράττειν τὰ καλὰ τοῦτό φασιν εἶναι ἀρετὴν. ὀρθῶς μὲν οὐδ' οὕτω . . . ἀλλὰ βέλτιον ὥς ἡμεῖς ἀφορίζομεν, τὸ μετὰ λόγον εἶναι τὴν ὁρμὴν πρὸς τὸ καλόν. Diese Angabe würde für die Zeitbestimmung, wann unsere Ethik geschrieben worden ist, von grosser Bedeutung seyn, wäre sie nicht kennbar genug, nur der Nachhall dessen, was die Nikoma-

*) p. 1182, 11 πρῶτον μὲν οὖν ἐνεχείρησε Πυθαγόρας περὶ ἀρετῆς εἰπεῖν. Aristoteles spricht nie von Pythagoras, immer nur von Πυθαγόρειοι. Siehe Brandis Geschichte der Phil. I. pag. 435. Was von Sokrates gesagt ist, konnte leicht aus Eudem. I, 5. p. 1216. b. 2 genommen werden.

chien VI, 13. pag. 1144. p. 16 aussagen, wodurch der Werth wieder verloren geht: *διόπερ τινές φασι πάσας τὰς ἀρετὰς φρονήσεις εἶναι καὶ Σωκράτης τῇ μὲν ὀρθῶς ἐζητεῖ τῇ δ' ἡμάρτανεν· ὅτι μὲν γὰρ φρονήσεις ᾤετο εἶναι πάσας τὰς ἀρετὰς, ἡμάρτανεν, ὅτι δ' οὐκ ἄνευ φρονήσεως, καλῶς ἔλεγεν. σημείον δὲ· καὶ γὰρ νῦν πάντες ὅταν ὀρίζωνται τὴν ἀρετὴν, προστιθέασι τὴν ἔξιν, εἰπόντες καὶ πρὸς ἃ ἐστι, τὴν κατὰ τὸν ὀρθὸν λόγον· ὀρθὸς δὲ ὁ κατὰ τὴν φρόνησιν. εἰκόασι δὲ μαντεύεσθαι πως ἅπαντες ὅτι ἡ τοιαύτη ἔξις ἀρετὴ ἐστὶν ἡ κατὰ τὴν φρόνησιν. δεῖ δὲ μικρὸν μεταβῆναι· οὐ γὰρ μόνον ἡ κατὰ τὸν ὀρθὸν λόγον, ἀλλ' ἡ μετὰ τοῦ λόγου ἔξις ἀρετὴ ἐστὶν. Σωκράτης μὲν οὖν λόγους τὰς ἀρετὰς ᾤετο εἶναι· ἐπιστήμας γὰρ εἶναι πάσας· ἡμεῖς δὲ μετὰ λόγου. Hier ist doch der eigentliche Sokratische Ausdruck, die ἀρετὴ sey eine ἐπιστήμη, der oben ganz verschwindet, erhalten.*

An einem andern Orte II, 6. pag. 1201, b. 25. heisst es: *ἀλλὰ πάλιν ἐντεῦθεν ἂν γένοιτο φανερόν, ὥς περ ἔφαμεν ἐν τοῖς Ἀναλυτικοῖς ἐκ δύο προτάσεων γίνεσθαι τὸν συλλογισμόν κτλ*, während die Nikomachien, welche dieselbe Sache weitläufiger VII, 4. erklären, sich jener Berufung auf die Analytik enthalten. Aber so blendend auch für manche solche Citation scheinen mag, so ist sie doch nicht bindend oder überzeugend; denn so konnte immerhin auch ein späterer Peripatetiker, der, wie hier der Fall ist, einen Umriss der Ethik geben wollte, reden, da er damit nicht seine Individualität, sondern das Eigenthum der Schule hervorhebt; er stellte sich auf den Standpunkt des Aristoteles, weil es aristotelische Lehre ist, die er vorbringen will.

Eine vierte Stelle hatte das Geschick, zugleich für und wider die Aechtheit sprechen zu müssen, während sie doch weder das eine noch das andere bezeugt, I, 5.

ἔστι δὲ ἡ ἀρετὴ ἡθικὴ ὑπὸ ἐνδείας καὶ ὑπερβολῆς φθειρομένη. ὅτι δὲ ἡ ἐνδεια καὶ ἡ ὑπερβολὴ φθείρει, τοῦτ' ἰδεῖν ἔστιν ἐκ τῶν Ἠθικῶν. δεῖ δὲ ὑπὲρ τῶν ἀφανῶν τοῖς φανεροῖς μαρτυρίοις χρῆσθαι. εὐθέως γὰρ ἐπὶ γυμνασίῳ ἴδοι ἂν τις· πολλῶν γὰρ γινομένων φθείρεται ἡ ἰσχὺς, ὀλίγων τε ὡσαύτως. ἐπὶ ποτῶν καὶ σιτίων ὡσαύτως· πολλῶν τε γὰρ δὴ γινομένων φθείρεται ἡ ὑγίεια, ὀλίγων τε ὡσαύτως· συμμέτρων δὲ γενομένων σώζεται ἡ ἰσχὺς καὶ ἡ ὑγίεια. ὁμοίως δὲ τούτοις συμβαίνει καὶ ἐπὶ σωφροσύνης καὶ ἐπὶ ἀνδρείας καὶ τῶν ἄλλων ἀρετῶν.

G. J. Vossius *) findet hierin einen Beweis, dass diese Ethik von Aristoteles ausgehe, Pansch **) erkennt dagegen die Hinweisung eines fremden auf die Nikomachien; ganz anderes lehrt die nähere Betrachtung dieser Worte. Um zu begründen, dass in der Ethik das zu viel und zu wenig verderblich und nur die Mitte das zuträgliche und wahre sey, kann ich nicht sagen: dieses sehe man aus der Ethik; denn von ihr soll es ja est bewiesen werden, und daraus leuchtet ein, dass ἡθικῶν unmöglich richtig sey, sondern vielmehr anderes darin verborgen liege. Die nächsten Worte sind aus Nicom. II, 2. pag. 1104, 13., wie der Gedanke selbst: πρῶτον οὖν τοῦτο θεωρητέον ὅτι τὰ τοιαῦτα πέφυκεν ὑπὸ ἐνδείας καὶ ὑπερβολῆς φθείρεσθαι (δεῖ γὰρ ὑπὲρ τῶν ἀφανῶν τοῖς φανεροῖς μαρτυρίοις χρῆσθαι) ὥσπερ ἐπὶ τῆς ἰσχύος καὶ τῆς ὑγείας ὁρῶμεν· τὰ τε γὰρ ὑπερβάλλοντα γυμνάσια καὶ τὰ ἐλλείποντα φθείρει τὴν ἰσχύν. ὁμοίως δὲ καὶ τὰ ποτὰ καὶ τὰ σιτία πλείω καὶ ἐλάττω γινόμενα φθείρει τὴν ὑγίειαν, τὰ δὲ σύμμετρα καὶ ποιεῖ καὶ αὖξει καὶ σώζει. Dasselbe bemerkt die Eudemische Ethik II, 3. mit dem eigenen Zu-

*) G. J. Vossius de philos. XVIII, 8.

**) Pansch de Ethicis Nicomacheis p. 4. 35.

Abhandlungen der I. Cl. d. Ak. d. Wiss. III. Bd. III. Abth.

satze: καὶ τοῦτο δῆλον διὰ τῆς ἐπαγωγῆς καὶ τοῦ λόγου; ähnliches erwarten wir auch hier; es wird aus den gewöhnlichen Erscheinungen und Ereignissen, die in die Augen fallen, bewiesen, wie unser Verfasser I, 16. sagt: δῆλον δ' ἐστὶ τοῦτο ἐκ τῶν γιγνομένων. Das wahre Wort statt des falschen ἡθικῶν ist αἰσθήσεων, diess sieht man aus der gleichen Stelle bei Stobæus im Auszuge der peripatetischen Ethik pag. 294.

ταύτας δὲ φασι ὑπ' ἐνδείας καὶ ὑπερβολῆς φθείρεσθαι. πρὸς δὲ τὴν ἐνδειξιν τούτου τοῖς ἐκ τῶν αἰσθήσεων μαρτυρίοις χρῶνται βουλόμενοι τῶν ἀφανῶν τὴν ἐκ τῶν φανερῶν παρέχεσθαι πίστιν. αὐτίκα γὰρ ὑπὸ τῶν γυμνασίων πλεόνων τε γινομένων ἢ ἐλαττόνων φθείρεσθαι τὴν ἰσχύν. καὶ ἐπὶ τῶν ποτῶν καὶ σιτίων ὡσαύτως· πολλῶν γὰρ προσφερομένων ἢ ἐλαττόνων φθείρεσθαι τὴν ὑγείαν, συμμέτρως δὲ τῶν εἰρημένων ὄντων σώζεσθαι τὴν τε ἰσχὺν καὶ τὴν ὑγείαν. παραπλησίως οὖν ἔχειν καὶ ἐπὶ τῆς σωφροσύνης καὶ ἀνδρείας καὶ τῶν ἄλλων ἀρετῶν.

Die Erwähnung von Personen oder Ereignissen gibt keinen nähern Aufschluss; wir kennen z. B. keine Grammatiker, welche II, 7. pag. 1205, 22., wie es scheint, bezeichnet werden: οὐ δύο εἰσὶ διαφοροὶ αἱ γραμματικαὶ ἢ τ' ἐν Λάμπρῳ καὶ ἐν Ἰλιῇ, wofür andere Ἰλιῇ, wieder andere ἐν Νηλεῇ geben. Bedeutender ist die Erinnerung an Mentor I, 35. p. 1197, b. 21. ἀλλὰ δεινὸς μὲν καὶ ὁ φαῦλος λέγεται, οἷον Μέντωρ δεινὸς μὲν ἐδόκει εἶναι, ἀλλ' οὐ φρόνιμος ἦν, vergl. Diodor XVI, 40 — 50 u. Schneid. u. Göttl. zu Oekon. p. 130. seq. Dieses scheint eine für Aristoteles sehr passende Bemerkung. Noch wichtiger ist eine zufällige Hinweisung auf Darius Codomanus Tod II, 12. pag. 1212, 4.: οὐ γὰρ εἴ τις ἦν Δαρείῳ εὖνους ἐν Πέρσαις ὄντι, ὥσπερ ἴσως ἦν, εὐθέως καὶ φιλία ἦν αὐτῷ πρὸς Δαρείον; man lernt daraus wenigstens, dass wir nicht, wie man

glaubte, einen Entwurf der Ethik von Aristoteles Hand besitzen; denn damals hatte er längst seine ethischen Untersuchungen, wie wir sie in den Nikomachien finden, vollendet. Doch möchte dieses und anderes *) auf eine von Aristoteles nicht weit abliegende Zeit hinweisen, wenn nicht Sprache und Einkleidung mehr einer weit späteren eigen wären. Gewiss haben nicht die nächsten Nachfolger des Aristoteles das höchste Gut mit τὸ ἀριστον ἀγαθόν, summum bonum, bezeichnet, wie hier wiederholt geschieht. So tüchtig der Verfasser ist, den Kern der Gedanken überall herauszufinden und er dadurch mehr als die Eudemien anspricht, so unbeholfen zeigt er sich in der Darstellung dieser, und bewegt sich häufig im Kreise; überhaupt ist die Form, wie jede Seite darthut, in diesem Abrisse tief unter der der beiden andern ethischen Werke, was eine besondere Bearbeitung des Buches im einzelnen darlegen müsste. Wenn schon dadurch jeder Gedanke verschwindet, als hätten wir hier nur eine aus den mündlichen Vorträgen des Aristoteles entstandene Abschrift, so noch mehr, wenn man beachtet, wie diese Ethik den Nikomachien und Eudemien nachgebildet ist. Während der Anfang auf beide zugleich Rücksicht nimmt, auch einiges eigenes vorbringt, **) tritt mit dem zehnten Capitel des ersten Buches bis zum vier und dreissigsten ein sichtbares Festhalten an die Eudemien ein, obschon auch hier einzelne Ausdrücke zu finden sind, die nur den Nikomachien entnommen werden konnten. ***) Man vergleiche nur die Folge der Tugen-

*) Auf eine noch bestehende demokratische Staatsform deutet II, 5. p. 1199, b. 20. δηλον δὲ τοῦτο καὶ ἐκ τοῦ νομοθέτου· ὁ γὰρ νομοθέτης οὐ πᾶσιν ἐπιτρέπει τὸ ἀρχεῖν, ἀλλ' ὤριστα καὶ ἡ ἡλικία καὶ ἡ εὐπορία ἣν δεῖ ὑπάρχειν τῷ μέλλοντι ἀρχεῖν, ὥς οὐ δυνατόν παντὶ ἀρχεῖν ὑπάρξαι. Vergl. I, 16., wo ein der ersten Antiphontischen Rede ähnlicher Prozess vor dem Areopag erwähnt ist.

**) Suche oben.

***) Z. B. I, 25. p. 1192, 9. κυμνοπρίστας aus Nicom. IV, 1. So ist I, 20. p. 1190, b. 15. εἰ τις φοβεῖται μόνον ἢ θαρρεῖ aus Nicom. II, 9. in νόσον zu ändern.

den, die in beiden bis auf unbedeutende Abweichung dieselbe ist. *) Von I, 34. bis II, 7. p. 1193, 39 — 1206, 35. in den drei controversen Büchern folgt die grosse Ethik den Nikomachien, um sodann, wie oben nachgewiesen ist, wieder zu den Eudemien zurückzukehren. Bei diesem sichtbaren Ankleben der Magn. Mor. an die beiden

*) Schleierm. p. 320, folgert das Gegentheil daraus: Das genaue Anschliessen aber an die Magn. Mor. muss am meisten auffallen, wenn man die der eudemischen Ethik eigenthümliche Tabelle von Tugenden mit danebenstehender zweifacher Entgegensetzung betrachtet. Denn nicht nur folgt der Verfasser der Ordnung nicht, die er dort selbst aufstellt, und schliesst sich an die Magn. Mor. Schritt vor Schritt an mit der unbedeutenden Ausnahme, dass er, was Magn. Mor. I, 29—33 steht, durcheinander wirft; sondern er lässt auch zwei nicht unbedeutende Glieder aus seiner Kette weg, *καρτερία* als Mitte zwischen *τρυφερότης* und *κακοκάθεια*, und *φρόνησις* als Mitte zwischen *εὐηθία* und *πανουργία*, weil von diesen und zwar sehr mit Recht besonders von der letzten in diesem Zusammenhange in den Magn. Mor. nicht die Rede ist. Auf diese Weise begleitet unser Verfasser jenes Werk bis zum Abschnitt von der Gerechtigkeit.“ Nicht, weil jene zwei Tugenden in den Magn. Mor. nicht stehen, übergehen sie die Eudemien, sondern der Verfasser der grossen Ethik, der nur einen Auszug liefern will, hält sich begreiflicherweise nicht an die in den Eudemien vorausgesetzte Tabelle der Tugenden II, 3., sondern unmittelbar an die Ausführung derselben und übergeht natürlich, was er hier nicht findet. Dieses Bedenken Schl's. zeigt also vielmehr gegen seine Annahme, aber richtig hat er das ungeeignete bemerkt; die *φρόνησις* ist eine *διαφορητικὴ ἀρετή*, ja sie ist *ἀρχιτέκτων*, und kann nicht unter den *ἡθικαὶ ἀρεταὶ* stehen. Jene *διαγραφὴ* oder wie sie II, 3. heisst, *ὑπογραφή*, muss manche Aenderungen erlitten haben, wie die spätern Verweisungen zeigen, III, 5. p. 1231, b. 8. *διεγράψαμεν δὲ καὶ ἀντεθήκαμεν τῷ ὀργίλῳ καὶ χαλεπῷ καὶ ἀγρίῳ (πάντα γὰρ τὰ τοιαῦτα τῆς αὐτῆς ἐστὶ διαθέσεως) τὸν ἀνδραποδώδη καὶ τὸν ἀνόητον*. In dem Schema ist nur *ἀνάλητος* Gegensatz von *ὀργίλος*; Arist. hat *ἀνόρητος*, die spätern Eudemos, Theophrastus bei Stob. Ecl. Eth. p. 302. *ἀναλητοία*, die Magn. Mor. beides. III, 1. p. 1228, 28. *διελλομεν ἐν τῇ διαγραφῇ πότερον θράσος καὶ φόβος ἐναντία· καὶ γὰρ ἐστὶ πῶς ἀντικείμενα ἀλλήλοις*. Davon ist nirgends etwas zu lesen; vielleicht stand es p. 1221, 19. Dort ist vor *ὁμοίως δὲ* eine Lücke, in welcher der Gegensatz von *ἀναλόχυντος* und *καταπλῆξ* ausgefallen ist. III, 2. p. 1230. b. 12. *διεγράψαμεν δὲ πρότερον πῶς τὴν ἀκολασίαν ὀνομάζοντες μεταφερομεν· τοὺς γὰρ ἀκινήτως ἔχοντας δι' ἀναισθησίαν πρὸς τὰς αὐτὰς ἡδονὰς οἱ μὲν καλοῦσιν ἀναισθητοὺς, οἱ δ' ἄλλοις δόξασαι τοιούτοις προσαγορεύουσιν*; nur die Benennung *ἀναίσθητος* ist dort angegeben. Uebereinstimmend ist III, 5. p. 1233, 9.

andern uns erhaltenen Ethiken, und der eigenen Form der Darstellung, wird der Gedanke, dass wir vielleicht in allen drei Werken nur Nachschriften von Schülern aus verschiedenen mündlichen Vorträgen des Aristoteles zu suchen haben, die Geltung, welche die Ansicht in unserer Zeit besonders erlangt hat, für die Zukunft nicht weiter behaupten können. *)

*) Ueber die Zeit der Abfassung der Magn. Mor. wage ich keine Bestimmungen zu geben, aber auf jeden Fall halte ich sie für bedeutend später als die Eudemien; die Gründe, nach welchen H. Prof. Kopp (Gel. Anzeigen 1837 Band IV, 59.) sie mit den Eudemien in das nächste Jahrhundert nach Aristoteles stellt, kenne ich nicht; es wäre zu wünschen, dass dieser mit den Schriften des Aristoteles und der alten Philosophen so vertraute Gelehrte selbe öffentlich mittheilte.

AN H A N G.

1.

NIKOMACHISCHE ETHIK

VII, 12 u. X, 1. seqq.

Die wiederholte Behandlung der *ἡδονή* im siebenten und zehnten Buche der Nikomachischen Ethik ist, wie oben gezeigt worden, ein Uebelstand, den keine Interpretation beseitigen kann. Ist die erste von Aristoteles, so wird die zweite entbehrlich, aber gerade diese behauptet äusserlich wie innerlich ihre feste Stellung in den Nikomachien, äusserlich, weil sie schon im vorhergehenden IX, 9. p. 1170, 25. für jenen Ort angekündigt ist, innerlich, weil sie die vorzüglichere und ausführlichere Darstellung von der *ἡδονή* gibt. Darum meinte Casaubonus, die letzten Kapitel des siebenten Buches von der Lust seyen mit Unrecht und nur durch die Abschreiber aus den Eudemien in die Nikomachien gewandert. Damit ist zunächst der Stein des Anstosses entfernt, aber Schleiermachers Einwurf scheint nicht ungegründet, dass, wenn diese wenigen Kapitel den Eudemien

zufallen, eben so das ganze Buch, ja die sämtlichen drei Bücher diesen eigen seyn müssen. Dieses wird um so glaublicher, wenn man bedenkt, dass die Eudemien bereits vorher III, 2. p. 1231, b. 2., die Un.ersuchung der *ἡδονῇ* gerade für diesen Ort angekündigt haben. In Beziehung auf den Artikel *ἡδονῇ* scheinen schon einige im Alterthume derselben Ansicht wie Casaubonus gewesen zu seyn, und ich bin, durch eine nachgetragene Bemerkung Schl's.**) aufmerksam gemacht, in den Stand gesetzt, die hieher gehörige Stelle, welche ich der Güte des Herrn Professor Brandis verdanke, in ihrem Umfange mitzutheilen. Das Scholion findet sich in dem Bruchstücke eines Commentars, der unter folgender Ueberschrift auf Aspasio zurückgeführt wird: *Ἀσπασίου εἰς τὸ ἦτα τῶν Ἀριστοτέλους ἡθικῶν Νικομ.* [*Νικομαχοῦ* Cod. Laur. LXXXI, 14.] οὐ κατ' ἀρχὰς ἀλλ' ἀπὸ τοῦ μέσου . . „ὅτι μὲν οὖν ἀκρασία καὶ ἐγκράτεια κ, τ, λ (cap. 7.). **) Hierin lesen wir zu VII, 14. p. 1153, b. 9. folgende Erklärung:

*) Ueber die griechischen Scholien zur Nikomachischen Ethik in den Denkschriften der Berliner Akademie.

**) Herr Prof. Brandis hat folgende Handschriften verglichen:

V = cod. Vatic. Reg. Christ. 178.

B = cod. Vatic. 1622. (Vergl. Brandis über die Aristot. Handschriften der Vaticanischen Bibliothek p. 29.)

L = cod. Laurent. Plut. L XXXV, 1.

P = cod. Paris. 1902.

Laurent. Plut. L XXXI, 14.

wir geben die Abweichungen mit den Worten des H. Prof. Brandis.

5 γε om B — *ἐνθεν διελλεται*] *ἐθ' ἐνδιήλεται* B *ἐν διήλεται* L. *ἡδονῆς*] V L P.

6 αὐτὴν] αὐτῶν V.

7 τοῖς ἀκμαίοις τὴν ὥραν] X, 3. p. 1174. b. 33.

9 τῷ λέγειν] lacunam non habet V P, haesito de L. *ἡδονᾶς* B, V in marg.

δια μὲν οὖν τούτων δοκεῖ ταῦτόν ἀποφαίνεσθαι τὰγαθὸν
 καὶ τὴν ἡδονήν· οὐ μὴν οὕτως ἔχει, ἀλλὰ πρὸς τοὺς λέ-
 γοντας γένεσιν εἶναι ἢ φαύλας τινὰς τῶν ἡδονῶν, ἃς καὶ
 δι' αὐτὸ τὸ μὴ εἶναι αὐτὸ τὸ ἀγαθὸν ἐπιγίνεται καὶ ἐπι-
 χειρεῖ ἐνδόξως ὥς ἐνὸν αὐτὴν τὸ ἄριστον λέγειν, ἐπεὶ ἐν
 5 γε τοῖς Νικομαχείοις ἐνθεν διείλεκται καὶ περὶ ἡδονῆς
 Ἀριστοτέλης σαφῶς εἶρηκεν αὐτὴν μὴ ταῦτόν εἶναι τῇ
 εὐδαιμονίᾳ, ἀλλὰ παρακολουθεῖν ὥσπερ τοῖς ἀκμαίοις τὴν
 ὥραν. σημειωτέον δὲ τοῦ μὴ εἶναι τοῦτ' Ἀριστοτέλους
 ἀλλ' Εὐδήμου τὸ ἐν τῷ λέγειν περὶ ἡδονῆς ὡς οὐδέπω περὶ
 10 αὐτῆς διειλεγμένου, πλὴν εἴτε Εὐδήμου ταῦτά ἐστιν εἴτ'
 Ἀριστοτέλους, ἐνδόξως εἶρηται. διὰ τοῦτο λέγεται τὸ ἄρι-
 στον ἡδονὴ ὅτι σὺν τῷ ἀρίστῳ καὶ ἀχώριστον αὐτοῦ. τοῦτο
 δ' ὁμολογεῖ καὶ τὰ ἑξῆς.

Das Scholion ist seinem Inhalte nach klar und der Verfasser zeigt sich als einen der Sache kundigen Mann. Wir haben oben an- gegeben, dass die zwei Abhandlungen bei aller Aehnlichkeit doch eine bedeutende Abweichung in sich tragen, erstere nämlich zu zei- gen versuche (und gerade hier beginnt dieser Beweis), dass die ἡδονὴ selbst das ἄριστον oder τὰγαθὸν seyn könne, letztere aber jede An- forderung der Art von sich weise und mit den Worten schliesst: ὅτι μὲν οὖν οὔτε τὰγαθὸν ἢ ἡδονὴ οὔτε πᾶσα αἰρετὴ, δῆλον ἔοικεν εἶναι, καὶ ὅτι εἰσὶ τινες αἰρεταὶ κατ' αὐτὰς διαφέρουσai τῷ εἶδει ἢ ἀφ' ὧν. Diesen Unterschied, den Keiner von den Erklärern bemerk- bar gemacht hat, kennt unser Verfasser wohl, sucht ihn aber zu he- ben und in Uebereinstimmung zu bringen, es sey nur ein dialecti- scher Versuch, die ἡδονὴ als das τὰγαθὸν auszugeben gegen die, welche sie eine γένεσις nannten oder die φαῦλαι ἡδοναὶ hervorho- ben, um zu zeigen, dass sie nicht das ἄριστον sey, *) keineswegs

*) Wahrscheinlich zu lesen τῶν ἡδονῶν καὶ δι' αὐτὸ μὴ εἶναι αὐτὴν τὸ ἀγαθόν.

aber die eigentliche Gesinnung des Aristoteles, wie das zehnte Buch beweise, wo sie nur im Gefolge des *τάχαθόν* auftritt. Nicht zusammenhängend damit, aber entschieden verdorben sind die nächsten Worte; man erwartet: zu bemerken aber ist, dass einige behaupten, dieses sey nicht von Aristoteles, sondern von Eudemos; denn Arist. rede am Anfange des zehnten Buches *) so dass man deutlich sieht, er habe vorher noch nicht von der *ἡδονῇ* gesprochen; doch gleichviel, ob von Eudemos oder von Arist., es ist nur *ἐνδόξως* gesagt, und desswegen, weil die *ἡδονῇ* von dem *τάχαθόν* unzertrennlich ist. Am einfachsten scheint uns die Aenderung von *σημειωτέον* in *σημειον*, wodurch die Structur hergestellt ist.

Aber so alt auch dieses Scholion ist, und sollte es von Aspasios eigener Hand herrühren, es enthält kein historisches Zeugnis, es ist nicht mehr als eine Conjectur, hervorgegangen aus denselben Gründen, wodurch auch die neuern zur genauern Prüfung aufgefordert wurden. Dass die gesammte Abhandlung über die *ἡδονῇ* cap. 14—15, nicht etwa blos der Beweis, dass sie das *ἀριστον* sey, wobei gelegentlich das Scholion gemacht ist, zu verstehen sey, bedarf keiner Bemerkung, eben so wenig wohl, dass, wenn es heisst, Eudemos sey der Verfasser, damit nur die Eudemische Ethik gemeint sey, aber wundern muss es uns, dass man in so alter Zeit, die der Auffindung der Originalschriften des Arist. nicht sehr ferne lag, zu Vermuthungen seine Zuflucht nahm, wo doch die Schriften eines Andronikos und anderer, sollte man denken, hinreichende Auskunft gegeben hätten. Eine fernere Frage ist, ob die Erklärung, dass hier nur *ἐνδόξως* **)

*) Die Ergänzung der Lücke *ἐν τῷ λέγειν* durch K oder *δεκάτῳ* ist unbezweifelt. Am Schlusse ist *τοῦτο* in *τούτῳ* zu verändern.

**) Aristoteles würde sagen *διαλεκτικῶς καὶ κενῶς* (de anima I, 1.), ähnlich die Eudemien I, 8. *λογικῶς καὶ κενῶς*.

die Meinung vorgetragen sey, die *ἡδονή* könne das *ἄριστον* seyn, gegründet und genügend ist. Mir scheint sie es nicht, und, das unpassende an diesem Orte zu übergehen, ich wüsste aus der Ethik, welche allerdings streng wissenschaftliche Bestimmung nicht zulässt, kein zweites Beispiel der Art anzuführen.

Noch in anderer Hinsicht sind die beiden Abhandlungen über die *ἡδονή* beachtungswerth; allgemein ist die Annahme, sie seyen gegen Plato gerichtet, und man kann es, da fast von allem wenigstens Andeutungen sich vorfinden, aber eine nähere Vergleichung des Philebus wird lehren, dass Aristoteles überhaupt nicht Plato zu widerlegen im Sinne hatte, und wir glauben auch hier ein Beispiel zu haben, wo die Vorsicht verbietet, jede Gegenrede des Aristot. sogleich auf Plato zu deuten.*)

Es werden VII, 12. drei verschiedene Ansichten über die Lust aufgezählt:

- 1) τοῖς μὲν δοκεῖ οὐδεμία ἡδονὴ εἶναι ἀγαθὸν οὔτε κατ' αὐτὸ οὔτε κατὰ συμβεβηκός· οὐ γὰρ εἶναι ταῦτόν ἀγαθὸν καὶ ἡδονήν.
- 2) τοῖς δ' ἔνιαι μὲν εἶναι αἱ δὲ πολλαὶ φαῦλαι.
- 3) ἔτι δὲ τούτων τρίτον, εἰ καὶ πᾶσαι ἀγαθόν, ὅμως μὴ ἐνδέχασθαι εἶναι τὸ ἄριστον ἡδονήν.

Davon wird die erste und dritte erläutert, die zweite aber, weil sie sich dann von selbst versteht, nicht weiter besonders ausgeführt.

*) Vergl. Kopp Münchner Gel. Anzeig. 1840, XI, 532.

Ist die erste Angabe platonisch oder nicht? Nach p. 237. Bekk (60 Steph.) könnte man es glauben, aber Plato hat die *ἡδοναὶ* gesondert, und nach dieser Ausscheidung, die eben so wichtig als umfangsreich im Philebus ist und gewiss von Plato zuerst, vor ihm von niemanden gemacht worden ist, zerfallen diese in *καθαρὰι*, *ἄμικτοι*, reine unvermischte Vergnügungen — die des Geistes wie die *μαθήματα*, der äusseren Sinne des Sehens, Hörens und jedoch schon schwächer des Riechens; diese sind ihm *καλὰ καὶ αὐτὰ* — und in *μικταὶ*, *ἀκάθαρτοι*, die leiblichen. Was aber *αὐτὸ καὶ αὐτὸ καλὸν* ist, muss, da das *ἀγαθὸν* auch in der Gestalt des *καλὸν* auftritt, selbst *ἀγαθὸν* seyn, und so kann es nimmer die Meinung Plato's gewesen seyn, dass es gar keine *ἡδοναὶ* gäbe, die ein *ἀγαθὸν* wären.

Doch die Beurtheilung wird erleichtert, da sofort die Gründe der Verfechter jener Meinung aufgezählt und der Reihe nach widerlegt werden:

- 1) ὅλως μὲν οὖν οὐκ ἀγαθὸν ὅτι πᾶσα ἡδονὴ γένεσις ἐστὶν εἰς φύσιν αἰσθητῇ, οὐδεμία δὲ γένεσις συγγενὴς τοῖς τέλεσιν, οἷον οὐδεμία οἰκοδόμησις οἰκία.

Davon wird im Philebus p. 223—8 (53—55) weitläufig gesprochen, und es scheint natürlich dieses auf Plato zu beziehen, aber dieser erwähnt es ausdrücklich als fremdes Eigenthum, nicht er sage es, sondern andere: *ἄρα περὶ ἡδονῆς οὐκ ἀκηκόαμεν ὡς αἰεὶ γένεσις ἐστὶν, οὐσία δὲ οὐκ ἐστὶ τὸ περᾶπαν ἡδονῆς; κομφοὶ γὰρ δὴ τινες αὖ τοῦτον τὸν λόγον ἐπιχειροῦσι μηνύειν ἡμῖν, οἷς δεῖ χάριν ἔχειν.* Allerdings billigt dieses Plato, und nun weiss man nicht, was mit den von ihm früher bestimmten reinen Vergnügungen zu machen ist; er hat sie als *καλὰ καὶ αὐτὰ* d. 219. erkannt, und dann müssen sie *οὐσίαι* und keine *γένεσις* seyn. Fast scheint es, Plato habe diesen von andern gegen die *ἡδονὴ* vorgebrachten Einwurf, in so fern

die *καθαραι* davon angeschlossen sind, als treffend anerkannt und desswegen angeführt. Für unsern Zweck aber ist zugleich entscheidend, dass der Ausdruck *αἰσθητὴ γένεσις*, auf welchen auch nachher cap. 13. besonders Gewicht gelegt wird: *διὸ οὐ καλῶς ἔχει τὸ αἰσθητὴν γένεσιν φάναι εἶναι τὴν ἡδονήν, ἀλλὰ μᾶλλον λεκτέον ἐνέργειαν τῆς κατὰ φύσιν ἔξεως, ἀντὶ δὲ τοῦ αἰσθητὴν ἀνεμπόδιτον*, im Plato nicht zu finden, folglich auch er es nicht seyn kann, gegen welchen hier gesprochen wird. *)

2) *ἔτι ὁ σώφρων φεύγει τὰς ἡδονάς.*

aber nicht alle, sondern nur die *μικτάς*, die reinen *ἀληθεῖς καὶ καθαρὰς* hat auch dieser p. 245. (63 seq.); in der Stelle p. 206. (45) ist nur von der grösseren Lust der *ἄφρονες* und *ὑβρίζται* die Rede, nicht dass die *σώφρων* keine habe oder wolle.

3) *ἔτι ὁ φρόνιμος τὸ ἄλυπον διώκει, οὐ τὸ ἡδύ.*

Dieses findet sich in diesem Sinne im Philebus nicht; es wird p. 201. (45) von *ἄλυπος βίος* gesprochen (vergl. p. 151—3. 178), aber auch hier wird es als Meinung anderer angeführt, welche das *ἄλυπος τὸν βίον διατελεῖν ἅπαντα* als *ἡδίστον* annehmen. Ueberdiess ist es gegen die Lehre des Plato im Philebus; denn der *φρόνιμος* strebt nach den *καθαραὶ ἡδοναί*, er meidet nur die schlechten, und deutlich erhellt dieses aus p. 245. (63 seq.), wo *νοῦς* und *φρόνησις* sprechend eingeführt werden. Plato ist ganz dagegen, den rein menschlichen Zustand als blos *φρόνιμος*, von allem *ἡδύ* getrennt, zu betrachten; nur der *θεῖος βίος* hat dieses; die menschliche Natur fordert beides, aber von der *ἡδοναί* nicht alle, sondern nur die reinen,

*) Vergl. Trendel. de Platonis Philebi consilio p. 9. not. 19.

und die nothwendigen, τὰς μεθ' ὑγείας καὶ τοῦ σωφρονεῖν, womit die σωματικαὶ begriffen sind, doch nur im gehörigen Maasse, damit sie nicht das Uebergewicht erlangen, und das ist, was Aristoteles will; beide stimmen hierin vollkommen überein.

4) ἔτι ἐμπόδιον τῷ φρονεῖν αἱ ἡδοναὶ καὶ ὅσῳ μᾶλλον χαίρει, μᾶλλον, οἷον τὴν [ἡ?] τῶν ἀφροδισίων· οὐδένα γὰρ ἂν δύνασθαι νοῆσαι τι ἐν αὐτῇ.

Plato lehrt p. 204. seqq. (45), dass die höchsten und grössten Lüste das κακὸν, nicht das ἀγαθόν, bei sich haben und in einer πονηρία, nicht ἀρετῇ, bestehen; aber er behauptet diess nicht und nirgends von allen ἡδοναὶ, die reinen Vergnügungen stehen dem φρονεῖν nicht entgegen, befördern es vielmehr. Auch hier also löst sich der Einwurf durch die Scheidung der ἡδοναὶ, nur die σωματικαὶ sind dem φρονεῖν entgegen, und diesen Unterschied hat, wie bemerkt, Plato zuerst gemacht und Aristoteles selbst willig angenommen; also ist nicht Plato, sondern ein anderer gemeint.

5) ἔτι τέχνη οὐδεμία ἡδονῆς· καίτοι πᾶν ἀγαθὸν τέχνης ἔργον.*)

fehlt bei Plato ganz, und man findet davon auch nicht die geringste Andeutung. Dieser Beweis allein genügt, dass hier nicht Plato widerlegt wird.

6) ἔτι παιδία καὶ θηρία διώκει τὰς ἡδονάς;

auch dieses ist bei Plato nirgends als Grund gegen die ἡδονὴ geltend

*) Die Magn. Moral., welche genau diesem Theile folgen, haben die Widerlegung dieses Satzes, aber die Angabe, das Lemma ist p. 1204, b. 2. ausgefallen; es lautete in der Sprache dieser Version: ὅτι οὐδεμία ἐπιστήμη ποιεῖ τέχνην.

gemacht; nur scherzend endet er seinen Dialog mit den Worten: *πρῶτον δέ γε οὐδ' ἂν οἱ πάντες βόες τι καὶ ἵπποι καὶ τᾶλλα ζῦμ-
παντα θηρία φῶσι τῷ τὸ χαίρειν διώκειν, οἷς πιστεύοντες ὥσπερ
μάντεις ὀρνισιν, οἱ πολλοὶ κρίνουσι τὰς ἡδονὰς εἰς τὸ ζῆν ἡμῖν εὖ,
κρατίστας εἶναι, καὶ τοὺς θηρίων ἔρωτας οἷονται κυρίους εἶναι μάρ-
τυρας μᾶλλον ἢ τοὺς τῶν ἐν Μούσῃ φιλοσόφῳ μεμαντευμένων
ἐκάστοτε λόγων.*

Die, welche diese Einwürfe gegen die *ἡδονή* vorgebracht haben, müssen die genauere Unterscheidung, welche Plato angegeben und Aristoteles angenommen hat, nicht gekannt, oder nicht gebilligt haben. Da aber Plato so grossen Werth darauf legt, so kann er es nicht gewesen seyn, welcher der *ἡδονή* allen Charakter des *ἀγαθόν* abgesprochen hat, auch nicht einer nach ihm, sollte man glauben, habe diese Gründe vorbringen können, nur einer vor ihm, und Arist. widerlege diesen grossentheils mit den Argumenten, welche ihm Plato selbst an die Hand gegeben habe. Man möchte gerne an die denken, welche Plato p. 203. seq. (44) *δεινοὶ τὰ περὶ φύσιν* nennt, (nach Schleiermacher S. 405. Antisthenes), welche die Lust ganz aufhoben, alles positive ihr nahmen und sie nur als *ἀποφυγὴ λυπῶν* ansahen; eine Ansicht, die Plato zwar nicht annimmt, aber doch als auch zu seinem Zwecke beiträgend einer nähern Betrachtung werth hält; aber nicht diese sind gemeint, sondern, wie eine sichere Combination nachweist, Speusippus. Es wird jedoch nöthig seyn, von der zweiten (unbezweifelt aristotelischen) Abhandlung das geeignete in Erwägung zu ziehen.

Aristoteles führt X, 2. die Beweise des Eudoxos an, wonach er die *ἡδονή* für das absolute gute, das *τάγαθόν*, gehalten habe:

- 1) *Εὐδοξος μὲν οὖν τὴν ἡδονὴν τάγαθόν φετ' εἶναι διὰ τὸ πάνθ' ὁρᾶν ἐφιεμένα αὐτῆς καὶ ἔλλογα καὶ ἄλογα.*

Dieses ist in einem förmlichen Schlusse bewiesen, der in unserm Texte etwas verwischt scheint: überall ist das *αἰρετόν* ein *ἐπιεικὲς* oder *ἀγαθόν*, also das *μάλιστα αἰρετόν* auch *μάλιστα ἐπιεικὲς*. *) Dass aber alles nach demselben strebt *ἐπὶ ταὐτὸ φέρεται*, beweist, dass dieses alles ein *ἀγαθόν* **) ist; denn jedes sucht *τὸ αὐτῷ ἀγαθόν*. Was aber für alles gut ist, das *τὸ πᾶσιν ἀγαθόν*, ist nothwendig das objectiv gute, das *τάγαθόν* oder das *ἀπλῶς ἀγαθόν*.

2) οὐχ ἥττον δ' ὥς εἶναι φανερόν ἐκ τοῦ ἐναντίου· τὴν γὰρ λύπην καὶ αὐτὸ πᾶσι φευκτόν εἶναι, ὁμοίως δὲ τὸ ὑναντίον αἰρετόν.

3) μάλιστα δ' εἶναι αἰρετόν ὃ μὴ δι' ἕτερον μηδ' ἑτέρου χάριν αἰρούμεθα· τοιοῦτον δ' ὁμολογουμένως εἶναι τὴν ἡδονήν· οὐδένα γὰρ ἐπερωτᾶν τίνας ἕνεκα ἥσεται, ὡς καὶ αὐτὴν οὖσαν αἰρετὴν τὴν ἡδονήν.

4) προσιδεμένην τε ὁπρὸν τῶν ἀγαθῶν αἰρετώτερον ποιεῖν οἷον τῷ δικαιοπραγεῖν καὶ σωφρονεῖν, καὶ αὐξέσθαι δὲ τὸ ἀγαθόν αὐτῷ.

Letzteres widerlegt Arist. so fort mit der Bemerkung, dass dieser Grund die *ἡδονή* nur als ein *ἀγαθόν*, nicht als das *τάγαθόν* er-

*) καὶ τὸ μάλιστα κράτιστον, statt ἄριστον so auch X, 4. p. 1174, b. 29, aber falsch Magn. Mor. II, 7. p. 1204, b. 2 καὶ ὅτι οὐ κράτιστον ἡδονή, τὸ δ' ἀγαθόν κράτιστον, wo zu schreiben οὐκ ἄριστον . . ἄριστον.

**) τὸ δὲ [δὲ?] πάντ' ἐπὶ ταὐτὸ φέρεσθαι μηνύειν ὡς πᾶσι τοῦτο ἄριστον, der logische Zusammenhang fordert ἀγαθόν, oder was diesem gleich steht, αἰρετόν.

weise, wie denn auch Plato *) denselben Grund anführe, um damit das Gegentheil, dass sie nicht das *τάγαθόν* sey, zu zeigen. Kaum ist zu glauben, dass Eudoxus, wenn er anders damit einen neuen Beweis und nicht vielmehr einen erläuternden Zusatz zu dem vorhergehenden geben wollte, auf diese Art habe schliessen können. **) Noch ein anderes Zeugniß für die *ἡδονή* hat Arist. oben I, 12 erwähnt: *δοκεῖ δὲ καὶ Εὐδοξὸς καλῶς συνηγορῆσαι περὶ τῶν ἀριστείων τῇ ἡδονῇ· τὸ γὰρ μὴ ἐπαινέεισθαι τῶν ἀγαθῶν οὐσαν μὴ νύειν ᾧετο ὅτι κρεῖττόν ἐστι τῶν ἐπαινετῶν, τοιοῦτον δ' εἶναι τὸν θεόν καὶ τάγαθόν· πρὸς ταῦτα γὰρ καὶ τὰλλα ἀναφέρεισθαι.*

Was nun die Gegner der Lust, sey es aus Ueberzeugung oder aus wohlgemeinter Absicht ***) wider Eudoxus und sonst vorbringen, gibt Arist. grossentheils missbilligend und näher bestimmend in nachstehendem an, woraus zugleich Uebereinstimmung wie Verschiedenheit von ersterer Behandlung hervorgeht:

- 1) *οἱ δ' ἐνιστάμενοι ὥς οὐκ ἀγαθόν οὐ πάντ' ἐφίεται, μὴ οὐδὲν λέγωσιν· ὃ γὰρ πᾶσι δοκεῖ, τοῦτ' εἶναι φάμεν. ὃ δ' ἀναιρῶν ταύτην τὴν πίστιν οὐ πάνυ πιστότερα ἐρεῖ· εἰ*

*) im Philebus p. 150 — 155 (20).

**) Es liesse sich wohl denken, dass Eudoxus als vierten Grund folgendes geltend machte: Wenn unter den einzelnen *ἀγαθὰ* das *τάγαθόν* ist, jedes *ἀγαθόν* aber durch den Zusatz der *ἡδονή* ein *αἰρετώτερον* wird, so kann keines jener *ἀγαθὰ* das *τάγαθόν* seyn, also ist es die *ἡδονή*. ein Schluss der formal unangreifbar, materiell aber falsch im Obersatz ist. Arist. würde dann mit der Voraussetzung, dass kein einzelnes Gut das *τάγαθόν* sey, sprechen.

***) X, 1. *οἱ μὲν ἴσως πεπεισμένοι οὕτω καὶ ἔχουσιν, οἱ δὲ οἰόμενοι βέλτιον εἶναι πρὸς τὸν βίον ἡμῶν ἀποφαίνουσιν τὴν ἡδονὴν τῶν φανύλων, εἰ καὶ μὴ ἐστίν· ὑπερὶ γὰρ τοῦ πολλοῦ πρὸς αὐτὴν καὶ δουλεύουσιν ταῖς ἡδοναῖς, διὸ δεῖν εἰς τοῦναντίον ἄγειν· ἐλθεῖν γὰρ ἂν οὕτως ἐπὶ τὸ μέσον.*

μὲν γὰρ τὰ ἀνόητα ὠρέγετο αὐτῶν, ἣν ἂν τι τὸ λεγόμενον, εἰ δὲ καὶ τὰ φρόνιμα, πῶς λέγοιεν ἂν τι; ἴσως δὲ καὶ ἐν τοῖς φάυλοις ἐστὶ τι φυσικὸν ἀγαθὸν κρεῖττον ἢ καθ' αὐτὰ ὃ ἐφίεται τοῦ οἰκείου ἀγαθοῦ.

Dieselben Gründe macht das siebente Buch cap. 14. p. 1153, b. 25 — 35 geltend, um die ἡδονὴ mit Eudoxus als das ἄριστον zu erklären: καὶ τὸ διώκειν δ' ἅπαντα καὶ θηρία καὶ ἀνθρώπους τὴν ἡδονὴν σημειὸν τι τοῦ εἶναι πῶς τὸ ἄριστον αὐτήν.

φήμη δ' οὐ γε πάμπαν ἀπόλλυται ἣν τινα λαοὶ πολλοί.

ἀλλ' ἐπεὶ οὐχ ἡ αὐτὴ οὔτε φύσις οὐδ' ἕξις ἡ ἀρίστη οὐτ' ἐστὶν οὔτε δοκεῖ, οὐδ' ἡδονὴν διώκουσι τὴν αὐτὴν πάντες, ἡδονὴν μέντοι πάντες. ἴσως δὲ καὶ διώκουσιν οὐχ ἣν οἴονται οὐδ' ἣν ἂν φαῖεν, ἀλλὰ τὴν αὐτήν· πάντα γὰρ φύσει ἔχει τι θεῖον. Diese vorzüglich schöne, tiefsinnige Stelle ist gewiss des Aristoteles vollkommen würdig, *) aber andererseits kann man nicht läugnen, dass sie einer Paraphrase, wie sie Eudemus zu geben pflegte, sehr ähnlich sieht.

2) οὐκ ἔοικε δὲ οὐδὲ περὶ τοῦ ἐναντίου καλῶς λέγεσθαι. οὐ γάρ φασιν εἰ ἡ λύπη κακὸν ἐστὶ, τὴν ἡδονὴν ἀγαθὸν εἶναι· ἀντικείμενον γὰρ καὶ κακὸν κακῷ καὶ ἄμφω τῷ μηδετέρῳ, λέγοντες ταῦτα οὐ κακῶς, οὐ μὲν ἐπὶ γε τῶν εἰρημίων ἀληθεύοντες. ἄμφοιν μὲν γὰρ ὄντων κακῶν καὶ φευκτὰ ἔδει ἄμφω εἶναι, τῶν μηδετέρων δὲ μηδέτερον ἢ

*) De anima II, 4 φυσικώτατον γὰρ τῶν ἔργων τοῖς ζῶσι ὅσα τέλεια καὶ μὴ πηρώματα ἢ τὴν γένεσιν αὐτομάτην ἔχει, τὸ ποιῆσαι ἕτερον οἷον αὐτὸ, ζῶν μὲν ζῶν, φυτὸν δὲ φυτὸν ἵνα τοῦ ἀεὶ καὶ τοῦ θείου μετέχωσιν ἢ δύνανται· πάντα γὰρ ἐκείνου ὁρέγεται κακείνου ἕνεκα πράττει ὅσα πράττει κατὰ φύσιν. vergl. daselbst Trendelenb. p. 352.

ὁμοίως. νῦν δὲ φαίνονται τὴν μὲν φεύγοντες ὡς κακόν, τὴν δ' αἰρούμενοι ὡς ἀγαθόν. οὕτω δὲ καὶ ἀντίκειται.

Davon ist nichts im Philebus zu lesen; kennen wir aber den Namen dessen, welcher diesen Einwurf gegen die Lust vorgebracht hat, dann wissen wir auch gegen wen die gesammte Untersuchung des Arist. gerichtet ist; ihm nämlich fallen dann alle ἐνστάσεις gegen die ἡδονή zu. Die frühere Abhandlung hat cap. 14 uns glücklicher Weise den Namen gerettet: ὡς γὰρ Σπεύσιππος ἔλυσεν, οὐ συμβαίνει ἢ λύσις, ὡς περ τὸ μείζον τῷ ἐλάττονι καὶ τῷ ἴσῳ ἐναντίον· οὐ γὰρ ἂν φαίη ὅπερ κακόν τι εἶναι τὴν ἡδονήν. *) Auch dieses läge, wie wir oben nachgewiesen haben, im Charakter der Eudemischen Paraphrase, den Autor, den Aristoteles ohne zu nennen widerlegt, auszulaudern. Ich trage daher kein Bedenken, alle gegen die ἡδονή sowohl im siebenten als zehnten Buche vorgebrachten Einwürfe der Hauptsache nach dem Speusippus beizulegen.

3) οὐ μὲν οὐδ' εἰ μὴ τῶν ποιότητων ἐστὶν ἡ ἡδονή, διὰ τοῦτ' οὐδὲ τῶν ἀγαθῶν· οὐδὲ γὰρ αἱ τῆς ἀρετῆς ἐνέργειαι ποιότητές εἰσιν οὐδ' ἡ εὐδαιμονία.

Dieser Einwurf steht nicht im Philebus (vergl. p. 188 Bkk. 37 Steph.), und nicht im siebenten Buche.

4) λέγουσι δὲ τὸ μὲν ἀγαθὸν ὠρίσθαι, τὴν δ' ἡδονὴν ἀόριστον εἶναι, ὅτι δέχεται τὸ μᾶλλον καὶ τὸ ἥττον.

Diesen Einwurf, den die erstere Abhandlung nicht kennt, hebt

*) Gellius IX, 5. Speusippus vetusque omnis Academia voluptatem et dolorem duo mala dicunt esse opposita inter sese; bonum tamen esse quod utriusque medium foret.

der Platonische Philebus hervor p. 166. (27 seq.) ἡδονὴ καὶ λύπη πέρας ἔχειτον ἢ τῶν τὸ μᾶλλον τε καὶ ἥττον δεχομένων ἐστόν; und damit kann Plato gemeint seyn, obgleich zu vermuthen steht, dass auch Speusippus diesen Grund nicht wird übergangen haben, vergl. über das später angeführte Beispiel der ὑγίεια Phileb. p. 163. (26), 174. (31).

5) τέλειον τε τὰγαθὸν τιθέντες, τὰς δὲ κινήσεις καὶ τὰς γενέσεις ἀτελεῖς, τὴν ἡδονὴν κίνησιν καὶ γένεσιν ἀποφαίνειν πειρῶνται. οὐ καλῶς δ' εἰκότα λέγειν οὐδ' εἶναι κίνησιν . . . γένεσιν τε πῶς ἂν εἴη;

in Philebus p. 150 (20) wird, wie natürlich, das τὰγαθὸν als τέλειον gesetzt, und die γένεσις als diesem widersprechend gegenübergestellt, von der κίνησις aber ist dort nirgend die Rede, und doch müsste es, wenn Plato und kein anderer bezeichnet seyn sollte. Ar. weist nach, dass die Begriffe τάχος und βραδύτης von der ἡδονὴ nicht gelten, sie demnach auch keine κίνησις sey. Wahrscheinlich hat Speusippus diesen Einwurf aus dem platonischen μᾶλλον καὶ ἥττον aufgenommen.

6) καὶ λέγουσι δὲ τὴν μὲν λύπην ἐνδειαν τοῦ κατὰ φύσιν εἶναι, τὴν δ' ἡδονὴν ἀναπλήρωσιν. ταῦτα δὲ σωματικά ἐστι τὰ πάθη. εἰ δὴ ἐστι τοῦ κατὰ φύσιν ἀναπλήρωσις ἢ ἡδονή, ἐν ᾧ ἢ ἀναπλήρωσις, τοῦτ' ἂν καὶ ἡδοίτο. τὸ σῶμα ἄρα. οὐ δοκεῖ δὲ, οὐδ' ἐστὶν ἄρα ἀναπλήρωσις ἢ ἡδονή, ἀλλὰ γινομένης μὲν ἀναπληρώσεως ἡδοίτ' ἂν τις, καὶ τεμνόμενος *) λυποῖτο.

*) Was soll τεμνόμενος? gefordert wird ein dem vorhergehenden entgegengesetzter Begriff, der in diesem Worte durchaus nicht enthalten ist; man erwartet κενούμενος.

Dasselbe lehrt der Philebus p. 195. seqq. (32) 183. (35); es gilt aber dieses nur von den körperlichen Vergnügungen: *ἄλυποι γάρ εἰσιν αἱ τε μαθηματικαὶ καὶ τῶν κατὰ τὰς αἰσθήσεις αἱ διὰ τῆς ὀσφρήσεως, καὶ ἀκροᾶματα δὲ καὶ ὀράματα πολλὰ καὶ μνήμαι καὶ ἐλπίδες. τίνος οὖν αὗται γενέσεις ἔσονται; οἷδενός γάρ ἐνδεια γένηται οὐ γένοιτ' ἂν ἀναπλήρωσις;* also Arist. unterscheidet gleich Plato die geistigen und körperlichen Vergnügungen.

7) *πρὸς δὲ τοὺς προφέροντας τὰς ἐπονιδίστους τῶν ἡδονῶν λέγοι τις ἂν ὅτι οὐκ ἔστι ταῦθ' ἡδέα. οὐ γὰρ εἰ τοῖς διακειμένοις ἡδέα ἔστιν, οἷητέον αὐτὰ καὶ ἡδέα εἶναι πλὴν τούτοις, καθάπερ οὐδὲ τὰ τοῖς κάμνουσιν ὑγιεινὰ ἢ γλυκέα ἢ πικρὰ, οὐδ' αὖ λευκὰ τὰ φαινόμενα τοῖς ὀφθαλμιῶσιν.*

Das könnte auf Platons Philebus p. 207. (46) gedeutet werden, und so haben wir auch die Erscheinung zu beachten, dass vom zehnten Buche manches auf diese Schrift bezogen werden kann, während das siebente Buch viel weiter vom Platonischen Philebus abgeht. Als Schlussresultat folgt, dass die *ἡδονή* nicht das *τάγαθόν* und nicht jede wünschenswerth ist, *οὐ πᾶσα αἰρετή*, dass es aber einige gibt *αἰρεταὶ καὶ αὐτὰς διαφέρουσιν τῷ εἶδει*. Folglich wollte Aristoteles hier nur zeigen, dass weder das eine Extrem des Eudoxus, die *ἡδονή* sey das absolute gute, das *τάγαθόν*, noch das andere des Speusippus und der Stoiker, *) keine *ἡδονή* sey ein *ἀγαθόν*, richtig wäre; es gebe gute und schlechte Vergnügungen, und er stimmt mit Plato überein, da er selbst *τῷ εἶδει διαφερούσας ἡδονὰς* und dieselben wie Plato anerkennt. Schön und bedeutend sind die drei folgenden Ka-

*) Diogenes VII, 105. *ἀλλὰ οὐδὲ τὴν ἡδονὴν ἀγαθὸν φασιν ἑκάτων τε ἐν τῷ ἑννεακαιδεκάτῳ περὶ ἀγαθῶν καὶ Χρύσιππος; ἐν τοῖς περὶ ἡδονῆς. εἶναι γὰρ καὶ αἰσχυρὰς ἡδονὰς, μηδὲν δὲ αἰσχυρὸν εἶναι ἀγαθόν.*

pitel X, 3—5., in welchen die nähere Erklärung der Ansicht des Ar. über die Lust gegeben ist.

Nach dieser Zusammenstellung richten wir unsern Blick noch einmal auf den Verfasser der ersten Abhandlung. Es ist sehr leicht möglich, und selbst durch manche Andeutung begünstigt, dass jene erste Untersuchung nur eine Umarbeitung des Eudemos aus dem zehnten Buche der Nikomachien bildet. Ist aber dieser Artikel von Eudemos, so scheint demselben auch der über die *ἐγκράτεια*, d. h. das ganze siebente Buch, zuzufallen, und dann stehen die beiden andern, das fünfte und sechste, den Nikomachien nicht fester. Auffallend aber bleibt die Abweichung von Aristoteles, an den sich Eudemos möglichst genau hält, dass er die *ἡδονή* als das *ἄριστον* darzustellen versucht, obschon er dieses nicht *καθ' αὐτό*, sondern *κατὰ συμβεβηκός* beweist, in so fern die vorzüglichste *ἐνέργεια* auch von der vorzüglichsten *ἡδονή* begleitet ist, was Ar. selbst lehrt. Noch auffallender ist mir die Bemerkung VII, 14. über die *εὐτυχία*, deren nähere Entwicklung hier offenbar als nicht hieher gehörig bei Seite geschoben wird: *διὰ δὲ τὸ προσδεῖσθαι τῆς τύχης δοκεῖ τισὶ ταῦτόν εἶναι τῇ εὐδαιμονίᾳ, οὐκ οὕσα, ἐπεὶ καὶ αὐτὴ ὑπερβάλλουσα ἐμπόδιός ἐστιν, καὶ ἴσως οὐκέτι εὐτυχίαν καλεῖν δίκαιον· πρὸς γὰρ τὴν εὐδαιμονίαν ὁ ὅρος αὐτῆς.* Da die Eudemische Ethik diesem Gegenstande VII, 14. einen besonderen Abschnitt widmet, so erwartet man jedenfalls eine Berufung auf diese ausführliche Entwicklung. Ist dagegen Aristoteles der Verfasser, so muss man annehmen, dass er den im siebenten Buche behandelten Abschnitt später selbst verworfen und anders durchgeführt hat, seine Schüler aber beide Arbeiten erhalten haben. Ich wage darüber nicht einen entschiedenen Ausspruch und wünsche, dass andere denselben Gegenstand einer genauern Untersuchung unterwerfen, gleichwohl muss zugestanden werden, dass eine grössere Wahrscheinlichkeit dahin führt, die erstere Abhandlung der *ἡδονή* für ein Bruchstück der Eudemischen Ethik zu halten.

EUEMISCHE ETHIK.

VII, 13 — 15.

Die wenigen Kapitel, welche den Schluss der Eudemien bilden, sind uns in sehr verdorbenem Zustande überliefert, und da auch Bekker's Vergleichen wenig Aushilfe gewähren, muss jeder Beitrag zur Herstellung willkommen seyn. Die alte lateinische Uebersetzung, z. B. im Cod. Monac. CCCVI. enthält nach der Rhetorik einige Blätter mit der Aufschrift: L (iber) I. de bona fortuna, sie stehen gedruckt in der Ausgabe von 1481, und sind, wie schon Fabricius Bibl. III, 269. 282. Harl. nachgewiesen hat, aus Ethic. Magn. II, 8. und Eudem. VII, 14., wo *περὶ εὐτυχίας* gesprochen wird, wörtlich übergetragen, wobei nur zweifelhaft bleibt, ob der lateinische Uebersetzer selbst diese Zusammenstellung gemacht, oder sie bereits in einer griechischen Handschrift vorgefunden hat. Wichtig wird das Kapitel aus den Eudemien für die Kritik, weil ein bedeutend besserer Codex als die bekannten zu Grunde gelegt und schwer zu glauben ist, dass der Uebersetzer aus eigener Einsicht triftige Verbesserungen in Anwendung gebracht habe.

Kap. XIII.

Ἀπορήσειε δ' ἂν τις εἰ ἔστιν ἐκάστῳ φίλῳ χρήσασθαι καὶ ἐφ' ᾧ πέφυκε καὶ ἄλλως, καὶ τοῦτο ἢ αὐτὸ ἡδὺ κατὰ συμβεβηκός, οἷον ἢ ὀφθαλμός ιδεῖν ἢ καὶ ἄλλως παριδεῖν διαστρέψαντα, ὥστε δύο τὸ ἐν φανῆναι. αὗται μὲν δὴ ἄμφω ὅτι μὲν ὀφθαλμός, ὅτι ἦν δ' ὀφθαλμῷ· ἄλλη δὲ κατὰ συμβεβηκός, οἷον εἰ ἦν ἀποδόσθαι ἢ φαγεῖν. ὁμοίως δὴ καὶ ἐπιστήμη· καὶ γὰρ ἀληθῶς καὶ ἀμαρτεῖν, οἷον ὅταν ἐκῶν μὴ ὀρθῶς γράψῃ, ὥς ἀγνοία δὴ χρήσθαι ὥσπερ μεταστρέψας τὴν χεῖρα, καὶ τῷ ποδὶ ποτε ὥς χειρὶ καὶ ταύτῃ ὥς ποδὶ χρῶνται ὀρχηστριάδες.

Den Inhalt dieses K und Beantwortung, ob man auch die Tugend zum schlechten gebrauchen könne; deutlicher bezeichnet nach ihrer Art die grosse Ethik II, 7. p. 1206, 36. das Problem in folgenden selbst arg entstellten Worten: ἀπορήσειε δ' ἂν τις μεταβὰς καὶ ἐπὶ τῶν ἀρετῶν τὸ τοιοῦτον, σίον ἐπειδὴ ὁ λόγος κρατεῖ ποτε τῶν παθῶν (φαμέν γὰρ ἐπὶ τοῦ ἐγκρατοῦς), καὶ τὰ πάθη δὲ πάλιν ἀντεστραμμένως τοῦ λόγου κρατεῖ, οἷον ἐπὶ τῶν ἀκρατῶν συμβαίνει· ἐπεὶ οὖν τὸ ἄλογον μέρος τῆς ψυχῆς ἔχον τὴν κακίαν κρατεῖ τοῦ λόγου εὖ διακειμένου (ὁ γὰρ ἀκρατὴς τοιοῦτος), καὶ ὁ λόγος ὁμοίως φαῦλος διὸ κακῆς κρατήσκει τῶν παθῶν εὖ διακειμένων καὶ ἐχόντων τὴν οἰκίαν ἀρετήν. εἰ δὲ τοῦτ' ἔσται, συμβήσεται τῇ ἀρετῇ κακῶς χρῆσθαι· ὁ γὰρ λόγος φαύλως διακείμενος καὶ χρώμενος τῇ ἀρετῇ κακῶς αὐτῇ χρήσεται· τὸ δὲ τοιοῦτον ἄτοπον ἂν συμβαίνειν δόξειεν, wo die Verbesserung καὶ ὁ λόγος ὁμοίως φαύλως διακείμενος κρατήσκει unbezweifelt ist,*) eben so nothwendig aber ὁ γὰρ λόγος φαύλως διακείμενος. Daraus erhellt, dass von Freundschaft nicht die Rede seyn könne, also φίλως ein falscher Zusatz ist, der richtig in P fehlt, suche oben. Die Frage lautet, ob man alles nur zu dem gebrauchen könne, wozu es seiner Natur nach bestimmt ist, oder auch sonst noch. Auffallend ist die Mehrzahl ἐφ' α' für ἐφ' ὃ, obige Handschrift gibt ἐφ' ὧ; ganz sinnlos ist das folgende αὐτὸ ἡδὺ, es kann nichts anderes als das dem Aristoteles so geläufige ἢ κατ' αὐτὸ ἢ κατὰ συμβεβηκὸς seyn. Das Beispiel vom Auge kehrt öfters wieder, z. B. Meteor. IV, 12. p. 390, 11. Eth. Nicom. II, 5., aber man erwartet die Anwendung οἷον ὁφθαλμῷ ἢ, jetzt muss wenigstens οἷον εἰ geschrieben werden. Zu παριδεῖν διαστρέψαντα erwähnt Victorius Ciceros Worte, Acad.

*) Diese Herstellung verdankt man dem Otto Mielach, einem hoffnungsvollen Zuhörer und Freunde des Verf., durch dessen frühzeitiges Ableben der aristotelischen Litteratur vieles treffliche entzogen worden ist.

II, 25, 80.; itaque Timagoras Epicureus negat sibi umquam cum oculum torsisset, duas ex lucerna flammulas esse visas; αὐται hat kein Substantivum, das sich ergänzen liesse, und so muss das Wort *χρεῖται* wohl ausgefallen seyn. Auch die Wissenschaft könne man, wird fortgefahren, auf solche doppelte Weise gebrauchen, gut und schlecht; dadurch wird *ὁμοίως δὲ καὶ ἐπιστήμη* nothwendig, und bald nachher *χρηται* oder *χρησεται*. Die Form *ὀρχηστριάδες* kennt die griechische Sprache, wie es scheint, gar nicht, und so kann man der Aenderung *χρῶνται αἱ ὀρχηστρίδες* nicht entgehen.

ἤδη παῖσαι αἱ ἀρισταὶ ἐπιστήμαι εἶπαν, καὶ τῇ δικαιοσύνῃ ὥς ἀδικία χρησθαι, εἰ δίκης. εἰ ἄρα ἀπὸ δικαιοσύνης τὰ ἀδίκῃ πράττων ὥσπερ καὶ τὰ ἀγνοητικὰ ἀπὸ ἐπιστήμης· εἰ δὲ τοῦτ' ἀδύνατον, φανερόν ὅτι οὐκ ἂν εἶεν ἐπιστήμαι αἱ ἀρεταί. οὐδ' εἰ μὴ ἔστιν ἀγνοεῖν ἀπὸ ἐπιστήμης, ἀλλ' ἀμαρτάνειν μόνον, καὶ τὰ αὐτὰ καὶ ἀπὸ ἀγνοίας ποιεῖν, οὐτι ἀπὸ δικαιοσύνης γε ὥς ἀπὸ ἀδικίας πράξει· ἀλλ' ἐπεὶ φρόνησις ἐπιστήμη, καὶ ἀληθές τι τὸ αὐτὸ ποιήσῃ κακείνη· ἐνδέχοιτο γὰρ ἂν ἀφρόνως ἀπὸ φρονήσεως καὶ ἀμαρτάνειν ταῦτα ἅπερ ὁ ἀφρων. εἰ δὲ ἀπλῇ ἢ ἐκάστου χρεῖα ἢ ἑκάστον, καὶ φρονίμως ἔπραττον οὕτω πράττοντες.

Der Gedanke gibt in diesem Satze die sichern Worte an die Hand; wären die ἀρεταί, wie Sokrates behauptete, ἐπιστήμαι, so könnte in der Anwendung die δικαιοσύνη in ἀδικία übergehen, und würde einer unrecht thun, während er die Gerechtigkeit in sich hätte, etwa wie nach dem obigen einer eine Sache wohl wissen, aber doch zufällig oder absichtlich falsch machen kann. εἶπαν hat Bekker zuerst aus seinen Handschriften für εἶπε gesetzt, es ist statt *EIPAN* zu schreiben *EIHAN*, εἶη ἂν, wie nachher *EI* statt *A* steht; am Anfange hat P εἶδη für ἤδη. Der vollständige Gedanke ist: εἰ δὲ ἤδη παῖσαι αἱ ἀρεταὶ ἐπιστήμαι, εἶη ἂν καὶ τῇ δικαιοσύνῃ ὥς ἀδικία

χρησθαι. ἀδικήσει ἄρα ἀπὸ δικαιοσύνης τὰ ἀδίκᾳ πράττων. In den nächsten Worten καὶ τὰ αὐτὰ καὶ ἀπὸ fehlt die Vergleichungspartikel, wahrscheinlich stand καὶ ταῦτᾳ ἅπερ καὶ, schwieriger ist die Berichtigung der φρόνησις, die der Verfasser nicht als ἐπιστήμη anerkennt, daher auch ἐπεὶ schwerlich der rechte Ausdruck ist; oder ist es im Sinne des Sokrates gesprochen? man erwartet folgendes: wenn die φρόνησις eine ἐπιστήμη ist, so wird auch bei ihr dasselbe stattfinden, was oben von dieser gesagt ist, καὶ ἀληθῶς καὶ ἀμαρτεῖν, also man wird ἀπὸ φρονήσεως ἀφρόνως handeln; wäre aber die Anwendung überall nur einfach, so könnte von der φρόνησις nur das φρονίμως πράττειν angehen. ἀλλ' εἰ ἡ φρόνησις ἐπιστήμη, καὶ ἀληθές τι καὶ ταῦτό ποιήσει κακείνη. εἰ δὲ ἀπλῇ ἦν ἐκάστου χρεία . .

ἐπὶ μὲν οὖν ταῖς ἄλλαις ἐπιστήμαις ἄλλη κυρία ποιεῖ τὴν τροφήν, αὐτῆς δὲ τῆς πασῶν κυρίας τίς; οὐ γὰρ [ἐτι] ἐπιστήμη γε [ἢ νοῦς]. ἀλλὰ μὴν οὐδ' ἀρετὴ. χρηταὶ γὰρ αὐτῇ· ἡ γὰρ τοῦ ἀρχοντος ἀρετὴ τῇ τοῦ ἀρχομένου χρηταί· τίς οὖν ἐστίν; ἡ ὥσπερ λέγεται ἀκρασία κακία τοῦ ἀλόγου τῆς ψυχῆς, καὶ πῶς ἀκόλαστος ὁ ἀκρατὴς ἔχων νοῦν; ἀλλ' ἤδη ἂν ἰσχυρὰ ἢ ἡ ἐπιθυμία, στρέψει καὶ λογίζεται τὰναντία. ἡ σφι δηλονότι, κὰν ἐν μὲν τούτῳ ἀρετὴ ἐν δὲ τῷ λόγῳ ἄνοια ἢ, ἑτεραι μεταποιοῦνται. ὥστε ἔσται δικαιοσύνη τὸ δικαίως χρησθαι καὶ κακῶς, καὶ φρονήσει ἀφρόνως· ὥστε καὶ τὰναντία. ἄτοπον γὰρ εἰ τῆς μὲν ἐν τῷ λογιστικῷ ἀρετῆς μοχθηρία ποτὲ ἐγγενομένη μὲν τῷ λόγῳ στρέψει καὶ ποιήσει ἀγνοεῖν, ἡ δ' ἀρετὴ ἐν τῷ ἀλόγῳ ἀνοίας ἐνούσης οὐ στρέψει ταύτην, καὶ ποιήσει φρονίμως κρίνειν τὰ δέοντα. καὶ πάλιν ἡ φρόνησις ἢ ἐν τῷ λογιστικῷ τὴν ἐν τῷ ἀλόγῳ κόλασιν ἂν σωφρόνως πράττειν· ὅπερ δοκεῖ ἡ ἐγκράτεια. ὥστ' ἔσται καὶ ἡ ἀπὸ ἀγνοίας φρονίμως, ἐπὶ τε ταῦτα ἄτοπα, ἄλλως τε καὶ ἀπὸ ἀγνοίας χρησθαι φρονίμως.

sonst steht die höhere Wissenschaft über die niedrigere, beherrscht sie und bildet den Umschlag, *ποιεῖ τὴν στροφὴν* was Bekker vermuthete, hatte schon Victorius am Rande seines Exemplars bemerkt, und das Verbum *στρέφειν* hebt allen Zweifel. Was aber kehrt die *φρόνησις* und andere um? nicht wieder eine *ἐπιστήμη*, auch nicht eine *ἀρετή*, sondern die Gewalt der unvernünftigen Triebe in der menschlichen Seele, die *κακία τοῦ ἀλόγου τῆς ψυχῆς*, wie man bei dem *ἄκρατῆς* sieht, da er, ohwohl er die Einsicht des bessern hat, doch dem schlechtern folgt: *ἔτι* und *ἢ νοῦς* fehlen in der guten Handschrift; *καὶ πῶς* ist in *καὶ ὡς* zu ändern. Die Lücke ist viel grösser, als hier angedeutet ist, es scheint der Gegensatz des vorhergehenden zu fehlen, und der Gedanke folgender zu seyn: wenn die heftige Leidenschaft, das *ἄλογον*, den Sieg über das vernünftige Princip das *λογιστικὸν* davon trägt, und die Stärke und Kraft des *λογιστικὸν* über das *ἄλογον*, so folgt, dass, wenn in dem *λογιστικὸν* die *ἀρετή*, in dem *ἄλογον* die *ἄγνοια* ist, eine Aenderung und Umstellung eintritt; von dem Gegentheil besiegt, kann die *ἀρετή* *κακῶς*, die *φρόνησις* *ἀφρόνως* enden, aber auch umgekehrt; denn wenn die *μοχθηρία* in dem *ἄλογον* die *ἀρετή* in dem *λογιστικὸν* besiegen kann, so muss auch die *ἀρετή* die *ἄγνοια* sich unterwerfen können, die *φρόνησις* die *ἀκολασία*, wie dieses bei dem *ἐγκρατῆς* wirklich der Fall ist; aber auch das umgekehrte wird folgen, nämlich von der *ἄγνοια* aus *φρονίμως πράττειν*. Doch das sind ganz ungeräumte Dinge, zumal das letzte. Der Nachsatz beginnt mit *δῆλον ὅτι* und die Protasis mit *ἀλλ' εἰ δὴ*. Unter *ἐν μὲν τοῦτῳ* verstehe ich das *λογιστικὸν*, woraus die Aenderung *ἐν τῷ ἀλόγῳ* statt *λόγῳ* von selbst folgt. Wollte man aber zu *τούτῳ* ergänzen *ἀλόγῳ*, (was nur durch Einlegung eines ganz sophistischen Gedankens bewirkt werden könnte, dass in dem *ἄλογον* die *ἀρετή*, in dem *λογιστικὸν* die *ἄγνοια* wäre) so wäre *λόγῳ* doch nicht richtig und müsste mit *λογιστικῷ* vertauscht werden, da nur *λογιστικὸν* und *ἄλογον*, nicht aber *λόγος* und *ἄλογον* den Gegensatz bildet; *ἄγνοια* ist, wie schon das

Verbum *ἄγνοεῖν* lehrt, überall für *ἄνοια* herzustellen. Störend sind die Worte *δικαιοσύνη τὸ δικάίως*, wo Bekker *καὶ* für *τὸ* geändert hat. Es ist wie im nachfolgenden zunächst von der *ἀρετῇ* und *φρόνησις* die Rede, und soll *δικαιοσύνη* gleichwohl am Platze seyn, so erwartet man *δικαιοσύνη ἀδίκως*, wie *φρονήσει ἀφρόνως*. Die Sprache fordert: *ἄτοπον γὰρ εἰ τὴν μὲν ἐν τῷ λογιστικῷ ἀρετὴν μοχθηρία ποτε ἐγγενομένη ἐν τῷ λόγῳ στρέφει*. Das ungeeignete *κόλασιν ἂν* hat schon Victorius in *ἀκολασίαν* geändert. Der Schluss des Satzes ist in den Worten *ὥστ' ἔσται καὶ [ἡ] ἀπὸ ἄγνοίας φρονίμως*, wo der Artikel ganz unstatthaft ist; für *ἐπὶ τε* hat Victorius *ἐπεὶ τε*, uns scheint erforderlich *ἔστι δὲ ταῦτα* oder *πάντα ταῦτα ἄτοπα*. Bis hieher scheint der Zusammenhang der Gedanken vollkommen gerechtfertigt; unverständlich aber ist mir das übrige, was sich von diesem Gegenstande noch erhalten hat:

τοῦτο γὰρ ἐπὶ τῶν ἄλλων οὐδαμῶς ὁρῶμεν, ὥσπερ τὴν ἱατρικὴν ἢ γραμματικὴν στρέφει ἀκολασία. ἀλλ' οὖν ὁ τὴν ἄγνοιαν, εἰ ἢ ἐναντία, διὰ τὸ μὴ ἐνεῖναι τὴν ὑπεροχὴν ἀλλὰ τὴν ἀρετὴν, ὅλως μᾶλλον εἶναι πρὸς τὴν κακίαν οὕτως ἔχουσιν. καὶ γὰρ ὁ ἀδίκος πάντα ὁ δίκαιος δύναται καὶ ὅλως ἐνεστὶν ἐν τῇ δυνάμει ἢ ἀδυναμία. ὥστε δῆλον ὅτι ἅμα φρόνιμοι καὶ ἀγαθαὶ αἱ ἄλλου ἔξεις, καὶ ὁρῶς τὸ Σωκρατικὸν ὅτι οὐδὲν ἰσχυρότερον φρονήσεως. ἀλλ' ὅτι ἐπιστήμην ἔφη, οὐκ ὁρῶν· ἀρετὴ γὰρ ἔστι καὶ οὐκ ἐπιστήμη, ἀλλὰ γένος ἄλλο γινώσκ.

Der Uebergang der Rede in den Infinitiv *τὴν ἄγνοιαν . . μᾶλλον εἶναι* ist durch nichts motivirt, und nirgends sehe ich die Begründung, dass die *αἱ ἄλλου* (*ἄλογοι*?) *ἔξεις* zugleich *φρόνιμοι* und *ἀγαθαὶ* seyn sollten; es muss demnach Erklärung und Berichtigung dieses Satzes glücklicherer Lösung überlassen werden; sicher scheint uns nur Victorius Emendation *πάντα ἂ ὁ δίκαιος* und die gleichfalls

von demselben Gelehrten ausgehende, *) von Bekker zuerst in den Text gebrachte, Aenderung *Σωκρατικὸν*, wofür die Handschriften *σῶμα κρατητικὸν* haben; das letzte Wort ist *γνώσεως*. Aber damit ist die Untersuchung noch nicht geendet; die Lösung des Problems liegt vielmehr in dem, was die grosse Ethik am ang. Orte eben so richtig als deutlich auseinandersetzt, dass die Tugend in der Unterwerfung der Leidenschaften unter die Vernunft bestehe, und wo ein Gegensatz stattfinde, keine Tugend sey, also nicht, wenn der λόγος schlecht, die πάθη gut sind, so wenig als umgekehrt; τότε γάρ φαμεν εἶναι ἀρετὴν ὅταν ὁ λόγος εὖ διακείμενος τοῖς πάθεσιν εὖ ἔχουσι τὴν οἰκείαν ἀρετὴν σύμμετρος ἢ, καὶ τὰ πάθη τῷ λόγῳ· οὕτω γὰρ διακείμενα συμφωνήσουσι πρὸς ἄλληλα, ὥστε τὸν μὲν λόγον προστάττειν ἀεὶ τὸ βέλτιστον, τὰ δὲ πάθη ῥαδίως εὖ διακείμενα ποιεῖν ὃ ἂν ὁ λόγος προστάττῃ. ἂν οὖν ὁ λόγος φαύλῳς ἢ διακείμενος, τὰ δὲ πάθη εὖ, οὐκ ἔστιν ἀρετὴ ἐκλείποντος τοῦ λόγου· ἐξ ἀμφοτέρων γὰρ ἢ ἀρετή.

Καρ. XIV

enthält nähere Erläuterung des Begriffes *εὐτυχία* und dessen Verhältniss zur *εὐδαιμονία*, vergl. oben. Arist. Polit. VII, 1. p. 1323, b. 26. Physic. II, 5 et 6. Schon die ersten Worte dieser Untersuchung enthalten manches unrichtige im Ausdrucke:

ἐπεὶ δ' οὐ μόνον ἡ φρόνησις ποιεῖ τὴν εὐπραγίαν καὶ ἀρετὴν, ἀλλὰ φαμὲν καὶ τοὺς εὐτυχεῖς εὖ πράττειν ὡς καὶ τῆς εὐτυχίας εὖ ποιούσης εὐπραγίαν καὶ τὰ αὐτὰ τῆς ἐπιστήμης, σκεπτέον ἄρ' ἐστὶ φύσει ὁ μὲν εὐτυχὴς ὁ δ' ἀτυχὴς ἢ οὐ.

*) Vid. Zell zur Nicom. Eth. p. 256.

Die Eudemien sagen *εὐπραγία*, was in den Nikomachien durch *εὐπραξία* gegeben wird. Nicht das soll gesagt werden, dass die *φρόνησις εὐπραγία* und *ἀρετὴ* hervorbringt, da diese letzte hier weiter nicht in Anwendung kommt, sondern nur die *εὐπραγία* ist es, um welche es sich handelt; desswegen ist wohl *καὶ ἀρετὴ* zu schreiben; *εὐ* vor *ποιούσης* geduldet die Sprache nicht, wahrscheinlich nur falsche Wiederholung aus dem obigen und nicht mit *αὐ* zu vertauschen; der Gedanke ist: gleich als bewirke auch die *εὐτυχία* so gut als die *ἐπιστήμη* jene *εὐπραγία*, woraus die Aenderung *εὐπραγίαν κατὰ ταῦτα τῇ ἐπιστήμῃ* von selbst folgt. Hierauf wird bewiesen, dass es eine *εὐτυχία* gebe: *ὅτι μὲν γὰρ εἰσὶ τινες εὐτυχεῖς ὁρῶμεν· ἄφρονες γὰρ ὄντες κατορθοῦσι πολλὰ ἐν οἷς ἡ τύχη κυρία. οἱ δὲ ἐν οἷς τέχνη ἐστὶ, πολὺ μέντοι καὶ τύχης ἐνυπάρχει οἷον ἐν στρατηγίᾳ καὶ κυβερνητικῇ.* Hier fehlt der Fortgang der grammatischen Construction, aber *οἱ δὲ* ist Verbesserung des vorsichtigen Bekker, die Handschriften und die lat. Uebersetzung haben *εἰ δὲ*; es ist ein weiterer Grund, nicht blos da, wo die *τύχη* eigentlich ihr Gebiet hat, ist die *εὐτυχία*, auch in Dingen, die ihre *τέχνη* haben, kommt die *τύχη* vor; darum ist *εἰ δὲ* in *ἔτι δὲ* zu ändern.

πότερον οὖν ἀπὸ τινος ἕξως οὗτοί εἰσιν, ἢ οὐ τῷ αὐτοῖ ποιοῖ τινες εἶναι πρακτικοὶ τῶν εὐτυχημάτων. νῦν μὲν γὰρ οὕτως οἴονται ὡς φύσει τινῶν ὄντων. ἡ δὲ φύσις ποιούς τινας ποιεῖ καὶ εὐθὺς ἐκ γενετῆς διαφέρουσιν, ὥσπερ οἱ μὲν γλαυκοὶ, οἱ δὲ μελανόμαστοι τῷ τὸ δεῖν τοιονδὶ ἔχειν· οὕτω καὶ οἱ εὐτυχεῖς καὶ ἀτυχεῖς.

mir schien zu schreiben: *τῷ τοδὶ τοιονδὶ ἔχειν*, um zu bezeichnen, dass alles, was von Natur ist, seinen bestimmten Charakter habe und nicht aus der Art trete; und die letzten Worte bilden vielleicht eine Frage; nach der lateinischen Uebersetzung aber: *eo quod tale secundum esse tale oportet habere* stand einst mehr, was

durch Gleichklang ausgefallen ist, wie: τῷ δεῖν τοιονδὶ κατὰ τὸ εἶναι τοιονδὶ ἔχειν. — Nicht durch die φρόνησις werden die Menschen εὐτυχεῖς, diese ist nicht ἄλογος, sondern kann von allem den Grund, λόγος, angeben, warum sie so handelt, nicht so die εὐτυχία, denn sonst gäbe es eine τέχνη von ihr:

εἰσὶ δὲ φανερόν ὄντες ἄφρονες οὐχ ὅτι περὶ ἄλλα (τοῦτο γὰρ οὐδὲν ἄτοπον, οἷον Ἰπποκράτης γεωμετρικὸς ὢν ἄλλα περὶ τὰ ἄλλα δοκεῖ βλαῆ καὶ ἄφρων εἶναι, καὶ πολὺ χρυσίον πλεόν ἀπώλεσεν ὑπὸ τῶν ἐν Βυζαντίῳ πεντηκοστολόγων δι' εὐήθειαν ὡς λέγουσιν) ἀλλ' ὅτι καὶ ἐν ἐνίοις εὐτυχούσιν ἄφρονες.

Es ist ein fernerer Grund, dass die εὐτυχεῖς nicht φρονήσει es sind; für εἰσὶ hat Bekker ἔστι, das richtige hat eine Pariser Handschrift und die lat. Uebersetzung ἔτι, überdiess fordert die Grammatik φανεροί. Nicht minder nothwendig ist περὶ τὰλλα mit dem Artikel, da es im Gegensatze von dem steht, worin sie εὐτυχεῖς sind. Hippokrates ist der Chier, dessen τετραγωνισμός Aristot. σοφιστ. ἐλέγχ. cap. 11. erwähnt; vergl. Simplic. Phys. fol. 12, b., Ideler Meteorol. I. p. 383. δοκεῖ deutet ihn noch als lebend an zur Zeit als dieses geschrieben wurde, was nicht glaublich, aber auch ἐδόκει will wenig gefallen, man erwartet γεωμετρικὸς ὢν ἄλλα περὶ τὰλλα δοκῶν βλαῆ καὶ ἄφρων πολὺ κ τ λ, merkwürdig hat die latein. Uebersetzung, die alles wörtlich wiedergibt: fuit statt δοκεῖ . . εἶναι. Das falsche πλεόν hat Victorius in seinem Exemplare in das richtige πλέων verwandelt, eben so Sylburg, der diese Aenderung selbst wie billig in den Text aufgenommen hat; jetzt tritt auch die vet. transl. navigans als Bestätigung dazu. Die letzten Worte sind zu lesen: ἀλλ' ὅτι καὶ ἐν οἷς εὐτυχούσιν, ἄφρονες, wie bereits Victorius sich angemerkt hatte; dasselbe gibt die latein. Uebersetzung. — Nicht die

φρονιμώτατοι sind die εὐτυχεῖς, sondern sie werden dieses φύσει oder durch besondere Gunst der Gottheit:

περὶ γὰρ ναυκληρίαν οὐχ οἱ δεινότατοι εὐτυχεῖς, ἀλλ' ὥσπερ ἐν κύβων πτώσει ὁ μὲν οὐδὲν, ἄλλος δὲ βάλλει καθ' ἣν φύσει ἐστὶν εὐτυχῆς, ἢ τῷ φιλεῖσθαι ὥσπερ φασὶν ὑπὸ Θεοῦ καὶ ἔξωθεν τι εἶναι τὸ κατορθοῦν, οἷον πλοῖον κακῶς νευαυπηγημένον ἄμεινον πολλάκις δὲ πλεῖ, ἀλλ' οὐ δι' αὐτὸ ἀλλ' ὅτι ἔχει κυβερνήτην ἀγαθόν. ἀλλ' οὗτος εὐτυχῶν τὸν δαίμον' ἔχει κυβερνήτην ἀγαθόν. ἀλλ' ἄτοπον Θεὸν ἢ δαίμονα φιλεῖν τὸν τοιοῦτον ἀλλὰ μὴ τὸν βέλτιστον καὶ τὸν φρονιμώτατον.

Hier kann βάλλει ohne nähern Zusatz nicht den Venuswurf bezeichnen, und die Worte φύσει ἐστὶν beziehen sich sichtbar auf das Beispiel der ναυκληρία, so dass die Verbindung ist: οὐχ οἱ δεινότατοι εὐτυχεῖς, ἀλλ' . . ἢ φύσει εἰσὶν εὐτυχεῖς *) ἢ τῷ φιλεῖσθαι κ τ λ, woraus folgt, dass καθ' ἣν entweder verdorben ist oder nach diesem einige Worte ausgefallen sind. Die Partikel δὲ nach πολλάκις übergeht die lat. Uebersetzung, aber diese Anwendung δὲ nach vorausgegangenem Participium ist der gr. Sprache nicht fremd, Buttm. ad Alcib. p. 146. Mid. p. 149. Maetzner ad Antiph. p. 136. Für εὐτυχῶν gibt εὐτυχῆς M, εὐτυχ Z, die vet. translatio εὐτυχῇ. Wenn also diese εὐτυχία entweder φύσει, oder νόῳ (φρονήσει), oder ἐπιτροπία τινι (Θεία μοίρα) eintritt, die beiden letztern aber wegfallen, so bleibt nur, dass sie φύσει ist; aber nicht überhaupt, sondern nur als ἀλογος φύσις kann sie angenommen werden, wie das nachstehende lehrt:

*) Die lat. Uebers. hat: ex eo quod naturam habet bene fortunatam.

ἀλλὰ μὴν ἢ γε φύσις αἰτία ἢ τοῦ αἰεὶ ὡσαύτως ἢ τοῦ ὡς ἐπὶ τὸ πολὺ, ἢ δὲ τύχη τούναντίον. εἰ μὲν οὖν τὸ παραλόγως ἐπιτυγχάνειν τύχης δοκεῖ εἶναι. ἀλλ' εἴπερ διὰ τύχην εὐτυχῆς, οὐκ ἂν τοιοῦτον εἶναι τὸ αἷτιον, οἷον αἰ τοῦ αὐτοῦ ἢ ὡς ἐπὶ τὸ πολὺ, ἔτι εἰ τοιοσδὶ ἐπιτυγχάνει ὥσπερ ὅτι ὁ γλαυκὸς οὐκ ὁξὺ ὄρα, οὐ τύχη αἰτία ἀλλὰ φύσις· οὐκ ἄρα ἐστὶν εὐτυχῆς ἀλλ' οἷον εὐφυνῆς. ὥστε τοῦτ' ἂν εἴη λεκτέον, ὅτι οὐς λέγομεν εὐτυχεῖς, οὐ διὰ τύχην εἰσὶν. οὐκ ἄρα εἰσὶν εὐτυχεῖς· τύχης γὰρ ὅσων αἰτία τέχνη ἀγαθῇ ἀγαθῶν· εἰ δ' οὕτω, πότερον ἢ ἔσται τύχη ὅλως ἢ ἔσται μὲν, ἀλλ' οὐκέτι; ἀλλ' ἀνάγκη καὶ εἶναι καὶ αἰτίαν εἶναι. ἔσται ἄρα καὶ ἀγαθῶν τισὶν αἰτία ἢ κακῶν.

Der Gedanke liegt offen da, nicht so die grammatische Verbindung, es fehlt der Nachsatz zu εἰ μὲν οὖν, dieser muss in die Worte οὐ τύχη αἰτία gelegt seyn. Wenn das παραλόγως ἐπιτυγχάνειν der τύχη zufällt, aber diese nicht αἰεὶ oder ὡς ἐπὶ τὸ πολὺ sich gleich bleibt und die Ursache desselben ist, so kann, wer eine bestimmte ἔξις hat, weil hier bei allen, welche dieselbe ἔξις haben, dasselbe eintritt, nicht εὐτυχῆς, sondern vielmehr εὐφυνῆς heissen; folglich würde die τύχη ganz durchfallen. Der Fehler ist also in den Worten ἔτι εἰ enthalten, mag nun ἐπεὶ, oder ἔστιν εἰ, oder nur εἰ gestanden haben. Ganz gesichert aber ist im folgenden die Aenderung πότερον οὐκ ἔσται τύχη ὅλως, ἢ ἔσται μὲν ἀλλ' οὐκ αἰτία, worauf die Antwort folgt, dass sie sowohl seyn, als auch Ursache seyn müsse.

Ob man aber überhaupt die τύχη aufgeben und sagen müsse, nichts geschehe ἀπὸ τύχης, und nur nach falschem Sprachgebrauche sprechen wir von ihr als αἰτία, weil wir die eigentliche αἰτία nicht kennen, daher man auch die τύχη definirt, als eine Ursache, welche der

menschliche Verstand nicht begreift, *) gleich als wäre sie etwas natürliches; dieses ist eine andere Frage; aber da **) wir sehen, dass einige einmal glücklich sind, warum sollten sie es nicht wiederum, weil sie wieder ihre Sache gut machen, *διὰ τὸ ἀποκατορθῶσαι καὶ πάλιν*; dann ist dieses die Ursache davon, das *αἷτιον*, nicht die *τύχη*. ***) Wenn aber aus den unendlich möglichen Dingen sich wieder dasselbe ereignet, so kann es zwar *ἀγαθόν* oder *κακόν* seyn, aber wegen dieser unendlichen Menge wird es keine *ἐπιστήμη* davon geben, sonst könnte man das *εὐτυχεῖν* wissenschaftlich erlernen, oder es wären, wie Sokrates sagte, alle *ἐπιστήμαι εὐτυχίαι*. Immerhin jedoch kann oft nacheinander sich so etwas treffen, wie beim Würfelspiel. ****)

*) *τὴν τύχην τιθέντων αἰτίαν ἀνάλογον ἀνθρωπίνῳ λογισμῷ ὡς οὐστὶς τινὸς φύσεως*, der Gedanke und die Vergleichung mit Magn. Mor., wo es *ἄλογος φύσις* heisst, lehrt, dass *ἀνάλογον* in *ἄλογον* zu ändern ist, wie Victorius bereits verbessert hat; dasselbe fand der lat. Uebersetzer in seiner Handschrift, er gibt *sine ratione*.

**) *ἐπειδὴ ὁρῶμεν τινὰς ἅπασι εὐτυχήσαντες*, das letzte Wort ist Druckverschen in Bekkers Ausgabe für *εὐτυχίσαντας*, das erste aber ist, da es den Gegensatz von dem vorausgehenden *τοῦτο μὲν οὖν ἄλλο πρόβλημα ἂν εἴη* bildet, in *ἐπεὶ δ'* zu ändern, wie die lat. Uebers. *quoniam autem* gibt.

***) *οὐκ ἄρα ἔσται τύχης. οὐ τὸ ἀλλ' ὅταν τὸ αὐτὸ ἀποβαίῃ ἀπειρῶν καὶ ἀορίστων, ἔσται μὲν τὸ ἀγαθὸν ἢ κακόν, ἐπιστήμη δ' οὐκ ἔσται αὐτοῦ ἢ δι' ἀπειρίαν, ἐπεὶ ἐμάνθανον ἂν τινὰς εὐτυχεῖς, ἢ καὶ πᾶσαι ἂν αἱ ἐπιστήμαι ὥσπερ ἔφη Σωκράτης, εὐτυχίαι ἦσαν*. Man könnte vermuthen *τύχης οὐδὲ τὸ ἄλλοτ' ἂν*, aber dann fehlt alle Verbindung des nachfolgenden; darum scheint das richtige *οὐκ ἄρα ἔσται τύχης τοῦτο* oder *αὐτό. ἀλλ'*, auch die lat. Uebers. hat: *non igitur erit fortunae hoc*; statt *ἢ* hat dieselbe *ἢ δι' ἀπειρίαν*, weder der Artikel noch die Conjunction kann hier stehen. *εὐτυχεῖς* ohne *εἶναι* oder *γίγνεσθαι* widerspricht der Sprache; daher *εὐτυχεῖν* eben so nothwendig als leicht. Wo aber hat Sokrates je jene Bemerkung gemacht?

****) *τί οὖν κωλύει συμβῆναι τινὶ ἐφεξῆς τὰ τοιαῦτα πολλάκις, οὐχ ὅτι τοῖς δεῖ, ἀλλ' οἷον ἂν εἶεν τὸ κύβους αἰεὶ μακρὰν βάλλειν*. Unverständlich ist *τοῖς*, was in Z fehlt und wofür Aldus eine Lücke hat; *οὐχ ὅτι δεῖ* gibt zwar einen Sinn, aber man sieht nicht, woher *τοῖς* oder die Lücke entstanden, so dass jenes nur äusseren Schein hat. *εἴη* statt *εἶεν* fordert die Grammatik.

Ferner gibt es in der menschlichen Seele vernünftige und unvernünftige Triebe, und die letzteren sind früher; wenn das Streben nach dem ἡδὺ aus natürlichem Triebe folgt, φύσει ist, so geht auch alles φύσει nach dem τὰγαθόν. *) Sind nun einige mit solchen Naturanlagen begabt, dass sie ohne Kenntniss ihrem Triebe folgen und nach dem Objecte streben, nach welchem sie streben sollen, zu der Zeit, in der es nothwendig ist, und in dem Maasse und Grade, wie es seyn soll, so gelingt ihr Streben, mögen sie noch so ἄφρονες und ἄλογοι seyn; **) denn die sind εὐτυχεῖς, welche gewöhnlich ohne Bewusstseyn ihre Sache recht machen; folglich sind die εὐτυχεῖς nur φύσει. Oder nach einer andern Erklärung εὐτυχία ist ein mehrdeutiges Wort. Einiges thun wir nach einem gewissen Triebe und mit Absicht, anderes wieder nicht; im ersten Falle, wenn die gefassten Pläne schlecht sind, es aber doch gelingt, sagen wir εὐτυχεῖν, im

*) εἰ γὰρ ἐστι φύσει ἡ δι' ἐπιθυμίαν ἡδέος καὶ ἡ ὕψους, φύσει γὰρ ἐπὶ τὸ ἀγαθὸν βαδίζουσι ἅνθρωποι. Hier sind wohl die Worte καὶ ἡ zu streichen, vergl. de anima II, 3.; übrigens setzt dieser Satz voraus, dass das ἡδὺ auch das τὰγαθόν sey, und kann als Zeugniss gebraucht werden, dass die Abhandlung die ἡδονὴ in den Nikomachien den Eudemien zufällt.

**) εἰ δὲ τινες εἰσιν εὐφρεῖς ὥσπερ οἱ ἄδικοι οὐκ ἐπιστάμενοι ἄδειν, οὕτως οὐ πεφύκασι καὶ ἄνευ λόγου ὁρμῶσιν, ἡ φύσις πέφυκε, καὶ ἐπιθυμοῦσι καὶ τούτου ποτέ, καὶ οὕτως ὡς δεῖ καὶ οὐ δεῖ καὶ ὅτε, οὗτοι κατορθοῦσι καὶ τύχῳσιν ἄφρονες ὄντες καὶ ἄλογοι, ὥσπερ καὶ εὐ ἔσονται οἱ διδασκαλικοὶ ὄντες. Die Schwierigkeit liegt in den angeführten Beispielen; ὁδικοὶ statt ἄδικοι vermuthete Bekker, und schon vor ihm Sylburg; es liegt nahe durch ἄδειν, aber dieses selbst ist schlecht begründet, P hat ἄν. Ganz anderes gibt die lateinische Uebersetzung: Si itaque quidam sunt bene nati quemadmodum indocti non scientes quae oportet, sic bene nati sunt et sine ratione impetum faciunt, sed quod natura apta nata est, et concupiscunt et hoc et tunc sic uti oportet et quando, isti dirigunt etsi contingant insipientes existentes et sine ratione quemadmodum et bene erant non docibiles existentes. Dieser Uebersetzung liegt folgende Abweichung zu Grunde: ὥσπερ οἱ ἀδίδακτοι οὐκ ἐπιστάμενοι ἄ δεῖ οὕτως εὐ . . ὁρμῶσιν ἀλλ' ὅτε ἡ φύσις . . καὶ τούτου καὶ τότε . . ἔσονται οὐ διδασκαλικοὶ ὄντες. Entschieden kann man das καὶ τότε nennen, was durch das ὅτε δεῖ nothwendig gefordert, und P hat καὶ ποτε für ποτέ.

letztern, wenn wir es so gewollt hätten oder mit wenigerem zufrieden gewesen wären. *) Bei jenen tritt das εὐτυχεῖν διὰ φύσιν ein; denn die ὁρμή und ὁρεξις war richtig, ihr λογισμὸς aber falsch, und so wurde der Ausgang gut; legt sich aber manchmal wieder der falsche λογισμὸς dazwischen, so kann ein Umschlagen und das ἀτυχεῖν erfolgen. **) Bei diesen, welche ohne einen Trieb handeln, kann die εὐτυχία allerdings nicht κατ' εὐφροσύνην ὁρέξεως καὶ ἐπιθυμίας seyn, weil sie diese gar nicht haben, gleichwohl muss die εὐτυχία dieselbe seyn, oder es gibt mehrere Arten von ihr. ***) Da das εὐτυχεῖν ohne

*) καὶ ἐν ἐκείνοις κακῶν λογισαῖσιν δοκοῦσι κατορθοῦντες καὶ εὐτυχῆσαι φάμεν· καὶ πάλιν ἐν τούτοις, εἰ ἐβούλοντο ἂν ἢ ἑλάττω ἔλαβον τὰγαθόν. Im ersteren Satze fehlt die Partikel εἰ . . δοκοῦσι oder auch καὶ ἐν . . δοκοῦσι, κατορθοῦντας καὶ εὐτυχῆσαι φάμεν.

**) ἐκείνους μὲν τοίνυν εὐτυχεῖν διὰ φύσιν ἐνδέχεται. ἡ γὰρ ὁρμή καὶ ἡ ὁρεξις οὐσα οὐ δεῖ κατάρθωσεν, ὁ δὲ λογισμὸς ἦν ἡλίθιος. καὶ τοὺς μὲν ἐνταῦθα ὅταν μὲν λογισμὸς μὴ δοκῶν ὁρθῶς εἶναι, τύχη δ' αὐτοῦ αἰτία οὐσα, αὐτὴ δ' ὁρθὴ οὐσα, ἔσωσεν· ἀλλ' ἐνίοτε δὲ ἐπιθυμίαν ἐλογίσαστο πάλιν οὕτω καὶ ἡτύχησεν. Hier fehlt alle Verbindung mit ὅταν, eben so auffallend ist das Erscheinen der τύχη, wo nur von der ὁρμή und ὁρεξις die Rede seyn kann. δ' nach αὐτῇ fehlt in P. ἔσωσεν was schon dem Accente nach falsch ist (in den Actis apost. VII, 45. haben es noch selbst die neuesten Ausgaben), ist, wie der Gedanke lehrt, sicher ἔσωσεν, und so hat die lat. Uebersetzung: et eos quidem qui hic quando quidem ratiocinatio non visa recte esse fortuna ipsius causa existens concupiscentia ipsa recta existente salvavit. Dieses sieht mehr einer Aenderung ähnlich, als dass man vermuthen könnte, im Texte habe τῆς ὁρμῆς αὐτῆς ὁρθῆς οὐσῆς gestanden, und die τύχη kann hier, wo sie erklärt werden soll, nicht zur Erklärung dienen. Vielleicht war ursprünglich geschrieben: καὶ τοὺς μὲν ἐνταῦθα ὅταν μὲν λογισμὸς μὴ δοκῶν ὁρθῶς εἶναι τύχη, ἡ δ' αὐτοῦ αἰτία αὐσα, αὕτη ὁρθὴ οὐσα ἔσωσεν· ἀλλ' ἐνίοτε δὲ ἐπιθυμίαν ἐλογίσαντο πάλιν καὶ οὕτω ἡτύχησαν. Die grosse Ethik in einer etwas verschiedenen Eintheilung bezeichnet diese deutlich II, 8. p. 1207, 23 — b. 12.

***) ἀλλὰ μὴν ἢ ἐνταῦθα εὐτυχία καὶ τύχη διττῇ, κακείνη ἢ αὐτὴ ἢ πλείους αἱ εὐτυχίαι, wo die Worte καὶ τύχη διττῇ, wenn sie anders Bedeutung haben sollen und nicht falscher Zusatz sind, ihren Ort vertauscht haben und an das Ende nach εὐτυχίαι zu setzen sind. Die lat. Uebersetzung gibt: ἀλλὰ μὴν εἰ ἐνταῦθα . . κακῇ ἢ.

alle ἐπιστήμαι und λογισμοὶ ὁρδοὶ statt findet, so ist das αἷτιον, welches die Wissenschaft gibt, von der εὐτυχία verschieden.

Eine Frage ist, ob man εὐτυχία nennen soll oder nicht, wenn mit der richtigen ἐπιθυμία auch der λογισμὸς ἀνθρώπινος verbunden ist; dann nemlich ist es nicht gänzlich ἀλόγιστον, und eben so wenig reine ἐπιθυμία φυσικὴ, sondern eine Mischung von beiden. *) Man nennet auch dieses εὐτυχεῖν, weil es παρὰ λόγον ist, denn es ist gegen die ἐπιστήμη und das allgemeine, aber es ist nicht ἀπὸ τύχης, sondern διὰ τύχην. Daraus würde nun folgen, keineswegs dass das εὐτυχεῖν φύσει ist, sondern dass nicht alle, welche εὐτυχεῖν scheinen, διὰ τύχην, wohl aber διὰ φύσιν glücklich sind; eben so wenig folgt, dass die τύχη von nichts αἷτία sey, sondern nur nicht von allen, von welchen man es glaubt.

Noch eine Frage ist, ob die τύχη vielleicht Ursache von jener ἐπιθυμία und ὁρμῇ selbst ist; in diesem Falle geht auch alles andere von ihr aus; denn der Anfang des νοῆσαι und βουλευσασθαι oder ἐπιθυμῆσαι ist nicht wieder ἐπιθυμῆσαι, νοῆσαι u. s. w., also nicht νοῦς u. a. **) Also dieser erste Anfang, der nicht wieder einen

*) ἐκείνη δὲ πότερον ἢ εὐτυχία ἢ οὐκ ἔστιν ἢ ἐπεθύμησεν ὧν ἔδει καὶ ὅτε ἔδει τὸ λογισμὸς ἀνθρώπινος; οὐκ ἂν τούτου εἴη. Man erwartet nach dem oben angezeigten Gedanken das nähere Hervorheben der ὁρμῆς, ὁρμῇ, ἐπιθυμία im Gegensatze von λογισμὸς ἀνθρώπινος; es scheint jedoch nicht ausgefallen, sondern im Worte ἐπεθύμησεν angedeutet zu liegen, wornach herzustellen: ἐκείνη δὲ πότερον ἔστιν εὐτυχία ἢ οὐκ ἔστιν, εἰ ἐπεθύμησεν . . ἔδει ὁ λογισμὸς ἀνθρώπινος; die Worte οὐκ ἂν τούτου εἴη scheinen nicht mehr zu demselben Satze zu gehören, sondern die Antwort zu bilden: οὐκ ἂν τοῦτ' εἴη. Im nachfolgenden εὐτυχεῖν μὲν οὖν δοκεῖ, ὅτι ἡ οὐχὲν τῶν παρὰ λόγον αἷτια· τούτου δὲ παρὰ λόγον zeigt der logische Schluss die Aenderung τοῦτο δὲ παρὰ λόγον als nothwendig, und so hat die lat. Uebersetzung u. Victorius.

**) οὐ γὰρ ἐβουλευσατο βουλευσάμενος, καὶ τοῦτ' ἐβουλευσατο, ἀλλ' ἔστιν ἀρχὴ τις· οὐδ' ἐνόησε νοήσας· πρῶτον νοῆσαι καὶ τοῦτο εἰς ἄπειρον. οὐκ ἄρα τοῦ νοῆσαι ὁ νοῦς

Anfang hat, könnte wohl die *τύχη* seyn. *) Aber diese Frage will doch nichts anders, als was die *ἀρχή* der *κίνησις* in unserer Seele ist; und hier liegt die Antwort nahe, dasselbe, was im Weltall, die Gottheit; **) dieser göttliche Funken, der uns inwohnt, setzt alles in Bewegung. Von der Vernunft, dem *λόγος*, kann nicht wieder *λόγος* der Anfang seyn, sondern etwas höheres, und dieses ist *Θεός*. ***) Daher haben die *εὐτυχεῖς* keine Einsicht, kein *βουλεύεσθαι* nöthig, sie tragen in sich ein Princip, das mehr als *νοῦς* und *βούλευσις* wirkt und zum Ziele führt, die göttliche Hilfe. ****) Also gibt es zwei

ἀρχὴ οὐδὲ τοῦ βουλευσασθαι βουλὴ. Das im ersten Satze hervorgehobene scheint überflüssig, doch kann es stehen, wenn man *καὶ τότε ἐβουλεύσατο* und *ἐνόησε νοήσας πρότερον ἢ νοῆσαι* liest. *ὁ νοῦς* ist eine richtige Verbesserung des Casaubonus für *συνοῦσα*, was die Handschriften geben, nur der Artikel ist entbehrlich; aber noch die lat. Uebersetzung hatte das richtige vor sich: *non igitur ejus quod est intelligere intellectus principium.*

- *) *τί οὖν ἄλλο πλὴν τύχης; ὥστ' ἀπὸ τύχης ἅπαντα ἔσται εἰ ἔστι τις ἀρχὴ ἥ; οὐκ ἔστιν ἄλλη ἔξω.* Der lateinische Uebersetzer las in seinem Exemplare *ἅπαντα ἔστιν, ἥ ἔστι*, das richtige ist *ἔσται ἥ*, da Beziehung auf das obige *ἥ οὕτω γε πάντων ἔσται* genommen ist. Die nächsten Worte *αὕτη δὲ διὰ τί τοιαύτη τὸ τοῦτο δύνασθαι ποιεῖν* zeigen zwar den Gedanken, woher diese das Vermögen habe solches zu bewirken, sind aber nicht sicher zu ordnen.
- **) *δῆλον δὲ ὥσπερ ἐν τῷ ὅλῳ θεός; καὶ πᾶν ἐκείνῳ.* Auffallend ist *δὲ* (was in der lat. Version fehlt, dieselbe hat *ἐκεῖνο*), man wünscht *δῆλον δ' ὅτι ὥσπερ ἐν τῷ ὅλῳ θεός, καὶ ἐκείνῳ*, wie im *ὅλον* der *θεός*; die *πρώτη ἀρχὴ κινήσεως* ist, so in der Seele.
- ***) *τί οὖν ἂν κρεῖττον καὶ ἐπιστήμης εἴποι πλὴν θεός;* wo *θεόν* gefordert wird, aber die lat. Version gibt *καὶ ἐπιστήμης καὶ νοῦ πλὴν θεός*, und die Nothwendigkeit dieses Begriffes lehren die nächsten Worte *ἡ γὰρ ἀρετὴ τοῦ νοῦ ὄργανον*, dann war das Verbum sicher *εἶη*, wovon die Spur in *εἴποι* liegt, also *καὶ ἐπιστήμης εἶη καὶ νοῦ πλὴν θεός*.
- ****) Das nachfolgende p. 1248, 36 — b. 3. ist im einzelnen schwer verständlich, v. 34 wohl manches ausgefallen; Kleinigkeiten ergeben sich von selbst, wie v. 33 *ἐνθουσιασμοί*, 37 *τοῦ* für *τε*, 38 *θεῶν* statt *θεῶ*, 40 *ἀπολυομένου τοῦ λόγου* für *ἀπολυόμενους τοὺς λόγους*, 34 erwartet man *ἐπιτυχάιουσι*, nicht *ἀποτυχάιουσι* und die latein.

Arten der εὐτυχία, die eine θεία, die andere φύσει, *) dieser ist glücklich κατὰ τὴν ὁρμὴν, jener παρὰ τὴν ὁρμὴν, aber beide sind ἄλογοι.

Kap. XV.

Da wir von jeder Tugend einzeln gesprochen haben, so bleibt noch der Inbegriff aller Tugenden, die καλοκαγαθία übrig. **) ἀγαθός und καλός καγαθός sind wie dem Namen, so dem Begriffe nach verschieden. ***) Welche ἀγαθὰ ihrer selbst willen wünschenswerth sind, sind Zwecke τέλη, und welche von diesen ἐπαινετὰ sind, diese sind καλὰ, so ist die σωφροσύνη ein ἀγαθόν und καλόν, die υἱεία

Version hat adipiscuntur, aber damit ist Sinn und Zusammenhang noch nicht gegeben.

*) φανερόν δὲ ὅτι δύο εἶδη εὐτυχίας, ἡ μὲν θεία, διό καὶ δοκεῖ ὁ εὐτυχὴς διὰ θεὸν κατορθοῦν. οὗτος δ' ἐστὶν ὁ κατὰ τὴν ὁρμὴν διορθωτικός, ὁ δ' ἕτερος ὁ παρὰ τὴν ὁρμὴν. Da hier der Schluss der ganzen Untersuchung niedergelegt ist, so kann nicht δε gesagt werden, es muss δὲ heißen, und die lat. Uebersetzung hat richtig itaque; ferner hat ἡ μὲν θεία keinen Gegensatz, der folgen muss, und aus dem obigen klar ist; ich glaube daher, dass nach κατορθοῦν die Worte ἡ δὲ φύσει ausgefallen seyen.

**) ἣν ἐκαλοῦμεν ἤδη καλοκαγαθίαν, wir haben oben diese Stelle vorzüglich als Beweis hervorgehoben, dass, da in den Eudemien, wie sie jetzt sind, durchaus dieser Name nicht erwähnt wird, diese in ihrer jetzigen Gestalt nicht vollständig seyn können. Die lat. Version endet mit den Worten: quam vocamus kalokagachyam et cetera, würde also, da sie nur einfach καλοῦμεν kennt, jenen Einwurf entfernen; aber das ist eine nothwendige Aenderung dessen, der diese beiden Kapitel aus dem Zusammenhange genommen und sie περὶ εὐτυχίας als ein eigenes Werk betitelt hat.

***) ἐστὶ δὲ τὸ ἀγαθὸν εἶναι καὶ τὸ καλὸν καγαθόν οὐ μόνον κατὰ τὰ ὀνόματα, ἀλλὰ κατ' αὐτὰ τὰ ἔχοντα διαφορὰν, zu lesen ἀλλὰ καὶ καθ' αὐτὰ ἔχοντα διαφορὰν. Im nächsten τούτων δὲ καλὰ ὅσα δι' αὐτὰ ὄντα πάντα ἐπαινετὰ ἐστίν, ist die Stellung von πάντα unerträglich, entweder πάντα ὅσα oder αἰρετὰ, wie Rhet. I, 9. καλὸν μὲν οὖν ἐστὶν ὁ ἄνθρωπος δι' αὐτὸ ἀρετὴν ὃν ἐλαττωτὸν ἢ.

nur ein ἀγαθόν, kein καλόν. Darum ist ἀγαθός *) der, welchem die φύσει ἀγαθὰ auch wirklich ἀγαθὰ sind; einem ἀδίκος, ἀκόλαστος werden πλοῦτος, τιμὴ und dgl. mehr Schaden als Vortheil bringen. καλὸς καγαθός aber ist, wer von den ἀγαθὰ die καλὰ an und für sich hat, und diese καλὰ auch ihrer selbst wegen ausübt, d. h. Tugenden und deren Werke. Die Lakedämonier sind ἀγαθοί, aber nicht καλοὶ καγαθοί, **) sie haben nicht die καλὰ ihrer selbst wegen, und wollen so seyn; wer die Tugend nur äusserer Güter wegen übt, hat das καλόν nicht an sich, sondern nur κατὰ συμβεβηκός. Darum ist die καλοκαγαθία die vollendete Tugend.

*) Bei Bekker v. 26. ἀγαθόν statt ἀγαθός, nur ein Druckfehler.

**) διὸ ἀγαθοὶ μὲν ἄνδρες εἰσὶν· τὰ γὰρ φύσει μὲν ἀγαθὰ αὐτοῖς ἐστὶν· καλοκαγαθίαν γὰρ οὐκ ἔχουσιν, auch Victorius, wie billig, vermuthete δε; vielleicht aber sind durch Gleichklang die Worte καλοὶ δὲ καγαθοὶ οὐκ εἰσὶν ausgefallen. Oben p. 1248, h. 31. ist statt οὐδ' ὀνήσει zu lesen οὐδὲν ἂν ὀνήσει. v. 36. αὐτῶν ἔνεκα, ohne καὶ. p. 1249, 3. προαιροῦνται καλοὶ καγαθοὶ fehlt εἶναι. v. 13. τῷ δ' ἀγαθῷ καὶ καλῷ muss heissen τῷ δὲ καλῷ καγαθῷ. v. 10. αὐτὰ καὶ statt καὶ αὐτὰ. v. 14. δι' αὐτὰς statt δι' αὐτά. h, v. 11. ἂν δέτοι πρὸς τὴν αὐτοῦ ἀρχὴν nicht δὴ . . ἐαυτῶν. 19. ἢ τις statt εἴ τις.

Druckfehler:

Seite 441	Zeile 7	von unten	lies: Gesamtausgaben
— 442	—	2:	Zustand statt Umstand
— 442	—	3:	zuzuschreiben statt zugeschrieben
— 449	—	1:	widerlegte
— 480	—	6	von unten das statt dem.