

Die Sokratesdoxographie bei Aristoteles

Von Olof Gigon, Bern

Für Willy Theiler zum 24. Oktober 1959

I

Daß Aristoteles als erster die Philosophie geschichtlich verstanden und die philosophischen Leistungen der früheren Generationen als Vorstufen zu seinem eigenen Werke ausdrücklich berücksichtigt und interpretiert hat, ist evident und bedarf keines Nachweises mehr. Auch die bekannte Stelle des platonischen Phaidon und ihre Verwandten vermögen nicht ernstlich gegen diese Tatsache aufzukommen.

Ungenügend erforscht ist dagegen die doxographische Methode des Aristoteles im Einzelnen. Ich meine damit nicht die zuweilen bis zum Überdruß diskutierte Frage, ob und wie weit die Mitteilungen des Aristoteles über die Vorsokratiker, über Platon und die Akademie historisch zuverlässig sind oder nicht. Ich denke vielmehr an folgende Probleme: Stellen die zumeist auf viele Orte verstreuten Notizen über diesen oder jenen bestimmten Philosophen ein widerspruchloses und kohärentes Ganzes dar? Wie wird dem einzelnen Philosophen sein Platz in der Gesamtentwicklung angewiesen, wie seine eigentümliche Leistung hervorgehoben und seine Unzulänglichkeit kritisiert? Eine monographische Behandlung dieser Dinge für einen Anaxagoras, Empedokles, Demokrit und andere würde nicht nur unser Wissen von diesen Philosophen und ihrem Einfluß erweitern, sondern auch Einblicke in den Charakter der verschiedenen Pragmatien verschaffen, die in ganz anderen Zusammenhängen überraschend wichtig werden können.

Wenn wir uns hier der Sokratesdoxographie zuwenden, so geschieht es nicht, um einmal mehr zu versuchen, Näheres über den geschichtlichen Sokrates zu erfahren. Dieses Problem lassen wir hier in Frieden ruhen. Wir wählen Sokrates vielmehr aus andern Gründen. Einmal nimmt er offensichtlich schon bei Aristoteles jene Schlüsselposition in der Philosophiegeschichte ein, in der wir ihm bei allen späteren Doxographen begegnen; eine Schlüsselposition, die nicht bloß in den Ethiken, also der praktischen Philosophie, sondern auch in der Metaphysik, also der *θεωρητική*, zur Geltung kommt. Weiterhin zeigt es sich, daß die Zahl der doxographisch relevanten Stellen verhältnismäßig gering ist. Wir nennen dabei relevant diejenigen Texte, die weder reine Namensnennungen (Sokrates als Beispiel eines konkreten Einzelmenschen) noch in sich geschlossene Apophthegmata bieten noch endlich mit Sicherheit auf den *Σωκρατικός λόγος* eines Sokratikers zurückgeführt werden können; da wir nicht wissen, wie weit Aristoteles die Schriften eines Antisthenes, Aischines usw. überhaupt berücksichtigt hat, reduziert sich der letzte

Fall praktisch auf die Erwähnungen des platonischen Sokrates. Was nach Ausscheidung der drei Gruppen übrig bleibt, sind die Stellen, die die philosophische Leistung des Sokrates selbst als eine Etappe in der geschichtlichen Entwicklung herausarbeiten wollen.

Es wird sich ergeben, daß Aristoteles ein Bild des Sokrates zugrundelegt, das zwar wenige, aber energisch gezeichnete Züge aufweist. Ihm gilt die gegenwärtige Untersuchung. Nebenbei wird auch für das Verständnis der aristotelischen Pragmatien im Ganzen Einiges abfallen.

Die Texte, die wir benötigen, sind zum größten Teil in dem nützlichen Büchlein von Th. Deman, *Le témoignage d'Aristote sur Socrate* (Paris 1942) vereinigt. Allerdings fehlen einige wichtige Stücke, und umgekehrt sind mit leiser Inkonzistenz ein paar Stellen aufgenommen, die sich am einfachsten als Platonzitate verstehen lassen. Dennoch ist es zweckmäßig, zunächst Demans Liste zum Leitfaden zu wählen.

Auf die beiden ersten Nummern soll in anderm Zusammenhang näher eingegangen werden. Es sind die berühmt-berüchtigten Bemerkungen des Aristoteles über die Nähe der sokratischen Logoi zu den Mimosi der Syrakusaner Sophron und Xenarchos (*II. ποιητῶν* Frg. 3 Ross und Poet. 1447 a 28–b 13). Man wird sie von Duris F Gr Hist 76 F 72, Diog. Laert. 3, 18 usw. nicht abtrennen können. Wir haben also einen der interessantesten Fälle, in denen eine stilkritische und eine biographische Aussage unmittelbar parallel laufen; Herakleides Frg. 6 W. ist gleich zu beurteilen.

Auf den uns erhaltenen Menexenos 235 D zielen offensichtlich Nr. 18 (Rh. 1367 b 7ff.) und 19 (Rh. 1415 b 30ff.). Beachtenswert sind diese Zitate aus zwei Gründen. Einmal betreffen sie einen Dialog, der so schlecht proportioniert und so unschön gestaltet ist, daß man sich fragen kann, ob er in der uns vorliegenden Form wirklich von Platon selbst zur Veröffentlichung bestimmt worden ist. Zweitens sei nicht übersehen, daß im Schriftenverzeichnis des Aristoteles ein Titel «Menexenos» überliefert ist. Es muß ein Dialog gewesen sein, und man wird schwerlich annehmen wollen, daß ein anderer Namensträger gemeint sei als der aus dem platonischen *Lysis*, *Phaidon* und *Menexenos* bekannte junge Freund des Sokrates. Wie hat sich wohl der aristotelische Menexenos zum platonischen verhalten? Und wie trat im aristotelischen Dialog Sokrates auf? Sokrates kann ja in einem Dialog dieses Titels ebenso wenig gefehlt haben wie etwa im «Kallikles» des Xenokrates (Diog. Laert. 4, 12)¹. Freilich ist das eine wie das andere Werk bis auf den Titel, soweit ich sehe, untergegangen, so daß sich die Frage, wie das Porträt des Sokrates da aussah, schlechterdings nicht beantworten läßt. Man muß nur in Rechnung stellen, daß es dies gegeben hat.

¹ Vgl. P. Moraux, *Les listes anciennes des ouvrages d'Aristote* (1951) 32 und 43 f. Auch der *Phaidondas* des Demetrios v. Phaleron (Frg. 109 W.) zeigt, daß noch in der Generation nach Aristoteles Dialoge mit sokratischen Szenerien, also in Nachahmung von und Konkurrenz zu sokratischen Logoi der Sokratiker der ersten Generation, geschrieben worden sind.

Nr. 20 (Rh. 1419 a 8ff.) und 21 (Soph. el. 183 b 6ff.) zitieren Platons Apologie, Nr. 22 (Pol. 1260 a 20ff.) vermutlich den Menon 71 Dff., während Nr. 23 (EE 1247 b 11ff.) schwieriger zu beurteilen ist. Daß es lediglich Euth. 279 D meint, ist keineswegs sicher. Außerdem wäre zu fragen, ob mit der leider übermäßig knappen Bemerkung der EE (die *ἐπιστήμαι* seien nach Sokrates *εὐτυχίαι*) der Komplex EN 1099 b 7–8, 1153 b 21–25 usw. kombiniert werden muß oder nicht. Dies würde in eine Seitenlinie der Sokratesdoxographie hineinführen, die wir aber hier nicht verfolgen wollen.

Wir übergehen auch die Mehrzahl der apophthegmatischen und biographischen Notizen, deren Provenienz unklar und Deutung schwierig ist, und beachten zunächst nur noch einige Kleinigkeiten, die den entscheidenden doxographischen Mitteilungen nahestehen.

Nr. 10 (Diog. Laert. 2, 23) und 11 (Plut. Mor. 1118 C aus den nur hier bezeugten *Πλατωνικά*) erwähnen eine Reise des Sokrates nach Delphi und daß das delphische «Erkenne dich selbst» ihm den Anstoß zu der Frage *τί ἀνθρωπός ἐστι* gegeben habe. Wir dürfen dies getrost als eine Konkurrenzergählung zu Plat. Apol. 20 Cff. auffassen. Auf der andern Seite hat Aristoxenos damit aufgetrumpft, daß er seinen Pythagoras die Mehrzahl seiner ethischen Lehren von der delphischen Priesterin Themistokleia empfangen ließ (Frg. 15 W.). Daß es sich da um eine wenig überzeugende Erfindung des Aristoxenos selbst handelt, verrät sich schon daran, daß sie in der reichen spätern Pythagorastradition fast keine Spuren hinterlassen zu haben scheint².

Wichtiger für uns ist, daß Aristoteles mit dieser Geschichte die wesentliche Leistung des Sokrates hat begründen wollen, die Abkehr von der Betrachtung der Natur zur Frage nach dem Menschen. Von ihr sprechen im rein doxographischen Zusammenhang Met. 987 b 1–2 und Part. an. 642 a 28–31. Ähnlich wie im Falle der Beziehungen Platons zum Mimos stehen wir also auch hier vor der charakteristischen Parallele zwischen einem biographischen Bericht und einer sachlichen Feststellung. Der nächste Text führt uns gleich zu einem dritten Fall derselben Art.

Es ist Nr. 17 aus der Diskussion der EE über die Freundschaft (1235 a 35–b 2). Die Auffassung, daß alle Freundschaft auf dem *χρήσιμον* beruhe, wird belegt mit einem Apophthegma des Sokrates, der *παραβάλλον* darauf hinwies, daß wir Speichel, Haare und Fingernägel, ja sogar den ganzen Körper des Menschen wegzwerfen pflegen, wenn er tot, also zu nichts mehr nütze ist. Zu beachten ist zunächst das Grundsätzliche. Sokrates wird mit einer *παραβολή* eingeführt. Daß es sich da um ein charakteristisch sokratisches Verfahren handelt, lehrt die wichtige Stelle Rh. 1393 a 22–1394 a 9 (bei Deman teilweise als Nr. 16 gegeben): Die *κωαὶ πίστεις* unterscheiden sich in Enthymema und Paradeigma, wobei dieses ausdrücklich als

² Was sonst von Beziehungen des Pythagoras zu Delphi berichtet wird, teilweise in naheliegender Ausdeutung seines Namens, führt in ganz andere Richtung: Iambl. V. P. 5–7, Diog. Laert. 8, 21 mit unerklärbarem (auf Hermippos zurückgehendem?) Zitat.

eine Form der *ἐπαγωγή* bezeichnet wird. Hier haben wir wiederum zwei Teile, sofern das Paradeigma ein geschichtliches oder ein erfundenes sein kann; die erfundenen endlich sind entweder *παραβολαί*, wie in der Sokratik, oder *λόγοι*, also Fabeln, wie sie sich vorzugsweise bei Äsop finden.

Das Stichwort *ἐπαγωγή* verknüpft dieses Schema mit dem grundlegenden doxographischen Abschnitt Met. 1078 b 9–32, der in der *ἐπαγωγή* und im *ὀρίζεσθαι καθόλου* die geschichtliche Leistung des Sokrates auf dem Felde der philosophischen Methode erkennt. Beachtung verdient auch, wie Sokrates und Äsop nebeneinander gerückt werden. Denn geistesgeschichtlich gesehen muß die Gestalt des Äsop (ganz abgesehen von der bekannten Stelle Phaid. 61 B, die vermutlich hintergründiger gemeint ist, als wir heute zu erkennen vermögen) zweifellos in vielen Stücken als ein Vorläufer des Sokrates gelten. Es ist ja auch bezeichnend, daß eine der ganz wenigen Stellen, an denen Aristoteles Antisthenes zu Worte kommen läßt, in knappster Form eine Fabel äsopischen Stiles bringt (Pol. 1284 a 15–17).

In ganz anderer Richtung bedeutend ist der Begriff des *χρήσιμον*. Pointiert gesagt offenbart sich an ihm für Aristoteles selbst der Gegensatz zwischen den beiden Hauptteilen der Philosophie, der Theoria und der Praxis. So entschieden die Ethik darauf zielen muß, nicht bloß zu erkennen, was Tugend sei, sondern den Hörer auch tugendhaft zu machen (EN 1095 a 5–6, 1103 b 26–31, 1105 b 11–18, 1179 a 35–b 4, EE 1216 b 21–25, ferner 1214 a 9ff. und endlich MM 1182 a 4ff. Einigen der Formulierungen steht Epikur Frg. eth. 2 D. offensichtlich nahe), so energisch wird von der Theoria jeder Gedanke an eine Nutzbarkeit ferngehalten. Es genügt, auf Protr. Frg. 12 Ross, Met. A 1/2 und EN 1141 b 3–8 zu verweisen.

Folgerichtig erklärt Part. an. 642 a 28–31 ausdrücklich, die Philosophie habe sich von Sokrates an der *χρήσιμος ἀρετή* zugewandt. Unsere EE-Stelle illustriert die Wichtigkeit des *χρήσιμον* an einem besondern Falle.

Doch damit ist ihr Interesse noch nicht erschöpft. Prüfen wir ihren Text näher, so bemerken wir bald, daß er sich durch jene sonderbare Unordentlichkeit auszeichnet, die in den aristotelischen Pragmatien so oft begegnet. Der Gegensatz zwischen den Griechen, die die Leiber ihrer Toten als *ἄχρηστα* wegwerfen, und den Ägyptern, die sie als Mumien aufbewahren, weil sie ihnen noch *χρήσιμα* (wozu?) seien, wird mit einer Grobheit herausgearbeitet, die geradezu anstößig wirkt. Außerdem fehlt jede Erklärung darüber, was Sokrates unter der Nützlichkeit eines Freundes eigentlich verstanden hat. Wir haben es also mit der sorglos resümierenden Wiedergabe eines ursprünglich viel ausführlicheren Textes zu tun.

Dieser Text beruhte auf einem sokratischen Logos, den wir in zwei Varianten fassen können. Die eine, ein im Ganzen sorgfältig disponiertes Stück, findet sich bei Xen. Mem. I 2, 53–55 als Lehre des Sokrates selbst. Xenophon schöpft augenscheinlich aus demselben Grundtext, den auch die Vorlage von EE benützt hat. Wir gehen darauf nicht weiter ein. Die andere Variante geht unter dem Namen des Sokratikers Aristipp¹, und zwar besitzen wir sie sowohl als eine doxographische Mitteilung (Diog. Laert. 2, 91) wie auch als ein Apophthegma, das unmittelbar

mit dem Bios des Philosophen selbst verknüpft ist. Denn Aristipp beantwortet mit dem sokratischen Satz den Vorwurf, er habe brutal den eigenen Sohn verstoßen (Diog. Laert. 2, 81), was mit der Tatsache kombiniert werden muß, daß Aristipp nicht etwa seinen Sohn, sondern ungewöhnlicherweise seine Tochter zur Erbin seiner Philosophie gemacht hat (Diog. Laert. 2, 72 und Ep. Socr. 29)³. Es ist ein besonders hübsches Beispiel der Doppelspurigkeit der Tradition in Biographie und Doxographie, die wir schon oben zu beachten hatten. Unlösbar ist freilich das Problem, wie sich die Sokrates- und die Aristippos-Variante letztlich zu einander verhalten. Immerhin darf daran erinnert werden, daß von den mißratenen Söhnen bedeutender Väter in Platons Protagoras und Menon die Rede ist und daß ein eigentümlicher Text des Aristoteles (Rh. 1390 b 28–31) neben den Nachkommen des Kimon und Perikles auch diejenigen des Sokrates selbst auführt als solche, die zu *ἀβελτερία καὶ νωθρότης* ausarteten. Und zu guter Letzt hören wir andeutungsweise dasselbe vom eigenen Sohn des Aristoteles (Gnomol. Vatic. Nr. 330 Sternb.).

In die Nähe Aristipps führt auch der letzte Komplex, den wir im Vorfeld der großen Doxographica berücksichtigen müssen. Rh. 1417 a 15–21 spricht davon, daß die Diegesis *ἠθικὴ* zu sein habe. Aus dem *ἦθος* erwächst die vom *τέλος* her bestimmte *προαίρεσις*. Den mathematischen Untersuchungen hingegen fehlt das *ἦθος*. Denn anders als im sokratischen Logos steht bei ihnen weder eine *προαίρεσις* noch ein *τέλος ὃ ἔνεκα* zur Diskussion. Hier kehrt der Gegensatz zwischen Theoria und Praxis, der soeben am *χρήσιμον* sichtbar wurde, verschärft wieder. Die Sokratik hat es ausschließlich mit der ethischen Praxis, also mit dem *ἀγαθόν* zu tun; für Aristoteles ist ja, wie die ethische Doxographie noch genauer zeigen wird, das *τέλος ὃ ἔνεκα* geradezu der Inbegriff des *ἀγαθόν*. Der Ethik steht die Mathematik gegenüber. Die mathematischen Größen befinden sich jenseits von Bewegung, Handeln und *ἀγαθόν*. Sie sind also in einem viel radikaleren Sinne ein Objekt reiner Theoria als etwa der sichtbare Kosmos, der immerhin Bewegung besitzt und insofern auf das *ἀγαθόν* hin interpretiert werden darf.

Die mannigfachen Konsequenzen, die sich aus diesem Nichtvorhandensein des *ἀγαθόν* im Felde der Mathematik für die pythagoreische Zahlenspekulation und für die akademische Zahlen- und Idealzahlentheorie ergeben, sind hier nicht zu verfolgen. Wohl aber müssen wir einige andere Stellen heranziehen.

Von Deman schon erwähnt, aber nicht ausgewertet ist Met. 996 a 22–b 1: Nicht jedes Seiende kennt alle vier Arten der Verursachung. Wo Unbewegtes vorliegt, fallen die Bewegungsursache, die Zielursache und damit auch das *ἀγαθόν* hinweg. Dementsprechend hat in der Mathematik der teleologische Beweisweg keinen Ort.

³ Bedenkenlos weitergesponnen hat diese Geschichte der unbekannte Autor, dem Eus. *Praep. Ev.* 14, 18, 31–32 folgt. Seine Behauptung, der alte Aristippos habe über die Lust als *Telos οὐδὲν ἐν τῷ φανερῷ* gesagt und erst sein gleichnamiger Enkel sich *σαφῶς* in diesem Sinne geäußert, hat in der neuesten Forschung höchst unverdienten Glauben gefunden. Die (im Grunde banale) Tatsache, daß uns die Lehre Aristipps wie die des Antisthenes und Diogenes weitgehend umgesetzt in die formelhafte Sprache der hellenistischen Doxographie überliefert ist, hat mit jener Erzählung nicht das mindeste zu tun.

Aus diesem Grunde ist, wie Aristoteles nun berichtet, die Mathematik von Sophisten wie Aristippos beschimpft worden. Während selbst in dem ordinärsten Handwerk stets nach dem *βέλτιον ἢ χειρόν* gefragt werde, sei in der Mathematik von *ἀγαθόν* und *κακόν* überhaupt nicht die Rede. So weit Aristoteles. Wir ergänzen mühelos, was er mitzuteilen unterlassen hat: Für Aristipp ist die Frage nach *ἀγαθόν* und *κακόν*, also nach dem, was der Mensch tun und lassen soll, die einzige, mit der sich die Philosophie befassen darf. Alles was nicht der ethischen Erziehung des Menschen dient, wie eben die Mathematik, ist verwerfliche Spielerei.

Aristoteles nennt an unserer Stelle Aristippos einen *σοφιστής*. Mit dem im Apophthegma Rh. 1398 b 29–31 (Deman Nr. 4) implizierten Urteil (zu dem die Gnomologien einige Parallelen bieten) reimt sich diese abschätzige Bezeichnung in keiner Weise zusammen. Sie ist auch nicht als eine gültige historische Einordnung zu verstehen, sondern bloß als ein Ausdruck der tiefen Abneigung des Aristoteles gegen jeglichen Versuch, manifeste Tatbestände mit Paradoxa zu überspringen. Die summarische Verwerfung eines Seinsbereichs vom Rang der mathematischen Dinge empfindet er als eine solche unerlaubte Paradoxologie.

Damit ist aber die Tatsache nicht beiseite geschafft, daß die Äußerung Aristippos durchaus die eines Sokratikers ist, dem es auf die Fürsorge für die Seele allein ankommt. Wir haben hier nicht die Stellen der antiken Doxographie aufzuhäufen, die dartun, daß Antisthenes und noch mehr Aristippos reine Ethiker gewesen sind und die naturphilosophische Theoria mit einer Verachtung beiseite geschoben haben, von der bei Platon nur noch ein schwacher Nachhall zu spüren ist. Schon der bloße Vergleich von Met. 996 a 22–b 1 mit Rh. 1417 a 15–21 beweist, daß Aristipp eine von Aristoteles selbst als genuin sokratisch bezeichnete Position einnimmt. Wir bemerken nebenbei, daß Epikurs bekannte Animosität gegen die Mathematik zu einem guten Teil von eben dieser Position abhängen dürfte.

Anders erscheint dasselbe Problem in Met. 1078 a 31–b 6. Begonnen wird mit der Distinktion von *ἀγαθόν* und *καλόν*. Jenes ist ausschließlich in der Praxis als einer Form der Bewegung zuhause, dieses auch im Unbewegten. Dann werden *τινες* eingeführt, die behaupten, die Mathematik habe mit *καλόν* und *ἀγαθόν* nichts zu schaffen. Aristoteles widerspricht. Er reduziert das *καλόν* auf seine Unterarten *τάξις*, *συμμετρία* und *ὠρισμένον*. Da diese Dinge mathematisch nachgewiesen werden können, läßt sich sagen, daß die Mathematik das *καλόν* als *αἴτιον* sehr wohl kenne.

Dieser Text ist nicht weniger ungepflegt als das oben besprochene EE 1235 a 35–b 2. Er verknüpft grob verschiedene Gedanken und überläßt es dem Leser, herauszufinden, wie sie zusammengehören mögen. Die *τινες* sind augenscheinlich wiederum Aristipp mit seiner Verwerfung der Mathematik im Namen des ethischen *ἀγαθόν*; und daß ein solches *ἀγαθόν* in der Mathematik tatsächlich nicht vorkommt, kann auch Aristoteles von seinen eigenen Prinzipien her nicht bestreiten. Unser Text bestreitet es denn auch gar nicht, sondern wechselt höchst befremdlich vom *ἀγαθόν* auf das *καλόν* hinüber, das unter ganz andern Bedingungen steht. Was es

dann heißen soll, daß in der Zone der unbewegten mathematischen Dinge das *καλόν* als *αἴτιον* wirkt, erfahren wir nicht. Der letzte Satz weist allerdings darauf hin, daß wir bloß einen Auszug aus einer gewiß sorgfältiger gebauten Darlegung vor uns haben⁴.

Am Rande sei noch auf eine Textgruppe aufmerksam gemacht. Wenn Mathematik und Ethik sich als zwei verschiedene Seinsbereiche erweisen, so folgt, daß auch verschiedene Wege zu ihnen hinführen. Das *ἀγαθόν* als Telos der Ethik wird bei Aristoteles erreicht in einem langwierigen Prozeß der Koordination der beiden Seelenteile, des *λογικόν* und des *ἄλογον*. Die Mathematik dagegen beansprucht lediglich das *λογικόν*. Dies bedeutet pädagogisch, daß der junge Mensch, für den die mangelhafte Koordination zwischen den Seelenteilen geradezu charakteristisch ist, die ethische *ἀρετή* nur mit der größten Mühe, die mathematische Wissenschaft hingegen ganz leicht zu erwerben vermag. Zu vergleichen sind dazu EN 1095 a 2–11, wo freilich wie im ganzen Prooimion der EN eine Reihe von Gedanken nur flüchtig und gewissermaßen provisorisch angetönt wird, ferner 1142 a 11–20 u. a. Es würde sich übrigens lohnen, das Porträt des *νέος* in der aristotelischen Ethik einmal monographisch zu analysieren. Der Vergleich mit den *νέοι* der sokratischen Dialoge würde einige interessante Beobachtungen gestatten.

Nun wäre es an der Zeit, zur Interpretation der doxographischen Haupttexte überzugehen. Doch ohne Vorbereitung ist dies nicht ratsam. Denn jeder Text liefert nur einen bestimmten Aspekt und ein Bruchstück eines Ganzen, das überall zugrundeliegt, aber in unsern Pragmatien nirgends vollständig sichtbar wird. So empfiehlt es sich, vorwegnehmend dieses Ganze zu skizzieren, damit sich dann vor den Texten der Blick rascher auf die Punkte zu konzentrieren vermag, auf die es ankommt.

Einiges kennen wir schon. Aristoteles setzt für Sokrates zwei Ausgangspunkte, einen sachlichen und einen methodischen. Jener besteht in der Wendung zur Ethik, zum Problem des Guten, das allein dem menschlichen Leben Nutzen zu bringen vermag. In Part. an. 642 a 28–31 meint Aristoteles geradezu, durch Sokrates sei die Naturphilosophie überhaupt zum Erlöschen gebracht und das Zeitalter der Ethik inauguriert worden. Wir dürfen zuversichtlich annehmen, daß er diese These, die die spätere Philosophiegeschichte weitgehend beherrscht hat, nicht nur in einer Pragmatie am Rande angemerkt, sondern auch in einem publizierten Werke ausführlich vorgetragen hat. Am ehesten bietet sich natürlich *II. φιλοσοφίας* dar.

Den methodischen Ausgangspunkt fixiert am klarsten Met. 1078 b 27–29. Sokrates führt in die Philosophie erstens die *ἐπαγωγή* und zweitens das *ὀρίζεσθαι καθόλου* ein. Daß unter der *ἐπαγωγή* das *παράδειγμα* in der Form der *παραβολή*, also das vergleichende Argumentieren mit Phänomenen des alltäglichen Lebens zu verstehen ist, sahen wir schon. Bekanntlich gilt auch bei Xen. Mem. I 2, 37 dieses Verfahren als typisch sokratisch. Wichtiger ist jedoch das zweite, der *ὀρισμός* auf

⁴ Vgl. G. Giannantoni, *I Cirenaici* (1958) 88f. und in der Fragmentsammlung I B 11–18. Die Arbeit ist tüchtig und wertvoll, wenn auch zuweilen methodisch etwas unsicher.

das *καθόλου* hin. Auch da steht aus dem Bereich einer naiveren Sokratik Xenophon zur Verfügung (Mem. I 1, 16). Allerdings will bei ihm die *τί ἐστιν*-Frage lediglich den Menschen an seine ethische Verantwortung und an das *γνώθι σαυτόν* erinnern, während bei Aristoteles der ontologische und logische Aspekt im Vordergrund steht.

Recht auffallend ist, daß Aristoteles zwar gelegentlich von der Problematik des *δρίζεσθαι* bei Antisthenes spricht (Met. 1043 b 23–28, 1024 b 32–34, Top. 104 b 20–21), es aber vielleicht absichtlich vermeidet, den von ihm verachteten Paradoxologen mit Sokrates in Verbindung zu bringen.

Von größter Bedeutung ist nun der nächste Schritt im doxographischen Aufbau. Sache und Methode schließen sich zusammen. Den Weg zum *ἀγαθόν* nennt die *ἐπαγωγή*, das *ἀγαθόν* selbst aber erweist sich als ein durch den *ὄρισμός* gewonnenes *καθόλου*.

Darin ist zweierlei enthalten. Zunächst eine scharfe Abgrenzung gegen Platon. Das Gute als den Zielpunkt aller Ethik bestimmt Sokrates als ein *καθόλου* und damit als ein *ἄχώριστον*, Platon dagegen als ein *εἶδος χωριστόν*. Daß Aristoteles in dieser Alternative gegen Platon und für Sokrates Partei ergreift, liegt auf der Hand. Doch bleibt auch seine eigene Abgrenzung gegen Sokrates keineswegs aus. Das *καθόλου* zieht den Begriff der Episteme nach sich. Wer das *ἀγαθόν* als *καθόλου* bestimmt, macht es zum Objekt einer Wissenschaft; es läßt sich also aneignen wie jede andere wissenschaftliche Wahrheit. Doch dies kann Aristoteles nicht zugeben. Denn das Gute soll nicht nur vom *λογικόν* in der Seele theoretisch gewußt, sondern muß vom Menschen verwirklicht werden. Dazu bedarf es aber einer Zusammenarbeit zwischen dem *λογικόν*, das die Richtung weist, und dem *ἄλογον*, das den Impetus liefert. Eine angemessene Definition des Guten muß dies berücksichtigen.

So entsteht denn jenes doxographische Schema, das man die Basis der aristotelischen Ethik nennen muß und das in jeder der drei Pragmatien vorliegt. Freilich ist es jedesmal so eigentümlich verzerrt, daß man jede der drei Fassungen nur im Blick auf die beiden übrigen richtig zu interpretieren vermag und daß der Schluß nahezu unausweichlich wird, es handle sich um verschiedene Bearbeitungen eines und desselben Grundtextes, der unter den Werken des Aristoteles einmal existiert haben muß. Das *ἀγαθόν* wird von Sokrates als ein *καθόλου* definiert, von Platon als ein *εἶδος χωριστόν*, von Aristoteles gegen beide als das *τέλος τῶν πρακτῶν*. Wenn in der hellenistischen Philosophie der Begriff des *τέλος* eine solche Prägnanz erhalten hat, so verdankt er es dieser aristotelischen Konzeption, deren Gewicht dadurch nicht gemindert wird, daß das Wort schon vor und bei Platon sporadisch im Sinne des letzten Zweckes auftaucht. Überaus bezeichnend darf man es nennen, daß der erste Hellenist, der ein ethisches Hauptwerk *Περὶ τέλους* betitelte, Epikur war; der aristotelische Einfluß ist da, wie anderswo, unverkennbar. Es folgt, soweit ich sehe, Kleantes, vermutlich in Polemik gegen Epikur.

Kehren wir zu Sokrates zurück, so ergeben sich aus seiner These noch einige Folgerungen.

Erstens entfällt mit der Spannung zwischen *λογικόν* und *ἄλογον* die Möglichkeit, daß das *ἄλογον* dem *λογικόν* entgegentreten und es überwältigen könnte. Die Situation, daß der Mensch sich durch das *ἄλογον* treiben läßt, obschon sein *λογικόν* weiß, daß dies verkehrt ist, ist für Sokrates undenkbar. Bei ihm beruht alles falsche Handeln (das es faktisch doch gibt) ausschließlich auf einer Unzulänglichkeit des *λογικόν* selbst, also auf Unwissenheit.

Weiterhin zeigen EN, EE, MM, daß zwei unter den von Aristoteles genannten Tugenden einen gewissermaßen paradigmatischen Charakter besitzen. Auf sie ist nicht nur die *μεσότης*-Formel mühelos anwendbar, sondern ebenso die Psychologie des *λογικόν* und *ἄλογον*. Es sind *ἀνδρεία* und *σωφροσύνη*, also diejenigen Tugenden, die den zwei untern Seelenteilen der platonischen *Politeia* angehören (was freilich nicht besagt, daß das aristotelische *ἄλογον* einfach eine Zusammenfassung von *θυμοειδές* und *ἐπιθυμητικόν* darstellt; die Dinge liegen da wesentlich komplizierter⁵). Anders als die übrigen Tugenden entstehen Tapferkeit und Selbstzucht evident so, daß ein *ἄλογον* (das nahe beim Tiere ist) sich bereit findet, dem *λογικόν* zu gehorchen. Der tierische Mut und das tierische, in den zwei untersten Sinnesorganen beheimatete Begehren werden durch das *λογικόν* gelenkt. Für Sokrates ist auch dies unannehmbar. Es verwundert nicht, daß in den aristotelischen Untersuchungen *περὶ ἀρετῶν* der Name des Sokrates nur gerade in den Abschnitten über Tapferkeit und Selbstzucht erscheint. Dort durfte er nicht fehlen.

Was die Tapferkeit angeht, so hören wir, daß Sokrates sie als *ἐπιστήμη* definiert habe, was falsch sei. Der Beweis des Aristoteles ist freilich ziemlich sonderbar. Davon später.

Der Fall der Selbstzucht wirkt auf den ersten Blick unübersichtlich. Das liegt, systematisch formuliert, daran, daß dieser Tugend nicht bloß eine, sondern zwei *κακίαι* gegenüberstehen. Denn man kann entweder *λογικῶς* überzeugt sein, daß man sie mißachten solle, oder man weiß zwar, daß man sie üben müßte, vermag aber dieses bessere Wissen gegen das *ἄλογον* nicht durchzusetzen. Das erste ist die *ἀκολασία*, das zweite die *ἀκρασία*. Die Position des Sokrates kann mit der *ἀκολασία* durchaus rechnen; denn da ist der Ort des Fehlers das *λογικόν* selbst. Die *ἀκρασία* dagegen vermag es nach den sokratischen Voraussetzungen auf keinen Fall zu geben. In der Tat vermerkt Aristoteles, Sokrates habe rundweg bestritten, daß so etwas wie die *ἀκρασία* überhaupt existiere.

Damit ist die Doktrin des Sokrates in allem Wesentlichen umrissen.

Wir heben hier nur ein Moment hervor, das Aristoteles selbst angeht. Wenn er in den ethischen Pragmatien die Psychologie des *λογικόν/ἄλογον* mit solcher Ausdrücklichkeit und Konsequenz zugrundelegt, so tut er es nicht (wie zuweilen behauptet wurde), weil er sich da mit wenigen einfachen Gesichtspunkten begnügen, also auf ein Hereinziehen der komplizierten Doktrinen von *De anima* verzichten kann. Die beiden Psychologien dienen vielmehr ganz verschiedenen Zwecken, die

⁵ Die Anmerkungen Dirlmeiers, *Arist. Nik. Ethik* (1956) Anm. 14, 3 und 25, 3 bedürfen in mehreren Punkten der Korrektur, Klärung und Ergänzung.

es sauber auseinander zu halten gilt. De anima hat die Aufgabe, eine möglichst breite Basis für die Interpretation des Phänomens des Lebendigen im Gesamtbereich der bewegten Natur herzustellen. Die Psychologie der Ethiken dagegen beabsichtigt in erster Linie, die Stellung des Aristoteles gegenüber dem Archegeten der philosophischen Ethik so scharf als möglich herauszuarbeiten. Denn die Dualität des *λογικόν/ἄλογον* trennt ihn von Sokrates nicht minder radikal als ihn die Verwerfung der *εἶδη χωριστά* von Platon scheidet.

Die Stoa hat sich in diesem Punkte (mindestens von Chrysipp an) auf die Seite des Sokrates geschlagen. Poseidonios allerdings, der Aristoteliker unter den Stoikern, ist zur Psychologie des *λογικόν/ἄλογον* vielleicht als letzter, die publizierten Werke des Aristoteles gelesen haben, in denen sie nach dem Hinweis EN 1102 a 26–27 vorgetragen war⁶.

Von Interesse sind nun die doxographischen Reihen, in die Aristoteles die soeben skizzierte *δόξα* des Sokrates eingetragen hat. Die wichtigste (Sokrates, Platon, Aristoteles über das *ἀγαθόν*) haben wir schon berührt. Sie steht aber nicht allein. An den übrigen fällt auf, daß sie weniger auf Aristoteles als auf Platon zugeschnitten zu sein scheinen. Sie wollen vorzugsweise die Entwicklung seiner Lehre klar machen. Bleiben wir in der Ethik, so begegnet eine Reihe, in der die drei genannten Glieder nach oben um ein viertes, die Pythagoreer, ergänzt sind. Noch vor Sokrates haben die Pythagoreer versucht, das Wesen der Tugend zu bestimmen, und zwar mit Hilfe von Zahlen. Aristoteles scheint dabei zwei Varianten unterschieden zu haben. Die erste war ganz primitiv: Sie identifizierte oberflächlich und wahllos ethische Begriffe mit Zahlen, so die Gerechtigkeit mit der Vierzahl. Eine zweite Variante war durchdachter und auch jünger. Aristoteles deutet an, sie sei von Speusipp übernommen worden. Sie konstruierte eine Gleichung von zehn Gegensatzpaaren, wobei das *ἀγαθόν* mit dem *ἐν* identisch wurde. Bedeutender ist jedoch die ontologische Reihe. Sie zielt nicht mehr auf das *ἀγαθόν*, sondern auf die Ideenlehre. Voran steht die Dreiheit Heraklit–Sokrates–Platon. Heraklit liefert den sachlichen Anstoß, die Lehre vom Fluß der Dinge, aus der sich die Unmöglichkeit ergibt, im Bereich der *αἰσθητά* eine Episteme aufzubauen. Sokrates steuert mit der Methode des *καθόλου ὀρίζεσθαι* den Begriff der Episteme selbst bei. Aus diesen beiden Komponenten schafft Platon seine Lehre, die Episteme von den definierbaren Wesenheiten jenseits der *αἰσθητά*.

Dazu hier nur zweierlei. Erstens läßt Aristoteles in Met. 987 a 32 ff. die Einwirkungen auf Platon so ablaufen, daß Heraklit–Kratylos beginnen und Sokrates folgt. Bedenkt man aber die Probleme als solche sowie das biographische *εἰκός*,

⁶ Die Argumentation Dirlmeiers a. O. Anm. 25, 2 bzw. 9, 3 kann ich nicht für überzeugend halten. Um nur eines auszuführen: Seltsam, daß bei der Diskussion des Begriffes *τεθρόληται* Platon *Phaid.* 76 D 8, 100 B 5 völlig übersehen worden ist. Warum sollte Aristoteles die platonische Selbstironie nicht haben nachbilden können, gerade im Hinblick auf einen Dialog platonisch-sokratischen Stiles? Und weiterhin: Was hindert denn anzunehmen, daß Aristoteles nicht bloß «als Jüngling», sondern auch in reiferen Jahren Dialoge geschrieben hat? Sollen denn die oben S. 175 erwähnten Dialoge eines Xenokrates und Demetrios v. Phaleron etwa auch Jugendwerke gewesen sein?

so möchte man meinen, die Reihenfolge hätte genau so gut auch die umgekehrte sein können. In der Tat lehrt Diog. Laert. 3, 5–6, daß über die Einordnung Heraklits eine begreifliche Unsicherheit bestand.

Daß Aristoteles Heraklit voranstellt, ist zweitens beachtenswert darum, weil seine sonstigen zahlreichen Äußerungen über diesen Vorsokratiker einen ausgesprochen diffusen Charakter haben. Öfters verrät sich ein recht abschätziges Urteil, und wir haben eigentlich keine Stelle, in welcher er so gewürdigt würde, wie es seiner geschichtlichen Bedeutung für Platons Ideenlehre gemäß wäre. Daß ausgerechnet das paradoxe *πάντα ἕει* Platon zur Philosophie gebracht hat, ist von Aristoteles aus gesehen nicht unbedingt ein Kompliment für Platon – während auf der andern Seite Aristoteles die methodische Leistung des Sokrates vorbehaltlos anerkannt hat. Im Falle des Sokrates richtet sich seine Kritik nur gegen den ethischen Aspekt der Doktrin.

Auch die ontologische Reihe wird um die Pythagoreer erweitert, merkwürdigerweise wiederum in zwei Varianten. Die erste leitet von den Pythagoreern ein Element der Ideenlehre ab, zu dessen Begründung Heraklit und Sokrates nicht ausreichten, und das doch gerade im Problemkreis von Met. A unentbehrlich war: die Relation der Ideen zur sichtbaren Welt. Denn nur soweit die Ideen nicht bloß im Sinne Heraklits von den *αἰσθητά* abgesondert waren, sondern auch aus ihrer Abgesondertheit auf die Welt der *αἰσθητά* zurückwirkten, konnten sie in der Geschichte der kosmologischen *αἰτίαι* einen Platz beanspruchen. Die besondere Form der Verknüpfung der *αἰσθητά* mit den Ideen soll Platon nach Aristoteles von den Pythagoreern entlehnt haben.

Anders steht es mit der zweiten Variante. Sie ergab sich, als Platon die ursprüngliche Ideenlehre zu einer Idealzahlenlehre umformte. Da trat der Begriff der Zahl in den Mittelpunkt. Er rückte Platon so nahe an die pythagoreischen Zahlentheorien, daß daneben der Einfluß von Heraklit und Sokrates bis zur Belanglosigkeit zu verblassen begann. Das zeigt sich schon bei Aristoteles selbst und dann vielfach in der spätern (noch viel zu wenig erforschten) Platondoxographie. Damit ist der Punkt der äußersten Entfernung von demjenigen Platon erreicht, den wir durch die Dialoge hindurch glauben erkennen zu können.

Abschließend mag Folgendes festgehalten werden. Die skizzierte Sokratesdoxographie läßt sich im Ganzen mit dem Befund der uns erhaltenen sokratischen Logoi zur Deckung bringen, auch wenn wir uns vielleicht wundern werden, daß Aristoteles aus der Fülle der Texte, die ihm noch zu Gebote gestanden haben muß, nur so wenige Züge als geschichtlich relevant herausgehoben hat. Was dagegen Platon betrifft, so kann die von Aristoteles berichtete Entwicklungslinie in keiner Weise aus den Dialogen abgelesen werden. Sie stammt aus anderen Überlieferungen.

Diese Feststellung ist nicht neu. Doch ist sie wohl noch nicht mit der nötigen Umsicht interpretiert worden. Um nur eine Frage aufzuwerfen: Wie haben wohl Speusippos, Herakleides und Aristoxenos die philosophische Entwicklung Platons beschrieben, und ist es denkbar, daß sie bereits auf die aristotelische Doxographie

eingewirkt haben? Man sollte sich nicht zu rasch bei dem Gedanken beruhigen, daß Aristoteles, der persönliche Schüler Platons, auf dergleichen Zwischenquellen nicht angewiesen gewesen sei.

Doch nun zu den Texten selbst, und zwar, wie es sich ziemt, zuerst zum Locus classicus Met. 987 a 32–b 7. Allgemein gesehen stellen Met. A und *a* eine Textmasse dar, die Überarbeitungen, Ergänzungen und Amputationen in einem Ausmaße erfahren hat wie kein anderes Stück der aristotelischen Pragmatien. Ihr σκοπός ist im Prinzip nicht allzu schwer zu formulieren. Es soll gesagt werden, welches der Gegenstand ist, der in den mit B anhebenden Untersuchungen zur Sprache kommen wird, und welchen Rang dieser Gegenstand einnimmt, d. h. in den Kategorien eines Proömion: aus welchen Gründen es für den Hörer und Leser wertvoll sein muß, sich diesem Gegenstand zu widmen. Als Gegenstand erweisen sich die obersten αἰτίαι des gesamten bewegten Kosmos. In einem ursprünglichen Texte muß notwendigerweise gezeigt worden sein: erstens, daß es solche obersten αἰτίαι überhaupt gibt, weil die Kette der Ursachen nicht ad infinitum zurücklaufen kann; zweitens, daß es vier Arten von Ursachen gibt, die sich sowohl an den Sachen selbst nachweisen wie auch durch die bisherige Geschichte der Naturphilosophie bestätigen lassen. Es ist hier natürlich nicht der Ort, darzulegen, wie dieses Aufbauschema, das seine Evidenz in sich selbst trägt, in den uns erhaltenen Texten auf das sonderbarste zerrissen worden ist⁷.

Der Rang einer Untersuchung der obersten αἰτίαι ergab sich weiterhin daraus, daß diese αἰτίαι methodisch und sachlich mehr als alles andere geeignet sind, das im Menschen φύσει angelegte Streben nach Episteme zu erfüllen.

An sich hätte dieses Proömienprogramm (mit dem man im Prinzip etwa EN A 1 vergleichen dürfte) auf wenigen Seiten erledigt werden können. Wenn es zu solcher Ausdehnung angeschwollen ist, so liegt es vor allem daran, daß eine Menge von Texten aus verschiedenen Schriften des Aristoteles mehr oder weniger flüchtig hineingearbeitet worden sind. Ich nenne nur in Stichworten: Daß in A 1/2 Stücke aus dem Protreptikos stecken, hat W. Jaeger bewiesen. Die in denselben Kapiteln vorliegenden Ausführungen über den σοφός wird man geneigt sein, zusammen mit den entsprechenden Abschnitten aus EN ζ und einigen andern Texten dem ersten Buche von Π. φιλοσοφίας zuzuschreiben; sie sind für die Entstehung des hellenistischen σοφός-Begriffs ebenso wichtig wie die oben schon berührte Doxographie des ἀγαθόν für den Begriff des τέλος. Daß in den späteren Teilen von Met. A die Abhandlung Π. ἰδεῶν und Π. τῶν Πυθαγορείων benutzt sind, hat ausführlich P. Wilpert dargelegt. Und zu guter Letzt enthält auch die Geschichte der vorsokratischen ἀρχή-Theorien verschiedene Einschübe, die eine künftige Forschung ver-

⁷ Mag man die bekannte Notiz über Pasikles v. Rhodos bewerten, wie man will, fest steht meiner Überzeugung nach, daß ein ursprünglicher Doktrinzusammenhang nicht bloß die Substanz von Met. A und Phys. B 3 und 7 umfaßt haben muß, sondern auch diejenige von *a* 2. In einer systematischen Entwicklung der Episteme von den obersten ἀρχαί und αἰτίαι war der Hinweis, daß es bei den αἰτίαι keinen Regreß in infinitum geben könne, schlechterdings unentbehrlich – noch unentbehrlicher als die Unterscheidung der vier Ursachenarten.

mutlich bestimmten verlorenen Monographien des Aristoteles wird zuweisen können⁸.

Dies war vorzuschicken, um den Leser darauf vorzubereiten, daß wir uns mit dem Texte, der uns interessiert, mitten in einem ungewöhnlich unübersichtlichen Gelände befinden. An dieser Stelle kann an Analyse nur das Unentbehrlichste mitgeteilt werden.

A 3/4 hatte die Vorsokratiker bis hinab zu Demokrit auf ihr Verhältnis zur Lehre von den vier Ursachen geprüft. Zum Schluß hatte sich herausgestellt, daß sie schon zwei Ursachen, die Materialursache und die Bewegungsursache entdeckt hatten. Nun folgen die Pythagoreer. Ihre Behandlung zeigt von vornherein ein doppeltes Gesicht. Einmal erwarten wir auch von ihnen wie von den Früheren eine Antwort auf die Frage nach den vier Ursachen. Sodann aber sind sie mit stark abweichender Akzentsetzung die Vorläufer der Philosophie Platons.

In A 5 unterscheidet Aristoteles selbst drei Varianten pythagoreischer Doktrin (vgl. 986 a 22 und 27). Was er aber als erste Lehre vorführt, ist deutlich auch schon die Kombination mehrerer Anschauungen, so daß wir also im Ganzen fünf Lehren vor uns haben. In Stichworten seien sie genannt: 1. Eine aus den *μαθήματα* (worum hier die Musiktheorie verstanden werden muß) entwickelte Zahlenkosmologie. Der Kosmos wird als *ἁρμονία* gedeutet und nach der vollkommenen Zehnzahl organisiert, was zur Annahme einer Gegenerde führt. 2. Eine höchst altertümlich wirkende Gleichung der Dinge des Lebens mit Zahlen. In bestimmten Zahlen finden sich *δμοιώματα* zu Gerechtigkeit oder Kairos hier, zu *ψυχή* und *νοῦς* dort. So wird denn das Wesen der Gerechtigkeit zu einer Zahl usw., eine Behauptung, die Aristoteles als *λίαν ἀπλῶς* zu kritisieren keine Mühe hat (987 a 21). Aber es ist diejenige These, in der die Pythagoreer zu Vorläufern des Sokrates und seines ethischen *ὀρίζεσθαι* werden. Sie wird uns in spätern Sokratesdoxographien wieder begegnen. An unserer Stelle ist sie allerdings mit der ersten These zu einem reichlich konfusen Ganzen verschmolzen worden (s. bes. 985 b 23–986 a 13). 3. Die Lehre vom *ἔν* und vom Graden und Ungraden bzw. Unbegrenzten und Begrenzten. Sie ist in einem spezifischen Sinne die Vorstufe zur spätplatonischen Lehre vom Einem und von der Zweiheit des *μέγα καὶ μικρόν*. 4. Die Reihe der zehn Gegensatzpaare, die mit der kosmologischen Reihe von Nr. 1 nur die Zahl gemein hat, im übrigen aber eine deutliche Affinität zu Nr. 3 und eine partielle zu Nr. 2 besitzt. Sie interessiert insofern auch die Sokratesdoxographie. Denn sie liefert die Bestimmung des *ἀγαθόν* als *ἔν*. Wir wundern uns also nicht, daß sie in EN 1096 b 5–7 wiederkehrt. 5. Die Gegensatzlehre Alkmeons, die ihrer Struktur nach ähnlich altertümlich wirkt wie Nr. 2.

Die Reduktion dieser Lehren auf das Schema der vier Ursachen war nicht einfach. 986 a 13–21, 986 b 4–8 und endlich 987 a 13–27 zeigen die begriffliche Ver-

⁸ Sehr erwünscht wäre überdies ein wirklich sorgfältiger und unbefangener durchgeführter Vergleich von Met. A 3/4 mit den Resten von Theophrasts *Φυσικῶν δόξαι* und den einschlägigen Notizen des sog. Aetius.

legenheit des Aristoteles außerordentlich klar. Doch gehen wir hier nicht weiter darauf ein.

Die Einführung Platons zeichnet sich durch zwei Eigentümlichkeiten aus. Einmal wird er derart ausdrücklich und ausschließlich von den Pythagoreern abgehoben, daß der Leser folgern muß, seine Philosophie habe mit der in A 3/4 ausgebreiteten vorsokratischen Tradition überhaupt nichts zu tun. Und in einem zweiten Satz wird die Entstehung seiner Lehre auf eine Weise begründet, wie es in Met. A nur noch an einer Stelle, und zwar wiederum bei den Pythagoreern geschieht: Mit dem *ἐκ νέου συνήθης* (987 a 32) muß man *ἐντραφέντες ἐν μαθήμασι* (985 b 24/5) vergleichen. Wo immer sonst in Met. A die *δόξαι* motiviert werden, geschieht es von den Objekten her.

Die Komponenten der platonischen Doktrin werden scharf gegliedert. An der Spitze steht Kratylos, der Platon die Lehren Heraklits vermittelt. Aristoteles erwähnt ihn bekanntlich nur noch an zwei Stellen, die mit der unsrigen eng zusammenzuhängen scheinen. Denn vom *πάντα ῥεῖ*, wie es Kratylos noch über Heraklit hinausgehend aufgefaßt hat, spricht Met. 1010 a 7–15; und was da als *τὸν δάκτυλον ἐκίνει* beschrieben wird, wird in Rh. 1417 b 1–2 als ein Beispiels einer eindrücklichen Geste weiter ausgemalt. Aristoteles beruft sich hier auf eine Quelle, einen sokratischen Logos des Aischines⁹.

Die Frage ist unvermeidlich, ob es etwa auch Aischines war, der diesen absonderlichen Herakliteer zum ersten Lehrer des jungen Platon gemacht und vielleicht erzählt hat, daß Kratylos die Bekanntschaft zwischen Platon und Sokrates vermittelt habe. (Daß er die Bekehrung Aristipps zur Philosophie berichtete, ist ja in Diog. Laert. 2, 65 und Plut. Mor. 536 A ausdrücklich bezeugt.)

Was diese Hypothese empfehlen könnte, ist die Tatsache, daß die drei Kratylosstellen des Aristoteles ein homogenes Ganzes bilden und daß die Mitteilungen über Platons Verhältnis zu Kratylos ganz bestimmt nicht aus Platons eigenen Dialogen stammen. Es ist also in jedem Falle eine andere Quelle mit im Spiele.

Aristoteles allein (oder vorsichtiger: sicher nicht Aischines) gehören dann die im eigentlichen Sinne doxographischen Folgerungen. Weder Heraklit selbst noch Kratylos noch Aischines haben von *αἰσθητά* und *ἐπιστήμη* so gesprochen, wie es hier geschieht. Das ist die Terminologie, die Aristoteles seinen Platon schon im Blick auf die Ideenlehre verwenden läßt.

Von Sokrates wird zunächst festgehalten, daß sein Bereich ausschließlich die *ἠθικά* umfaßt, woraus sich ergibt, daß er in einer Untersuchung *περὶ ὅλης φύσεως* streng genommen keinen Platz hat. Wenn er dennoch erwähnt wird, so geschieht es wegen seiner Bemühung um das *καθόλου* und die *ὀρισμοί* (nachher b 6 *κοινὸς ὅρος*). Für unser Empfinden etwas naiv wird 987 a 34/b 1 und b 4 unterstrichen, daß Platon sich gerade diese beiden Lehren von Heraklit-Kratylos und Sokrates ange-

⁹ Sollte etwa das prächtige Beispiel einer sokratischen *ἐπαγωγή*, das Cic. *Inv.* 1, 51–53 aus einem Dialog des Aischines zitiert, auch durch Aristoteles vermittelt sein? Denn daß Cicero es aus eigener Lektüre der aischineischen *Aspasia* (Dittmar, *Aischines v. Sphettos* [1913] 32ff.) beigegeben habe, wird man schwerlich annehmen.

eignet habe. Beachtenswert ist auch die Behauptung, Sokrates sei im *ὀρίζεσθαι καθόλου* der erste gewesen. Sie ist zunächst durch die allgemeine Vorstellung von seiner Archegetenrolle veranlaßt. Konkret trifft sie nicht restlos zu. Denn von Ansätzen zu einem *ὀρίζεσθαι* hörten wir soeben schon bei den Pythagoreern (987 a 20/21); ihnen sowohl wie auch Demokrit wird dasselbe zugebilligt in 1078 b 19–23; und da schließlich das *ὀρίζεσθαι καθόλου* zur Formursache führt, so darf daran erinnert werden, daß Aristoteles die Formursache andeutungsweise schon bei Anaxagoras (989 b 16–21) und vor allem bei Empedokles (993 a 17–24, wozu Part. an. 642 a 18–24, De an. 408 a 18–24 und 409 b 31–410 a 13) findet. Platon schafft nun die Ideenlehre und geht damit über seine beiden Lehrer hinaus. Denn Heraklit-Kratylos hatte sachlich nie einen andern als den von Aristoteles *αἰσθητά* genannten Bereich im Auge gehabt, und Sokrates wiederum hatte niemals daran gedacht, sein *ὀρίζεσθαι καθόλου* anderswo als in der Ethik zu praktizieren, bzw. aus seiner Methode ontologische Konsequenzen zu ziehen.

Wie nun als dritter Faktor die Pythagoreer herzutreten, Platon die Brücke zwischen den *ιδέαι χωρισταί* und den *αἰσθητά* schlagen helfen und damit streng genommen die Einordnung der platonischen Lehre in das Ursachenschema überhaupt erst ermöglichen, davon haben wir schon oben gesprochen und brauchen es nicht weiter zu verfolgen. Wir können es uns in unserm Zusammenhang auch ersparen, Sinn und Gewicht der verblüffend abschätzigen Behauptung, Platon habe im Punkte der Methexis *τοῦνομα μόνον* verändert (987 b 8–14), zu prüfen¹⁰. Desgleichen geht uns die Gesamtdarstellung der Lehre Platons hier nichts mehr an. Sie leidet darunter, daß von 987 b 14 an, ähnlich wie in manchen Teilen des Pythagoreerkapitels, mehrere Doktrinen auf verwirrende Weise miteinander kombiniert, wenn nicht gar zusammengeworfen werden. Auf die sokratische Komponente weist nur 987 b 31–33 noch einmal hin; denn was an dieser Stelle Dialektik heißt, kann nichts anderes sein als die sokratische Definitionsmethode, die (freilich nicht aus sich allein) zur Theorie der *εἶδη* führt. Kennzeichnend für den Zustand des Textes von Met. A ist 988 a 7–17, wo abschließend gefragt wird, wie sich Platons Lehre zum Schema der vier Ursachen verhalte. Daß sie die Formursache und die Materialursache kennt, versteht sich. Überraschend nachgetragen wird die Zweckursache, von der in A 6 bis dahin überhaupt nicht die Rede gewesen war. Als Vorläufer Platons in diesem Stück werden Empedokles und Anaxagoras genannt. Das zielt auf 984 b 8–985 a 10, eine Stelle, die evident in A 3/4 hineingearbeitet worden ist. Beinahe glaubt man da, verstreute Reste einer Monographie zu fassen, die man auf irgendeine Weise mit *Π. φιλοσοφίας* Frg. 6 Ross in Verbindung bringen möchte.

Daß der Begriff der Zweckursache denjenigen Problemkreis bezeichnet, in welchem Naturphilosophie und Ethik zusammentreffen, darf gerade im Blick auf

¹⁰ Man kann sich kaum versagen, an das bei Cicero mehrfach ausgesprochene Urteil über den Stoiker Zenon zu denken, der *non tam rerum inventor fuit quam verborum novorum* (*Fin.* 3, 5; vgl. 10. 41; *Luc.* 16, *Acad.* 1, 37, *T. D.* 5, 34). Antiochos, der wohl bei Cicero vorliegt, hat sich also im Typus der Polemik an Älteres anschließen können.

Sokrates angemerkt werden. Was Platon angeht, ist es freilich kein äußerer Zufall, daß in A 6 die Zweckursache nur anhangsweise erscheint. Denn mag sie auch vielleicht vom *εἶδος χωριστόν* aussagbar sein, so gewiß nicht von derjenigen Fassung der Ideenlehre, die durch die Zahl beherrscht wird. Wir sahen ja bereits, daß die mathematischen Dinge als unbewegte Wesenheiten das *ἀγαθόν* nicht besitzen. An unserer Stelle ist Aristoteles im Grunde spürbar inkonsequent. Er schreibt Platon im Hinblick, wie man annehmen muß, auf die ursprüngliche Ideenlehre die Zweckursache zu, dagegen (im Hinblick auf die Idealzahlenlehre) nicht die Bewegungsursache, obschon doch grundsätzlich die beiden Arten von Ursachen stets gemeinsam auftreten.

Bedeutend übersichtlicher sind die zwei Stücke Sokratesdoxographie in Met. M. Wir können uns da sofort dem Einzelnen zuwenden.

Nachdem in M 1–3 die mathematischen Wesenheiten untersucht worden sind, kommt in M 4 die Ideenlehre zur Sprache und zwar, wie ausdrücklich bemerkt wird, in ihrer ältesten Gestalt, in der die Zahlen noch nicht beteiligt waren.

Die Genesis dieser Ideenlehre schildert 1078 b 12–32. Der Text stimmt in allem Wesentlichen mit 987 a 32–b 8 überein. Immerhin finden sich Abweichungen, die den Schluß widerraten, das spätere Stück sei lediglich eine Bearbeitung des früheren.

Auffallend, aber nicht allzu wichtig ist die Tatsache, daß weder Platon noch Kratylos genannt werden. Das Verschweigen Platons müßte aus dem Gesamtcharakter von Met. M erklärt werden, dasjenige des Kratylos hängt damit zusammen, daß dem Verfasser des Stückes an dem rein biographischen Detail, Platon sei Heraklits Theorie durch seinen ersten Lehrer Kratylos bekannt gemacht worden, nichts liegt.

Mehr ins Gewicht fällt, daß 1078 b 13–17 sachlich genauer formuliert als die frühere Stelle. Vom heraklitischen Logos *ὡς πάντων* ... wird Platons Folgerung mit *ὡστ' εἶπερ* ... korrekt abgehoben. Man wird auch den Begriff *φρόνησις* beachten sowie die ausdrückliche Gegenübersetzung der *ζέοντα* und der *μένουσαι φύσεις*. Weiterhin wird Heraklits Aussage über die *ἀλήθεια*, also die Wirklichkeit als Objekt der Naturphilosophie klar von der Bemühung des Sokrates um die *ἡθικαὶ ἀρεταί* unterschieden.

Die Charakterisierung des Sokrates selbst ist erheblich umfangreicher als in 987 b 1–4. Es wird begründet, inwiefern Sokrates der erste heißen kann, der auf das *καθόλου δορῖσθαι* gesteuert hat. Zwei Vorläufer werden aufgeführt, von denen der erste (Demokrit) naturphilosophisch, der zweite (die Pythagoreer) ethisch orientiert ist. Zu Demokrit ist auf Phys. 194 a 20/21 und besonders Part. an. 642 a 13–31 zu verweisen, und was die Pythagoreer angeht, so erhalten wir hier, sauber herausgearbeitet, diejenige Doktrin, die wir oben als die zweite der fünf in Met. A 5 vereinigten *δόξαι* bezeichnet haben; wir sahen, wie sie in 985 b 23 bis 986 a 13 mit einer ganz andersartigen musikalisch-kosmologischen Theorie zu einem kaum zu entwirrenden Ganzen verschmolzen war.

Von diesen Vorläufern unterscheidet sich Sokrates dadurch, daß er die *τί ἔστιν*-Frage nicht zufällig und beliebig, sondern mit einer sinnvollen systematischen Absicht stellt. Er zielt auf den Syllogismus, bleibt allerdings dabei in den Anfängen stecken. Denn wohl ist die *τί ἔστιν*-Frage die *ἀρχή* der Syllogistik, doch erschöpft sich diese keineswegs in ihr und ist nicht einmal auf sie angewiesen. Sie kann, wenn der entsprechende Grad dialektischer Reife (*διαλεκτικὴ ἰσχὺς*) erreicht ist, auch ohne sie auskommen. Daß Aristoteles in diesem Augenblick an seine eigene Leistung denkt, ist nicht zu verkennen.

Etwas hart wird 1078 b 27–30 angeschlossen. Festgehalten werden soll sowohl, daß Sokrates über die zwei Punkte *ἐπαγωγή* und *καθόλου ὀρίζεσθαι* (beide die Grundlage der Episteme betreffend) hinaus nicht weitergelangt ist, wie auch, daß man ihm unter allen Umständen diese zwei Punkte als *εὐρήματα* voll zubilligen muß.

Zur Entstehung der Ideenlehre trägt die *ἐπαγωγή*, die hier zum *δορισμός* tritt, unmittelbar nicht bei; wie es denn deutlich wird, daß Aristoteles über den nächsten Zweck des Abschnittes hinaus von der Geschichte der wissenschaftlichen Methode im allgemeinen zu reden sich veranlaßt fühlt. Den Anfang bilden die primitiven Vorläufer des Sokrates, den Endpunkt stellt seine eigene Syllogistik dar.

Ross z. St. zieht das bekannte Frg. aus dem Sophistes heran, in welchem Aristoteles dem Empedokles die Erfindung der Rhetorik, Zenon diejenige der Dialektik zuschreibt (65 Rose). Doch lassen wir dies besser beiseite. Wir wissen nicht im geringsten, was Aristoteles konkret im Auge hat – vielleicht überhaupt nicht die Schriften der beiden Vorsokratiker selbst, sondern Dialoge, in denen sie, der eine mit gorgianischem Pomp, der andere disputierend auftraten.

1078 b 30–32 kehrt zum Hauptgegenstand zurück. Aber gerade der entscheidende Gedanke bleibt unausgesprochen. Es hätte nun die Synthese dargestellt werden müssen, die Platon zwischen Heraklit und Sokrates vollzieht: die Gleichsetzung der *φύσεις μένουσαι*, auf die er durch Heraklit geführt wird, mit den Resultaten des sokratischen *ὀρίζεσθαι*. Unser Text redet davon nur insofern, als er den Lehrunterschied zwischen Sokrates und Platon (und diesen allerdings mit aller Schärfe) hervorhebt. Für Platon ist das Ergebnis des *ὀρίζεσθαι* ein *χωριστόν*, für Sokrates nicht. Daß Platon zu dieser folgenreichen Korrektur der sokratischen Doktrin durch Heraklit veranlaßt worden ist, vermag der Leser zwar unschwer zu erraten. Gesagt wird es ihm streng genommen nicht.

Das Ganze wird man vorsichtigerweise eine Variante der in Met. A gegebenen Darstellung nennen. Jeder der beiden Texte hat dem andern gegenüber sein bestimmtes Plus an Mitteilungen, das man nicht als Autoschediasma erklären kann, sondern das der Ausdruck einer eigenständigen Bearbeitung eines hier wie dort zugrundeliegenden Materials ist.

Gegen Ende von Met. M kommt Aristoteles noch einmal auf die geschichtliche Herkunft der Ideenlehre zu sprechen: 1086 a 31–b 13. Und zwar wird genau an dem Punkt eingesetzt, mit dem der soeben besprochene Abschnitt geschlossen

hatte (1078 b 30–32). In einer gegenüber jener Stelle noch etwas exakteren Formulierung wird die Gewaltsamkeit der platonischen Synthese hervorgehoben. Unter den Ideen begreift Platon gleichzeitig ein *καθόλου* wie auch ein von den *αἰσθητά* verschiedenes *χωριστόν*, das als *καθ' ἕνα* das gerade Gegenteil eines *καθόλου* ist. Historisch begreiflich gemacht wird dies auf die Weise, die wir schon kennen. Sokrates liefert mit Hilfe der *ὁρισμοί* ein *καθόλου*, das vom *καθ' ἕνα* zu unterscheiden ist und dennoch in der Zone der wahrnehmbaren *καθ' ἕνα* verbleibt. Heraklit, der ebensowenig wie Platon mit Namen genannt wird, statuiert für eben diese Zone das *πάντα ῥεῖ*, woraus Platon die Folgerung zieht, daß das *καθόλου* eben anderswo gesucht werden müsse.

Etwas Neues gegenüber den zwei vorausgehenden Texten kann man darin erblicken, daß von vornherein und sehr entschieden für Sokrates und gegen Platon Partei genommen wird. Aristoteles billigt ausdrücklich, daß Sokrates das *καθόλου* im Bereich der *αἰσθητά* beließ und damit die Voraussetzung einer echten *ἐπιστήμη* von den *αἰσθητά* schuf. Die platonische Umformung des sokratischen *καθόλου* zur Idee führe dagegen nur zu mannigfachen *δυσχερῆ*.

Wir schließen hier an Part. an. 642 a 24–31, ein Stück aus jenem überaus wichtigen Text, der im Sinne einer Einleitung in die *Ζωικά* die Prinzipien der naturwissenschaftlichen Forschung entwickelt und sich darum öfters mit Met. A berührt.

Wir gehen auf die zahlreichen kompositorischen und terminologischen Schwierigkeiten, die Part. an. A 1 bietet, hier nicht näher ein, sondern beschränken uns auf das für unsern Zweck Notwendige¹¹. Zwei *τρόποι τῆς αἰτίας* werden hervorgehoben, die Materie und eine andere, die Aristoteles *φύσις* nennt und die primär die Formursache, zusätzlich aber auch die Zweckursache zu bezeichnen scheint. Die alten Naturphilosophen haben sich so gut wie ausschließlich an die Materialursache gehalten. Ausnahmen stellen nur Empedokles dar (642 a 18–24; die Parallelstellen in Met. A und De an. wurden schon oben S. 186ff. berührt), ferner Demokrit (642 a 25–28). Beim einen wie beim andern wird hervorgehoben, daß sie ganz gegen ihre eigenen Intentionen und nur unter dem Druck der tatsächlichen Wirklichkeit auf die Formursache geraten seien (zu 642 a 18/19 und 27/28 vgl. Met. 984 a 18/19 und b 10). Dazu wird nur der allgemeine geschichtliche Zusammenhang angedeutet. Die Früheren kannten noch nicht das *τί ἦν εἶναι* und das *ὀρίσασθαι τὴν οὐσίαν*. Das gewann erst an Bedeutung mit Sokrates, während allerdings zugleich die Naturphilosophie abstarb und die Philosophen sich der *χρήσιμος ἀρετὴ καὶ πολιτικὴ* zuwandten. Auffallend ist *ἠδξήθη*. Wenn es wörtlich genommen werden soll, so mindert es die in Met. 987 b 4 und 1078 b 19 betonte Archegetenstellung des Sokrates etwas herab. Aber vielleicht soll es gar nicht wörtlich genommen werden, und wenn doch, so gewiß nur im Hinblick auf die eben genannten Vorläufer.

¹¹ Wertvolles Material zur Erklärung – freilich ohne Berücksichtigung des uns beschäftigenden Problems – bei I. Düring, *Aristotle's De partibus animalium, crit. and lit. commentaries* (1943) 94ff.

Hübsch ist, mit welcher Deutlichkeit Aristoteles die Doppelrolle des Sokrates charakterisiert. Auf der einen Seite entdeckt Sokrates ein methodisches Verfahren und damit auch ein Prinzip, das gerade für Naturphilosophie und Naturwissenschaft völlig unentbehrlich ist und das überhaupt erst möglich macht, den Phänomenen gerecht zu werden. Auf der andern Seite hat er persönlich mit der Naturphilosophie nicht nur nichts zu schaffen: sein Name bezeichnet geradezu das Ende der naturphilosophischen und den Beginn der ethischen Epoche der Philosophie.

Die Eigentümlichkeit der sokratischen Leistung, die objektiv weit über das hinausführt, was Sokrates selbst beabsichtigt hat, kommt auf diese Weise trefflich zum Ausdruck.

Über die Bedeutung des Begriffs *χρήσιμον*, an dem sich die Praxis von der Theoria scheidet, haben wir schon früher S. 176 ff. gesprochen. Die ausdrückliche und etwas auffallende, weil an unserer Stelle nicht recht motivierte Erwähnung der *πολιτική* möchte man derselben Hand zuweisen, die sich bemüht hat, aus den ethischen Pragmatien mit zuweilen recht oberflächlichen Eingriffen einen Vorbau zur Politik zu machen. Denn mögen wir auch annehmen wollen, daß Aristoteles als Schüler Platons an eine ursprüngliche Zusammengehörigkeit von Ethik und Politik geglaubt hat, so ändert dies doch nichts an der Tatsache, daß in den uns erhaltenen Pragmatien die Hinweise auf eine solche Zusammengehörigkeit sich meist als späte Zusätze erweisen¹². Ursprüngliche Einheit und redaktionelles Verklammern der Manuskripte zu einem *Cursus completus* der Philosophie sind zwei Dinge, die man gut tut, strikte auseinander zu halten.

Doch nun ist es Zeit, zu den Socratica der ethischen Pragmatien überzugehen. Die Stellen aus *Met.* und *Part. an.* haben uns auch hinlänglich ausgerüstet, um für die Sokratesdoxographie eine Textgruppe beanspruchen zu können, die bisher noch nicht in diesem Rahmen gesehen worden ist, die in EN, EE und MM erhaltene grundlegende Doxographie des *ἀγαθόν*.

II

Wir gehen von der allgemeinen Voraussetzung aus, daß eine korrekte Interpretation der aristotelischen Ethik ebenso wie die Behandlung der literaturgeschichtlichen Frage nach Resten aristotelischer Schriften, die in den ethischen Pragmatien benutzt sein mögen, auf alle drei Ethiken angewiesen ist. EN, EE und MM geben verschiedene Brechungen einer Doktrin, die in allem Wesentlichen eine und dieselbe ist. EN steht an Vollständigkeit und Gepflegtheit der Komposition im Ganzen wie des Ausdrucks im Einzelnen evident weit voran. EE bringt dazu Ergänzungen und Varianten, wobei von redaktioneller Glättung wenig zu spüren ist; schon darum macht es gegenüber EN bekanntermaßen einen altertümlichen Eindruck. Demgegenüber ist der Zustand von MM gerade umgekehrt zweifellos der-

¹² So EN 1094 a 26–b 11, 1097 b 8–14, 1099 b 28 – 32, 1102 a 7–13 und 18–25, 1152 a 36–b 3 u. a.

jenige eines (mindestens teilweise) übel zerlesenen Handbuchs. Während der Redaktor von EE die Materialien, die ihm vorlagen und die er aufbewahrenswert fand, ohne Rücksicht auf den Leser zusammenschob, so gut es gehen wollte, haben wir in MM das Produkt einer schon zur Routine abgleitenden Darstellungs- und Diskussionsmethode vor uns. Doch schließt das keineswegs aus, daß auch MM sehr wichtige Texte verwendet hat und zur Interpretation von EN und EE immer herangezogen werden muß¹³. Das wird sich sogleich an der Doxographie des ἀγαθόν erweisen.

Nach der Absicht des Redaktors, dem wir unsern Text der EN verdanken (mag dies nun Aristoteles selbst oder einer seiner Schüler gewesen sein), gliedert sich die erste Hälfte von EN A in drei Teile. Der erste ist die Vorrede, deren Programm in 1095 a 12–13 rekapituliert wird; den Abschnitt 1095 a 13–1097 a 13 darf man unbedenklich als Doxographie bezeichnen, und zwar werden teils Meinungen der πολλοί, teils Lehren der χαριέντες bzw. πολλοί behandelt. 1097 a 14–1098 b 8 ist schließlich der eigene systematische Aufbau des Aristoteles selbst. Uns beschäftigt hier nur der mittlere dieser drei Teile.

1095 a 13/14 betont mit ἀναλαμβάνοντες, daß auf früher Gesagtes zurückgegriffen wird. In der Tat resümiert a 14/15 den ersten Satz der EN; außerdem wird 1094 a 26 ff. berücksichtigt und summarisch die Frage gestellt, was (auf der Ebene der Ordnung der Tätigkeiten) die Politik will und was (auf der Ebene der Zwecke) das oberste Gute darstellt. Dirlmeier Anm. 7, 2 führt etwas weit hergeholt das angedeutete Bild des ἀκρότατον auf Hesiod Erga 291 zurück. Systematisch ist wichtiger, welch unverkennbarer Nachdruck auf πρακτῶν liegt. Dies antizipiert wie schon 1094 a 19 und 1094 b 7 die Polemik gegen Platon, dessen ἀγαθόν gerade nicht durch den Menschen verwirklicht werden kann.

Eine erste Antwort auf die Frage wird in 1095 a 16–21 mit dem Stichwort Eudaimonia gegeben. Man mag bedauern, daß hiezu Dirlmeier Anm. 7, 3 sich mit einigen unverbindlichen Notizen begnügt, anstatt auf zwei Fundamentalprobleme wenigstens hinzuweisen: In welchen Problemkreisen der EN begegnet der Begriff Eudaimonia und aus welcher Tradition ist er dem Aristoteles in seiner spezifischen Bedeutung zugekommen? Unsererseits können wir uns an dieser Stelle auch nicht bei diesen Dingen aufhalten, sondern wenden uns zunächst einer Randbemerkung des Aristoteles zu, die – ohne in sich selbst besonders gewichtig zu sein – immerhin sein doxographisches Bemühen hübsch charakterisiert. Der Eudaimonia werden nämlich ausdrücklich εὖ ζῆν und εὖ πράττειν gleichgesetzt, womit also auch die Vertreter dieser Begriffe auf die vorliegende Aussage festgelegt sind. Was εὖ πράττειν angeht, so darf vermutet werden, daß Aristoteles den repräsentativen platonischen Gebrauch in Euth. 278 E im Auge hat. Daß auch mit εὖ ζῆν eine

¹³ Auf die beiden unentbehrlichen *Kommentare* F. Dirlmeiers zu EN (Berlin 1956) und MM (Berlin 1958) hinzuweisen, wird kaum nötig sein. Bewundernswert ist die Energie, mit der Dirlmeier die gesamte frühere Forschung aufgearbeitet hat. Daß ich seine eigene Beurteilung der beiden Pragmatien nicht für richtig halten kann, ergibt sich aus dem Texte.

bestimmte Lehrtradition gemeint ist, zeigen nicht so sehr die zahlreichen Stellen, an denen das bloße ζῆν durch das εἶ ζῆν überhöht wird, als vielmehr der terminologische Gebrauch in der Stoa, der über Aristoteles hinaus auf Älteres weist (SVF 3, 17 und 65). Überdies wird die hier vorgenommene Gleichung der drei Begriffe im zweiten doxographischen Teil von EN A noch einmal ausdrücklich wiederholt: 1098 b 20–22. Es handelt sich also keineswegs um beliebig aufgegriffene Dinge, sondern um Stichworte älterer ethischer Spekulation¹⁴.

Die Formulierung von 1095 a 16–21 im Ganzen ist bemerkenswert klar und kräftig. Der Consensus im Namen steht dem Dissensus in der Sache, im τί ἐστίν, gegenüber. Dabei umfaßt der Consensus nicht etwa die Menschen schlechthin, sondern die beiden Gruppen der πολλοί und der χαρίεντες bzw. σοφοί. In der Sache widersprechen sie einander, und nicht nur dies: es zeigt sich gleich nachher, daß die πολλοί auch unter sich zu keiner eindeutigen Meinung gelangen.

Nehmen wir es noch etwas genauer, so ist die Darlegung in 1095 a 22–28 offensichtlich von zwei verschiedenen Gedanken beherrscht. Einmal stehen die πολλοί den σοφοί begreiflicher Weise darin gegenüber, daß jene sich an die nächstliegende Evidenz halten, diese dagegen komplizierte und ausgefallene Theorien vertreten. Sodann aber wechseln die Meinungen der πολλοί mit der jeweiligen Situation, während die σοφοί ein einziges konstantes ἀγαθόν lehren. Ohne auf alle Einzelheiten der höchst merkwürdigen, auch von Dirlmeier Anm. 7, 5 und 8, 1 nicht zureichend erklärten Stelle einzutreten, muß doch zweierlei entschieden hervorgehoben werden. Fürs erste ist die ironische Kolorierung des Ganzen unübersehbar, und zwar eine Ironie, die sich gerade nicht gegen die πολλοί, sondern gegen die σοφοί richtet. Die πολλοί klammern sich an die ἐναργῆ, und es darf nicht vergessen werden, welche außerordentlich große und eminent positive Bedeutung das ἐναργές in der gesamten Philosophie des Aristoteles besitzt¹⁵. Die πολλοί haben also zunächst durchaus recht. Darüber hinaus aber sind sie keineswegs anmaßend, sondern im Bewußtsein ihrer Unzulänglichkeit gerne bereit, Weiseren zu folgen und deren Theorien zu bestaunen. Daß damit weit weniger die πολλοί als die σοφοί lächerlich gemacht werden, liegt auf der Hand. Zum zweiten aber sind die λέγοντες von 1095 a 26 zweifellos identisch mit den gleich nachher genannten ἔνιοι. Und unter diesen kann vernünftigerweise niemand anderer verstanden werden als Platon selbst. Die Formulierung ist so klar, daß nicht der geringste Anlaß besteht, mit Dirlmeier Anm. 8, 1 und 8, 2 irgendwelche uns unbekannte Mitglieder der platonischen Schule zu bemühen. Der in 1095 a 22–25 charakterisierten Vielheit der Güter, die die Leute meinen, tritt das eine für sich selbst bestehende ἀγαθόν gegenüber. Das zielt auf dieselbe platonische Idee des Guten, mit der sich EN A 4 auseinandersetzen wird. Wir müssen noch einen Schritt weiter gehen. Wenn wir den Exkurs

¹⁴ Am Rande sei an die verwandten Begriffe εὐβουλία, εὐθυμία u. a. erinnert. Vgl. *Phyllobolia Von der Mühl* (Basel 1946) 116.

¹⁵ Kuriose Belege sind Stob. III 4, 86 H. und der letzte Abschnitt der *Vita Marciana*, von dem freilich heute auf dem schwer zerstörten Fol. 279 a des Marc. Gr. 257 nur noch kümmerliche Reste zu lesen sind.

1095 a 31– b 13 beiseite lassen (wozu uns die Bemerkung b 14 berechtigt), so ergibt sich schlagend, daß Kap. 3 in der Gesamtdisposition als Ausführung der Ansichten der πολλοί, besonders von 1095 a 22–23, gelten soll, wogegen Kap. 4 die Theorien der σοφοί diskutiert, ausführlichst die Lehre Platons, subsidiär diejenige des Sokrates und der durch Speusipp vertretenen Pythagoreer. Nur dieser Dispositionszusammenhang erklärt es, daß in der Kategorie der σοφοί nur eine einzige Doktrin aufgeführt wird, eben diejenige, an deren Widerlegung es Aristoteles in allererster Linie gelegen war.

Freilich wirkt es dann leise unmotiviert anspruchsvoll, wenn nun in 1095 a 28–30 methodisch erklärt wird, es sollten nicht alle Lehren geprüft werden (es wird uns auch erst hier expressis verbis mitgeteilt, daß wir uns in einer Doxographie befinden), sondern nur die verbreitetsten und die plausibelsten.

Aber dies ist nicht das einzige Indiz dafür, daß die Verarbeitung der verschiedenen Materialien sogar in der EN nicht bis zur letzten Vollkommenheit gediehen ist. Es ist ja auch völlig klar, daß das in Kap. 3 skizzierte Schema der βίοι für sich betrachtet weit mehr bedeutet als eine bloße Bestandesaufnahme der Meinungen der Leute. Gewiß hat es exoterischen Charakter und ist von Aristoteles wohl ursprünglich für eine seiner publizierten Schriften entworfen worden. Sein Zweck ist aber, auf dem Wege der Elimination denjenigen Bios herauszuarbeiten, den Aristoteles für sich selbst als den vollkommenen anerkennt, den βίος θεωρητικός. Das bemerkt man aber erst, wenn man unsern ziemlich rücksichtslos zurechtgestutzten Text mit den Ausführungen in K 6–9 zusammennimmt, zu denen er von Hause aus gehört.

Weiterhin befremdet es, daß Aristoteles in 1095 a 22–28 mit so deutlicher Ironie über Platons Tiefsinn redet, während die eigentliche Diskussion mit der berühmten Bemerkung über die φίλοι eingeleitet wird (1096 a 12–17). Daß er die beiden Stellen in der Weise hinter einander niedergeschrieben habe, wie wir sie lesen, ist ausgeschlossen. Der Redaktor hat Stücke aus verschiedener Zeit und Stimmung aneinander geschoben.

Wir wenden uns nun Kap. 4 und seinen Parallelen in EE und MM zu. Eine gewisse Ausführlichkeit wird nicht zu vermeiden sein. Daß Dirlmeier sich in Anm. 10, 1–12, 2 mit einigen ganz knappen Notizen begnügt und im übrigen auf seine bevorstehende Behandlung von EE I 8 verweist, wird der Benutzer seines Kommentars um so mehr bedauern, als er sich nicht darüber äußert, welche sachlichen Gesichtspunkte ihn zu dieser Verschiebung veranlaßt haben. Gewiß hat gerade im Falle unseres Kapitels EE vielfach den «besseren» Text. Dennoch scheint es mir hier wie anderswo geraten, den Intentionen des Redaktors unseres Corpus Aristotelicum gehorsam zu bleiben und EN als Basistext anzuerkennen, von dem methodisch ausgegangen werden muß¹⁶.

¹⁶ Soweit ich sehe, wird die Auseinandersetzung mit Platon in den ethischen Pragmatien weder von H. Cherniss, *Aristotle's criticism of Plato and the Academy* (Baltimore 1944), noch von P. Wilpert, *Zwei aristotelische Frühschriften über die Ideenlehre* (Regensburg 1949), näher berücksichtigt.

Damit soll (um dies zu wiederholen) keineswegs geaugnet werden, daß EN oftmals Dinge sonderbar verwischt, die anderswo klarer profiliert sind. Dies gilt gleich vom Einsatz unseres Kapitels 1096 a 11–17. Hier wird der Anschein erweckt, als sei das *καθόλου* mehr oder weniger identisch mit den nachher genannten *εἶδη*. Wir brauchen aber bloß auf die oben besprochenen Stellen der *Met.* zurückzugreifen, um zu erkennen, daß zwei durchaus verschiedene Doktrinen gemeint sind. EN 1096 b 32–34 deutet selbst den Unterschied an, und die Parallele in EE 1217 b 1–2 plus 1218 b 7–12 ist unmißverständlich. Das *καθόλου* zielt auf den sokratischen, aus dem *ὀρισμός* resultierenden Begriff eines Guten, das *ἀχώριστον* bleibt, während das platonische Eidos im strengsten Sinne *καθ' αὐτό* und *χωριστόν* ist. Mögen die zwei Doktrinen auch epistemologisch gleichwertig sein, so sind sie doch ontologisch so verschieden wie nur möglich. Es kann nicht bestritten werden, daß der Redaktor von EN A 4 mit auffallender Sorglosigkeit über diesen Tatbestand hinweggleitet.

Die Bemerkung über die *φίλοι* steht als persönliches Bekenntnis im ganzen *Corpus Aristotelicum* einzig da (es ist auch, soweit ich sehe, die einzige Stelle, an der Aristoteles als der Sprechende sich selbst *φιλόσοφος* nennt). Vergleichbar im Ton ist nur das in zwei Brechungen erhaltene Zitat, das man seit Val. Rose dem *Dialog II. φιλοσοφίας* zu geben pflegt (Frg. 10 Ross), was richtig sein kann, aber nicht beweisbar ist. Sollte etwa auch unsere Stelle, die im Zusammenhang der Pragmatie so fremdartig wirkt, letzten Endes auf dasselbe Exoterikon zurückgehen?

Daß Aristoteles ausgerechnet seine Polemik gegen das platonische *ἀγαθόν* zu entschuldigen für nötig hält, hat seinen guten Grund. Im Athen des späten 4. Jh. gilt gerade diese Lehre als die charakteristische Lehre Platons. Über sie spottet die Komödie, und gegen sie macht in der Generation Theophrasts Epikur seine frechen Bemerkungen. Wenn sogar ein Schüler Platons sie angriff, so bedurfte dies vor dem Publikum der *πεπαιδευμένοι* dringend einer Rechtfertigung. Mit dem formlosen *ἔτι* werden nun zunächst drei Argumente aufgereiht. Das erste (1096 a 17–23) spricht von denjenigen, die die Ideenlehre eingeführt haben (*κομίσαντες*) und die die Zahlen aus dem Ideenbereich ausschlossen. Ein Blick auf *Met.* 1078 b 9–12 zeigt, daß damit die ursprünglichste von Platon geschaffene Form der Lehre gemeint ist. Eine sehr viel spätere, entscheidend durch die pythagoreische Zahlenspekulation beeinflusste Form wird in 1096 b 5–7 kurz erwähnt; doch nur dem nachrechnenden und mit andern Stellen vergleichenden Leser wird es klar, daß der aristotelischen These (das Gute als *τέλος τῶν πρακτῶν*) nicht allein Platon, sondern in Wirklichkeit eine Mehrzahl anderer Lehren gegenübergestellt werden. Für eine sorgfältige doxographische Aufgliederung des Gedankenmaterials hat der Redaktor unseres Kapitels wenig Interesse.

Der Beweisgang selbst versucht Platon mit seinen eigenen Waffen zu schlagen. Platon lehnt eine Staffelung der Ideen nach früher-später (primär-sekundär) ab. Nun aber kommt das Gute in den Kategorien der Wesenheit, der Qualität und der Relation vor, wobei die Relation der Wesenheit gegenüber sekundär ist. Also

müßte das Gute in verschiedenen, gestaffelten Ideen erscheinen, was Platons Voraussetzung widerspricht.

Das zweite Argument (1096 a 23–29) zeigt, daß das Gute in ebenso vielen Kategorien auftritt wie das Seiende. Zum Beleg werden sechs Kategorien aufgezählt. Damit soll aber nicht bewiesen werden, daß das Gute und das Seiende mit einander identisch sind, sondern vielmehr, daß es eine einheitliche Bestimmung des Guten gar nicht gibt. Die Schlußfolgerung a 27–29 deutet (flüchtig genug) an, daß damit nicht bloß die platonische Idee des Guten, sondern auch das sokratische *ἀγαθόν* als *καθόλου* getroffen wird.

Das dritte Argument (1096 a 29–34) operiert wiederum mit einer zunächst spezifisch platonischen Voraussetzung. Jeder Idee ist eine Episteme zugeordnet. Gäbe es eine einzige Idee des Guten, so gäbe es von ihr auch eine einzige Wissenschaft. Dies ist aber faktisch nicht der Fall. Das Gute tritt sogar in jeder einzelnen Kategorie in zahlreichen Erscheinungsformen und zugeordneten Wissenschaften auf.

So weit die drei Beweise. Wie hängen sie mit einander zusammen? Von der Sache her müßte die Abfolge offensichtlich eine andere sein. Der zweite Beweis, der allgemein das Vorhandensein des Guten in allen zehn Kategorien konstatiert, gehört sinngemäß an den Anfang. Der erste geht einen Schritt weiter und erinnert daran, daß die Kategorien nicht alle auf einer Ebene liegen, sondern gestaffelt sind; dem dritten endlich kommt es weniger auf die (an sich entbehrliche) Ausdehnung der Frage nach der Idee auf die Frage nach der Episteme von der Idee an als vielmehr auf die empirische Tatsache, daß selbst innerhalb der einzelnen Kategorien das Gute eine Vielheit darstellt. Der erste und dritte Beweis differenzieren und unterstreichen also das Ergebnis des zweiten.

Die vom Redaktor geschaffene Anordnung mag vielleicht dadurch veranlaßt sein, daß der erste Beweis eine ausschließlich für Platon gültige Voraussetzung verwendet, während der zweite und dritte im Prinzip sowohl Platon wie auch Sokrates widerlegen. Beide haben ja den schwankenden *ἀγαθά*-Vorstellungen der Leute (vgl. 1095 a 23–25) das Eine Gute entgegengestellt. Diesem Einen Guten sucht wiederum Aristoteles den Boden zu entziehen. Für ihn gibt es selbstverständlich eine Vielheit von *ἀγαθά*, freilich nicht in regelloser Fülle, sondern in geordneter Pyramide der Mittel und Zwecke bis hinauf zum obersten Zweck, der zwar das höchste, aber nicht das einzige *ἀγαθόν* ist. Mit 1096 a 34–b 5 verschiebt sich der Angriff. Nun handelt es sich nicht mehr um die Einheit des *ἀγαθόν*, sondern ganz generell um die Existenz der Ideen überhaupt. Doxographisch gesprochen vertritt hier Aristoteles den Standpunkt des Sokrates gegen Platon. Der *λόγος* des konkreten Menschen und derjenige der Idee des Menschen sind einer und derselbe. Die Idee ist also überflüssig. Der *λόγος* als ein *καθόλου ἀχώριστον* im Sinne des Sokrates reicht völlig aus. Daß wir den Text, der nur locker im Zusammenhang sitzt, so auffassen dürfen, ist aus dem Zusammenhang wie aus den früher behandelten Met.-Stellen zu erschließen. Noch unentbehrlicher wird freilich die

Beziehung der Met. in der nachfolgenden Notiz 1096 b 5–7. Wir bemerkten zu Met. A 5, daß die pythagoreische Zahlenspekulation für die Doxographie der Ethik unter zwei Aspekten wichtig ist. Einmal haben wir eine primitive Lehre, die ganz zufällig bestimmte ethische Begriffe mit Zahlen gleichsetzt. Auf der andern Seite berichtet uns 986 a 22–26 von einem System von zehn Gegensatzpaaren *κατὰ συστοιχίαν λεγόμεναι*. Da finden wir denn auch das *ἀγαθόν*, zusammengeordnet mit dem *πέρας*, *περιττόν*, *ἔν* usw. Eben dieses System (oder schlimmstenfalls eine Variante davon) muß auch in unserer Notiz gemeint sein. Freilich bleiben noch Rätsel genug. Denn was heißt eigentlich *τιθέντες ἐν τῇ τῶν ἀγαθῶν συστοιχίᾳ τὸ ἔν*? Daß das Gute kein *ἔν* im Sinne Platons und des Sokrates sein kann, war in 1096 a 17–34 soeben bewiesen worden. Soll nun eine großzügigere Theorie eingeführt werden, nach der das *ἔν* lediglich eines in der Reihe der *ἀγαθά* darstellt? Ein anderes *ἀγαθόν* wäre dann gemäß Met. das *πέρας* usw. Vermutlich will der Verfasser etwas Derartiges sagen, doch Gewißheit ist nicht zu erlangen. Klar ist nur, daß 1096 a 17–34 und 1096 b 5–7 über ein Zwischenstück hinweg auf die Frage konzentriert sind, ob und wie weit das Gute ein *ἔν* darstelle. Wie sich aber die Zeilen über die Pythagoreer und Speusippos zu den drei Beweigängen sachlich verhalten, erfahren wir nicht. 1096 b 8 verweist auf einen andern Logos, und Dirlmeier Anm. 11,1 nennt vier Met.-Stellen, an die Aristoteles gedacht haben könnte. Natürlich kommen auch *Π. τῶν Πυθαγορείων* und sogar *Π. τὰγαθοῦ* in Frage.

1096 b 8–16 erhebt gegen die Beweise 1096 a 17–34 einen Einwand. Konkretisieren wir die offenbar absichtlich zur Anonymität verdünnten Angaben, so lautet er: Platon ist vielleicht gar nicht der Meinung, daß die Idee des Guten ausnahmslos sämtliche *ἀγαθά* umgreife. Vielmehr darf man auch in seinem Sinne zwei Arten unterscheiden. Das eine Gute wird um seiner selbst willen erstrebt, das andere nur, sofern es jenem dient. Es fragt sich, ob wenigstens die erste Art einheitlich als Idee des Guten bestimmt werden kann. Diese Neufassung des Problems kommt der eigenen These des Aristoteles einen großen Schritt näher. Das Gute wird differenziert und zwar nach eben jener Kategorie von Mittel und Zweck, die für Aristoteles selbst grundlegend ist. Die platonische Idee wird nur noch mit dem zweckhaft Guten geglichen, womit, wie man vermuten mag, mehrere der Argumente von 1096 a 17–34 hinfällig werden.

Doch 1096 b 16–26 verwirft auch diese reduzierte These. Das Argument wird – etwas unerwartet – geliefert von der in Kap. 3 vorgetragenen Bios-Lehre. Dort vertrat sie, wie schon erwähnt, die Meinung der *πολλοί*. Sie kann aber trotzdem hier mit vollem Gewicht ins Feld geführt werden, weil die Meinung der *πολλοί* bereits in 1095 a 22–25 ein doppeltes Gesicht zeigte. Einmal ist für sie das Gute je nach der Situation ein immer wieder anderes (dagegen wendet sich Platons *ἔν ἀγαθόν*), auf der andern Seite aber hält sich ihre Bestimmung des Guten, wie wir sahen, an das *ἐναργές*, das auch Aristoteles respektiert. So kann er hier die Selbstzwecklichkeit der drei Lebensformen als evident voraussetzen. Nun ist der Beweisgang klar. Das selbstzweckliche Gute ist entweder eines der drei obersten Güter

φρόνησις, ἡδονή, τιμή oder die Idee für sich allein. Im zweiten Falle haben wir ein *ἀγαθόν*, das ohne Inhalt ist (da der Inhalt nur in einem der drei Güter bestehen könnte), im ersten Falle haben wir eine Mehrzahl von ebenbürtigen Gütern, die sich nicht unter einen einzigen *λόγος* subsumieren lassen. Es wiederholt sich also die Situation von 1096 a 23–29. Empirisch betrachtet tritt das Gute immer wieder und sogar auf der Ebene des obersten Zweckes als eine Vielheit auf.

1096 b 25 scheint ähnlich wie 1096 a 28 anzudeuten, daß diese Überlegung sowohl Sokrates wie auch Platon gegenüber gilt. Die *ἰδέα* ist platonisch, das *κοινόν τι* kann man auf das sokratische *καθόλου* beziehen. Die Formulierung ist freilich verschwommen genug¹⁷.

Weiterhin liegt es auf der Hand, daß die Konsequenzen von 1096 b 16–25 für Aristoteles selbst nicht ganz unbedenklich sind. Statuiert wird eine Dreiheit gleichgeordneter *ἀγαθὰ καθ' αὐτά*. Damit scheint die Einheit des obersten *τέλος τῶν πρακτῶν* gefährdet. Doch so weit will Aristoteles auch wieder nicht gehen. Also fügt er die eigentümliche Bemerkung bei, das *φρονεῖν* usw. seien selbstzwecklich, auch wenn wir sie um eines Andern willen erstreben (1096 b 18–19). Erklärt wird dies einigermaßen in 1097 b 1–6, wo wir hören, daß im strengen Sinne nur die Eudaimonia um ihrer selbst willen begehrt werde. Auch die drei Bioi, auf die an dieser Stelle noch einmal flüchtig hingewiesen wird, sind ihr gegenüber nur Mittel zum Zweck.

Die Absicht dieses Textes ist klar. Aristoteles ist zu sehr Grieche und Platoniker, als daß er die Pyramide der Mittel und Zwecke in einer letzten Pluralität gipfeln lassen könnte. Das Ende muß eines sein, eben die Eudaimonia. Daraus ergibt sich allerdings eine etwas undurchsichtige Situation. Denn was wird der reale Inhalt einer solchen Eudaimonia sein? Und könnte nicht sie mit der platonischen Idee des Guten identisch sein? Diese Fragen bleiben in unserem Texte offen. Ihre Beantwortung wäre wohl nicht ganz einfach gewesen¹⁸.

Der Gesamtgedanke findet seine Fortsetzung in 1096 b 32 ff. Es hat sich bisher erwiesen, daß eine Idee des Guten, bzw. ein *ἀγαθόν καθόλου* nicht existiert, und zwar sowohl, wenn man jedes Gute schlechthin umgreifen will, wie auch, wenn man sich mit dem selbstzwecklichen Guten begnügt. Nun folgt eine charakteristische Konzession: Selbst wenn man die Existenz eines solchen Guten annehmen wollte, verbleibt immer noch die Frage, wozu es praktisch nützlich sein kann. Die Realisierbarkeit für den Menschen ist ein Prinzip, auf das schon 1094 a 19, b 7, 1095 a 16 hingedeutet hatte, und an dem die aristotelische Ethik unwandelbar festhält. Ihm gegenüber hat von der Zeit Theophrasts an vor allem die Stoa auf Paradoxa der frühesten Sokratik zurückgegriffen und ihre Ethik nicht für den geschichtlichen Menschen, sondern für den zum Grenzfall stilisierten *σοφός* bestimmt.

¹⁷ Daß neuere Philologen versuchten, durch Einschub eines *καί* zu präzisieren, ist begreiflich, aber diesem Text gegenüber wohl unzulässig.

¹⁸ Dirlmeier Anm. 13, 4 geht über das Problem hinweg.

Der Abschnitt 1096 b 26–32 ist ein Einschub, eine stichwortartig am Rande nachgetragene Zusammenfassung einer Diskussion, die Aristoteles anderswo ausführlich ausgebreitet haben muß. Dirlmeier Anm. 12, 1 verweist zögernd auf Met. IV 2 und XI 3. Doch wird ein künftiger Editor der Reste von *Π. ἰδεῶν* und *Π. τὰγαθῶν* nicht an der Frage vorbeigehen können, ob da nicht vielmehr eine dieser beiden, für die Auseinandersetzung mit Platon fundamentalen Schriften benutzt ist. In unserem Zusammenhang dürfen wir das Stück auf sich beruhen lassen.

Unverkennbar wird die Frage nach dem praktischen Wert des platonisch-sokratischen ἀγαθόν, ähnlich wie schon diejenige nach seiner Existenz, in zwei Stufen behandelt. Zunächst geht 1096 b 32–35 höchst summarisch vor. Ohne weitere Beweise wird gewissermaßen dekretiert, daß jenes als solches nicht realisierbar ist. Denn wäre es realisierbar, so müßte es (so würde der Beweis wohl lauten) notwendigerweise einen jener konkreten Werte zum Inhalt haben, die soeben in 1096 a 23–29 aufgeführt worden sind. 1096 b 35–1097 a 13 untersucht eine eingeschränkte Möglichkeit. Man kann methodisch 1096 b 35–1097 a 3 parallelisieren mit 1096 b 8–16. Es wäre möglich, daß die Idee des Guten zwar nicht selbst realisierbar ist, aber doch als ein Beziehungspunkt das Realisieren orientiert und erleichtert. Dagegen macht Aristoteles zwei Gründe geltend. Den ersten (1097 a 3–8) bezieht er aus der Wissenschaftsgeschichte, wie wir sagen dürfen. Wenn die Idee des Guten einen orientierenden Wert besäße, so wäre es unbegreiflich, daß sich ἐπιστήμαι und τέχναι nicht für sie interessieren. Die faktische Gleichgültigkeit der bestehenden Formen menschlicher Praxis gegenüber der sokratisch-platonischen Theorie beweist ihre Nutzlosigkeit, – ein schönes Beispiel für das Gewicht, das Aristoteles dem geschichtlichen Consensus zu geben wagt.

Das zweite Argument (1097 a 8–13) steuert auf Grundsätzliches. Die Praxis ist die Welt des Einzelnen, und mit spürbarer Ironie wird im ersten Satz der Kontrast zwischen der brutal banausischen Konkretheit der Arbeit eines ὑφάντης und τέκτων, aber auch eines Arztes und Strategen und dem inhaltsleeren Pomp des αὐτὸ τὸ ἀγαθόν und des τὴν ἰδέαν αὐτὴν θεᾶσθαι unterstrichen. Vor allem am Tun des Arztes wird schrittweise (das ist mindestens die Intention) gezeigt, daß es weder das Gute, noch die Gesundheit überhaupt, noch die Gesundheit des Menschen überhaupt, sondern diejenige eines einzelnen Menschen im Auge hat.

Freilich hat dieses Argument Konsequenzen, die erheblich über die Widerlegung Platons hinweggehen. Sofern nämlich auch für Aristoteles die Möglichkeit der Episteme zwar nicht an die Existenz der Idee, sicher aber an diejenige des sokratischen καθόλου gebunden ist, impliziert das Argument die Frage, ob es im Bereich der Praxis grundsätzlich einen Sinn hat, nach einer Episteme zu suchen, die doch niemals dem Einzelnen gerecht zu werden vermag. Ich brauche hier nur an Met. 981 a 12–24 zu erinnern, eine Stelle, die unserem 1097 a 11–13 unverkennbar nahe steht.

1097 a 14 bricht abrupt ab. Daß die ältern Doxai Platons und des Sokrates (und der Pythagoreer) hinsichtlich des ἀγαθόν damit erledigt sind, der Weg also frei ist

zum eigenen systematischen Aufbau des Aristoteles, entnehmen wir dem Zusammenhang, aber gesagt wird es uns nicht; – wie denn allgemein EN A 4 eine sinnvolle Disposition ahnen läßt, die doch nirgends wirklich zum Ausdruck kommt. Genauer dürfen wir sagen: Eine erste Disposition nach Doxai (Pythagoreer, Sokrates, Platon) ist bis zur Unkenntlichkeit verwischt, eine zweite ist immerhin einwandfrei greifbar. Sie fragt in je zwei Stufen zuerst nach der Existenz, dann nach der Brauchbarkeit des als *ἔν, καθόλου* und *ἰδέα* gefaßten Guten. Einschübe aus einer speziellen Abhandlung über Platon sind vermutlich 1096 a 34–b 5 und sicher 1096 b 26–32.

Wir wenden uns nun zu dem Paralleltext EE A 7/8.

Auf das Prooimion der Pragmatie (EE A 1–6) einzugehen, müssen wir uns schon wegen seiner gegenüber EN erheblich größeren Ausdehnung versagen.

1217 a 18–21 ist eine ganz allgemeine methodische Vorbemerkung, ein etwas holperiges Résumé der größeren und sehr wichtigen Darlegung 1216 b 28–35: Die Aufgabe der Philosophie ist es, was im Consensus hominum undeutlich vorhanden ist, zum *σαφές* zu erheben¹⁹.

Diesen Consensus hinsichtlich der Eudaimonia umschreibt und erläutert 1217 a 21–40. Der Zusammenhang mit EN 1095 a 13–20 ist evident, obschon eigentümlicherweise die EN nach dem obersten *ἀγαθόν* fragt und mit der Eudaimonia antwortet, während es in EE gerade umgekehrt ist. Die Abfolge in EN wird man als die zunächst natürlichere bezeichnen dürfen; doch wäre dies nur in einer Gesamtinterpretation von EE A zu klären.

Folgerichtig weist EN 1095 a 20 ff., wie wir sahen, auf die historisch gegebene Problematik der Eudaimonia hin, während EE 1217 a 22–40 eine Explikation des schon rein aristotelischen Begriffs des *ἄριστον τῶν ἀγαθῶν τῶν ἀνθρωπίνων* liefert. Dieser Abschnitt stellt also keine Doxographie dar, sondern eine erste dogmatische Skizze des Telos bei Aristoteles. Drei Teile sondern sich leicht. Ein erster (1217 a 22–29) und zweiter (1217 a 30–35) erklären das *ἀνθρώπινον*, der dritte (1217 a 35–40) das *ἄριστον*.

Das erste Stück ist seinem Gesamtinhalt nach klar. Die menschliche Eudaimonia gehört in die Mitte zwischen der Eudaimonia höherer Wesen und der andersartigen Vollkommenheit niedrigerer Wesen²⁰. EN 1099 b 32–1100 a 1 steht, wie längst gesehen, nahe; man wird aber auch an 1099 b 11–14 erinnern dürfen, obschon dort der Rekurs auf die Gottheit anders akzentuiert ist.

Leider schwindet an unserer Stelle die Klarheit, sobald der Leser sich dem Einzelnen zuwendet. Vorsichtig wird in 1217 a 22–24 die göttliche Eudaimonia eingeführt. Inwiefern sie sich sachlich von der menschlichen unterscheidet, erfahren

¹⁹ Daß Aristoteles den Zentralbegriff *σοφία* als *σάφεια ὡς σαφηνίζουσα πάντα* etymologisierte und damit schließlich an *φῶς* anknüpfte, scheint die hochinteressante, allerdings noch nicht hinlänglich gedeutete Stelle des Philoponos, *In Nic. isag.* 1, 1 (unvollständig abgedruckt bei Ross, *Π. φιλοσοφίας* Frg. 8) zu besagen.

²⁰ In die Nähe zu rücken sind natürlich die wichtigen Stellen *Pol.* 1253 a 3 und 29, *EN* 1145 a 18–33. Dirlmeier, *Eth. Nik.* Anm. 141, 3–10 verfehlt bei aller Gelehrsamkeit das entscheidende Problem.

wir nicht. Bei den Tieren werden mit erstaunlicher Genauigkeit Vertreter der drei Hauptgruppen aufgezählt, während die eigentlich theologische Aussage ärgerlich unbestimmt bleibt. Gemeint ist wohl Folgendes: Gott und Mensch partizipieren in verschiedenem Grade an einer und derselben Eudaimonia. In der Tierwelt gibt es ebenfalls Grade, doch sind es nicht solche der Eudaimonia, sondern einer *ἄλλη τῶν ἀγαθῶν μετοχή*. Die Eudaimonia hängt in 1217 a 28 eher verwirrend an einer Partizipation am *θεῖον*, und zwar manifestiert sich diese anscheinend beim Menschen sowohl in der *ἐπωνυμία* (wie ?) wie auch in der *φύσις*. Das Tier dagegen partizipiert an *ἀγαθά*, die nichts mit der Eudaimonia zu tun haben. Näheres wird nicht gesagt, wie denn der Text überhaupt dadurch ein eigentümliches Kolorit erhält, daß einzelne Momente energisch herausgehoben werden (man beachte etwa die Parallelisierung von *βελτίονος* a 23 und *χείρω* a 24 mit *βέλτιον-χείρον* a 29), während Anderes reichlich vage ausgedrückt wird.

Das zweite Stück präzisiert das *ἀνθρώπινον* als *ἀνθρώπων πρακτόν* und grenzt es mit einer Dihärese ein. Auch sie ist im Ganzen klar, im Einzelnen merkwürdig unordentlich formuliert. Von den Gütern sind die einen *πρακτά*, die andern nicht; von jenen wiederum sind die einen *πρακτά* für die Menschen, die andern für höhere Wesen. Zum Falle der Güter, die *οὐ πρακτά* sind, erhalten wir eine in ihrer Kürze beinahe verschoben zu nennende Erläuterung: Es gibt Wesen, die an der Bewegung und darum an den *ἀγαθά* nicht partizipieren, – woraus wir die korrekt aristotelische Folgerung zu ziehen haben, daß jedes *ἀγαθόν* Ziel und Zweck einer Bewegung ist. Wo also keine Bewegung vorliegt, kann auch nicht von einem durch die Bewegung zu realisierenden *ἀγαθόν* die Rede sein. Doch nun kommt etwas Unerwartetes. Es gibt offensichtlich eine zweite Art des *ἀγαθόν*, die nicht als *πρακτόν* und nicht als Ziel einer Bewegung existiert. Sie kommt den unbewegten Wesen zu, wobei wir allerdings vermuten müssen, daß die Relation der unbewegten Wesen zu ihrem *ἀγαθόν* (und auf das hin sie *ἄριστα* genannt werden) eine völlig andere ist als diejenige der bewegten Wesen zu dem *ἀγαθόν*, das sie erstreben. Interpretieren wir unsere Stelle so, so zeigt sich, welche eminent wichtige Theologumena sich da am Horizont zeigen; allerdings konstatieren wir auch, mit welcher Entschiedenheit unser Text jeder nähern Explikation aus dem Wege geht. Wir mögen ahnen, daß mit den *ἄριστα* der unbewegte Beweger und mit den *κρείττονες ἡμῶν* die Region der Gestirne und des *κύκλω σῶμα* gemeint ist, aber gesagt wird uns nichts darüber. Hier wie überall in den ethischen Pragmatien nimmt es der Redaktor (gewiß im Geiste des Aristoteles selbst) peinlich genau mit der methodischen Regel, aus Theologie und Kosmologie nur das schlechthin Unentbehrlichste mitzuteilen.

Das dritte Stück endlich knüpft an das Stichwort *πρακτόν* an und skizziert an Hand zweier Beispiele (das eine aus der Reihe der *σωματικά*, das andere aus derjenigen der *ἐκτός ἀγαθά*) die Begriffe Mittel und Zweck. Daß sich mit ihrer Hilfe eine ganze Hierarchie aufbauen läßt, an deren Spitze dasjenige *ἀγαθόν* steht, das nur noch Zweck und in keiner Weise mehr Mittel ist, das müssen wir allerdings erraten.

Mit 1217 b 1/2 beginnt die Doxographie. Ausdrücklich werden drei Lehren registriert. Von der ersten spricht 1217 b 2–1218 a 38. An sie wird in 1218 a 38–b 4 nachlässig die zweite angehängt und in b 4–6 die dritte. Die Zusammenfassung 1218 b 7–12 gibt jedoch deutlich zu verstehen, daß wir es zuerst mit Platon, dann mit Sokrates und schließlich mit der eigenen Lehre des Aristoteles zu tun haben, also jener Lehre, von der 1217 a 22–40 bereits eine erste Skizze geliefert hat.

1217 b 2–15 berichtet über die Lehre Platons. Auffallend stark wird betont, daß die Idee des Guten als erstes *ἀγαθόν* der Vielheit der sonstigen *ἀγαθά* gegenüberstehe. Die Relation zwischen beiden wird vom Ersten aus als *παρουσία*, von der Vielheit aus als *μετοχή* und *ὁμοιότης* bezeichnet. Wir werden nach dem Überblick über die aristotelische Kritik an Platon darauf zurückkommen müssen.

Diese Kritik selbst beginnt 1217 b 16–19 mit der recht umständlich formulierten Bemerkung, die Diskussion der Ideenlehre gehöre eigentlich einem andern Sachgebiet an. Da haben wir also expressis verbis wiederum jenes methodische Prinzip ausgesprochen, das für Aristoteles durchgehend wichtig ist, von der modernen Forschung aber nicht immer genügend beachtet wird. Es folgt 1217 b 19–25 eine vorwegnehmende Zusammenfassung der Kritik. Sie hält sich an die zwei Gesichtspunkte, die wir als solche aus EN A 4 bereits kennen: Erstens existiert die Idee des Guten nicht und zweitens, selbst wenn sie existierte, wäre sie für die Praxis des Lebens ohne jeden Nutzen. Etwas schief wirkt es freilich, daß b 23–25 zwar, wie sich gehört, die Idee des Guten in den Vordergrund stellt, dagegen b 20–23 von den Ideen überhaupt spricht und eine Argumentation in der Art von EN 1096 a 34–b 5 im Sinne hat.

Am Schluß der Kritik an Platon wiederholt sich die Zusammenfassung 1218 a 33–38. Den Rätseln, die dieser Text im besondern aufgibt, fragen wir hier nicht nach und untersuchen auch nicht, wie das Doppelzitat 1217 b 22/23 zu beziehen ist. Es sei nur generell darauf aufmerksam gemacht, daß in EE (wie in vielen andern Pragmatien) präzise und ursprünglich wirkende Formulierungen oftmals unmittelbar neben solchen stehen, die manifest nachlässig und ungenau sind. Der Interpret muß also immer wieder darauf achten, daß er die Gewichte seiner Interpretation nicht falsch verteilt.

Mit 1217 b 25 beginnen die Beweise gegen Platon im Einzelnen. Am Anfang geht alles leidlich glatt. Der erste Beweis 1217 b 25–34 entspricht dem zweiten der EN 1096 a 23–29, der zweite 1217 b 34–1218 a 1 dem dritten dort 1096 a 29–34. Die Differenzen sind zur Hauptsache rasch genannt. EE hebt zweimal scharf hervor, daß der Fall des *ἀγαθόν* genau derselbe ist wie derjenige des *ὄν*. Weiterhin haben wir in EE, anders als in EN, eine, wie es scheint, in sich abgeschlossene Reihe von fünf Kategorien; im ersten Beweis treten sie alle fünf auf, im zweiten werden die dritte und vierte wieder aufgegriffen. Die Begriffe *πῶσις* für *κατηγορία* und *ὁμοιοσχημόνως* für «unter dieselbe Kategorie fallend» seien schließlich hervorgehoben. Die Bedeutung dieser Differenzen im Einzelnen abzuwägen kann allerdings nicht die Aufgabe dieser Untersuchung sein.

Ernstliche Schwierigkeiten beginnen bei dem dritten Beweis 1218 a 1–15, der im Prinzip dem ersten Beweise der EN 1096 a 17–23 entspricht, aber stark abweichend durchgeführt wird und überdies durch eine recht unglückliche redaktionelle Überarbeitung gelitten hat. Susemihl hat nach dem Vorgang Anderer geglaubt, massiv in den tradierten Text eingreifen zu sollen. Dies Verfahren wird man heute nur noch in denjenigen Fällen gelten lassen, wo es schlechthin unmöglich erscheint, die Anstöße auf Eigenheiten des Aristoteles selbst oder auf die Tätigkeit eines Redaktors zurückzuführen.

In unserem Falle dürfte die Verantwortung beim Redaktor liegen. Der Gedanke, den er ebenso unsauber wie mühselig zu entwickeln versucht, ist etwa der folgende: Es gibt Reihen, die sich als *πρότερον* und *ὑστερον* zu einander verhalten und durch ein *κοινόν* umgriffen werden können. Solange dieses *κοινόν* ein bloßes *καθόλου ἀχώριστον* (im Sinne des Sokrates) bleibt, ist alles in Ordnung. Wird es aber im Sinne Platons als ein *χωριστόν* gefaßt, entsteht, wie das Beispiel in 1218 a 5–8 zeigt, eine Absurdität. Nun ist aber Platon (der mit *φασίν* 1218 a 10 gemeint ist) in der Tat der Meinung, jedes *κοινόν* sei ein *χωριστόν* und eine Idee. Das den verschiedenen Tugenden gemeinsame *ἀγαθόν* ist für ihn nicht bloß ein *κοινόν*, sondern darüber hinaus ein für sich bestehendes *χωριστόν*. Dabei ist diese Annahme völlig überflüssig.

Umständlich ist dieser Gedankengang gewiß. Die Vermutung liegt nahe, daß zwei Texte gewaltsam kombiniert worden sind, von denen der erste EN 1096 a 17–23, der zweite 1096 a 34–b5 nahe stand. Andererseits scheint es unserem Abschnitt (anders als EN) daran gelegen zu sein, ausdrücklich hervorzuheben, daß die Schwierigkeit mit dem *πρότερον* – *ὑστερον* nur bei der spezifisch platonischen, nicht aber bei der sokratischen Interpretation des *κοινόν* auftritt. Störend wirkt, daß die Ideenlehre von zwei verschiedenen Gesichtspunkten her widerlegt wird, einmal auf Grund ihrer grundsätzlichen Überflüssigkeit, sodann wegen des Konflikts mit dem *πρότερον* – *ὑστερον*. Dennoch möchte ich glauben, daß man ohne die Annahme von Textlücken in 1218 a 8 und 14 auskommen kann. Für unser Problem wichtig ist, daß trotz gelegentlichen unsaubern Formulierungen das sokratische bloße *καθόλου* vom platonischen *κοινόν καὶ χωριστόν* unverkennbar unterschieden wird.

1218 a 15–30 wendet sich mit erstaunlicher Nonchalance von der Ideenlehre und dem *κοινόν* weg zu der These, daß das Gute eine Zahl sei. Wir erhalten damit eine verhältnismäßig ausführliche Diskussion jener Doktrin, die in EN 1096 b 5–7 auf wenige andeutende Zeilen reduziert war.

Freilich wirkt auch hier wie im vorausgehenden Abschnitt die Darlegung selbst diffus und ungepflegt und bedürfte einer sehr genauen Interpretation. Hier können wir nur die entscheidenden Momente resümieren. Methodisch wird die eminent aristotelische Regel in Erinnerung gerufen, daß eine These von allgemein anerkannten und nicht von umstrittenen Tatsachen auszugehen habe. Daß die Gesundheit ein Gut sei, ist anerkannt, nicht aber, daß die Zahl es sei. Sachlich wird zunächst berichtet, daß die gegnerische Doktrin das *ἀγαθόν* im Eins-sein sähe (was

über EN 1096 b 5–7 auf Met. 986 a 22–26 weist) und darum auch Gesundheit, Gerechtigkeit usw. (gedacht ist offenbar an die klassische Reihe der *ψυχικά* und der *σωματικά ἀγαθά*) als Zahlen bestimme; man kann dies mit Met. 985 b 29 ff. verknüpfen. Die Kritik hebt hervor, daß die Zahlen zu den *ἀκίνητα* gehören. Das *ἀγαθόν* kommt ihnen also streng genommen nicht zu, sondern nur das *καλόν*. Da gelangen wir ganz nahe zu den oben S. 178ff. behandelten Stellen Rh. 1417 a 15–21, Met. 996 a 22–b 1 und 1078 a 31–b 6.

So weit bis 1218 a 24. Merkwürdig ist das Nachfolgende 1218 a 24–30. Die Tatsache, daß die Zahl als unbewegt nicht *ἀγαθόν* zu sein vermag, wird an einer besonders krassen Formulierung der Gegner illustriert. Die Behauptung, daß die Zahlen *τοῦ ἐνὸς ἐφίενται*, als ob sie Lebewesen wären, ist ein Unsinn.

Doxographisch wichtig ist, daß hier auf die Zahlenrelationen eine Wesensbestimmung des *ἀγαθόν* übertragen wird, die uns anderswoher wohl bekannt ist und die nun gleich in 1218 a 30–33 als vierte Doktrin neben derjenigen Platons, des Sokrates, der Pythagoreer aufgeführt wird. Es ist die Lehre, daß das Gute dasjenige sei *οὗ πάντ' ἐφίεται*. In EN 1094 a 2/3 wird sie von Aristoteles scheinbar zustimmend zitiert, und aus 1172 b 9–15 wird zu folgern sein, daß es sich um die Ansicht des Eudoxos handelt. Freilich, eine exakte Übereinstimmung besteht zwischen den drei Stellen nicht, oder anders gesagt: Wir haben einen der in den Pragmatien überaus zahlreichen Fälle, in welchen jede einzelne Stelle für sich so läßlich und einseitig formuliert ist, daß es ohne die Kenntnis anderer Stellen fast unmöglich ist, sie so zu verstehen wie Aristoteles sie im Ganzen gesehen anscheinend doch verstanden wissen will. Nur EE 1218 a 30–33 zeigt, welche programmatische Bedeutung in EN 1094 a 2 die Wendung *ἀγαθοῦ τιος* besitzt. Denn so nahe Eudoxos Aristoteles auch zu kommen scheint, so hat dieser dennoch an ihm wie an den Übrigen zu mißbilligen, daß die Einheit des *ἀγαθόν* viel zu strikte gefaßt wird²¹. 1218 a 33–38 schließt über 1218 a 15–33 hinweg die Frage nach dem Sein der Idee des Guten ab und wendet sich dann ganz kurz der Frage nach ihrer Nützlichkeit zu. 1218 a 38–b 4 hat der Intention nach die sokratische Bestimmung des *ἀγαθόν*, die ja schon in 1218 a 1–15 mit hereinspielte, zum Gegenstand. Allerdings wird da die Nachlässigkeit bedenklich. Der Redaktor des Textes scheint einfach das in 1217 b 19–1218 a 38 zugrundeliegende Schema wiederholen und zeigen zu wollen, daß das Gute als *κωόν* weder existiert noch zu nützen vermag. Die erste These kommt dabei völlig schief heraus, zur zweiten wird mit größter Flüchtigkeit der Gedanke herangezogen, den wir aus EN 1097 a 11–13 kennen. Ähnlich war schon im Falle des Ideen-Guten EE 1218 a 34/35 die Schwesterwissenschaft der Medizin, die Gymnastik erwähnt worden.

1218 b 4–6 skizziert schließlich die eigene Lehre des Aristoteles. Dabei wird teilweise 1217 a 31–35 wiederholt, doch weist der Begriff des *καλόν* auf 1218 a 22. Das

²¹ Dirlmeier, *Eth. Nik.* Anm. 5, 3 hat das Wesentliche richtig gesehen, gibt aber, wie öfters, der Versuchung nach, Parallelen sehr verschiedenen Gewichtes aufzuhäufen, wodurch dann die Konturen des Hauptproblems zu verschwimmen drohen.

καλόν wird hier ausdrücklich als jener Teil des *ἀγαθόν* bezeichnet, der *ἀκίνητον*, also *οὐ πρακτόν* ist. Berücksichtigen wir Alles, was bisher gesagt wurde, so haben wir abschließend zu folgern, daß für Aristoteles das *ἀγαθόν* eben *πολλαχῶς* ausgesagt wird und zwar auf zwei Ebenen: Einmal auf der höchsten Ebene, wo sich das *καλόν* abspaltet, dann aber auch auf der Ebene der menschlichen Praxis, wo an der Vielheit der (allerdings hierarchisch gestaffelten) Güter nicht gerüttelt werden darf.

1218 b 7–12 überblickt nochmals die drei Hauptdoktrinen. Es ist von hier aus klar, daß zunächst Platon, Sokrates und Aristoteles allein im Spiele stehen. Subsidiär sind zwei Doktrinen eingeschaltet worden, die pythagoreische in 1218 a 15–30 und diejenige des Eudoxos (1218 a 30–33). Was dabei die Interpretation außerordentlich erschwert, ist nicht so sehr die Tatsache, daß kein einziger Name genannt wird, als vielmehr der Mangel an Ordnung und Klarheit in der Exposition der Sachen selbst. Je intensiver man sich mit dem Texte beschäftigt, desto zwingender wird der Schluß, daß hier ein Redaktor am Werke war, dem es ohne Rücksicht auf Folgerichtigkeit und Verständlichkeit nur darauf ankam, möglichst viel von den Materialien seines Lehrers in ein äußerlich kompaktes Buch zusammenzupressen. Dazu abschließend noch ein Beispiel. Die Polemik gegen Platon umfaßt 1217 b 19–1218 a 15 sowie 1218 a 33–38. In den Hauptzügen läuft sie EN A 4 parallel. Entscheidender Angriffspunkt ist die Einheit des *ἀγαθόν*, die in der Realität nicht vorkommt und mit der sich in der Praxis, wenn sie vorkäme, nichts anfangen ließe. Blicken wir nun aber zurück auf 1217 b 2–15, so konstatieren wir, daß die Polemik das dort gegebene sorgfältige Referat über Platon nur am Rande berührt. Was dort über die Relation der Idee des Guten zu den übrigen *ἀγαθά* gesagt wird, erinnert zwar von weitem an Met. A 6, wird aber in unserer Polemik nicht im geringsten beachtet. Der Eindruck besteht, daß in EE A 8 Referat und Polemik gar nicht ursprünglich zusammengehören, sondern erst vom Redaktor des Buches zusammengestellt worden sind.

In MM ist zunächst 1182 a 10–32 zu betrachten, eine Doxographie zur Frage nach dem Wesen der *ἀρετή*. Hier erscheinen nun endlich die Namen, die wir bereits in EN und EE eingesetzt haben, gestützt freilich bisher nur auf die Stellen der Met.

Begonnen wird mit der pythagoreischen Lehre als der primitivsten. Die ethische Zahlentheorie trat, wie wir gesehen haben, in Met. A 5 in zwei Varianten auf, einer ganz urtümlichen, die wir hier wieder vorfinden, und einer durchsystematisierten, die in EN A 4 und EE A 8 im Vordergrund stand. Aber es ist hier wie dort dasselbe Prinzip, um dessentwillen die Pythagoreer als Vorläufer des Sokrates in der Bemühung um Definition der ethischen Dinge bezeichnet werden können.

Es folgt in 1182 a 15–23 Sokrates selbst. Er macht die Tugend zur Episteme, womit wir also den Komplementärbegriff zum *καθόλου* (und zum *ὀρισμός*) erhalten. Die Widerlegung ist einfach (von Einzelfragen dürfen wir hier absehen). Die Tugend ist nicht bloß Sache des *λογικόν*, sondern auch des *ἄλογον μέρος* in der Seele. Gegen Sokrates wird also jene Psychologie eingesetzt, die wir vor allem aus EN A 13 und Z 2 kennen.

Platon hinwiederum wird in 1182 a 23–30 zunächst ausdrücklich zugebilligt, daß er den psychologischen Fehler des Sokrates nicht begangen habe. Dagegen wird ihm vorgeworfen, er habe die Frage nach der Tugend vermischt mit der *πραγματεία ὑπὲρ τἀγαθοῦ*, also einer Untersuchung theoretischen, naturphilosophisch-ontologischen Charakters.

Da ist nun manches auffallend, ja befremdlich. Fürs erste wird Platon die Zweiteilung der Seele in *λογικόν* und *ἄλογον* zugeschrieben. Damit steht MM zwar nicht, wie Dirlmeier Anm. 6, 4 meint, in der gesamten antiken Überlieferung allein, wohl aber im Corpus Aristotelicum. Allem Anscheine nach benutzt MM hier einen Text, der uns in den Pragmatien nicht mehr faßbar ist, aber in spätern Doxographien seine Spuren hinterlassen hat. Die Zeugnisse sind Cic. TD 4, 10, Aet. 4, 4, 1, weiterhin Tert. De an. 14, 2 und 16, 1. Die zwei ersten dieser Stellen rücken Platon und Pythagoras zusammen, sind also evident eine Variante desselben Platon-Bildes, dem wir in Met. A begegneten. Man darf es frühakademisch nennen; jedenfalls beherrscht es die zweite Hälfte des 4. Jh.

Zweitens hat der Hinweis auf die Pragmateia *ὑπὲρ τἀγαθοῦ* einen ganz präzisen terminologischen Sinn. Nur der Leser, der schon weiß, daß damit jene Abhandlung *Περὶ τἀγαθοῦ* gemeint ist, in welcher trotz dem Titel nicht etwa von ethischen Problemen, sondern *ὑπὲρ τῶν ὄντων καὶ ἀληθείας* gesprochen wird, vermag die Kritik überhaupt zu verstehen.

Drittens wirkt die vom Verfasser behauptete Verknüpfung der Aristoteles vorwegnehmenden Psychologie mit der Ontologie von *Περὶ τἀγαθοῦ* bei näherem Überlegen sehr bedenklich. Soll man wirklich glauben, daß Platon gleichzeitig einen Begriff des *ἀγαθόν* vertreten hat, der es noch weit über Sokrates hinaus zum Gegenstand reiner Theoria des *λογικόν* machte, und im Hinblick auf die *ἀρετή* eine Psychologie, in der das *ἄλογον* neben dem *λογικόν* steht? Natürlich läßt sich eine solche Psychologie ohne sonderliche Mühe etwa aus den Nomoi (vgl. EN 1104 b 11–13) deduzieren; aber an Stellen dieser Art denkt Platon nicht im entferntesten an die Idee des Guten²². Man wird also jedenfalls feststellen müssen, daß der Verfasser der MM verschiedene Problemkreise in unzulässiger Weise zusammengeschoben und mit *κατέμυξεν καὶ συνέζευξεν* (1182 a 27) einen falschen Eindruck erweckt hat. Dirlmeier, Anm 6, 4–6, 8 bringt manches interessante Erklärungsmaterial, formuliert aber die Probleme nicht klar und energisch genug.

1182 a 30–32 gibt sich als Übergang zur eigenen Lehre des Aristoteles. Von dieser ist aber zunächst nur in dem knappen Abschnitt 1182 a 32–b 6 die Rede; dann kommen wir zu einer zweiten Doxographie, diesmal derjenigen des *ἀγαθόν*. 1182 a 32–b 3 kann man als eine, freilich auf ein Minimum einfachster Linien reduzierte Variante von EN A 1 (1094 a 1–b 10) auffassen. 1182 b 3–6 erläutert den Begriff des *ἀνθρώπινον ἀγαθόν*. Er wird vom *θεῶν ἀγαθόν* abgehoben, und dieses, der schon mehrfach erwähnten, an sich korrekt aristotelischen Regel entsprechend,

²² Dazu darf auf die scharfsinnigen Ausführungen von G. Müller, *Studien zu den platonischen Nomoi* (München 1951), 19 ff. hingewiesen werden.

methodisch einer andern Untersuchung zugewiesen. Der Vergleich dieser Sätze mit EE 1217 a 22–29 zeigt besonders schön die Distanz zwischen einer zwar mühseligen und von zahlreichen Sonderbarkeiten belasteten, aber letzten Endes doch ursprünglich wirkenden Darstellung und einem dünnen Handbuchttext.

1182 b 6–16 werden zwei verschiedene Auffassungen des *ἀγαθόν* zur Auswahl gestellt. In b 10–16 kommt es mit aller Klarheit zum Ausdruck, daß im einen Falle das *κοινὸν ἀχώριστον*, also das sokratische *καθόλου* gemeint ist, im andern Falle die platonische *ἰδέα χωριστός*. Schwierigkeiten bereitet dagegen b 6–10. Wohl ist Platons Ideenlehre auch da eindeutig identifizierbar, doch in b 7–9 hat man große Mühe, das sokratische *κοινὸν ἐν ἅπασιν ὑπάρχον*, wie es die Schulsprache von MM nennt, wiederzuerkennen. Man kann sich sogar fragen, ob der Verfasser nicht in Wirklichkeit die aristotelische Telosbestimmung im Auge hat. Vielleicht hat er es für passend gehalten, sie als die allein richtige gleich am Anfang zu nennen; er hat sie aber dann so flüchtig eingesetzt, daß der Leser nicht klug daraus wird, ob nun an unserer Stelle im Ganzen zwei oder drei Definitionen des *ἀγαθόν* aufgeführt sind. Dirlmeier Anm. 6, 16 hat das Problem richtig empfunden, hält sich aber viel zu lange bei Nebenfragen auf und gelangt so zu keiner überzeugenden Formulierung der Hauptpunkte. Mit Recht zieht er als Parallelen EE A 8 und Areios-Stob. 2, 134, 8–14 W. heran. Nur hätte er v. Arnims Interpretation dieser Texte (SB Ak. Wien, Phil.-hist. Kl. 204, 3 [1926] S. 47–49) nicht als «in allem Wesentlichen richtig» bezeichnen dürfen. Um von anderem zu schweigen, ist namentlich Arnims Erklärung der Sätze des Areios durchaus verkehrt. Wenn Areios als erste Bedeutung des *ἀγαθόν* angibt *τὸ πᾶσι τοῖς οὔσι σωτηρίας αἴτιον*, also ein *θεῖον*, so hat dies mit der aristotelischen Gotteslehre nichts zu tun, sondern ist eine schulmäßige, aber nicht illegitime Weiterbildung jenes Aspekts der platonischen Ideenlehre, den schon EE 1217 b 2–15 im Auge hat. Bei Areios liegt eben dieselbe Dreiheit vor wie bei Aristoteles selbst: Platon–Sokrates–Aristoteles. Daß sie nicht als Doxographie, sondern lediglich unter der Marke des *ποσαχῶς λέγεται* gegeben wird, braucht uns nicht zu verwirren. Denn grundsätzlich hat schon bei Aristoteles selbst jede Doxographie die Tendenz, sich in ein abstraktes *πολλαχῶς λεγόμενον* zu verwandeln, und umgekehrt sind die meisten Listen von *πολλαχῶς λεγόμενα* schon bei ihm selbst in Wirklichkeit die Endresultate doxographischer Bestandesaufnahmen. Die Interpreten pflegen dies allerdings nicht immer zu beachten.

Die Widerlegung des sokratischen *κοινὸν ἐνυπάρχον* folgt in 1182 b 16–1183 a 24. Wieder konstatieren wir, daß die gedankliche Substanz zwar aristotelisch ist, die dürftige Geschwätzigkeit des Wortlauts aber von EN wie von EE grell absticht.

Es soll gezeigt werden, daß die ethische Praxis, bzw. die *πολιτικὴ* mit einem Guten, das *κοινόν* und *καθόλου* ist, nichts zu schaffen hat. Der Beweis steht in 1182 b 22–31 und 1183 a 3–6. Er geht davon aus, daß keine Episteme von ihrem *τέλος* beweist, daß es *ἀγαθόν* sei. Ihre Aufgabe ist es vielmehr, das gegebene *τέλος* mit den geeigneten Mitteln zu erreichen. Zu vergleichen ist EE 1218 b 22–24, ferner EN 1112b 11–16 und EE 1227 b 25–28. Auf den ersten Blick wirkt der Gedanke etwas

undurchsichtig, doch wird man bald inne, daß im Wesentlichen nichts anderes gemeint sein kann als in EN 1097 a 8–13. Der Sinn jeder praktischen Episteme, also auch der Ethik und Politik besteht darin, einen Zweck zu verwirklichen, von dem bereits feststeht, daß er gut sei. Der Nachweis, daß er gut sei, geht sie nichts an. Er ist (so müssen wir wohl ergänzen) die Sache einer rein theoretischen Episteme. Der Unterschied zwischen unserer Stelle und EN 1097 a 8–13 besteht darin, daß jener Text den ganzen Akzent auf den Gegensatz zwischen dem Allgemeinen und dem Einzelnen legt, MM dagegen Praxis und Theoria voneinander trennt. Doch handelt es sich letzten Endes um denselben Tatbestand. Wer einen partikularen Zweck erreichen will, hat sich um die Frage nach dem Wesen dieses Zwecks, die immer in ein *καθόλου* führt, nicht zu kümmern²³.

Für den Handbuchcharakter von MM ist es nun bezeichnend, daß der Verfasser es für nötig gehalten hat, in den Beweisgang Erläuterungen darüber einzuschieben, wie das *κοινὸν ἐνυπάρχον* methodisch gewonnen wird. Zwei Wege werden genannt, *δρισμός* und *ἐπαγωγή*. Es sind die beiden Verfahren, die uns bereits in Met. 1078 b 27–29 als die wesentliche Entdeckung des Sokrates genannt worden sind. Dirlmeier Anm. 7, 13 spricht sehr mit Recht von dem «primitiven Eindruck», den zunächst 1182 b 31–1183 a 3 erweckt. Dieser Eindruck kann nicht wegdisputiert werden. Er besteht für den ganzen Abschnitt über *δρισμός* und *ἐπαγωγή*. Und wenn er dadurch begründet werden kann, daß die logischen Artikulationen in MM viel stärker hervortraten als in EN und EE, so ist es eine Logizität, die nicht die Entdeckerfreude des jungen Aristoteles und Schöpfers des Organon spiegelt, sondern die schon auf dem Weg zu der etwas klapprigen Routine hellenistischer Schultraktate ist.

1183 a 6/7 markiert einen Abschluß, der an 1182 b 3–5 erinnert, und a 7–9 formuliert das Problem noch einmal, aber auf überraschend verschobener Basis. Hörten wir bisher, daß keine Episteme ihr Ziel daraufhin befragt, ob es gut sei, so wird jetzt erklärt, es könne nicht die Aufgabe einer einzelnen Episteme sein, *ὑπὲρ παντὸς ἀγαθοῦ* zu handeln. Was weiter folgt, steht offensichtlich dem ersten Teil von EN A 4 nahe. Insbesondere entsprechen einander 1183 a 9–12 und 1096 a 23–29 sowie 1183 a 12–19 und 1096 a 29–34. Der Verfasser von MM hat also in 1183 a 7 mit einem genau genommen völlig sinnwidrigen *τὸ δ' ὅλον* die Tatsache überdeckt, daß der Gedanke vom Problem der Relevanz der Frage nach dem Guten für die praktische Episteme zurückschreitet zum Problem der Existenz eines *ἀγαθόν* überhaupt als Gegenstand einer einzigen bestimmten Episteme. Daß ihm der grundsätzliche Unterschied zwischen den beiden Problemen, die er in seinem Material

²³ Das Richtige, aber in diesem Falle viel zu knapp, hat auch Dirlmeier, *Komm. zu MM* Anm. 7, 9. Von den zwei herangezogenen Stellen der *Met.* hat freilich die eine (993 b 19–23) mit unserem speziellen Problem nichts zu tun; die andere (982 b 4–10) ist gewiß zu erwähnen, doch bleibt es auffallend, daß in den uns erhaltenen Pragmatien der Gesamtgedanke (die theoretische Philosophie fragt nach dem *ἀγαθόν*, die praktische nach den Wegen, auf denen es sich verwirklicht) nirgends expressis verbis ausgesprochen zu sein scheint.

vorfand, gar nicht klar geworden ist, verrät deutlich der Schluß 1183 a 19–24, der zur Hauptsache Wendungen aus dem frühern Abschnitt 1182 b 16–1183 a 6 wiederholt. Eine streng sachgemäße Argumentation müßte überdies die Reihenfolge der zwei Probleme umkehren; denn die Frage nach der Existenz geht der Frage nach der Relevanz voraus. Umgekehrt war natürlich der Verfasser von MM berechtigt, die Beweise, die in EN (und stärker abweichend in EE) gegen die platonische Idee des Guten gerichtet waren, auf das sokratische *ἀγαθὸν καθόλου καὶ ἀχώριστον* zu beziehen. Sofern sie die Einheit des Guten bestreiten, gelten sie hier wie dort.

In 1182 b 10–16 waren die platonische Idee und das sokratische *κοινόν* energisch auseinander gehalten worden. Die sokratische Doktrin diskutierte 1182 b 16–1183 a 24. Mit 1183 a 24 gelangen wir zur Idee, doch auf eine derart beiläufige Weise, daß der Leser erst nach einigen Zeilen merkt, daß nun eine neue Lehre geprüft werden soll. Begonnen wird mit einer methodischen Regel, die EE 1218 a 15–30 nahe steht und dort (durchaus angemessen) gegen die Gleichsetzung des Guten mit einer Zahl ins Feld geführt worden war. An unserer Stelle soll, wie 1183 a 27/28 bemerkt, die eigentliche Ideenlehre getroffen werden. Doch da begegnet eine weitere Sonderbarkeit.

Die Kritik an der Ideenlehre läuft von 1183 a 28 an in zwei Etappen ab, beide mit jener gedankenarmen Geschwätzigkeit formuliert, die uns schon auffiel und die Dirlmeier, Anm. 9, 1 euphemistisch als «Stil der überdeutlichen Wiederholungen» bezeichnet.

Die erste Etappe 1183 a 28–37 referiert zunächst über ein Argument Platons (jede Frage nach dem Guten muß sich auf das *μάλιστα ἀγαθόν* richten, und dieses ist eben die Idee) und wendet dann ein, dieses Argument könnte wohl richtig sein, doch habe es die Politik nicht mit diesem Guten, sondern mit dem *ἡμῶν ἀγαθόν* zu tun. Ich hebe zu diesem Abschnitt nur zweierlei hervor. Erstens wird in keiner Weise begründet, weshalb und inwiefern das *μάλιστα ἀγαθόν* und das *ἡμῶν ἀγαθόν* voneinander verschieden seien; natürlich kann man sich eine Begründung ergänzen, die in der Richtung von 1182 b 1–6 ginge. Sie steht aber nicht da. Zweitens und vor allem ist nicht einzusehen, was die methodische Warnung 1183 a 24–27 mit 1183 a 28–37 zu schaffen hat. Sie steht in der Tat an einer falschen Stelle, denn sie kann sich, wenn überhaupt, nur auf die zweite Etappe beziehen. Diese (1183 a 38–b8) erwägt die Möglichkeit, daß die Idee des Guten als Orientierungspunkt für das konkret Einzelne zu dienen vermag. Wir gelangen also in die Nähe von EN 1096 b 35–1097 a 13. Die Widerlegung beruft sich auf den methodischen Grundsatz, daß jede Episteme ihre *οἰκεία ἀρχή* besitze, über die hinauszugreifen *ἄτοπον* sei. Dies wird an einem hübschen Beispiel illustriert, das vermutlich hintergründiger ist, als es Dirlmeier Anm. 9, 4 zu glauben scheint. Man möchte gerne annehmen, daß das ganze Stück 1183 b 1–6 letzten Endes angeregt ist durch jene Schrift des Aristoteles über die allgemeinen Regeln der philosophischen *παιδεία*, die wir in Spuren mehrfach fassen können. Dies ist freilich hier nicht weiter zu verfolgen.

Von Methode redet also diese zweite Etappe ausdrücklich. Dennoch ist nicht zu

verkennen, daß das hier herangezogene Prinzip mit 1183 a 24–27 nur in den größten Umrissen verwandt ist. Das Prinzip der *οἰκεία ἀρχή* ist eine Art von Bekenntnis zur Autonomie der partikularen Wissenschaften. 1183 a 24–27 läuft dagegen auf eine Warnung vor Paradoxologien heraus, die das Nächste durch das Fernste aus den Angeln heben wollen. Das eine wie das andere ist gut aristotelisch. Aber es sind zwei verschiedene Dinge. Ich kann den Verdacht nicht unterdrücken, daß der Verfasser von MM gar nicht gemerkt hat, daß es verschiedene Dinge sind. Er hat 1183 a 24–27 aus einem EE nahestehenden Komplex exzerpiert und es eingelegt, wo es ihm eben zu passen schien.

Endlich hat die Polemik gegen Platon noch eine letzte Auseinandersetzung mit Sokrates nach sich gezogen 1183 b 8–18. Daß von ihm ausdrücklich schon in 1182 a 15–23 und unausdrücklich in 1182 b 16–1183 a 24 die Rede gewesen war, scheint den Verfasser nicht zu kümmern.

Dies wird vor allem deutlich daran, daß der Ausgangspunkt 1183 b 8/9 genau derselbe ist wie in 1182 a 16/17, die Kritik jedoch ganz anders verläuft oder besser: der Tatbestand, auf dem die Kritik aufbaut, ist zwar hier wie dort derselbe, doch wird er von verschiedenen Gesichtspunkten her dargestellt. Die frühere Stelle rekurierte auf die Struktur der Seele: die Tugend ist nicht bloß Sache des *λογικόν*, sondern auch des *ἄλογον*. Hier wird betont, daß die theoretische Episteme vom *τί ἔστιν* (also von dem durch den *ὀρισμός* gewonnenen *καθόλου*) im Falle der Ethik noch nicht zur Praxis befähigt. Ein anderer Faktor muß dazutreten, über den uns freilich nichts Näheres mitgeteilt wird.

Daß dieses Stück mit EE 1216 b 3–25 eng verwandt ist, liegt auf der Hand. Man kann Dirlmeier Anm. 9, 8 ruhig zugeben, daß es «nicht aus EE abgeleitet werden» kann. So direkt sind die Beziehungen von MM zu EE und EN überhaupt nirgends. Dennoch bleibt die Tatsache bestehen, daß wir mit einem und demselben Grundtext zu rechnen haben, der in EE in verhältnismäßig gutem Zustand, wenn auch an einer falschen Stelle überliefert ist, und der in MM arg verdünnt und in einer ziemlich schlechten Fassung vorliegt. Wirklich auffallend ist in MM nur der Gebrauch von *μάτην*. Hier erblickt Dirlmeier a. a. O. den Kerngedanken und innerhalb der Äußerungen über Sokrates etwas Singuläres. Ich fürchte, daß er damit dem Verfasser von MM zu viel Ehre antut. Der Gebrauch von *μάτην* ist nicht so sehr singulär als viel eher einfach falsch. *μάτην* ist im Raume der bewegten Natur ein Wesen, das kein *οὐδ ἔνεκα* besitzt. Dies von einer Episteme auszusagen, die zwar darüber belehrt, was Gerechtigkeit sei, aber nicht gerecht macht, ist bei Lichte betrachtet bedenklich schief. Aber dies darf nicht verwundern bei einem Verfasser, der nicht allein nachlässig und unexakt arbeitet (das tun die Redaktoren von EN und EE öfters nicht minder), sondern auch an sich wie an seine Leser philosophisch nur höchst bescheidene Ansprüche stellt.

Damit sind die verschiedenen Varianten der aristotelischen Doxographie des *ἀγαθόν* zu Ende besprochen. Als Gewinn ergab sich erstens die Feststellung, daß der Umfang des doxographischen Unterbaus auch in den ethischen Pragmatien

keineswegs unterschätzt werden darf²⁴, zweitens ein nicht unbeträchtlicher Zuwachs an Zeugnissen für die Doktrin des Sokrates, so wie sie Aristoteles aufgefaßt hat, und drittens endlich eine Reihe von Einblicken in die Struktur von EN, EE und MM. Es konnte nicht das Ziel dieser Untersuchung sein, das Verhältnis der drei Pragmatien zueinander grundsätzlich zu behandeln und im Einzelnen zu den Arbeiten W. Theilers, R. Walzers, K. O. Brinks und F. Dirlmeiers Stellung zu nehmen. Aber an den Einzelinterpretationen, die durchzuführen waren, wird deutlich geworden sein, welche Auffassung meiner Überzeugung nach die allein richtige ist.

Es bleibt uns noch die Aufgabe, denjenigen Texten nachzugehen, in welchen sich die sokratische Doktrin vom Guten als einem durch *ᾠρισμός* zu erfassenden *καθόλου* bestimmten ethischen Sonderproblemen gegenüber auswirkt.

²⁴ Schwer verständlich ist mir, wie Dirlmeier *Eth. Nik. Komm.* Anm. 5, 3 sagen kann, in der Ethik sei eine philosophiegeschichtliche Übersicht, etwa eine Zusammenstellung von Telos-Formeln, nicht möglich gewesen. Die ethische Doxographie ist zweifellos längst nicht so weit verzweigt wie die naturphilosophische; aber vorhanden ist sie genau so gut.