

## Zwei Interpretationen zur Eudemischen Ethik des Aristoteles

Von Olof Gigon, Bern

1. Das Prooemium der EE, also A 1–6, ist aufs Ganze gesehen durchaus planvoll aufgebaut. Es beschränkt sich darauf, einerseits Probleme zu formulieren, deren Lösung von der nachfolgenden Untersuchung erwartet werden darf, andererseits bestimmte methodische Fragen zu erörtern.

Das erste Problem ist das, wie das εὖ ζῆν, also die Eudaimonie, zustande kommt, 1214 a 14–30. Daß dieses Problem an der Spitze steht und dasjenige des Gehaltes der in 1214 a 1–8 als Gegenstand der gesamten Pragmatie bezeichneten Eudaimonie erst in 1214 a 30–b 5 als zweites nachfolgt, obschon der Sache nach die Reihenfolge umgekehrt sein müßte, erklärt sich aus 1214 a 9–14. Für Aristoteles sind theoretische und praktische Philosophie grundsätzlich dadurch unterschieden, daß jene nur wissen will, was ist, diese aber vom Wissen zum Handeln führen will<sup>1</sup>. Darum kommt es der praktischen Philosophie weniger darauf an, zu wissen, worin die Eudaimonie und die Tugenden bestehen, als darauf, zu erkennen, wie sie sich konkret verwirklichen; in diesem Punkt trennt sich Aristoteles ausdrücklich von Sokrates, wie 1216 b 3–25 hervorhebt. In dem Insistieren auf dem πῶς κτητόν der Eudaimonie sieht er seine besondere Leistung, und so hebt er sie denn hier besonders hervor dadurch, daß er dieser Frage den ersten Platz einräumt.

In einem einfachen Schema werden die fünf in Betracht kommenden Möglichkeiten aufgezählt: Natur, Belehrung, Einübung, Einwirken der Gottheit und das Glück. In einigermaßen preziösen Wendungen wird sodann a 26–30 festgestellt, daß man entweder mit einer Kombination aller fünf Möglichkeiten oder mit einer Kombination einiger Möglichkeiten oder auch nur mit einer einzigen unter ihnen rechnen kann. Unmittelbar vergleichbar ist 1214 a 34–b 5. An der zweiten Stelle zeigt sich auch, daß dieser Hinweis auf die verschiedenen denkbaren Kombinationen dazu bestimmt ist, den Rahmen für eine Doxographie des Problems zu liefern.

Mit historischem Material ausgefüllt wird dieser Rahmen freilich nirgends; doch dies ist bekanntlich eine (noch nicht hinlänglich erklärte) Eigenart der EE wie der EN, daß sie im Gegensatz zu den Pragmatien der theoretischen Philo-

---

<sup>1</sup> Der Satz ὅσα μὲν οὖν ἔχει φιλοσοφίαν μόνον θεωρητικὴν (1214 a 12–14) verweist auf den Gesamtkomplex der theoretischen Philosophie hin, der bei anderer Gelegenheit und an seinem Orte behandelt werden soll, nicht auf theoretische Einzelprobleme, die da und dort in die ethische Pragmatie eingestreut werden sollen. Anders Dirlmeier, *Aristoteles, Eudemische Ethik* (1962) 146f. – Ich merke im übrigen nicht jedesmal eigens an, wo ich glaube von Dirlmeiers Interpretationen abweichen zu müssen. Allgemein darf ich nur festhalten, daß ich die Eigenständigkeit des Aristoteles gegenüber Platon wesentlich höher einschätze als er und daß ich die *MM* nach wie vor für ein Handbuch aus dem frühhellenistischen Peripatos halte, das zwar gutes Material verwendet, aber keinesfalls gleichen Ranges ist wie *EE* und *EN*.

sophie sich nur äußerst selten mit älteren Theorien ausdrücklich und unter Namensnennung auseinandersetzen.

Wir lassen dies auf sich beruhen und bemerken nur, daß an unserer Stelle immerhin zweimal, wie es scheint, auf ältere Dinge unmittelbar angespielt wird. Im Falle der *τύχη* wird auf die Gleichung von Eudaimonie und Eutychie verwiesen; das damit angedeutete Problem wird in 1246 b 37–1248 b 7 diskutiert, doch müssen wir hier die besondere Frage offen lassen, ob und wieweit die an unserer Stelle gemeinte These mit der in 1247 b 14/15 angeführten These des Sokrates zusammengeht (die ihrerseits natürlich nicht identisch ist mit dem, was der platonische Sokrates in Euthyd. 279 C–280 B vorträgt; Platon polemisiert vielmehr gegen jenen Sokratiker, der den Sokrates die von Aristoteles zitierte These hatte vertreten lassen). Im Falle der *ἐπιστήμη* wird bemerkt, daß das Handeln *ἀπὸ διανοίας* auf *ἀπὸ ἐπιστήμης* reduziert werden könne; was sich am einfachsten damit erklärt, daß dem Verfasser eine Doxa vorlag, für die der Weg zur Eudaimonie über die *διάνοια* führte.

Die fünf Möglichkeiten lassen sich zunächst, wie Aristoteles selbst andeutet, in drei plus zwei zusammenfassen.

Die ersten drei Möglichkeiten sind wohlbekannt. Aristoteles überträgt ja nur auf die Eudaimonie, was anderswo von der *ἀρετή* oder der *παιδεία* gilt; daß diese Übertragung angesichts des engen Zusammenhangs zwischen den drei Begriffen legitim ist, braucht nicht näher ausgeführt zu werden.

So darf man für die Dreiheit von Natur–Belehrung–Einübung schon Protagoras anführen (VS 80 B 3). Wichtiger für uns ist der platonische Menon. Abrupt beginnt der Dialog mit der Frage Menons, ob Sokrates die Tugend für eine Sache der Belehrung, der Einübung oder der Natur halte (70 A). Die Fortsetzung zeigt, daß Menon die Absicht hat, Sokrates mit einem Schema des Gorgias zu konfrontieren. Wir werden auch beachten, daß der Dialog die zwei Fälle des *διδασκτόν*, also der *ἐπιστήμη*, und des *φύσει* ausdrücklich diskutiert, auf den Fall des *ἀσκητόν* jedoch überhaupt nicht eintritt.

Die drei Fälle gehören insofern zusammen, als sie die im Wesen des Menschen selbst begründeten Möglichkeiten darstellen. Ihnen stehen zwei Fälle gegenüber, die die Eudaimonie dem Menschen von außen zukommen lassen.

Diese zwei Fälle kommen nun auch im Menon zur Sprache. Schon Menons Bemerkung *ἢ ἄλλω τινὶ τρόπῳ* (70 A 3/4) deutet auf sie hin. In 99 A erklärt Sokrates, den richtigen Weg finde der Mensch nur auf zwei Weisen, durch *δόξα ἀληθῆς* und durch *ἐπιστήμη*. Überraschend wird beigelegt, der Weg der *τύχη* scheide aus, da er nicht *ἀνθρωπίνῃ ἡγεμονίᾳ* zustande komme. Aber auch der Weg der *ἐπιστήμη* fällt nach den vorausgehenden Darlegungen außer Betracht. Es bleibt also nur der Weg der *ἀληθῆς δόξα*. Er wird von 99 B 2 an für die athenischen Politiker in Anspruch genommen; von dem gleichen Augenblick aber verzerrt er sich zur Karikatur. Denn anders kann man es nicht verstehen, wenn nun die *ἀληθῆς δόξα* als reiner Gegensatz zur *ἐπιστήμη* aufgefaßt und mit den Möglichkeiten der *χρησ-*

*μωδοί* und *θεομόνταις* geglichen wird. Da gelangen wir also zum vierten der bei Aristoteles aufgezählten fünf Fälle. Er wird aber völlig ironisch behandelt, ob- schon wir uns leise wundern dürfen, daß neben den Weibern, die die tüchtigen Männer *θεῖοι* nennen, auch die Spartaner genannt werden ...

Es scheint mir keine Frage zu bestehen, daß Platon schon das gesamte Schema der fünf Fälle kennt. Den Fall der Einübung erwähnt er, ohne ihn zu erörtern, die Fälle der Natur wie des Glücks erledigt er mit wenigen flüchtigen Worten; auf was er hinaus will, ist der Fall der *ἐπιστήμη*. Doch da der Dialog aporetisch enden muß, weist er diese Möglichkeit ab mit dem bewußt oberflächlichen Hinweis darauf, daß weder die Sophisten noch die Politiker die *ἀρετή* zu lehren vermöchten<sup>2</sup>. Dieser Oberflächlichkeit, mit der die *ἐπιστήμη* abgefertigt wird, entspricht schließlich die boshafte Charakterisierung des Falls der göttlichen Einwirkung, der als einziger übrig bleibt. Um nun zu Aristoteles zurückzukehren, ist es höchst merkwürdig, daß auch an unserer Stelle 1214 a 22–24 der Fall der göttlichen Einwirkung unverkennbar ironisch geschildert wird. Die Sache ist um so seltsamer, als gerade an unserer Stelle, in der Exposition des Problems, nicht der geringste Anlaß besteht, der eigentlichen Untersuchung durch solche Ironie vorzugreifen.

Die Hypothese läßt sich kaum umgehen, daß 1214 a 22–24 unmittelbar von Menon 99 A–E beeinflusst ist, ja geradezu Platons Charakterisierung des Falls der göttlichen Einwirkung zitiert und zu übernehmen scheint.

Ich sage ausdrücklich: zu übernehmen scheint. Denn Aristoteles hat keineswegs immer so ironisch über diesen Fall geurteilt. Gewiß steht es für ihn letzten Endes fest, daß unter den fünf Möglichkeiten die entscheidende die an dritter Stelle genannte ist, die Möglichkeit der Einübung, des *ἐθισμούς*, den der platonische Menon überhaupt nicht diskutiert. Dennoch behält das *θεῖον* sein Gewicht.

Es lohnt sich, unter diesem Gesichtspunkt einige andere Stellen zu betrachten.

Bemerkenswert ist zunächst 1215 a 8–19. Wir halten uns bei den Sonderbarkeiten der Diktion nicht auf, sondern wenden uns zu der gemeinten Sache. Die Ausgangsfrage, deren Bedeutung unterstrichen wird, ist wieder die, wie das *εὖ ζῆν* zustande komme. Die Möglichkeit der *τύχη* wie diejenige der *φύσις* werden ausgeschieden, da erstens durch sie nur wenige begünstigt werden und da sie zweitens überhaupt nicht in der Verfügung des Menschen stehen (für die *τύχη* bemerkt dasselbe, wie wir sahen, der Menon, während er für die *φύσις* anders und reichlich grob argumentiert: 89 B 1–9). Gefordert werden also Möglichkeiten, durch die der Mensch sich selbst und sein Handeln qualifiziert (*αὐτός* und *πράξεις* werden in 1215 a 15/16 und 19 ausdrücklich unterschieden und zusammengeordnet, und zwar, wie 1215 a 20–25 zeigt, im Hinblick auf eine abweichende ältere These, die wir leider, wie so viele, nicht näher zu fassen vermögen<sup>3</sup>). Welches diese Möglich-

<sup>2</sup> Vgl. natürlich dazu *EN* 1180 b 28ff.

<sup>3</sup> Dirlmeier a. O. 163 nennt Speusippos und Xenokrates, was möglich ist. Die bekannten Definitionen der Eudaimonie bei Clem. Alex. *Str.* II 133, 4–5 wird man freilich mit einer gewissen Vorsicht benützen müssen, schon weil sie beide aus mehreren Texten exzerpiert und nach Doxographenart zusammengestückt sind.

keiten im besonderen sind, bleibt auch da noch offen, doch wird für sie hier schon das *θειότερον* in Anspruch genommen. Gerade daß der Mensch sich selbst das *εὖ ζῆν* zu verschaffen vermag, ist *θειόν*. Da wird also, scharf gesagt, der vierte Fall des Schemas, von dem wir ausgingen, umgedeutet und in die Nähe des zweiten und dritten Falles gerückt.

Hier haben wir nun auf EN hinüberzublicken. 1099 a 31–b 7 ist von den *ἐκτὸς ἀγαθά* die Rede, ohne die die Eudaimonie nicht ganz vollkommen zu sein vermag. Daß mit diesen äußeren Gütern die *τύχη*, also *ἀτυχία* und *εὐτυχία*, ins Spiel kommt, liegt auf der Hand. So wundern wir uns nicht, daß zum Abschluß 1099 b 7/8 Aristoteles dieselbe Doxa in Erinnerung ruft, der wir schon in EE 1214 a 24/25 begegnet sind. Nicht ohne eine gewisse Gewaltsamkeit wird an das Stichwort *εὐτυχία* das Problem angehängt, mit dem die EE beginnt: Wie entsteht die Eudaimonie?

Zuvor aber ist noch zu fragen, was das letzte Kolon in 1099 b 7/8 zu bedeuten hat. Die Mitteilung, daß einige die *ἀρετή* mit der Eudaimonie gleichen, ist auf den ersten Blick befremdlich. Denn diese Gleichung hat mit dem Abschnitt über die *ἐκτὸς ἀγαθά* überhaupt nichts zu tun, so daß man versucht sein könnte, sozusagen im Sinne von Theognis 129/130 *τὴν ἀρετὴν* in *τῇ ἀρετῇ* zu korrigieren; denn wenn die Betätigung der *ἀρετή* auf die äußeren Güter angewiesen ist (vgl. 1099 a 32/33), dann könnte man wohl folgern, daß eben auch die *ἀρετή* selbst nichts anderes sei als *εὐτυχία*. Aber vielleicht läßt sich der überlieferte Text doch verstehen. Wir sagten oben, daß das Schema der fünf Fälle zunächst die Frage nach dem Zustandekommen der *ἀρετή* oder der *παιδεία* beantwortet; Aristoteles überträgt es von der *ἀρετή* auf die Eudaimonie. Mag sein also, daß unser Kolon die Legitimität dieser Übertragung durch den Hinweis auf die Gleichung von *ἀρετή* und Eudaimonie bei einigen Theoretikern stützen soll.

Wie dem auch sei; es ist evident, daß von 1099 b 9 an mindestens einige der fünf Fälle diskutiert werden. Aufgezählt werden der Fall der Belehrung, der Einübung (rätselhaft bleibt, warum *ἐδιστόν* und *ἀσκητόν* unterschieden werden und worin ihr Unterschied bestehen mag), der göttlichen Einwirkung und der *τύχη*. Wir vermissen den Fall der Natur, der vielleicht deswegen fehlt, weil er für den Neuansatz der Untersuchung in 1103 a 18ff. aufgespart werden soll.

In wenigen, aber bedeutenden Sätzen wird als erstes der Fall der göttlichen Einwirkung behandelt, und zwar wird er hier, im Gegensatz zu EE 1214 a 22–24, mit seinem vollen Gewicht ernst genommen. Auf was Aristoteles hinführen will, ist eine Antinomie, die er nur eben skizziert, da sie eigentlich einer *ἄλλη σκέψις* angehört. Einmal: Es ist sinnvoll, daß das Beste, was dem Menschen zukommen kann, ihm von den Göttern gegeben wird. Sodann: Aus 1099 b 14–20 ist bei aller Lässigkeit der Formulierung zu entnehmen, daß dieselben Gesichtspunkte geltend gemacht werden wie in EE 1215 a 15–19. Die Eudaimonie muß möglichst vielen Menschen zugänglich sein, und sie muß vor allem auf der Leistung des Menschen selbst beruhen; auch und gerade in diesem Falle ist sie *θειόν*.

Wir verfolgen die anschließende Ablehnung des Falles der *τύχη* nicht weiter; der Text wird durch mehrere Einschübe ziemlich bald etwas unübersichtlich und mündet schließlich in die neue Frage, wie weit die *τύχη* die Eudaimonie zu gefährden vermag. Für uns ist es wichtiger zu wissen, ob der Verweis auf die *ἄλλη σκέψις* nur eine unverbindliche Redensart ist, mit der das Abbrechen der Diskussion motiviert werden soll, oder ob wir tatsächlich damit rechnen müssen, daß das Problem anderswo näher behandelt war.

Da haben wir nun, was bei Aristoteles in der Regel versäumt zu werden pflegt, auf die Philosophie des Hellenismus hinüberzublicken.

Im Thesaurus der Argumente, die Karneades bei Cicero ND III gegen die stoische Pronoia-Theologie vorführt, findet sich eines, das in unseren Zusammenhang gehört. Von Fehlleistungen der Pronoia ist in III 80–85 die Rede. Der Stoiker repliziert 86, daß sich die Götter nicht um äußere Kleinigkeiten kümmern. Dagegen wird wiederum geltend gemacht, daß es nach der eigenen Lehre der Stoa gerade die *ἐκτὸς ἐνχρησθήματα* sind, die die Menschen von den Göttern empfangen. Denn die *ἀρετή* ist unsere eigene Leistung; nur weil sie dies und kein *donum a deo* (vgl. *θεῶν δώρημα* EN 1099 b 11) ist, ist es sinnvoll, daß wir *propter virtutem laudamur et in virtute gloriamur*, womit auf jene stoischen Syllogismen angespielt wird, die in Fin. III 27/28 vorgetragen werden. Wir verdanken also paradoxerweise das höchste und (nach den Stoikern) einzige *ἀγαθόν*, das wir zu erlangen hoffen dürfen, gerade nicht den Göttern, sondern uns selbst. Die Götter begnügen sich damit, uns die äußeren Dinge wie Gesundheit und Reichtum zu schenken (86–88).

Dieselbe Argumentation, letzten Endes ohne Zweifel aus derselben Quelle, liegt bei Plut. Stoic. Rep. 1048 D und Comm. Not. 1075 EF sowie in der Aporiensammlung des Alexander v. Aphrodisias I 14 (p. 26, 14–27 Bruns) und II 21 (p. 70, 2–6 Bruns) vor. In SVF ist die eine Stelle Alexanders unter 3, 32 und die eine Stelle Plutarchs unter 3, 215 abgedruckt.

Es ist evident, daß bei Karneades dasselbe Problem behandelt wird wie bei Aristoteles EN 1099 b 11–20, nur daß wir bei Aristoteles eine behutsame Andeutung, bei Karneades eine scharf polemische Formulierung haben. Doch dieser Unterschied in der Darbietung darf uns nicht irre machen. Gerade in den ethischen Pragmatien des Aristoteles beobachten wir häufig, daß gewichtige Probleme und Thesen nur eben im Vorbeigehen gestreift werden, – und daß auf der anderen Seite ein gelehrter und temperamentvoller Polemiker, aber eben doch ein Spätling, wie Karneades sich in größtem Umfang ältere Diskussionen für seine Zwecke zunutze gemacht hat, werden wir von vornherein annehmen. EN 1099 b 11–20 reicht immerhin aus, um uns erkennen zu lassen, daß Aristoteles sich des schwierigen Problems, aus dem Karneades eine Waffe gegen die Stoa herausholt, vollkommen bewußt war.

So wird es auch nicht zu verwegen sein, den Verweis auf eine *ἄλλη σκέψις* wörtlich zu nehmen und zu folgern, Aristoteles habe an anderer Stelle das Problem in seinem vollen Umfange entfaltet. Es liegt nahe, dabei an den Dialogtitel *Περὶ*

*εὐχῆς* zu denken. Das einzige erhaltene Fragment, das aller Wahrscheinlichkeit nach von EE 1248 a 27–29 und 32 her zu erklären ist, gibt für uns nichts aus<sup>4</sup>, wohl aber der Titel selbst. Er führt zwingend darauf, daß im Dialog unter allen Umständen sowohl die Frage, ob man zur Gottheit beten solle, wie auch, falls man beten solle, die Frage, worauf sich das Gebet zu richten habe und worauf nicht, erörtert wurde; dann aber müßte es seltsam zugehen, wenn diese Diskussion sich nicht auf das Problem zugespitzt hätte, ob und in welchem Sinne die Eudaimonie und *ἀρετή* als *θεῶν δώρημα* verstanden werden könne. Schließlich wird man annehmen dürfen, daß die Antwort des Dialogs im Prinzip dieselbe war, die EN 1099 b 11–20 andeutet (zusammen mit EE 1215 a 18/19): Die Gottheit schenkt nicht die Eudaimonie und *ἀρετή*, wohl aber ist diese an sich ein *θεῖον* und ist auch die Fähigkeit des Menschen, sie sich zu erwerben, ein *θεῖον*.

Über die Weisen des Zustandekommens der *ἀρετή* äußert sich auch das letzte Kapitel der EN 1179 b 20–26. Zunächst werden nur die drei ersten Möglichkeiten des Schemas EE 1214 a 14–30 aufgezählt. Die Fortsetzung zeigt jedoch, daß in Wirklichkeit alle fünf Möglichkeiten im Spiele sind. Es werden nur die Möglichkeiten der Natur, der göttlichen Einwirkung und der *τύχη* in eine einzige zusammengefaßt: Naturbegabung zur *ἀρετή* ist *εὐτυχία*, und wahrhafte *εὐτυχία* ist auf eine *θεία αἰτία* zurückzuführen. Es sei hier nur angedeutet, daß diese nicht unelegante Formel letzten Endes das Ergebnis des schwierigen und vielbehandelten Kapitels EE 1246 b 37–1248 b 7 resümiert. Auf was es unserer Stelle ankommt, ist freilich etwas anderes: Es soll noch einmal ausdrücklich festgehalten werden, daß Belehrung ohne Einübung nicht viel nützt. Der *ἐθισμός*, der durch unablässige Wiederholung (vgl. EE 1220 b 2 und EN 1103 a 28/29 plus 1105 b 4) zustande kommt, noch ehe die Einsicht möglich ist, wird verglichen mit der Zubereitung des Ackerbodens, in dem der zunächst nur als *σπέρμα* vorhandene *λόγος* gedeihen soll. Diese Zubereitung ist das Entscheidende.

Die Frage, wieweit der Vergleich darauf hindeutet, daß in der Vorgeschichte des hellenistischen *λόγος-σπερματικός*-Begriffs (vgl. besonders Cicero, Fin. IV 17/18; V 18 und 43, Tusc. III 2, Rep. V 11 und Hort. frg. 24 M.) Aristoteles einen bestimmten Platz beanspruchen darf, muß hier dahingestellt bleiben. Daß sie von keinem der modernen Kommentatoren der EN, soweit ich sehe, auch nur berührt wird, ist charakteristisch für eine Interpretationsweise, die in Aristoteles fast ausschließlich den mehr oder weniger getreuen Schüler Platons aufzuspüren sucht, aber die Möglichkeit seines Einflusses auf die Entstehung der hellenistischen Philosophie unbeachtet läßt.

Damit kehren wir noch einmal zur EE zurück und wenden uns zu dem soeben erwähnten Kapitel über die *εὐτυχία*. Wir interpretieren es allerdings nicht in seiner

<sup>4</sup> Neuestens breit und mit einem ungeheuren Aufwand an Gelehrsamkeit, aber nur teilweise befriedigend behandelt von J. Pépin in: *Aristote, De la richesse, De la prière, De la noblesse, Du plaisir, De l'éducation. Fragments et témoignages* (1968) 47ff.

Gesamtheit, sondern beschränken uns auf den letzten wichtigsten Abschnitt, wo die Möglichkeit der göttlichen Einwirkung auf das richtige Handeln in den Gesichtskreis tritt: 1248 a 15 – b 7.

Zuvor ist in 1248 a 12–15 das Ergebnis der vorausgehenden Untersuchung sehr klar formuliert. Es hat sich gezeigt, daß die *εὐτυχία* nicht nur durch die *τύχη*, sondern auch durch die Natur zustande kommen kann, was nun andererseits freilich nicht bedeutet, daß die *τύχη* gar keine Rolle spielt, sondern bloß, daß sie eine begrenzte Rolle spielt.

Daran wird das Nachfolgende in der Form einer Aporie angeschlossen: Sollte etwa doch die *τύχη* die Ursache des richtigen Strebens schlechthin sein? Für diesen Fall werden sogleich die Konsequenzen gezogen: Ist sie Ursache des Strebens, dann auch die des Denkens und Planens. Denn es gilt der Satz, daß der Ursprung von Streben, Denken und Planen nicht wieder im Streben, Denken und Planen gesucht werden darf, wenn nicht ein Regreß ad infinitum zustande kommen soll. Das Gewicht dieses Satzes, der abgewandelt und konkretisiert wenig später in 1248 a 27/28 wieder aufgenommen wird, kann kaum hoch genug eingeschätzt werden. Er geht wesentlich über die EN hinaus, die sich im Rahmen der Abhandlung *περὶ ἐκουσίου καὶ ἀκουσίου* mit der Feststellung begnügt, der Mensch sei die *ἀρχή* seines Handelns; weiter fragt sie nicht (1110 a 15/16, b 4; 1111 a 23; 1113 b 19–21).

Als solche letzte *ἀρχή* könnte also die *τύχη* in Frage kommen: 1248 a 22. Warum diese Lösung nicht befriedigt, wird nicht ausdrücklich gesagt, läßt sich aber aus dem Wesen der *τύχη*, die nur für das zuständig sein kann, was neben dem *αἰεὶ* und dem *ὡς ἐπὶ τὸ πολὺ* noch übrig bleibt (vgl. 1247 a 31–33), leicht ableiten. Gesucht wird also eine *ἀρχή*, die alles umfaßt und die ihrem Wesen nach auch leistet, was hier gefordert wird, nämlich *ἀρχή* des Strebens, Denkens und Planens zu sein.

Wenn dies daraufhin zur Frage nach der *κινήσεως ἀρχή* in der Seele verallgemeinert wird, so darum, um die entscheidende Aussage zu ermöglichen, über deren Sinn kein Zweifel sein kann, auch wenn der Text leider gerade an dieser Stelle hoffnungslos verstümmelt ist: Wie im All, so ist auch in der Seele Gott diese *ἀρχή κινήσεως*. Und zwar wirkt Gott unmittelbar auf das *θεῖον* in uns (jenes *θεῖον* also, von dem schon in 1215 a 18/19 die Rede gewesen war), und dieses wiederum setzt gewissermaßen *πάντα*, also vor allem das richtige Begehren, in Bewegung. Denn Gott allein erfüllt die oben gestellte Bedingung, eine *ἀρχή* zu sein, die selbst nicht wieder Begehren, Denken und Planen ist, sondern etwas anderes (auf die Beziehung dieser Stelle zu dem einzigen erhaltenen Fragment von *Περὶ εὐχῆς* ist oben schon hingewiesen worden).

Von da an freilich mehren sich die Unklarheiten und wohl auch die Verderbnisse im Text. Augenscheinlich wird in 1248 a 29–b 3 als eine besondere Form der unmittelbaren Einwirkung der Gottheit die Mantik herangezogen, und zwar gerade jene Mantik, die ohne menschliches Planen und ohne Mitwirken des *λόγος*

am verlässlichsten zu arbeiten vermag. Die Beziehung dieses Abschnittes zu 1214 a 22–24 liegt auf der Hand. Dort schien freilich die ironische Nuance unüberhörbar, während es hier (schon wegen der schweren Zerstörungen des Textes besonders in 1248 a 35–38) nicht recht klar wird, wie das Ganze gemeint ist.

Ausgangspunkt ist offenbar die These, daß der anerkannte Sonderfall der Einwirkung Gottes über den *λόγος* hinweg als Beleg dafür dienen kann, daß auch im Begehren, Denken und Planen selbst Gott als letzte *ἀρχή* angesetzt werden darf und muß. Die Argumentation ist freilich hart genug, trotz dem schönen Abschluß, dem Vergleich des Sehers, der gerade ohne den *λόγος* die Zukunft am genauesten erkennt, mit dem Blinden, der sich gerade, weil er blind ist, des Vergangenen am genauesten zu erinnern vermag; die weitverbreitete Gleichung, die die EN 1096 b 28/29 formuliert als: *ὡς ἐν σώματι ὄψις, ἐν ψυχῇ νοῦς* erscheint hier unerwartet, aber sinnvoll abgewandelt. Besäßen wir noch Theophrasts Abhandlung *Περὶ ἐνθουσιασμοῦ* (D. L. 5, 43), würden wir zweifellos etwas genauer erkennen können, wie 1248 a 29–b 3 und auch 1214 a 22–24 eigentlich gemeint sind und in welchen größeren Zusammenhang sie gehören, schließlich auch, wie die Beziehung zum platonischen Menon zu beurteilen ist.

1248 b 3–7 formuliert nach bekannter aristotelischer Weise das Ergebnis des gesamten Abschnittes, fatalerweise wiederum an entscheidender Stelle mit zerstörtem Text. Zwei Arten der *εὐτυχία* werden scharf unterschieden. Die eine ist die von Gott herkommende, also jene, in der Gott sich gemäß 1248 a 15–29 als *ἀρχή* alles richtigen Strebens erwiesen hat. Wer diese *εὐτυχία* hat, ist also der *κατὰ τὴν ὁρμὴν κατορθωτικός* (so nach v. Arnim zu schreiben; *κατορθοῦν* kommt in 1246 b 37–1248 b 7 so gehäuft vor wie sonst in keiner aristotelischen Pragmatie), und diese *εὐτυχία* wird auch *συνεχῆς μᾶλλον* sein. Wie aber heißt die andere Art? Natürlich hat Dirlmeier z. St. vollkommen recht, Spengels Ergänzung *<ἢ δὲ φύσει>* abzulehnen. Denn diese zweite Art ist die durch den äußeren Zufall bestimmte, die also *παρὰ τὴν ὁρμὴν* und *οὐ συνεχῆς* ist, also *τύχη* im eigentlichen Sinne. Dennoch kann der Text ohne eine Ergänzung schwerlich auskommen, wie dies Dirlmeier anzunehmen scheint. Ein Gegenbegriff zu *ἢ μὲν θεία* kann nicht entbehrt werden, also etwa *ἢ δὲ κατὰ (διὰ?) τύχην*. Da fällt also letzten Endes der Fall der göttlichen Einwirkung mit demjenigen der Natur zusammen, während die *τύχη* für sich steht. Man wird allerdings auch zugestehen müssen, daß der Einschub über den Enthusiasmus verwirrend wirkt; denn in ihm liegt eine göttliche Einwirkung vor, die ihrer besonderen Art nach kaum *συνεχῆς* genannt werden kann. Von da her begreift man denn auch, wie Spengel zu seiner Ergänzung *<ἢ δὲ φύσει>* gelangte. Aber diese Ergänzung ist nun wieder mit 1248 a 15–29 unvereinbar. Ohne den Einschub wäre alles klar.

2. Bekanntlich spielt der Begriff des *ὀρθὸς λόγος* in den ethischen Pragmatien eine sehr sonderbare Rolle. In EN 1103 b 31–34 wird er als ein anerkannt wichtiger Begriff eingeführt; in 1138 b 18–34 wird er ausdrücklich mit dem *ὑπερβολή*–

μέσον – ἔλλειψις-Schema<sup>5</sup> verknüpft, doch folgt sogleich die Bemerkung, daß mit diesem Begriff allein noch nichts gewonnen sei; es komme darauf an, zu wissen, was er seinem ὄρος nach bedeute. Die einzige Stelle jedoch, die im Buche über die *διανοητικὰ ἀρετὰί* auf den ὀρθὸς λόγος zu sprechen kommt, ist 1144 b 21–30. Gefragt wird nach dem Anteil der *φρόνησις* an dem Entstehen der *ἀρετή*. Zitiert wird die These des Sokrates, wonach die *ἀρετή* überhaupt in nichts anderem bestehe als in der *φρόνησις* (in EE 1216 b 6, um nur diese Parallele zu nennen, steht, wie nachher an unserer Stelle 1144 b 29, für *φρόνησις* präzisierend *ἐπιστήμη*). Dies ist immerhin partiell richtig, wie die moderne These belegt, für die die *ἀρετή* als *κατὰ τὸν ὀρθὸν λόγον* zu bestimmen ist. Doch auch diese These ist einseitig. *ἀρετή* ist nicht schlechthin *κατὰ τὸν ὀρθὸν λόγον*, sondern *μετὰ τοῦ ὀρθοῦ λόγου*, wie Aristoteles knapp, aber elegant erklärt. Der allgemeine Sinn des Abschnittes ist evident. Gegen Sokrates, aber auch gegen die *νῦν πάντες*, die wir einmal mehr nicht eindeutig identifizieren können, verteidigt Aristoteles den Anteil des *ἄλογον* am Zustandekommen der *ἀρετή*. Die Frage nach dem besonderen Wesen des ὀρθὸς λόγος bleibt indessen nach wie vor ohne Antwort. Ebenso wenig geben die ziemlich zahlreichen verstreuten Hinweise der EN auf den ὀρθὸς λόγος eine brauchbare Auskunft darüber, was er eigentlich bedeutet.

Dies ist recht verdrießlich, doppelt verdrießlich für den, dem es nicht nur darum zu tun ist, Aristoteles als gelehrigen Schüler Platons zu erweisen, sondern vor allem auch seinem Einfluß auf den Hellenismus nachzugehen. Denn man wird schließlich kaum annehmen, daß zwischen all dem, was im Hellenismus über den ὀρθὸς λόγος, bei den Lateinern die *recta ratio*, gesagt wird, und Aristoteles keinerlei Zusammenhang bestehen sollte. Platon verwendet zwar gelegentlich den Begriff (am meisten, wie zu erwarten, in den *Nomoi*), doch ohne daß sich erkennen ließe, welchen Platz er im systematischen Aufbau einnimmt und ob er überhaupt für Platon mehr bedeutet als eine mehr oder weniger frei manipulierbare Wendung<sup>6</sup>.

Der Befund in EE weicht von demjenigen in EN spürbar ab. So wird in 1222 a 8–10 der ὀρθὸς λόγος von vornherein als die Mitte zwischen *ὑπερβολή* und

<sup>5</sup> Auf dieses Schema selbst, das bei Demokrit VS 68 B 191. 102. 233. 235 aus *Περὶ εὐθυμίας* und bei Platon, *Protagoras* 353 C–357 E vorbereitet und dann im *Politikos* 283 C–285 C plus 286 C–287 A ausgeführt wird, ist hier im einzelnen nicht einzutreten, so nötig es wäre. Nur eine doppelte Warnung sei ausgesprochen: Einmal ist es durchaus nicht ausgemacht, daß der Abschnitt des *Politikos*, so beachtlich er ist, für Platon selbst eine derart zentrale Bedeutung gehabt hat, wie einige der neuesten Interpreten vermuten; man darf schon darum zweifeln, weil er sich gar nicht so leicht in die Umriss der Doktrin vom *ἔν* und der *ἀόριστος δυνάς* einzeichnen läßt, wie etwa Krämer, *Arete bei Platon und Aristoteles* (1959), besonders 159ff. und passim annimmt. Zweitens stehen die aristotelischen Texte zwar offensichtlich in einer Beziehung zum *Politikos*; aber von einer glatten Abhängigkeit ist keine Rede; zum mindesten hat Aristoteles das Schema nach Gehalt und Aufgabe entschieden modifiziert.

<sup>6</sup> Der Leser der ausführlichen und gewichtigen Darlegungen Dirlmeiers, *Nikomachische Ethik*<sup>4</sup> (1967) 298–304 könnte leicht übersehen, daß der Terminus technicus ὀρθὸς λόγος, an den wir uns doch wohl oder übel halten müssen, wenn nicht alle Konturen verschwimmen sollen, bei Platon nur an wenigen Stellen überhaupt vorkommt.

ἔλλειψις bestimmt. Dasselbe sagt 1222 b 7–9 mit der Bemerkung, es werde später zu prüfen sein, wie jene Mitte zu verstehen sei. Über 1227 b 12–19 (Auseinandersetzung mit einer Doxa, für die der ὀρθὸς λόγος die ἀρετή schlechthin ausmacht, vgl. EN 1144 b 21–30) und 1231 b 33 hinweg weist dies auf das berühmte Schlußkapitel der EE 1249 a 21–b 23. Ihm wenden wir uns nun zu.

Begonnen wird zunächst sehr einfach mit einem Vergleich zwischen Arzt und σπουδαῖος. Der Arzt wird sich an einen bestimmten ὄρος halten müssen, der ihm gestattet, erstens beurteilend den gesunden und kranken Körper zu unterscheiden und zweitens handelnd die richtigen Maßnahmen zu ergreifen, womit sofort das Schema ὑπερβολή – μέσον – ἔλλειψις ins Spiel kommt. Denn richtig ist eine Maßnahme, die weder in das Zuviel noch in das Zuwenig abgeleitet. Dem entspricht die Haltung des σπουδαῖος, der sich auch an einem solchen ὄρος orientieren muß, wenn er sich zu den φύσει μὲν ἀγαθὰ οὐκ ἐπαινετὰ δέ richtig verhalten will. Diese letzte Distinktion greift auf das Vorangehende 1248 b 16 ff. zurück, wo anders als in EN die φύσει ἀγαθὰ aufgegliedert werden in solche, die selbstzwecklich, also auch καλά und ἐπαινετὰ sind gegenüber den anderen, die dies nicht sind. Gewiß hat auch in der EN die Kategorie des ἐπαινετόν ihren festen Platz; sie wird in A 12 scharf abgegrenzt von derjenigen des τίμιον, das höheren Ranges ist. Hier dagegen wird das ἐπαινετόν nach unten abgehoben von Dingen, die zwar φύσει ἀγαθὰ, nicht aber ἐπαινετὰ und καλά sind; gemeint sind diejenigen, die anderswo unter der Bezeichnung der ἐκτὸς ἀγαθὰ zusammengefaßt werden. Die Gruppierung in EE ist darum so interessant, weil sie eine Vorstufe darstellt zu dem bekannten altstoischen Beweisgang, der griechisch bei Plutarch (SVF 3, 29), lateinisch bei Cicero (SVF 3, 37) vorliegt.

Der nächste Abschnitt 1249 b 3–6 bezieht sich nicht nur ausdrücklich zurück auf 1222 b 7–9, sondern findet auch sein (ausführlicheres) Gegenstück in EN 1138 b 18–34.

Mit 1249 b 6 beginnt das entscheidend Neue.

Eine erste allgemeine Formel zieht die Universalität der ἄρχειν – ἄρχεσθαι-Relation heran; man wird sich vor allem an Pol. 1254 a 21–b 16 erinnern. 1249 b 9 leitet die Anwendung auf die besondere Struktur des Menschen ein, die auch durch die Relation eines ἀρχόμενον zu einem ἄρχον charakterisiert ist. Das ἄρχον gibt es indessen in einem doppelten Sinne, wie einmal mehr am Beispiel der Medizin erläutert wird. Es gibt die ἀρχή, auf die hin gelebt werden soll (die Gesundheit), und eine andere, die die Anweisungen erteilt darüber, wie auf jene erste hin gelebt werden soll (die Medizin). Es ist diese Distinktion, die im Falle des θεωρητικόν gilt. Wir gelangen also zum βίος θεωρητικός, der in der EE wie in der EN den letzten und eigentlichen Gehalt der Eudaimonie ausmacht, unbeschadet der Tatsache, daß im Laufe der Untersuchungen in EE wie in EN sich zuweilen abweichende Perspektiven vorzuschieben scheinen.

Was sodann 1249 b 13–16 besagen will, ist klar. Der Gesundheit entspricht ὁ θεός, und auf ihn hin lebt der βίος θεωρητικός. Der Medizin dagegen entspricht

die *φρόνησις*, die hier eine eigenartige, aber durchaus sinnvolle Doppelaufgabe hat. Sie ist einmal, wie schon in 1214 a 32, 1215 a 34, 1216 a 38, Trägerin der *θεωρία*. Sie ist aber auch die Instanz, die die Anweisungen erteilt darüber, wie auf die *θεωρία* hin gelebt werden soll; über diese zweite Aufgabe wird nachher gleich noch einmal zu sprechen sein.

Daß unter dem *ὁ θεός* von 1249 b 14. 17. 20 nicht etwa die Gottheit, sondern lediglich das Göttliche in uns zu verstehen sei, hat neuerdings F. Dirlmeier zu beweisen versucht und vielfache Zustimmung gefunden. Ich halte diese Interpretation wenn nicht für unmöglich, so doch mindestens für im höchsten Grade unwahrscheinlich. Sie beseitigt einige kleinere Unklarheiten, aber nur um andere, größere neu einzuführen. Gewiß mag man bedauern, daß Aristoteles es versäumt hat, ausdrücklich hervorzuheben, daß der *ὕγεια* im Felde der Medizin nicht etwa im Felde des Geistigen ein *θεῖον* in uns, sondern der *θεός* außer uns entspricht. Umgekehrt aber muß ich rundweg bestreiten, daß ein Leser aristotelischer Zeit hätte verstehen können, daß in 1249 b 14. 17. 20 nicht der *θεός* außer uns, sondern bloß das *θεῖον* in uns, also unser *νοῦς* gemeint sei. In unserem Texte wird ja nicht metaphorisch-poetisch gesprochen wie in dem Euripidesvers Frg. 1018 N.<sup>2</sup>, den Iambl. Protr. 48, 16f. Pist. und Cicero Tusc. I 65 aus Aristoteles zitieren, sondern *κρίως*; und da kann der *νοῦς* des Menschen zwar *θεῖον* heißen, aber unter keinen Umständen *ὁ θεός* schlechthin. Außerdem kommt es sicherlich vor, daß Aristoteles sich über den Gegenstand des *θεωρεῖν* und *νοεῖν* des Menschen nicht näher äußert. Hier aber wird dieser Gegenstand mit aller Deutlichkeit genannt: *ὁ θεός*. Ist dieser hier genannte *θεός* nichts anderes als des Menschen eigener *νοῦς*, so ergeben sich nur noch zwei mögliche Folgerungen: Entweder läuft die *θεωρία* auf jene in sich geschlossene *νόησις νοήσεως* hinaus, die nach Met. A 7 Gott allein zukommt, oder aber wir müssen zwei Stufen der *θεωρία* annehmen: Auf der unteren Stufe übt der Mensch die *θεωρία*, die auf den Gott in uns gerichtet ist, und auf der oberen muß doch wohl die *θεωρία* des Gottes in uns selbst in Aktion treten – gerichtet worauf? Versucht man diese Dinge von Dirlmeiers und Dürings Voraussetzungen her zu Ende zu denken, so gerät man von einer Schwierigkeit in die andere.

Davon abgesehen nimmt 1249 b 16 *ἐπεὶ κείνός γε οὐδενὸς δεῖται* evident eine alte, seit Eurip. Herakles 1345/46 und Xen. Mem. I 6, 10 unendlich oft abgewandelte Prädikation der Selbstgenugsamkeit Gottes auf. Daß Aristoteles sie in derart unbekümmerter, apodiktischer Weise von der Gottheit auf den menschlichen *νοῦς* übertragen hätte, scheint mir kaum denkbar, selbst wenn es möglich sein sollte, den Widerspruch etwa zu Metaph. 1072 b 14–16 und EN 1154 b 20–31 durch eine entsprechende Interpretation wegzuschaffen. Weiterhin besteht nicht der geringste Zwang, *θεραπεύειν* in 1249 b 20 auf die alte kultische Bedeutung des «für angemessene Opfergaben sorgen» einzuengen. Schon die Diskussion des platonischen Euthyphron 12 E–15 B zeigt, wie sehr es der philosophischen Überlegung daran liegt, die *θεραπεία θεῶν* für eine Dienstbarkeit in Anspruch zu nehmen, die sich

gerade nicht in irgendwelchen Leistungen für die Gottheit manifestiert, sondern in der Huldigung, wie sie der Gottheit als einem *τίμιον* zukommt (vgl. EN 1101 b 18ff.), und damit auch in jenem gottgemäßen Handeln, in dem sich der Mensch als *μετέχων θείου τῶς* erweist und dadurch als befähigt, eine Eudaimonie zu erlangen, die derjenigen Gottes ähnlich ist (vgl. 1217 a 22–29).

Unverständlich ist mir schließlich das dritte Argument Dirlmeiers, das in dem Ausruf gipfelt: «Welche Vorstellung, daß die schauende Kraft in einem Untertanenverhältnis zum geschauten Gott steht! Welcher Herrscher erlaubt dem Untertan, den Sinn seiner Existenz darin zu erfüllen, daß er zweckfrei auf den Herrscher schaut?»<sup>7</sup>. Von der Tradition der philosophischen Theologie her ist es im Gegenteil ebenso selbstverständlich, daß der schauende *νοῦς* zur geschauten Gottheit in einem «Untertanenverhältnis» steht, wie daß in ebensolcher zweckfreier Schau sich die Eudaimonie des Menschen, sofern er *νοῦς* ist, erfüllt.

Wenden wir uns nun zu 1249 b 16–21 im Ganzen. Da wird also jener *ὄρος* formuliert, den 1249 a 21 und b 1 gefordert hatten. Er ergibt sich sinnvoll aus dem Voraufgehenden. Gesucht wurde nach einem Maßstab, nach dem die bloßen *φύσει ἀγαθά* zu ergreifen oder zu verwerfen wären. Ein solcher Maßstab kann nur die Beförderung der *θεωρία* sein. Der Text sagt *ποιήσει*, wobei es sich von selbst versteht, daß dieses Wort nicht gepreßt werden darf. Die richtige Auswahl der äußeren Güter wird die *θεωρία* natürlich nicht erzeugen, wohl aber sie ermöglichen. *ποιεῖν* ist nicht mehr als der Gegenbegriff zu *κωλύειν* (b 20). Sowohl der Überfluß wie auch der Mangel an den *φύσει ἀγαθά* können die *θεωρία* stören und verhindern.

Die präzise Formulierung dieses *ὄρος* ist der EE eigentümlich. In einem allgemeineren Sinne fehlt es freilich nicht ganz an Parallelen. Es ist für Aristoteles eine unerläßliche Voraussetzung der Eudaimonie, daß ihre Betätigung *ἀνεμπόδιτος* sei. Man darf schon EN 1100 b 29/30 vergleichen und dann vor allem 1153 b 9–21 (dazu die Transposition auf den Bereich der *ἀρίστη πολιτεία* in Pol. 1288 b 21–24). Wollte man weiter ausholen, was hier nicht geschehen kann, so wären auch Stellen wie Cicero ND II 35/36 zu berücksichtigen. Die *φρόνησις*, sagten wir, hat in unserem Zusammenhang eine Doppelfunktion. Sie trägt die *θεωρία*, vollzieht aber auch die der *θεωρία* dienliche Auswahl aus den *φύσει ἀγαθά*. Sie greift damit unzweifelhaft in den Bereich der Praxis über. Indessen ist es eine Praxis besonderer Art. Wenn wir uns an jenem System der Seelenteile orientieren, das mit geringfügigen Varianten von EE und von EN vorausgesetzt wird, so ist die hier der *φρόνησις* zugewiesene Aufgabe durchaus nicht identisch mit derjenigen, die dem praktischen Logos zukommt. Dieser hat nämlich, was nicht belegt zu werden braucht, die Aufgabe, das *ἄλογον μέρος* der Seele (soweit es nicht rein vegetativ ist und insofern seiner eigenen Gesetzlichkeit folgt) zu lenken und auf diese Weise die *ἠθικὴ ἀρετή* herzustellen. Lenkung des *ἄλογον* und Auswahl aus den *φύσει ἀγαθά* sind aber zwei ganz verschiedene Dinge.

<sup>7</sup> Dirlmeier, *Eudemische Ethik* 499.

Doch kommt gerade unser Text in seinen letzten Zeilen 1249 b 21–23 auf das Verhältnis des *ἄλογον μέρος τῆς ψυχῆς* zur *θεωρία* zu sprechen. Neben den *ἔρος*, den 1249 b 16–21 geboten hat, tritt ein zweiter, auf das System der Seelenteile bezogener. Der Anfang des Satzes ist zerstört, aber der Schluß formuliert bei aller Knappheit völlig klar. Das *ἄλογον μέρος* läßt sich nicht als solches austilgen; denn es gehört zum Ganzen der Seele und behauptet bei jedem Menschen, auch beim *θεωρητικός*, seinen Platz. Es darf jedoch mit keinem Eigengewicht zur Geltung kommen. Anders gesagt: auch der *θεωρητικός* bedarf der *ἠθικῆ ἀρετῆ*, aber sie darf seine Aufmerksamkeit nicht beanspruchen. Denn was an Kraft auf die Lenkung des *ἄλογον μέρος* verwendet wird, geht zwangsläufig der *θεωρία θεοῦ* verloren.

Wir werden gerne vermuten, daß Aristoteles das, was vor allem in 1249 b 16–21 und 21–23 angedeutet wird, anderswo in größerer Ausführlichkeit behandelt hat. Aber auch so läßt sich bei behutsamer Interpretation erkennen, daß ein sinnvolles Ganzes vorliegt. Der *ἔρος*, der dem *ὀρθὸς λόγος* und dem *μέσον* zwischen *ὑπερβολή* und *ἔλλειψις* Gehalt gibt, ist ein doppelter: von der *θεωρία* als Aufgabe her gilt es, mit den *φύσει ἀγαθὰ* einerseits, mit dem *ἄλογον μέρος τῆς ψυχῆς* andererseits so umzugehen, daß die Tätigkeit des *θεωρεῖν* sich ungestört entfalten kann.

Der allerletzte Satz der EE resümiert summarisch und formlos, wie bei Aristoteles nicht selten, aber sachlich korrekt die in 1248 b 8–1249 b 23 entwickelten Probleme. Wir stehen damit an einem Punkte, der dem Ende von EN K 9 prinzipiell entspricht. Was in einem supponierten *δέ*-Satz folgen könnte, wäre höchstens, wiederum wie in EN, eine Überleitung zu einer nachfolgenden Pragmatie. Aber die Thematik der EE als solche hat mit diesem Satz ihr angemessenes Ende gefunden.