

Nikomachische Ethik

Buch I

Kapitel 1

Jede Kunst und jede Untersuchung, wie auch jede Handlung und jedes Vorhaben, scheint nach etwas Gutem zu streben. Daher hat man zu Recht das Gute als das bestimmt, wonach alles strebt. Bei den Zielen zeigt sich jedoch ein Unterschied. Denn die einen sind Tätigkeiten, die anderen | bestimmte Produkte über diese hinaus. In den Fällen, in denen es Ziele über die Tätigkeiten hinaus gibt, sind diese Produkte ihrer Natur nach besser als die Tätigkeiten. Da es vielerlei Handlungen, Künste und Kenntnisse gibt, sind auch die Ziele vielfältig. Bei der Medizin ist es die Gesundheit, beim Schiffsbau das Schiff, bei der Kriegsführung der Sieg, bei der Hauswirtschaft der Reichtum. Bei denjenigen | von ihnen, die unter eine einzige Disziplin fallen – so wie die Sattlerei und alle anderen Fertigkeiten, die zur Ausrüstung der Reiterei gehören, unter die Reitkunst fallen und diese und jede militärische Betätigung wiederum unter die Kriegskunst, und auf die gleiche Weise sonstige Tätigkeiten jeweils einer anderen Disziplin unterstehen – bei ihnen allen gilt, dass die Ziele der leitenden Disziplinen | den Vorrang vor sämtlichen untergeordneten haben. Denn man verfolgt diese um jener willen. Dabei macht es keinen Unterschied, ob die Tätigkeiten selbst Ziel des Handelns sind oder noch etwas über sie hinaus, wie bei den genannten Arten von Kenntnissen. 5 10 15

Wenn es aber ein Ziel des Tätigseins gibt, welches wir um seiner selbst willen wünschen, das übrige aber um seinetwillen, und wir nicht | alles eines anderen wegen wählen (denn sonst ginge es ins Unendliche fort, und das Streben wäre leer und sinnlos), so ist klar, dass eben dieses das Gute und das höchste Gut wäre. Wird die Erkenntnis dieses Guts nun nicht einen großen Einfluss auf unsere Lebensführung haben, so dass wir wie die Bogenschützen, die einen Zielpunkt haben, das Richtige leichter treffen können? Wenn es sich | so verhält, dann muss man versuchen, wenigstens im Umriss zu erfassen, worin es besteht und welche Wissensart oder welche Fähigkeit dafür zuständig ist. Es dürfte aber die mit der höchsten Autorität und Meisterschaft sein. Als solche erweist sich die politische Wissenschaft. Denn diese ordnet an, welche Kenntnisse in den | Staaten gebraucht werden sowie wel- 20 25 1094b

che davon die einzelnen Bürger lernen sollen und bis zu welchem Grad. Außerdem sehen wir, dass selbst die angesehensten Fähigkeiten der politischen Wissenschaft untergeordnet sind, wie etwa die Kriegskunst, die Hauswirtschaft und die Redekunst. Da die politische Wissenschaft sich der übrigen
 5 auf das Handeln bezogenen Wissensarten bedient | und überdies per Gesetz bestimmt, was man zu tun und zu lassen hat, dürfte ihr Ziel die Ziele der übrigen umfassen, so dass eben dies das menschliche Gute wäre. Denn wenn es auch für den Einzelnen und für den Staat das gleiche ist, so erscheint es doch bedeutender und vollkommener, das Wohl des Staates zu bewirken und zu erhalten. Zwar kann man schon zufrieden sein, wenn man es für einen Einzi-
 10 gen bewirkt, | schöner und göttlicher ist es aber, es für ein Volk und für Staaten zu tun. Auf diese Angelegenheiten ist unsere Untersuchung ausgerichtet; sie ist eine Art politischer Wissenschaft.

III. Unsere Untersuchung dürfte aber hinreichen, wenn sie so viel Klarheit erzielt, wie die vorliegende Materie zulässt. Genauigkeit ist nämlich nicht bei allen Begründungen in gleichem Ausmaß anzustreben, so wie auch nicht
 15 bei allen Produkten des Handwerks. Schöne und gerechte Handlungen, | um die es der politischen Wissenschaft zu tun ist, weisen große Unterschiede und Schwankungen auf, so dass man meinen könnte, sie beruhten nur auf dem Gesetz und nicht auf der Natur. Solche Schwankungen gibt es auch bei den Gütern, weil sie vielen zum Schaden reichen. Denn schon manche hat ihr Reichtum ins Verderben gestürzt, andere ihre Tapferkeit. Wenn man
 20 über solche Dinge spricht | und von solchen Voraussetzungen ausgeht, muss man schon zufrieden sein, die Wahrheit darüber im Groben und im Umriss herauszustellen, so wie man ja auch bei dem, was meistens der Fall ist, von solchen Voraussetzungen ausgeht und entsprechende Schlussfolgerungen zieht. In eben diesem Sinn sind daher auch die jeweiligen Begründungen aufzunehmen. Denn der Gebildete zeichnet sich dadurch aus, dass er nur
 25 so viel Genauigkeit innerhalb eines jeden Gebietes sucht, | wie es die Natur des Gegenstandes zulässt. Es erscheint ebenso abwegig, einem Mathematiker ein bloß plausibles Argument abzunehmen, wie von einem Redner genaue Beweise zu fordern.

Jeder beurteilt richtig, was er kennt, und ist darüber ein guter Richter.
 1095a Über | etwas Bestimmtes urteilt daher der darin Gebildete gut, überhaupt aber der allseits Gebildete. Aus diesem Grund ist der junge Mensch kein geeigneter Hörer der politischen Wissenschaft. Denn er ist noch unerfahren in den Handlungen, die das Leben ausmachen; von diesen gehen aber diese Erörterungen aus und haben sie zum Gegenstand. Außerdem steht ein Jun-
 5 ger unter dem Einfluss der Affekte | und wird daher vergeblich und ohne Nutzen diese Vorlesung hören, zumal ihr eigentliches Ziel nicht im Erkennen, sondern im Handeln liegt. Es macht allerdings keinen Unterschied, ob jemand jung an Jahren oder dem Charakter nach unreif ist. Denn was ihm

fehlt, beruht nicht auf der Zeit, sondern darauf, dass er den Affekten gemäß lebt und sich in allem nach ihnen richtet. Für solche Menschen ist aber das Erkennen nutzlos, so wie auch für den Unbeherrschten. | Denjenigen dagegen, die sich bei ihren Bestrebungen von der Vernunft leiten lassen und entsprechend handeln, dürfte es vielfachen Nutzen bringen, diese Dinge zu verstehen. 10

Über die Zuhörerschaft, wie die Vorlesung aufzufassen ist und was wir uns vorgenommen haben, sei so viel als Einleitung vorausgeschickt.

Kapitel 2

Wir wollen aber das Vorgegangene wieder aufnehmen und angesichts der IV. Tatsache, dass jede Erkenntnis und jedes Vorhaben | nach einem Gut strebt, 15 bestimmen, worauf die politische Wissenschaft abzielt und was das höchste aller Güter ist, die sich durch Handeln erreichen lassen. Was den Namen angeht, stimmen die meisten durchaus überein. Denn sowohl die Menge wie auch kultivierte Leute sagen, es sei das Glück, und halten das gute Leben und das Wohlergehen für dasselbe | wie das Glücklichein. Darüber, was das 20 Glück *ist*, herrscht jedoch Uneinigkeit, und die Menge bestimmt es nicht auf die gleiche Weise wie die Weisen. Viele verstehen darunter etwas von den offensichtlichen und naheliegenden Dingen, wie Lust, Reichtum oder Ehre, der eine dies, der andere das. Auch bevorzugt oft ein und derselbe Verschiedenes, im Krankheitsfall die Gesundheit, in der Armut | den Reichtum. 25 Im Bewusstsein ihrer Unwissenheit bewundern manche aber auch diejenigen, die etwas Außerordentliches verkünden, was über ihren Verstand geht. Manche haben zudem gemeint, es gebe über die Vielfalt dieser Güter hinaus noch etwas anderes, ein Gutes an sich, und dies sei die Ursache dafür, dass alle jene gut sind. All diese Meinungen zu überprüfen, ist wohl ein fruchtloses Unterfangen; es genügt, diejenigen zu untersuchen, | die am gängigsten 30 sind oder eine Begründung zu haben scheinen.

Wir dürfen aber nicht übersehen, dass es einen Unterschied zwischen Erklärungen gibt, die von den Prinzipien ausgehen, und solchen, die zu den Prinzipien hinführen. Denn auch Platon pflegte zu Recht auf dieses Problem hinzuweisen und zu fragen, ob der Weg von den Prinzipien weg oder zu ihnen hinführt; so wie | beim Stadion die Laufstrecke entweder von den 1095b Schiedsrichtern aus zum Endpunkt hin oder wieder zu ihnen zurück führt. Man muss nämlich bei Bekanntem anfangen; dieses aber hat zwei Bedeutungen: das uns Bekannte und das schlechthin Bekannte. Es ist aber wohl doch von dem uns Bekannten auszugehen. Daher muss man schon gut erzogen und gewöhnt sein, um einer Vorlesung | über Fragen des Schönen, des Gerechten und generell über politische Fragen hinreichend folgen zu können. 5

Ausgangspunkt ist nämlich das ‚Dass‘; und wenn dies jemandem deutlich genug ist, dann wird er nach dem ‚Warum‘ keinen weiteren Bedarf haben. Wer gut erzogen ist, der hat schon die Prinzipien oder kann sie sich mit Leichtigkeit aneignen. Wer aber weder über das eine noch über das andere verfügt, der sollte auf die Worte Hesiods hören: |

- 10 „Der Beste von allen ist, wer alle Dinge selbst erkennt,
Edel ist aber auch, wer einem guten Ratgeber folgt.
Wer sie aber weder selbst erkennt, noch sich zu Herzen nimmt,
was er von einem anderen hört, der ist ein unbrauchbarer Mensch.“

Kapitel 3

- v. Wir wollen die Erörterung aber dort wieder aufnehmen, wo wir abge-
15 schweift sind. Was das Gute | und das Glück angeht, so scheint man dabei
nicht ohne Grund von der jeweiligen Lebensweise auszugehen.¹ Die Menge
und die gewöhnlichsten Leute nehmen an, es bestehe in der Lust, und lieben
daher das Leben des Genusses. Drei Lebensformen sind nämlich besonders
prominent: die eben genannte, die politische und als dritte die theoretische
Lebensform.
- 20 Die Menge erweist sich als ganz | sklavisch, indem sie die Lebensweise
des Viehs vorzieht; sie hat dafür allerdings insofern eine gewisse Rechtfertigung,
als auch viele Mächtige die Neigungen des Sardanapal teilen.
Leute von feinem Geschmack und tatkräftiger Natur bevorzugen aber
die Ehre. In gewisser Weise ist sie in der Tat das Ziel des politischen Lebens.
Dies scheint aber immer noch zu oberflächlich im Vergleich zu dem Gut,
25 welches wir suchen. Denn die Ehre liegt bekanntlich | mehr in der Hand
derjenigen, die Ehren erweisen, als bei denen, die sie empfangen; vom Guten
aber nehmen wir an, dass es etwas Eigenes ist, das einem nur schwer genom-
men werden kann. Außerdem scheint man die Ehre zu suchen, um sich da-
von zu überzeugen, dass man selbst gut ist. Jedenfalls ist man darauf aus, von
Klugen geehrt zu werden, die einen kennen und der Tugend wegen ehren.
- 30 Somit ist klar, dass jedenfalls für | diese Menschen die Tugend das höhere
Gut ist. So dürfte man wohl auch eher in ihr das Ziel des politischen Lebens
sehen. Auch die Tugend erweist sich aber als nicht ganz vollkommen. Denn
bekanntlich kann man im Besitz der Tugend schlafen oder das ganze Le-
1096a ben tatenlos zubringen, und außerdem | kann man schwerstes Leid erfahren
oder in die größten Unglücksfälle geraten. Niemand aber würde jemanden

¹ In Bywaters Ausgabe ist nach *hypolambanein* wohl versehentlich ein Punkt oder ein Kolon ausgefallen.

glücklich nennen, der so lebt, es sei denn, um eine These um jeden Preis zu verteidigen. Aber genug davon, denn diese Dinge sind schon hinreichend in unseren populären Schriften besprochen worden.

Die dritte Lebensform ist die theoretische. | Wir werden sie noch im Folgenden einer Untersuchung unterziehen. 5

Das Leben des Gelderwerbs ist mit Zwang verbunden; auch ist der Reichtum offensichtlich nicht das gesuchte Gut. Denn er dient dem Nutzen und somit weiteren Zwecken. Daher würde man als Ziele eher die vorher Genannten ansehen; denn sie werden um ihrer selbst willen geschätzt. Doch auch sie scheinen nicht das Ziel zu sein, obwohl man | zu ihren Gunsten eine große Menge an Argumenten zusammengetragen hat. Diese sollen aber hier beiseite bleiben. 10

Kapitel 4

Es ist aber vielleicht besser, auch das allgemeine Gute zu überprüfen und die Schwierigkeiten durchzugehen, wie es gemeint ist, auch wenn uns eine solche Untersuchung widerstrebt, weil befreundete Männer die Ideen eingeführt haben. Man sollte es aber wohl für richtiger halten, ja sogar für erforderlich, zur Rettung | der Wahrheit auch nahestehende Lehren zu widerlegen, zumal wenn man ein Philosoph ist. Denn obwohl uns beide teuer sind, ist es ein heiliges Gebot, der Wahrheit die höhere Ehre zu erweisen. VI. 15

Die Vertreter dieser Lehre haben nun keine Ideen für Gegenstände angenommen, bei denen von ‚früher‘ und ‚später‘ die Rede ist; deshalb haben sie auch keine Idee für die Zahlen eingeführt. ‚Gut‘ wird aber sowohl | in der Kategorie des ‚Was‘ ausgesagt wie auch in der von Qualität und von Relativem. Das für sich Bestehende, die Substanz, ist aber von Natur aus früher als das Relative (denn dieses gleicht einem Seitenschössling und einer Zutat zum Seienden). Somit dürfte es bei diesen keine gemeinsame Idee des Guten geben. 20

Ferner: Da ‚gut‘ auf ebenso viele Weisen verwendet wird wie ‚seiend‘ (denn es wird in der Kategorie der Substanz ausgesagt, wie von Gott oder | der Vernunft, in der von Qualität von den Tugenden, in der von Quantität von Maßvollem, in der von Relation von Nützlichem, in der Zeit vom rechten Augenblick, beim Ort von der gesunden Gegend und anderem dieser Art), ist klar, dass es kein gemeinsames Gutes geben kann, das allgemein und eines wäre. Denn sonst würde man es nicht in allen Kategorien verwenden, sondern nur in einer einzigen. 25

Ferner: Da von den | Dingen, die unter *eine* Idee fallen, auch die Wissenschaft *eine* ist, müsste es auch von sämtlichem Guten eine bestimmte Wissenschaft geben. Nun gibt es aber sogar von Dingen, die ein und derselben 30

Kategorie angehören, viele Wissensarten, z.B. vom richtigen Augenblick; denn im Krieg ist es die Kriegskunst, bei Krankheit die Medizin; das richtige Maß bei der Ernährung bestimmt die Medizin, bei sportlichem Training die Gymnastik.

35 Man könnte sich aber auch fragen, was | sie denn nun eigentlich mit dem
1096b jeweiligen ‚Ding selbst‘ meinen, da doch vom | ‚Menschen selbst‘ und von
einem Menschen ein und dieselbe Definition gilt, nämlich die des Menschen.
Denn *qua* Mensch werden sie sich in nichts unterscheiden, und wenn das
so ist, dann auch nicht *qua* gut. Das Gute wird auch nicht dadurch, dass es
ewig ist, zu einem höheren Gut, ebenso wenig wie etwas von langer Dauer
5 weißer wäre als etwas, | was nur einen Tag besteht. Einleuchtender scheint
aber das, was die Pythagoreer darüber gesagt haben, indem sie das Eine in
die Rubrik der guten Dinge eingeordnet haben. Diesen hat sich anscheinend
auch Speusippos angeschlossen. Diese Fragen seien aber einer anderen Un-
tersuchung vorbehalten.

Gegen das hier Vorgebrachte erhebt sich jedoch ein Einwand, wonach
10 sich diese Theorie gar nicht auf jede Art von Gut | bezieht; vielmehr wird
nur dasjenige auf die eine Idee zurückgeführt, was an sich geschätzt und
verfolgt wird. Dasjenige aber, was diese Dinge irgendwie hervorbringt, be-
wahrt oder auch ihr Gegenteil verhindert, wird aus eben diesen Gründen
und somit in einem anderen Sinn gut genannt. Damit ist aber deutlich, dass
man von Gütern auf zweierlei Weisen spricht: die einen werden an sich gut
genannt, die anderen aber um ihretwegen. Lasst uns also von den nutzbrin-
15 genden Dingen die an sich guten Dinge abtrennen | und überprüfen, ob man
diese einer einzigen Idee zuweisen kann. Welche Art von Dingen würde
man aber als gut an sich ansehen? Etwa solche, die man auch für sich al-
lein sucht, wie das Verstehen und das Sehen und bestimmte Arten von Lust
oder Ehrungen? Denn diese würde man selbst dann, wenn man sie auch um
eines anderen Zieles willen erstrebt, dennoch zum an sich Guten rechnen.
20 Oder | ist gar nichts anderes an sich gut außer der Idee? Dann wird diese
Idee aber leer sein. Wenn jedoch auch die eben genannten Dinge zum Gu-
ten an sich gehören, dann muss man nachweisen, dass die Definition des
Guten in allen Fällen dieselbe ist, so wie die Definition des Weißen im Fall
von Schnee und von Bleiweiß. Bei der Ehre, dem Verstehen und bei der Lust
sind die Definitionen jedoch verschieden und sie unterscheiden sich gerade
25 darin, | insofern sie gut sind. Folglich ist das Gute nichts Gemeinsames, das
einer einzigen Idee entspricht.

In welchem Sinn werden also die Dinge gut genannt? Denn zwischen
ihnen scheint doch keine zufällige Namensgleichheit zu bestehen. Nennt
man sie gut, weil sie von einem Gut abgeleitet oder weil sie sämtlich auf
ein Gut bezogen sind, oder eher aufgrund einer Analogie? Denn so wie die
Sehfähigkeit im Körper, so verhält sich in der Seele die Vernunft, und in

ähnlicher Weise gibt es auch in anderen Fällen jeweils etwas anderes Gutes. | Vielleicht sollte man diese Fragen aber jetzt auf sich beruhen lassen. Denn darüber Genaueres zu sagen, gehört eher in ein anderes Gebiet der Philosophie. 30

Entsprechendes gilt auch für die Frage nach der Idee. Denn selbst wenn es ein einheitliches Gutes gibt, das gemeinsam ausgesagt wird, oder ein abgetrenntes Gutes selbst, das für sich besteht, so ist doch klar, dass der Mensch es weder durch Handeln erreichen noch in Besitz nehmen könnte. Von dieser Art ist aber das, | was wir suchen. 35

Vielleicht könnte aber jemand das Erkennen | des Guten selbst doch in Bezug auf die Dinge für besser halten, die man erwerben und besitzen kann; denn wenn wir das Gute gleichsam als Vorbild hätten, könnten wir leichter auch die Dinge erkennen, die für uns gut sind, und ihrer habhaft werden, wenn wir sie einmal erkannt haben. Dieses Argument hat zwar eine gewisse Plausibilität, passt aber nicht zum Vorgehen in den Künsten und Wissenschaften. | Denn obwohl sie alle nach etwas Gutem streben und nach dem suchen, woran Bedarf besteht, kümmern sie sich nicht um die Erkenntnis des Guten als solchen. Dass sämtliche Sachverständigen ein Hilfsmittel von solcher Bedeutung nicht kennen und auch nicht danach suchen sollten, ist aber nicht plausibel. Ohnehin ist unverständlich, welchen Nutzen ein Weber oder ein Zimmermann aus der Erkenntnis des Guten selbst für sein Handwerk beziehen sollte, | oder wie jemand ein besserer Arzt oder Feldherr sein wird, wenn er die Idee selbst gesehen hat. Auch die Gesundheit scheint der Arzt nämlich nicht in dieser Weise zu betrachten, sondern die des Menschen, und vielleicht sogar noch eher die Gesundheit dieses bestimmten Menschen, da er den Einzelnen heilt. Soviel sei nun zu diesen Fragen gesagt. 1097a 5 10

Kapitel 5

Lasst uns aber auf das gesuchte Gute zurückkommen und überlegen, was es denn wohl ist. Es scheint nämlich in jeder Handlungsweise und Kunst etwas anderes zu sein; so ist es in der Medizin etwas anderes als in der Kriegskunst und ebenso auch in allen übrigen. Was aber ist bei einer jeden das Gute? Ist es nicht dasjenige, um dessentwillen alles Übrige getan wird? In der Medizin ist dies die Gesundheit, in der Kriegskunst | der Sieg, in der Baukunst das Haus, und bei anderen wiederum etwas anderes. Bei jeder Handlung und jedem Vorhaben aber ist es das Ziel, denn um seinetwillen tut jeder das Übrige. Wenn es daher ein bestimmtes Ziel für alle Tätigkeiten gibt, dann dürfte dies das durch Handeln zu erreichende Gut sein, wenn aber mehrere Ziele, dann wären es diese. Die Untersuchung hat so nach einem Umweg wieder den gleichen Punkt erreicht. VII. | 15 20

25 Diesen Punkt | aber muss man noch klarer herauszustellen suchen. Da es ja offensichtlich mehrere Ziele gibt, wir aber manche von ihnen um eines anderen willen wählen, wie etwa den Reichtum, Flöten, oder überhaupt alle Werkzeuge, so ist deutlich, dass sie nicht alle vollkommene Ziele sind. Das Beste aber ist offensichtlich etwas Vollkommenes. Wenn es nur ein einziges
30 vollkommenes Ziel gibt, dann wäre dieses folglich das gesuchte, | wenn aber mehrere, dann das vollkommenste unter ihnen. Wir bezeichnen aber dasjenige, was um seiner selbst willen zu erstreben ist, als vollkommener als das, was man eines anderen wegen erstrebt, und dasjenige, was nie um eines anderen willen gewählt wird, als vollkommener, als was sowohl um seiner selbst wie auch um jenes anderen willen erstrebt wird. Schlechthin vollkommen nennen wir also das, was immer für sich genommen und niemals um etwas anderen willen gewählt wird.

1097b Als ein solches Ziel gilt aber im höchsten Maß das Glück. | Denn wir wählen es immer um seiner selbst willen und niemals zu irgendeinem anderen Zweck. Ehre, Lust, Vernunft und jede Tugend dagegen bevorzugen wir einerseits um ihrer selbst willen (denn selbst wenn aus ihnen nichts weiter folgte, würden wir jedes von ihnen wählen), andererseits entscheiden wir
5 uns für sie um des Glücks willen, | weil wir annehmen, mit ihrer Hilfe glücklich zu werden. Niemand aber wählt das Glück um ihretwillen, ja überhaupt nicht um irgendetwas anderen willen.

Dasselbe Ergebnis scheint sich beim Ausgang vom Begriff der Autarkie zu ergeben. Denn das vollkommene Gut erweist sich als das, was sich selbst genügt. Mit ‚autark‘ aber meinen wir nicht, was für jemanden allein genügt,
10 der sein Leben in Einsamkeit verbringt, sondern auch | für Eltern, Kinder und Ehefrau sowie überhaupt für Freunde und Mitbürger, da der Mensch von Natur aus ein in einer Gemeinschaft lebendes Wesen ist. Dem sind freilich gewisse Grenzen zu setzen. Denn wenn man diesen Begriff auch auf die Vorfahren und die Nachfahren und die Freunde der Freunde ausdehnt, geht es ins Unendliche fort. Diese Frage ist aber an anderer Stelle weiter zu verfolgen.

15 Das Autarke aber bestimmen wir als das, was | für sich allein genommen das Leben wählenswert macht und es an nichts fehlen lässt. Für etwas Derartiges halten wir das Glück, außerdem für das Wählenswerteste von allem, weil es nicht als ein Gut mit anderen gezählt wird. Denn würde man es so mitzählen, dann wäre klar, dass es noch wählenswerter würde, wenn auch nur das geringste Gut dazukäme. Denn das Hinzukommende bedeutet eine
20 Steigerung des Guten, von Gütern aber ist das größere | immer vorzuziehen. Das Glück erweist sich also als etwas, das vollkommen und autark ist, es ist das Ziel dessen, was wir durch Handeln bewirken können.

Kapitel 6

Zu sagen, dass das Beste das Glück ist, scheint nun etwas allgemein Anerkanntes zu sein, verlangt wird aber eine deutlichere Bestimmung, was es denn nun ist. Diese dürfte sich vielleicht ergeben, wenn man die Funktion | des Menschen ermittelt. Wie nämlich bei einem Flötenspieler, einem Bild- 25
hauer, ja bei jedem Künstler und überhaupt bei allen, die eine bestimmte Funktion oder Tätigkeit ausüben, das ‚gut‘ und ‚die gute Weise‘ in ihrer Funktion zu bestehen scheinen, so dürfte es sich auch beim Menschen verhalten, wenn es eine ihm eigene Funktion gibt. Gibt es nun bestimmte Funktionen und Tätigkeiten des Zimmermanns und des Schuhmachers, des Menschen | aber nicht, sondern ist er von Natur aus funktionslos? Oder kann 30
man – so wie das Auge, die Hand, der Fuß und überhaupt jeder Körperteil ganz offensichtlich je eine eigene Funktion hat – so auch beim Menschen über all diese hinaus noch eine bestimmte Funktion annehmen? Welche aber könnte das denn wohl sein?

Das Leben scheinen wir selbst mit den Pflanzen zu teilen, gesucht ist aber das dem Menschen Eigene. | Auszusondern sind also diejenigen Le- 1098a
bensfunktionen, die der Ernährung und dem Wachstum dienen. Als nächstes käme das mit Wahrnehmung begabte Leben; auch dieses scheint aber dem Pferd, dem Rind und jedem Tier gemeinsam. Übrig bleibt also das tätige Leben dessen, was Vernunft hat. Davon gehorcht gewissermaßen der eine Teil der Vernunft, während der andere | sie hat und selbst denkt. Da man 5
aber auch von diesem Leben in zwei Weisen spricht, sollte man das tätige Leben als die Funktion des Menschen bestimmen. Denn dieses dürfte man als Leben im eigentlicheren Sinn bezeichnen.

Wenn nun die Funktion des Menschen in der Tätigkeit der Seele der Vernunft gemäß – oder doch nicht ohne Vernunft – besteht, und wir von dieser Funktion sagen, dass sie der Art nach dieselbe ist, gleich ob sie von einem beliebigen oder von einem guten Vertreter ausgeübt wird, wie etwa von einem gewöhnlichen oder einem guten | Kitharaspieler, so gibt es dieses 10
Verhältnis überhaupt in allen Fällen, wenn man zu der Funktion noch ein Übertagen hinsichtlich der Tugend hinzunimmt. So besteht die Funktion des Kitharaspielers im Spielen, die des guten Spielers aber im guten Spielen. Wenn das sich so verhält,² – wenn wir als die Funktion des Menschen eine bestimmte Art von Leben definieren, und zwar die Tätigkeit der Seele und die Handlungen mit Vernunft, die Funktion des guten Menschen aber darin liegt, diese auf gute und | schöne Weise auszuführen, jede Tätigkeit aber 15
der eigenen Tugend gemäß schön verrichtet wird: Wenn sich das so verhält, dann erweist sich das menschliche Gute als Tätigkeit der Seele gemäß ihrer

² Für Bywaters Athetese dieser vermeintlichen Wiederholung gibt es keinen guten Grund.

Tugend. Wenn es aber mehrere Tugenden gibt, dann gemäß der besten und vollkommensten.

Hinzu kommt aber noch: in einem vollkommenen Leben. Denn eine Schwalbe macht noch keinen Frühling und auch nicht ein einziger Tag. So macht auch nur ein Tag oder eine kurze Zeitspanne niemanden selig oder glücklich.

Kapitel 7

- 20 Auf diese Weise sei nun das Gute umschrieben. Man muss nämlich vielleicht
zuerst einen Umriss vorlegen und später dann die Einzelheiten ausmalen. Es
scheint aber jeder fähig, fortzuführen und im Detail zu entfalten, was in den
Grundlinien richtig angelegt wurde, und auch die Zeit als Entdecker und
25 guter Helfer mitzuwirken. Daher ist es auch | zu den Fortschritten in den
Künsten gekommen, denn jeder ist in der Lage zu ergänzen, was noch fehlt.

- Man soll sich aber auch an das früher Gesagte erinnern und nicht bei
allen Dingen in gleicher Weise nach Genauigkeit suchen, sondern bei je-
der Art von Gegenstand der vorliegenden Materie gemäß und so weit, wie
es der fraglichen Untersuchung angemessen ist. So bemühen sich der Zim-
30 mermann und der Geometer | in unterschiedlicher Weise um den rechten
Winkel; denn Ersterer verwendet ihn, soweit er für seine Arbeit nützlich
ist, Letzterer will wissen, was der Winkel ist oder von welcher Art, denn er
ist ein Betrachter des Wahren. Auf die gleiche Weise muss man auch bei al-
lem anderen vorgehen, damit nicht die Nebensächlichkeiten die eigentlichen
Aufgaben überwuchern. |

- 1098b Auch nach der Ursache soll man nicht überall in gleicher Weise fragen,
sondern in manchen Fällen genügt es, das ‚Dass‘ in angemessener Weise dar-
gelegt zu haben, so wie auch bei den Prinzipien. Das ‚Dass‘ ist nämlich ein
Erstes und ein Prinzip. Von den Prinzipien findet man die einen durch In-
duktion, die anderen durch Wahrnehmung, andere durch eine gewisse Ge-
wöhnung und wieder andere auf noch andere Weise. | Man muss aber bei
5 der Suche nach den einzelnen Prinzipien so vorgehen, wie es ihrer Natur
entspricht, und sich bemühen, sie richtig zu bestimmen, da sie einen großen
Einfluss auf alles haben, was aus ihnen folgt. Denn der Anfang ist bekannt-
lich mehr als die Hälfte des Ganzen, und durch ihn kommt bereits vieles von
dem, was man sucht, mit ans Licht.

Kapitel 8

Das Glück ist aber auch nicht bloß aufgrund dieser Schlussfolgerung | und VIII. | 10
 der Voraussetzungen zu untersuchen, auf denen seine Erklärung beruht,
 sondern auch aufgrund dessen, was man im Allgemeinen über es zu sagen
 pflegt. Denn mit dem Wahren stimmen alle Gegebenheiten überein, zum
 Falschen tritt das Wahre schnell in Widerspruch.

Nun hat man die Güter in drei Klassen eingeteilt und die einen als äu-
 ßere Güter bezeichnet, die anderen als Güter der Seele und des Leibes. Die
 Güter der Seele nennen wir aber Güter | im eigentlichen und höchsten Sinne 15
 und rechnen die zur Seele gehörigen Handlungen und Tätigkeiten zu den
 Gütern der Seele. Daher dürfte unsere Bestimmung richtig sein, jedenfalls
 dieser Auffassung entsprechend, die alt ist und die Zustimmung der Philo-
 sophen hat. Richtig ist sie aber auch, weil sie bestimmte Handlungen und
 Tätigkeiten als das Ziel bezeichnet. Denn so erweist es sich als eines der Gü-
 ter der Seele | und nicht der äußeren Güter. 20

Mit unserer Bestimmung stimmt aber auch überein, dass der Glückliche
 gut leben und es ihm wohl ergehen soll. Denn das Glück ist gleichsam als
 eine Art von Gut-Leben und Gut-Tun bestimmt worden.

Kapitel 9

Aber auch alles Weitere, was man noch in Verbindung mit dem Glück sucht,
 scheint auf unsere Bestimmung zuzutreffen. Denn die einen halten es für Tu-
 gend, andere für Klugheit, andere für eine Art von Weisheit; | wieder andere 25
 halten es für all diese oder für eines davon, aber jeweils verbunden mit Lust
 oder doch nicht ohne Lust, während andere auch noch das äußere Wohlerge-
 hen mit dazu nehmen. Manche dieser Auffassungen werden von vielen und
 von alters her vertreten, andere nur von wenigen und angesehenen Leuten.
 Dass beide vollständig fehlgehen, ist nicht wahrscheinlich; vielmehr dürf-
 ten sie zumindest in einem oder sogar in den meisten Punkten das Richtige
 treffen. |

So steht unsere Bestimmung durchaus in Einklang mit denjenigen, die
 das Glück als die Tugend oder als eine Tugend bezeichnen. Denn zur Tu-
 gend gehört die ihr entsprechende Tätigkeit. Es macht allerdings wohl kei-
 nen geringen Unterschied, ob man annimmt, das höchste Gut bestehe nur
 im Besitz oder aber im Gebrauch, bzw. in der Disposition oder in der Tätig-
 keit. Denn die Disposition kann | durchaus vorhanden sein, ohne etwas Gutes 1099a
 zu bewirken, wie bei jemandem, der schläft oder sonst wie in Untätigkeit
 verharrt; bei der Tätigkeit besteht diese Möglichkeit nicht: der Betreffende
 wird notwendigerweise handeln und er wird gut handeln. So wie bei den

Olympischen Spielen nicht die Schönsten und die Stärksten den Siegeskranz
 5 erhalten, | sondern die Teilnehmer am Wettkampf (aus ihnen werden näm-
 lich die Sieger hervorgehen), so werden auch nur diejenigen, die richtig han-
 deln, die schönen und guten Dinge im Leben gewinnen.

Ihr Leben ist aber auch als solches lustvoll. Denn sich zu freuen ist Sa-
 che der Seele; jeder hat aber seine Freude an dem, als dessen Liebhaber er
 10 bezeichnet wird, so wie die Pferdeliebhaber an Pferden | oder die Liebhaber
 von Schauspielen an Schauspielen. In derselben Weise hat auch der Gerech-
 tigkeitsliebhaber seine Freude an Gerechtem, wie auch überhaupt der Tu-
 gendliebhaber an Tugendhaftem. Nun widerstreiten bei den meisten Men-
 schen die verschiedenen Arten von Lust einander, weil sie nicht von Natur
 aus angenehm sind. Für Liebhaber des Schönen ist dagegen das von Natur
 aus Lustvolle angenehm. Tugendhafte Handlungen sind aber derart, dass sie
 15 sowohl für diese Menschen | wie auch an sich angenehm sind. Denn ihr Le-
 ben bedarf nicht noch der Lust als eines zusätzlichen Schmucks, sondern es
 enthält sie bereits in sich. Dem Gesagten ist nämlich noch hinzuzufügen,
 dass auch niemand gut ist, der keine Freude an guten Handlungen hat. Denn
 weder würde man jemanden gerecht nennen, der keine Freude an gerech-
 20 tem Handeln hat, noch jemanden freigebig, der sich nicht an | freigebigem
 Handeln freut, und ähnlich verhält es sich auch in den übrigen Fällen. Wenn
 das aber so ist, dann sollten die tugendhaften Handlungen für sich genom-
 men angenehm sein. Überdies sind sie aber auch gut und schön, und zwar
 ein jedes in höchstem Maß, wenn der Gute sie denn richtig beurteilt. Er ur-
 teilt darüber aber so, wie wir es gesagt haben. Das Glück ist also das Beste,
 25 Schönste | und Lustvollste, und diese Eigenschaften lassen sich nicht von-
 einander trennen, so wie es die Inschrift auf Delos will:

„Am schönsten ist das Gerechteste, am besten gesund zu sein,
 Am süßesten aber ist, das zu erlangen, was man liebt.“

Denn all diese Eigenschaften kommen bei den besten Tätigkeiten zusam-
 30 men. | Diese aber – oder die eine, beste unter ihnen – sagen wir, sei das Glück.

Gleichwohl scheint das Glück aber auch noch der äußeren Güter zu be-
 dürfen, wie wir gesagt haben. Es ist nämlich unmöglich oder doch nicht
 leicht, schöne Handlungen auszuführen, wenn man dafür nicht ausgestattet
 1099b ist. Vieles wird nämlich | – wie durch Werkzeuge – durch Freunde, Reich-
 tum und politischen Einfluss bewirkt. Fehlen bestimmte Dinge, so trüben
 sie zudem das Glück, wie etwa vornehme Herkunft, gute Kinder oder gutes
 Aussehen. Denn wer ganz hässlich, niedriger Herkunft, einsam und kin-
 5 derlos ist, hat kaum Aussichten auf Glück, | noch weniger aber vielleicht,
 wenn jemand ganz schlechte Kinder oder Freunde hat, oder wenn er gute
 durch den Tod verloren hat. Wie wir gesagt haben, scheint das Glück zusätz-
 lich auch solcher Glücksumstände zu bedürfen. Aus diesem Grund setzen

manche auch das Glück mit Glückszufällen gleich, andere dagegen mit der Tugend.

Kapitel 10

Aus diesem Grund fragt man sich auch, ob das Glück durch Lernen, durch IX.
Gewöhnung oder auch | sonst wie durch Übung zu erwerben ist, oder ob 10
es sich aufgrund einer göttlichen Fügung oder durch Zufall einstellt. Wenn
es nämlich überhaupt irgendein Geschenk der Götter an die Menschen gibt,
dann ist sinnvoller Weise gerade das Glück gottgegeben, und das umso mehr,
als es das höchste unter den menschlichen Gütern ist. Dies gehört aber viel-
leicht besser in eine andere Art von Untersuchung. Aber auch wenn das
Glück | nichts Gottgesandtes ist, sondern durch Tugend und irgendeine Art 15
von Lernen oder Übung erworben wird, scheint es zu den göttlichsten Din-
gen zu gehören. Denn der Siegespreis und das Ziel der Tugend scheint das
Beste und etwas Göttliches und Seliges zu sein. Es dürfte aber auch etwas
vielen Gemeinsames sein. Denn alle, deren Streben nach Tugend keine Be-
hinderung im Weg steht, können es durch eine Art von Lernen | und Üben 20
erwerben. Wenn man aber besser auf diese Weise als durch Zufall glücklich
wird, dann ist es nur zu erwarten, dass es sich auch so verhält, wenn denn in
der Natur immer alles so gut angelegt, wie es nur sein kann, und ähnliches
auch für das gilt, was auf Kunst und jeder Art von Ursache beruht, insbe-
sondere aber auf der besten Ursache von allen. Das Wichtigste und Schönste
dem Zufall zuzuschreiben, wäre dagegen allzu | ungereimt. 25

Was wir suchen, wird auch durch unsere Definition mit erhellt. Denn
wir haben das Glück als eine Art von Tätigkeit der Seele gemäß der Tugend
bezeichnet. Von den übrigen Gütern sind aber die einen dafür notwendige
Bedingungen, die anderen sind von Natur aus teils Mithelfer, teils sind sie
auch nach der Art von Werkzeugen nützlich. Dies dürfte aber auch mit dem
übereinstimmen, was wir anfangs gesagt haben. Denn wir haben | das Ziel 30
der politischen Wissenschaft als das höchste angesetzt, diese aber kümmert
sich vorrangig darum, den Bürgern bestimmte Eigenschaften zu verleihen,
d.h. sie gut und schöner Handlungen fähig zu machen.

Wir bezeichnen aber zu Recht weder das Rind noch das Pferd noch sonst
eines der anderen Tiere als glücklich. Denn keines von ihnen ist | fähig, sich 1100a
an solcher Tätigkeit zu beteiligen. Aus dem gleichen Grund ist auch ein
Kind nicht glücklich. Denn zu den entsprechenden Handlungen ist es we-
gen seines Alters noch nicht fähig. Wenn man Kinder so nennt, so preist man
sie glücklich, weil sie zu Hoffnungen Anlass geben. Denn zum Glück bedarf
es, wie wir schon sagten, sowohl der vollkommenen Tugend | wie auch eines 5
vollkommenen Lebens.

Das Leben unterliegt aber vielerlei Wechseln und Zufällen aller Art, und es können auch über den höchst Erfolgreichen noch im Alter große Unglücksfälle hereinbrechen, so wie es in den Sagen um Troja von Priamos erzählt wird. Wer solche Schicksalsschläge erfährt und ein unglückseliges Ende findet, den preist aber niemand glücklich.

Kapitel 11

- X. | 10 Darf man aber auch sonst keinen Menschen glücklich preisen, solange er lebt, sondern muss man, mit Solon, auf das Ende schauen? Und wenn man dies wirklich annehmen muss, ist es dann auch der Fall, dass der Mensch wirklich glücklich ist, wenn er tot ist? Oder ist das ganz und gar unsinnig, zumal für uns, die wir das Glück als ein Tätigsein bestimmen? Wenn wir
15 aber | den Toten nicht glücklich nennen und auch Solon das nicht meint, sondern nur, dass man einen Menschen erst dann mit Sicherheit glücklich nennen kann, wenn er außer Reichweite aller Übel und Unglücksfälle ist, so gibt es auch dagegen Einwände. Denn auch für einen Toten, so meint man, gibt es doch sowohl Gutes wie auch Schlechtes, genau wie auch für einen
20 Lebenden, der nicht | bemerkt, was ihm geschieht. Das gilt etwa im Fall von Ehre oder Schande, von Erfolgen und Misserfolgen der eigenen Kinder und überhaupt der Nachkommen.

Auch darin liegt aber eine Schwierigkeit. Denn selbst wenn jemand bis ins Greisenalter glücklich gelebt hat und sein Tod seinem Leben entsprach, so kann es doch bei seinen Nachkommen zahlreiche Veränderungen geben.
25 Einige von ihnen mögen | rechtschaffen sein und in den Genuss eines Lebens kommen, wie sie es verdienen, während die anderen das genaue Gegenteil erfahren. Zudem ist klar, dass es ihnen, dem zeitlichen Abstand zu den Vorfahren entsprechend, höchst unterschiedlich ergehen kann. Es wäre jedoch ganz unsinnig, dass auch der Tote all ihre Schicksalswendungen mitmachen und bald glücklich, bald aber auch unglücklich sein sollte. Andererseits wäre
30 es auch seltsam, wenn nichts |, was ihren Nachkommen widerfährt, die Toten berührte, nicht einmal für eine gewisse Zeit.

Wir sollten aber zu unserem ersten Problem zurückkehren, denn vielleicht ergibt sich aus dessen Betrachtung auch etwas für das, was wir jetzt suchen. Wenn man auf das Ende schauen und erst dann einen jeden glücklich preisen soll, nicht als sei er jetzt glücklich, sondern weil er es vorher war, – wie sollte das nicht widersinnig sein, dass man von ihm, während er
35 | glücklich ist, nicht wahrheitsgemäß sagen darf, was der Fall ist, nur weil
1100b man | Lebende der Wechselfälle wegen nicht glücklich preisen will und weil man das Glück für etwas Beständiges und nicht leicht Veränderbares hält, während sich die Zufälle oft um dieselben Menschen im Kreis drehen? Denn

wenn wir uns nach | den Zufällen richten wollten, dann müssten wir die gleiche Person oft glücklich und auch wieder unglücklich nennen; damit würden wir aber den Glücklichen als ‚Chamäleon und auf unsicherem Boden gegründet‘ darstellen. Oder ist es niemals richtig, sich nach den Zufällen zu richten? Denn nicht an ihnen liegt es, ob man gut oder schlecht lebt, sondern das menschliche Leben braucht sie nur zusätzlich, wie wir bereits gesagt haben. | Vielmehr entscheiden die Tätigkeiten gemäß der Tugend über das Glück, die gegenteiligen über das Gegenteil. 5 10

Auch die Lösung dieser Schwierigkeit bestätigt also unsere Bestimmung des Glücks. Bei keinem anderen menschlichen Tun gibt es nämlich eine solche Sicherheit wie bei den der Tugend entsprechenden Tätigkeiten. Sie scheinen ja an Beständigkeit selbst die Wissenschaften zu übertreffen. | Von diesen Tätigkeiten sind aber die erhabensten noch beständiger, weil die Glücklichen sich während ihres ganzen Lebens am meisten und am dauerhaftesten mit ihnen beschäftigen. Dies dürfte wohl auch der Grund dafür sein, warum man sie nicht vergisst. Dem Glücklichen wird also zuteil, was wir suchen, und er wird während seines ganzen Lebens glücklich sein. Denn er wird stets oder vor allem anderen tun und beachten, | was der Tugend entspricht. Zufälle aber wird er auf die schönste und in jeder Hinsicht angemessene Weise zu ertragen wissen, der doch wahrhaft gut, ‚vierkantig, ohne Tadel‘ ist. 15 20

Da nun vieles durch Zufall geschieht und sich der Größe und Kleinheit nach unterscheidet, ist klar, dass kleine Glückszufälle – wie auch ihr Gegenteil – keine | Auswirkung auf das Leben haben, während große und häufige Glücksfälle das Leben noch seliger machen (denn sie sind dazu angetan, es zu verschönern, und man macht in schöner und guter Weise von ihnen Gebrauch). Die entsprechenden Unglücksfälle bedrücken dagegen das glückliche Leben und beeinträchtigen es, da sie Schmerzen mit sich bringen | und vielen Tätigkeiten hinderlich sind. Gleichwohl scheint auch unter diesen Umständen das Schöne noch durch, wenn jemand viele und große Unglücksfälle mit Fassung zu ertragen weiß, nicht aus Unempfindlichkeit für Schmerz, sondern weil er hohen und großen Sinnes ist. Wenn nämlich, wie wir gesagt haben, die Tätigkeiten über das Leben entscheiden, dann kann keiner der Glücklichen jemals ganz elendig werden, | da er niemals hassenswerte oder niedrige Handlungen begehen wird. 25 30 35

Der wahrhaft | Gute und Verständige wird nämlich, so meinen wir, alle Zufälle angemessen zu ertragen und aus der jeweiligen Situation das Beste zu machen wissen, so wie auch ein guter Feldherr mit dem vorhandenen Heer auf die bestmögliche Art Krieg führt, und ein Schuster aus | dem Leder, das man ihm gibt, die besten Schuhe macht. Und auf dieselbe Weise verfahren auch alle anderen Vertreter von Kunstfertigkeiten. Wenn dem so ist, so wird der Glückliche auch niemals elendig werden, er wird freilich auch nicht 1101a 5

völlig glücklich sein, wenn ihn Schicksalsschläge wie die des Priamos treffen. Auch wird er kein Mensch von schillerndem und leicht veränderlichem Wesen sein, denn er lässt sich nicht leicht aus dem Glückszustand bringen,
 10 | zumal nicht durch beliebige Unglücksfälle, sondern nur durch große und zahlreiche. Nach solchen dürfte er aber auch nicht innerhalb kurzer Zeit wieder glücklich werden, sondern wenn überhaupt, dann in einem sehr langen und vollen Zeitabschnitt, in dem er große und schöne Dinge zustande gebracht hat.

Was hindert uns also daran, den Glücklichen als denjenigen zu bestimmen, der | Tätigkeiten gemäß der vollkommenen Tugend ausführt und hinreichend mit äußeren Gütern versehen ist, und zwar nicht nur für eine beliebige Zeit, sondern für ein vollkommenes Leben? Oder ist noch hinzuzufügen, dass er nicht nur so leben, sondern auch entsprechend sterben wird? Obwohl die Zukunft für uns undurchsichtig ist, bestimmen wir doch das Glück als etwas in jeder Hinsicht und auf alle Weise Vollkommenes.
 20 | Unter dieser Voraussetzung werden wir diejenigen | unter den Lebenden als selig bezeichnen, die über all das, was wir gesagt haben, verfügen und auch weiterhin verfügen werden – selig allerdings als Menschen. Soviel sei zur Klärung dieser Fragen gesagt.

XI. Die Annahme, dass die Geschicke der Nachkommen und sämtlicher Freunde nicht den geringsten Einfluss haben sollten, erscheint aber allzu freundschaftswidrig und den allgemeinen Vorstellungen zuwider. Da es
 25 | aber viele Widerfahrnisse und von höchst | unterschiedlicher Art gibt, und manche einen mehr berühren als andere, erscheint es als ein langwieriges, ja ein endloses Geschäft, sie im Einzelnen unterscheiden zu wollen; es dürfte wohl ausreichen, sie im Allgemeinen und im Umriss zu bestimmen. Wie von den Unglücksfällen, die einen selbst betreffen, manche ein gewisses Gewicht und Einfluss auf das Leben | haben, andere dagegen leichter zu sein scheinen, so trifft Ähnliches auch auf die Angelegenheiten aller Freunde zu. Da es aber einen weit größeren Unterschied macht, ob diese Unglücksfälle sämtlich zu Lebzeiten oder nach dem Tod eintreten, als wenn in den Tragödien die schrecklichen und gesetzlosen Taten vorausgegangen sind oder auf der Bühne geschehen, sollten wir auch diesen Unterschied berücksichtigen.
 35 | Vielleicht | gilt das aber noch mehr in Hinblick auf das Problem, ob
 1101b | die Verstorbenen an etwas Gutem | oder Schlechtem teilhaben können. Falls überhaupt irgendetwas zu ihnen durchdringt, sei es Gutes oder das Gegenteil davon, so scheint sich aus dem Gesagten zu ergeben, dass es entweder nur etwas Schwaches und Geringes sein kann – entweder als solches oder für sie – oder wenn nicht, dann doch nur von solcher Größe und Art, dass
 5 | es weder diejenigen glücklich macht, die es nicht sind, | noch auch das Glück denjenigen entzieht, die es sind. Es ergibt sich somit, dass das Wohlergehen der Freunde zwar in gewisser Weise die Verstorbenen affiziert, und ebenso

ihr Unglück, aber doch nur in der Weise und in dem Ausmaß, dass es weder Glückliche zu Unglücklichen machen noch sonst irgendetwas von dieser Art bewirken kann.

Kapitel 12

Nachdem diese Fragen gelöst sind, wollen wir jetzt noch überlegen, ob das Glück zu den lobenswerten oder vielmehr zu den verehrungswürdigen Dingen gehört. Denn es ist offenbar, dass es jedenfalls nicht zu den bloßen Vermögen gehört. Alles Lobenswerte scheint nun aber dafür gelobt zu werden, dass es eine bestimmte Eigenschaft hat und sich zu etwas Bestimmtem verhält. Den Gerechten und den Tapferen, wie überhaupt den | Guten und die Tugend, loben wir nämlich für ihre Handlungen und Werke und ebenso auch den Starken und den Wettläufer und alle anderen, weil sie von einer bestimmten Art sind und sich in bestimmter Weise zu etwas Gutem und Wertvollem verhalten. Das wird aber auch aus den Lobreden auf die Götter deutlich, denn sie erscheinen lächerlich, wenn man sie auf uns bezieht. | Das ergibt sich aber daraus, dass man Lob immer auf etwas Bestimmtes bezieht, wie wir sagten. Wenn nun das Lob von dieser Art ist, dann ist klar, dass man die besten Dinge nicht mit Lob, sondern mit etwas noch Höherem und Besserem bedenkt, wie es ja auch offensichtlich der Fall ist. Denn wir preisen sowohl die Götter als selig und glücklich wie auch die | göttlichsten unter den Menschen. Ähnlich verhält es sich bei den Gütern. Niemand lobt nämlich das Glück so wie etwa die Gerechtigkeit, sondern man preist es als etwas Göttlicheres und Verehrungswürdigeres.

Auch Eudoxos scheint aber damit treffend den Anspruch der Lust auf den Siegespreis verteidigt zu haben. Dass man sie nicht mit Lob bedenkt, obwohl sie zu den Gütern gehört, betrachtete er nämlich als Anzeichen dafür, dass sie höher steht | als lobenswerte Dinge; von solcher Art aber seien Gott und das Gute, denn auf sie beziehe man auch alle anderen Dinge.

Lob gebührt hingegen der Tugend. Denn sie macht uns bereit, gute Handlungen zu vollbringen. Preisreden gelten dagegen den Taten, denen des Körpers ebenso wie denen der Seele. Diese Fragen mit der gehörigen Genauigkeit zu behandeln, dürfte jedoch | Sache von Experten für Preisreden sein. Uns ist aber aufgrund des | Gesagten klar, dass das Glück zu den verehrungswürdigen und vollkommenen Dingen gehört. Dies scheint sich aber auch deswegen so zu verhalten, weil es ein Prinzip ist. Denn wir alle tun um des Glücks willen alles Übrige; das Prinzip und die Ursache aller Güter aber bestimmen wir als etwas Verehrungswürdiges und Göttliches.

XII. | 10

15

20

25

30

35

1102a

Kapitel 13

XIII. 15 Da das Glück eine bestimmte Art von Tätigkeit der Seele gemäß der vollkommenen Tugend ist, sollten wir die Tugend näher untersuchen, denn vielleicht werden wir auf diese Weise zu einer noch besseren Einsicht in das Glück gelangen. Dieser Tugend gilt auch, wie es scheint, am meisten das Bemühen des wahrhaften Staatsmanns. Denn er will die Bürger gut und
 10 den | Gesetzen gehorsam machen. Vorbilder dafür sind uns die Gesetzgeber der Kreter und Spartaner, und wenn es sonst Männer von dieser Art gegeben hat. Wenn diese Untersuchung zur politischen Wissenschaft gehört, dann ist klar, dass sie dem Vorhaben entspricht, von dem wir ausgegangen sind. Die Tugend, die es hier weiter zu untersuchen gilt, ist offensichtlich die menschliche Tugend. Denn | wir haben ja auch nach dem menschlichen Gut und dem menschlichen Glück gesucht. Als menschliche Tugend bezeichnen wir aber nicht die des Körpers, sondern die der Seele, so wie wir auch das Glück als eine Tätigkeit der Seele bezeichnen. Wenn das sich so verhält, dann muss der Staatsmann bestimmte Kenntnisse von der Seele haben, so wie derjenige,
 20 der die Augen | behandeln will, auch den ganzen Körper kennen muss, und dies umso mehr, als die Staatskunst wertvoller und besser als die Medizin ist. Die gebildeten unter den Ärzten verwenden viel Mühe auf das Wissen vom Körper. Auch der Politiker muss also Studien über die Seele betreiben und zwar zu dem genannten Zweck und in dem Ausmaß, in dem es für das Gesuchte | ausreicht. Denn allzu große Genauigkeit ist vielleicht aufwendiger, als es für dieses Vorhaben nötig ist.

Über die Seele ist einiges bereits hinreichend in den exoterischen Schriften gesagt worden, und davon sollten wir Gebrauch machen, wie etwa davon, dass die Seele teils vernunftlos ist, teils Vernunft hat. Ob diese Teile sich aber so voneinander unterscheiden wie die Körperteile und grundsätzlich
 30 alles, was | teilbar ist, oder ob sie zwar der Definition nach zwei, ihrer Natur nach aber untrennbar sind, so wie das Konvexe und das Konkave in einem Kreisbogen, macht für das gegenwärtige Vorhaben keinen Unterschied.

Vom Vernunftlosen erscheint der eine Teil als etwas Gemeinsames und Vegetatives; damit meine ich das, was Ernährung und Wachstum verursacht. Das betreffende Vermögen der Seele ist | allem zuzuschreiben, was sich ernährt, einschließlich der Embryonen, ebenso aber auch den vollendeten Organismen, denn das ist sinnvoller, als dafür ein anderes Vermögen anzunehmen. Bei diesem Vermögen scheint es eine bestimmte Tugend zu geben, die allen gemeinsam und nicht menschlich ist. Denn dieser Teil
 5 und | dieses Vermögen sind, wie es scheint, im Schlaf am aktivsten, und der Gute und der Schlechte unterscheiden sich im Schlaf am wenigsten (daher sagt man auch, dass sich während der Hälfte ihres Lebens die Glücklichen nicht von den Elendigen unterscheiden; und dies ist auch nur folgerichtig,

denn der Schlaf ist die Untätigkeit der Seele in genau der Hinsicht, in der man von ihr sagt, sie sei gut oder schlecht), wenn man davon absieht, dass im Schlaf in geringem Umfang Bewegungen bis zur Seele durchdringen, und daher | die Traumvorstellungen der Guten besser sind als die von Be- 10
liebigen. Aber genug darüber; lassen wird das vegetative Vermögen beiseite, da es seiner Natur nach an der menschlichen Tugend keinen Anteil haben kann.

Zur Natur der Seele scheint jedoch noch ein anderes, vernunftloses Element zu gehören, das aber in gewisser Weise an der Vernunft teilhaben kann. Denn beim Beherrschten und beim Unbeherrschten | loben wir die Vernunft 15
und was an der Seele Vernunft hat, da es in der richtigen Weise und zum Besten antreibt. Beim Beherrschten und Unbeherrschten gibt es nun offensichtlich von Natur aus neben der Vernunft noch ein anderes Element, das sie bekämpft und sich ihr widersetzt. Denn genauso wie gelähmte Körperteile, die man nach rechts bewegen will, | stattdessen nach links abgleiten, 20
so verhält es sich auch bei der Seele, da die Bestrebungen der Unbeherrschten dem der Vernunft Entgegengesetzten gelten. Bei den Körpern sehen wir freilich, was fehlt, bei der Seele sehen wir es hingegen nicht. Man sollte aber wohl auch bei der Seele nicht weniger davon überzeugt sein, dass es neben der Vernunft etwas gibt, was sich ihr widersetzt und | sich gegen 25
sie stemmt. In welcher Weise es von ihr verschieden ist, ist hier unerheblich. Doch scheint dieses Element auch an der Vernunft Anteil zu haben, wie wir gesagt haben, denn zumindest beim Beherrschten gehorcht es der Vernunft – und vielleicht ist es beim Besonnenen und Tapferen sogar noch williger zu gehorchen. Denn es stimmt in jeder Hinsicht mit der Vernunft überein.

Auch beim vernunftlosen Element zeigt sich also eine zweifache Natur. Das vegetative Vermögen hat nie | an der Vernunft teil; das begehrende und 30
überhaupt das strebende Vermögen hat in gewisser Weise an ihr teil, sofern es auf sie hört und ihr gehorcht. In dieser Weise behaupten wir auch, dem Rat des Vaters oder von Freunden Rechnung zu tragen, freilich nicht so, wie man davon in der Mathematik spricht. Dass das Vernunftlose sich in gewisser Weise von der Vernunft überreden lässt, bezeugen auch die Warnungen und jede Art von Tadel | und Ermahnung. Wenn man auch von die- 1103a
sem Vermögen sagen soll, es habe Vernunft, dann wird es zweierlei geben, was Vernunft hat; das eine hat Vernunft im eigentlichen Sinn und in sich, das andere aber ist gleichsam etwas, das auf die Vernunft wie auf den Vater hört.

Auch die Tugend wird diesem Unterschied entsprechend aufgeteilt. Wir nennen die einen von ihnen | rationale, die anderen ethische Tugenden, und 5
zwar nennen wir Weisheit, Verständigkeit und Klugheit rationale, Freigebigkeit und Besonnenheit ethische Tugenden. Wenn wir nämlich über den

Charakter sprechen, dann sagen wir nicht, jemand sei weise oder verständig,
sondern er sei ausgeglichen oder besonnen. Auch den Weisen loben wir für
10 seine Disposition. Von den Dispositionen bezeichnen wir | die lobenswerten
aber als Tugenden.

Buch II

Kapitel 1

Es gibt also zwei Arten von Tugend, zum einen die rationale, | zum anderen I. | 15
die ethische. Die rationale Tugend entsteht und wächst überwiegend durch
Belehrung, daher erfordert sie Erfahrung und Zeit, die ethische Tugend da-
gegen ergibt sich aus der Gewöhnung; von daher hat sie auch ihren Namen
erhalten, der nur geringfügig von ‚Gewohnheit‘ abweicht. Daraus wird zu-
dem deutlich, dass keine der ethischen Tugenden in uns von Natur aus ent-
steht. | Denn nichts, was von Natur aus besteht, lässt sich durch Gewöhnung 20
verändern, so wie der Stein, der von Natur aus nach unten fällt, nicht daran
zu gewöhnen ist, nach oben zu steigen, auch wenn jemand es ihm angewöh-
nen wollte, indem er ihn zehntausend Mal nach oben wirft; noch auch kann
man das Feuer an die Bewegung nach unten gewöhnen, wie sich überhaupt
nichts durch Gewöhnung seiner Natur entgegen verändern lässt. Die Tugen-
den entstehen daher bei uns weder von Natur aus noch auch gegen die Na-
tur, sondern | wir sind zwar von Natur aus dazu veranlagt, sie anzunehmen, 25
vollkommen werden wir darin aber durch Gewöhnung.

Ferner: Bei dem, was uns von Natur aus zukommt, bringen wir zu-
nächst die Fähigkeit mit, später aber führen wir die entsprechenden Tätig-
keiten aus. Eben dies ist im Fall der Sinne deutlich. Denn wir haben unsere
Sinne nicht durch häufiges Sehen oder Hören erhalten, | sondern vielmehr 30
ist es umgekehrt: wir haben sie gebraucht, weil wir sie hatten, haben sie
aber nicht dadurch erworben, dass wir sie gebraucht haben. Die Tugen-
den dagegen erwerben wir durch vorheriges Tätigsein, so wie sonst auch
die verschiedenen Arten von Künsten. Denn was man zu tun gelernt ha-
ben muss, das lernt man, indem man es tut. So wird man zum Baumeis-
ter, indem man Häuser baut, zum Kitharasieler, indem man Kithara spielt.
Auf eben diese Weise | werden wir auch gerecht, indem wir Gerechtes tun, 1103b
besonnen und tapfer, indem wir Besonnenes und Tapferes tun. Ein Beweis
dafür ist auch, was in den Staaten geschieht. Denn die Gesetzgeber ma-
chen die Bürger durch Gewöhnung gut, und | ebendas ist der Wunsch je- 5
des Gesetzgebers; wer dabei aber nicht richtig vorgeht, verfehlt sein Ziel,

und genau dadurch unterscheidet sich eine gute Verfassung von einer schlechten.

Ferner entsteht jede Tugend aus den gleichen Ursachen und durch die gleichen Mittel, durch die sie auch zugrunde geht. Das trifft in ähnlicher Weise für jede Kunst zu. Denn durch Kitharaspiele wird man zu einem guten wie auch zu einem schlechten Spieler. Entsprechendes gilt | auch für Baumeister und alle übrigen. Denn durch gutes Bauen werden sie zu guten Baumeistern, durch schlechtes zu schlechten. Wenn es sich nicht so verhielte, bedürfte es keines Lehrers, sondern alle kämen schon als gute oder schlechte Baumeister zur Welt. Genauso verhält es sich auch bei den Tugenden. Durch das Handeln im Umgang | mit anderen Menschen werden die einen von uns gerecht, die anderen ungerecht, durch das Handeln in gefährlichen Situationen und durch Gewöhnung an Furcht und Zuversicht werden die einen tapfer, die anderen feige. Das Gleiche gilt auch für das Verhalten gegenüber den Begierden und dem Zorn. Die einen werden besonnen und ausgeglichen, die anderen zügellos und | zornmütig; die einen, indem sie sich in entsprechenden Situationen auf die eine, die anderen, indem sie sich auf die andere Weise verhalten. Mit einem Wort: die Dispositionen entstehen aus Tätigkeiten der gleichen Art. Daher muss man darauf aus sein, seinen Tätigkeiten eine bestimmte Qualität zu verleihen; denn aus den Unterschieden zwischen ihnen ergeben sich die entsprechenden Dispositionen. So macht es keinen geringen Unterschied, ob man gleich von klein auf daran gewöhnt wird, sich so oder so zu verhalten, | sondern einen sehr großen, oder vielmehr liegt darin sogar der ganze Unterschied.

Kapitel 2

- II. Da unsere gegenwärtige Untersuchung nicht wie unsere anderen auf Theorie ausgerichtet ist (denn nicht um zu wissen, was die Tugend ist, untersuchen wir sie, sondern um gut zu werden; sonst hätte sie ja keinen Nutzen), ist es notwendig, den Bereich der | Handlungen näher zu untersuchen, d.h. wie man sie ausführen soll. Denn sie bestimmen auch die Qualität unserer Dispositionen, wie wir bereits gesagt haben. Dass man der richtigen Begründung entsprechend handeln soll, ist allgemein anerkannt und sei hier vorausgesetzt – später wird aber noch darüber zu sprechen und zu fragen sein, sowohl was die richtige Begründung ist wie auch in welchem Verhältnis sie sonst zu den Tugenden steht.
- 1104a Es sei aber | Übereinstimmung darüber vorausgesetzt, dass jede das Handeln betreffende Begründung nur im Umriss und nicht genau angegeben werden kann, wie wir ja auch schon zu Anfang sagten, dass die Erklärungen dem vorliegenden Gegenstand entsprechend einzufordern sind. Auf dem

Gebiet der Handlungen und des Nützlichen gibt es aber nichts Beständiges, | so wenig wie bei dem, was der Gesundheit dient. Wenn sich nun schon die 5
Erklärung des Allgemeinen so verhält, dann hat die Erklärung des Einzelfalls
noch weniger Genauigkeit. Denn sie fällt weder unter eine Kunst noch unter
eine Anordnung, sondern die Handelnden selbst müssen das dem Augen-
blick Angemessene finden, so wie es auch in der Medizin und in der | Naviga- 10
tion geschieht. Obwohl diese Untersuchung einen solchen Charakter hat,
muss man doch versuchen, Hilfe zu leisten.

Als erstes muss man bedenken, dass derartige Dispositionen ihrer Na-
tur nach durch Mangel und Übermaß zerstört werden. Das sehen wir – um
das Offensichtliche als Zeugnis für das nicht Offensichtliche anzuführen –
bei der Körperkraft und der Gesundheit. | Denn sowohl übertriebenes als 15
auch zu geringes Training zerstören die Körperkraft, so wie auch zu viel
und zu wenig an Essen und Trinken die Gesundheit ruinieren, während das
Angemessene sie erzeugt, steigert und erhält. Entsprechend verhält es sich
nun auch bei der Besonnenheit, der Tapferkeit und allen anderen Tugenden.
| Denn derjenige, der vor allem flieht, sich vor allem fürchtet und nichts 20
aushält, wird feige; wer dagegen überhaupt nichts fürchtet, sondern auf al-
les losgeht, wird tollkühn. In ähnlicher Weise wird auch derjenige, der jede
Lust genießt und sich keiner enthält, zügellos; wer dagegen jede vermeidet,
wie der Stumpfsinnige, wird gleichsam empfindungslos. | Besonnenheit und 25
Tapferkeit werden also durch das Übermaß und durch den Mangel zerstört,
durch die Mitte aber erhalten.

Aber nicht nur sind die Vorbedingungen und Ursachen von Entstehen,
Wachsen und Vergehen der Tugenden dieselben, auch ihre Betätigungen
werden auf ebendiesen beruhen. So verhält es sich nämlich auch bei | ande- 30
ren, offenkundigeren Dingen, wie bei der Körperkraft: Diese entsteht dar-
aus, dass man viel Nahrung zu sich nimmt und sich vielen Anstrengungen
unterzieht, und solche dürfte der Kräftige am besten leisten. Entsprechend
verhält es sich auch bei den Tugenden: Dadurch, dass wir uns der Lust ent-
halten, werden wir besonnen und | wenn wir es einmal geworden sind, ist 35
es für uns ein Leichtes, uns ihrer zu enthalten. Und so ist | es auch bei der 1104b
Tapferkeit. Wenn wir uns nämlich daran gewöhnen, das Furchtbare gering
zu schätzen und es zu ertragen, werden wir tapfer; und nachdem wir es ge-
worden sind, werden wir Furchtbares am leichtesten ertragen können.

Als Anzeichen für die jeweilige Disposition muss man aber die | bei den III. | 5
Tätigkeiten auftretenden Lust- und Schmerzgefühle werten. Wer sich näm-
lich der körperlichen Lüste enthält und sich eben darüber freut, ist beson-
nen; wen es schmerzt, ist zügellos; und wer Furchtbares erträgt und sich
daran erfreut oder es zumindest nicht schmerzhaft findet, ist tapfer; wer das
nur unter Schmerzen tut, ist feige. Die Charaktertugend ist nämlich auf Lust
und Schmerz bezogen. Denn | der Lust wegen begehen wir niedrige Hand- 10

lungen, des Schmerzes wegen vermeiden wir die guten. Daher muss man gleich von klein auf, wie Platon sagt, dazu erzogen worden sein, sich über diejenigen Dinge zu freuen oder Schmerz zu empfinden, über die man es soll. Denn darin besteht die richtige Erziehung.

Ferner: Wenn die Tugenden sich auf Handlungen und Affekte beziehen, mit jedem Affekt und mit jeder Handlung aber | Lust oder Schmerz einhergeht, dann bezieht sich auch aus diesem Grund die Tugend auf Lust und Schmerz. Das bestätigt auch die Praxis der Bestrafungen, insofern sie Lust und Schmerz mit sich bringen. Sie sind nämlich gewissermaßen Heilmittel; zur Natur von Heilmitteln gehört es aber, durch Entgegengesetztes zu wirken.

Weiterhin: Wie wir zuvor gesagt haben, ist jede Disposition der Seele ihrer Natur nach auf diejenigen Dinge bezogen und mit ihnen beschäftigt, durch die sie | schlechter oder besser zu werden pflegt. Der Lust und des Schmerzes wegen aber werden Menschen schlecht, indem sie diese suchen bzw. meiden, und zwar entweder diejenigen, die man nicht soll, oder wann man nicht soll, oder wie man es nicht soll, oder wie viel weitere Unterschiede die Vernunft in Bezug auf derartiges macht. Aus diesem Grund definiert man die Tugenden sogar als eine Art Freiheit von Affekten | und als Ruhezustand; dies allerdings nicht zu Recht, wenn man es absolut und ohne den Zusatz sagt: ‚so wie man soll‘ und ‚wie man es nicht soll‘ und ‚wann‘ – und was sonst noch hinzugefügt wird. Wir gehen also davon aus, dass diese Art von Tugend die besten Handlungen in Hinblick auf Lust und Schmerz bewirkt, während die Schlechtigkeit das Gegenteil davon tut.

Auch aus Folgendem dürfte deutlich werden, dass | Tugend und Schlechtigkeit mit den gleichen Dingen befasst sind. Wenn es drei Gründe für das Wählen und drei für das Vermeiden gibt, nämlich Schönes, Nützliches und Lustvolles, sowie deren Gegenteil, Schändliches, Schädliches und Schmerzhaftes, so ist der Gute geeignet, bei ihnen allen das Richtige, der Schlechte dagegen das Falsche zu treffen, vor allem aber in Hinblick auf die Lust. Denn diese teilen wir | mit den Tieren und sie begleitet alles, was Gegenstand des Wählens ist. | Denn auch das Schöne und das Nützliche erweisen sich als lustvoll.

Ferner: Wir alle sind von klein auf mit der Lust aufgewachsen. Daher ist es schwierig, diese Verfassung wieder abzureiben, nachdem sie einmal das Leben eingefärbt hat. Aber auch unsere Handlungen | bemessen wir nach Lust und Schmerz, die einen von uns mehr, die anderen weniger. Deswegen muss also unser ganzes Bemühen ihnen gelten, denn es macht für die Handlungen keinen geringen Unterschied, ob man in der richtigen oder in der falschen Weise Lust und Schmerz empfindet. Zudem ist es schwieriger gegen die Lust anzukämpfen als gegen den Zorn, wie Heraklit sagt; und die Kunst wie auch die Tugend gelten immer dem Schwierigeren, | denn dabei das

Richtige zu treffen ist von höherem Wert. Folglich dreht sich auch das ganze Bemühen, sowohl für die Tugend wie auch für die Staatskunst, um Lust und Schmerz. Denn wer mit ihnen auf die richtige Art umgeht, wird sich als gut, wer dies auf die falsche Art tut, als schlecht erweisen. Dass die Tugend auf Lust und Schmerz bezogen ist und dass dasjenige, woraus sie entsteht, sie sowohl wachsen | wie auch zugrunde gehen lassen kann, wenn es nicht mehr in derselben Weise getan wird, und dass sich auf ebendas, woraus die Tugend entstanden ist, auch ihre Tätigkeit bezieht, sei damit festgestellt. 15

Kapitel 3

Jemand könnte aber fragen, wie wir das meinen, dass man Gerechtes tun muss, um gerecht zu werden, Besonnenes, um besonnen zu werden. Denn wenn man Gerechtes und Besonnenes tut, | dann ist man doch bereits gerecht und besonnen, so wie man, wenn man sich im Schreiben und in der Musik betätigt, bereits des Schreibens und der Musik mächtig ist. Oder verhält es sich nicht so auch bei den Kunstfertigkeiten? Man kann nämlich etwas der Schreibkunst Entsprechendes auch zufällig oder unter der Anleitung eines anderen tun. Der Schreibkunst mächtig wird man aber erst dann sein, wenn man nicht nur der Schreibkunst Entsprechendes, | sondern dies auch in schreibkundiger Weise tut. Das aber bedeutet, dass man es der Schreibkunst entsprechend tut, die man in sich hat. 20 25

Zudem sind die Verhältnisse bei den Künsten und bei den Tugenden aber nicht gleich. Denn die Produkte der Künste tragen ihr Gutsein in sich selbst; es genügt daher, dass sie in einer entsprechenden Weise zustande kommen. Was im Bereich der Tugenden getan wird, wird aber nicht schon dann in gerechter | und besonnener Weise getan, wenn es eine bestimmte Beschaffenheit aufweist, sondern erst dann, wenn der Handelnde es in einer bestimmten Verfassung tut: zum einen, wenn er mit Wissen handelt, weiterhin, wenn er es absichtlich und der Sache selbst wegen tut, drittens, wenn er es aufgrund einer festen und unveränderlichen Haltung tut. Diese anderen Bedingungen | spielen sonst für den Besitz der Künste keine Rolle, mit Ausnahme des Wissens. Für den Besitz der Tugenden hat dagegen das Wissen kein oder nur wenig Gewicht, während das Übrige nicht wenig, sondern alles bedeutet, insofern dieser Besitz sich eben aus dem häufigen Tun von Gerechtem und | Besonnenem ergibt. Handlungen werden also gerecht und besonnen genannt, wenn sie von der Art sind, wie sie der Besonnene oder der Gerechte tun würde. Gerecht und besonnen ist aber nicht bereits derjenige, der diese Dinge tut, sondern derjenige, der sie überdies so tut, wie Gerechte und Besonnene sie tun. Man sagt also mit Recht, dass aus dem | Tun von Gerechtem der Gerechte hervorgeht, aus dem von Besonnenem der Beson- 30 1105b 5 10

nene. Ohne solches Tun aber hätte niemand auch nur die Aussicht, gut zu werden.

- Die Meisten tun das aber nicht, sondern suchen Zuflucht bei der Theorie, im Glauben zu philosophieren und auf diese Weise gut zu werden. Sie tun
 15 damit etwas Ähnliches wie die | Kranken, die dem Arzt zwar aufmerksam zuhören, aber keine seiner Anordnungen ausführen. So wie diese mit einer derartigen Therapie keine gute Verfassung des Körpers erlangen, so wird es auch jenen ihre Seele betreffend nicht gelingen, wenn sie auf diese Weise philosophieren.

Kapitel 4

- V. | 20 Als nächstes müssen wir untersuchen, was die Tugend ist. Da nun | drei Dinge in der Seele vorkommen: Affekte, Fähigkeiten und Dispositionen, dürfte die Tugend eine von diesen sein. Als Affekte bezeichnen wir Begierde, Zorn, Furcht, Zuversicht, Missgunst, Fröhlichkeit, Liebe, Hass, Sehnsucht, Wetteifer, Mitleid und überhaupt alles, mit dem Lust oder Schmerz einhergeht. Als Fähigkeit bezeichnen wir aber dasjenige, aufgrund dessen wir für Affekte empfänglich genannt werden, z.B. aufgrund dessen wir
 25 fähig | sind, Zorn, Schmerz oder Mitleid zu empfinden. Als Disposition bezeichnen wir wiederum dasjenige, aufgrund dessen wir uns den Affekten gegenüber gut oder schlecht verhalten. Sind wir etwa dem Zorn gegenüber heftig oder lasch, dann sind wir schlecht disponiert, gut dagegen, wenn wir uns auf mittlere Weise verhalten. Entsprechendes gilt auch in Bezug auf die übrigen Affekte.

- Affekte sind nun aber weder die Tugenden noch die Schlechtigkeiten;
 30 denn wir werden nicht | der Affekte wegen gut oder schlecht genannt, wohl aber der Tugenden und Schlechtigkeiten wegen. Ebenso werden wir der Affekte wegen weder gelobt noch getadelt (denn weder wird derjenige gelobt, der sich fürchtet oder erzürnt, noch auch wird derjenige getadelt, der überhaupt erzürnt | ist, sondern derjenige, der dies in bestimmter Weise ist), hin-
 1106a gegen werden wir der Tugenden und Schlechtigkeiten wegen gelobt oder getadelt. Ferner geraten wir unabsichtlich in Zorn oder Furcht, die Tugenden dagegen sind Arten von Absichten oder doch nicht ohne Absichten. Außer-
 5 dem sagt man von uns, wir seien in Hinblick auf die Affekte bewegt, | dagegen sagt man nicht, wir seien hinsichtlich der Tugenden und Laster bewegt, sondern vielmehr, wir seien in bestimmter Weise disponiert.

Aus diesem Grund sind die Tugenden auch keine Fähigkeiten. Denn man sagt von uns nicht, wir seien gut oder schlecht, weil wir überhaupt fähig sind affiziert zu werden, noch auch werden wir dafür gelobt oder getadelt. Ferner besitzen wir unsere Fähigkeiten von Natur aus; gut oder schlecht aber

werden wir nicht | von Natur aus. Darüber haben wir aber bereits früher 10
 gesprochen.

Wenn die Tugenden nun weder Affekte noch Fähigkeiten sind, dann
 bleibt nur übrig, dass sie Dispositionen sind. Was also die Tugend ihrer Gat-
 tung nach ist, ist damit gesagt.

Kapitel 5

Man soll aber nicht einfach nur sagen, dass die Tugend eine Disposition ist, VI.
 sondern auch angeben, | von welcher Art sie ist. Dazu ist nun zu bemerken, 15
 dass jede Tugend den Gegenstand, dessen Tugend sie ist, in gute Verfassung
 bringt und ihn seine Funktion gut erfüllen lässt, so wie etwa die Tugend des
 Auges das Auge und seine Funktion gut macht. Denn dank der Tugend des
 Auges sehen wir gut. Ebenso macht auch die Tugend des Pferdes das Pferd
 | gut und lässt es gut im Laufen, im Tragen des Reiters und im Standhalten 20
 dem Feind gegenüber sein. Wenn sich dies in allen Fällen so verhält, dann ist
 auch die Tugend des Menschen diejenige Disposition, durch die er ein guter
 Mensch wird und durch die er seine Funktion gut erfüllt. Wie das zugehen
 soll, haben wir zwar schon gesagt, | es wird aber auch noch klar werden, 25
 wenn wir die Natur der Tugend betrachten.

Von allem Teilbaren und Kontinuierlichen kann man nun ein größeres,
 ein kleineres und ein gleiches Quantum nehmen, und zwar entweder in Be-
 zug auf die Sache oder in Bezug auf uns. Das ‚Gleiche‘ aber ist eine Art 30
 Mittleres zwischen Übermaß und Mangel. | Als ‚Mittleres der Sache nach‘
 bezeichne ich das, was zu den Extremen den gleichen Abstand hat und für
 uns alle ein und dasselbe ist, als ‚Mittleres in Bezug auf uns‘ dagegen, was
 weder zu viel noch zu wenig ist; das aber ist weder eines noch auch für alle
 dasselbe. Wenn z.B. zehn viel, zwei wenig ist, dann nimmt man sechs als das
 der Sache nach Mittlere an; denn es übertrifft um die gleiche Menge, | durch 35
 die es selbst übertrifft wird. Es ist also das der arithmetischen Proportion
 nach Mittlere. Das ‚Mittlere in Bezug auf uns‘ ist aber nicht so zu fassen.
 Denn | wenn es für einen bestimmten Menschen zu viel ist, zehn Minen zu 1106b
 sich zu nehmen, zwei Minen aber zu wenig, wird der Trainer keineswegs
 eine Ration von sechs Minen vorschreiben. Vielleicht ist nämlich auch diese
 Menge für den, der sie essen soll, zu viel oder zu wenig, und zwar zu we-
 nig für Milon, zu viel für den Anfänger im athletischen Training. Dasselbe
 gilt für den Wettlauf und | den Ringkampf. In dieser Weise meidet nun je- 5
 der Kundige sowohl das Übermaß wie auch den Mangel, sondern sucht das
 Mittlere und wählt es aus, und zwar nicht das Mittlere der Sache nach, son-
 dern in Bezug auf uns.

Wenn aber jede Disziplin ihre Funktion in der Weise gut erfüllt, dass sie auf das Mittlere schaut und ihre Werke auf dieses hin ausrichtet (daher | pflegt man von gelungenen Werken zu sagen, dass man weder etwas
10 hinzufügen, noch etwas wegnehmen kann, da sowohl das Übermaß wie auch der Mangel ihre Vollkommenheit verdirbt, während das Mittlere sie bewahrt), und wenn gute Künstler, wie wir sagen, dieses bei der Arbeit im Blick haben, und wenn die Tugend, so wie auch die Natur, noch genauer
15 und | besser als jede Kunst ist, dann sollte es ihr eigentümlich sein, auf das Mittlere zu zielen. Ich spreche aber von der Charaktertugend. Denn diese bezieht sich auf Affekte und Handlungen, und bei diesen gibt es Übermaß, Mangel und das Mittlere. So kann man sowohl zu viel wie auch zu wenig an Furcht, Zuversicht, Begierde, Zorn und Mitleid und überhaupt an Lust und
20 | Schmerz empfinden und beides nicht richtig. Sie aber zu empfinden wann man soll, worüber, wem gegenüber, weswegen und wie man es soll, ist das Mittlere und das Beste; und eben darin besteht die Tugend. In gleicher Weise gibt es auch in Bezug auf die Handlungen Übermaß, Mangel und das Mittlere. Die Tugend bezieht sich auf Affekte und | auf Handlungen; bei ihnen ist das Übermaß wie auch der Mangel verfehlt und wird getadelt,³ während das Mittlere mit Lob bedacht wird und das Richtige trifft. Die Tugend ist daher eine Art Mitte, insofern sie auf das Mittlere abzielt.

Ferner kann man auf vielerlei Weisen fehlgehen (denn das Schlechte gehört zum Unbegrenzten, wie es die | Pythagoreer darzustellen pflegten, das Gute zum Begrenzten), das Richtige aber trifft man nur auf *eine* Weise. Daher ist auch das eine leicht, das andere schwer; denn das Ziel zu verfehlen ist leicht, es zu treffen aber schwer. Auch aus diesem Grund gehören also Übermaß und Mangel zum Laster, die Mitte aber zur Tugend: |

35 „Edel sind Menschen nur auf eine, schlecht aber auf jede Weise.“

Kapitel 6

Die Tugend ist also eine Disposition zu Entscheidungen, die in einer
1107a Mitte | in Bezug auf uns liegt und die durch eine Überlegung bestimmt wird, so wie sie auch der Kluge bestimmen würde.⁴ Sie ist eine Mitte zwischen zwei Schlechtigkeiten, von denen die eine dem Übermaß, die andere dem
5 Mangel gilt, und zwar insofern, als die eine es bei den Affekten und | Handlungen an dem fehlen lässt, was man soll, die andere aber darüber hinaus-

³ Das von Bywater athetierte *psegetai* ist als chiasmische Konstruktion beizubehalten.

⁴ 1107a1 wird statt des von Bywater aus Aspasios übernommenen *bôî* mit den Handschriften *bôs* gelesen.

geht, während die Tugend das Mittlere findet und wählt. Daher ist die Tugend ihrem Wesen und der Definition nach, die sagt, was sie ist, eine Mitte; in Hinblick auf das Beste und das Richtige ist sie aber ein Extrem.

Nun lässt aber nicht jede Handlung und jeder Affekt eine Mitte zu. Denn bei einigen Affekten ist schon im Namen | eine Schlechtigkeit mit enthalten, wie bei Schadenfreude, Schamlosigkeit oder Missgunst, und so auch im Fall von Handlungen wie Ehebruch, Diebstahl oder Mord. Alle diese und andere dieser Art werden so genannt, weil sie selbst schlecht sind, nicht ihr Übermaß oder Mangel. Bei ihnen kann man nämlich niemals | das Richtige treffen, sondern immer nur fehlgehen. Auch liegt in diesen Fällen das Richtige oder Falsche nicht darin, mit welcher Frau oder wann oder wie man ehebrechen soll, sondern es ist schlechthin verfehlt, irgendetwas von dieser Art zu tun.

Ähnlich steht es mit der Annahme, es gebe bei ungerechten, feigen und zügellosen Handlungen eine Mitte, ein Übermaß und | einen Mangel. Denn so würden sich ja eine Mitte des Übermaßes und eine des Mangels ergeben, wie auch ein Übermaß des Übermaßes und ein Mangel des Mangels. Wie es aber an Besonnenheit und an Tapferkeit kein Übermaß und keinen Mangel gibt, weil das Mittlere in gewisser Weise ein Extrem ist, so gibt es auch bei solchen Handlungen weder eine Mitte noch Übermaß und Mangel, sondern wie auch immer | man sie ausführt, sind sie verfehlt. Ganz allgemein gibt es nämlich weder eine Mitte des Übermaßes und des Mangels noch auch ein Übermaß und einen Mangel der Mitte.

Kapitel 7

Man darf das aber nicht nur allgemein behaupten, sondern muss es auch auf die einzelnen Arten anwenden. Denn von den | Erklärungen die Handlungen betreffend enthalten die allgemeinen zwar mehr Gemeinsames, die aufs Einzelne gehenden aber mehr Wahres. Die Handlungen sind nämlich auf Einzelnes bezogen und hinsichtlich dieser ist Übereinstimmung zu erzielen. Die einzelnen Arten sind unserer Tabelle zu entnehmen.

In Bezug auf Furcht und Zuversicht | ist die Tapferkeit die Mitte. Von denen, die übertreiben, hat derjenige, der es durch Furchtlosigkeit tut, keinen Namen (es gibt aber viele Arten ohne Namen), der es an Zuversicht übertreibt, heißt tollkühn; wer sich dagegen im Übermaß fürchtet und es an Zuversicht fehlen lässt, ist feige.

In Bezug auf Lust und Schmerz – allerdings nicht | auf alle Arten und noch weniger in Bezug auf Schmerz – ist die Mitte die Besonnenheit, das Übermaß die Zügellosigkeit. Menschen, denen es an Lust mangelt, kommen kaum vor; daher haben auch sie keinen Namen; sie mögen empfindungslos heißen.

In Hinblick auf das Geben und Nehmen von Geld ist die Mitte die Freigebigkeit, | das Übermaß und der Mangel sind Verschwendungssucht und Geiz. Übermaß und Mangel manifestieren sich bei Menschen dieser Art in gegensätzlicher Weise. Der Verschwender übertreibt es beim Geben und lässt es am Nehmen fehlen; der Geizige übertreibt es beim Nehmen und lässt es am Geben fehlen. – Im Augenblick reden wir nämlich nur im Umriss und | begnügen uns mit einer Zusammenfassung. Genauere Bestimmungen dazu sollen später folgen.

Auf unser Verhältnis zum Geld beziehen sich auch noch andere Dispositionen; dabei besteht die Mitte in der Großzügigkeit (zwischen dem Großzügigen und dem Freigebigen gibt es nämlich einen Unterschied: der eine hat es mit großen, der andere mit kleinen Beträgen zu tun), das Übermaß ist Extravaganz und Vulgarität, | der Mangel aber Schäbigkeit. Diese beiden unterscheiden sich jedoch vom Übermaß und Mangel an Freigebigkeit; auf welche Weise, wird später noch zu erörtern sein.

In Hinblick auf Ehre und Unehre ist die Mitte die Hochgesinntheit, das Übermaß ist das, was man als eine Art Aufgeblasenheit bezeichnet, der Mangel ist Kleinmütigkeit.

Wie sich nach unserer Bestimmung die | Freigebigkeit zur Großzügigkeit verhält, indem sie sich durch die Kleinheit der Beträge von ihr unterscheidet, so gibt es auch im Verhältnis zur Hochgesinntheit eine analoge Disposition. Geht es der einen um große Ehren, geht es der anderen um kleine. Nach Ehre kann man nämlich so streben, wie man soll, aber auch mehr und weniger, als man soll. Wer es mit solchen Bestrebungen übertreibt, heißt ehrstüchtig, wer es daran fehlen lässt, heißt ehrgeizlos, der Mittlere | ist namenlos. Namenlos sind aber auch die entsprechenden Charaktereigenschaften, ausgenommen der Ehrgeiz als Disposition des Ehrgeizigen. Daher erheben die Vertreter der Extremformen Anspruch auf den mittleren Bereich, und auch wir selbst nennen den Mittleren manchmal ehrgeizig, manchmal ehrgeizlos und | loben manchmal den Ehrgeizigen, manchmal den Ehrgeizlosen. Warum wir das tun, soll später besprochen werden. Jetzt aber wollen wir noch die übrigen Arten in der bisherigen Weise durchgehen.

Auch den Zorn betreffend gibt es ein Übermaß, einen Mangel und | eine Mitte. Da sie aber eigentlich namenlos sind, wollen wir den Mittleren ausgeglichen nennen und entsprechend die mittlere Disposition als Ausgeglichenheit bezeichnen. Was die Extreme angeht, so heiße der Übermäßige zornmütig, die entsprechende Schlechtigkeit Zornmütigkeit, der Mangelhafte aber heiße unerzürnbar und der Mangel Unerzürnbarkeit.

Es gibt aber auch noch drei weitere Mitten, die zwar | eine gewisse Ähnlichkeit miteinander haben, sich aber doch voneinander unterscheiden. Denn während sie alle unseren gegenseitigen Umgang in Reden und Handlungen betreffen, unterscheiden sie sich dadurch, dass es der einen Art um

die Wahrheit in diesen Dingen geht, den beiden anderen aber um das Angenehme. Von diesem Angenehmen liegt die eine Art im Bereich des Vergnügens, die andere betrifft sämtliche Lebensumstände. Auch über diese ist zu reden, damit | wir leichter einsehen, dass bei allen die Mitte zu loben ist, die Extremformen dagegen weder lobenswert noch richtig, sondern tadelnswert sind. Auch von ihnen ist die Mehrzahl namenlos, man muss aber versuchen, so wie auch in den anderen Fällen, Namen für sie zu prägen, damit sie klar und leicht verfolgbar sind. 15

Was nun das Wahre angeht, | so soll die Person von mittlerer Disposition wahrhaftig und die Mitte Wahrhaftigkeit heißen, das Übermaß der Selbstdarstellung dagegen Angeberei und ihr Besitzer Angeber heißen, der Mangel aber falsche Bescheidenheit und der Betreffende ein falsch Bescheidener. 20

Was das Angenehme im Bereich des Vergnügens angeht, so heißt der Mittlere unterhaltsam, seine Eigenschaft Unterhaltsamkeit, das Übermaß | Possenreißerei und ihr Besitzer Possenreißer, wer es hingegen daran fehlen lässt, wird steif und seine Disposition Steifheit genannt. 25

Was die weitere Art des Angenehmen im Leben überhaupt angeht, so heißt derjenige, der so angenehm ist, wie er soll, freundlich und die Mitte Freundlichkeit; wer es darin übertreibt, ohne einen Zweck damit zu verfolgen, der heiße gefallsüchtig, wer es aus Eigennutz tut, Schmeichler. Wer es daran fehlen lässt | und in allen Dingen unangenehm ist, ist streitsüchtig und griesgrämig. 30

Auch bei affektiven Zuständen und in Hinblick auf die Affekte gibt es Mitten. Die Scham ist zwar keine Tugend, doch wird auch der Schamhafte gelobt. Denn auch in diesem Bereich wird der eine als Mittlerer bezeichnet, der andere aber als Übertreiber, so wie der Verschämte, der sich bei allem schämt. Wer es aber daran fehlen lässt | oder gar keine Scham kennt, heißt schamlos, der Mittlere dagegen schamhaft. | 35
1108b

Entrüstung ist die Mitte zwischen Missgunst und Schadenfreude; sie gelten Schmerz und Lust, die darüber aufkommen, was den Nachbarn zustößt. Den zu Entrüstung Geneigten ärgert es, wenn es ihnen unverdient gut geht; der Missgünstige geht insofern über diesen hinaus, | als ihn das Wohlergehen aller schmerzt; der Schadenfrohe ist so weit davon entfernt, Schmerz zu empfinden, dass er sich sogar über Schaden freut. Auf diese Fälle einzugehen wird aber anderswo Gelegenheit sein. 5

Die Gerechtigkeit betreffend, da man von ihr nicht in einfacher Weise spricht, werden wir später Unterscheidungen treffen und von beiden sagen, auf welche Weise sie Mitten sie sind. Ähnlich werden wir auch mit den rationalen | Tugenden verfahren. 10

Kapitel 8

VIII. Da es also drei Dispositionen gibt, zwei Schlechtigkeiten, die eine im Sinn von Übermaß, die andere von Mangel, und eine Tugend, die Mitte, sind sie alle in gewisser Weise allen entgegengesetzt. Denn die Extreme sind so-
 15 wohl der Mitte wie auch einander entgegengesetzt, die | Mitte aber den Extremen. Wie nämlich das Gleiche in Bezug auf das Kleinere größer und in Bezug auf das Größere kleiner ist, so übertreffen die mittleren Dispositionen die des Mangels, werden aber selbst durch die des Übermaßes übertroffen, und zwar bei den Affekten wie auch bei den Handlungen. Der
 20 Tapfere | erscheint nämlich im Vergleich zum Feigen tollkühn, aber feige im Vergleich zum Tollkühnen. Ebenso erscheint auch der Besonnene im Vergleich zum Empfindungslosen zügellos, im Vergleich zum Zügellosen empfindungslos, und der Freigebige wirkt im Vergleich zum Geizigen verschwenderisch, im Vergleich zum Verschwender aber geizig. Daher schieben von den Vertretern der Extreme jeweils der eine den Mittleren dem anderen
 25 zu, so dass | der Feige den Tapferen tollkühn, der Tollkühne ihn feige nennt, und entsprechend auch in den anderen Fällen.

Da die Dispositionen einander in dieser Weise entgegengesetzt sind, ist der Gegensatz zwischen den Extremen am größten, größer als der zum Mittleren. Denn sie sind weiter voneinander entfernt als vom Mittleren, so wie
 30 etwa das Große vom Kleinen bzw. das Kleine | vom Großen weiter entfernt ist als beide vom Gleichen. Außerdem zeigt sich bei manchen Extremen eine gewisse Ähnlichkeit zum Mittleren, so wie bei der Tollkühnheit zur Tapferkeit und bei der Verschwendungssucht zur Freigebigkeit; zwischen den Extremen zeigt sich dagegen die größte Unähnlichkeit. Was aber die größte
 35 Entfernung voneinander hat, definiert man als Gegensätze, so dass auch | in größerem Gegensatz steht, was weiter voneinander entfernt ist.

1109a Zum Mittleren | steht nun bei bestimmten Arten die mangelhafte, bei anderen die übermäßige Disposition in größerem Gegensatz; so steht zur Tapferkeit nicht die Tollkühnheit, das Übermaß, in größerem Gegensatz, sondern die Feigheit, der Mangel. Zur Besonnenheit wiederum steht nicht die
 5 Empfindungslosigkeit, der Mangel, sondern die Zügellosigkeit, | das Übermaß, in größerem Gegensatz. Das hat zwei Gründe, von denen der eine sich aus der Sache selbst ergibt. Weil das eine Extrem dem Mittleren näher und ähnlicher ist, setzen wir ihm nicht dieses, sondern vielmehr das andere entgegen. Weil etwa die Tollkühnheit der Tapferkeit ähnlicher und näher zu
 10 sein scheint, | die Feigheit dagegen unähnlicher, stellen wir sie mehr in Gegensatz zur Tapferkeit. Denn was vom Mittleren weiter entfernt ist, scheint ihr größerer Gegensatz zu sein. Dies ist nun der eine Grund, der sich aus der Natur der Sache ergibt. Der andere Grund kommt von uns selbst her. Dasjenige, wozu wir von Natur aus stärker hinneigen, erscheint uns in grö-

ßerem Gegensatz zum Mittleren zu stehen. So neigen wir etwa | von Natur aus mehr der Lust zu; daher lassen wir uns leichter zur Zügellosigkeit als zur Maßhaftigkeit hinziehen. Wir nennen also dasjenige mehr entgegengesetzt, zu dem wir die größere Neigung haben, und deshalb steht die Zügellosigkeit, als Übermaß, in einem größeren Gegensatz zur Besonnenheit. 15

Kapitel 9

Dass die Charaktertugend also eine Mitte ist, und in welcher Weise, und dass sie eine Mitte zwischen zwei Schlechtigkeiten ist, einer des Übermaßes und einer des Mangels, und dass sie dies deswegen ist, weil sie auf ein Mittleres in den Affekten und Handlungen abzielt, ist nun hinreichend erklärt worden. IX. | 20
Aus diesem Grund ist es auch eine schwierige Aufgabe, gut zu sein. | Denn 25
jeweils das Mittlere zu treffen ist schwierig, so wie es etwa nicht jedermanns Sache ist, den Mittelpunkt eines Kreises zu finden, sondern die des Kenners. So kann zwar jeder mit Leichtigkeit in Zorn geraten, Geld geben und es aufwenden; wem gegenüber man es soll, wie viel, wann, weswegen und auf welche Weise, das ist aber schon nicht mehr jedermanns Sache und auch nicht leicht. Es richtig zu tun ist daher selten, lobenswert und | schön. 30

Deswegen muss, wer auf das Mittlere abzielt, sich als erstes vom größten Gegensatz entfernen, so wie auch Kalypso rät:

„von dieser Gischt und Woge dränge weg dein Schiff“.

Denn von den Extremen ist das eine mehr, das andere weniger fehlerhaft. Da nun das Mittlere genau zu treffen schwer ist, | sollte man der ‚zweitbesten 35
Fahrt‘ nach, wie man sagt, das geringste Übel wählen. Dies | lässt sich am 1109b
besten in der von uns beschriebenen Weise tun.

Man muss jedoch auch sehen, zu welchen Dingen wir uns leicht verleiten lassen, denn verschiedene Menschen neigen von Natur aus Verschiedenem zu. Das aber machen die in uns aufkommende Lust und Unlust offenbar. | Man 5
muss sich dann selbst zum anderen Extrem hinziehen. Denn wenn wir uns weit von Verfehlungen entfernen, werden wir zum Mittleren kommen, so wie es diejenigen tun, die verzogenes Holz zurechtbiegen. In jedem Fall muss man sich am meisten vor Lustvollem und der Lust in Acht nehmen, denn wir beurteilen sie nicht unbefangen. Was die Ältesten des Volks der Helena gegenüber empfunden haben, | das sollten wir der Lust gegenüber 10
empfinden und uns bei jeder Gelegenheit deren Worte vorsagen. Indem wir nämlich der Lust den Laufpass geben, werden wir weniger leicht fehlgehen. Wenn wir das tun, dann werden wir, um es kurz zu sagen, am leichtesten fähig sein, das Mittlere zu treffen.

- 15 Das ist aber wohl besonders in den Einzelfällen schwierig. | Denn es ist nicht leicht, genau festzulegen, wie, welchen Menschen gegenüber, aus welchem Anlass und wie lange man zornig sein soll. Denn auch wir selbst loben ja manchmal diejenigen, die es daran fehlen lassen, und nennen sie ausgeglichen, manchmal dagegen loben wir diejenigen, die im Zorn verharren, und nennen sie mannhaft. Wer aber nur wenig vom Richtigen abgeht, wird nicht
20 getadelt, sei es zum Mehr oder sei es zum | Weniger hin, sondern nur wer allzu weit abgeht, denn dieser bleibt nicht verborgen. Doch bis wohin und wie viel man fehlgehen muss, um tadelnswert zu sein, ist nicht leicht mit einer Begründung genau zu bestimmen, so wie auch sonst nichts von den Dingen, die Sache von Wahrnehmung sind. Denn alles Derartige hängt vom Einzelnen ab, und das Urteil darüber beruht auf der Wahrnehmung. So viel ist aber jedenfalls deutlich, dass die mittlere Disposition in allen Fällen Lob
25 verdient, wie auch, dass man | manchmal mehr zum Übermaß, manchmal mehr zum Mangel hin abweichen soll, denn so werden wir am leichtesten das Mittlere treffen.

Buch III

Kapitel 1

Da sich die Tugend also auf Affekte und Handlungen bezieht und Freiwilliges Lob und Tadel erfährt, Unfreiwilliges dagegen Verständnis, manchmal sogar Mitgefühl, muss man wohl bei der Untersuchung der Tugend auch das Freiwillige und das Unfreiwillige gegeneinander abgrenzen. Auch den Gesetzgebern ist dies für die Festsetzung von | Ehrungen und Strafen von Nutzen. 35

Als unfreiwillig gilt nun, was durch Gewalt | oder aus Unwissen geschieht. Gewaltsam ist aber dasjenige, dessen Ursprung außerhalb liegt, und zwar derart, dass die handelnde oder leidende Person dazu nichts beiträgt, wenn sie etwa von einer Windböe oder von Menschen, die sie in ihrer Gewalt haben, irgendwo hingetragen wird. 1110a

Wenn aber etwas aus Furcht vor einem noch größeren Übel oder auch um eines | Schönen willen getan wird, – etwa wenn ein Tyrann jemandem befiehlt, etwas Schändliches zu tun, dessen Eltern und Kinder er in seiner Gewalt hat, und diese am Leben bleiben, wenn er es tut, aber sterben müssen, wenn er es nicht tut – dann ist zweifelhaft, ob es sich um Freiwilliges oder Unfreiwilliges handelt. Ähnlich verhält es sich auch, wenn man im Sturm die Ladung über Bord wirft. Denn an sich wird niemand sie | freiwillig fortwerfen; um sich und andere zu retten, werden es dagegen alle tun, die bei Verstand sind. Derartige Handlungen sind zwar gemischter Art, sie gleichen aber doch mehr den freiwilligen. Denn zu dem Zeitpunkt, zu dem man sie tut, sind sie wählenswert, das Ziel der Handlung richtet sich aber nach der augenblicklichen Situation. ‚Freiwillig‘ wie auch ‚unfreiwillig‘ | ist also je nach dem Zeitpunkt zu bestimmen, zu dem jemand handelt. Der Betreffende handelt aber freiwillig, denn auch der Ursprung des Bewegens der ausführenden Körperteile liegt bei derartigen Handlungen in ihm selbst. Wovon aber der Ursprung in ihm selbst liegt, da liegt es auch bei ihm, es zu tun oder nicht zu tun. Folglich ist derartiges freiwillig; an sich ist es aber wohl unfreiwillig. Denn niemand würde etwas dieser Art für sich genommen wählen. 15

20 Für | Handlungen solcher Art werden Menschen manchmal sogar ge-
 lobt, wenn sie nämlich etwas Schändliches oder Schmerzliches um großer
 und schöner Dinge willen auf sich genommen haben. Im umgekehrten Fall
 werden sie dagegen getadelt. Denn höchst Schändliches auf sich zu nehmen,
 wo es um kein oder nur um ein geringes Gutes geht, zeugt von niedriger
 25 Art. In manchen Fällen erfährt man zwar kein Lob, wohl aber Verständnis,
 wenn man | nämlich etwas, das man nicht soll, unter Bedingungen tut, wel-
 che die menschliche Natur übersteigen und die niemand ertragen könnte. Zu
 gewissen Dingen darf man sich aber vielleicht nicht zwingen lassen, sondern
 sollte vielmehr auch unter äußersten Qualen den Tod auf sich nehmen. Ganz
 lächerlich erscheinen aber die Gründe, die den Alkmaion bei Euripides zum
 Muttermord ‚gezwungen‘ haben. Manchmal ist es freilich schwer zu beur-
 30 teilen, | was man um welcher Dinge willen wählen oder was man um wel-
 cher Dinge ertragen soll; noch schwerer aber ist es, bei dem zu bleiben, was
 man einmal als richtig erkannt hat. Denn meistens ist das, was einen erwart-
 et, schmerzhaft, und das, wozu man sich gezwungen sieht, schändlich; Lob
 1110b oder Tadel erfährt daher, wer sich zwingen | oder nicht zwingen lassen hat.

Welche Art von Verhalten soll man also gewaltsam nennen? Ist es
 schlechthin gewaltsam, wenn die Ursache außerhalb liegt und der Betrof-
 fene dazu gar nichts beiträgt? Was für sich genommen unfreiwillig, aber jetzt
 und um dieser Dinge willen getan wird und wovon der Ursprung im Han-
 5 delnden liegt, | ist für sich genommen zwar unfreiwillig, jetzt und um die-
 ser Dinge willen jedoch freiwillig und gleicht daher eher dem Freiwilligen.
 Denn die Handlungen betreffen die Einzelheiten, diese sind aber freiwillig.
 Welche Dinge man aber um wessentwillen wählen soll, ist nicht leicht zu sa-
 gen, da es in den Einzelfällen viele Unterschiede gibt.

Wenn jemand aber behaupten wollte, auch in lustvollen und schönen
 10 Dingen liege Gewalt, | da sie von außen her Zwang ausüben, dann wäre für
 diesen alles gewaltsam. Um ihretwillen tun alle nämlich alles. Zudem tut,
 wer der Gewalt wegen und unfreiwillig handelt, dies nur ungern; wer um
 des Angenehmen und Schönen willen handelt, tut es dagegen mit Lust. Es
 ist aber lächerlich, die äußeren Umstände und nicht sich selbst als leichte
 15 Beute solcher Jäger verantwortlich zu machen und die | schönen Handlun-
 gen sich selbst, die schändlichen hingegen der Lust zuzuschreiben. Auf Ge-
 walt scheint folglich dasjenige zu beruhen, dessen Ursprung außerhalb liegt
 und zu dem der Gezwungene nichts beiträgt.

Kapitel 2

Was aufgrund von Unwissenheit getan wird, ist zwar insgesamt nicht freiwillig, unfreiwillig ist aber nur das, worüber man Schmerz und Bedauern empfindet. Denn wer etwas aufgrund von Unwissenheit getan hat, | dem an seiner Tat aber nichts unangenehm ist, hat sie zwar nicht freiwillig getan, jedenfalls in Bezug auf das, was er nicht wusste, aber auch nicht unfreiwillig, sofern sie ihm nicht leid tut. Von denen, die aus Unwissenheit handeln, gelte, wer es bedauert, als jemand, der unfreiwillig handelt; wer aber nichts bedauert, der gelte – weil er sich darin unterscheidet – als jemand, der nicht-freiwillig handelt. Denn da er von Ersterem verschieden ist, ist es besser, wenn er eine eigene Bezeichnung hat. |

Es scheint aber zudem ein Unterschied zu bestehen, wenn jemand *aufgrund von* Unwissenheit oder *in* Unwissenheit handelt. Denn ein Betrunkener oder Wütender scheint nicht aufgrund von Unwissenheit zu handeln, sondern aus einer dieser Ursachen, aber nicht wissentlich, sondern in Unwissenheit. Nun weiß zwar auch jeder schlechte Mensch nicht, was er tun soll und was er zu unterlassen hat, und wegen dieser Art von Fehlern | werden Leute ungerecht und überhaupt schlecht; von ‚unfreiwillig‘ ist aber nicht zu sprechen, wenn jemand nicht weiß, was das Zuträgliche ist. Denn diese Unwissenheit sein Vorhaben betreffend ist nicht Grund von Unfreiwilligkeit, sondern von Schlechtigkeit, so wie es überhaupt die Unwissenheit des Allgemeinen nicht ist, denn für sie werden Menschen getadelt. Vielmehr ist unfreiwillig, was auf Unkenntnis von Einzelheiten beruht, in | denen die Handlung besteht und auf die sie sich bezieht. Solchen Menschen gelten auch Mitgefühl und Verständnis, denn wer etwas davon nicht kennt, handelt unfreiwillig. 1111a

Es ist nun vielleicht nicht weniger wichtig bei diesen Einzelheiten zu unterscheiden, welche und wie viele es gibt, nämlich wer der Handelnde ist, was er tut, mit Bezug worauf und in welchem Zusammenhang, überdies manchmal auch | womit, z.B. mit welchem Werkzeug, weswegen (wie etwa, um jemanden zu retten) und wie (wie etwa, ob leicht oder heftig). Über all dies zusammen könnte nun niemand in Unwissenheit sein, der nicht wahnsinnig ist, und offensichtlich auch nicht darüber, wer der Handelnde ist; denn wie könnte er sich selbst nicht kennen? Dagegen könnte er nicht wissen, was er tut; so wie Leute sagen, etwas sei ihnen beim Sprechen herausgerutscht,⁵ oder man habe nicht gewusst, dass es der Geheimhaltung | unterliegt, wie Aischylos in Hinblick auf die Mysterien; oder wie jemand sagt, das Katapult sei losgegangen, als er es vorführen wollte. Jemand könnte 10

⁵ Als Emendation der von Bywater in 1111a9 markierten Korruptele wird hier mit Rassow *legontas* gelesen.

auch den eigenen Sohn für einen Feind halten, wie Merope, oder meinen, der gespitzte Speer sei oben abgerundet oder der Stein sei ein Bimsstein. Auch kann man jemandem etwas zu trinken geben, um ihn zu retten, ihn damit aber töten, oder jemanden in der Absicht ihn anzufassen niederschlagen, | wie etwa beim Boxtraining. Weil es bezüglich all dieser Umstände, welche
 15 eine Handlung kennzeichnen, ein Unwissen geben kann, scheint derjenige, der einen dieser Umstände nicht kennt, unfreiwillig gehandelt zu haben, vor allem aber, wenn es die wichtigsten Faktoren betrifft. Für die wichtigsten hält man aber den Gegenstand der Handlung und ihren Zweck. Damit man
 20 aber bei jemandem aufgrund einer derartigen Unwissenheit | von unfreiwillig sprechen kann, muss ihm überdies die betreffende Handlung schmerzlich sein und Bedauern hervorrufen.

Kapitel 3

Wenn nun unfreiwillig ist, was aufgrund von Gewalt und Unwissenheit geschieht, dann dürfte als freiwillig dasjenige gelten, dessen Ursprung im Handelnden liegt, sofern dieser die einzelnen Umstände kennt, auf denen die
 25 Handlung beruht. Denn es ist wohl nicht richtig, | als unfreiwillig zu bezeichnen, was aufgrund von Zorn oder aus Begierde getan wird.

Zum einen würde dann nämlich keines der übrigen Lebewesen etwas freiwillig tun, auch Kinder nicht. Zum anderen: Tun wir nichts freiwillig von dem, was wir aus Begierde oder aus Zorn tun, oder tun wir schöne Dinge freiwillig, schändliche unfreiwillig? Oder wäre das lächerlich, da die Ursache
 30 doch ein und dieselbe ist? Es würde aber unsinnig erscheinen, | unfreiwillig zu nennen, was man doch erstreben soll. Denn über bestimmte Dinge soll man doch zornig sein und ebenso auch bestimmte Dinge begehren, wie etwa die Gesundheit und das Lernen. Außerdem erscheint das Unfreiwillige als schmerzlich, die Erfüllung der Begierde dagegen als lustvoll.

Ferner: Wodurch unterscheiden sich der Art der Unfreiwilligkeit nach diejenigen Fehler, die man aufgrund von Überlegung begeht, von denen, die
 1111b man aus Zorn begeht? Zwar sollte man beide vermeiden; | da man die nicht-rationalen Affekte aber für nicht weniger menschlich hält, so gilt dies auch für die Handlungen des Menschen, die dem Zorn oder der Begierde entspringen. Es ist also unsinnig, sie dem Unfreiwilligen zuzuordnen.

Kapitel 4

II. Nachdem wir nun das Freiwillige und das Unfreiwillige gegeneinander ab-
 5 gegrenzt haben, | ist als Nächstes die Entscheidung zu untersuchen. Denn

sie scheint aufs engste mit der Tugend verwandt und mehr zur Beurteilung des Charakters beizutragen als die Handlungen. Die Entscheidung scheint nun freiwillig zu sein, aber nicht dasselbe, sondern ‚freiwillig‘ umfasst mehr. Denn am Freiwilligen haben auch Kinder und die übrigen Lebewesen teil, nicht aber an Entscheidungen; auch nennen wir zwar plötzliches Tun | freiwillig, rechnen es aber nicht Entscheidungen zu. 10

Diejenigen, die sagen, die Entscheidung sei Begierde, Drang, Wunsch oder eine Art von Meinung, scheinen das nicht zu Recht zu sagen. Begierde und Drang haben wir nämlich mit den vernunftlosen Wesen gemein, Entscheidungen dagegen nicht. Auch handelt der Unbeherrschte aus Begierde, aber ohne zu entscheiden; umgekehrt handelt | der Beherrschte aufgrund einer Entscheidung, aber nicht aus Begierde. Ferner kann eine Begierde einer Entscheidung entgegengesetzt sein, nicht aber eine Begierde einer anderen. Außerdem gilt die Begierde Lust- oder Schmerzvollem, die Entscheidung dagegen auch weder Schmerz- noch Lustvollem. Noch weniger aber ist die Entscheidung eine Art von Drang. Denn was aufgrund eines Drangs geschieht, ist doch wohl am wenigsten einer Entscheidung zuzurechnen. Sie ist freilich auch keine Art von Wunsch, | wenngleich sie ihm nahezustehen 20 scheint. Entscheidungen gelten nämlich nichts Unmöglichem, und falls jemand behaupten wollte, sich dafür zu entscheiden, dann würde man ihn für einen Dummkopf halten. Ein Wunsch kann dagegen auch Unmöglichem gelten, wie etwa der Unsterblichkeit. Zudem beziehen sich Wünsche auch auf Dinge, die gar nicht durch einen selbst bewirkt werden könnten, wie etwa, dass ein bestimmter Schauspieler oder Athlet den Sieg erringen möge. | Niemand entscheidet sich für Dinge dieser Art, sondern nur für dasjenige, 25 wovon man annimmt, es könne durch einen selbst zustande kommen. Außerdem gilt der Wunsch mehr dem Ziel, die Entscheidung aber dem, was darauf bezogen ist; so wünschen wir, gesund zu sein, entscheiden uns aber für das, was zur Gesundheit beiträgt. Ebenso wünschen wir uns glücklich zu sein, und sagen dies auch; aber zu sagen, „wir entscheiden uns dafür“, ist unsinnig. Entscheidungen scheinen nämlich überhaupt | auf diejenigen Dinge 30 bezogen zu sein, die bei uns liegen.

Die Entscheidung dürfte also auch keine Meinung sein. Denn Meinungen sind bekanntlich auf alles gerichtet, auf ewige und unmögliche Dinge nicht weniger als auf diejenigen, die bei uns liegen. Außerdem wird die Meinung durch wahr und falsch unterschieden, nicht durch gut und schlecht, die Entscheidung dagegen vielmehr durch letztere. Dass die Entscheidung | überhaupt dasselbe wie die Meinung ist, wird wohl niemand behaupten, aber auch nicht wie eine bestimmte Art von Meinung. Denn weil wir uns für Gutes oder Schlechtes entscheiden, haben wir einen bestimmten Charakter, nicht aber, weil wir eine Meinung darüber haben. Auch entscheiden wir uns zwar dafür, etwas Derartiges zu suchen oder zu meiden, eine 1112a

5 Meinung aber bilden wir uns darüber, was es ist, wem es nützt oder auf welche Weise. | Es zu suchen oder zu meiden ist aber nicht Gegenstand unserer Meinung. Außerdem wird die Entscheidung mehr dafür gelobt, dass sie sich auf das bezieht, worauf sie soll, oder dafür, dass sie richtig ist, die Meinung dagegen wird dafür gelobt, dass sie wahr ist. Auch entscheiden wir uns für das, wovon wir am sichersten wissen, dass es gut ist, Meinungen haben wir aber auch über das, was wir nicht sicher wissen. Auch scheinen nicht dieselben Menschen die besten Entscheidungen zu treffen und die besten Meinungen zu haben, sondern | manche haben zwar die besseren Meinungen, wählen aber aufgrund ihrer Schlechtigkeit nicht, was man soll. Ob der Entscheidung eine Meinung vorangeht oder mit ihr einhergeht, macht keinen Unterschied. Denn nicht das ist es, was wir suchen, sondern ob die Entscheidung dasselbe ist wie die Meinung.

10 Was aber ist nun die Entscheidung und welcher Art ist sie, da sie keines von den genannten Dingen ist? Sie ist zwar offensichtlich etwas Freiwilliges, aber nicht alles, was freiwillig ist, | ist Gegenstand von Entscheidung. Ist sie also etwa das, worüber man zuvor mit sich zurate gegangen ist? Die Entscheidung geht ja mit Überlegung und Verstand einher, und ihr Name scheint anzudeuten, dass sie dem gilt, was vor anderem gewählt wird.

Kapitel 5

III. Geht man nun über alle Dinge mit sich zurate und ist alles Gegenstand von Beratung, oder gibt es über manches gar keine Beratung? Man sollte
20 wohl | als Gegenstand von Beratung nicht dasjenige bezeichnen, worüber ein Dummkopf oder ein Wahnsinniger, sondern nur das, worüber der Vernünftige mit sich zurate gehen würde. Niemand geht ja über Ewiges zurate, wie etwa über die Weltordnung, oder darüber, dass die Diagonale und die Seite inkommensurabel sind. Es geht aber auch niemand über Dinge zurate, die zwar Veränderungen unterliegen, aber immer auf die gleiche Weise
25 geschehen, sei es nun aus Notwendigkeit, | von Natur aus, oder aufgrund irgendeiner anderen Ursache – wie etwa über die Sonnwenden oder die Aufgänge von Himmelskörpern. Man berät auch nicht über Dinge, die bald so, bald anders eintreten, wie Dürre oder Regenstürme, und ebenso wenig über Zufälliges wie die Entdeckung eines Schatzes. Man tut es aber auch nicht über sämtliche menschlichen Angelegenheiten. So geht kein Spartaner mit
30 sich zurate, welche Staatsordnung für die Skythen am besten wäre. | Denn nichts davon könnte durch uns zustande kommen. Vielmehr beraten wir über das, was bei uns liegt und durch Handeln zu erreichen ist; und genau diese Dinge sind noch übrig. Denn Ursachen sind bekanntlich Natur, Notwendigkeit und Zufall, überdies aber die Vernunft und alles, was durch den

Menschen getan wird. Die Menschen gehen daher jeweils über das zurate, was sie selbst durch Handeln bewirken können.

Auch auf dem Gebiet der | genauen und autarken Arten von Wissen gibt es aber keine Beratung, wie etwa auf dem der Schreibkunst (wir sind uns nämlich nicht im Zweifel darüber, wie man zu schreiben hat). Vielmehr beraten wir über das, was zwar durch uns zustande kommt, aber nicht immer auf die gleiche Weise, wie etwa über Fragen der Medizin und des Gelderwerbs, | und wir beraten mehr über Navigation als über sportliches Training, und zwar in dem Maße, wie es bei ersterer weniger Genauigkeit gibt. In gleicher Weise verfahren wir bei allem Übrigen, und zwar beraten wir mehr in Bezug auf die Kunstfertigkeiten als auf die Wissenschaften, denn bei ersteren sind wir uns mehr im Zweifel. Beratungen beziehen sich also auf Dinge, die zwar meistens geschehen, bei denen es aber unklar ist, wie sie ausgehen, und bei denen es Unbestimmtes gibt. | Ratgeber aber ziehen wir in besonders schwerwiegenden Fällen hinzu, wenn wir uns selbst nicht zutrauen, sie hinreichend zu erfassen. 1112b

Wir gehen mit uns aber nicht über die Ziele zurate, sondern über das, was zu ihnen hinführt. Denn weder geht ein Arzt mit sich zurate, ob er heilen, noch ein Redner, ob er überzeugen, noch ein Staatsmann, ob er gute Gesetze geben soll, so wie auch bei den übrigen Disziplinen niemand | über das Ziel mit sich zurate geht. Sondern wenn man ein Ziel festgelegt hat, prüft man, wie und wodurch es zu erreichen ist. Sollte es sich zeigen, dass es durch mehreres geht, dann prüft man weiter, wodurch es am leichtesten und am schönsten geht. Lässt es sich aber nur durch eines erreichen, dann prüft man, wie es durch dieses zustande kommt, und wodurch wiederum dieses entsteht, bis man zur ersten Ursache kommt, die beim Suchen | als letzte erreicht wird. Wer mit sich zurate geht, scheint aber in derselben Weise zu suchen und zu analysieren wie bei einer geometrischen Konstruktion (zwar scheint nicht jede Untersuchung ein Beraten zu sein – wie etwa nicht die mathematische – wohl aber jedes Beraten eine Untersuchung), und das Letzte in der Analyse scheint das Erste in der Ausführung zu sein. 5

Wenn man dabei auf etwas Unmögliches | stößt, dann gibt man es auf; wenn man z.B. bestimmte Geldmittel braucht, diese aber nicht zu beschaffen sind. Wenn es dagegen als möglich erscheint, dann versucht man, es auszuführen. Möglich ist aber das, was durch uns geschehen könnte; denn auch das, was durch Freunde getan wird, geschieht in gewisser Weise durch uns, da der Ursprung in uns liegt. Wonach man sucht, sind manchmal die Werkzeuge, manchmal aber auch ihr Gebrauch; | und ebenso sucht man auch in den sonstigen Fällen manchmal wodurch, manchmal wie oder auch durch wen etwas zustande kommt. Es scheint also, wie gesagt, dass der Mensch der Ursprung seiner Handlungen ist, die Beratung das betrifft, was er selbst zu tun hat, die Handlungen aber anderer Dinge wegen getan werden. Nicht 25 30

Jeder Charakterdisposition entsprechend gibt es nämlich jeweils eigene Arten von Schönem und Angenehem; vielleicht zeichnet sich der Gute aber besonders dadurch aus, dass er in den einzelnen Fällen das Wahre sieht, so dass er dafür gleichsam Richtschnur und Maß ist. Bei den meisten aber scheint es zur Täuschung durch die Lust zu kommen. Denn obwohl sie es nicht ist, | erscheint sie doch als ein Gut. Daher wählen sie das Lustvolle als ein Gut und meiden den Schmerz als ein Übel. 1113b

Kapitel 7

Da Gegenstand des Wunsches das Ziel ist, von Beratung und Entscheidung V. dagegen dasjenige, was zum Ziel hinführt, beruhen auch die auf das Ziel bezogenen Handlungen | auf Entscheidung und sind freiwillig. Darauf be- 5 ziehen sich aber die Tätigkeiten der Tugenden. Auch die Tugend liegt aber bei uns und ebenso auch das Laster. Denn wo es bei uns liegt zu handeln, da liegt es auch bei uns nicht zu handeln, und wo das Nicht, da auch das Ja. Wenn folglich das Handeln bei uns liegt, das schön ist, dann | wird auch das 10 Nichthandeln bei uns liegen, das schändlich ist; und wenn das Nichthandeln bei uns liegt, das schön ist, dann liegt auch das Handeln bei uns, das schändlich ist. Wenn es aber bei uns liegt, sowohl Schönes wie auch Schändliches zu tun und ebenso es nicht zu tun, wenn das aber heißt, ein guter oder schlechter Mensch zu sein, dann liegt es auch bei uns, gute oder schlechte Menschen zu sein.

Zu sagen, niemand sei freiwillig | schlecht und niemand unfreiwillig 15 glücklich, erscheint teils falsch, teils wahr. Denn zwar ist niemand unfreiwillig glücklich, die Schlechtigkeit ist aber freiwillig. Sonst müsste man doch das eben Gesagte anzweifeln und bestreiten, dass der Mensch der Urheber und Erzeuger seiner Handlungen ist, so wie er es von seinen Kindern ist. Wenn dies aber offensichtlich zutrifft und wir unsere Handlungen | auf keine 20 anderen Ursachen zurückführen können als auf die in uns, dann liegt auch das, was seinen Ursprung in uns hat, bei uns und ist freiwillig. Dies scheint nun das Verhalten jedes einzelnen Menschen für sich, besonders aber das der Gesetzgeber zu bezeugen. Denn sie züchtigen und bestrafen diejenigen, die Schlechtes getan haben, sofern es nicht unter Zwang oder aus Unwissenheit geschah, für welche die Täter | nicht verantwortlich sind; auch ehren sie die- 25 jenigen, die Schönes getan haben, um die einen zu ermutigen, die anderen abzuhalten. Hingegen versucht niemand, jemanden zu einer Handlung zu ermutigen, die weder bei uns liegt noch freiwillig ist, so wie es ja auch nichts nützt, jemanden davon zu überzeugen, er solle keine Hitze, Schmerz, Hunger und sonst etwas dieser Art empfinden. Wir werden | all das darum näm- 30 lich nicht weniger empfinden. Auch verhängen die Gesetzgeber Strafen für

ebendiese Unwissenheit, wenn der Betreffende dafür selbst verantwortlich zu sein scheint, so wie es doppelte Strafen für diejenigen gibt, die in Trunkenheit handeln. Denn der Ursprung liegt bei ihnen selbst, weil sie Herr darüber waren, sich nicht zu betrinken; eben das war aber die Ursache für ihre Unwissenheit. Auch bestrafen sie diejenigen, die etwas in den Gesetzen nicht kennen, was man kennen muss und was nicht schwierig ist, | und so auch in den anderen Fällen, in denen sie meinen, dass das Unwissen auf Nachlässigkeit beruht, da es bei den Betreffenden selbst gelegen hat, nicht unwissend zu sein; denn sie waren ja Herr darüber, sich darum zu kümmern.

1114a
 5 Aber vielleicht ist jemand ein solcher, der sich nicht kümmert? Menschen selbst sind jedoch verantwortlich dafür, dass sie so geworden sind, | indem sie nachlässig gelebt haben, so wie auch dafür, dass sie ungerecht oder zügellos sind, und zwar die einen, indem sie ihr Leben mit Übeltaten, die anderen indem sie es mit Zechgelagen und Ähnlichem zubringen. Denn die diesbezüglichen Tätigkeiten machen sie zu solchen Menschen. Das wird aber auch am Beispiel derjenigen deutlich, die sich auf irgendeinen Wettkampf oder solche Tätigkeiten vorbereiten, denn sie sind unablässig tätig. Nicht zu wissen, dass | unsere Dispositionen aus dem Tätigsein resultieren, bringt nur ein völliger Ignorant fertig. Ferner wäre es widersinnig, dass jemand, der ungerecht handelt, nicht wünschen sollte, ungerecht zu sein, oder nicht zügellos zu sein, wer zügellos handelt. Wenn aber jemand, ohne unwissend zu sein, Dinge tut, die ihn ungerecht machen, dann wird er freiwillig ungerecht sein; allerdings wird er nicht, sobald er es nur wünscht, aufhören können, ungerecht zu sein und dann gerecht sein. Auch der | Kranke wird ja nicht auf einmal gesund sein. Auch ist er womöglich freiwillig krank, weil er ein unbeherrschtes Leben führt und den Ärzten nicht gehorcht. Seinerzeit stand es ihm zwar frei, nicht krank zu werden; nachdem er sich jedoch hat gehen lassen, gilt das nicht mehr, so wie jemand auch einen Stein nicht mehr zurückerholen kann, nachdem er ihn fortgeworfen hat. Gleichwohl lag es bei ihm, ihn zu werfen; denn der Ursprung liegt in ihm selbst. In gleicher Weise
 10
 15
 20 | stand es auch anfangs dem Ungerechten und dem Zügellosen frei, nicht so zu werden; daher sind sie es freiwillig. Nachdem sie aber so geworden sind, steht es ihnen nicht mehr frei, nicht so zu sein.

Freiwillig sind aber nicht nur die Schlechtigkeiten der Seele, sondern bei manchen Menschen auch die Übel des Körpers; daher machen wir ihnen auch Vorwürfe. Die von Natur aus Hässlichen tadelt niemand, wohl aber diejenigen, die es aus Mangel an Training und | aus Nachlässigkeit sind. Das Gleiche gilt für Krankheiten und Behinderungen. Denn man macht es niemandem zum Vorwurf, wenn er von Natur aus, aufgrund einer Krankheit oder eines Schlages blind ist, sondern man wird vielmehr Mitgefühl mit ihm haben. Dagegen würde jeder denjenigen tadeln, der aufgrund von Trunkenheit oder einer anderen Ausschweifung erblindet ist. Von den körperlichen

Übeln pflegt man also diejenigen zu tadeln, die bei uns liegen, aber nicht diejenigen, die nicht bei uns liegen. Wenn | das zutrifft, dann dürften auch in den übrigen Fällen die tadelnswerten unter den Schlechtigkeiten bei uns liegen. 30

Wenn aber jemand sagen würde, dass zwar alle nach dem streben, was ihnen gut erscheint, sie über diesen Eindruck aber nicht Herr seien, sondern wie jeder gerade | beschaffen ist, so erscheine ihm auch das Ziel, (dann ist zu sagen): Wenn jeder in gewisser Weise für seine Charakterdisposition verantwortlich ist, dann ist er in gewisser Weise auch für diesen Eindruck selbst verantwortlich. Wenn aber nicht, dann ist niemand für seine eigenen Übeltaten verantwortlich; vielmehr | begeht er sie aus Unkenntnis des Ziels, weil er glaubt, auf diese Weise das für ihn Beste zu erreichen. Das Streben nach dem Ziel ist dann aber nicht selbst gewählt, sondern man muss schon mit einer gewissen Sehfähigkeit geboren sein, aufgrund derer man richtig urteilen und das wahrhaft Gute wählen wird, und begabt ist, wer damit von Natur aus gut ausgestattet ist. Das Wichtigste und Schönste kann man dann aber weder von einem anderen | übernehmen noch auch lernen, sondern man wird es so haben, wie es einem angeboren ist; und diesbezüglich gut und richtig versehen zu sein, wäre die vollkommen und wahrhaft gute Naturbegabung. Wenn das also wahr ist, wie soll dann aber die Tugend eher freiwillig sein als das Laster? Denn beiden, dem Guten wie dem Schlechten gleichermaßen, | erscheint doch das Ziel von Natur aus – oder wie auch immer – und ist so festgelegt; alles Übrige aber beziehen sie auf dieses Ziel und handeln auf entsprechende Weise. 1114b 5 10 15

Wenn nun aber jedem nicht von Natur aus das Ziel auf die jeweilige Weise erscheint, sondern etwas auch bei ihm liegt, oder ob zwar das Ziel natürlich ist, die Tugend aber dennoch freiwillig ist, weil der Gute das Übrige freiwillig tut, dann wäre auch das Laster | nicht weniger freiwillig. Denn in gleicher Weise trifft auch auf den Schlechten zu, dass bei den Handlungen etwas durch ihn geschieht, selbst wenn das vom Ziel nicht gilt. Wenn also, wie gesagt, die Tugenden freiwillig sind, wir aber doch auch selbst in gewisser Weise Mitursachen unserer Dispositionen sind und, sofern wir Menschen von einer bestimmten Art sind, uns entsprechende Ziele setzen, dann müssten auch die Laster freiwillig sein; | mit ihnen verhält es sich nämlich ebenso.⁶ 20 25

⁶ Nach dem Vorschlag Rassows ist hier ergänzend der zweite Paragraph des folgenden Kapitels zu lesen, der aufgrund einer Vertauschung ans Ende geraten ist.

Kapitel 8

Was den Charaktertugenden gemeinsam ist, haben wir nun besprochen, indem wir ihre Gattung im Umriss bestimmt haben: dass sie Mitten und Dispositionen sind, wodurch sie entstehen, und dass sie sich auch von sich aus in diesen Dingen betätigen, dass sie bei uns liegen und freiwillig sind, und
 30 dass sie so sind, wie es die richtige Überlegung | anordnen würde.

Die Handlungen sind aber nicht in der gleichen Weise freiwillig wie die Dispositionen. Denn über die Handlungen sind wir von Anfang bis Ende Herr, wenn wir das Einzelne kennen. Bei den Dispositionen sind wir dagegen
 1115a nur über den | Anfang Herr, ihr Fortschreiten im Einzelnen ist dagegen nicht erkennbar, so wie auch nicht bei den Krankheiten. Weil es aber bei uns gelegen hat, uns so oder auch nicht so zu verhalten, deswegen sind sie freiwillig.⁷

Kapitel 9

Indem wir nun die Charaktertugenden einzeln aufnehmen, wollen wir sagen, welche sie sind, | mit welcher Art von Gegenständen sie befasst sind
 5 und auf welche Weise. Zugleich wird auch klar werden, wie viele Tugenden es gibt. Und als erstes wollen wir über die Tapferkeit reden. Dass sie eine Mitte ist in Hinblick auf Furcht und Zuversicht, ist bereits deutlich geworden. Auch ist offensichtlich, dass wir die furchtbaren Dinge fürchten, diese
 VI. aber sind, ganz allgemein gesagt, üble Dinge. Daher pflegt man auch die Furcht als Erwartung eines Übels zu definieren. |

Wir fürchten nun zwar sämtliche Übel, wie Unehre, Armut, Krankheit, Freundlosigkeit und Tod; vom Tapferen meint man aber nicht, dass er all dies zum Gegenstand hat. Manches soll man nämlich sogar fürchten, und eben das ist schön, und es nicht zu fürchten, wäre schändlich, wie etwa die Unehre. Wer diese fürchtet, hat Anstand und Schamgefühl; wer sie nicht
 10 fürchtet, ist schamlos. | Auch ein solcher wird aber von manchen in einem übertragenen Sinn als tapfer bezeichnet, weil er eine gewisse Ähnlichkeit mit dem Tapferen hat, denn auch der Tapfere ist jemand, der furchtlos ist. Armut sollte man aber vielleicht nicht fürchten und auch Krankheit nicht, so wie überhaupt nichts, was nicht auf einer Schlechtigkeit beruht und nicht an einem selbst liegt. Auch der in diesen Dingen Furchtlose ist also nicht tapfer,
 15 fürchtet, ist schamlos. | Auch ein solcher wird aber von manchen in einem übertragenen Sinn als tapfer bezeichnet, weil er eine gewisse Ähnlichkeit mit dem Tapferen hat, denn auch der Tapfere ist jemand, der furchtlos ist. Armut sollte man aber vielleicht nicht fürchten und auch Krankheit nicht, so wie überhaupt nichts, was nicht auf einer Schlechtigkeit beruht und nicht an einem selbst liegt. Auch der in diesen Dingen Furchtlose ist also nicht tapfer,
 20 wir nennen aber auch ihn so aufgrund einer gewissen Ähnlichkeit. | Manche, die in Kriegsgefahren feige sind, sind nämlich freigebig und verhalten sich dem Verlust ihres Vermögens gegenüber unbekümmert. Auch wenn je-

⁷ Zur Position dieser Passage vgl. Anm. 6.

mand sich vor Gewalt gegen Frau und Kinder, vor Missgunst oder derartigem fürchtet, ist er nicht feige; noch auch ist tapfer, wer sich zuversichtlich gibt, wenn er ausgepeitscht werden soll.

Mit welcher Art von furchtbaren Dingen hat | es also der Tapfere zu tun? 25
Nicht etwa mit den größten? Denn niemand ist gegenüber schrecklichen Dingen standhafter als er. Das Furchtbarste aber ist der Tod; er ist nämlich eine absolute Grenze, und für den Toten scheint es nichts mehr zu geben, weder Gutes noch Schlechtes. Der Tapfere, so sollte man meinen, hat es aber nicht mit dem Tod in allen Lebenslagen zu tun, wie etwa auf See oder durch Krankheiten. In welchen aber dann? Doch wohl in | den schönsten? 30
Von dieser Art aber wäre der Tod im Krieg, denn darin liegt die größte und schönste Gefahr. Dem entsprechen auch die besonderen Ehrungen, die in Staaten und von Monarchen für sie verliehen werden. Im eigentlichen Sinn tapfer dürfte daher derjenige genannt werden, der dem schönen Tod gegenüber furchtlos ist wie auch dem gegenüber, was unmittelbar den Tod bringen kann; und Derartiges gibt es | vor allem im Krieg. Nun ist der Tapfere 35
freilich auch auf See | und im Krankheitsfall furchtlos, aber nicht so wie die 1115b
Seeleute: Die Tapferen, nachdem sie die Hoffnung auf Rettung aufgegeben haben, verachten nämlich einen solchen Tod; die Seeleute dagegen sind ihrer Erfahrung wegen hoffnungsvoll. Tapferkeit legt man aber in Situationen an den Tag, in denen man Stärke beweisen kann | oder das Sterben schön ist. 5
Diese Arten von Tod erlauben aber weder das eine noch das andere.

Kapitel 10

Das Furchtbare ist zwar nicht für alle Menschen dasselbe, von manchem VII.
sagen wir sogar, es übersteige Menschenkraft. Dies ist für jeden Menschen furchterregend, jedenfalls wenn er bei Verstand ist. Furchtbares, das menschlichem Maß entspricht, unterscheidet sich aber hinsichtlich seiner Größe und dem | Mehr und Weniger. Ebenso verhält es sich mit dem, was Zuversicht 10
erregt. Der Tapfere ist so unerschütterlich, wie man das als Mensch sein kann. Auch er hat Furcht vor derartigen Dingen, hält ihnen aber stand, so wie man soll, um des Schönen willen und wie es die Vernunft verlangt; denn dies ist das Ziel der Tugend. Man kann aber Derartiges mehr und weniger fürchten, und zudem kann man | auch Dinge fürchten, die gar nicht 15
furchtbar sind, als wären sie es. Zu diesen Verfehlungen kommt es, wenn man fürchtet, was man nicht soll oder wie man es nicht soll oder auch wann man es nicht soll oder anderes dieser Art. Ebenso verhält es sich mit dem, was Zuversicht erregt. Wer also standhält und fürchtet, was man soll und weswegen man es soll und wie und wann man es soll, und in entsprechender 20
Weise auch Zuversicht an den Tag legt, ist tapfer. Denn | der Tapfere fühlt

und handelt in angemessener Weise und wie es die Vernunft verlangt. Ziel jeder Tätigkeit ist aber das, was der jeweiligen Disposition entspricht, und dies gilt also auch für den Tapferen;⁸ die Tapferkeit ist aber etwas Schönes und daher ist auch ihr Ziel von dieser Art. Denn jede Disposition ist durch ihr Ziel bestimmt. Um des Schönen willen bleibt der Tapfere folglich standhaft und tut, was der Tapferkeit entspricht.

Von denen, die durch Übermaß fehlgehen, hat derjenige, der es durch
 25 Furchtlosigkeit tut, | keinen Namen (wir haben ja schon im Vorangehenden
 gesagt, dass viele Dispositionen namenlos sind); jemand wäre aber wahnsin-
 nig oder ganz schmerzunempfindlich, wenn er überhaupt nichts fürchtete –
 weder Erdbeben noch Flutwellen, so wie man das den Kelten nachsagt. Wer
 sich aber übermäßig zuversichtlich dem Furchtbaren gegenüber verhält, ist
 30 tollkühn. Der Tollkühne scheint aber auch ein Aufschneider zu sein und | je-
 mand, der Tapferkeit nur vortäuscht: Wie sich der Tapfere dem Furchtbaren
 gegenüber verhält, so versucht es dieser dem Anschein nach; wo er es kann,
 ahmt er ihn nämlich nach. Daher sind auch die meisten dieser Leute ‚toll-
 kühn-feige‘; während sie sich wagemutig geben, halten sie dem Furchtbaren
 doch nicht stand.

Wer dagegen Furcht im Übermaß hat, ist feige. Er fürchtet nämlich, was
 35 man nicht soll | und wie man es nicht soll, und alles dieser Art hängt ihm
 1116a an. | Es mangelt ihm auch an Zuversicht, sondern er sticht eher durch über-
 triebene Wehleidigkeit hervor. Der Feige ist aber ohne Hoffnung, da er sich
 vor allem fürchtet. Beim Tapferen ist es genau umgekehrt. Denn Zuversicht
 5 zeichnet den Hoffnungsfrohen aus. Der Feige, | der Tollkühne und der Tap-
 fere haben zwar mit denselben Dingen zu tun, sie verhalten sich zu ihnen
 aber auf verschiedene Weise. Denn erstere legen Übermaß und Mangel an
 den Tag, dieser aber verhält sich auf mittlere Weise und so, wie man soll. Die
 Tollkühnen sind zudem übereifrig und wünschen sich zuvor zwar Gefahren
 herbei, weichen in ihnen dann aber zurück; die Tapferen sind dagegen in
 Aktionen zupackend, vorher aber bewahren sie Ruhe.

Kapitel 11

10 Die Tapferkeit ist also, wie gesagt, eine Mitte gegenüber dem, was unter den
 genannten Umständen Zuversicht und Furcht erregt; sie wählt oder erträgt
 Derartiges, weil es schön ist, es zu tun, oder auch weil es schändlich wäre, es
 nicht zu tun. Zu sterben, um Armut, Liebe oder sonst irgendetwas Schmerz-
 lichem zu entgehen, ist aber nicht Sache des Tapferen, sondern vielmehr des

⁸ 1115b21: An der von Bywater als korrupt markierten Stelle wird die Emendation von Susemihl übernommen.

Feigen. Denn es ist eine Schwäche, vor Bedrängnissen zu fliehen; und ein solcher Mensch nimmt den Tod | nicht auf sich, weil es schön ist, sondern 15
um einem Übel zu entgehen. Die Tapferkeit ist also etwas von dieser Art.

Von Tapferkeit pflegt man aber auch noch in fünf anderen Weisen zu VIII.
sprechen. An erster Stelle steht die des Bürgerheers, da sie der eigentlichen Tapferkeit am ähnlichsten ist. Die Bürger scheinen nämlich Gefahren sowohl der Strafe der Gesetze und der öffentlichen Schande wegen auf sich zu nehmen, wie auch um der Ehrungen willen. | Daher scheint es dort die 20
Tapfersten zu geben, wo man Feiglinge für ehrlos hält und die Tapferen ehrt. Solche Menschen stellt auch Homer in seiner Dichtung dar, wie etwa Diomedes und Hektor:

„Polydamas wird mich als erster mit Schimpf beladen...“

und: |

„Hektor wird dereinst im Kreise der Trojaner verkünden: 25
„Der Sohn des Tydeus ist vor mir...“

Diese Art Tapferkeit gleicht der zuvor beschriebenen Art am meisten, weil sie der Tugend wegen auftritt, der Scham und dem Streben nach Schöнем wegen, nämlich nach Ehre, sowie um Schande zu vermeiden, weil sie hässlich ist. |

Derselben Art könnte jemand auch solche Menschen zurechnen, die von 30
ihren Anführern gezwungen werden; sie sind aber schlechter, weil sie nicht aus Scham, sondern aus Furcht so handeln, und nicht um Schändliches, sondern um Schmerzhaftes zu vermeiden. Ihre Befehlshaber zwingen sie nämlich dazu, so wie Hektor es tut:

„Wen fern vom Kampf ich sich verbergen sehe ..., |
für den wird es kein Mittel geben, den Hunden zu entgehen.“ 35

Auch diejenigen, die ihnen ihre Posten zuweisen und jeden schlagen, der zurückweicht, | tun dasselbe, genauso wie diejenigen, die ihre Mannschaften 1116b
vor Gräben und Ähnlichem aufstellen. Sie alle üben nämlich Zwang aus. Man soll aber nicht aufgrund von Zwang tapfer sein, sondern weil es schön ist.

Auch Erfahrung in bestimmten Dingen hält man aber für eine Art von Tapferkeit. Daher meinte auch Sokrates, | die Tapferkeit sei Wissen. So sind 5
die einen in dieser, die anderen in jener Weise erfahren, in Angelegenheiten des Krieges sind es aber die Söldner. Bekanntlich gibt es im Krieg viele Situationen, die gefahrlos sind, und die Söldner überblicken diese am besten. Sie erscheinen so als tapfer, weil die anderen nicht wissen, welche diese Situationen sind. Ferner verstehen Söldner aufgrund ihrer | Erfahrung am besten 10
anzugreifen und sich zu verteidigen, zumal sie sich im Gebrauch von Waf-

fen auskennen und solche besitzen, die am besten zum Angriff wie auch zur Verteidigung geeignet sind. Sie kämpfen daher wie Bewaffnete gegen Waffenlose oder wie Athleten gegen Amateure. Denn auch bei solchen Kämpfen
 15 sind nicht die Tapfersten die Erfolgreichsten, sondern die | Stärksten und die mit der besten körperlichen Verfassung. Söldner erweisen sich aber als feige, wenn die Gefahr überhandnimmt und sie der Zahl und der Ausrüstung nach unterlegen sind. Sie wenden sich als erste zur Flucht, während das Bürgerheer ausharrt und in den Tod geht, so wie es tatsächlich beim Tempel des
 20 Hermes geschehen ist. Denn für die Bürger ist die Flucht schändlich | und der Tod einer solchen Rettung vorzuziehen. Die anderen dagegen haben die Gefahr von vornherein nur in der Meinung, überlegen zu sein, auf sich genommen; haben sie aber erst einmal die wahre Lage erkannt, dann fliehen sie, weil sie den Tod mehr als die Schande fürchten. Der Tapfere ist aber nicht von dieser Art.

Auch den Zorn pflegt man in Beziehung zur Tapferkeit zu stellen. Denn
 25 auch solche, die aus Zorn | wie wilde Tiere auf diejenigen losgehen, von denen sie verwundet worden sind, gelten als tapfer, da Tapfere auch zum Zorn neigen. Der Zorn verstärkt nämlich die Bereitschaft, sich in Gefahr zu begeben; daher sagt auch Homer: „er verlieh seinem Zorn Stärke“, „er weckte Mut und Zorn in ihm“, „scharfen Mut um die Nüstern“ und „es kochte ihm
 30 das Blut“. Denn alle diese Wendungen scheinen | das Erregen und Anstacheln des Zorns zu bezeichnen. Die Tapferen handeln nun um des Schönen willen, und der Zorn unterstützt sie dabei, Tiere dagegen aus Schmerz. Sie tun das nämlich, weil sie getroffen sind oder sich fürchten; denn wenn sie einmal im Wald oder im Sumpf verborgen sind,⁹ kommen sie nicht heraus.
 35 Tapfer sind sie also nicht, wenn sie, von Schmerz oder Wut getrieben, | auf die Gefahr losgehen, da sie ja nichts Schreckliches vorhersehen. Denn sonst wären selbst Esel tapfer, die das aus Hunger tun. Selbst wenn sie geschlagen
 1117a werden, | hören sie nämlich mit dem Fressen nicht auf. Und schließlich gehen auch die Ehebrecher aus Begierde vielerlei Wagnisse ein. Lebewesen, die sich durch Schmerz oder Wut getrieben in Gefahr begeben, sind also nicht tapfer.¹⁰ Die natürlichste scheint zwar die Tapferkeit aus wütender Erregung; | nimmt sie noch Absicht und Ziel hinzu, dann scheint sie Tapferkeit zu sein. Auch Menschen empfinden Schmerz, wenn sie zornig sind, und Lust, wenn sie sich rächen. Kämpfen sie aus solchen Gründen, dann sind sie zwar kämpferisch, aber nicht tapfer. Sie tun es nämlich nicht des Schönen

⁹ Bywater streicht hier nach Victorinus *en belei*, wohl weil solche Wortspiele bei Aristoteles selten sind.

¹⁰ Bywater athetiert diesen Satz unter Berufung auf Handschrift K^b; für den Kontext ist er aber nötig.

wegen oder der Vernunft gemäß, sondern des Affektes wegen. Sie haben aber etwas an sich, was der Tapferkeit nahe kommt. |

Auch die Hoffnungsfrohen sind jedoch nicht tapfer. Weil sie oft und über viele gesiegt haben, sind sie nämlich in Gefahren zuversichtlich. Den Tapferen sind sie insofern ähnlich, als beide zuversichtlich sind. Doch die Tapferen sind aus den bereits genannten Gründen zuversichtlich, die Hoffnungsfrohen sind es aber, weil sie meinen, sie seien die Stärksten und ihnen werde nichts geschehen. So verhalten sich Menschen auch in Trunkenheit; auch sie werden nämlich | zuversichtlich. Gehen die Ereignisse aber wider ihr Erwarten aus, dann fliehen sie. 10 15

Das Kennzeichen des Tapferen war es jedoch, dem, was für Menschen furchtbar ist und auch erscheint, deswegen standzuhalten, weil es schön ist, und schändlich, es nicht zu tun. Daher scheint es auch ein Zeichen größerer Tapferkeit zu sein, wenn jemand sich in plötzlichen Schrecknissen furchtlos und unerschütterlich verhält, als wenn er es in den vorhersehbaren tut. | Denn dieses Verhalten beruht eher auf der Disposition und weniger auf der Vorbereitung. Bei vorhersehbaren Gefahren kann man sich nämlich auch aufgrund von Überlegung und Vernunft entscheiden, bei plötzlichen verhält man sich der Disposition entsprechend. 20

Als tapfer erscheinen auch die Unkundigen; sie sind nicht weit von den Hoffnungsfrohen entfernt, aber insofern schlechter, als sie nicht das Selbstvertrauen haben wie die Hoffnungsfrohen, die daher auch eine | Weile standhalten. Wenn diejenigen, die sich bloß getäuscht haben, aber erkennen, dass die Dinge anders liegen, oder auch nur den Verdacht schöpfen, dann fliehen sie. So erging es den Argivern, als sie auf die Spartaner stießen und sie für Sikyoner hielten. Wir haben also erklärt, von welcher Art die Tapferen und von welcher Art diejenigen sind, die als tapfer gelten. 25

Kapitel 12

Die Tapferkeit ist zwar auf Zuversicht und Furcht bezogen, aber nicht auf beide in der gleichen | Weise, sondern mehr auf das Furchterregende. Denn wer in derartigen Situationen unerschütterlich ist und sich darin so verhält, wie man es soll, der ist tapferer als derjenige, der es demgegenüber tut, was Zuversicht erregt. Man wird also, wie gesagt, aufgrund des Standhaltens gegenüber Schmerzhaftem tapfer genannt. Daher ist die Tapferkeit auch mit Schmerz verbunden und wird zu Recht gelobt. Denn es ist schwerer, | Schmerzhaftes auszuhalten als sich des Lustvollen zu enthalten. 30 35

Dennoch | sollte das Ziel der Tapferkeit als etwas Lustvolles erscheinen, 1117b was nur durch die Umstände verdunkelt wird, so wie das auch bei den sportlichen Wettkämpfen geschieht. Auch für Faustkämpfer ist nämlich das Ziel,

um dessentwillen sie kämpfen, der Siegeskranz und die Ehrungen, eine Lust; die eingesteckten Schläge sind dagegen schmerzhaft und unangenehm für sie – da sie doch | aus Fleisch und Blut sind – wie überhaupt ihre Mühen. Weil es davon eine Vielzahl gibt, scheint das Ziel, weil es geringfügig ist, gar nichts Lustvolles an sich zu haben.

Wenn es sich also mit der Tapferkeit ähnlich verhält, dann werden Tod und Verletzungen für den Tapferen schmerzhaft und unwillkommen sein; er wird sie aber auf sich nehmen, weil es schön ist oder doch schändlich wäre, es nicht zu tun. Und | je mehr er die Tugend als ganze besitzt und je glücklicher er ist, desto mehr wird ihn die Aussicht auf den Tod schmerzen. Denn für einen solchen Menschen ist das Leben in höchstem Maße lebenswert und er wird wissentlich der größten Güter beraubt, was schmerzlich ist. Doch ist er darum nicht weniger tapfer, sondern vielleicht sogar noch mehr, weil er das Schöne, das zum Krieg gehört, auf Kosten | der anderen Güter wählt. Nicht bei allen Tugenden ist also das Tätigsein angenehm, außer insofern, als es das Ziel berührt. Es ist aber durchaus möglich, dass solche Menschen nicht die besten Soldaten sind, sondern eher solche, die zwar weniger tapfer sind, aber sonst nichts Gutes kennen. Diese sind nämlich bereit, Gefahren auf sich zu nehmen und ihr | Leben für einen geringen Lohn dranzugeben.

So viel sei also über die Tapferkeit gesagt. Was sie ist, lässt sich jedenfalls im Umriss unschwer dem Gesagten entnehmen.

Kapitel 13

- X. Nach der Tapferkeit wollen wir jetzt über die Besonnenheit sprechen, denn diese beiden scheinen die Tugenden der vernunftlosen Seelenteile zu sein. Dass | die Besonnenheit eine Mitte in Bezug auf die Lust ist, haben wir bereits gesagt; auf den Schmerz ist sie nämlich weniger und nicht in derselben Weise bezogen. Auch die Zügellosigkeit zeigt sich im gleichen Bereich. Um welche Arten von Lust es dabei geht, wollen wir jetzt bestimmen. Die seelischen Arten der Lust sind aber von den körperlichen zu trennen, wie etwa Ehrliche und Liebe zum Lernen. Es freut sich nämlich ein jeder über dasjenige, | dessen Liebhaber er ist; bei ihnen ist aber nicht der Körper betroffen, sondern vielmehr das Denken. Menschen, denen es um diese Art von Lust zu tun ist, nennt man nicht besonnen oder zügellos, ebenso wenig wie diejenigen, denen es um die übrigen Arten von Lust geht, die nicht den Körper betreffen. Denn Menschen, die Geschichten lieben, gern erzählen und | ihre Tage mit Gerede über Beliebigen verbringen, | nennen wir zwar redselig, aber nicht zügellos; und zügellos nennen wir auch solche nicht, die der Verlust von Geld oder von Freunden schmerzt. Die Besonnenheit bezieht sich also auf die körperlichen Arten von Lust, aber auch da wieder nicht auf alle.

Denn diejenigen, die sich an den Gegenständen des Sehens freuen, an Farben, Gestalten oder an Bildern, werden weder als besonnen noch | als zügellos bezeichnet, obwohl man meinen sollte, auch über Derartiges könne man Lust empfinden, wie man soll, und Übermaß oder Mangel an den Tag legen. Ähnliches gilt auch für den Bereich des Hörens. Denn wer sich übermäßig an Musik oder Schauspiel erfreut, den nennt niemand zügellos, noch auch den besonnen, der es tut, wie man soll. Auch in Hinblick auf den Geruchssinn nennt man Leute nicht so, es sei denn in | akzidenteller Weise. Wir nennen nämlich nicht diejenigen zügellos, die sich am Geruch von Äpfeln, Rosen oder Räucherwerk erfreuen, sondern eher diejenigen, die das beim Duft von Parfüm oder Speisen tun. An ihnen haben nämlich Zügellose ihre Lust, weil diese sie an die Gegenstände ihrer Begierde erinnern. Auch bei anderen Menschen kann man ja sehen, dass sie sich an den | Gerüchen von Speisen erfreuen, wenn sie Hunger haben. Die Lust an solchen Dingen zeichnet aber den Zügellosen aus, denn ihnen gilt seine Begierde.

Bei den übrigen Lebewesen gibt es auch keine Lust an Wahrnehmungen dieser Art, es sei denn akzidentell. Denn die Hunde erfreuen sich nicht am Geruch von Hasen, sondern am Fressen; der Geruch | lässt sie diese aber wahrnehmen. Und so hat auch der Löwe seine Lust nicht am Brüllen des Ochsen, sondern am Verzehr. Am Brüllen merkt der Löwe, dass der Ochse in der Nähe ist, und daher scheint es, als bereite es ihm Lust. In gleicher Weise hat er nicht Lust am Anblick von „Hirsch oder Wildziege“, sondern daran, dass er sie zur Beute haben wird. Besonnenheit und Zügellosigkeit beziehen sich nun auf solche Arten von Lust, an denen auch die übrigen | Tiere teilhaben, daher erscheinen diese Arten auch sklavisch und animalisch. Sie betreffen nämlich den Tast- und den Geschmackssinn. Aber auch vom Geschmackssinn scheinen die Zügellosen nur wenig oder gar keinen Gebrauch zu machen. An diesem liegt es nämlich, die Geschmacksunterschiede festzustellen, so wie diejenigen es tun, die Weine erproben und Speisen abschmecken. An Derartigem haben | die Zügellosen jedenfalls nur wenig Lust, sondern vielmehr am Genuss, der ganz auf dem Tastsinn beruht – und zwar am Essen, am Trinken und an der Sexualität. Daher hat ein gewisser Schlemmer auch gebetet, sein Schlund möge länger als der eines Kranichs werden, als gelte seine Lust der | Berührung. Die Zügellosigkeit gilt also der gemeinsten Art von Wahrnehmung und sie dürfte zu Recht als tadelnswert erscheinen, weil wir sie nicht haben, insofern wir Menschen, sondern insofern wir Tiere sind. Aus solchen Dingen seine Lust zu beziehen und sie über alles zu lieben, ist daher tierisch. Ausgenommen davon sind freilich die feinsten | Formen von Lust an der Berührung, wie etwa jene, die in den Gymnasien durch Massage und Erhitzung hervorgerufen werden. Beim Zügellosen betrifft die Berührung nämlich nicht den ganzen Körper, sondern nur bestimmte Körperteile.

- XI. Von den Begierden erscheinen die einen allen gemeinsam zu sein, andere sind einzelnen Menschen eigen und erworben. Natürlich ist etwa die
 10 Begierde nach Nahrung. | Denn jeder, dem es daran mangelt, begehrt feste oder flüssige Nahrung, manchmal auch beides zugleich; zudem begehrt nach ‚Beilager‘, wie Homer sagt, wer jung ist und in der Blüte seiner Jahre steht. Begierde nach dieser oder jener besonderen Art davon hat aber nicht jeder und auch nicht nach denselben Dingen. Daher scheint uns solche Begierde als etwas Eigentümliches. Dennoch ist auch daran etwas Natürliches. Denn unterschiedliche Dinge sind unterschiedlichen Menschen angenehm, und
 15 manche Dinge sind allen angenehmer | als andere. Die natürlichen Begierden betreffend gehen nur wenige fehl und auch nur in einer Richtung hin, zum Übermaß. Was sich gerade bietet, bis zur Übersättigung zu essen und zu trinken heißt, das Natürliche der Menge nach zu überschreiten, denn die natürliche Begierde gilt nur dem Auffüllen eines Mangels. Daher nennt
 20 man solche Leute Völller, weil | sie ihren Magen über das Gebotene hinaus anfüllen. Dazu werden die allzu sklavisch Veranlagten. Ihre eigentümlichen Arten von Lust betreffend gehen aber viele auf vielerlei Weisen fehl. Denn wenn man Leute als ‚Liebhaber-von-Derartigem‘ bezeichnet, die Lust an dem haben, an dem man es nicht soll, oder mehr als die meisten oder nicht in
 25 der Weise, in der man es soll, dann überschreiten | die Zügellosen das richtige Maß in all diesen Hinsichten; sie haben ihre Lust nämlich an manchem, an dem man es nicht soll, weil es hassenswert ist, und selbst wenn es um Dinge geht, an denen man Lust haben soll, so tun sie es doch mehr, als man soll, und als die meisten es tun. Dass das Übermaß in Bezug auf diese Arten von Lust Zügellosigkeit ist und Tadel verdient, ist also offenkundig.
- Was aber den Schmerz angeht, so bezeichnet man – anders als bei der
 30 Tapferkeit | – niemanden als besonnen, weil er ihn aushält, und niemanden als zügellos, weil er es nicht tut. Vielmehr wird der Zügellose so genannt, weil es ihn mehr schmerzt, als es soll, dass er etwas Lustvolles nicht bekommt; selbst den Schmerz verursacht bei ihm also die Lust. Der Besonnene wird aber so genannt, weil ihn das Fehlen von Lustvollem oder der Verzicht darauf nicht schmerzt.

Kapitel 14

- 1119a Der Zügellose begehrt nun alle Arten von Lust oder doch die größten, und er wird von seiner Begierde dazu getrieben, sie auf Kosten von allem anderen zu wählen. Daher schmerzt es ihn sowohl, wenn er sie verfehlt, wie auch, wenn er sie begehrt; denn diese Begierde ist mit Schmerz
 5 verbunden. | Es scheint aber widersinnig, der Lust wegen Schmerz zu erleiden.

Menschen, welche die Lust betreffend einen Mangel aufweisen und weniger Lust empfinden, als man soll, dürfte es aber kaum geben. Eine solche Empfindungslosigkeit entspricht nämlich nicht der menschlichen Natur. Denn auch die übrigen Lebewesen machen Unterschiede hinsichtlich ihrer Nahrung: an manchem haben sie ihre Lust, an anderem dagegen nicht. Wenn für jemanden gar nichts lustvoll ist und nichts einen Unterschied macht, dann | wäre der wohl weit davon entfernt, ein Mensch zu sein. Einen Namen hat dieser aber nicht erhalten, weil er kaum vorkommt. 10

Der Besonnene verhält sich diesen Dingen gegenüber auf mittlere Weise. Er freut sich nicht an dem, was dem Zügellosen am meisten Lust bereitet, sondern findet es vielmehr abstoßend. Er hat weder allgemein Lust an Dingen, an denen man es nicht soll, noch auch allzu heftige an etwas dieser Art. Daher empfindet er auch keinen Schmerz, wenn solche Dinge fehlen, und begehrt sie nicht – oder wenn doch, dann nur in Maßen und nicht | mehr, als 15 man es soll, und auch nicht, wann man es nicht soll, und überhaupt nichts von dieser Art. Was aber an Lustvollem Gesundheit und Wohlbefinden fördert, wird er maßvoll begehren und so, wie man es soll, und ebenso auch die anderen Arten von angenehmen Dingen, sofern sie Gesundheit und Wohlbefinden nicht hinderlich sind, dem Schönen nicht widersprechen oder über seine Verhältnisse gehen. Denn wer sich auf Derartiges einlässt, liebt solche Arten von Lust mehr, als | sie wert sind. Der Besonnene ist aber nicht von 20 dieser Art, sondern so, wie es der richtigen Begründung entspricht.

Kapitel 15

Die Zügellosigkeit gleicht eher einer freiwilligen Disposition als die Feigheit. Erstere beruht nämlich auf Lust, Letztere auf Schmerz, und davon wählt man das eine und meidet das andere. Zudem verstört und zerstört der Schmerz die Natur dessen, der ihn hat, die Lust tut dagegen nichts dergleichen. | Daher ist Zügellosigkeit in höherem Maße freiwillig und daher 25 auch tadelnswerter. Zudem ist es leichter, Gewohnheiten in Bezug auf Lustvolles anzunehmen, da es davon im Leben reichlich gibt und die Gewöhnung gefahrlos ist, während bei den furchterregenden Dingen das Gegenteil der Fall ist. Die Feigheit selbst dürfte allerdings in anderer Weise freiwillig sein als die einzelnen Handlungen. Denn die Feigheit selbst enthält keinen Schmerz; bei einzelnen Handlungen verstört der Schmerz aber so sehr, dass | der Betreffende die Waffen von sich wirft und auch sonstige schmähhche 30 Handlungen begehrt. Daher meint man auch, diese Handlungen beruhten auf Gewalt. Beim Zügellosen sind wiederum zwar die einzelnen Handlungen freiwillig, denn er begehrt und erstrebt sie, seine gesamte Verfassung aber weniger. Denn niemand begehrt, zügellos zu sein.

Den Namen ‚Zügellosigkeit‘ beziehen wir auch auf Fehler im Verhalten von Kindern, | denn sie haben damit eine gewisse Ähnlichkeit. Welches nach welchem benannt ist, macht für das, worum es jetzt geht, zwar keinen Unterschied, offenbar ist aber das Spätere nach dem Früheren benannt. Auch scheint der übertragene Gebrauch nicht unpassend; denn was nach Schlechtem strebt und auf heftiges Wachstum angelegt ist, bedarf der Zügelung; | von dieser Art sind aber besonders die Begierde und das Kind. Denn auch die Kinder leben ganz nach ihren Begierden, und am stärksten ist bei ihnen das Begehren nach Lust. Wenn dieses Begehren nicht gehorsam und dem herrschenden Element untergeordnet ist, wird es überhandnehmen. Denn bei Wesen ohne Vernunft ist das Begehren nach Lust von allen Seiten unersättlich. Die Betätigung der Begierde vergrößert diese Anlage noch, | und wenn die Begierden erst groß und heftig sind, vertreiben sie selbst die Überlegung. Daher sollten die Begierden mäßig und von geringer Zahl sein und der Vernunft nichts entgegensetzen; diesen Zustand bezeichnen wir nämlich als gehorsam und gezügelt. Denn so wie das Kind nach der Anordnung des Erziehers leben soll, so soll sich auch das Begehrende | der Vernunft gemäß verhalten. Folglich muss beim Besonnenen der begehrende Teil mit der Vernunft übereinstimmen; denn Zielpunkt ist für beide das Schöne, und der Besonnene begehrt, was man soll und wie man und wann man soll. Ebendies ordnet aber auch die Vernunft an. Dies sei nun zur Bestimmung der Besonnenheit gesagt.

Buch IV

Kapitel 1

Als Nächstes wollen wir über die Freigebigkeit sprechen. Sie scheint die Mitte in Hinblick auf den Besitz zu sein. Denn gelobt wird der Freigebige weder für sein Verhalten in kriegerischen Auseinandersetzungen noch auch in Lagen, die den Besonnenen erfordern, noch auch für Rechtsentscheidungen, | sondern für das Geben und Nehmen von Besitz – allerdings mehr für 25 das Geben. Als Besitz bezeichnen wir alles, dessen Wert in Geld bemessen wird. Verschwendungssucht und Geiz sind Übermaße und Mängel im Umgang mit Besitz. So schreiben wir Geiz immer denjenigen zu, die mehr | auf 30 Besitz aus sind, als man es soll. ‚Verschwendungssucht‘ gebrauchen wir manchmal aber auch in komplexer Weise; denn als Verschwender bezeichnen wir auch die Unbeherrschten sowie diejenigen, die aus Zügellosigkeit Geld vergeuden. Daher erscheinen diese auch als völlig nichtswürdig, weil sie viele Laster zugleich haben. Sie werden also nicht im eigentlichen Sinn so genannt; denn ein Verschwender ist eigentlich nur derjenige, der ein einziges Laster hat: | seine Habe zu vergeuden. Ein Verschwender ist nämlich, 1120a wer durch sich selbst zugrunde gerichtet wird. Die Vernichtung der eigenen Habe scheint aber eine Art Selbstzerstörung zu sein, zumal das Leben davon abhängt. So verstehen wir also die Verschwendungssucht.

Was einen Gebrauch hat, kann man aber auf gute wie auch | auf schlechte 5 Weise gebrauchen. Nun gehört der Reichtum zu den Dingen, die einen Gebrauch haben. Von allem aber macht derjenige den besten Gebrauch, der die betreffende Tugend besitzt. So wird auch derjenige seinen Reichtum am besten zu gebrauchen wissen, der die Tugend besitzt, die sich auf das Vermögen bezieht. Dieser aber ist der Freigebige. Denn der Gebrauch scheint im Ausgeben und Verschenken von Vermögen zu bestehen, das Nehmen und das Bewahren eher im Besitz. Daher | ist es eher Sache des Freigebigen zu 10 geben, wem man soll, als zu nehmen, woher man soll, oder nicht zu nehmen, woher man nicht soll.

Zur Tugend gehört es nämlich eher, Gutes zu tun, als es zu empfangen, wie auch eher, Schönes zu tun, als Schändliches zu unterlassen. Auch gehö-

- 15 ren offensichtlich Gutes und Schönes zu tun zum Geben, | Gutes zu empfangen und Schändliches zu unterlassen zum Nehmen. Auch der Dank gebührt demjenigen, der gibt, nicht dem, der nicht nimmt, und das gilt noch mehr für das Lob. Es ist auch leichter, nicht zu nehmen, als etwas zu geben, denn man ist weniger bereit, Eigenes wegzugeben, als Fremdes nicht anzunehmen. Freigebig nennt man diejenigen, die geben, während man die-
 20 jenigen, die nicht nehmen, nicht | für ihre Freigebigkeit lobt, sondern eher für ihre Gerechtigkeit; diejenigen, die nehmen, lobt man dagegen überhaupt nicht. Von allen, die man ihrer Tugend wegen als Freunde liebt, liebt man die Freigebigen beinah am meisten. Sie bringen nämlich Nutzen, und dieser Nutzen liegt im Geben.

Kapitel 2

- Die tugendhaften Handlungen sind schön und werden um des Schönen willen getan. Der Freigebige wird daher um des Schönen willen | und in der richtigen Weise geben, nämlich wem er soll und wie viel und wann – und was sonst noch alles zum richtigen Geben gehört, und das mit Lust oder ohne Unlust; denn Tugendhaftes ist erfreulich oder doch nicht schmerzlich, am wenigsten aber schmerzlich. Wer gibt, wem er nicht soll, oder nicht um des Schönen willen, sondern aus einem anderen Grund, wird nicht freigebig,
 30 sondern anders genannt, so wie auch nicht, | wer es ungern tut, denn dieser dürfte den Besitz dem schönen Handeln vorziehen, was zum Freigebigen nicht passt.

- Der Freigebige wird aber auch nichts nehmen, woher man es nicht soll. Denn ein solches Nehmen passt nicht zu jemandem, der den Besitz gering schätzt. Auch das Bitten ist nicht seine Sache. Denn wer gern Gutes tut, dem fällt das Empfangen von Wohltaten schwer. Er wird es jedoch von da-
 1120b her annehmen, woher man es soll, so als sei es aus | seinem eigenen Besitz, nicht weil es schön, sondern weil es notwendig ist, damit er selbst etwas zu geben hat. Auch wird er den eigenen Besitz nicht vernachlässigen, da er doch wünscht, anderen damit auszuhelfen. Er wird aber auch nicht jedem Beliebigen geben, damit er denen etwas zu geben hat, denen man soll, und wann und wo es schön ist. Dennoch ist es auch ein klares Kennzeichen des
 5 Freigebigen |, dass er es mit Geben übertreibt, so dass er für sich selbst weniger übrig lässt. Denn nicht auf sich selbst zu schauen, ist typisch für den Freigebigen.

- Die Freigebigkeit wird aber dem Vermögen entsprechend bestimmt. Denn das Freigebige liegt nicht in der Menge des Gegebenen, sondern in der Disposition des Gebers; dieser aber gibt seinem Vermögen entsprechend. Es
 10 ist also durchaus möglich, | dass derjenige, der weniger gibt, dennoch der

Freigebigere ist, wenn er weniger hat, von dem er geben kann. Freigebiger aber scheinen diejenigen zu sein, die ihr Vermögen nicht selbst erworben, sondern geerbt haben; denn zum einen haben sie nie den Mangel kennen gelernt, zum anderen lieben alle besonders dasjenige, was sie selbst hervor-
 15 gebracht haben, so wie die Eltern und die Dichter. Für den | Freigebigen ist es jedoch nicht leicht, reich zu bleiben, da er weder zum Nehmen noch zum Bewahren, sondern zum Weggeben neigt und an seinem Vermögen nicht als solchem, sondern des Gebens wegen hängt. Daher macht man es auch dem Schicksal zum Vorwurf, dass diejenigen am wenigsten reich sind, die es am meisten verdienen. Das ergibt sich aber nicht ohne Grund: Ein Vermögen kann man – wie alles andere – nicht besitzen, wenn man sich nicht darum kümmert, | dass man es hat. Auch wird der Freigebige nicht geben, wem man
 20 nicht soll oder wann man nicht soll oder was sonst von dieser Art ist. Denn dann würde er nicht mehr der Freigebigkeit gemäß handeln, und wenn er sein Vermögen dafür aufgewendet hat, würde ihm nichts für das bleiben, wofür man es aufwenden soll. Denn freigebig ist, wie gesagt, derjenige, der sein Vermögen seinen Mitteln entsprechend und für das aufwendet, wofür man es soll. Wer es darin übertreibt, | ist verschwenderisch. Daher bezeichnen wir auch Tyrannen nicht als Verschwender; denn angesichts der Größe ihres Besitzes scheint es nicht leicht zu sein, es mit Geschenken und sonstigen Aufwendungen zu übertreiben.

Da die Freigebigkeit demnach eine Mitte in Hinblick auf Geben und Nehmen von Besitz ist, wird der Freigebige geben und sein Vermögen verwenden, wofür man es soll und so viel, wie man soll, und zwar sowohl in | kleinen wie auch in großen Dingen, und er wird ebendies mit Lust tun. 30 Er wird aber auch annehmen, woher man es soll und so viel, wie man soll; denn da die Tugend eine Mitte in Hinblick auf beides ist, wird er beides in der Weise tun, in der man es soll. Zur rechten Art des Gebens gehört nämlich auch eine entsprechende des Nehmens; ist das Nehmen nicht dieser Art, widerspricht es dem Geben. Die zueinander gehörigen Arten treten nun zugleich in ein und demselben Menschen auf, | während einander widersprechende dies offensichtlich nicht tun. 1121a

Sollte es geschehen, dass der Freigebige dem zuwider ausgibt, was man soll und was schön ist, dann wird es ihn schmerzen, «wenn er aber im rechten Maß ausgibt und so wie man es soll, wird es ihn freuen», im rechten Maß und wie es das soll.¹¹ Denn zur Tugend gehört es, Lust und Unlust zu empfinden, worüber und wie man es soll. Mit dem Freigebigen ist zudem in Geldgeschäften leicht umzugehen. | Er weiß nämlich auch Unrecht hinzu- 5 nehmen, da er das Geld ja nicht hoch schätzt und es ihn weit mehr ärgert, wenn er nicht aufgewendet hat, was man soll, als es ihn schmerzt, wenn er

¹¹ Ergänzung nach der arabischen Übersetzung.

etwas aufgewendet hat, was man nicht soll. Auch sagt ihm der Spruch des Simonides nicht zu.

Kapitel 3

Der Verschwender geht aber auch in diesen Hinsichten fehl; denn Lust und Unlust empfindet er nicht über das, worüber man soll, und in der Weise, wie
 10 man es soll. Das wird uns aber im weiteren Fortgang | noch deutlicher werden. Wie wir gesagt haben, stellen Verschwendungssucht und Geiz Übermaß und Mangel dar, und zwar auf zwei Weisen: im Geben und im Nehmen. Zum Geben rechnen wir nämlich auch den Aufwand. Die Verschwendungssucht übertreibt es im Geben und im Nichtnehmen, lässt es also am Nehmen
 15 fehlen; der Geiz | lässt es am Geben fehlen und übertreibt es im Nehmen, freilich nur im Kleinen.

Bei der Verschwendung tritt beides kaum gepaart auf, da es nicht leicht ist, allen zu geben, ohne von irgendwoher etwas zu nehmen. Privatleuten, die geben, geht der Besitz schnell aus, daher hält man gerade sie für Verschwender. Ein solcher Mensch sollte aber weit besser | erscheinen als ein
 20 Geiziger, denn er ist durch das Alter wie auch durch die Not leicht zu heilen und kann so zur mittleren Disposition gelangen. Zwar hat der Verschwender die Haltung des Freigebigen, weil er gibt und nicht nimmt, aber beides nicht so, wie man soll, und nicht auf gute Weise. Wenn er sich aber daran gewöhnen könnte oder sich sonstwie änderte, dann würde er freigebig; er
 25 wird dann nämlich geben, wem man soll, | und nichts nehmen, woher man es nicht soll. Daher gilt er auch dem Charakter nach nicht als schlecht; denn übermäßig zu geben und nicht zu nehmen, zeichnet nicht schlechte oder gemeine, sondern törichte Menschen aus. Der Verschwender dieser Art dünkt uns weit besser als der Geizige, zum einen aus den genannten Gründen, zum
 30 anderen, weil er vielen nützt, während der Geizige niemandem nützt, | nicht einmal sich selbst.

Die meisten Verschwender nehmen aber, wie gesagt, auch von dort, woher man es nicht soll, und sind in dieser Hinsicht sogar geizig. Sie entwickeln eine Neigung zum Nehmen, weil sie gern ausgeben wollen, dies aber nicht so einfach tun können, weil ihnen ihre Habe schnell ausgeht. So sind sie ge-
 1121b zwungen, sich die Mittel anderweitig | zu verschaffen. Sie nehmen zugleich bedenkenlos und von allen Seiten, da sie das Schöne ja nicht kümmert. Denn im Bestreben auszugeben machen sie keinen Unterschied im Wie und Woher. Daher ist auch ihr Geben nicht freigebig; denn es ist weder schön, noch
 5 | hat es dies zum Zweck, noch ist es so, wie es soll. Denn manchmal machen sie auch solche reich, die arm sein sollten. Während sie Menschen von gutem Charakter womöglich nichts geben, lassen sie Schmeichlern oder Leu-

ten viel zukommen, die ihnen irgendeine Lust verschaffen. Daher sind die meisten von ihnen auch zügellos. Denn weil sie ihr Geld mit vollen Händen ausgeben, wenden sie auch viel für Ausschweifungen auf; und weil | sie ihr Leben nicht auf das Schöne hin ausrichten, neigen sie den Lüsten zu. Bleibt der Verschwender ohne Anleitung, gerät er auf solche Abwege; erfährt er aber die rechte Fürsorge, könnte er das Mittlere erreichen und was man soll. 10

Der Geiz ist dagegen unheilbar (das Greisenalter und jede Art von Schwäche scheinen nämlich die Menschen geizig zu machen); auch ist er den | Menschen eher angeboren als die Verschwendungssucht. Denn die meisten Menschen sind eher besitzliebend, als dass sie zum Geben bereit sind. Der Geiz erstreckt sich auf vieles und ist vielgestaltig, denn er tritt bekanntlich in vielerlei Formen auf. Denn da er zwei Seiten hat, den Mangel im Geben und das Übermaß im Nehmen, tritt er nicht bei allen Menschen als Ganzer auf, sondern manchmal | trennen sich die beiden Seiten, so dass die einen es im Nehmen übertreiben, während die anderen es am Geben fehlen lassen. 15 20

Die einen, die unter Bezeichnungen wie ‚Knauser‘, ‚Knicker‘ oder ‚Geizkragen‘ fallen, lassen es am Geben fehlen, begehren aber fremdes Gut nicht und wollen es auch nicht nehmen. Einige tun dies aus einer gewissen Billigkeit und Scheu vor Schändlichem heraus. | Manche scheinen nämlich deswegen ihr Geld zusammenzuhalten – oder behaupten es jedenfalls –, damit sie sich nicht irgendwann zu einer Schandtät gezwungen sehen. Zu diesen gehören auch der Kümmelspalter und seinesgleichen; man nennt ihn so, weil er es darin übertreibt, auch nicht das Geringste zu geben. Andere enthalten sich aus Furcht fremden Besitzes, weil es nicht leicht ist, selbst das Gut anderer | an sich zu bringen, ohne dass diese einem das eigene abnehmen. Daher begnügen sie sich damit, weder zu nehmen noch zu geben. 25 30

Die anderen übertreiben es dagegen im Nehmen, indem sie alles und von überall nehmen, so wie die Betreiber niedriger Gewerbe, Zuhälter und alle dieser Art, wie auch die Wucherer, die kleine Beträge zu hohen Zinsen ausleihen. | Sie alle nehmen, woher man es nicht soll, und so viel, wie man nicht soll. Gemeinsam ist ihnen offensichtlich die schändliche Gewinnsucht. Denn sie alle nehmen eines Gewinnes wegen Schande in Kauf, und sei er noch so klein. Diejenigen aber, die im großen Stil nehmen, und zwar weder woher man soll noch was man soll, so wie Tyrannen, die ganze Städte ausplündern und Heiligtümer berauben, die | nennen wir nicht geizig sondern vielmehr lasterhaft, frevlerisch und ungerecht. 5 1122a

Auch der Falschspieler und der Kleiderdieb¹² gehört zu den Geizigen, denn auch ihnen geht es um schimpflichen Gewinn. Denn eines Gewinnes wegen gehen beide ihrem Geschäft nach und nehmen Schande in Kauf; | die 10

¹² In 1122a7 dürfte *kai bo lêistês* (= ‚und der Räuber‘) als Glosse zu dem seltenen Ausdruck *lôpodytês* in den Text geraten sein.

einen setzen sich den größten Gefahren aus, um etwas an sich zu bringen, die anderen bereichern sich an ihren Freunden, denen man doch geben sollte. Da beide also Gewinn aus dem ziehen wollen, woraus man es nicht soll, sind sie auf schändliche Weise gewinnsüchtig; somit sind auch alle diese Weisen des Nehmens Arten von Geiz.

- Man nennt den Geiz mit Recht das Gegenteil der Freigebigkeit. Er ist
 15 nämlich ein größeres Übel als die | Verschwendungssucht, und die Menschen gehen eher in Bezug auf den Geiz fehl als auf dasjenige, was wir hier als Verschwendungssucht beschrieben haben. So viel sei also über die Freigebigkeit und über die ihr entgegengesetzten Laster gesagt.

Kapitel 4

- II. Im Anschluss daran sollte es passend erscheinen, die Großzügigkeit durch-
 20 zugehen. Denn auch sie gilt als eine Tugend, die den Besitz betrifft; | anders als die Freigebigkeit bezieht sie sich aber nicht auf alle Handlungen, die es mit Vermögen zu tun haben, sondern nur auf besonders aufwendige; sie übertrifft darin die Freigebigkeit durch ihre Größe. Wie nämlich schon ihr Name selbst zu verstehen gibt, geht es bei ihr um einen angemessenen Aufwand im Großen. Die Größe ist freilich relativ. Denn wer für den Unterhalt einer Triere aufkommt, hat nicht den gleichen Aufwand | wie jemand,
 25 der eine religiöse Festgesandtschaft übernimmt. Das Angemessene richtet sich daher nach der Person, der Gelegenheit und dem Gegenstand. Wer bei geringen oder mittleren Gelegenheiten angemessen gibt, entsprechend dem Vers „oftmals gab ich dem Wanderer“, wird nicht großzügig genannt, wohl aber wer das bei einer bedeutenden Gelegenheit tut. Denn der Großzügige ist zwar freigebig, der Freigebige aber deshalb noch nicht großzügig. |
 30 Der Mangel, der zu dieser Disposition gehört, wird als Schäbigkeit bezeichnet, das Übermaß als Vulgarität, Geschmacklosigkeit und dergleichen; bei Letzterem geht es nicht um übermäßige Ausgaben für Dinge, für die man es soll, sondern um protzigen Aufwand bei Gelegenheiten, bei denen man es nicht soll, oder in einer Weise, in der man es nicht soll. Über diese Dispositionen werden wir später noch sprechen.
 35 Der Großzügige gleicht einem Kenner, denn | er hat einen Blick für das Angemessene und vermag großen Aufwand mit Geschmack zu treiben. Wie
 1122b | wir nämlich zu Anfang gesagt haben, wird die Disposition durch die Tätigkeiten und die Gegenstände bestimmt, auf die sie sich beziehen. Die Aufwendungen des Großzügigen sind nun groß und angemessen. Entsprechend sind also auch seine Werke; denn so werden Aufwendungen groß und dem
 5 Werk angemessen sein. Daraus folgt, dass das Werk den | Aufwand wert sein, wie auch der Aufwand des Werks würdig sein oder es sogar noch über-

treffen soll. Der Großzügige wird solchen Aufwand aber um des Schönen willen treiben; denn das ist allen Tugenden gemeinsam. Auch wird er seine Aufwendungen mit Lust und reichlich machen, da genaues Rechnen kleinlich ist. Er dürfte auch mehr darauf achten, dass das Werk am schönsten und angemessensten ist, als darauf, wie hoch die Kosten sind und | wie sie so gering wie möglich zu halten sind. 10

Der Großzügige ist also notwendigerweise auch freigebig. Denn auch der Freigebige wird aufwenden, was man soll und wie man es soll. In diesen Dingen, denen die Freigebigkeit gilt, liegt aber das Große am Großzügigen, sozusagen seine Größe, und er wird mit gleichem Aufwand ein großartigeres Werk zustande bringen. Die | ‚Tugend‘ einen Besitz und ein Werk 15 betreffend ist nämlich nicht dieselbe. Am Besitz schätzt man den größten Wert am meisten, wie etwa Gold, am Werk dagegen das Großartige und das Schöne. Denn beim Werk ruft der Anblick Bewunderung hervor, und es ist das Großartige, das Bewunderung erregt. Beim Werk gibt es also eine Tugend, die Großartigkeit, die in seiner Größe liegt.

Kapitel 5

Die Großzügigkeit gilt Aufwendungen, die wir ehrenvoll nennen, wie etwa | für die Götter – Weihgeschenke, Bauten und Opferzeremonien – und 20 ebenso für alles, was mit Göttlichem zu tun hat, wie auch für Dienste am Gemeinwohl, um die man miteinander wetteifert, wenn beschlossen wird, jemand solle die Ausstattung einer Theateraufführung, den Unterhalt einer Triere oder die festliche Bewirtung der Stadt übernehmen.

In all diesen Fällen richtet man sich aber, wie gesagt, auch nach dem Handelnden, | wer er ist und über welche Mittel er verfügt. Denn die Aufwendungen 25 müssen der Mittel wert sein und nicht nur zum Werk passen, sondern auch zu dem, der es ausführt. Daher könnte ein Armer nicht großzügig sein, weil er ja nichts hat, womit er in angemessener Weise großen Aufwand treiben könnte. Wer es versucht, ist töricht; denn er wird aufwenden, was seinen Mitteln widerspricht und dem, was er tun soll; der Tugend gemäß ist aber, es auf richtige Weise zu tun. | Solche Aufwendungen stehen vielmehr denjenigen 30 Menschen an, die über die nötigen Mittel verfügen, ob sie diese nun erworben, von ihren Vorfahren ererbt oder anderen Beziehungen verdanken, und die sich durch vornehme Herkunft, hohes Ansehen und Derartiges auszeichnen. In all dem liegt nämlich Größe und Würde. Das alles gilt nun vom Großzügigen in besonderem Maß, und die Großzügigkeit besteht, wie | gesagt, in 35 Aufwendungen dieser Art, weil sie die bedeutendsten und ehrenvollsten sind.

An privaten Aufwendungen gehören dazu alle diejenigen, die | man nur 1123a einmal macht, wie für eine Hochzeit und was sonst von dieser Art ist, ferner

Ausgaben, um die es der ganzen Stadt oder doch den angesehensten Bürgern zu tun ist, wie für den Empfang oder die Verabschiedung auswärtiger Gäste, sowie für Geschenke und Gegengeschenke. Der Großzügige treibt
 5 nämlich keinen Aufwand für sich selbst, sondern | für die Allgemeinheit, und seine Geschenke haben eine gewisse Ähnlichkeit mit Weihgaben. Sache des Großzügigen ist es auch, sein Haus entsprechend seinem Reichtum zu gestalten, denn auch das Haus ist eine Art Schmuck, und insbesondere ist Aufwand für solche Werke zu betreiben, die von Dauer sind (denn diese sind die schönsten), und in jedem Fall das Angemessene zu tun. Denn für die
 10 Götter ist nicht dasselbe | angemessen wie für die Menschen, wie auch nicht dasselbe für ein Heiligtum und für ein Grabmal.

Da sich ferner bei jeder Aufwendung die Größe nach der Art des Gegenstandes richtet, ist am großartigsten zwar das im Großen Große,¹³ in diesem bestimmten Fall aber das, was unter diesen Umständen groß ist. So unterscheidet sich auch das Große im Resultat von dem im Aufwand. Der
 15 schönste Ball oder die schönste Ölfflasche | ist nämlich großzügig als Geschenk für ein Kind, selbst wenn der Geldwert klein und niedrig ist. Daher ist es für den Großzügigen charakteristisch, in welcher Sache er auch tätig sein mag, es auf großzügige Weise zu tun (ein solches Verhalten ist nämlich nicht leicht zu überbieten) und so, dass es des Aufwands wert ist. Von solcher Art ist also der Großzügige.

Kapitel 6

20 Wer es jedoch übertreibt, der Vulgäre, | übertreibt, wie gesagt, dadurch, dass er bei Aufwendungen gegen das verstößt, was man soll. Bei geringfügigen Anlässen wendet er nämlich viel auf und setzt sich auf geschmacklose Weise prunkvoll in Szene, indem er etwa als Veranstalter eines Gemeinschaftsessens dieses wie ein Hochzeitsmahl ausrichtet oder als Ausstatter in einer Komödie den Chor in Purpur auftreten lässt, wie es die Megarer tun. Und
 25 alles dieser Art wird er nicht etwa des | Schönen willen tun, sondern um seinen Reichtum zur Schau zu stellen, und weil er meint, dieser Dinge wegen bewundert zu werden. Und wo man viel aufwenden soll, gibt er wenig aus, wo wenig angebracht ist, dagegen viel.

Der Schäßige wird es wiederum an allem fehlen lassen, und selbst wenn er den größten Aufwand betreibt, wird er das Schöne durch eine Kleinigkeit
 30 verderben. Bei allem, was er unternimmt, ist er zögerlich und | sucht nach Wegen, so wenig wie nur möglich auszugeben, und selbst darüber jammert er noch und meint, in allen Dingen mehr zu tun, als man soll.

¹³ Bywaters Ergänzung von *baplôs* in 1123a12 ist nicht erforderlich.

Diese Dispositionen sind nun zwar Laster, Schande bringen sie jedoch nicht mit sich, weil sie weder dem Nächsten zum Schaden gereichen noch auch allzu anstößig sind.

Kapitel 7

Der Hochgesinntheit | scheint es, wie schon aus ihrem Namen hervorgeht, III. | 35
um große Dinge zu gehen; welcher Art diese sind, wollen wir nun als erstes
bestimmen. | Es macht aber keinen Unterschied, ob wir die Disposition oder 1123b
die ihr entsprechende Person untersuchen. Als hochgesinnt gilt nun, wer
sich großer Dinge für wert hält und ihrer auch wert ist; denn wer das nicht
seinem Wert entsprechend tut, ist töricht. Kein tugendhafter Mensch ist aber
töricht oder unvernünftig. Hochgesinnt ist also der so Beschriebene. |

Wer nur geringer Dinge wert ist und sich selbst auch entsprechend ein- 5
schätzt, ist zwar besonnen, aber nicht hochgesinnt. Denn die Hochgesinn-
theit liegt in der Größe, so wie auch zur Schönheit ein großer Körper gehört;
kleine Menschen mögen zwar anmutig und wohlproportioniert sein, schön
sind sie aber nicht. Wer sich großer Dinge für wert hält, ohne es zu sein, ist
aufgeblasen; doch ist nicht jeder, der sich größerer Dinge für wert hält, als er
ist, deswegen schon aufgeblasen. Wer sich aber für weniger wert hält, | als er 10
ist, ist kleinmütig, gleich ob er großer, mittlerer oder geringer Dinge wert ist,
hinter denen er in seiner Einschätzung noch zurückbleibt. Am kleinmütig-
sten aber dürfte derjenige erscheinen, der großer Dinge wert ist. Denn wie
würde er sich erst verhalten, wenn er nicht so großer Dinge wert wäre? Der
Hochgesinnte ist also in Hinblick auf die Größe ein Extrem, in Hinblick
auf das Verhalten, wie es sein soll, hält er die Mitte, da er sich seinem Wert
entsprechend | einschätzt. Die anderen gehen entweder darüber hinaus oder 15
bleiben dahinter zurück.

Wenn jemand sich nun großer Dinge für wert hält und es auch ist, zumal
der allergrößten, dann dürfte er sich vor allem auf eines beziehen. Von ‚Wert‘
spricht man nämlich in Hinblick auf die äußeren Güter. Als höchstes dieser
Güter werden wir wohl dasjenige ansetzen, was wir den Göttern zuteilen,
was die Angesehenen am meisten erstreben und was der | Siegespreis für die 20
schönsten Taten ist: solcher Art ist die Ehre; denn sie ist das größte der äu-
ßeren Güter. Der Hochgesinnte verhält sich also Ehre und Unehre gegenüber
so, wie man soll. Auch ohne Beweis ist es offenkundig, dass die Hochge-
sinnnten auf Ehre bezogen sind, denn sie halten sich am meisten der Ehre für
würdig, doch so wie es ihrem Wert entspricht. Der Kleinmütige lässt es so-
wohl in Bezug auf sich selbst fehlen | wie auch im Vergleich zur Wertschät- 25
zung des Hochgesinnnten. Der Aufgeblasene übertreibt es in Bezug auf sich
selbst, nicht aber auf den Hochgesinnnten.

Wenn er der größten Dinge wert ist, sollte der Hochgesinnte wohl auch der Beste sein; denn da der Bessere jeweils der größeren Dinge wert ist, ist der Beste der größten wert. Der wahrhaft Hochgesinnte muss daher gut
 30 sein; er | dürfte sich durch das auszeichnen, was an jeder Tugend groß ist. Es würde nämlich gar nicht zu ihm passen, Hals über Kopf zu fliehen oder Unrecht zu begehen. Denn wozu sollte er etwas Nichtswürdiges tun, er, für den es nichts Großes gibt? Wollte man das für die einzelnen Tugenden durchprüfen, so würde ein Hochgesinnter, der nicht gut wäre, ganz lächerlich
 35 aussehen. Auch wäre er der Ehre nicht wert, | wenn er sich als schlecht erweise, denn die Ehre ist der Siegespreis der Tugend und wird | den Guten
 1124a verliehen. Die Hochgesinntheit scheint also eine Art Schmuck der Tugenden zu sein, denn sie erhöht diese und entsteht nicht ohne sie. Daher ist es schwer, wahrhaft hochgesinnt zu sein, denn ohne den Vollbesitz der Tugend ist es nicht möglich. |

5 Der Hochgesinnte hat es also vor allem mit Ehre und Unehre zu tun. Über die großen Ehren von Seiten der guten Menschen wird er sich im rechten Maß freuen, in der Meinung, es werde ihm das zuteil, was ihm zusteht – oder sogar weniger als das. Denn für die vollkommene Tugend könnte es gar keine angemessenen Ehrungen geben. Annehmen wird er sie dennoch, weil
 10 man ihm ja keine höheren anbieten kann. | Ehrungen durch beliebige Leute und für Kleinigkeiten wird er ganz verachten, weil sie seinem Wert nicht entsprechen, und ebenso auch Unehre, weil sie ihn nicht zu Recht treffen wird.

Dem Hochgesinnten geht es also, wie gesagt, vor allem um Ehre; er hält
 15 aber | auch das richtige Maß gegenüber Reichtum, Macht und jeder Art von Glücks- und Unglücksfällen ein, was immer auch geschehen mag, und er wird sich weder im Glücksfall übermäßig freuen noch im Unglücksfall übermäßig bekümmern. Denn nicht einmal der Ehre gegenüber verhält er sich so, als sei sie das Größte. Macht und Reichtum sind aber nur um der Ehre willen wählenswert; jedenfalls wünschen diejenigen, die sie haben, mit ihrer Hilfe Ehre zu erringen. Für wen aber selbst die Ehre etwas Geringes ist, für den ist
 20 es auch das Übrige; | daher hält man die Hochgesinnten auch für hochmütig.

Kapitel 8

Auch von den Glücksgütern meint man aber, dass sie zur Hochgesinntheit beitragen. Denn man hält Menschen von vornehmer Abkunft, wie auch die Mächtigen oder Reichen, höherer Ehre für wert, weil darin eine Überlegenheit liegt und alles, was durch Gutes überlegen ist, höher geehrt wird. Daher machen auch solche Dinge die Menschen höher gesinnt, da sie von
 25 manchen geehrt werden. | In Wahrheit ist aber nur der Gute zu ehren. Wer

beide Arten von Gütern besitzt, den hält man jedoch noch mehr der Ehre wert. Menschen, die diese Güter ohne die Tugend besitzen, halten sich aber weder zu Recht großer Dinge für wert, noch werden sie zu Recht hochgesinnt genannt. Denn beides ist ohne die vollkommene Tugend nicht zu haben. Vielmehr werden sie hochmütig und arrogant, | wenn sie solche Dinge 30 haben, weil es ohne Tugend nicht leicht ist, mit dieser Art von Glücksgütern angemessen umzugehen. Da sie damit nicht | umzugehen wissen und dennoch meinen, den anderen überlegen zu sein, schauen sie auf diese herab, tun aber selbst, was ihnen beliebt. Sie ahmen den Hochgesinnten nach, ohne ihm gleich zu sein, und tun das dort, wo sie können. Der Tugend Gemäßes tun sie zwar nicht, verachten aber die anderen. Wo der Hochgesinnte zu Recht | verachtet, weil er richtig urteilt, tun die meisten anderen das in beliebiger 5 Weise.

Der Hochgesinnte sucht weder, sich in geringfügigen Gefahren auszuzeichnen, noch sucht er überhaupt die Gefahr, da er nur wenige Dinge achtet; wohl aber ist er zu großen Gefahren bereit, und wenn er sich in Gefahr begibt, schont er das eigene Leben nicht, weil er es nicht für wert erachtet, um jeden Preis am Leben zu bleiben. Zwar ist er geneigt, anderen Gutes zu tun, empfindet aber | Scham, es zu empfangen. Das eine zeichnet nämlich 10 den Überlegenen, das andere den Unterlegenen aus. Wohltaten erwidert er durch größere, so dass derjenige, der damit angefangen hat, ihm zusätzlich etwas schuldet und zum Empfänger einer Wohltat geworden ist. Auch behalten Hochgesinnte bekanntlich im Gedächtnis, wem¹⁴ sie selbst Gutes erwiesen haben, nicht aber, von wem sie es empfangen haben. Der Empfänger ist nämlich dem Geber unterlegen, der Hochgesinnte will aber überlegen sein und | hört¹⁵ vom einen gern, vom anderen ungern reden. Aus diesem 15 Grund soll es auch Thetis unterlassen haben, Zeus ihre eigenen Wohltaten aufzuzählen, wie auch die Spartaner gegenüber den Athenern nur erwähnt haben, was sie an Wohltaten empfangen hatten. Auch zeichnet es den Hochgesinnten aus, um nichts oder kaum etwas zu bitten, selbst dagegen von sich aus Hilfe zu leisten. Menschen von hohem Ansehen und Wohlstand gegenüber tritt er groß auf, | mittleren Leuten gegenüber aber maßvoll. Denn 20 ersteren überlegen zu sein, ist schwer und zeugt von Erhabenheit, bei letzteren ist es dagegen leicht. Auch ist es nicht unfein, ersteren gegenüber erhaben aufzutreten, während das kleinen Leuten gegenüber ebenso vulgär ist, wie seine Kraft an Schwachen zu beweisen.

Allseitig begehrte Ehren oder solche, in denen sich andere auszeichnen, strebt der Hochgesinnte nicht an. Auch bleibt er untätig und zurückhaltend, wo es nicht um eine | große Ehre bzw. um eine große Tat geht, denn es ent- 25

¹⁴ 1124b13 wird *bous* der Handschriften und mit Susemihl *hyph' hôn* gelesen.

¹⁵ 1124b15 wird *akouei* der Handschriften beibehalten.

spricht seiner Art, nur wenige Dinge, dafür aber große und nennenswerte zu tun. Hass und Freundschaft muss er offen zur Schau tragen; sie zu verbergen verrät nämlich den Furchtsamen, auch kümmert¹⁶ er sich um die Wahrheit mehr als um sein Ansehen und spricht und handelt offen. Seine Rede ist frei-
 30 mütig, weil er zum Herabsehen neigt; daher ist er | auch wahrhaftig, wenn er sich nicht gerade bescheiden gibt wie gegenüber der Menge.¹⁷ Ferner kann er
 1125a nicht in Abhängigkeit von einem anderen leben, | außer von einem Freund. Derartiges tun nur sklavische Naturen, weshalb auch alle Schmeichler wie Tagelöhner und alle Unterwürfigen Schmeichler sind. Der Hochgesinnte neigt auch nicht zu Bewunderung; denn nichts gilt ihm als groß. Er ist nicht nachtragend, denn ihm liegt nichts daran, Erinnerungen, zumal an erlitten-
 5 nes Unrecht, wach zu halten, sondern | vielmehr darüber hinweg zu sehen. Auch spricht er nicht über persönliche Dinge – weder über eigene, noch über fremde; denn er ist weder auf Lob für sich selbst noch auf Tadel für andere aus. Überhaupt ist er nicht geneigt, andere zu loben oder schlecht von ihnen zu reden, nicht einmal seinen Feinden gegenüber, wenn es nicht um eine Beleidigung geht.

Was Lebensnotwendiges oder Kleinigkeiten angeht, so ist er durchaus
 10 nicht | zu Klagen oder Bitten geneigt, denn das würde zeigen, dass er Derartiges ernst nimmt. Es liegt ihm mehr am Besitz von Schönem, das nichts einbringt, als an Gewinn- und Nutzbringendem, denn das zeugt davon, dass er autark ist. Auch sind, wie man meint, die Schritte des Hochgesinnten gemessen, seine Stimme tief und seine Redeweise ruhig. Denn wer nur Weniges | für wichtig hält, neigt nicht zum Eifer, wer nichts für groß hält, nicht zur Aufregung, den Ursachen für Schrillheit in der Stimme und für Hast.

Kapitel 9

Von dieser Art ist also der Hochgesinnte; wer dahinter zurückbleibt, ist kleinmütig, wer darüber hinausgeht, aufgeblasen. Für schlecht hält man auch diese Menschen nicht, denn sie tun nichts Schlechtes, wohl aber für fehlerhaft.

20 Der Kleinmütige, | der des Guten wert ist, beraubt sich nämlich dessen, was seinem Wert entspricht, und etwas Schlechtes liegt bei ihm anscheinend darin, dass er sich dieser Güter nicht für wert hält und zudem sich selbst nicht kennt. Denn sonst würde er nach den Dingen streben, deren er wert ist, da es sich doch um Gutes handelt. Menschen dieser Art erscheinen aber

¹⁶ 1124b27 wird die Lesart *melein* der meisten Handschriften beibehalten.

¹⁷ 1124b30 wird mit Bekker und Susemihl nach N^b und der arabischen Übersetzung *eirôneian*, *eirôna de* gelesen.

weniger als töricht, sondern vielmehr als allzu zurückhaltend. Diese Selbsteinschätzung macht sie aber auch schlechter. | Denn jeder strebt nach dem, was seinem Wert entspricht, während diese sogar auf schöne Handlungen und Unternehmungen verzichten, als seien sie ihrer nicht wert, und ebenso auch auf die äußeren Güter. 25

Die Aufgeblasenen sind dagegen töricht, verkennen sich selbst und dies ganz augenscheinlich. Denn obwohl sie es gar nicht wert sind, bemühen sie sich um begehrte Ehrenämter und werden danach bloßgestellt. | Auch schmücken sie sich mit schönen Kleidern, feinen Manieren und anderem dieser Art; sie wünschen zudem öffentlich zu machen, was ihnen an Glücksfällen geschieht, und reden darüber so, als sollten sie dafür geehrt werden. 30

Die Kleinmütigkeit steht aber in größerem Gegensatz zur Hochgesinntheit als die Aufgeblasenheit, denn sie kommt häufiger vor und ist schlechter. Die | Hochgesinntheit ist aber, wie gesagt, auf große Ehre bezogen. 35

Kapitel 10

Es scheint aber in Bezug auf Ehre noch eine Tugend zu geben, wie anfangs gesagt, von der gelten dürfte, dass sie zur Hochgesinntheit in einem ähnlichen Verhältnis wie die Freigebigkeit zur Großzügigkeit steht. Diese beiden Tugenden stehen dem Großen fern, | verleihen uns aber dem Mittleren und Kleinen gegenüber diejenigen Dispositionen, die man haben soll. So wie es nun beim Nehmen und Geben von Besitz eine Mitte, ein Übermaß und einen Mangel gibt, so gibt es auch beim Streben nach Ehre ein Mehr- bzw. ein Weniger-als-man-soll, ein Woher-man-soll und ein Wie-man-soll. Den Ehrgeizigen tadeln wir nämlich, weil er mehr | Ehre sucht, als man soll, oder sie von dort zu erlangen sucht, woher man es nicht soll, den Ehrgeizlosen tadeln wir, weil er nicht einmal in den schönen Dingen Ehre zu erlangen sucht. Manchmal loben wir aber den Ehrgeizigen als mannhaft und als Liebhaber von Schönem, manchmal auch den Ehrgeizlosen als gemäßigt und besonnen, wie wir bereits anfangs festgestellt haben. IV. | 1125b

Da man von einem ‚Liebhaber-von-Derartigem‘ in mehr als einem Sinn spricht, | beziehen wir offensichtlich ‚ehrgeizig‘ nicht immer auf dasselbe; sondern als Lob gebrauchen wir es für den, der die Ehre mehr liebt als die Menge, als Tadel für den, der sie mehr liebt, als man soll. Da die Mitte keinen Namen hat, scheinen sich die Extreme um ihren Platz zu streiten, als sei er leer. Wo es ein Übermaß und einen Mangel gibt, dort gibt es aber auch ein Mittleres. Nach Ehre strebt man sowohl mehr | wie auch weniger, als man soll, also gibt es auch das ‚Wie-man-soll‘. Man lobt nun diese Disposition, die eine Mitte ohne Namen in Bezug auf die Ehre ist. Im Vergleich zur Ehrsucht erscheint sie wie Ehrgeizlosigkeit, im Vergleich zur Ehrgeizlosigkeit 20

wie Ehrsucht; im Vergleich zu beiden erscheint sie, als sei sie in gewisser Weise auch beides. Entsprechendes scheint es nun auch bei den übrigen Tugenden zu geben. Hier | scheinen jedoch nur die Vertreter der Extreme einander entgegengesetzt zu sein, weil der Mittlere keinen Namen hat.

Kapitel 11

V. Die Mitte in Bezug auf den Zorn ist die Ausgeglichenheit. Da das Mittlere keinen Namen hat, so wie eigentlich auch nicht die Extreme, setzen wir die Ausgeglichenheit als das Mittlere an, obwohl sie eher dem Mangel zuneigt, der auch ohne Namen ist. Das Übermaß könnte man als eine Art von Zornmütigkeit bezeichnen. | Der Affekt selbst ist nämlich der Zorn, was ihn hervorruft, ist aber vielfältig und von unterschiedlicher Art.

Wer zornig wird, worüber und wem gegenüber man es soll, ferner auch wie, wann und wie lang man es soll, wird gelobt. Dieser wäre also ausgeglichen, wenn es die Ausgeglichenheit ist, die gelobt wird. Denn der Ausgegliche ist geneigt, sich weder reizen noch vom | Affekt mitreißen zu lassen, sondern er wird auf die Weise, aus dem Anlass und | so lange Zeit zornig sein, wie es die Vernunft anordnet. Fehler scheint er eher zum Mangel hin zu begehen; denn der Ausgegliche ist nicht rachsüchtig, sondern neigt vielmehr zur Nachsicht.

Der Mangel, mag er eine ‚Unerzürnbarkeit‘ oder was auch immer sein, wird getadelt, weil | man Menschen, die nicht zornig werden, worüber man es soll, für töricht hält, und so auch diejenigen, die das nicht werden, wie, wann oder wem gegenüber man es soll. Ein solcher scheint das weder wahrzunehmen noch schmerzt es ihn; da er nicht zornig wird, sucht er sich auch nicht zu wehren. Beleidigungen auf sich sitzen zu lassen oder sie auch gegenüber Angehörigen zu übersehen, ist jedoch sklavisch.

Zum Übermaß kommt es in jeder der genannten Hinsichten (sowohl wem gegenüber man nicht soll, | wie auch worüber man nicht soll und heftiger, schneller und für eine längere Zeit). Alle zusammen treten jedoch nicht bei einer einzigen Person auf. Das wäre schlicht unmöglich; denn dieses Übel zerstört sogar sich selbst und in großem Umfang wird es unerträglich. Die Jähzornigen geraten nun zwar schnell in Zorn, wem gegenüber man nicht soll, worüber man nicht soll und mehr, als | man soll, hören aber auch schnell wieder auf; darin verhalten sie sich am besten. Das geschieht bei ihnen deshalb, weil sie ihren Zorn nicht in sich verschließen, sondern ihrer Hitzigkeit wegen offen zurückschlagen und sich dann beruhigen. Im Übermaß erhitzen sich dagegen die Choleriker, die allem gegenüber und bei jedem Anlass zum Jähzorn neigen; daher auch ihr Name. Bei den Bitteren | löst sich der Zorn nur schwer, sondern hält lang an, weil sie ihre

Wut unterdrücken. Ruhe haben sie erst, wenn sie Vergeltung üben; denn die Vergeltung macht dem Zorn ein Ende, indem sie den Schmerz durch Lust ersetzt. Geschieht das nicht, tragen sie weiter an dieser Last. Weil das aber nicht an der Oberfläche liegt, redet ihnen niemand gut zu; den Zorn allein zu verdauen, | erfordert aber Zeit. Solche Menschen sind daher für sich selbst 25 und ihre engsten Freunde schwer erträglich. Ingrimmig aber nennen wir solche, die Dinge übelnehmen, die man nicht soll, und mehr als man soll, und für längere Zeit, als man soll, und die ohne Rache und Bestrafung nicht davon ablassen können. Der Ausgeglichenheit stellen wir aber eher das Übermaß gegenüber. | Übermäßiges kommt auch weit häufiger vor; denn sich zu 30 rächen, liegt der menschlichen Natur näher; zudem sind die Ingrimmgigen für das Zusammenleben schwieriger.

Was wir auch schon früher bemerkt haben, wird auch aus dem jetzt Gesagten deutlich: Es ist nicht leicht, festzulegen, wie, wem gegenüber, worüber und wie lang man zornig sein soll, und bis zu welchem Punkt jemand richtig handelt oder | fehlgeht. Wer nur wenig abweicht, wird nicht getadelt, 35 weder zum Zuviel noch zum Zuwenig hin. Bisweilen | loben wir nämlich 1126b diejenigen, die zu wenig in Zorn geraten, und nennen sie ausgeglichen, so wie wir auch die Ingrimmgigen mannhaft nennen, als seien sie zu herrschen fähig.

Wie weit und wie jemand abweichen muss, um Tadel zu verdienen, dafür lässt sich also nur schwer eine genaue Bestimmung geben. Das Urteil darüber hängt nämlich von den Einzelheiten und von der Wahrnehmung ab. Soviel ist aber jedenfalls | klar, dass die mittlere Disposition lobenswert ist, 5 der gemäß wir zürnen, wem man soll, worüber man soll, wie man soll und alles Weitere dieser Art, während die Arten des Übermaßes und des Mangels tadelnswert sind: ist die Abweichung gering, dann ist sie nur wenig, ist sie größer, dann ist sie in höherem Maß, ist sie groß, dann ist sie sehr tadelnswert. Es dürfte somit klar sein, dass man sich an die mittlere Disposition zu halten hat. | So viel sei also über die Dispositionen gesagt, die sich auf den 10 Zorn beziehen.

Kapitel 12

Im geselligen Umgang und Zusammenleben, im Austausch von Reden und VI. Handeln gelten die einen als liebedienerisch: Sie loben alles, um sich angenehm zu machen, widersetzen sich nie, sondern meinen, sie dürften niemandem, mit dem sie umgehen, unangenehm sein. Die anderen, die sich im Gegensatz zu diesen | in allem widersetzen und sich gar nichts daraus machen, 15 jemandem weh zu tun, nennt man griesgrämig und streitsüchtig. Dass die genannten Dispositionen tadelnswert sind, ist offensichtlich, wie auch, dass

die mittlere zwischen ihnen lobenswert ist, aufgrund deren man aufnimmt, was und wie man es soll, und ebenso auch ablehnt. Einen Namen hat man dieser Disposition nicht gegeben, | sie gleicht aber am ehesten der Freundschaft. Von dieser Art ist nämlich derjenige, den wir der mittleren Disposition entsprechend als einen rechten Freund bezeichnen würden, nur dass bei letzterem noch das Lieben dazukommt. Von der Freundschaft unterscheidet sich diese Disposition nämlich darin, dass bei ihr der Affekt oder das Lieben denjenigen gegenüber fehlt, mit denen man umgeht. Nicht weil er liebt oder hasst, nimmt ein solcher Mensch alles auf, wie er soll, sondern weil das seine Art | ist. Denn er wird sich Unbekannten wie Bekannten, Vertrauten wie auch Fremden gegenüber gleich verhalten, jedoch so, wie es jeweils angemessen ist. Es ist nämlich nicht angebracht, sich in gleicher Weise um Bekannte und Fremde zu kümmern oder ihnen Unangenehmes zuzumuten.

Allgemein haben wir nun gesagt, dass ein solcher Mensch sich im Umgang so verhalten wird, wie man soll. Er wird aber besonders in Hinblick auf das Schöne und das Nützliche darauf bedacht sein, | anderen nicht weh zu tun, sondern sie zu erfreuen. Es scheint ihm nämlich um Angenehmes und Unangenehmes im gegenseitigen Umgang zu gehen. Ist es dabei aber unschön oder schädlich, in ein Vergnügen einzustimmen, dann wird er sich widersetzen und es vorziehen, Missvergnügen zu erregen. Auch wenn jemand etwas tut, das ihm Schande, und zwar keine geringe, oder Schaden einträgt, während | der Widerstand nur eine kleine Verstimmung erregt, dann wird er es nicht zulassen, sondern Widerstand leisten. Mit angesehenen und gewöhnlichen Leuten, | mit engeren und fernerer Bekannten wird er unterschiedlich umgehen und ebenso in Hinblick auf weitere Unterschiede, und er wird jeden so behandeln, wie es sich gehört. Und während er es eigentlich vorzieht, Menschen zu erfreuen, und es vermeidet, sie zu verdrießen, richtet er sich doch nach den Folgen, wenn diese bedeutender sind, d.h. | nach dem Schönen und dem Nützlichen. Auch wird er um eines späteren großen Vergnügens willen ein geringes Missvergnügen erregen.

Der Mittlere ist also von dieser Art, selbst wenn es für ihn keinen Namen gibt. Von denen, die zur Freude anderer beitragen, ist liebedienerisch, wer sich damit nur angenehm zu machen sucht, ohne sonst etwas zu suchen. Wer sich damit aber einen Vorteil verschaffen will, sei es an Geld oder an dem, was für | Geld zu haben ist, ist ein Schmeichler. Wer aber alles ablehnt, ist, wie gesagt, griesgrämig und streitsüchtig. Weil das Mittlere keinen Namen hat, scheinen nur die Extreme zueinander im Gegensatz zu stehen.

Kapitel 13

Auf nahezu dieselben Dinge bezieht sich aber auch die Mitte zwischen An- VII.
geberei und falscher Bescheidenheit. Auch sie hat keinen Namen. Es ist aber
nicht weniger wichtig, | auch derartige Dispositionen durchzugehen, denn 15
wir dürften alles, was den Charakter betrifft, noch besser verstehen, wenn
wir es im Einzelnen untersuchen, und wir sollten davon überzeugt sein, dass
die Tugenden Mitten sind, wenn wir sehen, dass es sich mit allen so verhält.
Was das Zusammenleben betrifft, so haben wir bereits gesagt, welche Men-
schen einander beim gegenseitigen Umgang angenehm oder unangenehm
sind. Jetzt wollen wir noch über diejenigen sprechen, die | beim Reden und 20
Handeln und in ihrem Gebaren wahr und falsch sind.

Der Angeber ist bekanntlich geneigt, allgemein angesehene Dinge vor-
zugeben, die er gar nicht hat, oder doch größere, als er sie hat. Der falsch
Bescheidene wiederum verleugnet, was er hat, oder macht es zumindest klei-
ner. Der Mittlere dagegen ist genau er selbst, wahrhaftig im Leben und in der 25
Rede, und von dem, | was er hat, gibt er zu, dass er es hat, nicht mehr und
nicht weniger. Das alles kann man jeweils um eines weiteren Zwecks willen
tun wie auch ohne einen solchen Zweck. Ein jeder aber spricht, handelt und
lebt so, wie er ist, wenn er keinen bestimmten Zweck verfolgt. Da das Un-
wahrhaftige überhaupt schlecht und tadelnswert, das Wahrhaftige dagegen
schön und | lobenswert ist, ist der Wahrhaftige lobenswert, denn er ist der 30
Mittlere. Die Unwahrhaftigen sind zwar beide tadelnswert, der Angeber je-
doch in höherem Maß. Über jeden dieser beiden wollen wir sprechen, zuvor
aber über den Wahrhaftigen.

Wir sprechen nämlich nicht von demjenigen, der sich in Vereinbarungen
an die Wahrheit hält oder in Fragen, die sich auf Ungerechtigkeit und Ge- 1127b
rechtigkeit beziehen | (denn dies ist Sache einer anderen Tugend), sondern
von demjenigen, der bei Anlässen, wo es keinen derartigen Unterschied gibt,
im Reden und im Leben wahrhaftig ist, weil er seiner Disposition nach so
ist. Ein solcher Mensch dürfte zu Recht als gut gelten. Denn da der Wahr-
heitsliebende auch dort die Wahrheit sagt, wo es keinen Unterschied macht,
wird er es | noch viel mehr tun, wo es darauf ankommt. Lügenhaftes dieser 5
Art wird er als etwas Schändliches meiden, zumal er es ja schon als solches
meidet. Ein solcher Mensch ist daher lobenswert. Er neigt dazu, lieber we-
niger in Anspruch zu nehmen, als wahr ist. Das erscheint nämlich taktvoller,
weil Übertreibungen abstoßend sind.

Wer | ohne einen weiteren Zweck vorgibt, mehr zu haben, als er hat, 10
gleicht zwar einem niedrigen Charakter (denn sonst würde ihn das Lügen
nicht freuen), scheint aber eher eitel als schlecht. Wird damit jedoch ein be-
stimmter Zweck verfolgt, so ist derjenige, dem es um Ansehen oder Ehre

geht, doch nicht allzu sehr als Angeber zu tadeln.¹⁸ Wer es aber des Geldes wegen tut oder dessentwegen, was Geld einbringt, ist ein hässlicherer Charakter. Die Angeberei liegt freilich nicht in der Fähigkeit, sondern in der
 15 Absicht; | ein Angeber ist man nämlich der Disposition wegen und weil man einen solchen Charakter hat. So hat auch bei den Lügneren der eine am Lügen selbst seine Freude, während der andere nach Ansehen oder nach Gewinn strebt. Angeber, denen es um das Ansehen geht, täuschen daher Dinge vor, die Lob und Preis einbringen. Diejenigen, die auf Gewinn aus sind, täuschen
 20 Fähigkeiten vor, die für ihre Nächsten wertvoll sind und | deren Fehlen sich leicht verbergen lässt, wie die eines Sehers, eines Weisen oder eines Arztes. Aus diesem Grund täuscht die Mehrheit solche Dinge vor und übertreibt, denn ihnen gelten die genannten Fähigkeiten.

Menschen von falscher Bescheidenheit setzen sich selbst herab; sie erscheinen daher als die feineren Charaktere. Denn wie es scheint, tun sie das
 25 nicht eines Vorteils wegen, sondern um Wichtigtuerei zu meiden. | Sie verleugnen besonders den Besitz angesehener Dinge, wie das auch Sokrates getan hat. Diejenigen aber, die Geringfügiges und Offensichtliches leugnen, nennt man Zierpinsel und hält sie für verachtenswert. Auch wirkt ihr Tun manchmal wie Angeberei, wie etwa das Tragen von spartanischer Kleidung. Denn sowohl Übermaß wie auch übertriebener Mangel haben etwas Angeberisches. Wer dagegen von der Untertreibung | angemessen und in Bezug
 30 auf Dinge Gebrauch macht, die nicht allzu hervorstechend und offensichtlich sind, erscheint von feiner Art. Im eigentlichen Gegensatz zum Wahrhaftigen steht jedoch der Angeber; denn er ist der niedrigere Charakter.

Kapitel 14

VIII. Da im Leben auch die Erholung ihren Platz hat und in ihr wiederum auch
 1128a scherzhafte Unterhaltung, gibt es bekanntlich auch dort | angemessene Arten des Umgangs, d.h. was man und auf welche Weise sagen bzw. sich anhö-
 ren soll. Es macht allerdings einen Unterschied, ob man dabei redet oder zuhört. Offensichtlich gibt es nun auch bei diesen Dingen ein Übermaß und
 einen Mangel gegenüber dem Mittleren. Die einen übertreiben es mit dem
 5 Lächerlichen; | sie gelten als Possenreißer und als vulgär, weil sie überall nach Lächerlichem suchen und mehr darauf aus sind, Gelächter zu erregen, als beim Reden den Anstand einzuhalten und den Verspotteten nicht zu verletzen. Die anderen aber, die nichts Lächerliches sagen, sondern sich über solche ärgern, die das tun, hält man für stumpf und steif. Diejenigen aber, die
 10 | im Lächerlichen den richtigen Ton zu treffen wissen, nennt man unterhalt-

¹⁸ Die von Bywater konstatierte Korruptele lässt sich durch Streichung des Artikels heilen.

sam, als seien sie in der richtigen Weise beweglich. Denn Beweglichkeit dieser Art gehört bekanntlich zum Charakter; und wie man den Körper nach seinen Bewegungen beurteilt, so tut man das auch beim Charakter.

Da das Lächerliche aber überall anzutreffen ist und die meisten Leute mehr Gefallen an Scherzen und Spotten finden, als man soll, | werden auch Possenreißer als unterhaltsam bezeichnet, als seien sie Menschen von feiner Art. Dass sie sich davon aber unterscheiden, und zwar nicht wenig, wird aus dem Gesagten deutlich. Zur mittleren Disposition gehört auch der Takt; den Taktvollen zeichnet es nämlich aus, solche Dinge zu sagen und sich anzuhören, die zu einem guten und vornehmen Menschen passen. Denn es gibt manches, was ein solcher an | Scherzhaftem sagen wie auch anhören darf. Entsprechend unterscheidet sich der Scherz eines vornehmen von dem eines sklavenhaften Menschen, der eines Gebildeten von dem eines Ungebildeten. Das kann man auch an den alten und an den neuen Komödien erkennen: Suchte man dort das Lächerliche in Beschimpfungen, so tut man es hier vielmehr in Anspielungen. Das macht aber keinen geringen Unterschied, | was den Anstand angeht.

Soll man nun einen guten Spötter so bestimmen, dass er nichts sagt, was sich für einen Vornehmen nicht gehört, oder dass er den, der ihm zuhört, nicht verletzt, sondern ihn vielmehr belustigt? Oder ist auch das zu unbestimmt? Denn verschiedenen Menschen erscheint Verschiedenes abstoßend und belustigend. Und Entsprechendes wird man sich auch anhören. Und was man sich anzuhören bereit ist, das wird man, wie es scheint, auch selbst vortragen. Alles wird man daher nicht vorbringen. | Der Spott ist nämlich eine Art von Beleidigung, und manche Arten von Beleidigungen verbieten sogar die Gesetzgeber. Das sollten sie vielleicht auch den Spott betreffend tun. Der Feine und Vornehme wird sich aber so verhalten, als sei er sich gleichsam selbst Gesetz. Von dieser Art ist also der Mittlere, gleich ob man ihn nun gewandt oder unterhaltsam nennt.

Der Possenreißer kann dagegen dem Lächerlichen nicht widerstehen und | schont weder sich selbst noch andere, wenn er einen Lacherfolg erzielen kann, sondern sagt Dinge, | die ein feiner Mensch niemals sagen und teils nicht einmal anhören würde. Der Steife ist wiederum zu solchem Umgang ganz unbrauchbar; denn er trägt nichts dazu bei und ist über alles verärgert. Auch Erholung und Scherz scheinen aber im Leben notwendig.

Die Mitten im Leben | sind also die drei, die wir beschrieben haben; sie alle gelten dem Austausch bestimmter Arten von Reden und Handlungen. Sie unterscheiden sich jedoch darin voneinander, dass sich die eine Disposition auf die Wahrheit bezieht, die beiden anderen auf das Angenehme; von den beiden, die das Angenehme betreffen, gilt die eine der scherzhaften Unterhaltung, die andere den übrigen Arten von Umgang im Leben.

Kapitel 15

IX. | 10 Über die Scham als eine Tugend zu sprechen ist nicht angemessen, denn sie
 gleicht eher einem Affekt als einer Disposition. Sie wird jedenfalls als eine
 Art Furcht vor Unehre bestimmt und wirkt sich ähnlich aus wie die Furcht
 vor Schrecklichem. Denn wer sich schämt, errötet; wer den Tod fürchtet, er-
 15 blasst. Beide | scheinen also in gewisser Weise körperliche Zustände zu sein,
 was aber eher für Affekte als für Dispositionen charakteristisch ist.

Dieser Affekt ist aber nicht für jede Altersstufe passend, sondern nur
 für die Jugend. Wir meinen nämlich, dass Jugendliche schamhaft sein sollen,
 weil sie dem Affekt nach leben und deshalb in vieler Hinsicht fehlgehen, von
 der Scham aber daran gehindert werden. Auch loben wir unter den Jungen
 20 die Schamhaften, während | niemand einen Älteren dafür loben würde, dass
 er für Scham empfänglich ist. Wir meinen nämlich, dass er überhaupt nichts
 tun sollte, was Anlass zur Scham ist.

Einem guten Menschen steht zudem die Scham gar nicht an, weil sie bei
 schlechten Handlungen aufkommt. Dergleichen sollte man aber überhaupt
 nicht tun. Ob die Handlungen teils in Wahrheit, teils nur der Meinung nach
 25 schlecht sind, macht keinen Unterschied: Man sollte keine von beiden tun, | so
 dass man sich auch nicht zu schämen braucht. Denn die Bereitschaft, etwas
 Schändliches zu tun, zeichnet den Schlechten aus.

Dazu disponiert zu sein, sich zu schämen, wenn man etwas dieser Art
 tut, und sich deshalb für einen guten Menschen zu halten, ist jedoch unsin-
 nig. Die Scham gilt nämlich den freiwilligen Handlungen, der Gute wird
 30 aber niemals freiwillig etwas Schlechtes tun. | Die Scham könnte aber doch
 bedingterweise gut sein: Falls man so handelte, würde man sich schämen.
 Derartiges gibt es aber bei den Tugenden nicht. Wenn die Schamlosigkeit
 schlecht ist, d.h. Schändliches zu tun, ohne sich zu schämen, so ist es doch
 darum nicht schon anständig, so zu handeln und sich zu schämen.

Auch die Beherrschtheit ist aber keine Tugend, sondern eine gemischte
 35 Disposition. Das wird | sie betreffend später noch gezeigt werden. Jetzt wol-
 len wir über die Gerechtigkeit sprechen.

Buch V

Kapitel 1

Gerechtigkeit und Ungerechtigkeit betreffend ist zu untersuchen, mit welcher Art von Handlungen sie es zu tun haben, welche Art Mitte die | Gerechtigkeit ist und wovon das Gerechte das Mittlere ist. Unsere Untersuchung soll daher derselben Vorgehensweise folgen wie die vorangegangenen Erörterungen. Wir sehen nun, dass alle unter Gerechtigkeit diejenige Disposition verstehen wollen, welche die Menschen befähigt, gerecht zu handeln, sie Gerechtes tun und Gerechtes wünschen lässt. Ebenso gilt auch | von der Ungerechtigkeit, dass sie Menschen Unrecht tun und Ungerechtes wünschen lässt. Deshalb sei dies zunächst auch für uns wie ein Umriss vorausgesetzt. I. | 1129a3
5

Mit den Dispositionen verhält es sich nämlich nicht so wie mit den Wissenschaften und Fähigkeiten. Denn wie es scheint, bezieht sich ein und dieselbe Fähigkeit oder Wissenschaft auf Gegensätzliches; eine Disposition, welche selbst Teil eines Gegensatzes ist, bezieht sich hingegen nicht auf Gegensätzliches. | So lässt einen die Gesundheit nicht Gegensätzliches tun, sondern nur Gesundes. Wir sagen nämlich, jemand gehe auf gesunde Weise, wenn er wie ein Gesunder geht. 15

Nun erkennt man aber oft eine von zwei einander entgegengesetzten Dispositionen von ihrem Gegenteil her; oft erkennt man Dispositionen aber auch aus dem, was ihnen zugrunde liegt. Denn wenn deutlich ist, was die gute körperliche Verfassung ist, dann | wird auch deutlich, was die schlechte Verfassung ist, und so wie das, worauf die gute Verfassung beruht, sie deutlich macht, so macht auch die gute Verfassung deutlich, worauf sie beruht. Wenn nämlich die gute Verfassung Festigkeit des Fleisches ist, dann muss notwendigerweise die schlechte Verfassung Weichheit des Fleisches sein, und dasjenige muss gut für die Verfassung sein, was Festigkeit im Fleisch bewirkt. Auch folgt zumeist: Wenn der eine Begriff eines Gegensatzpaares in mehreren Bedeutungen ausgesagt wird, | dann wird auch der andere in mehreren Bedeutungen ausgesagt; wenn etwa ‚gerecht‘, dann auch ‚ungerecht‘. 20
25

Kapitel 2

Wie es scheint, spricht man von Gerechtigkeit und Ungerechtigkeit in mehreren Bedeutungen. Weil diese aber nah beieinanderliegen, bleibt ihre Homonymie verborgen und ist nicht so offensichtlich wie bei weit auseinanderliegenden Bedeutungen. Groß ist der Unterschied nämlich dann, wenn
 30 er das Aussehen betrifft, so wie man etwa | ‚Schlüssel‘ homonym für den Knochen unter dem Hals von Tieren und für das gebraucht, womit man Türen verschließt.

Lasst uns also feststellen, in wie vielen Bedeutungen man vom Ungerechten spricht. Ungerecht erscheint sowohl der Gesetzesbrecher wie auch derjenige, der auf Mehrhaben und auf Ungleichheit aus ist. Daher ist klar, dass gerecht sowohl der Gesetzestreue sein wird, wie auch derjenige, der auf Gleichheit aus ist. Das Gerechte ist also das Gesetzliche und das Gleiche, das
 1129b | Ungerechte das Gesetzwidrige und das Ungleiche. Da der Ungerechte aber mehr haben will, wird er auf Güter aus sein, nicht auf alle, sondern auf solche, die Gegenstand von Glücks- und Unglücksfällen sind. Diese sind zwar für sich genommen immer Güter, für einen bestimmten Menschen sind sie es aber nicht immer. Auf sie richten die Menschen jedoch ihre Gebete und
 5 jagen ihnen nach. | Das sollte man aber nicht tun; vielmehr sollte man dafür beten, dass dasjenige, was für sich genommen gut ist, auch für einen selbst gut sein möge, und dann das wählen, was für einen selbst gut ist.

Der Ungerechte wählt aber nicht immer das Mehr, sondern auch das Weniger, nämlich von dem, was für sich genommen schlecht ist. Weil aber auch das kleinere Übel in gewisser Weise als gut erscheint und das ‚Mehrhaben-
 10 wollen‘ auf Gutes bezogen wird, scheint auch er auf das | Mehrhaben aus zu sein. Er ist aber auf Ungleichheit aus; denn sie umfasst beides und ist ihnen gemeinsam.

Kapitel 3

Da der Gesetzesbrecher, wie gesagt, ungerecht ist, der Gesetzestreue gerecht, ist klar, dass alles Gesetzliche in bestimmter Weise gerecht ist. Was nämlich durch die Gesetzgebung festgelegt ist, ist das Gesetzliche, und wir
 15 nennen jedes einzelne davon gerecht. Die Gesetze sprechen aber über | alles; sie zielen auf das Gemeinwohl ab, entweder für alle, für die Besten oder die mit Autorität, sei es in Bezug auf die Tugend¹⁹ oder etwas anderes dieser Art. Auf eine Weise nennen wir daher gerecht, was das Glück der politischen Gemeinschaft und ihrer Teile bewirkt und erhält. Das Gesetz ordnet aber

¹⁹ Das von Bywater mit K^b athetierte *kat' aretên* wird beibehalten.

auch an, die Taten des Tapferen | zu tun, wie seinen Posten nicht verlassen, 20
 nicht fliehen oder die Waffen wegwerfen, und auch die Handlungen des Besonnenen, also nicht Ehebruch oder andere Übergriffe begehen, und die des Ausgeglichenen, wie niemanden schlagen oder beleidigen. In gleicher Weise ordnet es den übrigen Tugenden und Lastern entsprechend das eine an und verbietet das andere. Das tut auf richtige Weise | das richtig verfasste, auf 25
 schlechtere das flüchtig entworfene Gesetz.

Diese Art der Gerechtigkeit ist nun die vollkommene Tugend, freilich nicht für sich genommen, sondern in Bezug auf einen anderen. Aus diesem Grund hält man die Gerechtigkeit auch oft für die größte Tugend – weder der Abendstern noch der Morgenstern sei so wunderbar – und wir sagen es mit dem Sprichwort: „In der | Gerechtigkeit ist alle Tugend vereint.“ Sie ist 30
 zudem die vollkommenste Tugend, weil sie der Gebrauch der vollkommenen Tugend ist; vollkommen aber ist sie, weil derjenige, der diese Tugend hat, sie auch in Bezug auf einen anderen zu gebrauchen weiß, nicht nur in Bezug auf sich selbst. Viele sind nämlich fähig, die Tugend in eigenen Angelegenheiten zu gebrauchen, sind dazu aber nicht fähig, | wenn es einen 1130a
 anderen betrifft. Daher scheint der Ausspruch des Bias zutreffend, dass die Herrschaft den Mann erweisen wird. Denn wer herrscht, steht bereits in Beziehung zu anderen und ist in einer Gemeinschaft. Ebendeswegen, weil sie einem anderen gilt, hält man auch die Gerechtigkeit als einzige unter den Tugenden für ein ‚fremdes Gut‘. | Denn sie bewirkt das, was für einen anderen 5
 nützlich ist, sei es für einen Herrscher, sei es für einen Mitbürger.

Der Schlechteste ist nun, wer die Schlechtigkeit für sich und für seine Freunde, der Beste, wer die Tugend nicht für sich selbst, sondern für andere gebraucht. Denn das ist eine schwere Aufgabe. Diese Art von Gerechtigkeit ist nun kein Teil der Tugend, sondern die ganze Tugend, wie auch die | entgegengesetzte Ungerechtigkeit kein Teil der Schlechtigkeit, sondern die ganze 10
 ist. Worin sich die Tugend und diese Art von Gerechtigkeit unterscheiden, ist aus dem Gesagten deutlich. Sie sind zwar dasselbe, ihr Sein ist es aber nicht, sondern sofern diese Disposition auf einen anderen bezogen ist, ist sie Gerechtigkeit, sofern sie für sich genommen ist, ist sie Tugend.

Kapitel 4

Wir suchen jedoch diejenige Gerechtigkeit, die ein Teil dieser Tugend ist. | Eine II. | 15
 solche gibt es nämlich, wie wir behaupten. Und ebenso suchen wir die Ungerechtigkeit, die ein Teil dieser Schlechtigkeit ist. Ein Indiz dafür, dass es sie gibt, ist: Wer Schlechtes im Sinne der übrigen Laster tut, tut zwar Unrecht, ist aber nicht auf das Mehrhaben aus, wie z.B. wer aus Feigheit seinen Schild wegwirft, aus Zorn andere verleumdet oder aus Geiz einem anderen

20 nicht mit Geld aushilft. Wenn jemand dagegen | auf das Mehrhaben aus ist, dann geschieht das oft aus keinem dieser Laster heraus – und auch nicht aus allen –, wohl aber aus einer bestimmten Schlechtigkeit heraus (wir tadeln sie nämlich), und zwar aus Ungerechtigkeit. Es gibt also noch eine andere Art von Ungerechtigkeit, die Teil der Ungerechtigkeit als Ganzer ist, wie auch etwas Ungerechtes, das Teil des Ungerechten als Ganzem im Sinne des Gesetzwidrigen ist.

25 Ferner: Wenn der eine eines Gewinns wegen Ehebruch begeht und | dafür Geld nimmt, der andere aber aus Begierde noch draufzahlt und einen Verlust hat, dann dürfte man Letzteren eher für zügellos als für jemanden halten, der auf Mehrhaben aus ist, ersteren dagegen für ungerecht, aber nicht für zügellos, und zwar offenbar des Gewinns wegen. Ferner: Alle anderen Unrechtstaten führt man jeweils auf eine bestimmte Schlechtigkeit zurück,
30 etwa | auf Zügellosigkeit, wenn jemand Ehebruch begangen, auf Feigheit, wenn jemand seinen Nebenmann in der Schlachtreihe im Stich gelassen, oder auf Zorn, wenn er einen anderen geschlagen hat. Wenn jemand damit aber einen Gewinn gemacht hat, führt man das auf keine andere Schlechtigkeit als auf Ungerechtigkeit zurück.

Daher gibt es offensichtlich neben der Ungerechtigkeit als Ganzer noch eine andere, die ein Teil von ihr und synonym mit ihr ist, weil ihre Definition
1130b | zur selben Gattung gehört; denn beide sind in ihrer Wirkung auf einen anderen bezogen. Während die eine Art von Ungerechtigkeit mit Ehre, Geld, Sicherheit oder mit dem zu tun hat, was sich alles unter einem gemeinsamen Namen zusammenfassen ließe und auf der Lust am Gewinn beruht,
5 gilt die andere Art all den Dingen, um die | es dem Guten zu tun ist.

Kapitel 5

Dass es mehrere Arten von Gerechtigkeit und dass es neben der Gerechtigkeit im Sinne der ganzen Tugend noch eine andere gibt, ist nun klar. Welche diese ist und von welcher Art, müssen wir erst noch zu erfassen suchen. Nun wurde beim Ungerechten das Gesetzwidrige und das Ungleiche, beim
10 Gerechten das Gesetzliche und das Gleiche unterschieden. | Dem Gesetzwidrigen entspricht folglich die zuerst genannte Ungerechtigkeit. Da das Ungleiche nicht dasselbe ist wie das Gesetzwidrige, sondern sich von ihm unterscheidet wie der Teil vom Ganzen (denn alles Ungleiche ist zwar gesetzwidrig, aber nicht alles Gesetzwidrige ungleich), ist auch das Ungerechte bzw. die Ungerechtigkeit nicht dasselbe, sondern verschieden; die eine ist
15 ein Teil, die andere das Ganze. Diese Ungerechtigkeit ist nämlich | ein Teil der ganzen Ungerechtigkeit, und ebenso ist auch diese Gerechtigkeit ein Teil der ganzen Gerechtigkeit. Daher müssen wir über die partikuläre Gerech-

tigkeit wie auch über die partikulare Ungerechtigkeit sprechen und auf die gleiche Weise über das Gerechte und Ungerechte.

Die der ganzen Tugend zugeordnete Gerechtigkeit und Ungerechtigkeit wollen wir beiseitelassen; diese Gerechtigkeit besteht | im Gebrauch der ganzen Tugend in Bezug auf einen anderen, die Ungerechtigkeit in dem von Schlechtigkeit. Auch das ihnen entsprechende Gerechte und Ungerechte betreffend, ist klar, wie sie zu bestimmen sind. Denn die Mehrzahl gesetzlicher Anordnungen besteht sozusagen in dem, was die Tugend als Ganze anordnet. Das Gesetz gebietet nämlich, jeder einzelnen Tugend gemäß zu leben, und verbietet, es einem der Laster gemäß zu tun. | Was aber dazu geeignet ist, die Tugend als Ganze zu erzeugen, sind diejenigen Anordnungen der Gesetze, die man für die Erziehung des Gemeinwohl betreffend erlassen hat. Ob die Erziehung des Einzelnen, die ihn zu einem schlechthin guten Menschen macht, Sache der politischen oder einer anderen Wissenschaft ist, wird später zu entscheiden sein. Denn es ist vielleicht nicht dasselbe, ein guter Mensch und ein guter Bürger in jeder Art von Staat zu sein. |

Von der partikularen Gerechtigkeit und dem ihr entsprechenden Gerechten betrifft nun die eine Art die Verteilung von Ehren, Geld und anderen Gütern, die unter den Mitgliedern des Gemeinwesens aufgeteilt werden (in diesen Fällen kann der eine Gleiches wie auch Ungleiches erhalten wie der andere). Die andere | Art betrifft den Ausgleich bei allen Arten von Transaktionen zwischen den Bürgern. Davon gibt es wiederum zwei Teile. Denn von den Transaktionen sind die einen freiwillig, die anderen unfreiwillig. Freiwillig sind etwa Verkauf, Kauf, Darlehen, Bürgschaft, Nutzungsrecht, Hinterlegung, Vermietung. Man nennt sie freiwillig, | weil der Anfang dieser Transaktionen freiwillig ist. Von den unfreiwilligen sind die einen heimlich, wie etwa Diebstahl, Ehebruch, Giftmischerei, Kuppelei, Abwerbung von Sklaven, Meuchelmord, falsches Zeugnis; die anderen sind gewalttätig, wie etwa Misshandlung, Freiheitsberaubung, Totschlag, Raub, Verstümmelung, Verleumdung, Beleidigung.

Kapitel 6

Da nun sowohl *der* Ungerechte ungleich ist, wie auch *das* Ungerechte ungleich, gibt es offenbar auch beim Ungleichen ein Mittleres. Dieses ist aber das Gleiche. Denn bei jeder Art von Handlung, bei der es ein Mehr und ein Weniger gibt, gibt es auch ein Gleiches. Wenn nun das Ungerechte ungleich ist, dann ist das Gerechte gleich, wie allen auch ohne Begründung einleuchtet. Da aber das Gleiche ein Mittleres ist, dürfte auch das Gerechte ein Mittleres | sein. Das Gleiche setzt nun aber mindestens zwei Dinge voraus. Daher muss das Gerechte ein Mittleres und Gleiches in Bezug auf

- etwas Bestimmtes und für bestimmte Personen sein. Insofern das Gerechte ein Mittleres ist, ist es das Mittlere zwischen Dingen, die mehr oder weniger sind; insofern es gleich ist, ist es das Gleiche von zwei Dingen; insofern es gerecht ist, ist es gerecht für bestimmte Personen. Das Gerechte beruht
- 20 also auf mindestens vier Faktoren: Die Personen, für die es gerecht ist, | sind zwei, und die Dinge, um die es geht, sind auch zwei. Die Gleichheit wird aber dieselbe bei den Personen wie auch bei den Dingen sein. Denn wie diese, die Dinge, sich zueinander verhalten, so verhalten sich auch die Personen zueinander. Sind die Personen einander nicht gleich, dann werden sie auch nicht Gleiches erhalten. Ebendaher kommt es auch zu Konflikten und Vorwürfen, nämlich dann, wenn entweder Gleiche nicht Gleiches oder aber Ungleiche Gleiches haben und zugeteilt bekommen.
- 25 Das macht auch die Verteilung der Würdigkeit nach | deutlich. Denn alle stimmen darin überein, dass das Gerechte bei den Verteilungen einer bestimmten Würdigkeit entsprechen muss; doch reden nicht alle von derselben Würdigkeit, sondern die Demokraten meinen damit die freie Geburt, die Oligarchen den Reichtum, manche auch die vornehme Abstammung, die Aristokraten die Tugend.
- 30 Das Gerechte ist also eine Art von Proportion. | Proportionales ist nämlich nicht nur den Zahlen eigentümlich, die aus abstrakten Einheiten bestehen, sondern den Anzahlen überhaupt. Die Proportion ist nämlich eine Gleichheit der Verhältnisse und besteht aus mindestens vier Gliedern. Dass die Proportion bei diskreten Größen aus vier Gliedern besteht, ist offensichtlich. Dasselbe gilt aber auch für kontinuierliche Größen, weil das eine
- 1131b Glied dann so behandelt wird, als sei es zwei, | und zweimal genannt wird. Zum Beispiel: Wie sich Linie a zu Linie b verhält, so verhält sich Linie b zu Linie c . Linie b wird also zweimal genannt, so dass es bei zweimaliger Setzung von b vier proportionale Glieder geben wird. Auch das Gerechte setzt aber mindestens vier Glieder voraus, und das Verhältnis ist dabei dasselbe,
- 5 denn bei Personen und Dingen wird auf dieselbe Weise | geteilt. Wie sich also Glied a zu Glied b verhält, so wird sich Glied c zu Glied d verhalten, und so auch bei Vertauschung: So wie a sich zu c verhält, so wird sich b zu d verhalten. Auch das Ganze wird folglich im selben Verhältnis zum Ganzen stehen. Ebendiese Paarung stellt die Verteilung her, und wenn sie die Glieder so zusammenstellt, dann ist die Paarung gerecht.

Kapitel 7

- 10 Die Verbindung von Glied a mit c und von b mit d | ist also das Gerechte bei der Verteilung, und diese Art von Gerechtem ist ein Mittleres [$<$ das Un-

gerechte ist hingegen das>, was gegen die Proportion verstößt].²⁰ Denn das Proportionale ist ein Mittleres, das Gerechte aber ein Proportionales. Die Mathematiker nennen eine Proportion dieser Art ‚geometrisch‘. Bei der geometrischen Proportion steht nämlich das Ganze im gleichen Verhältnis zum Ganzen wie jeweils der eine Teil zum | anderen Teil. Diese Proportion ist aber nicht kontinuierlich, denn ein und dasselbe Glied kann nicht für eine Person und für eine Sache stehen. Das Gerechte ist nun dieses, das Proportionale; das Ungerechte ist das, was gegen die Proportion verstößt. Der eine Teil wird nämlich zu groß, der andere zu klein, so wie sich das auch in Wirklichkeit zeigt. Denn wer Unrecht tut, hat zu viel, wer Unrecht leidet, | zu wenig von dem betreffenden Gut. Bei Schlechtem verhält es sich umgekehrt; an die Stelle des Guten tritt dann nämlich das kleinere Übel im Verhältnis zum größeren Übel. Das kleinere Übel ist nämlich wählenswerter als das größere. Das Wählenswerte ist ein Gut, das Wählenswertere aber ein größeres Gut. Dies ist nun die *eine* Art des Gerechten. |

Die verbleibende Art betrifft das ausgleichende Gerechte; es betrifft die Transaktionen, sowohl die freiwilligen wie auch die unfreiwilligen. Dieses Gerechte ist aber seiner Form nach vom vorherigen verschieden. Das Gerechte in der Verteilung der gemeinsamen Güter entspricht nämlich immer der zuvor genannten Proportion. Denn auch wenn es um die Verteilung gemeinsamer Geldmittel | geht, wird sie ebendem Verhältnis entsprechen, in welchem die eingebrachten Beträge zueinander stehen. Und das diesem Gerechten entgegengesetzte Ungerechte ist das, was gegen die Proportion verstößt. Das Gerechte bei Transaktionen ist zwar eine Art des Gleichen und das | Ungerechte des Ungleichen, aber nicht nach der zuvor genannten, sondern nach der arithmetischen Proportion. Es macht nämlich keinen Unterschied, ob ein Guter einen Schlechten betrogen hat oder ein Schlechter einen Guten, und ebenso wenig, ob ein Guter oder ein Schlechter Ehebruch begangen hat. Vielmehr schaut | das Gesetz nur auf den Unterschied im Schaden und behandelt beide Personen als gleichwertig, wenn die eine Unrecht tut, die andere Unrecht erleidet, wenn die eine Person einen Schaden zugefügt, die andere ihn erlitten hat.

Der Richter versucht daher, dieses Unrecht als eine Art Ungleichheit auszugleichen. Wenn nämlich der eine schlägt, der andere geschlagen wird, oder der eine tötet, der andere getötet wird, stellen Leiden und Tun eine ungleiche Verteilung dar. Der Richter versucht aber, | für den Verlust einen Ausgleich zu schaffen, indem er vom Gewinn wegnimmt. In solchen Fällen spricht man nämlich, vereinfacht gesagt, auch wenn die Bezeichnung für manche Fälle unpassend ist, von einem Gewinn, z.B. für denjenigen, der Schläge austeilt, von Verlust für denjenigen, der sie erlitten hat. Jedenfalls nennt man,

²⁰ Der von Bywater ergänzte Halbsatz ist eine Antizipation von Zeile 17 oder 30.

wenn man das Erlittene bemessen hat, das eine Verlust, das andere Gewinn.
 15 Das Gleiche | ist somit das Mittlere zwischen dem Zuviel und dem Zuwenig.
 Gewinn und Verlust sind das einander entgegengesetzte Zuviel und Zuwenig,
 und zwar der Gewinn zu viel an Gutem und zu wenig an Schlechtem,
 der Verlust das Gegenteil. Als das Mittlere zwischen ihnen erweist sich aber
 das Gleiche, von dem wir sagen, es sei gerecht. Folglich wäre das ausgleichende
 Gerechte das Mittlere zwischen Verlust und Gewinn. Daher nehmen
 20 auch Menschen, wenn sie miteinander streiten, | Zuflucht zum Richter.
 Zum Richter gehen heißt nämlich zum Gerechten gehen, denn der Richter
 will gleichsam das lebendige Gerechte sein. Sie suchen den Richter als einen
 Mittleren, und manche nennen ihn sogar ‚Vermittler‘, als werde ihnen Gerechtig-
 keit zuteil, wenn sie das Mittlere erlangen. Das Gerechte ist also ein
 25 Mittleres, wenn dies auch der Richter ist. Der | Richter stellt aber die Gleich-
 heit wieder her, indem er wie bei einer ungleich geteilten Linie vom größeren
 Abschnitt das abschneidet, was die Hälfte überragt, und es dem kleineren
 Abschnitt hinzufügt. Wenn aber das Ganze in zwei Hälften geteilt ist, dann
 sagt man, jeder habe das Seine, weil beide das Gleiche erhalten haben. Das
 30 Gleiche ist aber das Mittlere zwischen dem Zuviel und | dem Zuwenig nach
 der arithmetischen Proportion. Aus diesem Grund wird es gerecht genannt,
 weil es zweigeteilt ist, so als ob man vom Gerechten als ‚Zweigeteiltem‘ und
 vom Richter als ‚Zweiteilendem‘ spräche.

Wenn nun von einem von zwei gleichgroßen Dingen ein Teil weggenom-
 men und dem anderen hinzugefügt wird, dann übertrifft das eine das andere
 1132b um zwei dieser Teile. Würde dieser Teil nur weggenommen, dem anderen | aber
 nicht hinzugefügt, dann überträfe das eine das andere nur um einen Teil. Es
 übertrifft also das eine das Mittlere um einen Teil, so wie das Mittlere das-
 jenige um einen Teil übertrifft, dem der Teil weggenommen wurde. Dar-
 aus können wir also erkennen, was man demjenigen wegnehmen muss, was
 zu viel hat, und was man demjenigen hinzutun muss, was zu wenig hat.
 5 Um wie viel nämlich das Mittlere es übertrifft, so viel | muss man demjeni-
 gen hinzufügen, das zu wenig hat, und um wie viel das Mittlere übertrif-
 fen wird, so viel muss man vom Größten wegnehmen. Gegeben seien drei
 gleichgroße Linien, aa' , bb' , cc' . Man nehme nun von Linie aa' den Ab-
 schnitt ae weg und füge Linie cc' den Abschnitt cd hinzu, so dass die ganze
 Linie dcc' die Linie ea' um cd und um cf übertrifft; sie übertrifft dann die
 10 Linie bb' um cd . [Derartiges gibt es auch bei den anderen Künsten. Es | würde
 sie nämlich aufheben, wenn nicht dasjenige, was der Hersteller der Quan-
 tität und Qualität nach bewirkt, entsprechend auch beim Hergestellten der
 Quantität und Qualität nach bewirkt würde.]²¹

²¹ Der Verweis auf die Künste und das entsprechende Tun und Leiden muss einer Randglosse entstammen; sie findet sich noch einmal in 8, 1133a14–16.

Diese Bezeichnungen: Verlust und Gewinn, entstammen dem freiwilligen Austausch. Denn mehr zu haben als das Seinige, nennt man gewinnen, und weniger als anfangs zu haben, verlieren, | wie etwa bei Kauf, Verkauf oder bei den übrigen Arten, für die das Gesetz keine Strafen vorsieht. Wenn Menschen weder zu viel noch zu wenig, sondern dasjenige erhalten, was ihnen von ihnen aus gehört, dann sagen sie, dass sie das Ihre haben und weder verlieren noch gewinnen. Das Gerechte ist also das Mittlere zwischen einem Gewinn und einem Verlust, dem Freiwilligen entgegen, und es bedeutet, | nachher das Gleiche zu haben wie zuvor.

Kapitel 8

Manche meinen aber auch, gerecht an sich sei das Reziproke, wie die Pythagoreer gelehrt haben. Sie haben nämlich das Gerechte überhaupt als das Reziproke²² definiert. Das Reziproke passt nun aber weder zum distributiven noch zum | ausgleichenden Gerechten. Und doch wollen sie, dass selbst der Spruch des Rhadamanthys ebendieses Gerechte zum Ausdruck bringt:

„Erlitte man, was man getan, dann würde genaues Recht geschehen.“

In vielen Fällen besteht da aber keine Übereinstimmung. Hat etwa ein Amtsinhaber jemanden geschlagen, dann darf er dafür nicht wiedergeschlagen werden. Auch soll jemand, der einen Amtsinhaber geschlagen hat, nicht | nur wiedergeschlagen, sondern noch zusätzlich bestraft werden. Zudem machen Freiwilligkeit und Unfreiwilligkeit einen großen Unterschied.

Diese Art des Gerechten sorgt hingegen für Zusammenhalt in Tauschgemeinschaften, d.h. das Reziproke der Proportion und nicht der Gleichheit nach. Zudem hält es den Staat zusammen, wenn man einander Proportionales zurückgibt. Man sucht nämlich Schlechtes mit Schlechtem zu vergelten, | weil es sonst wie Sklaverei erscheint, oder man sucht Gutes mit Gutem zu erwidern. Denn anders kommt es zu keinem Austausch; der Austausch ist aber der Grund für den Zusammenhalt. Daher pflegt man auch das Heiligtum der Chariten an augenfälliger Stelle zu errichten, damit es zu wechselseitigem Geben kommt. Denn dies ist der Dankbarkeit eigentümlich: Wer | einem einen Gefallen getan hat, dem muss man im Gegenzug Hilfe leisten und wiederum auch selbst den Anfang mit einem Gefallen machen.

Das proportionale wechselseitige Geben wird aber durch die Verknüpfung von diagonal Entgegengesetztem bewirkt. *a* stehe für einen Baumeister, *b* für einen Schuster, *c* für ein Haus und *d* für ein Paar Schuhe. Nun soll der Baumeister vom Schuster dessen Produkt beziehen und | ihm dafür et-

²² Mit Handschriften L^b und M^b, Ross und G/J wird hier *allôî* ausgelassen.

was von seinem eigenen Produkt geben. Wenn anfangs eine proportionale Gleichheit vorliegt und danach der reziproke Austausch stattfindet, dann wird sich ergeben, was wir meinen. Wenn aber nicht, dann gibt es nichts Gleiches und Beständiges. Denn es kann leicht sein, dass das Produkt des einen höherwertig ist als das des anderen. Daher muss man sie einander gleich
 15 machen. (Derartiges gibt es auch bei den anderen Künsten. Es | würde sie nämlich aufheben, wenn nicht das, was der Hersteller der Quantität und Qualität nach bewirkt, entsprechend auch beim Hergestellten der Quantität und Qualität nach bewirkt würde.) Denn aus zwei Ärzten entsteht keine Gemeinschaft, sondern vielmehr aus einem Arzt und einem Bauern – wie überhaupt aus solchen, die verschieden und ungleich sind. Zwischen diesen ist jedoch Gleichheit herzustellen.

Es muss daher in gewisser Weise alles vergleichbar sein, was Gegenstand
 20 des Austauschs ist. Dazu | ist auch das Geld aufgekommen und wirkt wie eine Art von Mittlerem. Denn es bemisst alles, auch Übermaß und Mangel, und folglich auch, wie viele Schuhe einem Haus oder einer bestimmten Menge von Nahrungsmitteln gleichwertig sind. Wie sich der Baumeister zum Schuhmacher verhält, genauso muss sich auch die Zahl der Schuhe zu einem Haus oder zu der Menge von Nahrungsmitteln verhalten. Wenn das nicht der Fall ist, wird es keinen Austausch und keine Gemeinschaft
 25 geben. | Diese wird es aber nicht geben, wenn die Dinge einander nicht in gewisser Weise gleich sind. Man muss daher, wie gesagt, alles mit einer bestimmten Einheit bemessen. In Wahrheit ist es aber der Bedarf, der alles zusammenhält. Denn wenn die Menschen gar keinen Bedarf hätten oder nicht im gleichen Ausmaß, dann würde es keinen oder doch nicht diese Art von Austausch geben. Gleichsam stellvertretend für den Bedarf hat man daher
 30 durch Übereinkunft das Geld eingeführt. | Aus diesem Grund hat es auch den Namen ‚Geld‘ erhalten, weil es nicht von Natur aus, sondern dem Gesetz nach gilt, und weil es bei uns liegt, es zu verändern und es außer Gebrauch zu setzen.

Reziprokes wird es also dann geben, wenn Gleichheit hergestellt worden ist, derart, dass wie der Bauer sich zum Schuhmacher verhält, sich auch
 1133b das Produkt des Schuhmachers zu dem des Bauern verhält. | Man darf sie aber nicht erst dann in dieses Proportionsverhältnis bringen, wenn der Austausch bereits stattgefunden hat (sonst würde nämlich bei einem der beiden Extreme Überschüsse an beidem vorliegen), sondern solange jeder noch das Seine hat. Sie sind dann nämlich Gleiche und Tauschpartner, weil sich folgende Gleichheit zwischen ihnen herstellen lässt: Der Bauer sei a , die Nahrungsmittel seien c , | der Schuhmacher sei b , sein gleichgemachtes Produkt sei d . Ließe sich keine solche Reziprozität herstellen, dann gäbe es keine
 5 Gemeinschaft. Dass es der Bedarf ist, der sie wie eine Einheit zusammenhält, wird daraus deutlich, dass kein Austausch stattfindet, wenn sie keinen

wechselseitigen Bedarf haben, entweder beide oder einer von beiden – so wie jemand Bedarf nach dem hat, was man selbst besitzt, zum Beispiel Wein, und dafür den Export von Getreide anbietet.²³ Daher muss zwischen diesen Gleichheit hergestellt werden. |

Für den zukünftigen Austausch, der – wenn jetzt kein Bedarf besteht – 10 stattfinden wird, wenn wieder ein Bedarf besteht, ist uns das Geld gewissermaßen Bürge. Denn wer Geld mitbringt, soll doch etwas dafür erhalten können. Auch beim Geld kommt zwar dasselbe vor, denn es ist nicht immer gleich viel wert; dennoch hat es eher die Tendenz, stabil zu sein. Daher muss zuvor der | Geldwert von allem festgelegt sein, denn dann wird 15 es immer einen Austausch geben, und wenn einen Austausch, dann auch eine Gemeinschaft. Das Geld macht die Dinge einander gleich wie ein Maß, das sie miteinander kommensurabel macht. Gäbe es keinen Austausch, dann gäbe es keine Gemeinschaft, und gäbe es keine Gleichheit, dann gäbe es keinen Austausch, und gäbe es keine Kommensurabilität, dann gäbe es keine Gleichheit.

In Wahrheit ist es nun zwar unmöglich, dass so unterschiedliche Dinge miteinander kommensurabel | werden; der Bezug auf den Bedarf macht das 20 aber hinreichend möglich. Dafür braucht man also eine bestimmte Einheit, und diese beruht auf einer Festsetzung. Darum wird sie ‚Geld‘ genannt. Das Geld macht alle Dinge miteinander kommensurabel, da alle durch Geld bemessen werden. Ein Haus sei a , zehn Minen sei b , ein Bett sei c . a ist die Hälfte von b , wenn ein Haus fünf Minen wert oder ihnen gleich ist; das Bett |, c , ist der zehnte Teil von b . Folglich ist klar, wie viele Betten ein Haus wert 25 ist, nämlich fünf. Dass der Tausch auf diese Weise vonstattenging, bevor es das Geld gab, ist klar. Es macht nämlich keinen Unterschied, ob man fünf Betten für ein Haus eintauscht oder aber den Geldwert von fünf Betten.

Kapitel 9

Was das Ungerechte und was das Gerechte ist, haben wir nun gesagt. | Auf- 30 grund ihrer Bestimmung ist klar, dass gerechtes Tun das Mittlere zwischen Unrecht tun und Unrecht leiden ist. Das eine bedeutet nämlich zu viel, das andere zu wenig zu haben. Die Gerechtigkeit ist eine Mitte, freilich nicht in der gleichen Weise wie die übrigen Tugenden, sondern weil sie sich auf das Mittlere bezieht, | die Ungerechtigkeit hingegen auf die Extreme. Auch ist 1134a es die Gerechtigkeit, der gemäß man von einem Gerechten sagt, er sei bereit, das Gerechte mit Vorbedacht zu tun und bei der Verteilung – ob zwischen ihm selbst und einem anderen oder zwischen zwei anderen – nicht

²³ Bywater kennzeichnet zwar den Satz als korrupt, sein Sinn ist jedoch klar.

- 5 sich selbst zu viel und dem | Nächsten zu wenig an Wählenswertem zuzuteilen (bzw. umgekehrt an Schädlichem), sondern der Proportion nach Gleiches, und so auch bei der Verteilung zwischen anderen vorzugehen.

Die Ungerechtigkeit bezieht sich dagegen auf das Ungerechte; dieses besteht im Übermaß oder Mangel an Vorteilhaftem oder Schädlichem gegen die Proportion. Daher ist die Ungerechtigkeit ein Übermaß oder ein Man-
 10 gel, weil sie auf Übermaß und Mangel aus ist: | für sich selbst auf ein Übermaß an Vorteilhaftem bzw. auf einen Mangel an Schädlichem überhaupt. Anderen gegenüber verfährt die Ungerechtigkeit ganz ähnlich; der Verstoß gegen die Proportion fällt aber beliebig zugunsten der einen oder anderen Seite aus. Bei ungerechtem Handeln ist das Zuwenig das Unrechtleiden, das Zuviel das Unrecht tun.

- Von Gerechtigkeit und Ungerechtigkeit sei auf diese Weise im Allgemein-
 15 en gesagt, was | ihre Natur ist, und ebenso auch vom Gerechten und Ungerechten.

Kapitel 10

- VI. Da es möglich ist, Unrecht zu tun, ohne schon ungerecht zu sein, fragt sich, welche ungerechten Handlungen man begehen muss, um ungerecht im Sinn der einzelnen Arten von Ungerechtigkeit zu sein, z.B. ein Dieb, ein Ehebrecher oder ein Räuber. Oder werden sie sich in dieser Weise in nichts unterscheiden? | Jemand könnte nämlich mit einer Frau schlafen, mit Wissen, wer sie ist, es aber nicht mit Vorbedacht, sondern aufgrund eines Affekts tun. Damit tut er also zwar Unrecht, ist aber nicht ungerecht; wie jemand kein Dieb ist, obwohl er gestohlen hat, und kein Ehebrecher, obwohl er Ehebruch begangen hat. Und Entsprechendes gilt auch in den anderen Fällen. (Wie sich das Reziproke zum Gerechten verhält, haben wir zuvor gesagt.)
 20
 25 Man darf aber nicht | vergessen, dass unsere Untersuchung ebenso dem Gerechten überhaupt wie sie auch dem Gerechten im politischen Sinn gilt. Letzteres findet sich bei Menschen, die der Autarkie wegen in Gemeinschaft leben, bei Freien und Gleichen, seien sie nun proportional oder arithmetisch gleich. Daher herrscht zwischen Menschen, bei denen es das nicht gibt, keine politische Gerechtigkeit, sondern nur eine gewisse Art von Gerechtem, das | ihr ähnlich ist. Gerechtes gibt es nämlich nur für Menschen, zwischen denen es ein Gesetz gibt; ein Gesetz aber haben diejenigen, bei denen es Ungerechtes gibt. Denn das Recht ist die Unterscheidung von Gerechtem und Ungerechtem. Wo es Ungerechtigkeit unter den Menschen gibt, da wird auch Ungerechtes getan (aber nicht bei allen, die Unrecht tun, liegt auch Ungerechtigkeit vor). Ungerechtes tun heißt aber, sich selbst zu viel vom Guten und zu wenig vom Schlechten als solchem zuteilen. | Daher lassen wir auch
 30
 35

nicht den Menschen herrschen, sondern das Gesetz,²⁴ weil der Mensch | zum 1134b
 eigenen Vorteil herrscht und zum Tyrannen wird. Der Herrscher ist aber
 Wächter über das Gerechte und wenn über das Gerechte, dann auch über
 das Gleiche. Er billigt sich keinerlei Übermaß zu, wenn er gerecht ist, denn
 er teilt sich nicht selbst mehr vom Guten als solchem zu, es sei denn, dass
 ihm dies der Proportion nach zusteht; vielmehr | müht er sich für andere ab. 5
 Daher sagt man auch, die Gerechtigkeit sei ein fremdes Gut, wie auch schon
 zuvor erwähnt. Man muss ihm daher eine Art Lohn geben, namentlich aber
 Ehre und Auszeichnungen. Wer sich jedoch mit Derartigem nicht begnügt,
 wird zum Tyrannen.

Was gerecht bei einem Herrn über Sklaven und bei einem Vater ist, ist
 nicht dasselbe wie diese Arten von Gerechtigkeit, es ist ihnen aber ähnlich.
 Denn | gegenüber dem, was einem selbst gehört, gibt es keine Ungerechtig- 10
 keit im eigentlichen Sinn. Der Sklave und auch das Kind, bis es ein bestimm-
 tes Alter erreicht hat und selbständig geworden ist, sind wie ein Teil von ein-
 em selbst, niemand fügt sich selbst aber absichtlich Schaden zu und ist sich
 selbst gegenüber ungerecht. Daher gibt es hier auch weder das Ungerechte
 im politischen Sinn noch das Gerechte. Denn diese beruhen, wie gesagt, auf
 dem Gesetz und betreffen Menschen, zwischen denen es von Natur aus ein
 Gesetz gibt; das sind aber bekanntlich diejenigen, | die gleichen Anteil am 15
 Herrschen und Beherrschtwerden haben. Gerechtes gibt es daher eher im
 Verhältnis zur eigenen Frau als zu den Kindern und den Sklaven. Dieses ist
 nämlich das Gerechte in der Verwaltung des Hauses. Auch das ist aber ver-
 schieden vom Gerechten im politischen Sinn.

Vom Gerechten im politischen Sinn ist der eine Teil natürlich, der andere VII.
 gesetzlich. Natürlich ist, was überall die gleiche Kraft hat | und nicht davon 20
 abhängt, ob man es anerkennt oder nicht, gesetzlich ist hingegen dasjenige,
 bei dem es zwar ursprünglich keinen Unterschied macht, ob dies oder jenes
 gilt, wohl aber dann, wenn es einmal so erlassen worden ist, wie z.B. dass
 das Lösegeld für einen Gefangenen eine Mine betragen, dass man eine Ziege
 und nicht zwei Schafe opfern soll, oder was man sonst an Gesetzen für ein-
 zelne Fälle zu erlassen pflegt, wie etwa, dass man dem Brasidas opfern soll,
 und was den Charakter von Dekreten hat. Manche sind aber der Meinung, 25
 alles Gesetzliche sei | von dieser Art, weil alles Natürliche unveränderlich ist
 und überall die gleiche Kraft hat, so wie das Feuer hier wie in Persien brennt,
 während sie sehen, wie sich Gerechtes verändert. Das verhält sich aber nicht
 so, oder doch nur in gewisser Weise. Zwar mag es vielleicht bei den Göttern
 niemals so sein, bei uns dagegen besteht zwar manches auch von Natur aus,
 es ist aber | alles veränderlich. Dennoch ist das eine von Natur aus, das 30
 andere nicht. Welche von den Dingen, die sich auch anders verhalten können,

²⁴ Wie in den Handschriften M^b und Q wird hier mit Susemihl *nomos* statt *logos* gelesen.

von Natur aus sind und welche nicht, sondern auf Gesetz und Übereinkunft beruhen, wenn beide gleichermaßen veränderlich sind, ist klar. Dieselbe Unterscheidung wird aber auch zu den anderen Fällen passen. So ist die rechte Hand von Natur aus stärker, dennoch ist es möglich, dass alle
 35 Menschen | beidhändig werden. Bei dem, was aufgrund von Übereinkunft
 1135a und seines Nutzens wegen | gerecht ist, verhält es sich ähnlich wie bei den
 Maßen. Denn die Maße für Wein und Korn sind nicht überall gleich groß,
 sondern sie sind größer, wo gekauft, und kleiner, wo verkauft wird. Ebenso
 ist das, was nicht von Natur aus, sondern aufgrund der menschlichen Ver-
 5 hältnisse als gerecht gilt, nicht überall dasselbe, wie ja auch die Staatsver-
 fassungen nicht dieselben | sind; aber nur eine ist überall von Natur aus die
 beste. Jede gerechte und gesetzliche Bestimmung verhält sich aber wie das
 Allgemeine zum Einzelnen. Was getan wird, ist vieles; von den gesetzlichen
 Bestimmungen ist aber jede *eine*, denn sie ist allgemein. Es besteht nämlich
 ein Unterschied zwischen einer ungerechten Tat und dem Ungerechten,
 10 einer gerechten Tat und dem Gerechten. Ungerecht | ist etwas von Natur aus
 oder aufgrund einer Setzung; dieselbe Handlung, die, wenn sie ausgeführt
 ist, eine ungerechte Tat ist, war das aber nicht, bevor sie ausgeführt wurde,
 wohl aber ungerecht. Das Gleiche gilt für die gerechte Tat. Das Allgemeine
 pflegt man aber eher als Rechtstatbestand zu bezeichnen, die Wiedergutmachung
 eines Unrechts dagegen als eine gerechte Tat. Im Einzelnen ist später
 noch zu untersuchen, welche Arten solcher Handlungen und wie viele es
 15 gibt und auf welche Sachverhalte | sie sich beziehen.

VIII. Wenn aber Gerechtes und Ungerechtes von der Art sind, wie wir gesagt
 haben, dann handelt jemand ungerecht oder gerecht, wenn er es freiwillig
 tut. Tut er es unfreiwillig, dann handelt er weder ungerecht noch gerecht,
 es sei denn akzidentell. Denn Menschen tun auch Dinge, die akzidentell ge-
 20 recht oder ungerecht sind. Ungerechte und | gerechte Handlungen bestimmt
 man daher aufgrund des Freiwilligen und Unfreiwilligen. Ist die Handlung
 freiwillig, so wird sie getadelt und ist dann zugleich eine Unrechtstat. Da-
 her kann es auch etwas Ungerechtes geben, was noch keine Unrechtstat ist,
 wenn die Freiwilligkeit fehlt. Als freiwillig bezeichne ich, wie schon früher
 gesagt, wenn jemand etwas, das bei ihm liegt, wissentlich, also nicht in Un-
 25 kenntnis darüber, | wem gegenüber, womit oder wozu er es tut, z.B. wen er
 schlägt, womit und weshalb, und wenn nichts davon akzidentell oder unter
 Zwang geschieht (wenn etwa jemand seine Hand nimmt und damit einen
 anderen schlägt, so ist das nicht freiwillig, denn es liegt nicht bei ihm).

Es kann aber vorkommen, dass der Geschlagene der eigene Vater ist und
 30 der Täter zwar | erkennt, dass dieser ein Mensch oder einer der Anwesenden
 ist, nicht aber, dass er sein Vater ist. Entsprechende Unterscheidungen sind
 auch in Hinblick auf den Zweck und die Handlung als Ganze zu treffen.
 Unfreiwillig ist also, was dem Handelnden unbekannt ist oder, wenn schon

nicht unbekannt, so doch nicht bei ihm liegt, oder was aufgrund von Gewalt geschieht. Denn auch vieles, was bei uns von Natur aus eintritt, | tun und er- 1135b
 leiden wir wissentlich; nichts davon ist aber freiwillig oder unfreiwillig, wie
 etwa alt werden oder sterben. Auch Akzidentelles gibt es in gleicher Weise
 bei ungerechten und gerechten Handlungen. So könnte jemand hinterlegtes
 Geld sowohl unfreiwillig wie auch aus | Furcht zurückgeben; von diesem 5
 darf man aber weder behaupten, er tue Gerechtes, noch auch, er tue Recht,
 es sei denn akzidentell. Ebenso muss man auch von jemandem, der das Hin-
 terlegte aufgrund von Gewalt und unfreiwillig nicht zurückgibt, sagen, dass
 er nur akzidentell ungerecht handelt und Unrecht tut. Freiwilliges tun wir
 teils aufgrund einer Entscheidung, teils | ohne sie; aufgrund einer Entschei- 10
 dung, was wir zuvor beraten haben, ohne Entscheidung, was wir ohne Be-
 ratung getan haben.

Es gibt also drei Arten von Schädigungen im wechselseitigen Umgang:
 Ein aufgrund von Unwissenheit begangener Fehler liegt dann vor, wenn die
 Handlung weder den Gegenstand noch die Person, noch das Mittel oder
 den Zweck trifft, die der Handelnde angenommen hat. Er glaubte entweder
 nicht zu treffen oder nicht mit diesem Gegenstand oder nicht gerade diesen
 bestimmten Menschen oder nicht zu diesem Zweck, | sondern es hat sich 15
 nicht das ergeben, um dessentwillen er zu handeln meinte, z.B. den andern
 nicht zu verwunden, sondern bloß aufzustören (oder nicht diesen Menschen
 zu treffen oder nicht mit diesem Gegenstand). Tritt der Schaden wider jede
 vernünftige Erwartung ein, dann ist es ein Unglücksfall. Tritt er zwar nicht
 wider die vernünftige Erwartung ein, beruht aber auch nicht auf Schlechtig-
 keit, dann ist es ein Fehler (einen Fehler macht man, wenn der Ursprung des
 Unwissens²⁵ bei einem selbst liegt; ein Unglück ist es dagegen, wenn er au-
 ßerhalb liegt). Handelt | man zwar wissentlich, aber ohne Vorbedacht, dann 20
 ist es eine Unrechtstat von der Art, wie man sie im Zorn oder aus einem der
 anderen Affekte heraus begeht, welche Menschen entweder notwendig oder
 natürlicherweise befallen. Wenn sie in dieser Weise einen Schaden zufügen
 und einen Fehler machen, tun sie zwar Unrecht und es sind Unrechtstaten,
 sie selbst sind aber deswegen noch nicht ungerecht und auch nicht schlecht.
 Denn der Schaden beruht nicht auf Schlechtigkeit. | Beruht der Schaden 25
 gegen auf Vorbedacht, dann ist der Betreffende ungerecht und schlecht. Da-
 her urteilt man zu Recht, was aus Zorn geschehe, sei nicht mit Vorbedacht
 getan. Denn angefangen hat nicht derjenige, der im Zorn handelt, sondern
 wer ihn zum Zorn gereizt hat. Ferner streitet man nicht darüber, ob die Tat
 geschehen ist oder nicht, sondern ob sie gerecht ist, denn der Zorn gilt dem,
 was als Ungerechtigkeit erscheint. | Denn der Streit geht nicht darüber, ob 30

²⁵ Die Übersetzung folgt dem Vorschlag Jacksons, *agnoias* statt *aitias* zu lesen; diese Lesart liegt auch der arabischen Übersetzung zugrunde.

die Tat geschehen ist, wie bei geschäftlichen Transaktionen, wo notwendig einer von beiden schlecht sein muss, sofern dabei nicht Vergesslichkeit im Spiel ist. Vielmehr stimmen sie über den Tatbestand überein, streiten aber darüber, auf welcher Seite das Recht liegt (wer allerdings vorsätzlich gehandelt hat, ist nicht in Unkenntnis); daher meint der eine, | ihm sei Unrecht
1136a geschehen, während der andere das bestreitet.

Wenn jemand einen anderen mit Vorbedacht schädigt, so tut er Unrecht, und wer im Sinne dieser Unrechtstaten Unrecht tut, ist ungerecht, wenn er gegen die proportionale oder gegen die einfache Gleichheit verstößt. Entsprechend ist gerecht, wer mit Vorbedacht Gerechtes tut; gerecht handelt
5 er aber auch schon dann, wenn er nur freiwillig | handelt. Unfreiwillige Handlungen sind teils verzeihlich, teils auch nicht. Wo jemand nicht nur in Unwissenheit, sondern vielmehr aufgrund von Unwissenheit einen Fehler macht, ist dieser verzeihlich; nicht verzeihlich ist hingegen, was man nicht aufgrund von Unwissenheit, sondern in Unwissenheit eines Affektes wegen tut, der weder natürlich noch menschlich ist.

Kapitel 11

IX. | 10 Jemand könnte sich aber fragen, ob das Unrechtleiden und Unrecht tun hinreichend bestimmt wurden, und zwar als erstes, ob es Derartiges gibt, was Euripides meint, wenn er paradoxerweise sagt:

„Getötet hab ich meine eigene Mutter, kurz gesagt.“

„Freiwillig die Freiwillige, oder die Unfreiwillige unfreiwillig?“ |

15 Kann man denn wirklich freiwillig Unrecht leiden oder kann man es nicht, sondern ist jedes Unrechtleiden unfreiwillig, so wie jedes Unrecht tun freiwillig ist? Und ist denn entweder alles freiwillig oder unfreiwillig, oder ist es im einen Fall freiwillig, im anderen unfreiwillig? Dasselbe fragt sich auch bezüglich des Erleidens von Gerechtem. Denn da jedes gerechte Handeln
20 freiwillig ist, ist es plausibel, | dass es auf beiden Seiten dieselben Verhältnisse gibt, d.h. dass das Erleiden von Ungerechtem und Gerechtem entweder beides freiwillig oder beides unfreiwillig ist. Doch dürfte es schon beim Erleiden von Gerechtem unsinnig erscheinen, dass es stets freiwillig geschehen soll. Denn manche erfahren auch unfreiwillig Gerechtes.

Weiterhin könnte jemand auch der Frage nachgehen, ob jeder, dem etwas Ungerechtes widerfahren ist, Unrecht leidet, oder ob es sich so wie beim |
25 Tun auch beim Leiden verhält. Bei beidem, bei Tun und Leiden, ist es nämlich möglich, akzidentell an Gerechtem teilzuhaben; und so verhält es sich offensichtlich auch im Fall von Ungerechtem. Denn etwas Ungerechtes zu tun ist nicht dasselbe wie Unrecht tun, und ebenso ist auch etwas Ungerech-

tes zu erleiden nicht dasselbe wie Unrechtleiden. Entsprechendes trifft auch auf das Tun von Gerechtem und das Erleiden von Gerechtem zu. | Denn es ist unmöglich, Unrechtes zu leiden, wenn niemand Unrecht tut, wie auch Gerechtes zu erleiden, wenn niemand Gerechtes tut. 30

Wenn nun Unrecht tun überhaupt darin besteht, jemandem freiwillig zu schaden, freiwillig aber heißt, mit Wissen darüber, wem, womit und auf welche Weise man es tut, der Unbeherrschte sich aber freiwillig selbst schadet, dann würde er freiwillig Unrecht leiden und könnte sich daher auch selbst Unrecht tun. Das ist aber gerade | eine unserer Schwierigkeiten, ob jemand sich selbst Unrecht tun kann. Ferner könnte sich jemand aus Unbeherrschtheit freiwillig einen Schaden durch einen anderen zufügen lassen, der das freiwillig tut, so dass es möglich wäre, freiwillig Unrecht zu leiden. Oder ist diese Erklärung nicht richtig, sondern muss man zur Formel ‚jemandem schaden mit Wissen darüber, wem, womit und auf welche Weise‘ auch noch hinzufügen ‚gegen dessen | Wunsch‘? Somit kann sich also zwar jemand freiwillig schädigen lassen und etwas Ungerechtes erfahren, niemand leidet jedoch freiwillig Unrecht. Denn das wünscht sich niemand, auch der Unbeherrschte nicht, sondern er tut es gegen seinen Wunsch. Denn niemand wünscht, was er nicht für gut hält; auch der Unbeherrschte tut nur nicht das, was er doch meint, tun zu sollen. Wer aber das Eigene weggibt, so wie Homer sagt, | dass Glaukos dem Diomedes 1136b
5
10

„Goldenes für Ehernes, hundert Rinder für neun“

gegeben hat, der leidet kein Unrecht, denn das Geben liegt bei einem selbst; das Unrechtleiden liegt hingegen nicht bei einem selbst, sondern dazu muss es jemanden geben, der Unrecht tut. Was das Unrechtleiden betrifft, ist damit klar, dass es nicht freiwillig sein kann.

Kapitel 12

Von dem, was wir uns vorgenommen haben, bleiben noch zwei Fragen zu besprechen: Ob derjenige Unrecht tut, der jemandem der Würdigkeit entgegen zu viel zugeteilt hat, oder derjenige, der es erhalten hat, und ob man sich dabei selbst Unrecht tun kann. Wenn nämlich das Erstgenannte möglich ist und der Zuteilende Unrecht tut, nicht aber, wer zu viel erhalten hat, | dann tut derjenige, der einem anderen wissentlich und freiwillig mehr als sich selbst zuteilt, sich selbst Unrecht. Ebendies, so scheint es, tun die Maßvollen; denn der Gute ist geneigt, sich mit dem kleineren Teil zu begnügen. Oder trifft das gar nicht ohne weiteres zu? Denn wie es sich trifft, erhält er mehr von einem anderen Gut, wie etwa an Ansehen oder an Schönem überhaupt. Dieses Problem löst sich auch aufgrund der Definition des Un- 15
20

- rechttuns. Denn dem Betreffenden widerfährt nichts gegen seinen eigenen Wunsch, so dass er deshalb kein Unrecht erleidet, | sondern, wenn irgend-
- 25 etwas, dann nur einen Schaden. Es ist zudem offensichtlich, dass Unrecht tut, wer zu viel zuteilt, wer zu viel hat aber nicht immer. Denn Unrecht tut nicht der, bei dem sich das Ungerechte findet, sondern der, bei dem es liegt, es freiwillig auszuführen. Genau dort liegt nämlich der Ursprung der Handlung; er liegt aber bei dem, der zuteilt, und nicht bei dem, der annimmt. Ferner: Da ‚Tun‘ in mehreren Weisen | gebraucht wird, ist es auch möglich, dass
- 30 leblose Dinge töten, wie etwa eine Hand oder ein Diener auf Befehl seines Herrn; sie tun zwar kein Unrecht, wohl aber etwas Unrechtes.

1137a Ferner: Wenn jemand in Unkenntnis ein Urteil gefällt hat, dann tut er kein Unrecht im Sinne des gesetzlichen Gerechten und sein Urteil ist nicht ungerecht, es ist aber doch in gewisser Weise ungerecht. Denn das gesetzliche Gerechte und das Gerechte im primären Sinn sind verschieden. | Hat der Betreffende aber wissentlich ungerecht geurteilt, dann teilt er sich zu viel zu, sei es an Dankbarkeit oder an Vergeltung. Wie jemand einen Anteil an der Beute einer Unrechtstat erhalten würde, so erhält auch derjenige zu viel, der aus diesen Gründen ein ungerechtes Urteil fällt. Denn wer unter diesen Bedingungen über einen Acker geurteilt hat, erhält dafür zwar keinen Acker, wohl aber Geld.

Kapitel 13

- 5 Die | Menschen glauben aber, es liege bei ihnen selbst, Unrecht zu tun, und daher sei es auch leicht, gerecht zu sein. Das ist es aber nicht. Zwar ist es leicht und liegt bei ihnen, mit der Frau des Nachbarn zu schlafen, einen Umstehenden zu schlagen oder jemandem Geld zuzuschieben; all dies aber aufgrund einer bestimmten Verfassung zu tun, ist weder leicht, noch liegt es bei ihnen.
- 10 Ebenso | meint man auch, es erfordere keine besondere Weisheit zu erkennen, was gerecht und was ungerecht ist, weil es nicht schwer zu verstehen sei, worüber die Gesetze reden (obwohl das gar nicht das Gerechte ist, es sei denn akzidenteller Weise). Wie aber beim Handeln und wie beim Verteilen vorzugehen ist, damit es gerecht ist – das zu erkennen ist eine noch
- 15 schwierigere Aufgabe als zu wissen, was gesund ist. Denn auch hier | ist es zwar leicht zu wissen, dass Honig, Wein, Nieswurz sowie Schneiden und Brennen gesund sind; doch zu wissen, auf welche Weise, bei wem und zu welchem Zeitpunkt man sie zur Heilung anwenden soll, ist eine so große Aufgabe, dass es dazu den Arzt braucht.

Aus demselben Grund glaubt man auch, es sei nicht weniger Sache des Gerechten, Unrecht zu tun; denn er sei dazu nicht weniger, sondern wo-

möglich sogar noch eher fähig, jede einzelne dieser Handlungen zu begehen, nämlich | mit einer Frau zu schlafen oder jemanden zu schlagen, so wie auch der Tapfere seinen Schild von sich werfen und auf der Flucht blindlings davonlaufen könne. Feigesein oder Unrecht tun bedeutet aber nicht einfach, sich so zu verhalten, es sei denn akzidenteller Weise. Vielmehr muss man das in einer bestimmten Verfassung tun, so wie auch ärztliches Vorgehen und Heilen nicht einfach darin bestehen, zu schneiden oder nicht, | Medikamente zu verabreichen oder nicht, sondern es in dieser bestimmten Weise zu tun.

Gerechtes gibt es zwischen Wesen, die an Dingen teilhaben, die für sich genommen gut sind, und daran Übermaß und Mangel haben können. Für manche Wesen gibt es gar kein Übermaß an Gutem, wie vielleicht für die Götter. Für andere hingegen, die unheilbar Schlechten, ist selbst der kleinste Anteil nicht nützlich, sondern | alle Güter schaden ihnen. Wieder anderen nützen sie bis zu einem gewissen Grad. Das Gerechte ist daher etwas typisch Menschliches.

Kapitel 14

Anschließend ist über die Billigkeit und das Billige zu sprechen, wie sich die Billigkeit zur Gerechtigkeit, das Billige zum Gerechten verhält. Untersucht man sie näher, so zeigt sich, dass sie weder schlichtweg dasselbe noch der Gattung nach verschieden sind. Einerseits | loben wir zwar das Billige und einen solchen Menschen, derart, dass wir ‚billig‘ | anstelle von ‚gut‘ als Lob auch auf andere Bereiche übertragen und damit deutlich machen, dass das Billigere besser ist. Andererseits aber erscheint es unsinnig, richtet man sich nach der Wortbedeutung, dass das Billige als etwas zu loben sein soll, das neben dem Gerechten steht. | Sind sie nämlich verschieden, dann ist entweder das Gerechte oder das Billige nicht gut;²⁶ sind sie aber beide gut, dann sind sie dasselbe. Das sind in etwa die Überlegungen, die das Billige betreffend Schwierigkeiten machen. Diese Überlegungen sind auch alle in gewisser Weise richtig und widersprechen einander nicht. Denn das Billige, während es besser als eine bestimmte Art von Gerechtem ist, ist dennoch gerecht; es ist aber nicht im Sinn einer anderen Gattung besser als das Gerechte. | Dasselbe ist also gerecht und billig; während jedoch beide gut sind, ist das Billige noch besser.

Die Schwierigkeit wird dadurch verursacht, dass das Billige zwar gerecht, aber nicht das dem Gesetz nach Gerechte, sondern eine Korrektur des gesetzlichen Gerechten ist. Der Grund dafür liegt darin, dass jedes Gesetz

²⁶ 1137b4 f. wird mit Susemihl, der lateinischen Tradition folgend, *ou dikaiōn* athetiert (so auch Ross, G/J, Dirlmeier).

- allgemein ist, über manche Dinge aber keine richtigen allgemeinen Aussagen
 15 möglich sind. In den Fällen, | in denen Allgemeines gesagt werden muss, ob-
 wohl ebendies auf richtige Weise nicht möglich ist, erfasst das Gesetz zwar
 die Mehrzahl, ist sich der Möglichkeit von Fehlern aber bewusst und ist
 darum nicht weniger richtig. Der Fehler liegt nämlich nicht beim Gesetz
 und auch nicht beim Gesetzgeber, sondern in der Natur der Sache. Denn
 bei praktischen Angelegenheiten ist die Materie von vornherein dieser Art.
 20 Wenn | nun das Gesetz allgemein abgefasst ist, in diesem bestimmten Fall
 aber etwas vorliegt, was dem Allgemeinen widerspricht, dann ist es richtig,
 dort wo der Gesetzgeber eine Lücke gelassen und diesen Fall mit seiner ein-
 fachen Formulierung nicht erfasst hat, das Fehlende auszugleichen, so wie
 es der Gesetzgeber selbst getan hätte, wenn er dabei gewesen wäre und das
 Gesetz in Kenntnis dieses Falls abgefasst hätte.

- Daher ist das Billige gerecht und besser als eine bestimmte Art des Ge-
 25 rechten, | aber nicht besser als das Gerechte überhaupt, sondern besser als
 das Gerechte, welches durch die allgemeine Formulierung verfehlt wird.
 Und so ist das Billige seiner Natur nach eine Korrektur des Gesetzes, in-
 sofern dieses seiner Allgemeinheit wegen eine Lücke lässt. Das ist auch der
 Grund dafür, dass nicht alles durch das Gesetz geregelt ist; denn über man-
 ches kann man gar keine Gesetze erlassen, so dass es eines Dekrets bedarf.
 30 Denn bei Unbestimmtem | ist auch der Richtstab unbestimmt, so wie der
 Richtstab aus Blei, den man auf Lesbos beim Hausbau verwendet. Dieser
 passt sich nämlich der Form des Steins an und bleibt nicht starr. Und so
 passt sich auch das Dekret dem Sachverhalt an.

- Was nun das Billige ist, dass es gerecht ist, und welcher Art von Gerechtem
 gegenüber es besser ist, ist somit klar. Daraus wird aber auch deutlich, wer der
 35 Billige | ist: Wer nämlich zu solchen Entscheidungen und Handlungen fähig
 1138a ist und | nicht zum Schlechteren hin auf Rechtsgenauigkeit besteht, sondern
 sich mit weniger zu begnügen bereit ist, selbst wenn er das Gesetz auf seiner
 Seite hat, der ist billig, und ebendiese Disposition ist die Billigkeit; sie ist eine
 Form von Gerechtigkeit und keine von ihr verschiedene Disposition.

Kapitel 15

- XI. | 5 Ob man sich selbst Unrecht tun kann oder nicht, ist nach | dem Gesagten
 offensichtlich. Die eine Art von Gerechtem betrifft nämlich das, was das
 Gesetz in Hinblick auf jede Tugend anordnet. So befiehlt das Gesetz nicht,
 dass man sich selbst tötet; was es nicht befiehlt, verbietet es aber. Wenn fer-
 ner jemand dem Gesetz zuwider einem anderen freiwillig einen Schaden zu-
 fügt, ohne damit einen Schaden zu vergelten, dann tut er Unrecht. Freiwillig
 tut das aber derjenige, der weiß, wem er es antut und womit er es tut. Wer

sich etwa im Zorn selbst | entleibt, tut freiwillig und wider den richtigen Grundsatz genau das, was das Gesetz nicht zulässt. Er tut also Unrecht. Doch wem? Etwa dem Staat, nicht aber sich selbst? Denn er erleidet es ja freiwillig; niemand aber leidet freiwillig Unrecht. Daher verhängt der Staat auch eine Strafe, und es haftet demjenigen, der sich selbst tötet, eine Art Ehrlosigkeit an, als tue er dem Staat Unrecht.

Ferner: Auch wenn jemand, der Unrecht tut, nur ungerecht | und nicht vollends schlecht ist, kann er sich nicht selbst Unrecht tun. (Dieses Unrecht-tun ist nämlich verschieden von jenem: Dieser Ungerechte ist nämlich in ähnlicher Weise schlecht wie der Feige, d.h. nicht so, als habe er die ganze Schlechtigkeit, so dass er auch nicht in diesem Sinne Unrecht tut). Denn sonst könnte jemandem ein und dasselbe zugleich weggenommen und hinzugefügt werden. Das ist aber unmöglich, vielmehr | müssen Gerechtes und Ungerechtes immer mehr als eine Person betreffen. Ferner: Unrecht-tun ist freiwillig, vorsätzlich und geht dem Unrecht-leiden voraus. Denn wenn jemand, weil er ein Unrecht erlitten hat, dasselbe zurückgibt, tut er bekanntlich kein Unrecht. Tut sich jemand aber selbst Unrecht, dann tut und erleidet er dasselbe gleichzeitig. Ferner wäre es möglich, freiwillig Unrecht zu leiden. Außerdem: Niemand kann Unrecht tun, ohne eine bestimmte Unrechtsstat | zu begehen; niemand treibt aber Ehebruch mit seiner eigenen Frau, bricht in sein eigenes Haus ein oder stiehlt sein Eigentum. Allgemein löst sich das Problem, ob man sich selbst Unrecht tun kann, aber aufgrund der Unterscheidung, die wir in Hinblick auf das freiwillige Unrecht-leiden getroffen haben.

Es ist nun offensichtlich, dass beides schlecht ist, sowohl das Unrecht-leiden wie auch das Unrecht-tun (das eine | bedeutet nämlich weniger, das andere mehr zu haben als das Mittlere, analog zum Gesunden in der Medizin und dem guten Zustand beim sportlichen Training). Das Unrecht-tun ist jedoch schlechter. Denn Unrecht-tun ist mit Schlechtigkeit verbunden und tadelnswert, mit einer Schlechtigkeit, die vollständig und uneingeschränkt ist oder doch nahezu (nicht alles freiwillige Unrecht-tun beruht nämlich auf Ungerechtigkeit). Das Unrecht-leiden ist dagegen ohne Schlechtigkeit und Ungerechtigkeit. Als solches ist das Unrecht-leiden weniger schlecht; | nichts hindert aber, dass es zufällig einmal ein größeres Übel ist. Darum kümmert sich die Wissenschaft zwar nicht, sondern nennt eine Rippenfellentzündung eine schlimmere Krankheit als eine Verstauchung. Dennoch kann sich zufällig auch das Umgekehrte ergeben, wenn z.B. jemand, der einer Verstauchung wegen stürzt, infolgedessen | von seinen Feinden gefangengenommen oder getötet wird.

Ein Gerechtes sich selbst gegenüber gibt es auch nicht in einem übertragenen Sinn und aufgrund einer Ähnlichkeit, wohl aber gegenüber manchem, was zu einem gehört, allerdings nicht jede Art von Gerechtem, sondern das-

jenige Gerechte, das die Herrschaft über Sklaven und den Haushalt betrifft. In diesen Verhältnissen steht nämlich der vernünftige zum vernunftlosen
10 Seelenteil. | Schaut man auf diese Teile, dann kann man meinen, es gebe auch eine Ungerechtigkeit sich selbst gegenüber, weil die Teile voneinander etwas erleiden können, was ihrem Streben zuwider läuft. Es scheint also auch zwischen ihnen ein Gerechtes zu geben wie zwischen Herrscher und Beherrschtem.

Auf diese Weise seien also die Gerechtigkeit und die übrigen, die Charaktertugenden, bestimmt.

Buch VI

Kapitel 1

Da wir früher gesagt haben, dass man das Mittlere wählen soll, nicht das 1.
Übermaß oder den Mangel, das | Mittlere aber so ist, wie es die richtige 20
Begründung bestimmt, wollen wir dies nun genauer untersuchen. Bei al-
len genannten Dispositionen, so wie auch sonst, gibt es einen bestimmten
Zielpunkt, auf den derjenige blickt, der über diese Begründung verfügt, und
seinen Bogen anspannt oder lockert. Auch gibt es eine Begrenzung der Mit-
ten, von denen wir sagen, sie lägen | der richtigen Begründung entsprechend 25
zwischen Übermaß und Mangel.

Diese Redeweise ist nun zwar wahr, aber keineswegs klar. Denn auch bei
den sonstigen Vorhaben, die Gegenstand eines Wissens sind, ist es richtig zu
sagen, dass man weder zu viel noch zu wenig Mühe bzw. Sorglosigkeit an
den Tag legen, sondern auf das Mittlere aus sein und so vorgehen soll, wie es
der richtigen Begründung entspricht. Wenn man aber nur dies wüsste, | dann 30
wäre es mit dem Wissen nicht weit her; man wüsste z.B. nicht, welche Me-
dikamente man dem Körper zuführen soll, wenn jemand nur sagte: ‚Alles,
was die Medizin anordnet, und wie der es tut, der über sie verfügt.‘ Daher
reicht es auch in Hinblick auf die Dispositionen der Seele nicht aus, in dieser
Weise etwas Wahres gesagt zu haben. Man muss vielmehr darüber hinaus ge-
nau festlegen, was die richtige Begründung ist und wie sie zu bestimmen ist.

Kapitel 2

Bei der Einteilung der Tugenden der Seele | haben wir gesagt, dass die einen 1139a
dem Charakter, die anderen der Vernunft zugehören. Da wir nun die Cha-
raktertugenden durchgegangen sind, wollen wir jetzt die übrigen Tugenden
behandeln, indem wir als erstes über die Seele sprechen. Früher haben wir
gesagt, dass es zwei Teile der Seele gibt, einen, der Vernunft hat, und ein-
nen | vernunftlosen; jetzt müssen wir entsprechend auch für den Teil, der 5
Vernunft hat, Unterteilungen vornehmen. Es sei nun vorausgesetzt, dass es

zwei Teile gibt, die Vernunft haben: einen, mit dem wir die Arten des Seienden betrachten, deren Prinzipien sich nicht anders verhalten können, und einen, mit dem wir das betrachten, was sich anders verhalten kann. Denn auf Dinge, die ihrer Gattung nach verschieden sind, sind auch von Natur
 10 aus jeweils der Gattung nach | verschiedene Teile der Seele bezogen, da ihr Erkenntnisvermögen auf einer Ähnlichkeit und Verwandtschaft mit ihren Gegenständen beruht. Von diesen Teilen soll nun der eine ‚wissenschaftlich‘, der andere ‚überlegend‘ heißen. Beraten und Überlegen ist nämlich ein und dasselbe, niemand aber geht mit sich über Dinge zurate, die nicht anders
 15 sein können. Folglich ist das überlegende Vermögen | ein bestimmter Teil dessen, was Vernunft hat. Man muss nun herausfinden, welche Disposition der beiden Teile die beste ist, denn diese ist jeweils seine Tugend; die Tugend bezieht sich aber auf die ihnen eigentümliche Funktion.

II. Drei Vermögen gibt es nun in der Seele, die maßgeblich für Handeln und Wahrheit sind: Wahrnehmung, Denken, Streben. Von diesen ist aber die Wahrnehmung kein Prinzip irgendeiner Handlung; das zeigt sich daran,
 20 dass | die Tiere zwar Wahrnehmung haben, am Handeln aber nicht teilhaben. Was nun aber beim Denken Bejahung und Verneinung ist, das ist beim Streben das Suchen und Meiden. Da die Charaktertugend eine Disposition zur Entscheidung, die Entscheidung aber ein auf Beratung beruhendes Streben ist, müssen folglich die Überlegung wahr und das Streben richtig sein,
 25 | wenn die Entscheidung gut sein soll; auch muss die Überlegung dasselbe bejahen, was das Streben verfolgt. Dieser Art sind also das praktische Denken und die praktische Wahrheit. Beim theoretischen Denken, das weder auf Handeln noch auf Herstellen ausgerichtet ist, bestehen ‚gut‘ und ‚schlecht‘ im Wahren und Falschen, denn darin besteht die Funktion jedes Denkvermögens. Die Wahrheit des praktischen | Denkens steht dagegen in Übereinstimmung mit dem richtigen Streben.

Der Ursprung der Handlung ist nun die Entscheidung. Sie ist aber der Anfang der Bewegung, nicht ihr Zweck; der Ursprung der Entscheidung sind hingegen das Streben und die dem Zweck geltende Überlegung. Eine Entscheidung kann es daher weder ohne Vernunft und Denken noch auch ohne eine Charakterdisposition geben. Denn gutes Handeln wie auch
 35 sein | Gegenteil gibt es nicht ohne Denken und Charakter. Das Denken selbst bewegt jedoch nichts, sondern nur das einem Zweck geltende und
 1139b praktische Denken. | Der Zweck bestimmt freilich auch das herstellende Vermögen, denn jeder, der etwas herstellt, tut das eines bestimmten Zwecks wegen, allerdings keines Zwecks für sich genommen, sondern nur in Bezug auf etwas und von etwas. Zweck für sich genommen ist vielmehr der Gegenstand des Handelns, denn Ziel ist das gute Handeln selbst und ihm gilt auch das Streben. Daher ist die Entscheidung entweder ein strebendes Denken
 5 oder | ein denkendes Streben, und ein Ursprung dieser Art ist der Mensch.

Nichts Vergangenes kann aber Gegenstand von Entscheidung sein, so wie sich auch niemand dafür entscheidet, Troja erobert zu haben. Auch geht man nicht über Vergangenes mit sich zurate, sondern über Zukünftiges und Mögliches, denn was in der Vergangenheit geschehen ist, kann unmöglich nicht geschehen sein. Daher sagt Agathon zu Recht: | 10

„Das allein ist selbst Gott verwehrt:
Ungeschehen zu machen, was einmal getan ist.“

Die beiden rationalen Seelenteile haben also die Wahrheit zur Aufgabe. Die Dispositionen, die sie im höchsten Maß die Wahrheit treffen lassen, sind ihre Tugenden.

Kapitel 3

Diese Dispositionen wollen wir aber nochmals von einem allgemeineren Standpunkt aus bestimmen. | Es sei angenommen, dass die Vermögen, mit denen die Seele durch Bejahen oder Verneinen die Wahrheit trifft, fünf an der Zahl sind. Diese sind Kunst, Wissenschaft, Klugheit, Weisheit und intuitive Vernunft. Bei Urteil und Meinung kann man sich nämlich täuschen. 15

Was Wissenschaft ist, lässt sich aus Folgendem deutlich machen, wenn man sie genau bestimmen soll und sich nicht auf bloße Ähnlichkeiten verlassen darf: | Wir alle setzen voraus, dass das, was wir wissen, sich nicht anders verhalten kann. Denn bei dem, was veränderlich ist, wissen wir nicht, ob es der Fall ist oder nicht, wenn es aus unserem Blickfeld geraten ist. Gegenstand von Wissenschaft ist also, was mit Notwendigkeit besteht. Es ist daher ewig; denn alles, was schlechthin notwendig ist, ist ewig. Das Ewige ist aber ohne Werden und Vergehen. | 20

Ferner gilt jede Wissenschaft als lehrbar und ihr Gegenstand als erlernbar. Jede Lehre aber geht von bereits zuvor Erkanntem aus, wie wir auch in den Analytiken sagen, denn sie verfährt teils mit Hilfe von Induktion, teils mit Hilfe von Deduktion. Die Induktion führt zum Prinzip²⁷ und dem Allgemeinen hin, während die Deduktion vom Allgemeinen ausgeht. Demnach gibt es | Prinzipien, von denen die Deduktion ausgeht, die nicht selbst wieder durch Deduktionen abgeleitet werden; sie beruhen also auf Induktion. Die Wissenschaft erweist sich somit als die Disposition zum Umgang mit Beweisen und was wir sonst noch an Bestimmungen in den Analytiken dazu angeben. Jemand verfügt nämlich dann über Wissen, wenn er in bestimmter Weise überzeugt ist und die Prinzipien kennt. Falls er diese aber nicht besser 25 30

²⁷ 1139b28 wird mit Greenwood *et al.* die Lesart der Handschrift L^b *archês* vorausgesetzt.

- 35 kennt als die Schlussfolgerung, | dann wird er dieses Wissen nur auf akzidentelle Weise haben. Was Wissenschaft ist, sei nun auf diese Weise bestimmt.

Kapitel 4

- IV. | 1140a Zu dem, was sich anders verhalten kann, gehören auch die Gegenstände des Herstellens und des Handelns. Herstellung und Handlung sind aber verschieden (wir verlassen uns dabei auch auf das in unseren exoterischen Schriften Gesagte), so dass auch die mit Überlegung verbundene Disposition zum Handeln verschieden ist von der | mit Überlegung verbundenen Disposition zum Herstellen. Deswegen ist auch die eine nicht in der anderen enthalten; denn weder ist das Handeln ein Herstellen noch das Herstellen ein Handeln. Wenn etwa die Baukunst eine bestimmte Kunst ist, und zwar eine bestimmte Disposition zum Herstellen mit Überlegung, und wenn es weder eine Kunst gibt, die nicht zugleich eine mit Überlegung verbundene Disposition zum Herstellen ist, noch auch eine derartige Disposition, die nicht zugleich eine Kunst ist, | dann dürften ‚Kunst‘ und ‚mit wahrer Überlegung verbundene Disposition zum Herstellen‘ dasselbe sein.

- Jede Kunst betrifft ein Entstehen, und das kunstgerechte Herstellen²⁸ ist ein Überlegen, wie etwas von den Dingen zustande kommen kann, die sowohl sein wie auch nicht sein können, und deren Ursprung im Hersteller, aber nicht im Hergestellten liegt. Denn die | Kunst gilt weder Dingen, die aus Notwendigkeit sind und entstehen, noch auch solchen, bei denen das von Natur aus geschieht, denn diese Dinge haben ihren Ursprung in sich selbst.

- Da Herstellen und Handeln verschieden sind, gilt die Kunst notwendigerweise dem Herstellen, aber nicht dem Handeln. Ferner beziehen sich in gewisser Hinsicht Zufall und Kunst auf dieselben Dinge, so wie auch Agathon sagt: „Die Kunst liebt den Zufall, der Zufall | die Kunst.“ Die Kunst ist also, wie gesagt, eine mit wahrer Überlegung verbundene Disposition zum Herstellen, die mangelhafte Kunst dagegen die mit falscher Überlegung verbundene Disposition zum Herstellen, wobei beide sich auf das beziehen, was sich anders verhalten kann.

²⁸ 1140a11 wird mit Susemihl Muretus' Athetese von *kai* nach *technazein* übernommen.

Kapitel 5

Was die Klugheit ist, können wir dadurch erfassen, dass wir uns anschauen, V.
 | welche Menschen wir klug nennen. Es kennzeichnet den Klugen, dass er 25
 fähig ist, richtig mit sich über das für ihn Gute und Nützliche zurate zu ge-
 hen, und zwar nicht in einer besonderen Hinsicht, wie etwa über das, was
 Gesundheit oder Stärke, sondern über das, was das gute Leben im Ganzen
 betrifft. Ein Anzeichen dafür ist, dass wir Menschen auch in Bezug auf etwas
 Bestimmtes als klug bezeichnen, wenn sie gute Überlegungen ein gutes Ziel
 betreffend anstellen, das nicht in die Zuständigkeit einer Kunst fällt. | Daher 30
 wäre ganz allgemein klug derjenige, der gut mit sich zurate zu gehen weiß.

Nun geht aber niemand mit sich über Dinge zurate, die nicht anders sein
 können, und auch nicht über solche, die er nicht ausführen kann. Wenn also
 die Wissenschaft auf Beweisen beruht, es aber keine | Beweise von Dingen 35
 gibt, deren Prinzipien auch anders sein können (denn sonst könnte alles
 auch anders sein), und wenn man nicht | über Dinge zurate gehen kann, die 1140b
 notwendig sind, dann wäre die Klugheit weder eine Wissenschaft noch eine
 Kunst: keine Wissenschaft, weil die Gegenstände des Handelns anders sein
 können, keine Kunst, weil die Gattung von Handeln und Herstellen ver-
 schiedenen ist. Es ergibt sich also, dass die Klugheit eine | wahre, mit Über- 5
 legung verbundene Disposition zum Handeln ist, die sich auf das bezieht,
 was für den Menschen gut und schlecht ist. Während nun das Ziel der Her-
 stellung von ihr verschieden ist, ist das bei der Handlung nicht so; Ziel ist
 vielmehr das gute Handeln selbst.²⁹ Aus diesem Grund halten wir Perikles
 und seinesgleichen für klug, weil sie | überblicken können, was für sie selbst 10
 und für die Menschen allgemein gut ist. Von dieser Art sind aber, wie wir
 meinen, auch diejenigen, die sich in der Verwaltung des Hauses und in der
 Politik auskennen.

Auch bezeichnen wir die Besonnenheit deswegen mit diesem Namen,
 weil sie die Klugheit bewahrt. Denn sie bewahrt das entsprechende Urteil.
 Lust- und Schmerzvolles zerstören oder verzerren nämlich nicht Urteile je-
 der Art, wie etwa, dass das | Dreieck die Winkelsumme von zwei rechten 15
 Winkeln hat oder nicht hat, sondern nur diejenigen Urteile, die sich auf das
 beziehen, was zu tun ist. Denn die Prinzipien des Handelns liegen in dem
 Ziel, dem das Handeln gilt. Wer aber einmal durch Lust oder Schmerz ver-
 dorben ist, dem leuchtet sofort das Prinzip nicht mehr ein, wie auch, dass
 zu diesem Zweck und aus diesem Grund alle Entscheidungen zu treffen und

²⁹ Nach dem Vorschlag von Susemihl (nach Rassow und Muretus) empfiehlt sich, die Reihenfolge der beiden Sätze von 1140b4–6 und 1140b6 f. zu vertauschen, weil ‚Es ergibt sich also...‘ das Ergebnis der Unterscheidung zwischen Herstellung und Handeln zusammenfasst.

20 alle Handlungen auszuführen sind. Denn die Schlechtigkeit ist für das | Prinzip verderblich. Daher muss die Klugheit eine wahre Disposition mit Überlegung zum Handeln in Hinblick auf das menschliche Gute sein.

Nun gibt es zwar eine Tugend der Kunst, aber keine der Klugheit. Auch ist im Bereich der Kunst eher derjenige vorzuziehen, der mit Absicht Fehler macht; für die Klugheit und ebenso auch für die Charaktertugenden gilt das
 25 weniger. Es ist nun offensichtlich dass die Klugheit eine Tugend | und keine Kunst ist. Da es aber zwei Teile der Seele gibt, die Vernunft haben, wäre die Klugheit die Tugend eines dieser beiden, und zwar desjenigen, der es mit Meinungen zu tun hat. Denn die Meinung bezieht sich auf das, was sich anders verhalten kann, und so auch die Klugheit. Allerdings ist die Klugheit nicht bloß eine Disposition mit Überlegung. Ein Anzeichen dafür ist, dass es bei einer solchen Disposition ein Vergessen gibt, während es das bei der
 30 Klugheit | nicht gibt.

Kapitel 6

VI. Da die Wissenschaft im Urteil über allgemeine und notwendige Sachverhalte besteht, es aber von allem Beweisbaren und von jeder Wissenschaft Prinzipien gibt (denn die Wissenschaft ist mit Begründung verbunden), kann das Grundprinzip des wissenschaftlich Erfassbaren weder selbst Gegenstand
 35 von Wissenschaft noch von Kunst noch | auch von Klugheit sein. Wissenschaftliche Sachverhalte sind nämlich zu beweisen; Kunst und Klugheit | gelten hingegen Dingen, die sich anders verhalten können. Auch die Weisheit gilt daher nicht den Prinzipien, denn es ist auch Sache des Weisen, von bestimmten Dingen Beweise zu haben.

Wenn nun die Dispositionen, mit denen wir die Wahrheit erfassen und uns niemals täuschen, ob über das, was sich nicht anders verhalten oder über
 5 das, was sich anders | verhalten kann, Wissenschaft, Klugheit, Weisheit und intuitive Vernunft sind, von den ersteren drei (mit den Dreien meine ich Klugheit, Wissenschaft und Weisheit) aber keine die gesuchte Disposition sein kann, dann bleibt nur noch übrig, dass die intuitive Vernunft den Prinzipien gilt.

Kapitel 7

VII. | 10 Weisheit | sprechen wir aber auch in den Künsten denjenigen zu, die darin die genauesten sind. So nennen wir Phidias einen weisen Bildhauer und Polyklet einen weisen Bronzesculptor; dabei meinen wir mit ‚Weisheit‘ nichts anderes, als dass sie die Tugend dieser Kunst ist. Wir meinen aber auch, dass

manche Menschen ganz allgemein und nicht nur auf einem bestimmten Gebiet oder in einer bestimmten Hinsicht weise sind, wie Homer im *Margites* sagt: |

„Diesen haben die Götter weder im Graben noch auch im Pflügen noch 15
auch in sonst etwas weise gemacht.“

Daraus wird deutlich, dass die Weisheit die genaueste der Wissenschaften ist. Der Weise muss daher nicht nur wissen, was aus den Prinzipien folgt, sondern auch die Prinzipien betreffend die Wahrheit kennen. Daher sollte die Weisheit zugleich intuitive Vernunft und Wissenschaft sein; als das Wissen | von den erhabensten Dingen enthält sie gewissermaßen das ‚Haupt‘. Es 20
wäre doch seltsam, wenn jemand die politische Wissenschaft oder die Klugheit für die wertvollste Wissensart hielte, wenn der Mensch gar nicht das Beste aller Dinge im Kosmos ist.

Wenn nun für die Menschen und für die Fische jeweils etwas anderes gesund und gut ist, das Weiße und das Gerade hingegen immer dasselbe sind, dann werden wohl auch alle das, was weise ist, als dasselbe, | das, was klug 25
ist, aber jeweils als etwas anderes kennzeichnen. Wer die einzelnen ihn selbst betreffenden Dinge richtig zu erfassen vermag, den nennt man klug, und einem solchen pflegt man dergleichen anzuvertrauen. Daher werden auch unter den Tieren manche als klug bezeichnet, sofern sie die Fähigkeit zur Vorsorge für ihr eigenes Leben an den Tag legen.

Offensichtlich ist aber auch, dass Weisheit und politische Wissenschaft nicht dasselbe sein können. Denn | wenn die Menschen dasjenige Wissen als 30
Weisheit bezeichnen wollten, welches das ihnen selbst Förderliche betrifft, dann würde es viele Arten von Weisheit geben. Es gibt nämlich nicht *eine* Weisheit von dem für alle Lebewesen Guten, sondern sie ist bei jeder Art verschieden, so wie es auch keine einheitliche Medizin für alle gibt. Wenn man sagt, dass der Mensch doch das Beste unter den übrigen Lebewesen ist, so macht das keinen Unterschied. Es gibt nämlich andere Wesen, | die ihrer 1141b
Natur nach weit göttlicher sind als der Mensch, am deutlichsten aber diejenigen, aus denen der Kosmos besteht.

Aus dem Gesagten ist offensichtlich, dass die Weisheit sowohl Wissenschaft wie auch intuitive Erkenntnis der ihrer Natur nach erhabensten Dinge ist. Deswegen sagen die Leute, Anaxagoras, Thales und andere ihrer Art seien zwar weise, | aber nicht klug, wenn sie sehen, dass sie das 5
ihnen selbst Nützliche nicht kennen, und daher sagen sie von ihnen, dass sie sich auf Dinge verstehen, die zwar außergewöhnlich, staunenswert, schwierig und göttlich, aber nutzlos sind, weil ihre Suche nicht den menschlichen Gütern gilt.

Kapitel 8

Die Klugheit bezieht sich aber auf die menschlichen Güter und auf solche,
 10 über die man beraten kann. Denn | als die Aufgabe des Klugen bezeichnen
 wir vor allem dies: sich gut zu beraten. Niemand berät aber über das, was
 nicht anders sein kann, noch auch über Dinge, die kein Ziel haben, welches
 ein durch Handeln erreichbares Gut ist. Schlechthin wohlberaten ist aber
 derjenige, der aufgrund von Überlegung auf das höchste für den Menschen
 durch Handeln erreichbare Gut abzielt.

15 Auch befasst sich die Klugheit nicht | nur mit dem Allgemeinen, son-
 dern muss auch das Einzelne erkennen. Sie gilt nämlich dem Handeln; die
 Handlung ist aber auf das Einzelne bezogen. Deswegen sind auch manch-
 mal Leute ohne Wissen im Handeln erfolgreicher als solche mit Wissen –
 wie auch sonst die Erfahrenen. Wenn jemand z.B. zwar weiß, dass leichtes
 Fleisch gut verdaulich und gesund ist, aber nicht weiß, welche Art Fleisch
 20 leicht ist, dann wird er die | Gesundheit nicht bewirken; wer dagegen weiß,
 dass das Fleisch von Geflügel leicht und gesund ist,³⁰ wird das eher können.
 Da die Klugheit zum Handeln befähigt, braucht man beide Arten von Wis-
 sen, eher jedoch letztere Art. Auch hier sollte es jedoch eine leitende Art
 geben.

VIII. Politische Wissenschaft und Klugheit sind nun zwar dieselbe Disposition,
 25 tion, ihr Sein ist aber nicht dasselbe. Bei der Disposition, die auf den | Staat
 bezogen ist, gilt die leitende Art von Klugheit der Gesetzgebung, die aufs
 Einzelne gehende trägt dagegen den beiden gemeinsamen Namen ‚Politik‘;
 sie gilt dem Handeln und Beraten. Denn der Beschluss führt zum Handeln,
 gewissermaßen als letzter Schritt in der Beratung. Deswegen sagt man auch,
 nur die damit befassten Leute seien politisch tätig. Denn nur sie ‚tun‘ wirk-
 30 lich etwas, so wie die Handwerker. Auch meint | man mit Klugheit vor allem
 diejenige Form, die einem selbst als Einzelnem gilt, und daher trägt diese
 auch den allen gemeinsamen Namen ‚Klugheit‘. Zu den anderen Arten von
 Klugheit gehören Hausverwaltung, Gesetzgebung und politische Tätigkeit,
 und von dieser gilt die eine Art der Beratung, die andere der Rechtspre-
 chung.

Kapitel 9

Zu wissen, was für einen selbst gut ist, wäre nun *eine* Art von Verstehen; sie
 1142a unterscheidet sich aber erheblich von den anderen Arten. | Auch gilt der-

³⁰ In 1141b20 wird das von Bywater nach Trendelenburg athetierte *koupha kai* beibehalten.

jenige als klug, der seinen eigenen Vorteil kennt und betreibt, die Politiker aber als vielgeschäftig. Deswegen sagt Euripides:

„Wie könnt’ ich klug sein? Ich, der ich sorglos
als einer der Menge des Heers zählen |
und denselben Anteil hätte haben können? 5
Denn wer zu hoch hinaus will und allzu viel tut, ...“

Man sucht nämlich das eigene Gut und meint, entsprechend handeln zu sollen. Auf dieser Meinung beruht die Auffassung, solche Menschen seien klug. Um das Eigene kann es aber doch kaum ohne | die Verwaltung des Hauses 10 und des Staates gut stehen. Auch ist unklar und der Untersuchung wert, wie man den eigenen Besitz verwalten soll.

Eine Bestätigung für das Gesagte liegt auch darin, dass man sich zwar schon in der Jugend als weise in der Geometrie, Mathematik und in derartigen Dingen zeigen, sich aber anscheinend nicht als klug erweisen kann. Der Grund dafür ist, dass die Klugheit sich auch auf das Einzelne bezieht, das man | erst durch Erfahrung kennen lernt; in der Jugend ist man aber nicht 15 erfahren. Denn erst die Länge der Zeit erzeugt Erfahrung. Man könnte sich überdies auch fragen, warum ein Kind sich zwar als Mathematiker, nicht aber als Weiser oder als Naturwissenschaftler hervortun kann. Liegt der Grund nicht darin, dass die Gegenstände jener Wissenschaft durch Abstraktion, während bei diesen die Prinzipien aus der Erfahrung gewonnen werden, so dass | junge Menschen über sie noch keine festen Überzeugungen 20 haben, sondern nur so reden, während ihnen bei den mathematischen Prinzipien klar ist, was sie sind?

Ferner: Fehler bei der Beratung beziehen sich entweder auf das Allgemeine oder auf das Einzelne, z.B. dass alles schwere Wasser schlecht ist oder dass dieses Wasser hier schweres Wasser ist. Gleichwohl ist offensichtlich, dass die Klugheit keine Wissenschaft ist. Sie bezieht sich nämlich, wie gesagt, auf das letzte Einzelne, weil der Gegenstand des Handelns dieser Art ist. Die Klugheit ist somit das Gegenstück zur intuitiven Vernunft. | Die intuitive Vernunft bezieht sich nämlich auf diejenigen Begriffe, für die es keine 25 weitere Begründung mehr gibt, die Klugheit hingegen auf das, was zuletzt kommt und was nicht Gegenstand von Wissen, sondern von Wahrnehmung ist – aber nicht der Wahrnehmung dessen, was den Sinnen eigentümlich ist, sondern derjenigen Art von Wahrnehmung, mit deren Hilfe wir wahrnehmen, dass das letzte Element in einer mathematischen Analyse ein Dreieck ist.³¹ Denn dort wird man innehalten. Sie ist jedoch eher | Wahrnehmung als 30 Klugheit, aber von anderer Art als die Sinneswahrnehmung.

³¹ Das von Bywater als Glosse athetierte *en tois mathêmatikois* wird beibehalten.

Kapitel 10

- IX. Zwischen Suchen und Beraten besteht aber ein Unterschied; denn das Beraten ist eine bestimmte Art des Suchens. Man muss nun auch bestimmen, was die Wohlberatenheit ist, ob sie ein Wissen, eine Meinung, eine Geschicktheit im Schätzen oder etwas von anderer Art ist. Ein Wissen ist sie offenbar nicht, 1142b denn man sucht nicht nach dem, | was man schon weiß, die Wohlberatenheit ist aber eine Art des Beratens, und wer mit sich zurate geht, sucht und überlegt. Sie ist aber auch keine Geschicktheit im Schätzen, denn diese wirkt ohne Überlegung und schnell, während man lange Zeit mit sich zurate geht.
- 5 Auch pflegt man zu sagen, | Beratenes müsse man zwar schnell tun, beraten solle man sich jedoch langsam. Wohlberatenheit ist aber auch etwas anderes als Scharfsinnigkeit, denn diese ist eine bestimmte Art von Geschicklichkeit. Die Wohlberatenheit ist aber auch keine Art von Meinung. Denn da derjenige, der sich schlecht berät, fehlgeht, während der es gut macht, der sich richtig berät, ist offenbar, dass die Wohlberatenheit eine Art Richtigkeit ist, aber weder die des Wissens noch auch die des Meinens. | Beim 10 Wissen gibt es nämlich keine Richtigkeit, da es auch keine Verfehlung gibt; die Richtigkeit der Meinung ist aber ihre Wahrheit. Zugleich ist alles, was Gegenstand von Meinung ist, bereits bestimmt. Nun ist die Wohlberatenheit aber auch nicht ohne Überlegung. Es bleibt also nur übrig, dass sie die Richtigkeit des Überlegens ist, denn dieses ist noch keine Behauptung, während die Meinung ja gerade keine Suche mehr, sondern bereits eine Art von 15 Behauptung ist. Wer mit sich zurate geht, ob | er sich nun gut oder schlecht berät, sucht aber etwas und überlegt.

Die Wohlberatenheit ist aber eine Richtigkeit des Beratens. Daher muss man als erstes untersuchen, was diese Richtigkeit³² ist und worauf sie sich bezieht. Da es mehrere Arten von Richtigkeit gibt, kann es nicht jede sein. Denn auch der Zügellose³³ und überhaupt der Schlechte wird aus seiner Überlegung beziehen, was er sich zu suchen³⁴ vornimmt, so dass er richtig | mit sich zurate gegangen sein wird, obwohl er ein großes Übel gewählt hat. Man hält es jedoch für etwas Gutes, sich gut beraten zu haben. Denn Wohlberatenheit ist diejenige Richtigkeit in der Beratung, die Gutes bewirkt. Nun kann man das aber auch aufgrund eines falschen Schlusses tun und so zwar dasjenige erreichen, was man tun soll, aber nicht auf dem Weg, auf dem man es soll, wenn der Mittelbegriff falsch ist. Folglich ist auch | das noch keine 25 Wohlberatenheit, wodurch man zwar erreicht, was man soll, aber nicht auf dem Weg, auf dem man es soll.

³² Da es hier um die Richtigkeit, nicht um Beratung geht, wird *boulè* durch *orthotès* ersetzt.

³³ Dem Vorschlag Grants folgend wird hier statt *akratès akolastos* gelesen.

³⁴ Hier wird *zêtein* statt des von Bywater als korrupt markierten *idein* gelesen.

Ferner kann der eine das Richtige erreichen, indem er eine lange Zeit, der andere, indem er rasch mit sich zurate geht. Auch ersteres ist daher noch keine Wohlberatenheit. Sie ist vielmehr die Richtigkeit im Sinn von Nützlichkeit, nämlich weswegen man es soll und wie und zu der Zeit, zu der man es soll. Ferner kann man überhaupt wohlberaten sein oder nur für ein bestimmtes Ziel. Wohlberatenheit | überhaupt ist daher diejenige, die bezüglich des allgemein richtigen Ziels das Richtige trifft, während eine bestimmte dies nur für ein bestimmtes Ziel tut. Wenn die Klugen sich also durch das Wohlberatensein auszeichnen, dann dürfte die Wohlberatenheit die Richtigkeit hinsichtlich des für das Ziel Nützlichen sein, dessen wahres Erfassen Sache der Klugheit ist. 30

Kapitel 11

Auch die Verständigkeit und die Wohlverständigkeit, aufgrund deren | wir Menschen verständig und wohlverständlich nennen, sind weder als ganze mit Wissenschaft oder Meinung identisch (sonst wären nämlich alle Menschen verständig) noch sind sie eine der Einzelwissenschaften, so wie etwa die Medizin Wissenschaft vom Gesunden oder die Geometrie Wissenschaft von den Größen ist. Die Verständigkeit befasst sich nämlich weder mit den ewigen und | unveränderlichen noch auch mit beliebigen Dingen aus dem Bereich des Werdens, sondern nur mit solchen, die jemand als schwierig ansehen und über die er mit sich zurate gehen könnte. Daher hat sie zwar die gleichen Gegenstände wie die Klugheit, dennoch sind Verständigkeit und Klugheit nicht dasselbe. Der Klugheit geht es nämlich um Anordnungen: Was man tun oder auch nicht tun soll, ist ihr Ziel. Die Verständigkeit dagegen | urteilt nur. (Verständigkeit und Wohlverständigkeit sind nämlich dasselbe, so wie auch die Verständigen und die Wohlverständigen.) 5

Verständigkeit ist aber weder das Haben noch das Erwerben von Klugheit. Sondern so wie man das Lernen ein Verstehen nennt, wenn man dabei Gebrauch von der Wissenschaft macht, so spricht man auch von Verstehen, wenn man von der Meinung Gebrauch macht, um eine Frage der | Klugheit zu beurteilen, wenn ein anderer spricht, und dabei richtig urteilt. Denn ‚richtig‘ und ‚schön‘ sind dasselbe. Von daher stammt auch der Name ‚Verständigkeit‘, aufgrund deren man von Wohlverständigen spricht, wenn es um das Verstehen beim Lernen geht. Denn auch das Lernen bezeichnen wir oft als Verstehen. 15

Wasman als Verständnis³⁵ bezeichnet, aufgrund dessen wir Menschen anderen gegenüber verständnisvoll nennen und ihnen | Verstehen zusprechen, 20

³⁵ Mit G/J II 2, 534 und Natali wird in 1143a20 nach der Emendation von H. Richards nicht *gnômê* sondern *syngnômê* gelesen.

ist das richtige Urteil über das Billige. Ein Anzeichen dafür ist, dass wir insbesondere von dem auf Billigkeit Bedachten sagen, er sei verständnisvoll, und es als billig bezeichnen, bei bestimmten Dingen Verständnis an den Tag zu legen. Das Verständnis ist aber die Art von Verstehen, die das Billige richtig zu beurteilen vermag. Richtig ist sie aber dann, wenn sie das Wahre erfasst hat.

Kapitel 12

- 25 Alle diese Dispositionen treffen aus gutem Grund an demselben Punkt zusammen; denn von Verständnis, Verständigkeit, Klugheit und intuitiver Vernunft sprechen wir in Hinblick auf dieselben Menschen und sagen, sie hätten es zu Verständnis und Vernunft gebracht und seien klug und verständig. Alle
30 diese Fähigkeiten gelten nämlich dem Letzten und dem Einzelnen, und | insofern man zu beurteilen vermag, womit der Kluge befasst ist, ist man auch verständig und verständnisvoll oder nachsichtig. Das Billige ist nämlich allen Guten einem anderen gegenüber gemeinsam. Alles, was zum Handeln gehört, betrifft aber Einzelnes und Letztes. Und so wie der Kluge das Einzelne kennen muss, so beziehen sich auch Verständigkeit und Urteilskraft
35 auf | das, was das Handeln betrifft; das ist aber ein Letztes.
- 1143b Auch die intuitive Vernunft bezieht sich auf das Letzte in | beiden Richtungen; denn es ist die Vernunft, die sich auf die ersten Begriffe wie auf die letzten Begriffe bezieht, und nicht die Überlegung. Bei Demonstrationen gilt die intuitive Vernunft den unveränderlichen und ersten Begriffen, bei praktischen Schlüssen gilt sie dem Letzten und Kontingenten, also der zweiten Prämisse. Denn in ihnen liegt der Ausgangspunkt den Zweck betreffend;
5 aus dem Einzelnen ergibt sich nämlich | das Allgemeine. Davon muss man Wahrnehmung haben, und diese Wahrnehmung ist intuitive Vernunft.
- Daher meint man auch, dass diese Dinge naturgegeben sind und dass zwar niemand von Natur aus weise ist, wohl aber Verständnis, Verständigkeit und intuitive Vernunft hat. Ein Anzeichen dafür ist auch, dass wir meinen, sie folgten den Lebensaltern und zu einem bestimmten Alter gehörten intuitive Vernunft und Verständnis, so als sei die Natur ihre Ursache. [Daher
10 | ist die intuitive Vernunft zugleich Anfang und Ende. Denn daraus bestehen die Beweise und gelten ihnen.]³⁶ Man soll daher die unbewiesenen Aussagen und Meinungen von Erfahrenen, Älteren oder Klugen nicht weniger beachten als ihre Beweise; denn weil sie aus der Erfahrung ein Auge dafür haben,
15 sehen sie richtig. Was | also die Klugheit und die Weisheit sind, auf welche

³⁶ Bywater und Susemihl athetieren diesen Satz als fehl am Platz. Er dürfte eine Glosse zu Abschnitt 1143a35–b5 enthalten.

Gegenstände sich jede von beiden bezieht und dass jede die Tugend eines anderen Teils der Seele ist, ist damit gesagt.

Kapitel 13

Jemand könnte aber in Bezug auf Klugheit und Weisheit das Problem aufwerfen, wozu sie eigentlich nütze sind. Denn die Weisheit wird keines der Dinge betrachten, die | den Menschen glücklich machen, da sie mit keiner Art von Werden befasst ist. Die Klugheit hat zwar ebendies zum Gegenstand, wozu aber braucht man sie? Denn selbst wenn die Klugheit sich auf das bezieht, was für den Menschen gerecht, schön und gut ist, und es diese Dinge sind, die der gute Mensch auszuführen hat, werden wir doch durch das Wissen davon nicht besser geeignet sein, sie auszuführen, wenn | die Tugenden Dispositionen sind. Dasselbe gilt auch in Bezug auf Gesundheit und Wohlbefinden, sofern nicht das Tun gemeint ist, sondern die Disposition; denn das Wissen von Medizin und Gymnastik macht uns nicht zum Tätigsein geeigneter. Wenn jemand hingegen nicht dafür klug zu nennen ist, sondern weil er gut wird, dann wäre die Klugheit denen nichts nütze, die schon gut sind, | wie auch denen nicht, die sie nicht haben. Es macht nämlich keinen Unterschied, ob man sie selbst hat oder auf andere hört, die sie haben, sondern Letzteres würde für uns völlig ausreichen, so wie das auch bei der Gesundheit ist. Wir wünschen zwar, gesund zu sein, studieren aber deshalb doch nicht Medizin. Darüber hinaus würde man es für merkwürdig halten, wenn die Klugheit, obwohl sie unter der Weisheit steht, ihr dennoch überlegen wäre. | Denn was etwas herstellt, herrscht darüber und ordnet alles an. 35

Über diese Fragen müssen wir also sprechen. Denn bisher haben wir nur die diesbezüglichen Schwierigkeiten aufgezeigt. | Als erstes wollen wir erklären, dass Weisheit und Klugheit notwendig auch für sich genommen wählenswert sind, weil jede die Tugend eines Seelenteils ist, selbst wenn keine von beiden irgendetwas bewirkte. Sie bewirken aber durchaus etwas, wenn auch nicht so wie die Medizin die Gesundheit, sondern so wie die Gesundheit diese selbst bewirkt, so | bewirkt auch die Weisheit das Glück. Da sie ein Teil der Tugend als ganzer ist, macht sie uns dadurch glücklich, dass wir sie haben und tätig sind.³⁷ Unsere Funktion wird aber auch der Klugheit und der Charaktertugend entsprechend erfüllt. Denn die Charaktertugend macht das Ziel richtig, die Klugheit dasjenige, was dazu hinführt. Beim vierten Teil der Seele, | dem vegetativen, gibt es dagegen keine Tugend dieser Art. 10
Denn es liegt nicht bei ihm, etwas zu tun oder nicht zu tun.

³⁷ Bywater markiert in 1144a6 eine Korruptele. Die Kombination einer passiven mit einer aktiven Verbform ist zwar ungewöhnlich, der Text ist aber insgesamt verständlich.

Zur Lösung des Problems, dass man der Klugheit wegen um nichts geeigneter ist, Schönes und Gerechtes zu tun, müssen wir etwas weiter aus-
 holen, indem wir folgenden Ausgangspunkt nehmen: So wie wir einerseits
 sagen, dass manche Leute Gerechtes tun, ohne deswegen schon gerecht zu
 15 sein – wie etwa | diejenigen, die das vom Gesetz Angeordnete unfreiwillig,
 aus Unwissenheit oder aus einem anderen Grund und nicht um seiner
 selbst willen tun (obwohl sie eben das tun, was man soll und was der Gute
 zu tun hat), – so kann man offenbar jede Handlung auch in der Verfassung
 ausführen, dass man selbst gut ist, d.h. aufgrund einer Entscheidung und
 20 eben um der | Handlungen willen. Die Charaktertugend macht zwar die
 Entscheidung richtig, dasjenige aber, was man um ihretwillen von Natur aus
 tut, ist nicht Sache dieser Tugend, sondern eines anderes Vermögens. Dar-
 auf müssen wir unser Augenmerk richten und noch Klareres darüber sagen.
 Es gibt ein Vermögen, das man Geschicklichkeit nennt. Und zwar ist diese
 25 so geartet, dass sie alles das, was zu einem festgesetzten | Ziel führt, zu tun
 und zu erreichen vermag. Ist das Ziel schön, dann verdient sie Lob; ist es
 schlecht, dann ist sie bloße Gerissenheit. Daher nennen wir sowohl die Klugen
 wie auch die Gerissenen geschickt. Die Klugheit ist zwar nicht dasselbe
 30 wie dieses Vermögen, ohne das Vermögen gibt es sie aber nicht. Das | Auge
 der Seele erhält ihre Disposition jedoch nicht ohne die Charaktertugend, wie
 wir schon gesagt haben und wie ohnehin klar ist. Denn die Schlüsse über das,
 was zu tun ist, haben einen Anfangspunkt, der besagt: „Da das Ziel, nämlich
 das Beste, von dieser Art ist“ – was immer es auch sei, was das Argument angeht,
 mag es Beliebigeres sein. Von diesem Anfangspunkt hat aber nur der Gute
 35 den richtigen Eindruck, denn die | Schlechtigkeit verzerrt den Eindruck und
 macht, dass man sich über die Anfangspunkte des Handelns täuscht. Daher
 1144b ist offenbar, dass unmöglich klug sein kann, wer nicht | gut ist.

XIII. Wir müssen daher auch die Charaktertugend noch einmal untersuchen;
 denn auch bei dieser Tugend besteht ein ähnliches Verhältnis: So wie die
 Klugheit sich zur Geschicklichkeit verhält – sie ist zwar nicht dasselbe, aber
 doch ähnlich – so verhält sich die natürliche Tugend zur Tugend im eigent-
 5 lichen Sinn. Uns allen scheint nämlich jede Charaktertugend | in gewisser
 Weise von Natur aus anzugehören; denn gerecht, besonnen, tapfer und alles
 andere sind wir gleich von Geburt an. Dennoch suchen wir nach dem eigent-
 lichen Guten als etwas anderem und wollen die entsprechenden Eigen-
 schaften auf andere Weise besitzen. Denn auch Kinder und Tiere haben die
 natürlichen Dispositionen; ohne Vernunft erweisen sie sich aber als schäd-
 10 lich. | So viel erscheint jedenfalls augenfällig: Wie ein kräftiger Körper, der
 sich ohne Sehkraft bewegt, schwer zu Fall kommen kann, weil ihm das Se-
 hen fehlt, so ist es auch hier. Wenn aber die Vernunft dazukommt, dann
 macht das einen Unterschied beim Handeln, und die Disposition, die ihr
 doch ähnlich ist, wird dann Tugend im eigentlichen Sinn sein. So wie es bei

dem Seelenteil, zu dem die Meinungen gehören, zwei | Arten gibt, Geschicklichkeit und Klugheit, so gibt es auch zwei Arten im charakterlichen Teil: die natürliche Tugend und die Tugend im eigentlichen Sinn; und dabei kommt es zur Tugend im eigentlichen Sinn nicht ohne Klugheit. 15

Daher sagen manche, sämtliche Tugenden seien Arten von Klugheit, und deshalb hat Sokrates teils das Richtige gesucht, teils auch verfehlt. Darin, dass er meinte, | alle Tugenden seien Arten der Klugheit, war er im Irrtum; 20 dass sie nicht ohne Klugheit sein können, hat er aber zu Recht gesagt. Ein Anzeichen dafür ist, dass auch heute alle bei der Definition der Tugend nicht nur die Disposition und dasjenige bestimmen, worauf diese sich bezieht, sondern noch hinzufügen, dass sie der richtigen Überlegung entspricht. Richtig ist aber diejenige Überlegung, die der Klugheit entspricht. Jedermann scheint also irgendwie zu ahnen, | dass eine solche Disposition, wenn 25 sie der Klugheit gemäß ist, Tugend ist. Man muss aber noch ein wenig darüber hinausgehen. Die Tugend ist nicht nur die Disposition, die der richtigen Überlegung entspricht, sondern vielmehr die Disposition mit der richtigen Überlegung; die richtige Überlegung über derartiges Verhalten ist jedoch die Klugheit. Sokrates hat nun gemeint, die Tugenden seien Überlegungen (sie seien nämlich | sämtlich Arten von Wissen), wir dagegen meinen, sie seien 30 mit Überlegung verbunden. Aus dem Gesagten wird aber deutlich, dass man ohne Klugheit nicht im eigentlichen Sinne gut sein kann, aber auch nicht klug ohne die Charaktertugend.

Auf diese Weise ließe sich zudem auch das Argument widerlegen, mit dem jemand in dialektischer Weise dafür argumentieren könnte, dass sich die Tugenden voneinander trennen lassen: Weil ein und derselbe Mensch nicht von Natur aus in | Hinblick auf alle im höchsten Maß begabt sei, könne er die 35 eine Tugend bereits besitzen, die andere aber noch nicht. Das ist nun zwar bei den natürlichen Tugenden durchaus möglich, | nicht aber bei den Tugenden, 1145a aufgrund deren man schlechthin gut genannt wird. Sie werden nämlich alle zugleich mit der einen Disposition, mit der Klugheit, vorhanden sein.

Zudem ist offensichtlich, dass man die Klugheit selbst dann bräuchte, wenn sie nicht zum Handeln führte, weil sie die Tugend des einen Seelenteils ist und weil eine Entscheidung ohne | Klugheit wie auch ohne Charaktertugend nicht richtig sein wird. Denn letztere bestimmt das Ziel, erstere lässt 5 uns das tun, was zum Ziel hinführt.

Gleichwohl hat die Klugheit keine Autorität über die Weisheit und auch nicht über den besseren Seelenteil, so wenig wie die Medizin über die Gesundheit. Denn die Klugheit macht von der Weisheit keinen Gebrauch, sondern sieht vielmehr zu, dass sie entsteht. | Folglich erteilt sie ihretwegen 10 zwar Anordnungen, erteilt diese jedoch nicht an sie. Das wäre zudem so, als wollte man behaupten, die politische Klugheit herrsche über die Götter, weil sie Anordnungen für alles im Staat trifft.

Buch VII

Kapitel 1

I. | 15 Danach müssen wir erklären, indem wir einen anderen Anfang machen, dass es den Charakter betreffend drei Arten von Dispositionen gibt, die zu meiden sind, nämlich Schlechtigkeit, Unbeherrschtheit und tierische Rohheit. Bei zweien von ihnen sind die Gegensätze offensichtlich: den einen nennen wir Tugend, den anderen Beherrschtheit. Zur tierischen Rohheit dürfte es am besten passen, ihr die übermenschliche Tugend gegenüberzustellen, 20 | eine heroische und göttliche, so wie Homer Hektor darstellt, wenn er Priamos sagen lässt, er sei außerordentlich gut gewesen: „Auch schien er nicht das Kind eines sterblichen Mannes zu sein, sondern eines göttlichen.“

Wenn also, wie man sagt, durch das Übermaß der Tugend aus Menschen 25 Götter werden, dann wäre die der Rohheit | entgegengesetzte Disposition offenbar von dieser Art. Denn wie es bei einem Tier weder Schlechtigkeit noch Tugend gibt, so gibt es sie auch nicht bei einem Gott. Ist seine Disposition erhabener als die Tugend, so ist sie beim Tier anderer Art als die Schlechtigkeit. Wie aber ein göttlicher Mann selten ist (so pflegen die Spartaner in ihrer Mundart jemanden einen ‚göttlichen Mann‘ zu nennen, den sie 30 sehr bewundern), so ist auch | der tierisch Rohe unter den Menschen selten. Am meisten kommt er unter den Barbaren vor, doch werden manche auch aufgrund von Krankheit oder Verletzung so. Zudem gebrauchen wir es als Schimpfwort für Menschen, die ein Übermaß an Schlechtigkeit an den Tag legen. Auf diese Art von Disposition wollen wir aber später eingehen; über 35 die Schlechtigkeit haben wir | schon früher gesprochen.

Wir müssen nun aber die Unbeherrschtheit und die Weichlichkeit und Schlaffheit erörtern, ebenso wie die Beherrschtheit und die Standhaftigkeit. | 1145b Man darf von ihnen nämlich nicht meinen, die eine sei dieselbe Disposition wie die Tugend, die andere wie die Schlechtigkeit, freilich auch nicht, dass sie einer anderen Gattung angehören.

Wir müssen jedoch, wie auch in anderen Fällen, feststellen, was als wahr erscheint, und, indem wir zuerst Schwierigkeiten durchgehen, möglichst 5 sämtliche | anerkannten Meinungen über diese Arten von Dispositionen

bestätigen, oder wenn nicht sämtliche, so doch die meisten und die wichtigsten. Denn wenn sich die Schwierigkeiten auflösen lassen und die anerkannten Meinungen dabei unangetastet bleiben, dann wäre ein hinreichender Nachweis erbracht.

Kapitel 2

Man meint nun von Beherrschtheit und Standhaftigkeit, sie gehörten zu den guten und lobenswerten, von Unbeherrschtheit und Weichlichkeit, sie gehörten zu | den schlechten und tadelnswerten Dingen. 10

Man meint, derselbe Mensch sei beherrscht und disponiert, bei seiner Überzeugung zu bleiben, und derselbe sei unbeherrscht und disponiert, von ihr abzugehen.

Auch handelt der Unbeherrschte, der weiß, dass schlecht ist, was er tut, aufgrund eines Affekts; der Beherrschte, der weiß, dass seine Begierden schlecht sind, folgt ihnen seiner Überzeugung wegen nicht.

Man meint, der Besonnene sei beherrscht und | standhaft. Während aber die einen sagen, ein solcher sei in jeder Hinsicht besonnen, tun die anderen das nicht. Und die einen nennen unterschiedslos den Zügellosen unbeherrscht und den Unbeherrschten zügellos, die anderen sagen, sie seien verschieden. 15

Vom Klugen sagt man manchmal, dass er nicht unbeherrscht sein kann, manchmal sagt man aber auch von manchen Menschen, die klug und geschickt sind, sie seien unbeherrscht.

Ferner nennt man Menschen auch unbeherrscht in Hinblick auf Zorn, | Ehre und Gewinn. 20

Dies sind also die Dinge, die man darüber zu sagen pflegt.

Kapitel 3

Man könnte nun eine Schwierigkeit darin sehen, wie jemand, der richtig urteilt, sich unbeherrscht verhalten kann. Wenn er Wissen hat, so sagen manche, sei das gar nicht möglich. Denn wie Sokrates gemeint hat, wäre es erstaunlich, wenn bei jemandem zwar Wissen vorhanden wäre, etwas anderes aber seiner Herr würde und es herumzertrte wie einen Sklaven. | Sokrates hat nämlich überhaupt diese Auffassung bestritten, in der Meinung, Unbeherrschtheit gebe es gar nicht; niemand handle nämlich bei richtigem Urteil dem Besten zuwider, sondern nur aufgrund von Unwissenheit. Dieses Argument widerspricht aber den Tatsachen; man muss also diesen Zustand untersuchen und, wenn er auf Unwissenheit beruht, feststellen, welche Art von 25

30 Unwissenheit dabei im Spiel ist. | Denn dass derjenige, der sich unbeherrscht verhält, nicht meint, so handeln zu sollen, bevor er in diesen Zustand gerät, ist offensichtlich.

Es gibt nun Menschen, die dem teils zustimmen, teils auch nicht. Dass es nichts Stärkeres gibt als das Wissen, dem stimmen sie zu; dass niemand dem zuwider handelt, was ihm besser scheint, dem stimmen sie nicht zu; und daher sagen sie, der Unbeherrschte werde von der Lust nicht überwältigt,
 35 wenn | er Wissen, sondern wenn er nur eine Meinung hat. Wenn es aber statt
 1146a um Wissen nur um Meinung geht und wenn statt einer starken | nur eine schwache Überzeugung Widerstand leistet, so wie etwa bei Menschen, die Zweifel hegen, dann wird man denjenigen gegenüber nachsichtig sein, die starken Begierden gegenüber nicht an ihren Überzeugungen festhalten. Für die Schlechtigkeit gibt es aber keine Nachsicht, wie auch sonst für nichts, das
 5 tadelnswert ist. Ist es also die Klugheit, die Widerstand leistet? | Schließlich ist sie das stärkste Vermögen. Das wäre jedoch absurd. Denn dann würde derselbe Mensch zugleich klug und unbeherrscht sein. Niemand wird aber je zugeben, es sei Sache des Klugen, freiwillig die schlimmsten Dinge zu tun. Zudem wurde bereits früher gezeigt, dass der Kluge derjenige ist, der zum richtigen Handeln disponiert ist (er weiß nämlich mit dem Einzelnen umzugehen) und der auch die übrigen Tugenden besitzt.

10 Ferner: Wenn | der Beherrschte sich dadurch auszeichnet, dass er starke und schlechte Begierden hat, dann wird weder der Besonnene beherrscht noch der Beherrschte besonnen sein. Denn der Besonnene zeichnet sich weder durch allzu heftige noch auch durch schlechte Begierden aus, die der Beherrschte doch haben muss. Sind die Begierden nämlich gut, dann ist die Disposition schlecht, die ihn daran hindert, ihnen zu folgen, so dass nicht jede
 15 Beherrschtheit | gut wäre; sind die Begierden schwach und nicht schlecht, so ist es nicht bewundernswert, ihnen nicht zu folgen; sind sie schlecht aber schwach, so liegt darin gar nichts Großes.

Ferner: Wenn die Beherrschtheit einen bei jeder Meinung bleiben lässt, dann ist sie schlecht, wenn sie es bei einer falschen tut. Und wenn die Unbeherrschtheit einen von jeder Meinung abgehen lässt, dann wird es auch eine gute Unbeherrschtheit geben, wie etwa die von Neoptolemos in Sophokles' | *Philoktetes*. Dieser verdient nämlich Lob dafür, dass er nicht bei dem geblieben ist, wozu ihn Odysseus überredet hatte, weil ihn das Lügen schmerzte.

Ferner stellt die Beweisführung der Sophisten eine Schwierigkeit dar. Weil sie für Paradoxes streiten wollen, um groß dazustehen, wenn es ihnen
 25 gelingt, bringt einen ihre Schlussfolgerung in Schwierigkeiten. | Das Denken ist nämlich wie festgebunden, wenn es einerseits nicht stehen bleiben will, weil die Folgerung ihm nicht gefällt, andererseits nicht voranschreiten kann, weil es das Argument nicht aufzulösen vermag. So ergibt sich aus ei-

nem bestimmten Argument, dass Unverstand gepaart mit Unbeherrschtheit Tugend ist: Aus Unbeherrschtheit tut jemand das Gegenteil dessen, was er für richtig hält; er meint aber, das Gute sei schlecht und dürfe nicht getan werden, so dass er schließlich das Gute | und nicht das Schlechte tun wird. 30

Ferner: Wer aus Überzeugung handelt und das Lustvolle aus eigener Entscheidung verfolgt, den könnte man für besser halten als den, der das nicht aufgrund von Überzeugung, sondern aus Unbeherrschtheit tut. Denn jener ist insofern leichter zu heilen, als man ihn umstimmen kann. Auf den Unbeherrschten passt dagegen das | Sprichwort, das lautet: „Wenn einen das Wasser würgt, was soll man dann noch trinken?“ Wäre er nämlich | von dem 1146b überzeugt gewesen, was er tat, so hätte er damit aufgehört, nachdem er sich hat umstimmen lassen. Nun tut er aber trotz seiner Überzeugung dennoch etwas anderes.³⁸

Ferner: Wenn es in allen Bereichen Unbeherrschtheit und Beherrschtheit gibt, wer ist dann der schlechthin Unbeherrschte? Niemand hat ja sämtliche Arten von Unbeherrschtheit; von manchen Menschen sagen wir aber, sie seien | schlechthin unbeherrscht. 5

Kapitel 4

Die Schwierigkeiten, die sich ergeben, sind etwa von dieser Art. Von ihnen muss man die einen auflösen, die anderen beiseitelassen. Die Wahrheitsfindung besteht nämlich in der Auflösung der Schwierigkeit.

Als erstes muss man nun prüfen, ob Unbeherrschte mit Wissen handeln III. oder nicht, und wie sie es wissen; danach, auf welche Art von Dingen | man 10 die Unbeherrschten und die Beherrschten beziehen soll, damit meine ich, ob auf jede Art von Lust und Schmerz oder nur auf ganz bestimmte Arten; weiterhin, ob der Beherrschte und der Standhafte ein und derselbe ist oder ob sie voneinander verschieden sind. Und in ähnlicher Weise ist auch mit den anderen Fragen zu verfahren, die zu dieser Untersuchung gehören.

Ausgangspunkt der Untersuchung ist die Frage, ob | sich der Beherrschte 15 und der Unbeherrschte durch ihren Gegenstand oder durch die Art ihrer Haltung voneinander unterscheiden, d.h. ob der Unbeherrschte nur in Bezug auf bestimmte Dinge unbeherrscht ist oder nicht oder nur in einer bestimmten Art von Haltung oder auch das nicht, sondern vielmehr in beidem. [Ferner: Beziehen sich Unbeherrschtheit und Beherrschtheit auf alles oder

³⁸ In 1146b2 ergänzt Bywater nach Ramsauer *alla* vor *pepeismenos* und tilgt das überlieferte *alla* vor *prattei*. Die Übersetzung folgt der Überlieferung; denn beim Unbeherrschten ist keine Überzeugungsänderung notwendig.

- 20 nicht?]³⁹ Der schlechthin | Unbeherrschte ist dies nämlich nicht in Bezug auf alles, sondern in Bezug auf dasselbe wie der Zügellose; auch verhält er sich nicht überhaupt so, sonst wäre die Unbeherrschtheit dasselbe wie die Zügellosigkeit, sondern in bestimmter Weise. Denn der Zügellose lässt sich von Vorsätzen leiten, weil er der Ansicht ist, man müsse immer die sich gerade bietende Lust suchen, der Unbeherrschte meint zwar, dass er das nicht soll, sucht sie aber trotzdem.

Kapitel 5

- 25 Was nun die These angeht, dass | man sich der wahren Meinung, aber nicht dem Wissen gegenüber unbeherrscht verhält, so macht sie für die Argumentation keinen Unterschied. Denn manche, die etwas meinen, hegen keine Zweifel, sondern glauben, es genau zu wissen. Sollten also Menschen mit Meinungen aufgrund ihrer schwachen Überzeugung eher ihren Vorstellungen zuwider handeln als Menschen mit Wissen, so wird dennoch das Wissen gegenüber der Meinung keinen Unterschied machen. Denn manche haben
30 nicht | weniger Vertrauen in das, was sie meinen, als andere in das, was sie wissen. Das macht Heraklit deutlich.
- Da wir von Wissen aber auf zwei Weisen reden (denn man spricht von Wissen sowohl bei demjenigen, der Wissen hat, es aber nicht gebraucht, wie auch bei demjenigen, der es gebraucht), macht es einen Unterschied, ob jemand, der zwar Wissen hat, es aber nicht beachtet, tut, was er nicht tun
35 soll,⁴⁰ oder ob er es tut, obwohl er es hat und es beachtet. | Denn das erscheint seltsam, nicht aber, wenn er es nicht beachtet.
- 1147a Ferner: Da es zwei | Arten von Prämissen gibt, hindert denjenigen, der beide hat, nichts daran, wider sein Wissen zu handeln, wenn er zwar von der allgemeinen Prämisse, nicht aber von der das Einzelne betreffenden Gebrauch macht. Denn beim Handeln geht es um das Einzelne. Bei der allgemeinen Prämisse gibt es aber einen Unterschied: Sie betrifft teils die Person, | teils die Sache. Wie zum Beispiel: ‚Jedem Menschen ist trockene Nahrung bekömmlich‘ – ‚Man selbst ist ein Mensch‘ oder: ‚Nahrung von solcher Art ist trocken‘. Ob dieses Ding hier aber von solcher Art ist, dieses Wissen hat der Betreffende entweder nicht oder er wendet es nicht an. Zwischen diesen Weisen des Wissens besteht aber ein gewaltiger Unterschied, so dass es keineswegs seltsam erscheint, es in diesem Sinn zu wissen, während es im
5 10 anderen Sinn | erstaunlich wäre.

³⁹ 1146b18 f. wird nach dem Vorschlag Rassows und Susemihls als Glosse athetiert.

⁴⁰ Die Übersetzung schließt sich Susemihls Lesart an.

Ferner gibt es bei den Menschen auch noch eine andere Art des Habens von Wissen als die eben genannten. Wir sehen nämlich, dass es für das Haben einen Unterschied macht, wenn man das Wissen zwar hat, es aber nicht gebraucht, so dass man es auch in gewisser Weise haben und zugleich nicht haben kann, so wie etwa Schlafende, Wahnsinnige oder Betrunkene. In einer solchen Verfassung befinden sich nun aber diejenigen, die | unter dem Einfluss der Affekte stehen. Zornesanfalle, sexuelle Begierden und anderes dieser Art verändern offensichtlich auch den Zustand des Körpers und treiben manche sogar zum Wahnsinn. Es ist nun klar, dass man von den Unbeherrschten sagen muss, dass sie sich in einer ähnlichen Verfassung befinden. Dass sie Reden von sich geben, die vom Wissen herrühren, ist kein Zeichen für das Gegenteil. Denn auch Leute, die von den genannten | Affekten befangen sind, können Beweise hersagen und Verse des Empedokles rezitieren, und auch diejenigen, die gerade anfangen, etwas zu lernen, fügen zwar schon die Wörter zusammen, haben aber noch kein Wissen davon. Dazu bedarf es nämlich eines Zusammenwachsens, das aber braucht Zeit. Man muss also annehmen, dass auch die Unbeherrschten so sprechen, wie es die Schauspieler tun.

Ferner könnte man | die Ursache ihrer Natur nach auch so betrachten: Die eine Meinung betrifft das Allgemeine, die andere das Einzelne, worüber bereits die Sinneswahrnehmung bestimmt. Wird aus beiden eine, dann bejaht die Seele im einen Fall notwendig die Schlussfolgerung, im anderen, wenn es um ein Tun geht, wird man sofort tätig. Wenn man z.B. von allem Süßen probieren soll und dieses Süße hier ein | solches Einzelnes ist, dann wird notwendigerweise derjenige sofort tätig, der dazu in der Lage ist und durch nichts daran gehindert wird. Wenn der Handelnde zwar die allgemeine Meinung hat, die es verbietet, Süßes zu probieren, aber auch noch die andere Meinung hat, dass alles Süße lustvoll ist und dass dieses hier süß ist (und diese Meinung aktiv ist), und gerade die Begierde vorhanden ist, dann sagt ihm die eine Meinung zwar, dass dies zu meiden ist, die Begierde aber treibt ihn an, denn sie kann jeden seiner Teile | bewegen. So ergibt sich, dass man sich zwar in gewisser Weise | aufgrund von Überlegung und Meinung unbeherrscht verhält, diese Meinung aber nicht an sich, sondern nur akzidentell der richtigen Überzeugung entgegengesetzt ist; denn die Begierde und nicht die Meinung ist der richtigen Überzeugung entgegengesetzt. Daher und aus diesem Grund sind auch die Tiere nicht unbeherrscht, denn sie haben keine | Vorstellung vom Allgemeinen, sondern Sinneseindrücke vom Einzelnen und Erinnerungen daran. Wie sich die Unwissenheit auflöst und der Unbeherrschte sein Wissen zurückgewinnt, dafür gibt es keine besondere Erklärung, sondern dieselbe wie für den Betrunkenen und den Schlafenden; man kann sie von den Naturwissenschaftlern erfahren.

- 10 Weil aber die letzte Prämisse zugleich eine Meinung | über Wahrnehmbares ist und auch die Handlungen bestimmt, ‚hat‘ der Unbeherrschte diese Meinung entweder gar nicht, weil er unter dem Einfluss des Affekts steht, oder er ‚hat‘ sie so, dass sein Haben kein Wissen ist, sondern ein Daherreden, so wie der Betrunkene Verse des Empedokles aufsagt. Und weil die letzte Prämisse nicht allgemein ist und auch nicht in der gleichen Weise wie die allgemeine Prämisse als Gegenstand von Wissen gilt, scheint sich auch
- 15 das zu ergeben, worauf | Sokrates hinauswollte. Denn der Affekt beherrscht nicht das, was als Wissen im eigentlichen Sinn erscheint,⁴¹ noch auch wird dieses Wissen des Affektes wegen herumgezerrt, sondern nur das Wissen, das auf Wahrnehmung beruht. Über die Frage, ob ein Wissender und ein nicht Wissender und wie jemand wissentlich unbeherrscht sein kann, sei nun so viel gesagt.

Kapitel 6

- IV. | 20 Als nächstes ist zu erörtern, ob es jemanden gibt, der schlechthin unbeherrscht ist, oder ob alle das nur in einer bestimmten Hinsicht sind, und falls es ihn gibt, mit welchen Arten von Dingen er befasst ist. Es ist nun aber offensichtlich, dass sowohl Beherrschte und Standhafte wie auch Unbeherrschte und Weichliche mit Lust und Schmerz befasst sind.
- 25 Von den Dingen, die Lust erregen, sind die einen notwendig, die anderen sind zwar | für sich genommen wählenswert, lassen aber ein Übermaß zu. Notwendig sind die körperlichen Arten der Lust (ich meine diejenigen, die sich auf Ernährung und Sexualität beziehen, d.h. auf solche körperlichen Lüste, denen wir die Zügellosigkeit und Besonnenheit zugeordnet haben). Die anderen sind nicht notwendig, aber um ihrer selbst willen wählenswert (ich meine | etwa Sieg, Ehre, Reichtum und alles, was sonst in dieser Weise gut und angenehm ist). Menschen, die Derartiges im Übermaß und der ihnen eigenen richtigen Überzeugung entgegen suchen, bezeichnen wir nicht als schlechthin unbeherrscht, sondern setzen hinzu: unbeherrscht dem
- 30 Geld, dem Gewinn, der Ehre oder dem Zorn gegenüber; | sie gelten nicht als schlechthin unbeherrscht, weil sie sich darin unterscheiden und nur aufgrund einer Ähnlichkeit so genannt werden (so wie der Olympiasieger namens ‚Mensch‘; | bei ihm unterscheidet sich die Definition des Allgemeinen nur wenig von der ihm eigenen, verschieden ist sie aber doch). Ein Anzeichen dafür ist aber, dass die Unbeherrschtheit selbst nicht nur als ein Fehler, sondern als eine Art von Schlechtigkeit getadelt wird, entweder überhaupt
- 35
1148a

⁴¹ Die Übersetzung folgt in b15 f. der Emendation von Stewart.

oder teilweise. Dies gilt jedoch für keinen der Unbeherrschten dieser besonderen Art.

Was den Genuss | körperlicher Lust angeht, auf den wir den Besonnenen 5
und den Zügellosen beziehen, bezeichnet man denjenigen als unbeherrscht,
der ohne Vorsatz das Übermaß an Lustvollem sucht und an Schmerzhaftem
meidet, bei Hunger, Durst, Hitze und Kälte und bei allem, was den Tast-
sinn und den Geschmack betrifft, dies aber gegen seinen Vorsatz und | seine 10
Überzeugung tut, und zwar unbeherrscht ohne den Zusatz, dass er dies in
Bezug auf etwas Bestimmtes ist, wie z.B. auf den Zorn. Vielmehr nennt man
ihn schlechthin unbeherrscht. Ein Anzeichen dafür ist, dass auch die Weich-
lichen nur in Hinblick auf diese Arten von Lust und Schmerz so genannt
werden, aber nicht in Bezug auf eines dieser anderen Dinge. Aus diesem
Grund ordnen wir einander den Unbeherrschten und den Zügellosen, den
Beherrschten und den Besonnenen zu, weil es ihnen in gewisser Weise um 15
die gleichen Arten von Lust und Schmerz zu tun ist, aber | um keine von
den anderen. Sie alle sind nun zwar auf dasselbe bezogen, aber nicht in der-
selben Weise: Die einen handeln mit Vorsatz, die anderen nicht. Daher wür-
den wir auch eher jemanden zügellos nennen, der entweder ganz ohne oder
einer schwachen Begierde wegen ein Übermaß an Lust sucht und mäßige
Schmerzen meidet, als denjenigen, der das aus | heftiger Begierde tut. Denn 20
wie würde jener sich erst verhalten, wenn auch noch eine intensive Begierde
oder ein starker Schmerz über den Mangel an Notwendigem hinzukäme?

Da aber von den Arten von Begierde und Lust die einen in die Klasse
des Schönen und Guten gehören, denn manches Lustvolle ist von Natur aus
wählenswert, die anderen Arten aber das Gegenteil davon sind und wie-
der andere | dazwischen liegen (unserer früheren Unterscheidung entspre- 25
chend), wie etwa Geld, Gewinn, Sieg oder Ehre, wird man auch für all diese
nicht getadelt, wenn man für sie empfänglich ist, sie begehrt oder liebt, son-
dern nur wenn man dies in bestimmter Weise und im Übermaß tut. Das
gilt daher für alle die Menschen, die wider die Vernunft den von Natur aus
schönen | und guten Dingen erliegen und sie verfolgen, wie etwa diejeni- 30
gen, die sich mehr, als man soll, um Ehre, um Kinder oder Eltern bemühen.
Zwar gehört auch Derartiges zum Guten und man lobt Menschen, die sich
darum bemühen, es gibt aber auch in diesen Dingen ein Übermaß, wenn
jemand wie Niobe sogar gegen die Götter kämpfen wollte oder wie Saty-
ros, der | den Spitznamen ‚Vaterliebender‘ hatte, weil er sich seinem Vater 1148b
gegenüber allzu töricht aufführte. Schlechtigkeit liegt in Hinsicht auf diese
Dinge zwar nicht vor, aus dem bereits genannten Grund, dass jedes zu dem
von Natur aus um seiner selbst willen Wählbaren gehört, ihr Übermaß aber
schlecht und zu meiden ist. Ebenso wenig | liegt hier Unbeherrschtheit an 5
sich vor, denn sie ist nicht nur zu meiden, sondern auch tadelnswert. Der
Ähnlichkeit des Zustandes wegen spricht man zwar auch in all diesen Fäl-

- len von Unbeherrschtheit, fügt aber noch hinzu, auf was sie sich bezieht. So nennen wir auch jemanden einen schlechten Arzt oder einen schlechten Schauspieler, den wir nicht überhaupt als schlecht bezeichnen würden. Da
 10 auch hier nicht von Schlechtigkeit die Rede sein kann, weil | keiner dieser Fälle eine solche darstellt, sondern ihr nur aufgrund einer Analogie ähnlich ist, darf man offensichtlich auch nur das als Unbeherrschtheit und Beherrschtheit ansehen, was sich auf die gleichen Dinge wie die Besonnenheit und Zügellosigkeit bezieht. Beim Zorn sprechen wir so aber nur aufgrund einer Ähnlichkeit und fügen daher auch ‚unbeherrscht im Zorn‘ hinzu, so wie wir es auch bei der Ehre und dem Gewinn tun. |
- V. | 15 Da nun einiges von Natur aus lustvoll ist, und zwar das eine ganz allgemein, das andere je nach Art von Tieren und Menschen, während anderes nicht von Natur aus lustvoll ist, sondern teils aufgrund von Verletzung, teils durch Gewöhnung, teils aufgrund einer schlechten Naturanlage lustvoll wird, kann man zu jeder dieser Arten entsprechende Dispositionen ausma-
 20 chen. Ich meine damit tierische Verfassungen | wie die jener Frau, von der berichtet wird, sie habe schwangere Frauen aufgeschlitzt und ihre Kinder verschlungen, oder wie bei den Dingen, von denen man sagt, dass gewisse verwilderte Völker am Schwarzen Meer ihre Lust an ihnen haben – die einen an rohem Fleisch, die anderen an Menschenfleisch; wieder andere sollen einander ihre Kinder zum Festmahl überlassen oder tun, was man von Phalaris erzählt.
- 25 Diese Verfassungen sind nun von tierischer Art; | sie entstehen teils durch Krankheit – bei manchen auch durch Wahnsinn wie bei demjenigen, der seine Mutter als Opfer schlachtete und aufaß, oder bei dem Sklaven, der die Leber eines Mitsklaven gegessen hat –, teils sind sie krankhafte Zustände aufgrund von Natur oder Gewohnheit,⁴² wie etwa das Ausraufen von Haaren, das Kauen von Fingernägeln oder auch von Kohle oder Erde; das betrifft auch die Päderastie. Bei manchen entstehen diese Dispositionen
 30 nämlich von Natur aus, | bei anderen infolge von Gewohnheit, wie bei denjenigen, die schon von Kindesalter an missbraucht worden sind. Diejenigen, bei denen die Natur die Ursache ist, dürfte wohl niemand als unbeherrscht bezeichnen, so wie auch nicht die Frauen, weil sie sich beim Geschlechtsverkehr nicht aktiv, sondern passiv verhalten. Dasselbe gilt für diejenigen, deren krankhafter Zustand auf Gewohnheit beruht. Diese Disposition zu
 1149a haben, liegt nun zwar außerhalb der | Grenzen der Schlechtigkeit, wie überhaupt die tierische Rohheit. Wenn jemand,⁴³ der diese Art Disposition hat, sie beherrscht oder von ihr beherrscht wird, ist letzteres kein Fall von Unbeherrschtheit schlechthin, sondern von Unbeherrschtheit aufgrund einer

⁴² Die Übersetzung folgt in 1148b27 der Rassows Ergänzung <ê physei> ergänzt.

⁴³ Die Übersetzung setzt mit Susemihl in 1149a1 das überwiegend überlieferte *to de* voraus.

Ähnlichkeit, so wie man denjenigen, der sich dem Zorn gegenüber in dieser Weise verhält, unbeherrscht diesen Affekt betreffend, aber nicht schlechthin unbeherrscht nennen sollte.

Jedes | Übermaß an Unverstand, Feigheit, Zügellosigkeit und Bösartigkeit ist nun entweder eine tierische oder eine krankhafte Disposition. Wer nämlich von Natur aus so ist, dass er sich vor allem fürchtet, sogar vor dem Rascheln einer Maus, ist feige im Sinn einer tierischen Feigheit; jener Mensch, der sich vor dem Hauswiesel gefürchtet hat, tat das dagegen infolge einer Krankheit. Auch von den Unverständigen sind diejenigen tierisch, die von Natur aus | des Denkens nicht fähig sind und nur nach ihren Sinneswahrnehmungen leben, so wie auch bestimmte Barbarenstämme, die weit weg von uns leben. Andere sind dagegen infolge von Krankheit, etwa von Epilepsie, oder infolge von Wahnsinn in einem krankhaften Zustand. Bei manchen Dispositionen ist es auch möglich, sie nur zeitweilig zu haben und nicht von ihnen beherrscht zu werden. Ich meine, wenn etwa Phalaris seine Begierde, ein Kind zu verspeisen, oder auch seine perverse sexuelle Lust | unterdrückt hätte. Es ist aber auch möglich, von ihnen beherrscht zu werden und sie nicht bloß zu haben.

So wie nun von der Schlechtigkeit die dem Menschen eigene als Schlechtigkeit überhaupt bezeichnet wird, die andere Art, die mit dem Zusatz ‚tierisch‘ oder ‚krankhaft‘ aber nicht schlechthin so genannt wird, so ist offensichtlich, dass es auch bei der Unbeherrschttheit sowohl eine tierische wie eine krankhafte Form gibt; Unbeherrschttheit schlechthin ist aber | nur diejenige Unbeherrschttheit, die der menschlichen Zügellosigkeit entspricht.

Kapitel 7

Es ist also klar, dass Unbeherrschttheit und Beherrschttheit denselben Dingen gelten, auf die sich auch die Zügellosigkeit und die Besonnenheit beziehen, und dass in allen anderen Fällen eine andere Art von Unbeherrschttheit vorliegt, die in einem übertragenen Sinn und nicht schlechthin so genannt wird.

Wir wollen aber auch bedenken, dass | die Unbeherrschttheit im Zorn weniger schändlich ist als die aus Begierde. Der Zorn scheint nämlich in gewisser Weise auf die Überlegung zu hören, sich dabei aber zu verhören, so wie eilfertige Diener, die schon hinauslaufen, bevor sie alles gehört haben, was man ihnen sagt, und dann den Auftrag falsch ausführen, oder wie Hunde, die schon bellen, wenn jemand nur an die Tür klopft, ohne festzustellen, ob er ein Freund ist. | Der Hitzigkeit und Übereiltheit seiner Natur wegen hört der Zorn zwar etwas, den Auftrag hört er aber nicht, sondern drängt zur Vergeltung. Hat nämlich die Überlegung oder die Vorstellung eine Beleidigung oder eine Herabsetzung angezeigt, dann empört sich der Zorn so-

fort, als habe er geschlossen, dass man gegen solches zu Felde ziehen muss.
 35 Die Begierde aber, | wenn der Verstand oder die Wahrnehmung auch nur
 1149b sagt, etwas sei lustvoll, drängt | zum Genuss. Daher folgt der Zorn in gewisser
 Weise der Überlegung, die Begierde aber nicht; sie ist also schändlicher.
 Denn der Unbeherrschte im Zorn unterliegt in gewisser Weise der Überle-
 gung, jener dagegen der Begierde und nicht der Überlegung.

Ferner gilt Nachsicht eher denen, die ihren natürlichen Bestrebungen
 5 folgen, | da sie auch eher denjenigen Begierden gegenüber gilt, die allen ge-
 meinsam sind, und zwar soweit sie dies sind. Zorn und Verdruss sind aber
 natürlicher als diejenigen Begierden, die dem Übermaß und dem nicht Not-
 wendigen gelten. So sagte jemand, der seinen Vater schlug, zu seiner Vertei-
 10 digung: „Auch dieser hat seinen Vater geschlagen, so wie jener | zuvor den
 seinen“, und – auf sein Kind zeigend – hinzufügte: „Auch der hier wird mich
 schlagen, wenn er ein Mann geworden ist, das liegt bei uns in der Familie.“
 Oder wie bei dem Mann, der seinem Sohn, der dabei war, ihn aus dem Haus
 zu schleifen, befahl, ihn an der Eingangstür loszulassen, denn auch er selbst
 habe seinen Vater nur bis dorthin geschleift.

Ferner sind hinterhältigere Menschen ungerechter. Wer zum Zorn neigt,
 15 ist jedoch nicht hinterhältig, | wie auch der Zorn es nicht ist, denn er ist of-
 fen. Die Begierde ist dagegen hinterhältig, so wie die Dichter Aphrodite „die
 ränkespinnende Tochter Zyperns“ nennen und Homer von ihrem schön ge-
 stickten Gürtel sagt, ihm eigen sei „verführerische Schmeichelei, die selbst
 den Verstand betört, ganz gleich, wie klug jemand auch sein mag“. Wenn
 also diese Art von Unbeherrschtheit ungerechter und schändlicher ist als die
 dem Zorn gegenüber, dann ist sie die Unbeherrschtheit im eigentlichen Sinn
 20 und | in gewisser Weise eine Schlechtigkeit.

Ferner tut niemand Mutwilliges mit Unlust; jeder, der im Zorn handelt,
 handelt aber mit Unlust, der Mutwillige dagegen mit Lust. Wenn nun die
 Dinge, über die man mit größerem Recht zürnt, die ungerechteren sind,
 dann gilt das auch für die Unbeherrschtheit aus Begierde; im Zorn gibt es
 nämlich keinen Mutwillen.

Es ist also klar, dass die Unbeherrschtheit aus Begierde schändlicher ist
 25 als die im | Zorn und dass Beherrschtheit und Unbeherrschtheit es mit Be-
 gierde und körperlichen Lüsten zu tun haben. Bei diesen muss man aber
 die Unterschiede berücksichtigen. Wie nämlich anfangs gesagt, sind von den
 Begierden und Lüsten die einen menschlich und natürlich, sowohl ihrer Art
 wie ihrem Ausmaß nach, die anderen sind tierisch, und wieder andere entstan-
 30 den durch Verletzung oder | Krankheit. Nur auf die erste Art davon bezie-
 hen sich Besonnenheit und Zügellosigkeit. Daher nennen wir auch die Tiere
 weder besonnen noch zügellos, es sei denn in einem übertragenen Sinn und
 wenn eine Tierart eine andere gänzlich durch Angriffslust, Bösartigkeit und
 35 Gefräßigkeit übertrifft. Denn bei diesen Tieren gibt es weder Vorsatz | noch

Überlegung; sie übersteigen vielmehr die Grenzen des Natürlichen, so wie auch die | Wahnsinnigen unter den Menschen.

1150a

Tierische Rohheit ist zwar ein geringeres Übel als die Schlechtigkeit, sie ist aber furchterregender. Denn hier ist der bessere Teil nicht verdorben worden wie bei den Menschen, sondern er ist erst gar nicht vorhanden. Man könnte aber ebenso gut Unbeseeltes mit Beseeltem daraufhin vergleichen, welches schlechter ist: Weniger schädlich ist die | Schlechtigkeit stets bei dem, was kein Prinzip der Bewegung hat; die Vernunft ist aber ein solches Prinzip. Es ist ähnlich als wolle man die Ungerechtigkeit selbst mit einem ungerechten Menschen vergleichen: In gewisser Weise ist das eine, in gewisser Weise das andere schlechter. Ein schlechter Mensch wird aber unendlich viel mehr Schlechtes tun als ein Tier.

5

Kapitel 8

Was Lust und Schmerz durch den Tast- und den Geschmackssinn angeht, | wie auch Begehren und Meiden, mit Bezug auf die zuvor Zügellosigkeit und Besonnenheit bestimmt wurden, kann jemand so disponiert sein, dass er denen unterliegt, welche die Mehrheit beherrscht, oder dass er die beherrscht, denen die Mehrheit unterliegt. Mit Bezug auf die Lust wird der eine unbeherrscht, der andere beherrscht genannt, den Schmerz betreffend der eine weichlich, der andere | standhaft. Bei den meisten Menschen liegt die Disposition dazwischen, auch wenn sie eher zum Schlechteren hinneigen.

VII.

10

15

Da aber manche Arten von Lust notwendig sind, andere nicht, und dies bis zu einem gewissen Punkt, das Übermaß dagegen so wenig notwendig ist wie der Mangel, und da es sich ähnlich auch mit Begierde und Schmerz verhält, ist derjenige zügellos, der das Übermaß des Lustvollen oder Lustvollen in übermäßiger Weise | und vorsätzlich sucht,⁴⁴ indem er es des Lustvollen selbst wegen tut und nicht, insofern sich daraus noch etwas anderes ergibt. Ein solcher kennt nämlich zwangsläufig kein Bedauern und ist daher unheilbar; denn wer nicht fähig ist zu bedauern, ist unheilbar. Das Gegenteil ist, wer Mangel an Lust hat; der Mittlere ist besonnen. Ähnlich verhält es sich mit dem, der den körperlichen Schmerzen ausweicht, nicht, weil er ihnen unterliegt, sondern mit | Vorsatz. Von denen, die ohne Vorsatz handeln, treibt den einen die Lust, den anderen das Vermeiden von Schmerz, der von der Begierde herrührt, daher unterscheiden sie sich voneinander. (Jeder dürfte es aber für schlechter halten, wenn jemand ganz ohne oder nur

20

25

⁴⁴ Bywater notiert hier eine Korruptele; folgt man mit Susemihl Handschrift M^b: *ê kath' hyperbolên kai dia probairesin*, so lässt sich der Text halten (vgl. auch B/R, 199).

aufgrund einer schwachen Begierde etwas Schändliches tut, als wenn er es aus heftiger Begierde tut, und wenn jemand ohne Zorn jemanden schlägt, als | wenn er es im Zorn tut. Denn wie würde er sich erst unter dem Einfluss des Affekts verhalten? Daher ist der Zügellose schlechter als der Unbeherrschte.) Von den genannten Dispositionen ist die eine aber eher eine Art von Weichlichkeit, die andere von Unbeherrschtheit.⁴⁵

Der Beherrschte ist nun das Gegenteil des Unbeherrschten, der Standhafte das des Weichlichen. Standhaftsein besteht nämlich im Widerstehen, Beherrschtheit | im Überwinden. Widerstehen und Überwinden sind aber voneinander verschieden, so wie auch das Nichtunterliegen vom Siegen. Daher ist auch | die Beherrschtheit der Standhaftigkeit vorzuziehen. Wer aber dort versagt, wo selbst die Menge erfolgreich widersteht, ist weichlich und schlaff. Auch die Schlaffheit ist nämlich eine Art Weichlichkeit: ein Schlaffer lässt seinen Mantel schleifen, um sich die Mühe zu ersparen, ihn aufzuheben, und führt sich wie ein | Kranker auf, ohne sich erbärmlich vorzukommen, obwohl er doch einem Erbärmlichen gleichkommt.

Ähnlich verhält es sich auch bei Beherrschtheit und Unbeherrschtheit. Es ist nämlich nicht verwunderlich, wenn jemand heftigen und übermäßigen Lust- und Schmerzempfindungen unterliegt; vielmehr ist Verständnis angebracht, wenn jemand zu widerstehen versucht hat, wie Philoktetes bei Theoktetes, nachdem ihn die Schlange gebissen hatte, und wie | Kerkyon in der *Alope* des Karkinos, oder wie solche, die sich das Lachen zu verbeißen suchen, aber plötzlich losplatzen, wie es Xenophantos passiert ist. Erstaunlich ist dagegen, wenn jemand solchen Schmerzen unterliegt, denen die meisten zu widerstehen vermögen, und sich ihnen nicht widersetzen kann, ohne eine Veranlagung in der Familie oder eine Krankheit, so wie bei den | Königen der Skythen die Weichlichkeit in der Familie liegt, oder so wie das weibliche sich vom männlichen Geschlecht unterscheidet. Für zügellos hält man auch den Vergnügungssüchtigen, er ist aber weichlich. Das Vergnügen ist nämlich eine Entspannung, da es eine Erholung ist; zu denen, die es in dieser Richtung übertreiben, gehört auch der Vergnügungssüchtige.

Die Unbeherrschtheit ist aber teils Voreiligkeit, teils Schwäche. Denn die | einen sind zwar mit sich zurate gegangen, bleiben aber unter dem Einfluss des Affektes nicht bei dem, was sie überlegt haben, die anderen werden vom Affekt getrieben, weil sie nicht mit sich zurate gegangen sind. Manche verhalten sich aber wie Menschen, die sich im Voraus haben kitzeln lassen,⁴⁶ so dass man sie nachher nicht mehr kitzeln kann: Sie empfinden und sehen im Voraus und rufen sich und ihre Überlegungen im Voraus wach, so dass sie

⁴⁵ Nach dem Vorschlag Spengels wird in 1150a32 *ho d' akolastos* durch *to de akrasias* ersetzt.

⁴⁶ Abweichend von Bywater wird hier mit fast allen Handschriften und den Kommentatoren das passive *progargalisthentes* anstelle von *progargalisantes* gelesen.

vom Affekt nicht überwältigt werden, sei | er nun lustvoll oder schmerzlich. 25
 Unbeherrscht in der voreiligen Art von Unbeherschtheit sind vor allem die
 impulsiven und erregbaren Menschen. Die einen warten ihrer Übereiltheit,
 die anderen ihrer Heftigkeit wegen nicht auf die Vernunft, weil sie dazu nei-
 gen, ihren Eindrücken zu folgen.

Kapitel 9

Der Zügellose kennt, wie gesagt, kein | Bedauern, denn er bleibt bei seinem VIII. | 30
 Vorsatz. Jeder Unbeherrschte neigt dagegen zum Bedauern. Daher verhält
 es sich gerade nicht so, wie wir es zuvor in der Formulierung der Schwierig-
 keit dargestellt haben; vielmehr ist der Zügellose unheilbar, der Unbeherrschte
 heilbar. Die Schlechtigkeit gleicht nämlich einer Krankheit wie
 der Wasser- oder der Schwindsucht, die Unbeherschtheit dagegen epilep-
 tischen Anfällen; denn erstere ist ein dauerhaftes, letztere kein dauerhaftes
 | Übel. Überhaupt gehört die Unbeherschtheit in eine andere Gattung als 35
 die Schlechtigkeit. Die Schlechtigkeit bleibt einem nämlich verborgen; die
 Unbeherschtheit nicht. |

Von den Unbeherrschten sind diejenigen, die leicht außer sich geraten, 1151a
 besser als diejenigen, die zwar die Überzeugung haben, aber nicht dabei
 bleiben. Sie lassen sich nämlich schon von einem schwächeren Affekt über-
 wältigen und handeln nicht wie die anderen, ohne vorher mit sich zurate zu
 gehen. Der Unbeherrschte ist nämlich denen ähnlich, die schnell und von
 wenig | Wein – weniger als die meisten – berauscht werden. Es ist nun offen- 5
 sichtlich, dass die Unbeherschtheit keine Schlechtigkeit ist (vielleicht aber
 doch nur in gewisser Weise), denn sie widerspricht dem Vorsatz, während
 die Schlechtigkeit mit ihm übereinstimmt. Dennoch sind beide einander im
 Handeln gleich. Wie Demodokos über die Milesier sagt: „Unverständlich sind
 die Milesier zwar nicht, sie tun aber das, was | Unverständige tun.“ So sind 10
 auch die Unbeherrschten zwar nicht ungerecht, tun aber Ungerechtes.

Da der Unbeherrschte dazu neigt, körperliche Lüste im Übermaß ohne
 Überzeugung und gegen die richtige Überlegung zu suchen, der Zügellose
 das jedoch aus Überzeugung tut, weil er jemand ist, der darauf aus ist, diese
 Art Lust zu suchen, lässt sich der erste leicht vom Besseren überzeugen, die-
 ser dagegen nicht. | Denn die Tugend bewahrt das Prinzip, die Schlechtigkeit 15
 verdirbt es. Bei den Handlungen ist aber das ‚Worumwillen‘ das Prinzip,
 so wie in der Mathematik die Axiome. Weder dort noch hier ist aber die
 Überlegung der Lehrer der Prinzipien. Vielmehr ist es die Tugend, ob die
 natürliche oder die durch Gewöhnung erworbene, die richtiges Meinen das
 Prinzip betreffend lehrt. Besonnen ist also ein | Mensch dieser Art, zügellos 20
 sein Gegenteil.

Es kommt nun vor, dass jemand eines Affekts wegen der richtigen Überzeugung entgegen außer sich gerät, den dieser Affekt zwar insoweit beherrscht, dass er nicht der richtigen Überlegung entsprechend handelt, aber doch nicht so weit, dass der Affekt ihn davon überzeugt, hemmungslos solchen Arten von Lust nachjagen zu sollen. Dieser Art ist der Unbeherrschte; er ist besser als der | Zügellose und nicht überhaupt schlecht. Denn das Beste bleibt gewahrt, nämlich das Prinzip. Mit seinem Gegenstück verhält es sich anders: Er bleibt bei seiner Überzeugung und gerät jedenfalls nicht durch einen Affekt außer sich. Daraus wird also deutlich, dass die eine Disposition gut, die andere schlecht ist.

Kapitel 10

- IX. | 30 Ist nun beherrscht, wer bei jeder beliebigen Überzeugung und | bei jedem beliebigen Vorsatz oder wer bei den richtigen bleibt? Und ist derjenige unbeherrscht, der nicht bei jedem beliebigen Vorsatz und bei jeder beliebigen Überzeugung bleibt, oder aber derjenige, der nicht bei Überzeugungen bleibt, die nicht falsch sind, und beim richtigen Vorsatz, wie wir es zuvor als eine der Schwierigkeiten formuliert haben? Oder ist es nur akzidentell
- 35 jede beliebige Art | von Überzeugungen und Vorsätzen, bei denen der eine bleibt, der andere nicht bleibt, an sich aber sind es wahre Überzeugungen und richtige Vorsätze? Wenn nämlich jemand etwas Bestimmtes um etwas
- 1151b Bestimmten willen | wählt oder sucht, dann sucht und wählt er dies an sich, akzidentell aber jedes Beliebige. Mit ‚an sich‘ meinen wir ‚für sich genommen‘. Daher ist es in gewisser Hinsicht jede beliebige Meinung, bei welcher der eine bleibt, während der andere von ihr abgeht, an sich aber die wahre Meinung.
- 5 Es gibt aber auch Menschen, die | bei ihrer Meinung zu bleiben geneigt sind und die man starrsinnig nennt; sie sind nur schwer zu überzeugen und nicht leicht umzustimmen. Sie haben zwar eine gewisse Ähnlichkeit mit dem Beherrschten, so wie auch der Verschwender mit dem Freigebigen, der Tollkühne mit dem Zuversichtlichen, sie sind aber in vieler Hinsicht verschieden. Wer sich nämlich durch Affekt und Begierde nicht bewegen lässt,
- 10 | wenngleich er bei der richtigen Gelegenheit leicht umzustimmen ist, ist der Beherrschte. Die Starrsinnigen sind dagegen nicht durch Vernunftgründe, wohl aber durch ihre Begierden zu bestimmen, und viele von ihnen werden von der Lust getrieben. Starrsinnig sind aber sowohl die Eigensinnigen wie auch die Unbelehrbaren und die Sturen; die Eigensinnigen sind dies jedoch aufgrund von Lust und Schmerz. Sie freuen sich nämlich wie über einen
- 15 Sieg, wenn sie sich nicht | haben überzeugen lassen, und es schmerzt sie, wenn sich ihre Meinung nicht durchsetzt, als gehe es um eine öffentliche

Abstimmung. Daher sind sie dem Unbeherrschten ähnlicher als dem Beherrschten.

Es gibt aber auch Menschen, die nicht aus Unbeherrschtheit von ihren Meinungen abgehen wie Neoptolemos im *Philoktetes* des Sophokles. Denn selbst wenn er einer Lust wegen nicht bei seiner Meinung geblieben ist, so doch einer schönen Lust wegen. | Für ihn war es nämlich schön, die Wahrheit zu sagen, nachdem er sich von Odysseus zur Lüge hatte überreden lassen. Nicht jeder, der etwas aus Lust tut, ist nämlich zügellos, schlecht oder unbeherrscht, sondern nur derjenige, der das einer schändlichen Lust wegen tut.

Kapitel 11

Da es aber auch Menschen gibt, die geneigt sind, sich weniger an körperlichen Dingen zu erfreuen, als man soll, und sich nicht an ihre Überzeugung zu halten, hält | der Beherrschte die Mitte zwischen diesem und dem Unbeherrschten. Der Unbeherrschte hält sich nämlich nicht an seine Überzeugung, weil er zu viel, jener andere dagegen, weil er zu wenig von der genannten Lust hat, der Beherrschte wiederum hält an seiner Überzeugung fest und lässt sich weder des einen noch des anderen wegen davon abbringen. Wenn nun aber die Beherrschtheit etwas Gutes ist, müssen die beiden entgegengesetzten Dispositionen schlecht sein, so wie sie es anscheinend | auch sind. Weil aber die eine von ihnen nur bei ganz wenigen Menschen und nur ganz selten auftritt, meint man, dass allein die Unbeherrschtheit das Gegenteil der Beherrschtheit ist, so wie man auch nur die Zügellosigkeit für das Gegenteil der Besonnenheit hält.

Da man aber vielen Dingen aufgrund einer Ähnlichkeit ihre Bezeichnung gibt, ist man auch aufgrund ihrer Ähnlichkeit dazu gekommen, von der Beherrschtheit des Besonnenen zu sprechen. Dem Beherrschten | wie auch dem Besonnenen liegt es nämlich fern, der körperlichen Lust wegen seiner Überzeugung | zuwider zu handeln. Der eine hat aber schlechte Begierden, der andere nicht. Und der eine ist jemand, der eine seiner Überzeugung widersprechende Lust erst gar nicht hat, der andere ist jemand, der sie zwar hat, sich von ihr aber nicht leiten lässt. Ähnlich sind einander aber auch der Unbeherrschte und der Zügellose: Trotz ihrer Verschiedenheit | verfolgen beide die körperliche Lust, nur tut der eine das, weil er meint, es tun zu sollen, während der andere das nicht meint.

Auch kann ein und derselbe Mensch nicht zugleich klug und unbeherrscht sein. Denn wie wir gezeigt haben, ist man zugleich klug und dem Charakter nach gut. Ferner ist man nicht durch Wissen allein klug, sondern weil man zu entsprechendem Handeln bereit ist; der Unbeherrschte ist das

10 nicht. | Den Geschickten hindert aber nichts daran, unbeherrscht zu sein; daher scheinen manchmal Menschen zwar klug zu sein, aber auch unbeherrscht, weil sich die Geschicklichkeit von der Klugheit so unterscheidet, wie wir am Anfang dieser Untersuchung gesagt haben: Sie steht ihr zwar nah, was die Überlegung angeht, unterscheidet sich von ihr aber der Absicht nach.⁴⁷

Der Unbeherrschte verhält sich aber auch nicht so wie jemand, der Wissen hat und | es beachtet, sondern wie jemand, der schläft oder betrunken ist. Auch handelt er zwar freiwillig (denn in gewisser Weise weiß er, was er tut und wozu), schlecht ist er aber nicht, denn seine Absicht ist gut. Er ist also nur ‚halbschlecht‘. Er ist auch nicht ungerecht, da er nicht hinterhältig ist. Der Unbeherrschte der einen Art ist nicht geneigt, bei dem zu bleiben, was er beraten hat, der andere, der Erregbare, ist erst gar nicht dazu geneigt, mit sich zurate zu gehen. | Der Unbeherrschte gleicht demnach einer Stadt, die zwar alles Notwendige beschließt und gute Gesetze hat, davon aber keinen Gebrauch macht, so wie Anaxandrides gespottet hat: „Die Stadt hat es beschlossen, sie, die sich an ihre Gesetze nicht kehrt.“ Der Schlechte gleicht dagegen einer Stadt, die ihre Gesetze zwar gebraucht, aber schlechte Gesetze hat. | Unbeherrschtheit und Beherrschtheit beziehen sich auf das, was über die Disposition der Mehrheit hinausgeht. Der eine hält mehr, der andere weniger an seinen Überzeugungen fest, als es die meisten Menschen können. Die Unbeherrschtheit der Erregbaren ist leichter heilbar als die von Menschen, die zwar mit sich zurate gehen, aber nicht daran festhalten. Leichter heilbar sind überdies die durch Gewohnheit als die von Natur aus Unbeherrschten. | Die Gewohnheit lässt sich nämlich leichter verändern als die Natur. Auch die Gewohnheit ist aber deswegen schwer zu ändern, weil sie der Natur ähnlich ist, wie auch Euenos sagt:

„Ich sage, Freund, dass lang die Übung dauert,
die endlich wird den Menschen zur Natur.“

35 Was Beherrschtheit und Unbeherrschtheit, was Standhaftigkeit | und Weichlichkeit sind und wie sich diese Dispositionen zueinander verhalten, ist somit gesagt.

⁴⁷ Anders als Bywater setzen Susemihl *et al.* hier einen Punkt und lassen einen neuen Absatz folgen.

Kapitel 12

Lust und Schmerz zu untersuchen, ist die Aufgabe desjenigen, der sich mit politischer Philosophie befasst. Denn er ist der Meister des Ziels, auf das wir schauen, wenn wir jeweils das eine für sich genommen schlecht, das andere gut nennen. Zudem ist es auch notwendig, | sie näher zu untersuchen, denn wir haben vorausgesetzt, dass sich Tugend und Schlechtigkeit des Charakters auf Schmerz und Lust beziehen. Ferner sagen die meisten, das Glück gehe mit Lust einher. Daher hat man auch die Bezeichnung für den Glücklichen von ‚sich freuen‘ abgeleitet. XI. | 1152b

Die einen meinen nun, keine Lust sei gut, weder für sich genommen noch akzidentell; das | Gute und die Lust seien nämlich nicht dasselbe. Die anderen meinen, zwar seien manche Arten gut, die meisten aber schlecht. Außerdem gibt es noch eine dritte Gruppe, die meint, selbst wenn alle Arten gut wären, könne die Lust doch nicht das höchste Gut sein. 5

Dass die Lust überhaupt kein Gut ist, begründet man damit, dass jede Lust ein wahrnehmbares Werden zu einem natürlichen Zustand hin ist; kein Werden gehört aber zur selben Gattung wie sein Ziel, wie z.B. der Hausbau nicht in die Gattung des | Hauses gehört. Ferner meidet der Besonnene die Lust. Ferner sucht der Kluge das Schmerzlose, nicht das Lustvolle. Ferner ist jede Art von Lust dem Denken hinderlich, und zwar umso mehr, je intensiver die Lust ist, wie im Fall der Liebeslust; niemand sei dabei nämlich des Denkens fähig. Ferner ist keine Kunst mit der Lust befasst; jedes Gute ist aber das Produkt einer Kunst. Ferner suchen auch Kinder | und Tiere die Lust. Dass nicht jede Lust gut ist, begründet man damit, dass es schimpfliche und schändliche, wie auch, dass es schädliche Arten gibt; denn manches, was Lust bereitet, macht krank. Dass die Lust nicht das höchste Gut ist, begründet man damit, dass sie kein Ziel, sondern ein Werden ist. 15

Das ist in etwa, was man darüber zu sagen pflegt. 20

Kapitel 13

Warum sich aus diesen Argumenten nicht ergibt, dass die Lust kein Gut ist, und auch nicht, dass sie nicht das höchste Gut ist, wird aus Folgendem deutlich. XII. | 25

Erstens: Da man von ‚gut‘ in zwei Bedeutungen spricht, zum einen von ‚gut an sich‘, zum anderen von ‚gut für jemanden‘, wird es Entsprechendes auch bei der Natur der Dinge und ihren Dispositionen geben und daher auch bei Veränderungen und Entstehungen. Auch sind von den Dingen, die man für schlecht hält, die einen zwar an sich schlecht, für einen bestimmten Menschen | aber nicht, sondern sie sind für diesen wählenswert. Andere sind 30

nicht einmal für diesen, sondern nur zu einem bestimmten Zeitpunkt und für kurze Zeit wählenswert, aber nicht immer.⁴⁸ Wieder andere sind dagegen überhaupt keine Arten von Lust, sondern scheinen es nur zu sein, nämlich diejenigen, die mit Schmerz verbunden sind und etwa der Heilung von Kranken dienen.

Ferner: Wenn eine Art des Guten eine Tätigkeit, eine andere eine Disposition ist, | sind diejenigen Tätigkeiten, die den natürlichen Zustand wiederherstellen, nur akzidentell lustvoll. Bei den Begierden ist die Tätigkeit aber die der übrigen Disposition und Natur. Es gibt nämlich auch Arten
 35 von Lust, | die nicht mit Schmerz und Begierde verbunden sind, wie etwa
 1153a die Lust am Nachdenken, weil es der eigenen Natur dabei an nichts mangelt. Ein Zeichen dafür ist, dass einem nicht dieselben Dinge angenehm sind, während die eigene Natur wieder aufgefüllt wird und nachdem sie wiederhergestellt ist. Denn nachdem sie wiederhergestellt ist, erfreut man sich an dem, was an sich lustvoll ist, während des Auffüllens aber auch am Gegenteil. | Man genießt nämlich sogar Scharfes und Bitteres, obwohl beides weder
 5 von Natur aus noch an sich lustvoll ist, so dass es auch die Arten der Lust nicht sind. Denn so wie sich die lustvollen Dinge voneinander unterscheiden, so tun es auch die Arten von Lust, die von ihnen stammen.

Ferner: Es muss nicht notwendig etwas anderes, Besseres, geben als die Lust, wie diejenigen meinen, die sagen, das Ziel sei besser als das Werden.
 10 Denn nicht jede Lust ist ein Werden oder mit | Werden verbunden, sondern sie betrifft auch Tätigkeiten und Ziele. Diese Arten von Lust treten aber nicht beim Werden, sondern beim Ausüben auf. Auch ist nicht bei jeder Lust das Ziel etwas von ihr Verschiedenes, sondern nur bei denjenigen, die zur Vollendung der Natur führen. Deswegen ist es auch nicht richtig zu sagen, die Lust sei ein wahrnehmbares Werden; vielmehr soll man sie als
 15 eine ‚Tätigkeit der naturgemäßen Disposition‘ bezeichnen | und statt ‚wahrnehmbar‘ soll man ‚ungehindert‘ sagen. Manche halten allerdings die Lust für ein Werden, als sei es das Gute im eigentlichen Sinn. Sie meinen nämlich, die Tätigkeit sei ein Werden. Tatsächlich ist sie aber etwas anderes.

Dass die Lust schlecht sein soll, weil manches, was lustvoll ist, zu Krankheiten führt, kommt auf dasselbe heraus wie die Erklärung, dass manches, was die Gesundheit fördert, schlecht für den Gelderwerb ist. In dieser Hinsicht sind zwar beide Dinge schlecht, sie sind aber deswegen nicht schon an sich schlecht, | denn selbst das Denken schadet manchmal der Gesundheit.
 20

Weder die Klugheit noch sonst irgendeine Disposition wird aber durch die Lust behindert, die bei ihnen aufkommt, sondern nur durch fremde Ar-

⁴⁸ In 1152b31 wird statt *haplôs* (so Bywater nach Aspasios) nach Rassow mit Susemihl *aei* ergänzt.

ten von Lust; vielmehr bewirkt die Lust am Denken und am Lernen, dass man noch mehr denkt und lernt.

Dass keine Art von Lust das Produkt einer Kunst ist, hat seinen guten Grund. Denn auch | sonst ist keine Tätigkeit Sache einer Kunst, sondern nur die Fertigkeit. Allerdings scheinen die Kunst der Parfumerstellung und die Kochkunst der Lust zu gelten. 25

Dass der Besonnene die Lust meidet und der Kluge das schmerzlose Leben sucht, dass Kinder und Tiere die Lust suchen – für all das gibt es dieselbe Lösung. Es wurde ja bereits gesagt, in welcher Weise | jede Lust an sich gut und in welcher Weise sie nicht gut ist. Tiere und Kinder suchen nach denjenigen Arten von Lust, von denen der Besonnene frei zu sein sucht, nämlich die Arten, die mit Begierde und Schmerz verbunden sind, die körperlichen Lüste (sie sind solcher Art) und das Übermaß an ihnen, in Bezug auf die der Zügellose zügellos ist. Daher meidet der Besonnene diese Art, | zumal es für ihn eigene Arten von Lust gibt. 30 35

Kapitel 14

Man ist sich aber auch darin einig, dass der Schmerz schlecht und zu meiden ist; denn die eine Art ist für sich genommen schlecht, die andere dadurch, dass sie in bestimmter Weise hinderlich ist. Das Gegenteil dessen, was zu meiden ist, insofern es zu meiden und schlecht ist, ist jedoch gut. Die Lust ist also notwendig ein Gut. Denn so wie | Speusippos dieses Argument zu widerlegen versucht hat: das Verhältnis sei analog zum Gegensatz des Größeren zum Kleineren und zum Gleichgroßen, lässt es sich nicht widerlegen. Denn er würde doch nicht behaupten, die Lust sei für sich genommen etwas Schlechtes. XIII. | 1153b

Wenn aber manche Arten von Lust schlecht sind, schließt das nicht aus, dass eine bestimmte Art von Lust das höchste Gut ist, so wenig wie es ausschließt, dass eine bestimmte Art von Wissen das höchste Gut ist, wenn manche Wissensarten schlecht sind. Vielleicht ist es sogar notwendig, wenn es bei jeder Disposition | ungehinderte Tätigkeiten gibt – gleich, ob das Glück in der Betätigung sämtlicher Dispositionen oder einer bestimmten unter ihnen besteht –, dass diese Tätigkeit, sofern sie ungehindert ist, die wählenswerteste von allen ist. Ebendiese Tätigkeit ist aber die Lust. Folglich wäre das höchste Gut eine bestimmte Art von Lust, selbst wenn die meisten Arten schlecht sein sollten, vielleicht sogar für sich genommen. Deshalb halten alle das glückliche Leben für lustvoll | und flechten die Lust in das Glück mit ein – aus gutem Grund. Denn keine Tätigkeit, wenn sie behindert wird, ist vollkommen; das Glück gehört aber zu den vollkommenen Dingen. Daher braucht der Glückliche auch zusätzlich die körperlichen Güter, 5 10 15

die äußeren Güter und den Glückszufall, damit er nicht in dieser Hinsicht behindert wird. Wer aber behauptet, ein Mensch, der aufs Rad geflochten
 20 wird oder in großes Unglück | gerät, sei glücklich, sofern er nur gut ist, sagt absichtlich oder unabsichtlich Unsinniges. Weil man auch auf den Zufall angewiesen ist, meinen manche sogar, der Glückszufall sei dasselbe wie das Glück, obwohl er das gar nicht ist; denn im Übermaß wird der Glückszufall dem Glück sogar zum Hindernis, und vielleicht ist es dann nicht mehr
 25 gerechtfertigt, von ‚Glückszufall‘ zu reden. | Seine Grenze richtet sich vielmehr nach dem Glück.

Auch ist die Tatsache, dass alle, Tiere und Menschen, die Lust verfolgen, ein Zeichen dafür, dass sie in gewisser Weise das höchste Gut ist:

„Kein Ruf wird jemals ganz vergehen, den viele Völker...“

30 Weil aber nicht ein und dieselbe Natur und Disposition die beste ist | oder dafür gehalten wird, suchen auch nicht alle dieselbe Lust; Lust suchen aber alle. Vielleicht suchen sie aber nicht diejenige, von der sie es meinen, noch auch diejenige, von der sie es behaupten mögen, sondern dieselbe. Denn alles hat von Natur aus etwas Göttliches. Das Anrecht auf den Namen ‚Lust‘ haben aber die körperlichen Lüste für sich gepachtet, weil
 35 man auf diese am häufigsten aus ist und | alle an ihnen teilhaben. Weil man
 1154a nur | diese kennt, glaubt man, sie seien die einzigen, die es gibt.

Es ist aber auch offensichtlich, dass der Glückliche, wenn die Lust und die Tätigkeit kein Gut sind, nicht mit Lust leben wird. Denn wozu sollte er sie brauchen, wenn sie gar nicht gut ist, sondern er ebenso gut auch unter
 5 Schmerzen leben kann? Denn der | Schmerz ist weder schlecht noch gut, wenn es nicht auch die Lust ist. Warum sollte er ihn dann aber meiden? Auch das Leben des Guten wird daher um nichts lustvoller sein, wenn es nicht auch seine Tätigkeiten sind.

XIV. Was die körperlichen Arten von Lust angeht, müssen also diejenigen, die sagen, manche Arten seien zwar höchst erstrebenswert, wie etwa die
 10 schönen, | aber nicht diejenigen körperlichen, denen der Zügellose anhängt, der Frage nachgehen: Warum sind denn dann die ihnen entgegengesetzten Schmerzen schlecht? Schlechtem ist doch Gutes entgegengesetzt. Oder sind die notwendigen Arten von Lust in der Weise gut, wie auch das gut ist, was nicht schlecht ist? Oder sind sie vielmehr bis zu einem gewissen Grad gut? Bei Dispositionen und Vorgängen, bei denen es kein Übermaß dem Besseren gegenüber gibt, gibt es auch keines bei der Lust. Wo es aber ein Übermaß
 15 gibt, | gibt es dies auch bei der Lust. Nun gibt es aber bei den körperlichen Arten der Lust ein Übermaß, und der Schlechte ist dadurch schlecht, dass er das Übermaß und nicht die notwendigen Arten sucht. Denn irgendwie haben alle ihre Lust am Essen, am Wein und an der Sexualität, aber nicht alle so, wie man es soll. Mit dem Schmerz verhält es sich entgegengesetzt: Nicht

das Übermaß meidet man, sondern man meidet ihn überhaupt; | denn nicht dem Übermaß der Lust ist der Schmerz entgegengesetzt, außer für denjenigen, der das Übermaß sucht. 20

Kapitel 15

Da man aber nicht nur die Wahrheit sagen, sondern auch die Ursache für den Irrtum angeben soll – denn es trägt zur Überzeugung bei, wenn verständlich wird, warum etwas wahr zu sein scheint, ohne | es zu sein, weil es die Überzeugung vom Wahren verstärkt –, müssen wir erklären, warum die körperlichen Arten von Lust als in höherem Maß wählenswert erscheinen. 25

Erstens erscheinen sie so, weil sie den Schmerz vertreiben; übermäßiger Schmerzen wegen sucht man übermäßige Lust und überhaupt die körperliche Lust, als sei sie ein Heilmittel. Diese Heilmittel wirken heftig, | und deshalb sucht man sie auch, weil sie als Kontrast zum Gegenteil auftreten. Die Lust erscheint also, wie gesagt, aus zwei Gründen als nicht gut: Die einen Arten von Lust sind Tätigkeiten einer schlechten Natur (ob schlecht von Geburt an wie beim Tier oder ob durch Gewohnheit wie die von schlechten Menschen); die anderen Arten sind Heilungen einer mangelhaften Natur, und Haben ist besser als | Werden. Diese Art Lust tritt aber während der Vervollkommnung auf und ist daher akzidenteller Weise gut. 1154b

Ferner: Körperliche Lüste werden, weil sie heftig sind, von solchen Menschen gesucht, die sich an anderen Arten nicht freuen können. Diese Menschen rufen daher in sich selbst gewisse Durstgefühle hervor. Wenn diese unschädlich sind, dann ist daran nichts auszusetzen. | Sind sie aber schädlich, dann ist es schlecht; denn solche Menschen haben sonst nichts, was ihnen Lust bereitet. Für viele ist nämlich von Natur aus unangenehm, was weder Lust noch Schmerz enthält. Denn das Lebewesen müht sich ständig, wie auch die Naturforscher bezeugen, wenn sie erklären, dass Sehen und Hören Unlust bereiten;⁴⁹ nur seien wir, wie sie sagen, längst daran gewöhnt. Die Menschen sind zwar in der | Jugend aufgrund des Wachstums wie in einem Rauschzustand, und daher ist das Jungsein süß. Menschen von erregbarer Natur bedürfen aber immer eines Heilmittels, denn auch ihr Körper ist aufgrund seiner Mischung ständig irritiert und sie sind stets von heftiger Begierde erfüllt. 5 10

Den Schmerz vertreibt aber die entgegengesetzte Lust, so wie auch jede beliebige, sofern sie heftig ist, und | deswegen werden Menschen zügellos und schlecht. Diejenigen Arten von Lust, die keinen Schmerz enthalten, haben jedoch kein Übermaß, denn sie beziehen sich auf die von Natur aus und 15

⁴⁹ Mit Susemihl wird in 1154b8 nach M^b *to boran kai to akouein* gelesen.

nicht nur akzidentell lustvollen Dinge. Als ‚akzidentell lustvoll‘ bezeichne ich, was Heilung bewirkt. Weil es aber zur Heilung kommt, wenn dasjenige Vermögen tätig ist, das gesund geblieben ist, erscheint sie einem als lustvoll.

20 | Von Natur aus lustvoll ist aber, was die Tätigkeit einer solchen Natur bewirkt.

Ein und dasselbe ist aber nicht immer lustvoll, weil unsere Natur nicht einfach ist, sondern auch noch etwas anderes in sich enthält, sofern wir zerstörbar sind. Ist eines von diesen Elementen tätig, so ist dies wider die Natur des anderen. Sind sie dagegen im Gleichgewicht, dann erscheint einem
25 ihr Tun weder schmerzhaft noch lustvoll. | Doch wenn etwas eine einfache Natur hat, dann wird für es immer dieselbe Tätigkeit die lustvollste sein. Deswegen erfreut sich der Gott immer einer einzigen und einfachen Lust. Es gibt nämlich nicht nur eine Tätigkeit der Bewegung, sondern auch eine der Unbewegtheit, und die Lust liegt mehr in der Ruhe als in der Bewegung. Wenn aber, wie der Dichter sagt, ‚Veränderung bei allem süß ist‘, so
30 aufgrund einer Schlechtigkeit. Denn wie | der schlechte Mensch leicht veränderlich ist, so ist auch eine Natur schlecht, die der Veränderung bedarf; sie ist nämlich weder einfach noch gut.

Beherrschtheit und Unbeherrschtheit, Lust und Schmerz betreffend haben wir somit gesagt, was jedes von ihnen ist und inwiefern sie teils gut, teils schlecht sind. Es bleibt uns noch übrig, über die Freundschaft zu sprechen.

Buch VIII

Kapitel 1

Im Anschluss daran sollte eine Untersuchung der Freundschaft folgen; sie ist nämlich eine Art von Tugend oder doch mit Tugend verbunden. Sie ist aber auch höchst notwendig für das | Leben. 1155a
5

Niemand würde nämlich ein Leben ohne Freunde wählen, selbst wenn er alle übrigen Güter hätte. Denn auch Menschen, die über Reichtum, Ämter und Macht verfügen, haben anscheinend besonderen Bedarf an Freunden. Denn wozu würde ihnen solcher Wohlstand nützen, wenn man ihnen die Gelegenheit zum Erweisen von Wohltaten nähme, die vor allem den Freunden gegenüber am meisten Lob verdienen? Und wie ließe sich der Wohlstand | ohne Freunde bewahren und sicherstellen? Je größer er ist, desto gefährdeter ist er. Auch in Armut und allem anderen Unglück hält man die Freunde für die einzige Zuflucht. Jungen Menschen sind Freunde eine Hilfe bei der Vermeidung von Fehlern, den älteren bei der Pflege und zur Unterstützung von Handlungen, bei denen sie ihrer Schwäche wegen versagen, den Menschen in der Blüte | ihrer Jahre beim Vollbringen schöner Taten. ‚Wenn zwei zusammen gehen‘, sind sie nämlich besser im Denken und Handeln. 10
15

Auch von Natur aus scheint die Freundschaft sowohl dem Erzeuger gegenüber dem Erzeugten eingepflanzt wie auch dem Erzeugten gegenüber dem Erzeuger, und dies nicht nur bei den Menschen, sondern auch bei den Vögeln und bei den meisten Lebewesen. Sie besteht auch zwischen den Angehörigen der gleichen Art, | besonders aber zwischen den Menschen, weshalb wir auch bei ihnen die menschenfreundlichen loben. Auch auf Reisen kann man sehen, dass jeder Mensch dem Menschen verwandt und befreundet ist. 20

Auch die Staaten scheint die Freundschaft zusammenzuhalten, und die Gesetzgeber scheinen sich noch mehr um sie zu bemühen als um die Gerechtigkeit. Denn Eintracht | scheint etwas der Freundschaft Ähnliches zu sein, und diese streben die Gesetzgeber vor allem an, so wie sie umgekehrt die Zwietracht als Feindschaft zu verhindern trachten. Wenn Menschen Freunde sind, bedürfen sie keiner Gerechtigkeit; wenn sie gerecht 25

sind, bedürfen sie aber zusätzlich der Freundschaft. Auch scheint unter dem Gerechten das Freundschaftliche das Gerechteste zu sein.

- 30 Freundschaft ist aber nicht nur notwendig, sondern auch schön. Denn | wir loben Menschen, die ihre Freunde lieben, und es gilt als eines der schönen Dinge, viele Freunde zu haben. Ferner meint man, dass es dieselben Menschen sind, die gut und auch Freunde sind.

Kapitel 2

Über die Freundschaft wird aber nicht wenig gestritten. Die einen bestimmen sie nämlich als eine Art von Gleichheit und halten Gleiche für Freunde; 35 daher auch das Sprichwort ‚Gleiche zu Gleichen‘ oder ‚Dohle zu | Dohle‘ 1155b und Sonstiges dieser Art. Andere | behaupten dagegen, alle diese verhielten sich zueinander ‚wie die Töpfer‘. Man pflegt in ebendiesen Fragen auch auf Höheres und eher die Natur Betreffendes zurückzugreifen. So sagt Euripides etwa, die ausgedörrte Erde liebe den Regen, oder der erhabene Himmel, re- 5 genschwanger, liebe es, zur Erde herabzufallen, und Heraklit sagt, dass | das Widerstrebende zusammengeht, aus Gegensätzlichem die schönste Harmonie entsteht und alles aus Streit hervorgeht. Das Gegenteil davon sagt mit anderen wiederum Empedokles; Gleiches strebe nämlich nach Gleichem.

Soweit sich diese Fragen auf die Natur beziehen, mögen sie beiseite bleiben, denn sie gehören nicht zur gegenwärtigen Untersuchung. Vielmehr wollen wir die Fragen, die sich auf menschliche Verhältnisse beziehen, be- 10 sonders | was Charaktere und Affekte angeht, näher untersuchen, wie etwa, ob Freundschaft zwischen allen Menschen entsteht oder ob Menschen, die schlecht sind, keine Freunde sein können und ob es nur eine Art von Freundschaft oder mehrere gibt. Diejenigen, die nur eine Art annehmen, weil Freundschaft das Mehr und das Weniger zulässt,⁵⁰ vertrauen dabei näm- 15 lich auf ein unzureichendes Indiz. Denn | das Mehr und das Weniger gibt es auch bei Dingen, die der Art nach verschieden sind. Darüber ist aber schon früher gesprochen worden.

II. Vielleicht werden sich diese Fragen klären, wenn wir erst einmal erfasst haben, was das Liebenswerte ist. Denn anscheinend liebt man nicht alles, sondern nur das Liebenswerte; das liegt aber in dem, was gut, lustvoll oder 20 nützlich ist. | Als nützlich dürfte jedoch das erscheinen, woraus sich etwas Gutes oder eine Lust ergibt, so dass entweder das Gute oder das Lustvolle als Ziele liebenswert wären. Lieben die Menschen nun das Gute oder das für sie selbst Gute? Dazwischen gibt es nämlich manchmal Diskrepanzen, ähnlich wie auch im Fall des Lustvollen. Wie es scheint, liebt jeder das für ihn

⁵⁰ Mit den Handschriften wird der Artikel beibehalten.

selbst Gute, und liebenswert an sich ist zwar das Gute, für jeden Einzelnen | jedoch das jeweils für ihn Gute. Der Einzelne liebt aber nicht das tatsächlich 25
für ihn Gute, sondern was ihm so erscheint. Das macht aber keinen Unter-
schied, sondern das Liebenswerte wird das sein, was so erscheint.

Wenn es also drei Dinge gibt, aufgrund deren Menschen etwas lieben, bezeichnet man die Liebe zu unbeseelten Dingen dennoch nicht als Freundschaft. Denn dabei gibt es weder Gegenliebe noch den Wunsch von Gutem für das Gegenüber (es wäre wohl lächerlich, dem Wein | Gutes zu wünschen, 30
sondern allenfalls wünscht man, er möge erhalten bleiben, damit man selbst darüber verfügen kann). Hingegen sagt man, dass man dem Freund um seinen willen die guten Dinge wünschen soll. Wer jemandem in dieser Weise gute Dinge wünscht, den nennt man aber nur wohlgesinnt, solange dasselbe nicht auch von der anderen Seite kommt; denn gegenseitiges Wohlwollen nennt man Freundschaft. Oder muss man noch hinzufügen: Wenn es ihnen nicht verborgen bleibt? Viele | sind nämlich Menschen wohlgesinnt, die 35
sie nie gesehen haben, die sie aber für gut | oder nützlich halten, und von 1156a
letzteren könnte jemand auch dasselbe für einen der ersteren empfinden. Diese sind einander also offensichtlich wohlgesinnt. Wie aber könnte man sie als Freunde bezeichnen, wenn ihnen ihre Einstellung zueinander verborgen bleibt? Freunde müssen einander also wohlwollen und gute Dinge wünschen, ohne dass ihnen dies verborgen bleibt, | und zwar aus einem der 5
genannten Gründe.

Kapitel 3

Diese Gründe sind jedoch von verschiedener Art, daher gilt dies auch für die III.
Arten der Liebe und der Freundschaft. Es gibt also drei Arten von Freundschaft, genauso viele wie Arten von Liebenswertem. Zu jedem davon gibt es nämlich eine entsprechende Gegenliebe, die nicht verborgen ist. Und wo 10
man einander gegenseitig liebt, wünscht man einander Gutes | in der Hin-
sicht, in der man einander liebt.

Diejenigen, die einander des Nutzens wegen lieben, lieben einander nicht als solche, sondern insofern sie voneinander etwas Gutes erhalten. Ebenso verhält es sich bei denen, die es der Lust wegen tun; denn man schätzt die Unterhaltsamen nicht ihrer Eigenschaften wegen, sondern weil sie einem angenehm sind. Diejenigen, die einander des Nutzens wegen lieben, | tun 15
dies also des eigenen Guten wegen, so wie auch diejenigen, die dies der eigenen Lust wegen tun, auf das für sie selbst Angenehme aus sind, und nicht insofern der, den sie lieben, ein Mensch dieser Art ist, sondern insofern er nützlich oder angenehm ist. Diese Freundschaften sind also nur akzidentell; denn man liebt den Betreffenden nicht, insofern er der ist, der er ist, sondern

insofern er einem etwas Gutes bzw. etwas Angenehmes liefert. Daher lösen sich solche Freundschaften leicht auf, | wenn die Betreffenden nicht die gleichen bleiben. Denn wenn sie einem nicht mehr angenehm oder nützlich sind, hört man auf, sie zu lieben. Das Nützliche ist aber nicht von Dauer, sondern bald ist es dies, bald ist es jenes. Entfällt aber der Grund, weshalb sie Freunde waren, dann löst sich auch die Freundschaft auf, weil sie nur dem Nützlichen gegeraten hat.

25 Diese Art Freundschaft | gibt es bekanntlich am meisten unter den Alten (in dieser Altersstufe sucht man nämlich nicht das Angenehme, sondern den Nutzen). Bei Menschen in der Blüte ihrer Jahre und bei Jungen findet sie sich, wenn es ihnen nur um den Nutzen zu tun ist. Solche Menschen leben auch kaum zusammen, denn manchmal sind sie einander nicht einmal angenehm und haben daher keinen weiteren Bedarf nach Umgang, wenn sie ein-
30 ander nicht nützlich sind. | Sie sind einander nämlich nur in dem Maß angenehm, in dem sie sich etwas Gutes erhoffen. Zu dieser Art von Freundschaft rechnet man auch die Gastfreundschaft.

Die Freundschaft unter den Jungen scheint dagegen der Lust wegen zu bestehen. Denn sie leben nach ihren Affekten und suchen vor allem das, was ihnen angenehm ist und unmittelbar vor ihnen liegt. Mit zunehmendem Alter werden ihnen aber andere Dinge angenehm. Darum werden die Jungen
35 schnell | Freunde und hören ebenso schnell wieder auf. Denn mit dem Angenehmen | wechselt auch die Freundschaft, und diese Art von Lust ändert sich schnell. Außerdem neigen die Jungen der erotischen Liebe zu; die erotische Freundschaft richtet sich aber zumeist nach dem Affekt und gilt der
1156b Lust. Deshalb verlieben sie sich leicht und hören schnell wieder damit auf;
5 ja, oft ändern sie sich im Lauf ein und desselben Tages. | Auch wünschen sie, ihre Tage zusammen zu verbringen und zusammen zu leben. So erlangen sie nämlich das, was dieser Art von Freundschaft entspricht.

Kapitel 4

Vollkommen ist dagegen die Freundschaft zwischen guten und der Tugend nach gleichen Menschen. Denn diese wünschen einander in gleicher Weise
10 Gutes, insofern sie gut sind; sie sind aber als solche gut. Diejenigen, die | den Freunden um ihrer selbst willen Gutes wünschen, sind Freunde im höchsten Grad, denn sie verhalten sich so aufgrund ihrer eigenen Natur und nicht bloß akzidentell. Ihre Freundschaft bleibt daher bestehen, solange sie gut sind; die Tugend ist aber etwas Beständiges. Auch ist jeder von beiden sowohl an sich wie auch für den Freund gut, denn die Guten sind nicht nur überhaupt gut, sondern auch nützlich füreinander. Ebenso sind sie einander
15 aber auch | angenehm; denn die Guten sind sowohl überhaupt wie auch für-

einander angenehm. Jeder hat nämlich seine Freude an den ihm eigentümlichen Handlungen und solchen von dieser Art; bei den Guten sind diese aber dieselben oder ähnlich.

Eine Freundschaft dieser Art ist also aus gutem Grund beständig, denn in ihr fügt sich alles zusammen, was bei Freunden gegeben sein muss. Jede Freundschaft besteht nämlich zwar eines Guten | oder einer Lust wegen, sei es überhaupt oder für den, der liebt, und beruht auf einer gewissen Ähnlichkeit. Bei dieser Freundschaft kommen aber alle genannten Eigenschaften den Freunden als solchen zu; denn sie sind in dieser Weise wie auch in Bezug auf das Übrige gleich.⁵¹ Und was überhaupt gut ist, das ist auch überhaupt angenehm und daher ist es auch im höchsten Maße liebenswert. Liebe und Freundschaft gibt es also am meisten zwischen solchen Menschen und diese Freundschaft ist die beste. |

Solche Freundschaften sind aber selten, denn Menschen dieser Art gibt es wenige. Ferner bedarf es dazu der Zeit und der Vertrautheit. Denn wie das Sprichwort sagt, kann man einander nicht kennengelernt haben, bevor man nicht zusammen das sprichwörtliche Quantum Salz verzehrt hat. Man kann einander weder als Freund angenommen haben noch auch Freunde sein, bevor sich nicht jeder dem anderen gegenüber als liebenswert erwiesen und sein Vertrauen gewonnen hat. Menschen, die | sich zueinander schnell auf freundschaftliche Art verhalten, wünschen zwar Freunde zu sein, sind es aber nicht, wenn sie nicht auch liebenswert sind und dies voneinander wissen. Denn zum Wunsch nach Freundschaft kommt es schnell, zur Freundschaft jedoch nicht.

Kapitel 5

Diese Art von Freundschaft ist also sowohl der Dauer nach wie auch in allem Übrigen vollkommen, und | ein jeder erhält vom anderen in jeder Hinsicht dieselben und ähnlichen Dinge, wie es eben zwischen Freunden zugehen soll. Die Freundschaft, die | auf Lust beruht, hat mit dieser eine gewisse Ähnlichkeit, denn angenehm sind einander auch die Guten. Entsprechendes gilt für die Freundschaft, die des Nutzens wegen besteht, denn die Guten sind einander auch nützlich.

Auch unter solchen Menschen bleiben die Freundschaften am ehesten dann bestehen, wenn beide voneinander dasselbe erhalten, wie etwa | Lust; und nicht nur das, sondern wenn sie denselben Ursprung hat, wie zwischen Unterhaltssamen und nicht wie zwischen Liebhaber und Geliebtem. Denn Letztere haben nicht an demselben ihre Lust, sondern der eine erfreut sich

⁵¹ Hier wird mit Susemihl nach K^b, G und Aspasios *homoioi* statt *homoia* gelesen.

am Anblick des anderen, der andere an den Gefälligkeiten, die der Liebhaber ihm leistet. Schwindet die Jugendblüte, schwindet manchmal auch die
 10 Freundschaft – dem einen ist dann nämlich der | Anblick nicht mehr erfreulich, der andere erhält keine Gefälligkeiten mehr. Viele bleiben aber auch weiterhin Freunde, wenn sie aufgrund ihrer Vertrautheit den Charakter des anderen liebgewonnen haben und sie dem Charakter nach ähnlich sind. Diejenigen, die bei einer Liebesbeziehung nicht Lust, sondern Nutzen austauschen, sind aber in geringerem Maße Freunde und weniger beständig. Bei
 15 denjenigen, die allein des Nutzens wegen Freunde sind, | löst sich mit dem Nutzen auch die Freundschaft auf. Denn sie waren nicht Freunde voneinander, sondern nur des Nützlichen.

Der Lust oder des Nutzens wegen können sogar Schlechte miteinander befreundet sein oder Gute mit Schlechten oder solche, die weder gut noch schlecht sind, mit beliebigen Menschen. Aufgrund ihrer eigenen Natur können aber offensichtlich nur die Guten Freunde sein, denn Schlechte
 20 haben keine Freude aneinander, wenn | ihnen kein Vorteil entsteht. Auch ist nur die Freundschaft zwischen Guten vor Verleumdungen sicher, weil man nicht leicht Reden über jemanden Glauben schenkt, den man selbst über eine lange Zeit hin geprüft hat. Zwischen diesen besteht aber Vertrauen: Der andere würde einem niemals Unrecht tun – und was man sonst von einer wahren Freundschaft erwartet. Nichts hindert aber daran, dass Derartiges
 25 auch bei den übrigen Arten von Freundschaft | vorkommt.

Weil die Menschen auch diejenigen Freunde nennen, die es des Nutzens wegen sind, so wie das auch die Staaten tun (Kriegsbündnisse kommen bekanntlich zwischen den Staaten um des Nutzens willen zustande), so wie auch diejenigen, die einander der Lust wegen lieben, wie die Kinder, sollten
 30 wohl auch wir | solche Menschen als Freunde bezeichnen, aber doch sagen, dass es mehrere Arten von Freundschaft gibt. Freundschaft im primären und eigentlichen Sinn ist die zwischen Guten, insofern sie gut sind. Die übrigen Arten sind Freundschaften gemäß einer Ähnlichkeit. Sofern nämlich etwas Gutes und etwas Ähnliches gegeben ist, sind die Betreffenden Freunde. Auch das Lustvolle ist ein Gut für die Liebhaber der Lust. Diese
 35 beiden Arten von Freundschaft | verbinden sich jedoch kaum miteinander, und es werden nicht dieselben Menschen der Lust und des Nutzens wegen Freunde. Denn was nur akzidentell zusammentrifft, fügt sich kaum als Paar zusammen.

Kapitel 6

Da die Freundschaft in diese Arten aufgeteilt ist, werden die Schlechten 1157b
 der Lust oder des Nutzens wegen Freunde sein, denn darin sind sie ein-
 ander ähnlich; die Guten werden dagegen um ihrer selbst willen Freunde
 sein, nämlich insofern sie gut sind. Diese sind nun Freunde im eigentlichen
 Sinn, von den anderen dagegen gilt das nur akzidentell | und insofern sie eine 5
 Ähnlichkeit mit jenen haben.

Wie man nun die Tugenden betreffend die einen in Bezug auf die Dis- v.
 position, die anderen in Bezug auf die Tätigkeit gut nennt, so tut man es
 auch bei der Freundschaft. Die einen, die zusammenleben, erfreuen sich an-
 einander und verschaffen einander Gutes; die anderen, die gerade schlafen
 oder dem Ort nach getrennt sind, sind zwar nicht tätig, aber dazu dispo-
 niert, | freundschaftlich tätig zu sein. Denn die Verschiedenheit des Ortes 10
 hebt die Freundschaft als solche nicht auf, sondern nur das Tätigsein. Dau-
 ert die Abwesenheit allerdings länger an, dann lässt sie anscheinend sogar
 die Freundschaft selbst in Vergessenheit geraten. Daher sagt man auch: „Der
 Mangel an Gespräch hat schon viele Freundschaften aufgelöst.“

Weder alte noch sauertöpfische Menschen scheinen zur Freundschaft ge-
 eignet. | Denn es gibt wenig Angenehmes an ihnen; niemand vermag aber 15
 seine Tage mit Menschen zu verbringen, die unangenehm oder doch nicht
 angenehm sind. Denn die Natur meidet offenbar vor allem das Unange-
 nehme und sucht das Angenehme.

Menschen, die einander zwar zugetan sind, aber nicht zusammen leben,
 gleichen eher Wohlwollenden als Freunden. Denn nichts zeichnet Freunde
 so sehr aus wie das Zusammenleben. | Auf den Nutzen sind nämlich die 20
 Bedürftigen aus, auf das Zusammenleben aber besonders die vollkommen
 Glücklichen, denn gerade zu ihnen passt Einsamkeit am wenigsten. Man
 kann aber seine Tage nicht zusammen verbringen, wenn man einander nicht
 angenehm ist und Freude an den gleichen Dingen hat; eben das aber scheint
 die Freundschaft zwischen Gefährten auszuzeichnen.

Kapitel 7

Freundschaft im höchsten Sinn ist, wie nun schon oft gesagt, die zwischen
 den Guten. Liebenswert und wählenswert erscheint nämlich das überhaupt
 Gute oder Angenehme, für den Einzelnen aber dasjenige, was für ihn so
 ist. Der Gute ist dies für den Guten aber aufgrund von beidem. Das Lieben
 gleicht nun aber einem Affekt, die Freundschaft einer Disposition. Denn
 Lieben | gilt nicht weniger dem Unbeseelten, wiederlieben tut man jedoch 30
 mit Vorsatz, und der Vorsatz beruht auf einer Disposition. Auch wünscht

man denen Gutes, die man um ihretwillen liebt, nicht bloß aufgrund eines Affekts, sondern aufgrund einer Disposition. Und man liebt, indem man den Freund liebt, das eigene Gute. Denn der Gute, wenn er ein Freund wird,
 35 wird ein Gut für den, dessen Freund er wird. Jeder von beiden | liebt also das für ihn selbst Gute und gibt Gleiches zurück durch Wünschen und durch
 1158a Angenehmsein. Denn Freundschaft nennt man auch Gleichheit, | diese gibt es aber am meisten bei der Freundschaft zwischen Guten.

VI. Unter Sauertöpfischen und Ältlichen kommt es umso weniger zu Freundschaft, je verdrießlicher sie sind und je weniger sie am Umgang mit anderen Freude haben. Denn gerade sie scheinen am meisten das Freundschaftliche und das zu kennzeichnen, was zur Freundschaft führt. Daher |
 5 werden Junge schnell Freunde, Alte aber nicht, denn man wird niemandes Freund, an dem man keine Freude hat. Das Gleiche trifft auf die Sauertöpfischen zu. Sie hegen zwar Wohlwollen füreinander, denn sie wünschen einander Gutes und helfen einander bei Bedarf auch aus. Richtige Freunde sind sie aber nicht, weil sie weder ihre Tage miteinander verbringen noch Freude
 10 aneinander haben, | was doch bekanntlich das Freundschaftliche am meisten auszeichnet.

Man kann aber nicht vielen ein Freund im Sinn der vollkommenen Freundschaft sein, so wie man auch nicht zugleich in viele verliebt sein kann (denn das erscheint wie ein Übermaß, und Derartiges fühlt man naturgemäß nur für *einen* Menschen). Auch kommt es nicht leicht vor, dass viele demselben zugleich sehr gefallen, und vielleicht auch nicht, dass viele zugleich gut
 15 sind. Man muss nämlich sowohl | Erfahrung sammeln, wie auch miteinander vertraut werden, was höchst schwierig ist. Wohl aber kann man vielen des Nutzens und der Lust wegen angenehm sein, denn solche Menschen gibt es viele, und die Hilfeleistungen erfordern wenig Zeit. Von diesen Arten der Freundschaft ist diejenige, die auf der Lust beruht, der eigentlichen Freundschaft ähnlicher, wenn beide dasselbe bekommen und ihre Freude aneinander
 20 oder an | denselben Dingen haben, wie dies bei den Freundschaften der Jugend der Fall ist. Denn in diesen Freundschaften liegt eher etwas Großzügiges. Freundschaften, die rein dem Nutzen gelten, sind aber etwas für Krämerseelen. Auch die Glücklichen haben zwar keinen Bedarf an nützlichen, wohl aber an angenehmen Menschen, denn auch sie haben den Wunsch, mit jemandem zusammenzuleben. Unangenehmes nehmen sie zwar für kurze
 25 Zeit hin, auf Dauer würde das aber niemand ertragen, ja nicht einmal | das Gute selbst, wenn es einem unangenehm wäre. Daher suchen sie Freunde, die ihnen angenehm sind; als solche sollten sie aber wohl auch gut sein und zwar auch für sie gut, denn so wird alles vorhanden sein, was Freunde haben sollen.

Machthaber scheinen aber von ihren Freunden jeweils gesondert Gebrauch zu machen. Manche sind ihnen nämlich nützlich, andere angenehm;

nur selten sind dieselben | beides zugleich. Mächtige suchen nämlich weder 30
solche, bei denen das Angenehme mit der Tugend verbunden ist, noch auch
solche, die nützlich für schöne Taten sind. Vielmehr suchen sie Unterhalt-
same für ihre Lustbarkeiten und Geschickte zur Ausführung ihrer Befehle,
beides ist aber kaum bei ein und demselben zu finden. Nun haben wir zwar
gesagt, dass der Gute zugleich angenehm und nützlich ist. Ein solcher wird
aber einem an Macht Überlegenen kein Freund sein, wenn dieser ihn nicht
auch | an Tugend übertrifft, denn sonst kommt es zu keinem Ausgleich in 35
Bezug auf das, wodurch er von ihm übertroffen wird. Solche Machthaber
gibt es aber kaum.

Kapitel 8

Die genannten Arten der Freundschaft beruhen auf Gleichheit, denn den 1158b
Freunden wird voneinander entweder dasselbe zuteil, und sie wünschen es
einander, oder sie tauschen Verschiedenes gegeneinander ein, wie etwa Lust
gegen Nutzen. Dass letztere Freundschaften jedoch in geringerem Grad und
weniger beständig sind, | haben wir schon gesagt. Wegen ihrer Ähnlichkeit 5
und Unähnlichkeit in derselben Hinsicht erscheinen sie sowohl als Freund-
schaften wie auch nicht als Freundschaften. Aufgrund ihrer Ähnlichkeit mit
der auf Tugend beruhenden Freundschaft erscheinen sie nämlich als Freund-
schaften; die eine enthält nämlich das Angenehme, die andere das Nützliche,
beides gehört aber auch zur Tugendfreundschaft. Weil letztere aber nicht für
Verleumdung anfällig und beständig ist, erstere | sich dagegen schnell ändern 10
und sich auch in vielen anderen Hinsichten von ihr unterscheiden, erschei-
nen sie wiederum nicht als Freundschaften, eben ihrer Unähnlichkeit mit
der eigentlichen Freundschaft wegen.

Eine andere Art von Freundschaft ist aber diejenige, die auf Überlegen- VII.
heit beruht, wie die Freundschaft des Vaters zum Sohn und überhaupt die
des Älteren zum Jüngeren, des Mannes zur Frau und jedes Herrschenden
zum Beherrschten. Diese Formen unterscheiden sich aber auch noch un-
tereinander. | Denn die Freundschaft der Eltern zu den Kindern ist nicht 15
dieselbe wie die der Herrschenden zu den Beherrschten, wie auch nicht die
des Vaters zum Sohn und des Sohns zum Vater und auch nicht die des Man-
nes zur Frau und der Frau zum Mann. Denn wie Tugend und Funktion bei
beiden verschieden sind, so sind auch die Gründe verschieden, aus denen
sie einander lieben. Daher sind auch die Arten des Liebens und der Freund-
schaft verschieden. | Dem einen wird folglich vom anderen nicht dasselbe 20
zuteil und er sollte es auch nicht erwarten. Wenn die Kinder aber den El-
tern zuteilwerden lassen, was man seinen Erzeugern schuldet, und die El-
tern den Kindern, was man seinen Kindern schuldet, dann wird die Freund-

- 25 schaft zwischen ihnen beständig und gut sein. Bei allen Freundschaften, die auf Überlegenheit beruhen, | muss aber auch das Lieben diesem Verhältnis entsprechen. So wird etwa der Bessere mehr geliebt als er selbst liebt, wie auch der Nützlichere, und Entsprechendes gilt auch für jeden der Übrigen. Wenn das Lieben sich nach der Würdigkeit richtet, dann stellt sich in gewisser Weise Gleichheit ein; diese aber, so scheint es, gehört zur Freundschaft.

Kapitel 9

- 30 Die Gleichheit | ist aber anscheinend beim Gerechten nicht dieselbe wie bei der Freundschaft. Denn das Gerechte betreffend ist in erster Linie gleich, was der Würdigkeit nach, in zweiter Linie, was der Quantität nach gleich ist; bei der Freundschaft steht an erster Stelle das der Quantität nach und erst an zweiter Stelle das der Würdigkeit nach Gleiche. Das zeigt sich dann, wenn sich ein großer Abstand in Bezug auf Tugend, Schlechtigkeit, Wohlstand oder etwas anderes auftut. Denn dann sind die Menschen keine Freunde
 35 mehr | und erwarten das auch nicht. Am deutlichsten ist dies im Fall der Götter, weil sie uns in allem, was gut ist, in höchstem Maß überlegen sind.
 1159a Deutlich ist dies aber | auch im Fall von Königen. Denn Menschen, die weit unter ihnen stehen, erwarten nicht, mit ihnen befreundet zu sein, und dasselbe gilt für solche, die nichts wert sind, gegenüber den Besten und den Klügsten. Eine genaue Grenze, bis zu der man befreundet sein kann, gibt es in diesen Dingen allerdings nicht. Auch wenn man nämlich vieles weg-
 5 nimmt, bleibt die Freundschaft | dennoch bestehen; ist der eine aber sehr weit entfernt, wie etwa ein Gott, dann kann es keine Freundschaft geben.
 Daher sieht man auch eine Schwierigkeit darin, ob Freunde ihren Freunden womöglich die größten aller Güter gar nicht wünschen sollten, wie etwa Götter zu sein. Denn Freunde würden diese dann für sie gar nicht mehr sein und folglich auch nichts Gutes, da Freunde doch zu den Gütern gehören.
 10 Wenn wir also zu Recht festgestellt haben, dass der Freund dem Freund | um dessentwillen Gutes wünscht, dann muss dieser derjenige bleiben, der er ist. Man wird ihm daher, sofern er ein Mensch ist, die höchsten Güter wünschen. (Aber vielleicht auch wieder nicht alle, denn jeder wünscht die Güter am meisten für sich selbst).
 VIII. Die Meisten wünschen aber, wie es scheint, aus Ehrsucht eher geliebt zu werden als zu lieben. Daher sind den meisten auch die Schmeichler lieb.
 15 Denn | ein Schmeichler ist ein Freund, der einem unterlegen ist oder doch vorgibt, es zu sein⁵² und mehr zu lieben, als geliebt zu werden. Geliebt zu

⁵² Die Übersetzung liest mit Susemihl das durch Sylburg ergänzte <einai> nach *toioutos* in 1159a15.

werden scheint aber dem Geehrtwerden nahe zu sein, und eben darauf sind die meisten aus. Sie scheinen die Ehre aber nicht um ihrer selbst willen zu wählen, sondern nur akzidentell. Die einen, die Mehrheit, freut sich nämlich darüber, von Einflussreichen geehrt zu werden, | der Hoffnung wegen, weil sie glauben, dass sie von diesen etwas erhalten werden, wenn sie es brauchen. Sie freuen sich also über die Ehre wie über ein Vorzeichen auf Wohltaten. Die anderen trachten nach Ehre von Seiten Guter und Verständiger, weil sie darauf aus sind, die eigene Meinung über sich selbst zu bestätigen. Solche freuen sich also darüber, dass sie gut sind, indem sie dem Urteil derer vertrauen, die sich so äußern. | Geliebt zu werden erfreut die Menschen aber als solches. Daher sollte man meinen, dass es besser ist, geliebt als geehrt zu werden, und dass die Freundschaft als solche wählenswert ist.

Die Freundschaft liegt aber anscheinend mehr im Lieben als im Geliebtwerden. Ein Anzeichen dafür sind die Mütter, für die die Freude im Lieben selbst liegt. Manche überlassen ja sogar ihre Kinder anderen zur Aufzucht und lieben sie, solange sie etwas von ihnen wissen, | suchen aber nicht danach, wiedergeliebt zu werden, wenn nicht beides möglich ist. Vielmehr scheint es ihnen zu genügen, wenn sie sehen, dass es ihren Kindern gut geht, und lieben sie auch dann, wenn sie ihren Müttern nichts von dem erweisen, was Müttern gebührt, weil die Kinder sie gar nicht kennen.

Kapitel 10

Wenn die Freundschaft aber eher im Lieben besteht und wir diejenigen loben, die ihre Freunde lieben, | dann scheint das Lieben die Tugend von Freunden zu sein, so dass | die Freunde und ihre Freundschaft beständig sind, zwischen denen sich diese Beziehung ihrer Würdigkeit entsprechend einstellt. Auch Ungleiche können auf diese Weise am ehesten Freunde sein, weil sich so eine Gleichheit zwischen ihnen ergibt.

Gleichheit und Ähnlichkeit sind nun Freundschaft, und am meisten die Ähnlichkeit bei denjenigen, die einander an Tugend ähnlich sind. Weil diese Freunde in sich beständig sind, | sind sie das auch füreinander; sie haben weder ein Bedürfnis nach schlechten Handlungen noch auch helfen sie dabei, sondern verhindern sie vielmehr. Denn es zeichnet die Guten aus, weder selbst Verfehlungen zu begehen noch solche bei ihren Freunden zuzulassen. Die Schlechten haben dagegen nichts Beständiges an sich, da sie nicht einmal sich selbst gleich bleiben. Freunde werden sie nur für kurze Zeit, | solange sie sich wechselseitig an ihrer Schlechtigkeit freuen. Freunde, die einander nützlich und angenehm sind, bleiben dagegen länger beisammen, und zwar genau so lange wie sie einander Lust oder Nutzen verschaffen.

- Aus Gegensätzen scheint sich am ehesten die Freundschaft zu ergeben, die auf Nutzen beruht, wie die eines Armen einem Reichen und eines Unwissenden einem Wissenden gegenüber. Woran jemand gerade Bedarf hat, danach strebt er | nämlich und gibt dafür etwas anderes zurück. Hier könnte man auch den Liebhaber und den Geliebten unterbringen, den Schönen und den Hässlichen. Liebhaber wirken nämlich manchmal sogar lächerlich, wenn sie verlangen, so geliebt zu werden, wie sie selbst lieben. Sind sie in gleicher Weise liebenswert, können sie das vielleicht verlangen; haben sie nichts dergleichen an sich, machen sie sich lächerlich.
- 20 Vielleicht strebt Gegensätzliches aber gar nicht nach | Gegensätzlichem als solchem, sondern nur akzidentell, und das Streben gilt dem Mittleren als dem, was gut ist. So ist z.B. für Trockenes nicht gut, flüssig zu werden, sondern den mittleren Zustand zu erreichen, und ähnliches gilt für das Heiße und die anderen Fälle. Diese Dinge wollen wir aber beiseitelassen, weil sie doch allzu weit ab liegen.

Kapitel 11

- IX. | 25 Freundschaft und Gerechtigkeit scheinen sich, wie anfangs angemerkt, auf dieselben Dinge zu beziehen und zwischen denselben Personen zu bestehen. Denn in jeder Gemeinschaft gibt es anscheinend eine bestimmte Art des Gerechten wie auch von Freundschaft. So pflegen doch Schiffsgenossen und Kriegskameraden einander Freunde zu nennen und ebenso auch die Mitglieder anderer Gemeinschaften. | So weit die Gemeinschaft zwischen ihnen reicht, so weit reicht die Freundschaft, denn so weit reicht auch die Gerechtigkeit. Das sagt zu Recht auch das Sprichwort: „Freunden ist alles gemeinsam“, denn die Freundschaft liegt in der Gemeinschaft. Brüdern und Gefährten ist alles gemeinsam, bei den übrigen ist es begrenzt, bei den einen ist es mehr, bei den anderen weniger, denn auch von den Freundschaften gehen die einen weiter, | die anderen weniger weit.
- 35 1160a Auch beim Gerechten gibt es aber Unterschiede. Denn | für Eltern ist ihren Kindern gegenüber nicht dasselbe gerecht wie für Brüder, auch nicht für Gefährten und für Mitbürger und ebenso nicht für die übrigen Arten von Freundschaft. Auch das Ungerechte ist daher jedem von ihnen gegenüber verschieden; es wird umso größer, je enger die Freundschaft zu ihm ist: | Einen Gefährten um sein Vermögen zu bringen ist schlimmer als einen Mitbürger, dem Bruder nicht zu Hilfe zu kommen schlimmer als einem Fremden, den Vater zu schlagen schlimmer als einen beliebigen anderen. Mit der Freundschaft nimmt naturgemäß auch das Gerechte zu, da sie dieselben Personen betreffen und sich gleich weit erstrecken.
- 5

Alle Arten von Gemeinschaften gleichen aber Teilen der politischen Gemeinschaft. Denn Menschen | gehen eines bestimmten Nutzens wegen gemeinsam vor und tun dies, um sich etwas zu verschaffen, was sie zum Leben brauchen. Auch die politische Gemeinschaft hat sich bekanntlich ursprünglich des Nutzens wegen zusammengefunden und bleibt seinetwegen auch bestehen. Denn darauf zielen auch die Gesetzgeber ab, und man sagt zudem, gerecht sei, was dem gemeinsamen Nutzen dient.

Die übrigen Gemeinschaften streben nun | nach dem Nutzen einer bestimmten Art, so wie etwa Seefahrer nach dem solchen Reisen eigenen Nutzen durch Gewinn oder etwas dieser Art. Kriegskameraden geht es um den Nutzen aus dem Krieg, sei es, dass sie auf Beute, auf Sieg oder auf die Eroberung einer Stadt aus sind. Entsprechendes gilt auch für Mitglieder einer Phyle oder eines Demos.⁵³ | Sie alle scheinen jedoch der politischen Gemeinschaft untergeordnet zu sein; denn diese hat nicht den augenblicklichen Nutzen zum Ziel, sondern den für das ganze Leben. Gewisse Gemeinschaften entstehen aber anscheinend auch des Vergnügens | wegen, wie etwa die von Kult- oder Bankettgenossen, denn sie haben Opferfeiern und Geselligkeit zum Ziel. Opferungen und derartige Zusammenkünfte veranstaltet man, um den Göttern Ehre zu erweisen und sich selbst dabei angenehme Erholung zu verschaffen. Die althergebrachten Opferriten und Zusammenkünfte hat man nämlich anscheinend nach der Einbringung der Ernte abgehalten, als eine Art Erstlingsopfer, denn zu diesem Zeitpunkt hatte man am meisten Muße. Alle Gemeinschaften scheinen also Teile der politischen Gemeinschaft zu sein, und zu | Gemeinschaften dieser Art werden auch die entsprechenden Freundschaften gehören.

Kapitel 12

Es gibt aber drei Arten von Staatsverfassungen und ebenso viele Abarten, die gewissermaßen ihre Verfallsformen sind. Die Verfassungen sind Königsherrschaft und Aristokratie sowie eine dritte Form, die auf der Vermögensklasse beruht und für die der Name Timokratie angemessen erscheint; | die meisten haben sich aber angewöhnt, sie ‚Politie‘ zu nennen. Von diesen ist die beste die Königsherrschaft, die schlechteste die Timokratie.

Die Abart | der Königsherrschaft ist die Tyrannis; denn beide sind zwar Alleinherrschaften, zwischen ihnen besteht aber der größte Unterschied. Der Tyrann sucht nämlich den eigenen Nutzen, der König dagegen den der Regierten. Denn keiner ist ein König, der nicht autark und an allen Gütern

⁵³ Die Übersetzung folgt Bywaters Vorschlag zur Umstellung von 1160a19 f.

5 überlegen ist. | Einem solchen fehlt es an nichts, daher wird er nicht nach dem eigenen, sondern nach dem Nutzen der Regierten trachten. Wäre er nicht von dieser Art, dann wäre er nur ein Titular-König. Die Tyrannis ist das Gegenteil dieser Verfassung; denn der Tyrann sucht das eigene Gute. Es ist nur allzu deutlich, dass sie die schlechteste Verfassung ist; am schlechtesten ist das Gegenteil des Besten. | Die Königsherrschaft entartet nun zur Tyrannis; denn diese ist die schlechte Form der Alleinherrschaft, und ein schlechter König wird zum Tyrannen.

Die Aristokratie wird zur Oligarchie aufgrund der Schlechtigkeit der Machthaber, welche die öffentlichen Güter der Würdigkeit entgegen verteilen, indem sie alle oder die meisten Güter für sich selbst in Anspruch nehmen und Ämter | immer an dieselben vergeben, weil sie Reichtum am höchsten schätzen. Deswegen herrschen wenige und Schlechte statt der Besten.

Die Timokratie wird zur Demokratie, denn diese beiden Verfassungen grenzen aneinander. Auch die Timokratie beansprucht nämlich, die Herrschaft der Mehrheit zu sein, weil alle, die der gleichen Vermögensklasse angehören, untereinander gleich sind. Die | Demokratie ist die am wenigsten schlechte Verfassung; sie weicht nämlich nur wenig von der Politie ab. In dieser Weise gehen die Verfassungen zumeist ineinander über, denn so verändern sie sich am wenigsten und am leichtesten.

Abbilder und gleichsam Beispiele dieser Verfassungen könnte man auch in den Hausgemeinschaften finden. Denn die Gemeinschaft des Vaters mit den Söhnen | hat die Form der Königsherrschaft, weil der Vater für das Wohl der Kinder sorgt. Daher kommt es auch, dass Zeus bei Homer ‚Vater‘ genannt wird, denn das Königtum will eine väterliche Herrschaft sein. Bei den Persern ist die Herrschaft des Vaters dagegen tyrannisch, weil sie mit ihren Söhnen wie mit Sklaven umgehen. Tyrannisch ist auch die Herrschaft des Herrn über die Sklaven, denn | sie dient dem Nutzen des Herrn. Diese Art von Herrschaft erscheint als richtig, die persische dagegen verfehlt, denn zu Verschiedenen gehört auch eine verschiedene Herrschaft.

Die Verfassung bei Mann und Frau ist offenbar aristokratisch. Der Mann herrscht nämlich seiner Würdigkeit entsprechend und über die Dinge, über die der Mann zu herrschen hat; was zu bestimmen Sache der Frau ist, | überlässt er dagegen ihr. Ist der Mann aber Herr über alles, dann verkehrt er das Verhältnis in eine Oligarchie, denn er tut es der Würdigkeit entgegen | und nicht, insofern er besser ist. Gelegentlich herrschen aber die Frauen, wenn sie Erbinnen sind. Diese Herrschaftsverhältnisse beruhen daher nicht auf Tugend, sondern auf Reichtum und Macht, wie in den Oligarchien.

Das Verhältnis zwischen Brüdern gleicht dem in der Timokratie. Sie sind einander nämlich gleich, | bis auf den Unterschied im Alter. Ist der Altersunterschied sehr groß, dann ist die Freundschaft keine brüderliche mehr. Demokratie findet sich am ehesten in Haushalten, in denen es keinen Herrn

gibt (denn dort sind alle einander gleich), sowie in solchen, in denen der Hausherr schwach ist und jeder tun kann, was er will.

Kapitel 13

Jeder Verfassung entspricht anscheinend eine Art von Freundschaft, wenn zu ihr auch Gerechtigkeit gehört. Bei einem König liegt die Freundschaft zu den Untertanen im Übermaß seiner Wohltaten. Denn weil er selbst gut ist, erweist er den Untertanen Wohltaten, wenn er dafür sorgt, dass es ihnen gut geht, so wie ein Hirt für seine Schafe. Deshalb hat auch Homer | Agamemnon einen Völkerhirten genannt. Von dieser Art ist auch die väterliche Freundschaft, sie zeichnet sich jedoch durch die Größe der Wohltaten aus; denn der Vater ist die Ursache für das Sein der Kinder, was man für die größte Wohltat hält, für Ernährung und Erziehung. Auch den Vorfahren schreibt man aber diese Wohltaten zu. Von Natur aus ist daher der Vater bestimmt, über die Söhne zu herrschen, die Vorfahren über die Nachkommen, der König | über die Untertanen. Diese Freundschaften beruhen aber auf Überlegenheit, und daher erweist man den Erzeugern Ehre. Auch das Gerechte ist daher auf beiden Seiten nicht dasselbe, vielmehr richtet es sich nach der Würdigkeit, so wie das auch für die Freundschaft gilt. Die Freundschaft des Mannes zur Frau ist dieselbe wie die Freundschaft in der Aristokratie. Sie richtet sich nämlich nach der Tugend, und der Bessere erhält mehr Gutes, | jeder aber das Passende, und so verhält es sich auch mit dem Gerechten. Die Freundschaft unter Brüdern ist der zwischen Gefährten ähnlich; sie sind einander nämlich gleich und gleichen Alters. Solche Menschen haben aber zumeist auch die gleichen Affekte und den gleichen Charakter. Dieser Freundschaft ähnlich ist auch diejenige, die zur Timokratie gehört, denn die Bürger wollen gleich und gut sein. Daher teilen sie sich die Herrschaft und mit gleichem Anspruch. Und so ist | auch ihre Freundschaft. 30

In den abartigen Formen von Verfassungen gibt es so wie Gerechtes auch Freundschaft nur in geringem Maß, und am wenigsten in der schlechtesten Form; denn in der Tyrannis ist keine oder nur ganz wenig Freundschaft zu finden. Wo nämlich Herrschern und Beherrschten nichts gemein ist, gibt es keine Freundschaft, weil es dort auch kein Gerechtes gibt, wie auch nicht zwischen Handwerker und Handwerkszeug, | zwischen Seele und Körper, zwischen Herr und Sklave. | Denn für all diese sorgt zwar derjenige, der sie gebraucht, doch gibt es gegenüber Unbeseeltem weder Freundschaft noch Gerechtigkeit. Es gibt sie aber auch nicht gegenüber einem Pferd und einem Rind und auch nicht einem Sklaven gegenüber, insofern er Sklave ist, denn es gibt da nichts Gemeinsames. Der Sklave ist nämlich ein beseeltes Werkzeug, das Werkzeug ein unbeseelter | Sklave. Insofern er Sklave ist, gibt es keine 5

Freundschaft zu ihm, wohl aber insofern er Mensch ist. Es scheint nämlich für jeden Menschen etwas Gerechtes jedem anderen gegenüber zu geben, der imstande ist, an Gesetz und Vertrag teilzuhaben. Also gibt es da auch Freundschaft, insofern er Mensch ist. Gibt es nun in Tyrannenherrschaften
 10 nur wenig Freundschaft und Gerechtes, so gibt es | davon mehr in Demokratie. Denn Menschen, die gleich sind, ist vieles gemeinsam.

Kapitel 14

XII. Jede Freundschaft besteht nun zwar, wie gesagt, in einer Art von Gemeinschaft. Man könnte aber die Freundschaft zwischen Verwandten und Gefährten auch von den übrigen absondern. Die Freundschaften zwischen Bürgern, Angehörigen einer Phyle, Mitreisenden und was sonst noch von dieser Art ist, haben nämlich eher den Charakter von Vereinigungen, weil
 15 sie | auf einer bestimmten Übereinkunft zu beruhen scheinen. Diesen könnte man auch die Gastfreundschaft zuordnen.

Auch die Freundschaft zwischen Verwandten hat offenbar viele Formen, sie alle sind aber von der elterlichen Freundschaft abgeleitet. Die Eltern lieben nämlich ihre Kinder als einen Teil von sich selbst, die Kinder ihre Eltern
 20 als die, von denen sie herkommen. | Die Eltern wissen freilich besser, was von ihnen stammt, als die Kinder wissen, dass sie von ihnen stammen. Und überhaupt ist dem Erzeuger dasjenige, was von ihm stammt, mehr zugehörig als das Erzeugte demjenigen, das es erzeugt hat. Denn das, was von etwas stammt, ist dem zugehörig, von dem es stammt, so wie etwa ein Zahn, ein Haar usw. dem zugehörig ist, der sie hat. Dem Erzeugten ist dagegen dasjenige, von dem es stammt, entweder gar nicht zugehörig oder doch weniger.
 25 Dazu trägt auch die Länge der Zeit bei: Während | die Eltern ihre Kinder gleich von Geburt an lieben, lieben diese ihre Eltern erst mit der Zeit, wenn sie zu Verständnis und Wahrnehmung gekommen sind. Daraus wird auch klar, warum die Mütter mehr lieben.

Eltern lieben also ihre Kinder wie sich selbst; ihre Abkömmlinge sind nämlich gewissermaßen ‚andere Selbste‘, die sich von ihnen gelöst haben.
 30 Kinder lieben ihre Eltern, weil | sie aus ihnen entstanden sind, Brüder lieben einander, weil sie von denselben Eltern stammen. Denn ihre Selbigkeit mit Bezug auf die Eltern lässt sie auch untereinander dieselben sein, weshalb man von ‚demselben Blut‘, ‚derselben Wurzel‘ und dergleichen spricht. Sie sind also in gewisser Weise dieselben, auch wenn sie für sich getrennt sind.

Es trägt aber auch viel zur Freundschaft bei, dass sie zusammen aufgewachsen und gleichen Alters sind: Der Gleichaltrige sucht den
 35 Gleichaltrigen, | und gemeinsame Gewohnheiten machen Gefährten. Deshalb | ist auch die brüderliche Freundschaft der zwischen Gefährten ähnlich.
 1162a

Auch die Zusammengehörigkeit zwischen Vettern und anderen Verwandten leitet sich von der zwischen Brüdern her und beruht darauf, dass sie von denselben Menschen herkommen. Sie sind miteinander teils enger, teils weniger eng verwandt, je nachdem, ob sie dem gemeinsamen Vorfahren nahe- oder fernstehen.

Die Freundschaft der Kinder zu den Eltern | und die der Menschen zu 5
den Göttern bezieht sich auf diese als etwas Gutes und Überlegenes. Denn sie haben ihnen die größten Wohltaten erwiesen, weil sie die Ursache ihres Seins, ihrer Ernährung und Erziehung von Geburt an sind. Eine Freundschaft dieser Art enthält auch umso mehr an Angenehmem und Nützlichem als die mit Fremden, je enger die Lebensgemeinschaft ist. Zur brüderlichen Freundschaft | gehört alles, was die Freundschaft zwischen Gefährten aus- 10
zeichnet, besonders wenn die Brüder gut und überhaupt einander ähnlich sind, da Brüder miteinander besonders eng verbunden sind und einander von klein auf lieben. Zudem sind sie dem Charakter nach ähnlicher, weil sie von denselben Personen abstammen, gemeinsam aufgewachsen und ähnlich erzogen worden sind. Auch ist hier die Bewährung über die Zeit hin am längsten und | zuverlässigsten. Entsprechendes gilt auch für die Freund- 15
schaften zwischen den übrigen Verwandten.

Die Freundschaft zwischen Mann und Frau scheint von Natur aus zu bestehen. Der Mensch ist nämlich von Natur aus insofern eher ein paarbildendes als ein staatsbildendes Wesen, als die häusliche Gemeinschaft früher und notwendiger als die staatliche, und besonders das Hervorbringen von Nachwuchs allen Lebewesen gemeinsam ist. Während aber bei den | übrigen 20
Lebewesen die Gemeinschaft nur so weit reicht, wohnen die Menschen nicht nur der Kinderzeugung, sondern auch des sonst für das Leben Erforderlichen wegen zusammen. Die Aufgaben sind nämlich von vornherein aufgeteilt; die des Mannes sind andere als die der Frau. Sie ergänzen einander, indem jede Seite das Eigene zur Gemeinschaft beiträgt. Deswegen findet sich in dieser Art von Freundschaft bekanntlich Nützlichem | wie auch Angenehmes. Diese Freundschaft kann aber auch der Tugend wegen bestehen, wenn beide gut sind. Jeder hat nämlich seine eigene Tugend, und daran können sie sich erfreuen. Ein Band zwischen ihnen sind bekanntlich die Kinder; kinderlose Ehen lösen sich daher schneller auf. Die Kinder sind nämlich ein beiden gemeinsames Gut, und Gemeinsames hält zusammen. Zu fragen, wie der Mann | mit der Frau und ganz allgemein der Freund mit dem Freund le- 30
ben soll, heißt nichts anderes als zu fragen, auf welche Weise es gerecht ist. Dies ist aber anscheinend für einen Freund nicht dasselbe einem Freund und einem Fremden, einem Gefährten und einem Schulkameraden gegenüber.

Kapitel 15

XIII. | 35 Da es aber drei Arten von Freundschaft gibt, wie am Anfang gesagt, | und bei
 1162b jeder die einen aufgrund von Gleichheit, die anderen aufgrund von Überle-
 genheit Freunde sind (denn so wie gute Menschen Freunde werden und | ein
 Besserer der Freund eines Schlechteren wird, so werden es auch diejenigen,
 die des Angenehmen und solche, die des Nutzens wegen Freunde werden
 und die einander gleichviel oder in unterschiedlicher Weise Nutzen brin-
 gen), so müssen Gleiche der Art der Gleichheit entsprechend im Lieben und
 allen übrigen Dingen für Gleichheit sorgen, Ungleiche aber für einen der
 Überlegenheit entsprechenden Ausgleich. |

5 Zu Vorwürfen und Beschwerden kommt es, wie zu erwarten, entweder
 nur oder am häufigsten bei der Freundschaft, die dem Nutzen gilt. Denn
 diejenigen, die der Tugend wegen Freunde sind, sind darauf bedacht, ein-
 ander Gutes zu tun (denn das gehört zur Tugend und Freundschaft), und
 wo man darum bemüht ist, gibt es weder Vorwürfe noch Streitigkeiten.
 10 Denn | niemand nimmt es übel, wenn der, der ihn liebt, ihm Gutes tut; son-
 dern wenn er ein feiner Mensch ist, wehrt er sich, indem er gleichfalls Gu-
 tes tut. Der Überlegene, der erreicht, was er begehrt, wird das dem Freund
 nicht zum Vorwurf machen, denn beide streben nach dem Guten. Auch zwis-
 chen denen, die der Lust wegen Freunde sind, kommt es kaum zu Vorwürfen.
 Denn beide erhalten zugleich, was sie begehren, wenn sie mit Lust ihre
 15 Zeit zusammen verbringen. Auch würde jemand lächerlich | erscheinen, der
 dem anderen vorwirft, dass er ihm keine Lust bereitet, obwohl es ihm doch
 frei steht, seine Tage nicht mehr mit ihm zu verbringen. Bei der Nutzen-
 freundschaft kommt es aber leicht zu Vorwürfen. Denn weil die Betreffen-
 den des Nutzens wegen miteinander umgehen, haben sie stets Bedarf nach
 mehr davon und meinen, weniger zu erhalten, als ihnen zusteht, und monie-
 20 ren, dass sie nicht so viel erhalten, wie sie brauchen, obwohl sie es verdie-
 nen. Wer | ihnen Gutes tut, kann gar nicht so viel leisten, wie die Empfänger
 brauchen.

Wie nun das Gerechte von zweifacher Natur ist, das eine ungeschrie-
 ben, das andere gesetzlich, so beruht auch die Nutzenfreundschaft teils auf
 der Basis des allgemein Üblichen, teils auf gesetzlicher Basis. Zu Vorwürfen
 25 kommt es aber zumeist dann, wenn eine Beziehung | nicht so beendet wird,
 wie sie vereinbart worden ist. Die Freundschaftsbeziehung, die auf dem Ge-
 setz basiert, geht von festen Abmachungen aus: Bei der rein geschäftlichen
 Beziehung gilt die Regel ‚von Hand zu Hand‘; eine freiere Beziehung lässt
 zwar einen zeitlichen Spielraum zu, Leistung und Gegenleistung müssen
 aber der Abmachung entsprechen. Dabei ist die Verpflichtung klar und nicht
 umstritten; das Freundschaftliche liegt nur im Aufschub. Aus diesem Grund
 30 lässt man mancherorts in diesen Fällen | keine Gerichtsverfahren zu, son-

dern meint, wer Geschäfte auf Vertrauensbasis abgeschlossen habe, müsse sich damit zufrieden geben.

Bei der Freundschaftsbeziehung, die auf dem allgemein Üblichen beruht, gibt es keine festen Abmachungen, sondern man gibt oder leistet etwas wie für einen Freund; man erwartet aber, Gleiches oder noch mehr zurückzuerhalten, so als habe man nicht geschenkt, sondern nur geliehen. Erhält jemand am Ende nicht, was er sich vom Austausch versprochen hat, dann wird er sich beklagen. Dazu kommt es, | weil alle oder die meisten zwar 30 das Schöne wünschen, jedoch das Nützliche vorziehen. Schön ist es, Gutes zu tun ohne | die Absicht, etwas zurückzubekommen, nützlich dagegen, 1163a Wohltaten zu empfangen. Wer kann, soll daher das, was er erhalten hat, in gleichem Wert zurückerstatten und dies freiwillig tun.⁵⁴ Man sollte nämlich niemanden gegen dessen Willen wie einen Freund behandeln, sondern sich verhalten wie jemand, der anfangs einen Fehler gemacht und etwas Gutes von jemandem angenommen hat, von dem er es nicht hätte nehmen sollen, weil dieser weder ein Freund war noch aus | solchen Gründen gehandelt hat. 5 Diese Beziehung sollte man so auflösen, als sei einem die Wohltat aufgrund einer festen Abmachung zuteil geworden, und versprechen, sie zurückzuzahlen, wenn man kann; denn von jemandem, der das nicht kann, würde es auch der Geber nicht erwartet haben. Man muss es daher zurückerstatten, wenn man kann. Anfangs ist aber genau zu prüfen, von wem man eine Wohltat annimmt und unter welchen Bedingungen, so dass man diese entweder annimmt oder nicht.

Strittig ist auch, | ob der Nutzen des Empfängers das Maß sein soll, nach 10 dem die Gegenleistung zu erbringen ist, oder ob es sich nach dem Aufwand des Gebers richten soll. Denn die Empfänger behaupten, sie hätten etwas von ihren Wohltätern erhalten, was für diese eine Kleinigkeit war und was sie auch von anderen hätten bekommen können, und verkleinern so den Wert. Die anderen behaupten umgekehrt, sie hätten das | Größte gegeben, 15 was sie hatten, was man von keinem anderen bekommen hätte, und noch dazu unter Gefahren oder in ähnlichen Notlagen. Ist nun aber, wenn die Freundschaft auf Nutzen beruht, nicht doch der Nutzen des Empfängers das Maß? Dieser bittet schließlich um Hilfe, und der andere geht darauf in der Erwartung ein, Gleiches zurückzubekommen. Die Hilfeleistung ist jedoch genauso groß wie | der Nutzen, den der Empfänger daraus hat, so dass 20 er dem anderen ebenso viel zurückgeben muss, wie er selbst bezogen hat, oder sogar noch mehr, denn das wäre schöner.

Bei der Tugendfreundschaft gibt es keine Vorwürfe; eine Art Maß ist aber die Absicht des Handelnden; denn bei der Tugend und beim Charakter ist die Absicht das Entscheidende.

⁵⁴ In 1163a2 wird mit Susemihl *et al.* *kai bekonti* beibehalten.

Kapitel 16

- XIV. Streitigkeiten gibt es aber auch bei Freundschaften, die auf Überlegenheit
 25 beruhen, | denn jeder von beiden könnte fordern, mehr zu bekommen. So-
 bald das geschieht, löst sich die Freundschaft jedoch auf. Der Bessere glaubt
 nämlich, ihm stehe es zu, mehr zu haben, weil man dem Guten mehr zuteil-
 30 len sollte. Ähnlich denkt auch der Nützlichere. Sie sagen, dass ein Nutzlo-
 ser nicht den gleichen Anteil erhalten dürfe: Es komme einer Dienstleistung
 statt einer Freundschaft gleich, wenn | das, was aus der Freundschaft resul-
 tiert, nicht dem Wert der eigenen Leistung entspricht. Sie meinen nämlich,
 so wie bei einer Geschäftsbeziehung derjenige mehr erhält, der mehr bei-
 getragen hat, so müsse es auch bei der Freundschaft zugehen. Umgekehrt
 meint der Bedürftige und Unterlegene, einem guten Freund stehe es an, Be-
 35 dürftigen auszuhelfen. Welcher Nutzen, so sagt er sich, liegt darin, mit ei-
 nem Guten | oder Mächtigen befreundet zu sein, wenn man davon gar nichts
 1163b haben soll? | Wie es scheint, sind beide Forderungen berechtigt und jeder
 sollte aus der Freundschaft mehr beziehen, allerdings nicht von derselben
 Sache, sondern der Überlegene mehr an Ehre, der Bedürftige mehr an Ge-
 5 winn. Denn für Tugend und Wohltätigkeit ist die Ehre der Lohn; | für Be-
 dürftige besteht der Gewinn dagegen in der Hilfeleistung.

So verhält es sich offenbar auch in Angelegenheiten des Staates. Denn
 wer nichts Gutes zur Gemeinschaft beiträgt, den ehrt man nicht. Gemein-
 schaftliche Güter gibt man nämlich demjenigen, der Gutes für das Gemein-
 wohl tut. Ehre ist aber ein gemeinschaftliches Gut. Man kann aber nicht
 zugleich einen Gewinn und Ehren aus den Gemeinschaftsgütern beziehen;
 10 denn niemand nimmt einen geringeren Anteil an allem hin. | Kommt jemand
 beim Geld schlechter weg, dann erhält er Ehre; wer für Geschenke empfäng-
 lich ist, dem gibt man Geld. Die Verteilung der Würdigkeit nach sorgt näm-
 lich für Ausgleich und erhält die Freundschaft, wie wir gesagt haben.

In dieser Weise muss man also mit Ungleichen umgehen, und jemand, der
 einen Nutzen in Hinblick auf das Geld oder die Tugend hat, sollte als Ge-
 15 genleistung Ehre erweisen und damit tun, was er kann. | Denn die Freund-
 schaft trachtet nur nach dem Möglichen, nicht nach dem, was der Würdig-
 keit entspricht, zumal dies gar nicht in allen Fällen möglich ist, wie etwa bei
 Ehren für die Götter und die Eltern. Niemand könnte ihnen nämlich je den
 angemessenen Wert zurückerstatten; für gut hält man aber denjenigen, der
 ihnen nach Kräften dient.

Daher sollte man meinen, dass es zwar einem Sohn nicht freisteht, sich
 20 von seinem Vater loszusagen, wohl aber einem Vater von seinem Sohn. | Was
 dieser schuldet, muss er zurückgeben; nichts von dem, was er tut, ist aber ein
 gebührender Ausgleich für das, was für ihn zuvor getan worden ist, so dass
 er immer ein Schuldner bleiben wird. Wem etwas geschuldet ist, dem steht es

dagegen frei, Schulden zu erlassen; also gilt das auch für den Vater. Zugleich würde sich, wie es scheint, wohl niemand von seinem Sohn lossagen, wenn dessen Schlechtigkeit nicht jedes Maß überschreitet. Denn auch abgesehen von der natürlichen Freundschaft, passt es nicht zur menschlichen Natur, Unterstützung | zurückzuweisen. Der Sohn aber, wenn er schlecht ist, wird 25 es zu vermeiden suchen, den Vater zu unterstützen oder dafür Mühen auf sich zu nehmen. Denn die meisten Menschen wünschen zwar, Wohltaten zu erhalten, anderen solche zu erweisen, meiden sie aber als nutzlos. Über diese Fragen sei nun so viel gesagt.

Buch IX

Kapitel 1

I. In allen Freundschaften zwischen Ungleichartigen ist es, wie gesagt, die Proportion, die für Gleichheit sorgt und die Freundschaft bewahrt. In der Freundschaft unter Bürgern erhält z.B. der Schuhmacher | einen angemessenen Gegenwert für seine Schuhe und ebenso der Weber und die Übrigen. | Dafür ist als gemeinsames Maß das Geld eingeführt worden; es ist also das Geld, auf das man alles bezieht und mit dem man alles bemisst.

In der erotischen Freundschaft erhebt der Liebhaber manchmal den Vorwurf, dass er für seine übergroße Liebe nicht wiedergeliebt wird, obwohl er vielleicht gar nichts Liebenswertes an sich hat, | während sich der Geliebte oft beklagt, dass der Liebhaber ihm zuvor alles Mögliche versprochen hat, jetzt aber nichts davon einhält. Zu dergleichen kommt es, wenn der Liebhaber den Geliebten der Lust wegen, dieser den Liebhaber jedoch des Nutzens wegen liebt, diese Eigenschaften aber nicht bei beiden vorliegen. Denn weil ihre Freundschaft darauf beruht, löst sie sich auf, wenn | sie nicht das bekommen, weswegen sie einander geliebt haben. Sie schätzten ja nicht die Person des anderen, sondern nur solche Eigenschaften an ihnen, die nicht beständig waren. Daher sind es auch die Freundschaften nicht. Beständig ist dagegen, wie gesagt, die Freundschaft, die dem Charakter gilt, weil sie um ihrer selbst willen besteht.

Freunde streiten aber, wenn sie etwas anderes erhalten als das, was sie begehren. | Denn wenn man nicht das bekommt, was man begehrt, ist es so, als bekäme man gar nichts. So hatte z.B. jemand einem Kitharaspieler versprochen, je besser er spiele, desto mehr werde er dafür bekommen. Als dieser am nächsten Morgen das Versprochene einforderte, erwiderte der andere, er habe ihm Lust mit Lust vergolten. Hätte nun jeder von beiden ebendies gewünscht, dann wäre das in Ordnung gewesen. Wenn aber der eine Vergnügen, der andere Gewinn gewollt hat, und der eine das Seine bekommen hat, | der andere nicht, dann kann es um diese Gemeinschaft nicht gut stehen. Denn was man gerade braucht, darauf ist man aus, und dafür ist man bereit, das Seinige zu geben.

Wer von beiden soll nun aber den Wert festsetzen – wer zuerst gibt oder wer zuerst annimmt? Wer gibt, scheint dies aber doch dem anderen zu überlassen. Das habe, sagt man, auch Protagoras getan. | Denn wann immer er jemanden etwas gelehrt hatte, forderte er den Schüler auf, einzuschätzen, wie viel ihm das Gelernte wert sei, und so viel nahm er dann. Manche halten es aber in solchen Dingen lieber mit dem Prinzip: dem Mann werde sein Lohn. Diejenigen aber, die das Geld im Voraus annehmen und dann nichts von dem tun, was sie zugesagt haben, weil sie allzu große Versprechungen gemacht hatten, | handeln sich berechnete Klagen ein; denn sie leisten nicht das, was sie versprochen haben. Zu solchem Vorgehen sind die Sophisten vielleicht gezwungen, weil ihnen sonst niemand für das, was sie wissen, Geld geben würde. Gegen diejenigen, die nicht das tun, wofür sie Geld erhalten haben, erhebt man also mit Recht Vorwürfe.

Wo über die Leistung keine Abmachungen bestehen, gibt es, wie gesagt, bei denen keine Vorwürfe, die um der Freunde selbst willen | als erste gegeben haben; denn dieser Art | ist die Tugendfreundschaft. Die Gegenleistung ist aber ihrer Absicht entsprechend zu erbringen, weil es die Absicht ist, die den Freund und die Tugend auszeichnet. Und so sollte man sich offenbar auch denen gegenüber verhalten, die einem die Philosophie vermittelt haben. Denn ihr Wert ist mit Geld nicht zu bemessen, und auch die Ehre könnte keinen Ausgleich bringen. | Vielleicht reicht es aber aus, das Mögliche zu tun, wie den Göttern oder den Eltern gegenüber.

Wo das Geben aber nicht von dieser Art ist, sondern auf Gegenleistung aus ist, sollte diese so beschaffen sein, dass beide Seiten ihren Wert für angemessen halten. Sollte das nicht gehen, so dürfte es nicht nur notwendig, | sondern auch gerecht erscheinen, wenn derjenige den Wert festlegt, der zuerst etwas erhalten hat. Denn so viel Nutzen er bezieht oder so viel er für dieses Vergnügen zu geben bereit ist, so viel muss der andere zurückbekommen, damit er von ihm den angemessenen Preis erhält.

Auch bei Käufen geht man offensichtlich so vor, und daher verbieten mancherorts Gesetze das Prozessieren über freiwillig eingegangene Kontrakte, weil man eine Vereinbarung mit jemandem, dem man vertraut hat, nur so beenden dürfe, | wie man sie eingegangen ist. Denn man hält es für gerechter, dass derjenige, dem man eine Sache überlassen hat, ihren Preis festsetzt, als derjenige, der sie ihm überlassen hat. Meistens wird nämlich eine Sache von denen, die sie besitzen, und denen, die sie haben wollen, nicht gleich hoch eingeschätzt. Jedem erscheint nämlich das Eigene und was er gibt, besonders wertvoll. Dennoch soll die Vergütung den Wert haben, den | der Empfänger festlegt. Vielleicht sollte dieser den Wert der Sache aber nicht danach bestimmen, wie er ihm erscheint, nachdem er sie bereits erhalten hat, sondern wie er ihm erschienen ist, bevor er sie hatte.

Kapitel 2

- II. Eine Schwierigkeit liegt aber auch in Fragen wie der, ob man alles dem Vater zukommen lassen und ihm in allen Stücken gehorchen soll. Oder soll man vielmehr im Krankheitsfall dem Arzt vertrauen, zum Feldherrn aber
 25 denjenigen wählen, der | sich in der Kriegsführung auskennt? Ebenso ist fraglich, ob man eher einem Freund als einem Guten helfen soll, wie auch, ob man eher einem Wohltäter zum Dank seine Gabe erwidern als einem Gefährten einen Gefallen tun soll, wenn nicht beides möglich ist. Ist es etwa leicht, in derartigen Fällen genaue Unterscheidungen zu treffen? In diesen Fragen gibt es nämlich vielerlei Unterschiede aller Art, sowohl im Hinblick
 30 auf Größe und Kleinheit wie auch auf das Schöne | und das Notwendige.
- Dass man nicht alles ein und derselben Person geben soll, ist offensichtlich. Auch soll man zumeist eher Wohltaten erwidern als Gefährten einen Gefallen tun, so wie man auch eher einem Gläubiger ein Darlehen zurückzahlen soll als das Geld einem Gefährten geben. Vielleicht gilt aber auch das
 35 nicht immer? Muss man etwa jemanden, der | einen von Räubern losgekauft hat, auch seinerseits loskaufen, wer immer er auch sei? Und muss man ihm etwa das Geld wiedergeben, wenn er es verlangt, obwohl er gar nicht in
 1165a Gefangenschaft ist, | statt damit den eigenen Vater loszukaufen? Man sollte doch meinen, dass man den Vater sogar noch eher loskaufen soll als sich selbst.
- Zwar ist, wie gesagt, im Allgemeinen zurückzuerstatten, was man schuldet; wenn aber das Schenken an Schönheit und Notwendigkeit weit überlegen ist, dann ist ihm der Vorzug zu geben. | Manchmal ist es nämlich nicht
 5 von gleichem Wert, eine ausstehende Schuld zu begleichen, wenn man stattdessen einem anderen eine Wohltat erweisen kann, von dem man weiß, dass er gut ist, während die Gegenleistung jemandem zugutekommt, den man für schlecht hält. Auch muss man manchmal jemandem, der einem ein Darlehen gegeben hat, nicht seinerseits ein Darlehen geben. Denn der eine hat es in der Erwartung gewährt, das Geliehene zurückzubekommen, weil er es einem
 10 Guten gegeben hat, während der andere keine Hoffnung hat, es | von diesem Schlechten wiederzubekommen. Falls es sich wirklich so verhält, dann ist der Anspruch auf beiden Seiten nicht gleich. Falls es sich zwar nicht so verhält, die Betroffenen dies aber meinen, dann dürfte man ihr Tun jedenfalls für verständlich halten. Wie wir nun schon oft angemerkt haben, haben Regeln, die Affekte und Handlungen betreffen, den gleichen Grad von Genauigkeit wie der Gegenstand, auf den sie sich beziehen.
- 15 Dass man nicht allen dasselbe zurückgeben | und auch nicht alles dem Vater geben soll, so wie man auch dem Zeus nicht alles opfert, ist offensichtlich. Denn weil Eltern, Brüdern, Gefährten und Wohltätern Verschiedenes gebührt, soll man einem jeden das ihm Zustehende und Passende geben. Das

scheinen die Leute auch tatsächlich zu tun: Zu Hochzeiten laden sie die Verwandten ein, weil sie derselben Familie angehören | und daher auch an den die Familie betreffenden Zeremonien teilnehmen. Aus demselben Grund geht man auch davon aus, dass zu Trauerfeiern in erster Linie die Verwandten kommen sollen. 20

Man sollte aber meinen, dass man vor allem den Lebensunterhalt der Eltern sicherstellen muss, weil man es ihnen schuldet und es schöner ist, für diejenigen zu sorgen, welche die Ursache des eigenen Seins sind, als dies für sich selbst zu tun. Auch Ehre sollte man den Eltern erweisen, so wie den Göttern, wenn auch nicht | Ehre jeder Art. Auch soll man dem Vater nicht dieselbe Ehre wie der Mutter erweisen, so wie auch nicht die Art von Ehre, die man einem Weisen oder einem Feldherrn zollt, sondern dem Vater erweist man die Ehre, die dem Vater, und ebenso der Mutter die Ehre, die der Mutter gebührt. Auch jedem Älteren soll man die seinem Alter entsprechenden Ehren erweisen, indem man aufsteht, seinen Platz anbietet, und was sich sonst gehört. Den Gefährten und Brüdern schuldet man hingegen Offenheit | und Gemeinsamkeit in allen Dingen. Auch sollte man bemüht sein, Verwandten, Mitgliedern derselben Phyle, Mitbürgern, wie auch allen anderen das zu geben, was ihnen jeweils zusteht, und durch einen Vergleich feststellen, was einem jeden der Nähe der Verwandtschaft, der Tugend oder der Nützlichkeit nach gebührt. Bei Menschen von der gleichen Art fällt der Vergleich leichter; bei ungleichen ist er schwieriger. Doch | sollte man deshalb nicht nachlassen, sondern so genaue Unterscheidungen treffen wie möglich. 25 30 35

Kapitel 3

Als eine schwierige Frage erweist sich auch, ob man Freundschaften | mit Menschen, die nicht dieselben bleiben, auflösen soll oder nicht. Dass man Freundschaft zu denen auflöst, die der Lust oder des Nutzens wegen Freunde sind, wenn sie diese Eigenschaften nicht mehr haben, ist wohl verständlich. Denn um ihretwillen war man befreundet, und wenn diese nicht mehr gegeben sind, ist es nur zu erwarten, dass man den anderen nicht mehr liebt. III. | 1165b

Vorwürfe könnte jemand aber demjenigen machen, | der ihn nur des Nutzens und der Lust wegen geliebt, aber vorgegeben hat, er liebe ihn seines Charakters wegen. Wie wir nämlich zu Anfang gesagt haben, entstehen die meisten Streitigkeiten zwischen Freunden, wenn sie nicht in der Weise Freunde sind, wie sie es zu sein meinen. Wenn nun jemand sich täuscht und annimmt, er werde seines Charakters wegen geliebt, obwohl der andere sich gar nicht entsprechend verhält, dann | sollte er sich selbst die Schuld geben. Wenn er hingegen durch Vorspiegelungen des anderen getäuscht wurde, 5 10

dann macht er demjenigen, der ihn getäuscht hat, mit Recht Vorwürfe, und zwar noch mehr als einem Falschmünzer, weil es bei dieser Übeltat um Wertvolleres geht.

Wenn man sich aber mit jemandem als einem Guten angefreundet hat, dieser sich jedoch zum Schlechten verändert hat und das auch offensichtlich wird, soll man ihn dann noch lieben? Oder ist das unmöglich, wenn doch
 15 nicht alles | liebenswert ist, sondern nur das Gute, das Schlechte aber nicht liebenswert ist und man es gar nicht lieben darf? Man darf nämlich kein Liebhaber von Schlechtem sein und sich keinem Schlechten angleichen; gesellt sich doch, wie gesagt, Gleiches zu Gleichem. Muss man diese Freundschaft also sofort auflösen? Oder nicht die Freundschaft mit allen, sondern nur mit denen, die in ihrer Schlechtigkeit unheilbar sind? Denjenigen, die Aussicht auf Besserung haben, soll man vielmehr helfen und zwar noch eher
 20 den Charakter als das | Vermögen betreffend, und dies umso mehr, als diese Hilfe besser und der Freundschaft angemessener ist. Andererseits scheint auch derjenige, der die Freundschaft auflöst, damit etwas Verständliches zu tun, weil er nicht der Freund eines Menschen dieser Art gewesen ist. Wenn der Freund sich verändert hat und er ihn nicht retten kann, dann gibt er ihn auf.

Wenn aber der eine derselbe bleibt, während der andere besser wird und ihn an Tugend weit übertrifft, sollte er ihn dann noch als einen Freund behandeln? Oder ist das unmöglich? | Ist der Abstand groß, wird das offenbar, wie etwa bei Freundschaften aus Kindertagen. Wenn der eine dem Geiste nach ein Kind geblieben, der andere aber ein Mann im besten Sinn geworden ist, wie könnten sie da Freunde bleiben, wenn ihnen weder dieselben Dinge zusagen noch dasselbe Lust und Schmerz bereitet? Denn im Umgang mit-
 30 einander wird es diese Erfahrungen dann nicht geben. Ohne | sie ist es aber unmöglich, Freunde zu sein, denn dann ist auch ein Zusammenleben nicht mehr möglich. Darüber haben wir aber bereits gesprochen.

Soll man sich nun einem solchen Menschen gegenüber nicht anders verhalten als man es täte, wenn dieser nie ein Freund gewesen wäre? Oder soll man nicht vielmehr die Erinnerung an die vergangene Vertrautheit bewahren und, unserer Überzeugung entsprechend, dass man Freunden eher einen
 35 Gefallen schuldet als Fremden, | der einstigen Freundschaft wegen auch für frühere Freunde etwas übrig haben, sofern es zur Auflösung nicht wegen eines Übermaßes an Schlechtigkeit kommt?

Kapitel 4

Die Merkmale der Freundschaft den Nächsten gegenüber, durch die man auch die Arten der Freundschaften bestimmt, scheinen aber aus den Beziehungen zu sich selbst zu stammen. Als Freund bezeichnet man nämlich denjenigen, der dem anderen das Gute oder scheinbar Gute um seinetwillen wünscht und tut, oder denjenigen, | der um des Freundes willen wünscht, 5 dass dieser existiert und lebt, so wie Mütter es ihren Kindern oder auch Freunde es einander nach einem Zerwürfnis wünschen. Andere verstehen unter einem Freund jemanden, der seine Zeit mit dem anderen zubringt, dieselben Dinge wählt oder Freude und Leid mit dem Freund teilt. Auch das gilt vor allem für die Mütter. Durch eines dieser Merkmale | bestimmt man 10 auch die Freundschaft.

Jedes dieser Merkmale kommt aber dem Guten im Verhältnis zu sich selbst zu, aber auch allen anderen, sofern sie sich für gut halten. Die Tugend und der Gute scheinen aber, wie gesagt, für alles das Maß zu sein. Der Gute stimmt nämlich mit sich selbst überein und strebt mit ganzer Seele nach denselben Dingen. Auch sich selbst wünscht er daher | Gutes oder was ihm so 15 erscheint, und handelt entsprechend; denn es ist Sache des Guten, sich um das Gute zu bemühen. Er tut das um seiner selbst willen, nämlich seinem denkenden Teil zuliebe; denn dieser scheint das Wesen eines jeden zu sein. Auch wünscht er, zu leben und erhalten zu bleiben; besonders aber wünscht er das für den Teil, mit dem er denkt; denn für den Guten ist das Sein gut, und jeder | wünscht sich das Gute. 20

Niemand würde aber wählen, ein anderer zu werden und als jenes Gewordene alles zu haben,⁵⁵ so wie jetzt Gott das Gute hat, sondern nur, wenn er bleibt, was er ist. Jeder dürfte aber ebendas sein, was denkt, oder doch in erster Linie. Auch seine Zeit will ein solcher Mensch mit sich selbst verbringen, das tut er nämlich mit Lust. Denn | wie die Erinnerungen an vergangene 25 Taten erfreulich sind, so sind auch die Hoffnungen auf die zukünftigen gut und daher erfreulich. Auch hat er für das Denken einen Schatz an Dingen, die der Betrachtung wert sind. Ferner teilt er Freude und Leid im höchsten Maß mit sich selbst, weil ihm allzeit dasselbe schmerzlich oder angenehm ist, nicht bald dies bald das. Er hat nämlich, sozusagen, nichts zu bereuen.

Da der Gute also im Verhältnis zu | sich selbst alle diese Einstellungen 30 hat, sich aber zu einem Freund so verhält wie zu sich selbst, denn der Freund ist ein anderes Selbst, scheint auch die Freundschaft etwas von dieser Art zu sein, und Freunde sind diejenigen, welche diese Einstellungen haben. Ob es aber eine Freundschaft mit sich selbst gibt oder nicht, mag für den Augenblick dahingestellt bleiben. Eine Freundschaft scheint aber insofern | zu 35

⁵⁵ In 1166a21 wird das überlieferte *ekeino to genomenon* beibehalten.

1166b bestehen, als man zwei oder mehr ist, wie sich aus dem Gesagten | und auch daraus ergibt, dass man das Übermaß der Freundschaft mit der zu sich selbst zu vergleichen pflegt.

Die genannten Merkmale gibt es, wie es scheint, aber auch bei der Mehrzahl der Menschen, selbst wenn sie schlecht sind. Haben sie diese Einstellungen also, insofern sie mit sich zufrieden sind und sich für gut halten? | Es hat sie aber keiner, der zu den Grundschlechten und Frevlern gehört, nicht einmal dem Anschein nach. Auch Schlechte haben sie aber kaum; denn sie sind mit sich selbst uneins, indem sie zwar das eine begehren, das andere aber wünschen, so wie die Unbeherrschten. Anstelle dessen, was ihnen gut erscheint, wählen sie nämlich das Lustvolle, | selbst wenn es schädlich ist. Andere wiederum unterlassen aus Feigheit und Trägheit, das zu tun, was sie als das Beste für sich selbst ansehen.

Wer aber viele Untaten begangen hat und seiner Verruchtheit wegen verhasst ist, flieht sogar das Leben und setzt sich selbst ein Ende. Auch suchen die ganz Schlechten andere, mit denen sie ihre Tage verbringen können, sich selbst fliehen sie. | Denn ganz auf sich gestellt erinnern sie sich an vielerlei Schlimmes und erwarten weiteres dieser Art; sind sie dagegen mit anderen zusammen, vergessen sie es. Weil sie auch nichts Liebenswertes an sich haben, empfinden sie keine Freundschaft zu sich selbst. Solche Menschen teilen weder Freude noch Leid mit sich selbst, weil ihre Seele in Aufruhr ist: | Schmerzt es den einen Teil aufgrund seiner Schlechtigkeit, auf bestimmte Dinge zu verzichten, freut sich der andere Teil, und der eine zieht hierhin, der andere dorthin, als wollten sie die Seele zerreißen. Weil man nicht zugleich Schmerz und Lust empfinden kann, stellt sich aber alsbald Verdruss über diese Lust ein und man wünscht, man hätte sie nicht erfahren. | Schlechte Menschen sind nämlich voller Reue. Nicht einmal sich selbst gegenüber scheint der Schlechte also freundschaftlich eingestellt zu sein, weil er nichts Liebenswertes an sich hat. Wenn dies ein überaus unglücklicher Zustand ist, muss man die Schlechtigkeit nach Kräften meiden und sich bemühen, gut zu sein. Denn nur so kann man sowohl sich selbst gegenüber freundschaftlich verhalten und einem anderen zum Freund werden.

Kapitel 5

V. | 30 Das Wohlwollen gleicht zwar der freundschaftlichen Einstellung, ist aber noch keine Freundschaft. Denn Wohlwollen stellt sich auch gegenüber Unbekannten und im Verborgenen ein, Freundschaft dagegen nicht. Darüber haben wir auch schon früher gesprochen. Wohlwollen ist aber auch keine Liebe, denn es enthält weder Spannung noch Begehren, wie sie mit Liebe doch einhergehen. Zudem setzt die Liebe Vertrautheit voraus, wäh-

rend | Wohlwollen auch ganz plötzlich aufkommen kann, wie etwa Wettkämpfern | gegenüber: Zwar wird man ihnen wohlgesonnen und teilt ihre Wünsche, man würde aber nichts mit ihnen zusammen tun. Das Wohlwollen für sie entsteht, wie gesagt, plötzlich, und die Zuneigung ist oberflächlich. 35 1167a

Das Wohlwollen scheint also ein Anfang der Freundschaft zu sein, so wie die Freude am Anblick ein Anfang der Verliebtheit ist. Denn | man verliebt sich in niemanden, an dessen Aussehen man nicht zuvor seine Freude hatte; wer sich am Aussehen erfreut, ist damit aber noch nicht verliebt, sondern erst, wenn er sich in seiner Abwesenheit nach ihm sehnt und seine Anwesenheit begehrt. Entsprechend kann man auch nicht Freunde sein, ohne zuvor Wohlwollen füreinander gefasst zu haben; Wohlwollende hegen aber noch keine Freundesliebe. Sie wünschen zwar denjenigen Gutes, denen sie wohlwollen, | würden aber nicht mit ihnen zusammen tätig werden und ihnen zuliebe Beschwerliches auf sich nehmen. 5 10

Man könnte dieses Wohlwollen daher in einem übertragenen Sinn als eine ‚untätige Freundschaft‘ bezeichnen, die allerdings mit der Zeit und zunehmender Vertrautheit zu einer echten Freundschaft wird, aber nicht zu der Freundschaft, der es um Nutzen oder Lust geht, denn auf sie bezieht sich das Wohlwollen nicht. Zwar | erwidert jemand, dem eine Wohltat erwiesen wurde, diese mit Wohlwollen und verhält sich damit gerecht. Wenn aber jemand einem anderen etwas Gutes tun will, in der Hoffnung, durch ihn zu Reichtum zu kommen, dann scheint er nicht dem anderen wohl zu wollen, sondern vielmehr sich selbst, so wie er auch kein Freund ist, wenn er ihm einen Dienst um eines bestimmten Nutzens willen leistet. Überhaupt entsteht Wohlwollen aufgrund einer bestimmten Tugend und Anständigkeit, wenn einem | jemand als schön, tapfer oder etwas dieser Art erscheint, wie wir es bereits im Fall der Wettkämpfer erklärt haben. 15 20

Kapitel 6

Eine freundschaftliche Einstellung scheint aber auch die Eintracht zu sein. Sie ist daher keine bloße Meinungsgleichheit, denn die könnte es auch bei Menschen geben, die einander gar nicht kennen. Auch nennt man nicht diejenigen einträchtig, die über irgendetwas Beliebigen die gleiche Meinung haben, | wie etwa über die Himmelserscheinungen; denn darüber gleich zu denken, hat mit Freundschaft nichts zu tun. Vielmehr sagt man, Staaten seien einträchtig, wenn man dort über das Nützliche gleich urteilt, einhellige Entscheidungen trifft und auch ausführt, was man gemeinsam beschlossen hat. Einträchtig ist man also über die Gegenstände des Handelns, und zwar über solche, die von Bedeutung sind und | beiden Seiten oder allen zugute- 25 30

kommen können, so z.B. in den Staaten, wenn es allen richtig erscheint, Ämter durch Wahl zu besetzen, ein Bündnis mit den Spartanern abzuschließen oder Pittakos herrschen zu lassen, als er das auch selbst wünschte.

- Wenn aber jede Seite die Herrschaft nur für sich selbst wünscht, wie die Brüder in den *Phönizierinnen*, dann herrscht Zwietracht zwischen ihnen. Denn einträchtig sein heißt nicht, dass beide Seiten dasselbe im Sinn haben, 35
 1167b | was immer es auch sein möge, sondern wenn es derselben Sache gilt, wenn z.B. sowohl das Volk | wie auch die Guten meinen, dass die Besten herrschen sollen. Denn so bekommen alle, wonach sie streben. Die Eintracht erweist sich folglich als eine politische Freundschaft, wie sie ja auch tatsächlich genannt wird. Sie betrifft nämlich das Nützliche und was sich auf das Leben überhaupt auswirkt.
- 5 Eintracht | dieser Art besteht aber zwischen den Guten. Denn sie sind sowohl mit sich selbst wie auch untereinander einträchtig, weil sie sozusagen immer bei demselben bleiben. Denn die Wünsche solcher Menschen sind beständig und fluten nicht hin und her wie der Euripos. Sie wünschen Gerechtes und Nützliches und streben auch gemeinsam danach.
- 10 Die Schlechten können dagegen nicht einträchtig sein | oder doch nur in ganz geringem Grad, so wie sie auch keine Freunde sein können. Denn an Vorteilhaftem begehren sie immer zu viel zu haben, an Anstrengungen und Dienstleistungen für die Gemeinschaft lassen sie es fehlen. Während jeder das Vorteilhafte für sich selbst wünscht, beobachtet er seinen Nachbarn scharf und stellt sich ihm in den Weg: Das Gemeinwohl gehe zugrunde, wenn man nicht genau darauf schau. Daher kommt Zwietracht unter ihnen 15
 auf, | weil sie einander zwar gegenseitig dazu zwingen, gerecht zu handeln, es selbst aber nicht tun wollen.

Kapitel 7

- VII. Wohltäter hegen anscheinend mehr Liebe für diejenigen, denen sie wohl tun, als die Empfänger von Wohltaten für die Geber, und dies betrachtet man 20
 wie etwas Paradoxes. Die meisten sind der Ansicht, | es liege daran, dass die einen Schuldner, die anderen Gläubiger sind: Wie im Fall von Darlehen die Schuldner wünschen, dass ihre Gläubiger nicht existieren, die Darlehensgeber dagegen über die Sicherheit ihrer Schuldner besorgt sind, so wünschen auch die Wohltäter, dass die Empfänger ihrer Wohltaten existieren, um deren Dank entgegennehmen zu können, | während den Empfängern an der Rückerstattung nichts gelegen ist. Epicharm würde vielleicht sagen, dass sie so reden, weil sie die Dinge nur von der schlechten Seite her sehen; es scheint aber doch der menschlichen Natur gemäß. Denn die meisten Menschen neigen zum Vergessen und sind mehr darauf aus, Gutes zu erfahren als es zu tun.

Der Grund dürfte aber tiefer in der menschlichen Natur liegen und der Fall der | Darlehensgeber ihm gar nicht ähnlich sein. Denn diese hegen gar keine Liebe für ihre Schuldner, sondern nur den Wunsch, sie mögen erhalten bleiben, damit sie ihr Geld zurückbekommen. Wer dagegen Gutes getan hat, liebt und schätzt die Empfänger dieser Wohltaten, selbst wenn sie ihm in keiner Weise nützlich sind und es auch in Zukunft nicht sein werden. Ebendas trifft aber auch auf Künstler und Handwerker zu: Ein jeder liebt nämlich sein Werk | mehr, als das Werk ihn lieben würde, wenn es beseelt wäre. | Am meisten gilt das wohl von den Dichtern, denn sie lieben ihre eigenen Dichtungen über alle Maßen, als seien sie ihre Kinder. Ähnlich ist das Verhältnis bei den Wohltätern; denn dasjenige, was ihre Wohltat empfangen hat, ist ihr Werk, und daher lieben sie es mehr | als das Werk den liebt, der es gemacht hat. Der Grund dafür ist, dass für alle ihr Sein wählens- und liebenswert ist, wir aber durch Tätigsein *sind*, indem wir leben und handeln. Das Werk *ist* aber in gewisser Weise die Verwirklichung des Herstellers. Er liebt also sein Werk, weil er auch sein Sein liebt. Das liegt aber in der Natur der Dinge; denn was jemand der Möglichkeit nach ist, das zeigt sein Werk in Wirklichkeit.

Zugleich | ist für den Wohltäter aber auch schön, was seine Handlung bewirkt, so dass er Freude an dem hat, worin sie besteht. Für den Empfänger liegt dagegen im Geber nichts Schönes, sondern allenfalls etwas Nützliches; das ist aber weniger angenehm und liebenswert. Angenehm ist nämlich bei Gegenwärtigem das Tätigsein, bei Zukünftigem die Erwartung, bei Vergangem die Erinnerung. Am angenehmsten | und im höchsten Maße liebenswert ist aber das, was zum Tätigsein gehört. Für den, der es geschaffen hat, ist das Werk etwas Bleibendes, weil Schönes dauerhaft ist. Für den Empfänger geht der Nutzen dagegen vorüber. Auch die Erinnerung an schöne Dinge ist angenehm, an nützliche dagegen nicht oder doch weniger, während es sich bei der Erwartung umgekehrt zu verhalten scheint.

Auch gleicht das Lieben dem Tun, das | Geliebtwerden dem Leiden. Wer sich im Handeln hervortut, tut es auch im Lieben und in dem, was sonst zur Freundschaft gehört. Ferner lieben alle mehr, was sie mit Mühe zustande gebracht haben, so wie auch das Geld mehr liebt, wer es selbst erworben, als wer es geerbt hat. Gutes zu empfangen scheint aber mühelos, Gutes zu tun dagegen mühevoll zu sein. Deshalb | sind es auch die Mütter, die ihren Kindern mehr Liebe entgegenbringen. Denn es kostet sie mehr Mühe, sie zur Welt zu bringen; auch wissen sie besser, dass die Kinder ihre eigenen sind. Das dürfte aber auch die Wohltäter kennzeichnen.

Kapitel 8

- VIII. Man fragt sich aber auch, ob man sich selbst oder einen anderen am meisten lieben soll. Man pflegt nämlich diejenigen zu tadeln, die sich selbst am
 30 meisten | lieben, und sie ‚selbstliebend‘ zu nennen, als sei das etwas Schändliches. Auch meint man, der Schlechte tue alles um seiner selbst willen, und zwar umso mehr, je schlechter er ist, und daher wirft man ihm vor, er tue nichts, was ihm nicht selbst zugutekommt. Vom Guten meint man dagegen, er handle des Schönen wegen, und je besser er sei, umso mehr handle er um
 35 des Schönen willen und tue dies einem Freund zuliebe, | vernachlässige aber das Eigene.
- 1168b Diesen Argumenten | widersprechen aber die tatsächlichen Gegebenheiten, und das nicht ohne Grund. Denn wie man sagt, soll man denjenigen am meisten lieben, der einem am meisten Freund ist; am meisten Freund ist aber, wer demjenigen, dem er Gutes wünscht, dieses um seinetwillen wünscht, auch wenn niemand davon erfahren wird. Genau das trifft aber bei jedem am meisten im Verhältnis zu sich selbst zu, so wie auch alle anderen Merkmale, | durch die der Freund bestimmt wird. Denn wie wir gesagt haben, stammen alle Merkmale vom Verhältnis zu sich selbst her und werden von
 5 daher auf die anderen übertragen. Auch alle Sprichwörter stimmen damit überein, wie etwa ‚eine Seele‘, ‚Freunden ist alles gemeinsam‘, ‚Gleichheit ist Freundschaft‘ und ‚das Knie ist einem näher als das Schienbein‘. Denn all dies dürfte am meisten für jeden im Verhältnis zu sich selbst gelten. Man ist
 10 sich nämlich selbst am meisten | Freund und sollte sich also auch selbst am meisten lieben.
- Man fragt sich daher mit Recht, welchem dieser beiden Standpunkte man sich anschließen soll, weil beide etwas Glaubwürdiges an sich haben. Vielleicht sollte man aber die Begründungen für beide Standpunkte getrennt behandeln und feststellen, wie weit und in welcher Weise sie jeweils wahr sind. Das dürfte wohl klar werden, wenn wir herausfinden, in welchem Sinn da-
 15 bei jeweils von ‚Selbstliebe‘ | die Rede ist.
- Diejenigen, die daraus einen Vorwurf machen, nennen solche Menschen selbstliebend, die für sich selbst zu viel an Geld, Ehre und körperlicher Lust beanspruchen. Denn diese begehrt die Menge und ist eifrig um sie bemüht, als wären sie das Beste, und deshalb sind sie auch umkämpft. Wer davon zu
 20 viel haben will, ist | seinen Begierden ergeben, wie auch überhaupt den Affekten und dem vernunftlosen Seelenteil. Von dieser Art ist aber die Menge. Daher stammt auch die Bezeichnung ‚Selbstliebe‘ von der Art her, die am häufigsten vorkommt und überdies schlecht ist. Man tadelt daher diejenigen mit Recht, die sich in dieser Weise selbst lieben. Dass die Meisten diejenigen selbstliebend zu nennen pflegen, die sich derartige Güter zuschanzen, ist of-
 25 fenbar. | Wäre dagegen jemand stets bemüht, selbst am meisten von allen an

Gerechtem zu tun, an Besonnenem und Tugendhaftem von jeder Art, und überhaupt stets für sich selbst dem Schönen den Vorzug zu geben, dann würde ihn gewiss niemand selbstliebend nennen noch auch tadeln.

Ein solcher Mensch könnte aber in höherem Maß selbstliebend erscheinen. Schließlich nimmt er für sich die schönsten | und höchsten Güter in Anspruch und tut das demjenigen Element in sich zuliebe, das höchste Autorität hat, und gehorcht ihm in allen Stücken. Wie man nämlich auch den Staat mit demjenigen seiner Teile gleichsetzt, der die höchste Autorität hat und ebenso auch jedes andere System, so tut man es auch beim Menschen. Daher liebt sich selbst am meisten, wer ebendiesen Teil liebt und ihm gefällig ist. Zudem nennt man jemanden selbstbeherrscht oder unbeherrscht, | je nachdem, ob bei ihm die Vernunft herrscht oder nicht, so als sei sie dasjenige, was jeder eigentlich ist. Auch | meint man, selbst und freiwillig vor allem das getan zu haben, was man mit Überlegung getan hat. Es ist daher klar, dass jeder ebendieser Teil ist oder doch am meisten, und dass der Gute diesen Teil am meisten liebt. Daher dürfte er am meisten selbstliebend sein, freilich auf eine andere Art als die tadelnswerte. Diese Art unterscheidet sich so von jener Art | wie das vernunftbestimmte Leben von dem durch die Affekte beherrschten Leben und wie das Streben nach dem Schönen vom Streben nach dem, was Nutzen zu bringen scheint.

Die Menschen aber, die sich in besonderem Maß um die schönen Handlungen bemühen, werden von allen anerkannt und mit Lob bedacht. Wenn nun alle um das Schöne wetteiferten und sich anstrengten, die schönsten Taten zu tun, dann | wäre in der Gemeinschaft alles so, wie es sein soll, und jedem einzelnen würden die größten Güter zuteil, wenn denn die Tugend dieser Art ist. Der Gute soll daher selbstliebend sein, denn seine schönen Taten werden ihm selbst zugutekommen wie auch den anderen Nutzen bringen, der Schlechte aber darf es nicht. Denn er wird sowohl sich selbst wie auch seinen Nächsten schaden, indem er seinen schlechten Affekten | folgt. Denn beim Schlechten passt das, was er tun sollte, nicht zu dem, was er tut. Der Gute tut hingegen, was er tun soll; denn jede Vernunft wählt immer das, was für sie das Beste ist, und der Gute lässt sich von der Vernunft leiten.

Es ist aber auch wahr, dass der Gute vieles um der Freunde und des Vaterlandes willen tut und für sie, wenn nötig, | auch den Tod auf sich nimmt. Er wird auch Geld, Ehren und überhaupt die umkämpften Güter drangeben, weil er für sich dem Schönen den Vorzug gibt. Denn er wird es vorziehen, eine kurze Zeit in intensiver Freude als eine lange Zeit in geringer Freude zu verbringen, ein Jahr auf schöne Weise als viele Jahre in beliebiger Weise zu leben und eine einzige schöne Tat von großer Bedeutung als viele | unbedeutende Taten zu vollbringen. Das tun wohl auch diejenigen, die für andere in den Tod gehen: Sie wählen damit für sich selbst ein hohes Gut. Auch Geld werden sie drangeben, damit die Freunde mehr erhalten. Denn

so bekommt der Freund zwar das Geld, er selbst aber das Schöne und teilt sich somit das größere Gut zu. Ebenso verhält er sich in Hinblick auf Ehren
 30 und Machtpositionen. | All dies wird er dem Freund überlassen, denn es ist für ihn schön und lobenswert. Man hält ihn daher mit Recht für gut, weil er vor allem anderen das Schöne wählt.

Auch beim Handeln kann er dem Freund den Vortritt lassen, weil es schöner ist, dem Freund Anlass zum Handeln zu sein, als die Handlung
 35 selbst auszuführen. In allen | lobenswerten Dingen erweist sich also der Gute als jemand, der sich selbst mehr vom Schönen | zuteilt. In dieser Weise
 1169b soll man, wie gesagt, selbstliebend sein, so wie es die Menge ist, darf man es nicht sein.

Kapitel 9

IX. Man streitet sich aber auch über den Glücklichen, ob er Freunde brauchen
 5 wird oder nicht. Man sagt nämlich, die | vollkommen Glücklichen und Autarken bedürften keiner Freunde, weil sie schon alle Güter hätten. Weil sie autark seien, hätten sie keinen weiteren Bedarf. Ein Freund aber, der ein anderes Selbst ist, würde etwas beitragen, wozu man von sich aus nicht in der Lage wäre. Daher das Sprichwort: „Wenn die Gottheit Gutes tut, wozu bedarf es da der Freunde?“

Es erscheint jedoch unsinnig, dem Glücklichen zwar sämtliche Güter zu-
 10 zuteilen, Freunde aber nicht zu geben, | was doch als das größte der äußeren Güter gilt. Wenn es sich zudem für einen Freund eher gehört, Gutes zu tun als zu empfangen, und es den Guten und die Tugend auszeichnet, Wohltaten zu erweisen, und wenn es schöner ist, Freunden Gutes zu tun als Fremden, dann braucht der Gute Freunde, die Wohltaten von ihm erfahren.

Man fragt sich daher auch, ob man Freunde eher im Glück oder im Un-
 15 glück nötig hat, | weil doch der vom Unglück Betroffene Menschen braucht, die Gutes tun wollen, und die vom Glück Begünstigten solche brauchen, denen sie Gutes tun können. Zudem ist es wohl auch unsinnig, den vollkommen Glücklichen zum Einsiedler zu machen, denn niemand würde wählen, alle Güter für sich allein zu haben. Der Mensch ist nämlich ein in Gemeinschaft lebendes Wesen und von Natur aus auf Zusammenleben hin ange-
 20 legt. Das gilt also auch für den vollkommen Glücklichen; denn er | hat alle natürlichen Güter, und es ist offensichtlich besser, die Zeit mit Freunden und Guten zu verbringen statt mit Fremden und Beliebigem. Der Glückliche braucht also Freunde.

Was meinen aber die Vertreter der ersten Ansicht und inwiefern treffen sie damit etwas Wahres? Etwa weil die Mehrheit annimmt, Freunde seien diejenigen, die einem nützlich sind? An solchen wird der vollkommen

Glückliche freilich keinen Bedarf haben, | weil er bereits sämtliche Güter be- 25
 sitzt. Auch Freunde um der Lust willen wird er nicht oder doch nur wenige
 brauchen, denn weil sein Leben angenehm ist, bedarf es keiner von außen
 zugeführten Lust. Weil er aber keine solchen Freunde braucht, scheint er gar
 keine Freunde zu brauchen.

Das ist aber wohl nicht richtig. Denn wie wir zu Anfang gesagt haben,
 ist das Glück eine Art Tätigkeit, eine Tätigkeit ist aber offensichtlich etwas,
 das | geschieht und nicht vorhanden ist wie ein Besitz. Wenn das Glückliche 30
 sein aber im Lebendig- und Tätigsein besteht, die Tätigkeit des Guten aber
 als solche gut und angenehm ist, wie anfangs gesagt, und wenn auch das ei-
 nem Eigene zum Angenehmen gehört, wir ferner unsere Nächsten besser
 als uns selbst und ihre Handlungen besser als | unsere eigenen betrachten 35
 können, den Guten aber die Handlungen tugendhafter Freunde | angenehm 1170a
 sind (denn beide haben das von Natur aus Angenehme): dann wird der voll-
 kommen Glückliche also solche Freunde brauchen, weil er der Betrachtung
 guter und ihm eigener Handlungen den Vorzug gibt und von ebendieser Art
 die Handlungen des Guten sind, der zugleich ein Freund ist. Auch meint
 man, dass der Glückliche auf angenehme Weise leben soll. | Für den Ein- 5
 samen ist das Leben aber schwierig, denn es ist nicht leicht, für sich allein
 kontinuierlich tätig zu sein; mit anderen zusammen und in Bezug auf an-
 dere ist es leichter. So wird die Tätigkeit kontinuierlicher sein, weil sie in
 sich angenehm ist, wie sie es beim vollkommen Glücklichen sein soll. Der
 Gute, insofern er gut ist, freut sich nämlich über der Tugend gemäße Hand-
 lungen, während ihm solche, die auf Schlechtigkeit beruhen, | zuwider sind, 10
 wie etwa dem Musiker schöne Melodien Lust, hässliche Unlust bereiten.
 Außerdem dürfte das Zusammenleben mit Guten eine gewisse Übung in der
 Tugend mit sich bringen, wie auch Theognis sagt.

Betrachtet man die Sache noch mehr von der menschlichen Natur her,
 so erscheint der Gute für den Guten von Natur aus als Freund wählens-
 wert. Denn | das von Natur aus Gute ist, wie gesagt, für den Guten als sol- 15
 ches gut und angenehm. Nun definiert man ‚Leben‘ bei den Tieren durch
 die Fähigkeit der Wahrnehmung, bei Menschen aber durch die der Wahr-
 nehmung oder des Denkens. Die Fähigkeit wird aber auf die Tätigkeit zu-
 rückgeführt, und in der Tätigkeit liegt das Entscheidende. Leben scheint da-
 her entscheidend im Wahrnehmen oder Denken zu bestehen. Leben gehört
 aber zu den Dingen, die | für sich genommen gut und angenehm sind. Es 20
 zeichnet sich nämlich dadurch aus, dass es etwas klar Begrenztes ist, das Be-
 grenzte gehört aber zur Natur des Guten. Was nun von Natur aus gut ist,
 ist es auch für den Guten, und daher erscheint es auch allen angenehm zu
 sein. Das darf man aber nicht auf ein schändliches und verdorbenes Leben
 beziehen, genauso wenig wie auf eines voller Schmerz. Denn ein solches
 Leben ist für sich genommen unbegrenzt, ganz wie die Dinge, die zu ihm

25 gehören. Den Schmerz betreffend wird dies im | Folgenden noch deutlicher werden.

Wenn aber zu leben selbst gut und angenehm ist (was sich auch daran zeigt, dass alle es begehren, am meisten aber die Guten und vollkommen Glücklichen; denn für sie ist ihre Lebensweise am wählenswertesten und ihr Leben das glücklichste), wenn ferner wer sieht, wahrnimmt, dass er sieht,
 30 und wer hört, dass er hört, | oder wer geht, dass er geht, und wenn es so auch bei allem anderen etwas gibt, das wahrnimmt, dass wir tätig sind, so dass wir wahrnehmen, wenn wir wahrnehmen, und dass wir denken, wenn wir denken;
 1170b Seiner war doch Wahrnehmen oder | Denken), und wenn Wahrnehmen, dass man lebt, zu den schlechthin angenehmen Dingen gehört (denn Leben ist von Natur aus gut und das Gute in sich selbst wahrzunehmen angenehm), wenn das Leben aber wählenswert ist, und zwar am meisten für die Guten,
 5 weil das Sein für sie gut und angenehm ist, | (sie freuen sich nämlich, das an sich Gute mit wahrzunehmen), wenn der Gute sich aber zum Freund wie zu sich selbst verhält, da der Freund ein anderes Selbst ist: dann ist für jeden Menschen, so wie es wählenswert ist, dass er selbst *ist*, ebenso wählenswert oder doch beinahe, dass auch der Freund *ist*.

Das Sein hat sich aber als wählenswert erwiesen, weil man sich selbst als
 10 gut wahrnimmt und | eine solche Wahrnehmung als solche angenehm ist. Daher muss man zugleich auch vom Freund mit wahrnehmen, dass er *ist*; und das sollte sich beim Zusammenleben und beim Mitteilen von Worten und Gedanken ergeben. Ebendies dürfte nämlich das Zusammenleben bei Menschen bedeuten und nicht das Grasens am selben Ort wie bei den Herdentieren. Wenn für den vollkommen Glücklichen also das Sein | als solches
 15 wählenswert ist, weil es von Natur aus gut und angenehm ist, und das Sein des Freundes dem eigenen ganz ähnlich ist, dann sollte auch der Freund zum Wählenswerten gehören. Was aber für den Glücklichen wählenswert ist, das muss er auch haben, andernfalls wird ihm in dieser Hinsicht etwas fehlen. Wer glücklich sein soll, braucht daher Freunde, die gut sind.

Kapitel 10

X. | 20 Soll man sich aber möglichst viele Menschen zu Freunden machen, oder wird nicht das, was man über die Gastfreundschaft treffend sagt: „Weder Gastfreund von vielen noch von keinem“, auch zur Freundschaft passen: dass man weder freudlos sein noch auch Freunde im Übermaß haben soll? Wo es um Freunde um des Nutzens willen geht, dürfte man diesen Rat als
 25 völlig zutreffend ansehen. Denn vielen Menschen | Gegendienste zu leisten, ist mühevoll, und das Leben reicht nicht aus, es zu tun. Mehr Freunde, als

die eigene Lebensweise erfordert, sind nämlich überflüssig und für ein Leben auf schöne Weise sogar hinderlich, also braucht man sie nicht. Auch die Lust betreffend genügen aber wenige Freunde, so wie die Würze im Essen.

Sollen nun aber die guten Freunde | möglichst zahlreich sein, oder gibt es auch für die Menge solcher Freunde ein Maß, so wie auch für die Einwohner einer Stadt? Denn so wie aus zehn Menschen noch keine Stadt entstehen könnte, so sind zehnmal zehntausend keine Stadt mehr. Eine genaue Anzahl gibt es aber vielleicht nicht, sondern es könnte jede sein, die innerhalb bestimmter Grenzen liegt. Auch die Menge von Freunden | ist also begrenzt und besteht wohl in der größten Anzahl, mit denen man zusammenleben könnte, denn dies hat sich als das wichtigste Merkmal der Freundschaft erwiesen. Dass es unmöglich ist, mit vielen zusammenzuleben und sich unter ihnen aufzuteilen, liegt aber auf der Hand. Zudem müssten sie auch untereinander Freunde sein, wenn | alle ihre Tage miteinander verbringen sollen; mit vielen lässt sich das aber kaum bewerkstelligen. Auch fällt es schwer, mit vielen persönlich Freude und Leid zu teilen, weil es sich leicht ergeben kann, dass man sich gleichzeitig mit dem einen zu freuen und mit dem anderen zu trauern hat.

Es ist daher wohl am besten, nicht danach zu streben, möglichst viele Freunde zu haben, sondern nur so viele, wie für das | Zusammenleben ausreichen, denn es dürfte sich als unmöglich erweisen, mit vielen intensiv befreundet zu sein. Darum kann man auch nicht zugleich in mehrere verliebt sein. Verliebtheit ist nämlich wie eine Art Übermaß der Freundschaft, und Derartiges gibt es nur einem einzigen Menschen gegenüber. Auch eine intensive Freundschaft hat man also nur mit wenigen.

So verhält es sich offenbar auch in Wirklichkeit. Denn Freundschaft zwischen Gefährten gibt es nicht zwischen vielen, | und die vielbesungenen Freundschaften bestehen immer nur aus zwei Menschen. Wer dagegen viele Freunde hat und mit allen vertraulich umgeht, außer in politischen Angelegenheiten, scheint niemandes Freund zu sein. Solche Leute nennt man aber eher liebedienerisch. In politischen Angelegenheiten kann man jedoch mit vielen befreundet sein, nicht als ein Liebediener, sondern vielmehr als ein wirklich guter Mensch. Der Tugend wegen und um ihrer selbst willen kann man aber nicht | vieler Leute Freund sein; man muss schon zufrieden sein, wenige dieser Art zu finden.

Kapitel 11

Braucht man Freunde nun eher in Glücks- oder in Unglücksfällen? Man sucht sie ja in beiden. Die Unglücklichen brauchen nämlich ihre Hilfe, die Glücklichen brauchen sie zum Zusammenleben und als die Empfän-

XI.

ger ihrer Wohltaten, weil sie doch Gutes zu tun wünschen. Notwendiger
 25 sind Freunde nun | zwar im Unglück, und deshalb hat man dann nützliche
 Freunde; schöner ist es aber, sie im Glück zu haben, und deshalb sucht man
 die Guten, denn es ist vorzuziehen, solchen Menschen Gutes zu tun und
 mit ihnen zusammen zu sein. Schon die bloße Anwesenheit von Freunden
 ist nämlich angenehm, im Glück wie im Unglück. Denn die Kummervollen
 30 erleichtert es, | wenn Freunde ihr Leid teilen. Daher könnte man sich fra-
 gen, ob die Freunde gewissermaßen an der Last mittragen oder ob dies zwar
 nicht der Fall ist, wohl aber die Freunde durch ihre Anwesenheit und die
 Vorstellung, dass sie das Leid teilen, den Schmerz vermindern. Ob man nun
 dadurch oder durch etwas anderes erleichtert wird, mag hier beiseite blei-
 ben. Jedenfalls scheint es sich so zu verhalten, wie wir gesagt haben. |

35 Die Anwesenheit von Freunden scheint aber eine Mischung aus verschiede-
 1171b denen Dingen zu sein. Einerseits ist schon allein | angenehm, die Freunde
 zu sehen, besonders für jemanden im Unglück, und ist eine Hilfe gegen
 den Schmerz. Denn der Freund ist durch seinen Anblick wie auch durch
 seine Worte ein Trost, wenn er taktvoll ist. Er kennt nämlich den Charak-
 5 ter und weiß, was einen erfreut und was einen betrübt. Andererseits | ist es
 schmerzlich, den Freund über das eigene Unglück betrübt zu sehen, denn
 jeder scheut sich, Ursache für den Schmerz von Freunden zu sein. Daher
 vermeidet ein Mensch von mannhafter Natur, die Freunde an seinem Kummer
 teilnehmen zu lassen, und wenn er nicht übermäßig unempfindlich für
 Schmerz ist, wird er nicht ertragen, dass die Freunde Kummer haben. Mit-
 10 klagende lässt er überhaupt nicht zu, zumal er selbst nicht | zum Wehklagen
 neigt. Schwache Frauen und Männer dieser Art freuen sich dagegen über
 Mitjammernde und lieben sie als ihre Freunde und Mitleidende. Man soll
 aber offensichtlich in allen Dingen den Besseren nachahmen.

In Glücksfällen macht die Anwesenheit von Freunden das Zusammen-
 sein erfreulich wie auch der Gedanke, dass sie sich über die Güter freuen,
 15 die einem zuteilgeworden sind. | Daher dürfte gelten, dass man im Glücks-
 fall die Freunde bereitwillig herbeirufen soll (denn die Bereitschaft zum
 Wohltun ist schön), im Unglücksfall hingegen nur zögerlich, denn man soll
 sie möglichst wenig am eigenen Unglück teilnehmen lassen. Daher auch
 der Ausspruch: „Genug, dass ich unglücklich bin“. Am ehesten soll man
 Freunde noch herbeirufen, wenn sie einem mit geringer Mühe einen großen
 Nutzen bringen können. |

20 Umgekehrt ist es aber vielleicht angebracht, ungerufen und bereitwillig
 Freunde im Unglück aufzusuchen, denn für einen Freund gehört es sich,
 Gutes zu tun, vor allem denjenigen, die in Not sind und nicht darum ersucht
 haben. Das ist nämlich für beide Seiten schöner und angenehmer. Im Glück
 sollte man bereitwillig seine Mitwirkung anbieten, denn auch dazu braucht
 25 man Freunde. Mit der Entgegennahme von Wohltaten, sollte man | sich aber

Zeit lassen. Denn es ist unfein, auf den eigenen Nutzen aus zu sein. Wenn man etwas zurückweist, sollte man sich aber vor dem Ruf der Unfreundlichkeit hüten, denn auch dieser kommt manchmal auf.

Die Anwesenheit von Freunden erweist sich also unter all diesen Umständen als wählenswert.

Kapitel 12

Verhält es sich nun also nicht so: Wie es Verliebten am liebsten ist, einander XII.
zu sehen, | und sie diese Wahrnehmung lieber wählen als die übrigen, weil 30
von ihr Sein und Entstehung der Liebe am meisten abhängen, so ist auch für
Freunde das Zusammenleben am wählenswertesten. Denn die Freundschaft
ist eine Gemeinschaft, und so wie man sich zu sich selbst verhält, so verhält
man sich auch zum Freund. Nun ist aber einen selbst betreffend die Wahr-
nehmung wählenswert, dass man *ist*, und | daher ist sie es auch in Hinblick 35
auf den Freund. Diese Tätigkeit ergibt sich aber beim Zusammenleben, | so 1172a
dass Freunde mit Recht danach streben.

Was auch immer für einen jeden das Sein bedeutet oder weswegen jeder zu
leben wünscht, eben damit wollen sie zusammen mit ihren Freunden ihr Le-
ben verbringen. Daher trinken die einen zusammen, andere würfeln zusam-
men, andere treiben zusammen Sport, gehen zusammen auf die Jagd | oder 5
betreiben zusammen Philosophie. Sie alle verbringen ihre Tage zusammen
mit dem, was sie im Leben am meisten lieben. Denn weil sie mit den Freun-
den zusammenleben wollen, tun sie diejenigen Dinge und teilen sie mitein-
ander, in denen für sie das Zusammenleben besteht.

Die Freundschaft zwischen schlechten Menschen entwickelt sich des-
halb zum Schlechten hin. Denn weil sie unbeständig sind, nehmen sie ge-
meinsam an Schlechtem teil und | werden auch dadurch schlecht, dass sie 10
sich einander angleichen.

Die Freundschaft unter Guten entwickelt sich dagegen zum Guten hin,
weil sie durch den Umgang miteinander wächst. Wie es scheint, werden
Freunde auch dadurch noch besser, dass sie gemeinsam tätig sind und einan-
der zurechtweisen. Denn jeder übernimmt vom anderen diejenigen Ausprä-
gungen, an denen er Gefallen hat. Daher das Sprichwort: „Edles von edlen
Menschen.“

Über die Freundschaft sei | so viel gesagt. Im Folgenden wird die Lust zu 15
untersuchen sein.

Buch X

Kapitel 1

I. | 20 Danach sollte wohl eine Untersuchung der Lust folgen. | Sie scheint nämlich ganz besonders eng mit unserer Natur verbunden zu sein. Deswegen erzieht man auch die Jugend, indem man sie mit Hilfe von Lust und Schmerz steuert. Auch ist es bekanntlich für die Charaktertugend entscheidend, dass man sich über das freut, worüber man soll, und hasst, was man soll. Denn diese Einstellungen beziehen sich auf alles im Leben und haben einen starken Einfluss die Tugend und das glückliche | Leben betreffend. Lustvolles pflegt man nämlich zu wählen, Schmerzhaftes zu meiden. Man sollte über diese Gegenstände also⁵⁶ unter keinen Umständen hinweggehen, zumal sie Anlass für eine erhebliche Kontroverse sind.

Die einen sagen nämlich, die Lust sei das Gute, die anderen dagegen, sie sei durchweg schlecht. Von Letzteren sind aber die einen vielleicht wirklich davon überzeugt, dass es sich so verhält, die anderen meinen jedoch, | es sei besser für unsere Lebensführung, die Lust als etwas Schlechtes hinzustellen, auch wenn sie es nicht ist. Denn da die meisten Menschen ihr zuneigen und ihr sklavisch dienen, müsse man sie zum Gegenteil hinlenken, denn so gelange man zum Mittleren. Das zu sagen, ist aber wenig glücklich. Denn im Bereich der Affekte und | Handlungen sind Reden weniger glaubwürdig als Taten. Widersprechen die Worte dem Augenschein, so ernten sie Verachtung und | heben auch das mit auf, was an ihnen wahr ist. Wird nämlich jemand, der die Lust tadelt, dabei beobachtet, wie er selbst nach ihr strebt, dann meint man, er neige der Lust zu, als sei sie als Ganze erstrebenswert. Genau zu unterscheiden, ist schließlich nicht Sache der Menge. Wahre Reden scheinen daher nicht nur für das Wissen | am nützlichsten zu sein, sondern ebenso auch für die Lebensführung. Stimmen sie nämlich mit den Taten überein, vertraut man ihnen, und daher leiten sie auch diejenigen, die sie verstehen, dazu an, ihnen entsprechend zu leben. Doch genug darüber. Lasst uns nun durchgehen, was man über die Lust gesagt hat.

⁵⁶ Es wird hier mit M^b Rackham und G/J *dê* anstelle von *de* gelesen.

Kapitel 2

Eudoxos war nun der Meinung, die Lust sei das Gute, weil | man sieht, dass II. | 10
alles nach ihr strebt, Vernünftiges ebenso wie Vernunftloses. In allen Fällen
sei aber das Wählenswerte das Gute und das mit der größten Anziehungskraft.
Dass nun alles auf dasselbe zusteuert, zeige an, dass es für alle das Beste
ist, denn ein jedes finde das für sich selbst Gute, so wie es auch seine
Nahrung findet. Was aber für alle gut ist und wonach alles strebt, | das sei 15
das Gute.

Diesen Argumenten hat man aber mehr Eudoxos' tugendhaften Charak-
ters wegen als um ihrer selbst willen Glauben geschenkt. Er galt nämlich als
ungewöhnlich besonnen, und daher meinte man, er sage das nicht, weil er
selbst ein Freund der Lust sei, sondern weil es sich in Wahrheit so verhalte.
Er hielt die Sache aber für nicht weniger klar, wenn man vom Gegenteil 20
ausgeht: Wie der Schmerz für alle als solcher zu meiden ist, | so sei entspre-
chend sein Gegenteil wählenswert. Im höchsten Grad wählenswert sei aber
dasjenige, was wir weder aufgrund von etwas anderem noch um eines ande-
ren willen wählen. Von dieser Art aber sei anerkanntermaßen die Lust, denn
niemand fragt, zu welchem Zweck man sich freut, so als sei die Lust an sich
wählenswert. Auch mache sie jedes der übrigen guten Dinge, dem man sie
hinzufügt, noch wählenswerter, wie etwa | gerechtes oder besonnenes Han- 25
deln; das Gute werde aber durch sich selbst vermehrt.

Dieses letzte Argument scheint nun zwar zu zeigen, dass die Lust zu den
Gütern gehört, aber doch nicht mehr als anderes; denn jedes Gut ist zusam-
men mit einem anderen Gut noch wählenswerter als für sich allein. Mit ei-
nem Argument dieser Art widerlegt auch Platon, dass die Lust das Gute ist:
| Mit Vernunft werde das lustvolle Leben nämlich wählenswerter als ohne 30
sie; wenn aber das gemischte Leben besser sei, dann sei die Lust nicht das
Gute. Denn durch nichts, was man ihm hinzufügt, werde das Gute selbst
noch wählenswerter. Es ist also klar, dass auch sonst nichts das Gute sein
kann, was zusammen mit etwas anderem, an sich Gutem, noch wählenswer-
ter wird. Was ist nun ein derartiges Gut, woran auch | wir teilhaben können? 35
Denn etwas von dieser Art ist es, was wir suchen.

Diejenigen, die einwenden, dass das, wonach alle streben, kein Gut sei,
behaupten jedoch Unsinniges. Was | nämlich alle für richtig halten, von dem 1173a
sagen wir, dass es auch so ist. Wer diese Überzeugung verwirft, wird aber
schwerlich etwas Überzeugenderes zu sagen haben. Wenn nun nur die ver-
nunftlosen Wesen nach Lust strebten, dann spräche noch etwas für diesen
Standpunkt; wenn das aber auch die vernunftbegabten Wesen tun, welchen
Sinn könnte er dann noch haben? Vielleicht steckt aber selbst in den nied-
rigen Lebewesen ein natürliches Gutes, | Stärkeres, als es ihnen an sich ent- 5
spricht, das nach dem ihnen eigentümlichen Gut strebt.

Auch über das Gegenteil scheinen diese Leute aber nichts Richtiges zu sagen. Sie behaupten nämlich, selbst wenn der Schmerz etwas Schlechtes ist, sei die Lust doch noch nichts Gutes; denn Schlechtes sei sowohl Schlechtem entgegengesetzt wie auch beides dem, was weder gut noch schlecht ist. Damit sagen sie zwar nichts Unrichtiges, sagen aber auch nicht die Wahrheit
 10 über das, wovon hier die Rede ist. | Sind nämlich beide Gegensätze schlecht,⁵⁷ dann sind beide zu meiden, sind sie weder gut noch schlecht, dann sind entweder beide nicht oder aber beide in gleicher Weise zu meiden. Nun meidet man offensichtlich den Schmerz als ein Übel, die Lust aber sucht man als ein Gut, daher sind sie einander auch in dieser Weise entgegengesetzt.

III. Doch auch wenn die Lust keine Art von Qualität ist, folgt daraus nicht,
 15 dass sie kein Gut ist. Denn auch die Tätigkeiten der Tugend | sind keine Qualitäten und ebenso wenig ist es das Glück. Ferner sagen sie, das Gute sei begrenzt, die Lust hingegen unbegrenzt, weil sie das Mehr und das Weniger zulasse.⁵⁸ Wenn sie nun vom ‚Lust erfahren‘ ausgehend so urteilen, dann wird Entsprechendes auch für die Gerechtigkeit und die übrigen Tugenden gelten, von denen man offensichtlich sagt, dass Menschen mehr oder weniger
 20 so | sind und den Tugenden gemäß handeln. Man ist nämlich in höherem Maß gerecht und tapfer, kann aber auch mehr oder weniger gerecht oder besonnen handeln. Wenn sie das aber von der Lust behaupten, dann geben sie den eigentlichen Grund dafür nicht an, d.h. dass die einen Arten von Lust ungemischt, die anderen gemischt sind. Und was spricht dagegen, dass es sich mit der Lust wie mit der Gesundheit verhält, die zwar als solche etwas
 25 Begrenztes ist, aber | dennoch das Mehr und das Weniger zulässt? Nicht bei allen Menschen besteht die Gesundheit nämlich in derselben Proportion, noch ist sie bei ein und demselben Menschen immer dieselbe. Vielmehr bleibt sie auch dann, wenn sie nachlässt, bis zu einem gewissen Punkt erhalten und unterscheidet sich dabei durch mehr und weniger. Derartiges kann es also auch in Bezug auf die Lust geben.

Wenn sie zudem das Gute als vollkommen, Veränderungs- und Werde-
 30 prozesse | dagegen als unvollkommen bestimmen, dann versuchen sie, die Lust als eine Veränderung und ein Werden zu erweisen. Sie scheinen es jedoch nicht einmal damit richtig zu treffen, dass sie die Lust als eine Veränderung bestimmen. Jeder Veränderung scheint nämlich Schnelligkeit und Langsamkeit eigen, und wenn nicht für sich allein genommen, wie etwa der Bewegung des Alls, dann relativ zu etwas anderem. Der Lust kommt aber
 1173b beides nicht zu. Zwar kann man schnell in Lust geraten, so wie | man auch schnell in Zorn geraten kann, schnell Lust haben kann man jedoch nicht, auch nicht im Vergleich zu etwas anderem, wohl aber kann man das beim

⁵⁷ In 1173a10 wird mit Susemihl *amphoin men gar ontôn kakôn* gelesen.

⁵⁸ Das von Bywater athetierte *to* in 1173a17 und 25 wird beibehalten.

Laufen, Wachsen und allem von dieser Art tun. Es ist also zwar möglich, schnell oder langsam in Lust überzugehen, unmöglich ist es aber, sich auf schnelle Weise lustvoll zu betätigen, will sagen, sich schnell zu freuen. Zudem: Wie sollte die Lust ein Werden sein? | Meint man doch, dass nicht Beliebiger aus Beliebiger entsteht; sondern woraus etwas entsteht, darin löst es sich auch wieder auf. Und wovon die Lust das Werden ist, davon wäre der Schmerz das Vergehen. 5

Auch sagen sie, der Schmerz sei ein Mangel an dem, was der Natur gemäß ist, die Lust eine Wiederauffüllung. Dies ist aber ein körperlicher Vorgang. Wenn | die Lust also eine Wiederauffüllung des der Natur Gemäßen wäre, dann müsste dasjenige Lust erfahren, in dem die Wiederauffüllung stattfindet, d.h. der Körper. Das scheint aber nicht richtig. Die Lust ist also gar keine Wiederauffüllung, sondern man empfindet Lust, während man wieder aufgefüllt wird, und Schmerz, während man leer wird.⁵⁹ Diese Meinung scheint aber von denjenigen Lust- und Schmerzempfindungen herzustammen, die mit der Ernährung verbunden sind; denn | nachdem man dabei einen Mangel erfahren und zunächst Schmerz empfunden hat, empfindet man die Wiederauffüllung als lustvoll. Das geschieht freilich nicht bei allen Arten von Lust; denn die Lust am Lernen beruht nicht auf Schmerz und so verhält es sich bei den Wahrnehmungen auch bei der Lust an Gerüchen und an vielem, was man hört und sieht, sowie auch bei der Lust an Erinnerungen und Erwartungen. Wovon aber sollte Derartiges ein Werden sein? | Denn dabei geht kein Mangel voraus, der wiederaufzufüllen wäre. 10 15 20

Denjenigen, welche die schändlichen Arten von Lust anführen, könnte man entgegenhalten, dass Derartiges gar nicht lustvoll ist. Denn auch von dem, was für Leute in schlechter Verfassung lustvoll ist, sollte man nicht meinen, dass es tatsächlich lustvoll ist, außer für ebendiese, so wie man auch nicht für gesund, süß oder bitter halten soll, was für Kranke so ist, noch auch | für weiß, was denen so erscheint, die ein Augenleiden haben. Oder vielleicht könnte man es auch so ausdrücken, dass die Lustempfindungen zwar wählenswert sind, aber nicht, wenn sie von solchen Quellen stammen, so wie das Reichsein, aber nicht, wenn man dafür Verrat begehen, oder das Gesundsein, sofern man dafür nicht alles und jedes essen muss. Oder man könnte sagen, dass es unterschiedliche Arten von Lust gibt, denn die Lust am Schönen ist verschieden von der am Schändlichen. Und so wie niemand | die Lust des Gerechten haben kann, ohne gerecht zu sein, noch die an Musik, ohne musikalisch zu sein, so ist es auch in den anderen Fällen. 25 30

Auch die Tatsache, dass der Freund verschieden vom Schmeichler ist, scheint offenbar zu machen, dass Lust kein Gut ist oder dass diese beiden

⁵⁹ Hier wird Spengels Konjektur übernommen, der *temnomenos* durch *kenoumenos* ersetzt hat.

der Art nach verschieden sind. Denn der eine scheint den Umgang um des Guten willen, der andere um der Lust willen zu suchen, und während man dem einen Vorwürfe macht, | lobt man den anderen, weil sein Umgang einem anderen Ziel gilt.

Niemand würde zudem wählen, sein ganzes Leben lang den Verstand eines Kindes zu haben und das zu genießen, woran Kinder die größte Freude haben, wie auch niemand Lust um den Preis einer ganz schändlichen Tat erfahren will, selbst wenn er daraus keinerlei Schmerz zu erwarten hat.

5 Um viele Dinge | würden wir uns aber selbst dann ernsthaft bemühen, wenn sie keine Lust mit sich brächten, wie Sehen, Erinnern, Wissen oder den Besitz der Tugenden. Auch wenn mit ihnen notwendigerweise eine Lust einhergeht, so macht das keinen Unterschied; wir würden sie nämlich auch dann wählen, wenn daraus keine Lust entstünde.

10 Dass die Lust nun weder das Gute noch auch jede Art von Lust wählenswert ist, scheint offenbar zu sein, wie auch, | dass man manche für sich genommen wählt, die sich von den anderen entweder ihrer Art oder ihrer Herkunft nach unterscheiden. Was man über Lust und Schmerz zu sagen pflegt, sei damit hinreichend erörtert.

Kapitel 3

IV. Was die Lust oder welcher Art sie ist, dürfte deutlicher werden, wenn wir die Frage von Anfang an aufnehmen. Das Sehen scheint nämlich zu jedem | Zeitpunkt vollkommen zu sein, denn es fehlt ihm nichts, was später hinzukäme und seine Form vollendete. Derartigem gleicht nun auch die Lust. Sie ist nämlich etwas Ganzes, und zu keiner Zeit wird jemand eine Lust erfahren, deren Form erst bei längerer Zeitdauer vollendet würde. Ebendeshalb ist die Lust auch keine Veränderung.

20 Jede Veränderung findet nämlich in der Zeit | und eines Ziels wegen statt, wie etwa die des Hausbauens, und sie ist vollkommen, wenn sie erreicht, worauf sie abzielt. Dies geschieht aber entweder in der ganzen oder in dieser bestimmten Zeit. In ihren Teilen und in dieser Zeit sind alle Bewegungen unvollkommen und unterscheiden sich der Form nach sowohl von der Bewegung als ganzer wie auch voneinander. Denn das Zusammenfügen der Steine ist verschieden vom Kannelieren der Säulen und beides wiederum von der Herstellung des Tempels. | Dessen Herstellung ist nämlich vollkommen, wenn bezüglich des Vorhabens nichts fehlt. Hingegen ist das Herstellen des Fundaments ebenso unvollkommen wie das der Triglyphe, denn jedes ist nur das Herstellen eines Teils. Sie unterscheiden sich also der Form nach, und es ist nicht möglich, zu jeder beliebigen Zeit eine ihrer Form nach voll-

kommene Bewegung zu finden, sondern wenn überhaupt, dann in der gesamten Zeit.

Entsprechendes gilt auch für das Gehen und die übrigen Arten von Bewegung. Denn wenn | die Ortsveränderung eine Bewegung von Woher nach Wohin ist, gibt es bei ihr auch noch Unterschiede der Art nach: Fliegen, Gehen, Springen und dergleichen. Überdies gibt es aber auch noch Unterschiede im Gehen selbst. Das Woher und Wohin ist nämlich bei einem ganzen Stadion nicht dasselbe wie bei einem seiner Teile, noch auch dasselbe bei dem einen und bei dem anderen seiner Teile. Und es ist nicht dasselbe, diese und jene Linie zu durchlaufen, | denn man durchläuft nicht einfach eine Linie, sondern eine Linie an einem bestimmten Ort; und diese Linie ist an einem anderen Ort als jene Linie. Genau ist über die Bewegung aber an anderer Stelle gesprochen worden. Die Bewegung ist nun, wie es scheint, nicht zu jedem beliebigen Zeitpunkt vollkommen, sondern die meisten sind unvollkommen und in ihrer | Form verschieden, wenn denn das Woher und Wohin ihre Form festlegt. 5

Bei der Lust ist die Form dagegen zu jeder beliebigen Zeit vollkommen. Daher ist klar, dass Lust und Bewegung voneinander verschieden sind und die Lust zu den ganzen und vollkommenen Dingen gehört. Das lässt sich auch daraus schließen, dass nichts, was nicht in der Zeit ist, in Bewegung sein, wohl aber Lust empfinden kann. Was nämlich im ‚Jetzt‘ ist, ist ein Ganzes. Daraus wird überdies deutlich, | dass manche zu Unrecht von einer Bewegung oder einem Werden der Lust⁶⁰ sprechen. Denn davon spricht man nicht bei allen Dingen, sondern nur bei solchen, die teilbar und kein Ganzes sind. Es gibt nämlich weder ein Werden des Sehens, des Punktes oder der Einheit, noch gibt es bei ihnen irgendeine Veränderung oder ein Werden, und so gibt es dies auch nicht bei der Lust, sie ist nämlich ein Ganzes. 10

Kapitel 4

Da jede Wahrnehmung in Bezug auf das jeweils Wahrnehmbare tätig ist, | und zwar in vollkommener Weise, wenn sie in guter Verfassung auf das Schönste in ihrem Bereich bezogen ist, dies aber die vollkommene Tätigkeit am meisten auszuzeichnen scheint (ob man nun sagt, die Wahrnehmung selbst sei tätig oder ihr Organ, soll keinen Unterschied machen), ist folglich bei jeder Wahrnehmung die Tätigkeit dessen am besten, was sich in der besten Verfassung befindet und sich auf den besten Gegenstand richtet, der in ihren Bereich fällt. Diese Tätigkeit | dürfte also am vollkommensten und lustvollsten sein. Gehört nämlich zu jeder Wahrnehmung eine Lust, so wie auch zum 20

⁶⁰ In 1174b10 wird mit Ramsauer *tês hêdonês* statt *tên hêdonên* gelesen.

Überlegen und Nachdenken, so ist doch die vollkommenste die lustvollste; am vollkommensten ist die Wahrnehmung aber, wenn ihr Organ in guter Verfassung ist und sie auf den besten Gegenstand in ihrem Bereich gerichtet ist.

Die Lust macht nun die Tätigkeit vollkommen. Sie macht sie aber nicht
 25 in derselben Weise vollkommen wie das Wahrnehmbare | und die Wahrnehmung, wenn sie gut sind, so wie auch die Gesundheit und der Arzt nicht in gleicher Weise Ursache für das Gesundsein sind. Es ist aber offensichtlich, dass bei jeder Wahrnehmung Lust entsteht, denn wir pflegen Gesehenes und Gehörtes lustvoll zu nennen. Offensichtlich ist aber auch, dass dies
 30 vor allem dann geschieht, wenn die Wahrnehmung in der besten Verfassung und sie einen entsprechenden Gegenstand betreffend tätig ist. | Sind das, was wahrgenommen wird, und das, was wahrnimmt, in diesem Zustand, dann wird immer Lust entstehen, jedenfalls wenn beides vorhanden ist, sowohl was die Wahrnehmung bewirkt, wie auch was sie erfährt.

Die Lust macht aber die Tätigkeit vollkommen, nicht wie die betreffende Disposition, sondern wie ein hinzukommendes Ziel – so wie die Schönheit bei denen, die in der Blüte ihrer Jahre stehen. Solange nun das Denkbare und das Wahrnehmbare so sind, wie sie sein sollen, und ebenso auch das Unterscheidungs- und | Denkvermögen, dann wird die Lust in dieser Tätigkeit
 1175a enthalten sein. Wenn nämlich dasjenige, was wirkt, und dasjenige, was die Wirkung erfährt, einander gleichwertig sind und im gleichen Verhältnis zueinander stehen, stellt sich natürlicher Weise ebendieses Ergebnis ein.

Warum empfindet dann aber niemand ständig Lust? Etwa, weil er er-
 5 müdet? Jedes menschliche Vermögen ist nämlich unfähig, | ständig tätig zu sein. Dann kommt es aber zu keiner Lust, weil sie mit Tätigkeit einhergeht. Manches erfreut einen zwar, solange es neu ist, tut das aber später aus dem genannten Grund nicht mehr in derselben Weise. Denn anfangs ist das Denken gefordert und beschäftigt sich intensiv mit ein- und demselben, so wie das auch diejenigen tun, die ihren Blick auf etwas richten. Später ist die Tätigkeit nicht mehr dieser Art, sondern verliert an Reiz; | daher wird auch die
 10 Lust matt.

Man sollte aber meinen, dass alle Menschen nach Lust streben, weil auch alle zu leben begehren. Leben ist aber eine Art von Tätigkeit, und jeder ist in Bezug auf dasjenige und mit dem Vermögen tätig, das er am meisten liebt, so wie der Musiker sich dank seines Gehörs mit Melodien beschäftigt, der
 15 Lernfreudige dank seiner Vernunft mit | Erkenntnissen, und entsprechend auch alle übrigen tätig sind. Die Lust aber macht diese Tätigkeiten vollkommen und also auch das Leben, nach dem man strebt. Man begehrt also aus gutem Grund die Lust; denn sie macht für jeden das für ihn wählenswerte Leben vollkommen.

Kapitel 5

Ob wir aber das Leben der Lust wegen oder die Lust des Lebens wegen wählen, sei im Augenblick dahingestellt. Denn beides | scheint eng anein- 20
 andergebunden und keine Trennung zuzulassen. Ohne Tätigkeit entsteht V.
 keine Lust, und die Lust macht jede Tätigkeit vollkommen. Daher scheint es
 auch verschiedene Arten von Lust zu geben, denn wir meinen, dass der Art
 nach Verschiedenes durch Verschiedenes vollkommen gemacht wird. Das
 zeigt sich sowohl bei den natürlichen wie auch bei den künstlich hergestell-
 ten Dingen, wie etwa bei Tieren und Bäumen, bei einem Bild und einer Stat- 25
 tue, | einem Haus und einem Gerät. Und ebenso meinen wir, dass auch Tä-
 tigkeiten verschiedener Art durch der Art nach Verschiedenes vollkommen
 werden. Nun sind aber die Tätigkeiten des Denkens von denen der Wahr-
 nehmungen verschieden und auch diese unterscheiden sich jeweils wieder
 voneinander der Art nach, also gilt das auch für die Arten der Lust, die sie
 vollkommen machen.

Das dürfte auch daraus deutlich werden, dass | jede Art von Lust eng 30
 der Tätigkeit zugehörig ist, die sie vollkommen macht; denn die ihr je ei-
 gentümliche Lust wird die Tätigkeit noch intensivieren. Wer nämlich mit
 Lust tätig ist, urteilt über alles besser und genauer. So werden z.B. Menschen
 Geometer, die Freude an der Geometrie haben, und diese werden alles noch
 sorgfältiger durchdenken. Und ebenso machen auch die Liebhaber von Mu- 35
 sik, von Baukunst und | alle übrigen Fortschritte in Hinblick auf das ihnen
 eigentümliche Werk, weil sie Freude daran haben. Die eigentümliche Lust
 wird diese Fortschritte verstärken, und alles, was sie verstärkt, ist ihnen ei-
 gentümlich. Für das, | was der Art nach verschieden ist, ist aber auch das ihm 1175b
 Eigentümliche von unterschiedlicher Art.

Das dürfte aber noch daraus deutlicher werden, dass Lust aus anderen
 Quellen den Tätigkeiten hinderlich ist. So sind Liebhaber des Flötenspiels
 nicht mehr imstande, Gesprächen zuzuhören, sobald sie jemanden Flöte 5
 spielen hören, | weil sie mehr Freude am Flötenspiel haben als an ihrer
 augenblicklichen Tätigkeit. Die Lust am Flötenspiel macht daher ihrer Mitwir-
 kung am Gespräch ein Ende. Ähnliches geschieht auch in anderen Fällen,
 wenn man in zwei Richtungen zugleich tätig ist. Die lustvollere Tätigkeit
 verdrängt die andere, und zwar umso mehr, je mehr sie diese an Lust über-
 trifft, so dass man | die andere betreffend schließlich gar nicht mehr tätig ist. 10
 Daher tun wir anderes gar nicht mehr, wenn uns etwas besondere Lust be-
 reitet, treiben aber andere Dinge, wenn etwas uns nur wenig Lust verschafft,
 so wie etwa die Leute, die im Theater gern zu Süßigkeiten greifen, dies be-
 sonders dann tun, wenn die Schauspieler schlecht sind.

Da die den Tätigkeiten eigentümliche Lust sie genauer, dauerhafter und
 | besser macht, während fremde Lust sie verdirbt, sind diese beiden Arten 15

offensichtlich weit voneinander entfernt. Fremde Arten von Lust bewirken nämlich beinahe dasselbe wie die eigentümlichen Arten von Unlust. Denn die eigentümliche Unlust verhindert die Tätigkeit, wie etwa bei jemandem, dem das Schreiben oder das Rechnen unangenehm oder beschwerlich ist; denn
 20 der eine schreibt nicht und der andere rechnet nicht, weil ihnen diese | Tätigkeiten Unlust bereiten. Die eigentümlichen Arten von Lust und Unlust haben also entgegengesetzte Auswirkungen auf die Tätigkeiten. Eigentümlich aber ist diejenige, die sich bei der Tätigkeit als solcher einstellt. Fremde Arten von Lust wirken sich, wie gesagt, ganz ähnlich aus wie die Unlust. Auch sie zerstören die Tätigkeit, wenn auch nicht in derselben Weise.

25 Da sich nun die Tätigkeiten durch Gutsein | und Schlechtigkeit unterscheiden, so dass die einen zu wählen, die anderen zu vermeiden, wieder andere aber keines von beidem sind, verhält es sich so auch mit den Arten der Lust, denn zu jeder Tätigkeit gibt es eine eigentümliche Lust. Daher ist die der guten Handlung eigentümliche Lust gut, die der schlechten eigentümliche schlecht. Auch das Begehren nach den schönen Dingen ist lobenswert,
 30 das nach den schändlichen tadelnswert; | die Lust, die in den Tätigkeiten liegt, gehört jedoch viel enger zu ihnen als die betreffenden Arten von Begehren. Letztere sind nämlich sowohl der Zeit wie auch ihrer Natur nach klar von den Tätigkeiten getrennt, während die Lust der Tätigkeit sehr nahe steht und so wenig von ihr zu trennen ist, dass man sogar im Zweifel darüber sein kann, ob die Tätigkeit nicht dasselbe ist wie die Lust.

Die Lust scheint nun aber weder Denken noch auch Wahrnehmung zu
 35 sein, denn das wäre | unsinnig. Weil sich beide aber voneinander nicht trennen lassen, erscheinen sie manchen wie dasselbe. So wie aber die Tätigkeiten voneinander verschieden sind, so sind es auch die Arten der Lust. Das | Sehen ist dem Tastsinn jedoch an Reinheit überlegen, so wie auch das Gehör und der Geruchssinn dem Geschmacksinn. Ebenso sind einander auch die
 1176a Arten der Lust überlegen und unter ihnen insbesondere die Arten von Lust, die auf das Denken bezogen sind, wie auch die des einen Seelenteils der des anderen überlegen ist.

Zu jedem Lebewesen scheint aber eine ihm eigentümliche Lust zu gehören, so wie auch eine eigentümliche Funktion, nämlich die Lust, die zu
 5 seiner | Tätigkeit gehört. Das sollte deutlich werden, wenn man die einzelnen Arten betrachtet. Die Lust eines Pferdes ist nämlich verschieden von der eines Hundes und eines Menschen. So sagt ja auch Heraklit: „Esel würden Streu dem Gold vorziehen“, denn Futter bereitet Eseln mehr Lust als Gold. Diese Lust ist nun bei verschiedenartigen Lebewesen verschieden, und daher ist zu erwarten, dass sie bei gleichartigen nicht verschieden ist. | Bei den
 10 Menschen gibt es jedoch erhebliche Abweichungen. Dieselben Dinge erfreuen die einen und missfallen den anderen. Sind sie den einen schmerzlich und verhasst, so sind sie den anderen lustvoll und liebenswert. Dasselbe

trifft auch auf Süßes zu; dem Fieberkranken schmeckt nämlich nicht dasselbe süß wie dem Gesunden, und dem Kranken erscheint nicht dasselbe warm wie dem, | der wohlauf ist, und dasselbe ergibt sich auch in anderen 15
Fällen.

In allen Fällen dieser Art scheint aber dasjenige der Fall zu sein, was dem Guten so erscheint. Wenn man das zu Recht behauptet, wie es doch scheint, und wenn die Tugend und der Gute das Maß eines jeden Dinges ist, insofern er dieser Art ist, dann wäre auch die Lust dasjenige, was diesem als eine solche erscheint, und lustvoll wäre dasjenige, woran dieser sich erfreut. Wenn 20
aber Dinge, | die diesem zuwider sind, einem anderen als lustvoll erscheinen, dann ist daran nichts Verwunderliches; denn bei Menschen kommt es zu vielerlei Zerstörungen und Verderbnissen. Lustvoll ist dergleichen aber nicht, außer für diese und solche in dieser Verfassung. Diejenigen Arten, die nach allgemeiner Übereinstimmung als schändlich gelten, darf man offensichtlich nicht als Lust bezeichnen, außer für die Verdorbenen. Von denen aber, die 25
gut zu sein scheinen, von welcher und | welcher Art Lust sollte man sagen, sie sei die des Menschen? Oder ist das nicht aus den Tätigkeiten offensichtlich? Denn mit diesen geht doch die Lust einher. Ob es nun eine oder mehrere Tätigkeiten sind, die den vollkommenen und glücklichen Menschen auszeichnen, als die Lust des Menschen im eigentlichen Sinn sollte man diejenige bezeichnen, die diese Art von Tätigkeiten vollkommen macht, die übrigen aber als zweitrangig oder noch nachrangiger, so wie es auch die Tätigkeiten sind.

Kapitel 6

Nachdem wir über die verschiedenen Arten von Tugenden, von Freundschaften und von Lust gesprochen haben, bleibt uns noch übrig, im Umriss das Glück durchzugehen, da wir es als das Ziel des menschlichen Tuns verstehen. Wenn wir dazu jetzt das zuvor Gesagte wieder aufgreifen, wird unsere Darstellung kürzer und bündiger ausfallen. Nun haben wir gesagt, dass das Glück keine Disposition ist, denn sonst würde es auch dem zukommen, der sein Leben lang schläft, wie eine Pflanze | dahinlebt oder von 35
den größten Unglücksfällen heimgesucht wird. Wenn uns das jedoch | nicht 1176b
zusagt, sondern das Glück vielmehr zu den Tätigkeiten zu rechnen ist, wie schon früher erklärt, und wenn die Tätigkeiten teils notwendig sind und um etwas anderen willen, teils um ihrer selbst willen wählenswert sind, dann ist klar, dass man das Glück zu den Dingen rechnen muss, die für sich genommen und | nicht um etwas anderen willen wählenswert sind. Denn dem 5
Glück fehlt es an nichts, sondern es ist autark. Für sich genommen sind aber diejenigen Tätigkeiten wählenswert, bei denen man nichts über diese hinaus

sucht. Als solche gelten die tugendhaften Handlungen, denn Schönes und Gutes zu tun gehört zu dem, was um seiner selbst willen wählenswert ist.

- 10 Dies gilt nun aber auch für die scherzhaften Vergnügungen, denn | man wählt sie nicht um etwas anderen willen. Sie schaden einem jedoch mehr, als dass sie nützen, wenn man ihretwegen Körper und Besitz vernachlässigt. Bei solchem Zeitvertreib suchen aber die meisten von denen Zuflucht, die man glücklich nennt. So erfreut sich der Gunst von Tyrannen, wer in
15 solchem Zeitvertreib gewandt ist; denn was diese begehren, | darin weiß er sich ihnen angenehm zu machen, und daher brauchen sie Menschen dieser Art. Man meint nun zwar, dass solche Dinge das Glück ausmachen, weil die Mächtigen damit ihre Muße verbringen; solche Menschen sind aber vielleicht kein Beweis. Denn Tugend und Vernunft, von denen doch die guten Handlungen kommen, bestehen nicht in der Ausübung von Macht. Auch
20 darf man, weil diese Menschen, die nie | reine und eines Freien würdige Lust gekostet haben, sich in körperliche Lüste flüchten, diese nicht deswegen für wählenswerter halten. Auch die Kinder halten nämlich das, was bei ihnen als wertvoll gilt, für das Beste. Es ist also zu erwarten, dass wie Kindern und Erwachsenen so auch schlechten und guten Menschen Verschiedenartiges als wertvoll erscheint. Wie | wir nun schon oft gesagt haben, sind
25 diejenigen Dinge wertvoll und lustvoll, die dies für den Guten sind. Für einen jeden ist aber diejenige Tätigkeit die wählenswerteste, die seiner eigentümlichen Disposition entspricht, und für den Guten ist das folglich die der Tugend gemäße Tätigkeit. Das Glück besteht folglich nicht in der Vergnügung.

- Es wäre ja auch widersinnig, wenn das Vergnügen das Ziel wäre und man
30 das | ganze Leben lang Mühen und Leid auf sich nähme, nur um sich zu vergnügen. Wir wählen sozusagen alles um etwas anderen willen, mit Ausnahme des Glücks; denn das Glück ist das Ziel. Sich des Vergnügens wegen anzustrengen und abzumühen, erscheint jedoch einfältig und allzu kindisch. „Sich vergnügen, um Ernsthaftes zu tun“, wie Anacharsis sagt, scheint es dagegen richtig zu treffen. Das Vergnügen gleicht nämlich der Erholung, | und
35 weil man zu ständiger Mühe nicht fähig ist, braucht man Erholung. Ein
1177a Ziel ist | die Erholung also nicht, denn man sucht sie des Tätigseins wegen. Glücklich scheint vielmehr das Leben gemäß der Tugend zu sein.

- Dies ist aber ein Leben ernsten Bemühens und besteht nicht in der Vergnügung. Wir nennen das Ernsthafte besser als das Lächerliche und Vergnügliche, und ernsthafter nennen wir immer die Tätigkeit des Besseren, | so
5 wohl die der Seelenteile wie auch die der Menschen überhaupt, denn die Tätigkeit des Besseren ist stärker und hat eher die Natur des Glücks. Auch kann jeder Beliebige körperliche Arten von Lust genießen, der Sklave nicht weniger als der Beste; Anteil am Glück würde einem Sklaven aber niemand zuschreiben, wenn nicht auch an der entsprechenden Art von Leben. Denn

das | Glück besteht nicht im Zeitvertreib solcher Art, sondern in den Tätigkeiten gemäß der Tugend, wie wir schon früher gesagt haben. 10

Kapitel 7

Wenn das Glück aber eine Tätigkeit gemäß der Tugend ist, dann ist zu erwarten, dass sie der höchsten Tugend gemäß ist. Diese wäre aber die Tätigkeit unseres besten Teils. Ob dieser nun die Vernunft oder etwas anderes ist, was von Natur aus zu herrschen, | zu leiten und Einsicht in Schönes und Göttliches zu haben scheint, sei dies nun selbst etwas Göttliches oder sei es bloß das Göttlichste in uns: Seine Tätigkeit gemäß der ihm eigenen Tugend dürfte das vollkommene Glück sein. Sie ist, wie gesagt, eine betrachtende Tätigkeit. VII. 15

Das dürfte aber sowohl mit dem früher Gesagten übereinstimmen wie auch mit der Wahrheit zur Bestimmung des Mittleren. | Diese Tätigkeit ist nämlich die beste; denn die Vernunft ist das Beste in uns und bezieht sich auf die besten erkennbaren Dinge. Ferner ist sie die kontinuierlichste Tätigkeit, denn wir können weit eher kontinuierlich denken, als sonst irgendetwas tun. Auch meinen wir, dass dem Glück Lust beigemischt sein muss; die lustvollste unter den der Tugend gemäßen Tätigkeiten | ist aber nach allgemeinem Einverständnis diejenige, die der Weisheit gilt. Die Philosophie scheint aber Lust von wunderbarer Reinheit und Beständigkeit zu enthalten, und es liegt nah, dass diese Tätigkeit für Wissende noch lustvoller ist als für Suchende. Auch dürfte das, was wir Autarkie nennen, am meisten zur betrachtenden Tätigkeit gehören. Die zum Leben notwendigen Dinge braucht der Weise zwar ebenso wie der Gerechte und die Übrigen. | Ist er damit hinreichend versorgt, dann braucht der Gerechte aber immer noch Menschen, denen gegenüber und mit denen zusammen er gerecht handeln kann, und Ähnliches gilt für den Besonnenen, den Tapferen und jeden anderen. Der Weise kann jedoch auch, wenn er für sich allein ist, Betrachtungen anstellen, und je weiser er ist, desto mehr. Zwar mag es vielleicht noch besser gehen, wenn er Mithelfer hat, dennoch | ist er im höchsten Maß autark. Auch scheint die Betrachtung allein um ihrer selbst willen geschätzt zu werden; denn über das Betrachten hinaus ergibt sich nichts weiter aus ihr, während wir aus den praktischen Tätigkeiten mehr oder weniger Nutzen über die Handlung hinaus beziehen. 20 25 30 1177b

Vom Glück gilt zudem, dass es in der Muße liegt. | Denn wir sind geschäftig, um Muße zu haben, und führen Krieg, um in Frieden zu leben. Bei den auf das Handeln bezogenen Tugenden liegen die Tätigkeiten entweder im politischen oder im militärischen Bereich; diesbezügliche Tätigkeiten erweisen sich aber als unmußevoll. Für die militärischen Tätigkeiten gilt 5

das ganz und gar, denn niemand wählt es, Krieg um des Krieges willen zu
 10 führen, oder | bereitet deswegen einen Krieg vor. Wer Freunde zu Feinden
 macht, damit es zu Kampf und Morden kommt, den würde man für ganz
 blutrünstig halten. Aber auch die Tätigkeit des Politikers ist unmußevoll,
 weil sie über die eigentliche politische Tätigkeit hinaus Macht und Ehre den
 15 Vorzug gibt, oder doch dem Glück für sich selbst und für die Bürger, als et-
 was von der politischen Tätigkeit Verschiedenem, | und das wir offensicht-
 lich auch als etwas von ihr Verschiedenes suchen. Wenn sich also einerseits
 unter den tugendgemäßen Tätigkeiten die politische und die militärische
 durch Erhabenheit und Größe auszeichnen, diese aber ohne Muße und auf
 ein bestimmtes Ziel ausgerichtet sind und nicht um ihrer selbst willen er-
 20 strebt werden, wenn andererseits die Tätigkeit der Vernunft | als betrach-
 tende durch Ernsthaftigkeit hervorzustechen scheint, über sich selbst hinaus
 kein weiteres Ziel anstrebt und die ihr eigentümliche Lust enthält, welche
 die Tätigkeit noch intensiviert, und wenn sie zudem⁶¹ so autark, muße-
 voll und mühelos ist, wie sie beim Menschen nur sein kann, und zudem auch al-
 les Übrige, was man sonst dem Glückseligen beilegt, offensichtlich gerade
 diese Tätigkeit auszeichnet: Wenn das so ist, dann dürfte sie das vollkom-
 25 mene Glück | des Menschen ausmachen, sofern sie eine volle Lebensspanne
 umfasst. Denn nichts, was zum Glück gehört, ist unvollkommen.

Eine solche Art des Lebens wäre jedoch höher, als es dem Menschen
 entspricht. Denn nicht insofern er ein Mensch ist, wird er so leben, sondern
 sofern es in ihm etwas Göttliches gibt. Je mehr aber dieses Göttliche seine
 zusammengesetzte Natur überragt, desto mehr überragt auch die entspre-
 30 chende Tätigkeit die gemäß der anderen Art von Tugend. | Ist also die Ver-
 nunft im Vergleich zum Menschen göttlich, dann ist auch das Leben der Ver-
 nunft im Vergleich zum menschlichen Leben göttlich. Man soll aber nicht
 Ratgebern folgend nur Menschliches denken, weil man ein Mensch, bzw.
 Sterbliches, weil man ein Sterblicher ist, sondern sich so weit wie möglich
 unsterblich machen und alles tun, um dem Höchsten in sich gemäß zu leben.
 1178a Denn wenn | dieses Element auch seinem Umfang nach gering ist, übertrifft
 es doch alles andere umso mehr an Macht und Würdigkeit. Man sollte mei-
 nen, dass ein jeder ebendieses Element ist, da es doch das Wichtigste und
 Beste ist. Es wäre nämlich widersinnig, wenn man nicht die einem selbst ei-
 gentümliche Lebensweise wählen wollte, sondern die eines anderen Wesens.
 5 Zudem | wird das, was wir schon zuvor gesagt haben, auch jetzt passen: Was
 jedem von Natur eigentümlich ist, das ist für jedes das Beste und Lustvollste.
 Für den Menschen ist dies daher das Leben gemäß der Vernunft, wenn denn

⁶¹ Mit Susemihl und Stewart 1892, II 447 wird hier nach M^b und O^b *de* statt *dê* gelesen, da die Apodosis dieses Satzgefüges erst in b24 folgt.

der Mensch dies mehr als alles andere ist. Dieses Leben ist daher auch das glücklichste.

Kapitel 8

In zweiter Linie glücklich ist aber das Leben, das der anderen Art von Tugend gemäß ist, denn die | ihr entsprechenden Tätigkeiten sind typisch VIII. 10
menschlicher Art. Gerechtes, Tapferes und den übrigen Tugenden Gemäßes tun wir nämlich untereinander, indem wir im geschäftlichen Umgang, bei wechselseitigem Bedarf und überhaupt bei Handlungen und Affekten aller Art das jedem Einzelnen Angemessene beachten. All diese scheinen aber typisch menschlicher Art zu sein. Einiges davon scheint sogar | vom Körper 15
herzukommen und die Charaktertugend in vieler Hinsicht an die Affekte gebunden zu sein. Die Klugheit ist aber eng mit der Charaktertugend verbunden und diese mit der Klugheit, da die Prinzipien der Klugheit den Charaktertugenden gemäß sind, während das, was an den Charaktertugenden richtig ist, wiederum der Klugheit gemäß ist. Da die Charaktertugenden aber auch | mit den Affekten verbunden sind, betreffen sie die zusammen- 20
gesetzte Natur. Die Tugenden der zusammengesetzten Natur sind jedoch typisch menschlich, daher sind es auch die ihnen gemäße Lebensweise und das Glück.

Die Tugend der Vernunft ist aber davon getrennt. Nur so viel sei über sie gesagt, denn eine genauere Behandlung ginge über unser Vorhaben hinaus. Von dieser Tugend dürfte nun gelten, dass sie äußere Hilfsmittel nur wenig oder doch weniger | benötigt als die Charaktertugend. Der Bedarf 25
an Lebensnotwendigem wird zwar in beiden Fällen gleich sein, auch wenn der Politiker größeren körperlichen Anstrengungen und anderem dieser Art ausgesetzt ist. Dürfte dieser Unterschied gering sein, so wird er doch die Tätigkeiten betreffend erheblich sein. Denn der Freigebige wird Geld brauchen, um freigebig handeln, so wie | auch der Gerechte, um Empfangenes 30
erwidern zu können (Wünsche liegen nämlich nicht offen zutage, und auch wer nicht gerecht ist, tut so, als wüsste er, gerecht zu handeln). Der Tapfere braucht Macht, wenn er etwas seiner Tugend Entsprechendes vollbringen will, und der Besonnene bedarf der Gelegenheit. Denn wie sonst sollte er oder einer der anderen als ein Mensch dieser Art erkennbar sein? Es ist zwar umstritten, ob | bei der Tugend die Absicht oder die Handlung 35
wichtiger ist, da sie doch in beidem | liegt. Dass ihre Vollkommenheit in 1178b
beidem besteht, ist aber offenkundig. Für Handlungen braucht man jedoch viele Dinge und das umso mehr, je bedeutender und schöner sie sind. Der Betrachtende hat hingegen jedenfalls für seine Tätigkeit keinen Bedarf an solchen Dingen, sondern sie sind sozusagen | der Betrachtung sogar eher 5

hinderlich. Sofern er aber Mensch ist und mit vielen zusammenlebt, wird er wählen, der Tugend Gemäßes zu tun. Er wird also auch solcher Dinge bedürfen, um als Mensch zu leben.

Dass das vollkommene Glück in der Tätigkeit des Betrachtens besteht, dürfte auch aus Folgendem deutlich werden: Wir gehen doch davon aus,
 10 dass die Götter im höchsten Maß selig und glücklich sind. | Welche Art von Handlungen sollte man ihnen aber zuschreiben? Etwa gerechte? Würden sie nicht lächerlich erscheinen, wenn sie Verträge miteinander abschließen, hinterlegtes Geld zurückerstatten oder anderes dieser Art tun sollten? Oder auch tapferere Handlungen, indem sie Furchtbarem gegenüber standhalten und Gefahren ertragen, weil es schön ist?⁶² Oder auch freigebige Handlungen?
 15 Wem aber sollten sie etwas geben? Auch wäre es seltsam, dass | sie Geld oder etwas dergleichen haben sollten. Und worin sollten ihre besonnenen Handlungen bestehen? Wäre das nicht ein billiges Lob, da sie gar keine schlechten Begierden haben? Geht man es der Reihe nach durch, so wird sich alles, was mit dem Handeln zu tun hat, als kleinlich und der Götter unwürdig erweisen. Gleichwohl gehen alle davon aus, dass sie leben und daher auch tätig sind. Jedenfalls meint sicher niemand, dass sie schlafen wie
 20 | Endymion. Nimmt man aber etwas Lebendigem die Möglichkeit des Handelns, mehr noch als die des Herstellens, was bleibt dann noch übrig außer der Betrachtung? Folglich dürfte die Tätigkeit des Gottes – an Glückseligkeit alles übertreffend – die betrachtende sein. Auch unter den menschlichen Tätigkeiten wird daher diejenige das höchste Glück mit sich bringen, die dieser am engsten verwandt ist.

Ein Anzeichen dafür ist auch, dass die übrigen Lebewesen am Glück
 25 nicht teilhaben, | weil ihnen eine derartige Tätigkeit vollständig abgeht. Während für die Götter aber das ganze Leben glücklich ist, gilt dies für das Leben der Menschen, insofern es etwas dieser Tätigkeit Ähnliches enthält. Von den übrigen Lebewesen ist keines glücklich, weil keines in irgendeiner Weise Anteil am Betrachten hat. So weit also das Betrachten reicht, so weit
 30 reicht auch das Glück, und wer | in höherem Grad der Betrachtung fähig ist, ist auch in höherem Maß glücklich – und das nicht akzidentell, sondern aufgrund der Betrachtung. Denn diese ist als solche wertvoll. Das Glück dürfte daher eine Art Betrachtung sein.

⁶² Bywater vermutet hier eine Lücke; der Text lässt sich aber als Anakoluth mit zwei Akkusativkonstruktionen halten.

Kapitel 9

Der Glückliche wird jedoch auch Bedarf an äußerem Wohlstand haben, da er ein Mensch ist. Denn seine Natur ist, was das Betrachten angeht, nicht autark; vielmehr muss auch der Körper | gesund sowie Nahrung und sonstige Pflege 35
vorhanden sein. | Man darf jedoch nicht meinen, dass jemand, der glücklich 1179a
werden soll, vieler und großer Dinge bedarf, nur weil es unmöglich ist, ohne die äußeren Güter glücklich zu sein. Denn die Autarkie liegt nicht im Übermaß und auch das Handeln nicht, sondern man kann schöne Dinge tun, auch ohne ‚über Erde und Meer zu herrschen‘. | Auch mit bescheidenen Mitteln 5
kann man der Tugend gemäß handeln. Das ist leicht zu sehen, denn Privatleute tun bekanntlich nicht weniger, sondern sogar mehr Gutes als die Mächtigen. Es genügt also, nur so viel zur Verfügung zu haben. Glücklich wird nämlich das Leben desjenigen sein, der gemäß der Tugend tätig ist.

Auch Solon | hat wohl die Glücklichen richtig gekennzeichnet, wenn er 10
sagt, seiner Meinung nach hätten sie, in Maßen mit äußeren Gütern versehen, die schönsten Taten vollbracht und auf besonnene Weise gelebt. Denn auch bei bescheidenem Besitz kann man tun, was man soll. Auch Anaxagoras scheint unter dem Glücklichen weder einen Reichen noch einen Mächtigen verstanden zu haben, wenn er sagt, | es würde ihn nicht wundern, wenn 15
der Glückliche der Menge als ein seltsamer Mensch erschiene. Denn die Menge urteilt nach Äußerlichkeiten, da sie nur diese wahrnimmt. Auch die Meinungen der Weisen scheinen also in Einklang mit unseren Erklärungen zu stehen. Nun haben zwar auch solche Meinungen eine gewisse Beweiskraft, die Wahrheit beurteilt man im Bereich des Handelns aber nach den Taten und dem Leben, denn in ihnen liegt | das Entscheidende. Man muss 20
das zuvor Gesagte also überprüfen, indem man es auf die Taten und das Leben anwendet, und wenn es mit ihnen zusammenstimmt, dann muss man es annehmen, steht es dazu jedoch im Widerspruch, dann muss man darin bloße Worte sehen.

Wer aber der Vernunft entsprechend tätig ist und ihr dient, scheint zugleich in der besten Verfassung und den Göttern am liebsten zu sein. Denn wenn | es von Seiten der Götter eine gewisse Fürsorge für die menschlichen 25
Angelegenheiten gibt, wie man doch meint, dann sollte man erwarten, dass sie an dem ihre Freude haben, was das Beste und ihnen am nächsten Verwandte ist (das aber dürfte die Vernunft sein), und dass sie es Menschen, die ebendies am meisten lieben und achten, mit Wohltaten vergelten, weil sie sich um diejenigen Dinge kümmern, die den Göttern lieb sind, und auf richtige und auf schöne Weise handeln. Dass all dies | auf den Weisen im höchsten 30
Maß zutrifft, ist offenkundig; er ist also den Göttern am liebsten. Eben-dieser ist wohl auch am glücklichsten, so dass der Weise auch deswegen im höchsten Maß glücklich sein sollte.

Kapitel 10

IX. Wenn nun über diese Dinge und die Tugenden, zudem auch über Freundschaft und Lust in Umrissen hinreichend gesprochen worden ist, | dürfen wir dann annehmen, dass unser Vorhaben sein Ziel erreicht hat? Oder liegt, wie gesagt, | im Bereich des Handelns das Ziel nicht darin, die Dinge jeweils zu betrachten und zu erfassen, sondern vielmehr darin, sie zu tun? Auch bei der Tugend reicht es ja nicht aus, sie zu verstehen, sondern wir müssen versuchen, sie zu haben und anzuwenden, oder wenn es sonst eine Weise gibt, in der wir gut werden.

5 Wenn nun Worte allein ausreichen, | um Menschen gut zu machen, dann würden sie nach Theognis zu Recht ‚vielfachen und großen Lohn verdienen‘, und man müsste sie sich zu verschaffen suchen. Nun scheinen Worte zwar die Kraft zu haben, die gut Erzogenen unter den Jungen anzuleiten und anzuspornen, wie auch zu bewirken, dass ein gut Veranlagter, der das Schöne wahrhaft liebt, sich von der Tugend ergreifen lässt. | Die Menge vermögen Worte aber nicht zum Guten und Schönen hinzuleiten, da sie von Natur aus nicht der Scham, sondern nur der Furcht gehorcht, so wie sie auch schlechte Handlungen nicht ihrer Schändlichkeit, sondern der Strafe wegen unterlässt. Denn da die Menge ihren Affekten gemäß lebt, sucht sie die ihr eigenen Arten von Lust und das, woraus diese entspringen, meidet aber die entsprechende Unlust. | Vom Schönen und wahrhaft Lustvollen hat sie nicht einmal eine Vorstellung, da sie es nie gekostet hat. Welche Worte sollten also solche Leute zurechtbiegen? Es ist nämlich unmöglich oder jedenfalls nicht leicht, von langer Hand im Charakter Verankertes durch bloße Worte zu beseitigen. Vielleicht müssen wir schon zufrieden sein, | einen Anteil an der Tugend zu erreichen, wenn alles vorhanden ist, durch das wir gut zu werden scheinen.

Die einen meinen nun, man werde von Natur aus gut, andere, man werde es durch Gewöhnung, wieder andere, man werde es durch Belehrung. Was die Naturanlage angeht, so ist klar, dass sie nicht in unserer Hand liegt, sondern aufgrund einer göttlichen Ursache den wahrhaft vom Glückszufall Begünstigten zuteilwird. Reden und Belehrung wirken aber wohl schwerlich bei allen; vielmehr | muss die Seele des Hörers durch Gewöhnung vorbearbeitet sein, damit sie in der rechten Weise Lust und Abscheu empfindet, so wie die Erde, wenn sie die Saat ernähren soll. Denn wer seinen Affekten gemäß lebt, wird auf Worte, die ihn davon abbringen wollen, weder hören noch sie auch überhaupt verstehen. Wie aber sollte es möglich sein, jemanden in einer solchen Verfassung umzustimmen? Überhaupt gibt der Affekt, so meint man, nicht etwa den Worten nach, sondern nur dem Zwang. Der Charakter muss also | in gewisser Weise schon vorher der Tugend verwandt sein, das Schöne lieben und vom Schändlichen abgestoßen sein.

Von klein auf die richtige Hinleitung zur Tugend zu erhalten, ist aber schwierig, wenn man nicht unter entsprechenden Gesetzen aufwächst. Denn besonnen und standhaft zu leben ist der Menge nicht angenehm, erst recht nicht der Jugend. Daher müssen Erziehung | und Beschäftigungen durch Gesetze geregelt sein. Denn was zur Gewohnheit geworden ist, wird einem nicht unangenehm | sein. Es reicht aber vielleicht nicht aus, nur in der Jugend die richtige Erziehung und Fürsorge zu erhalten, sondern da man auch als Erwachsener solchen Beschäftigungen nachgehen und sie sich zur Gewohnheit machen soll, brauchen wir auch dafür Gesetze, wie überhaupt für das ganze Leben. Denn die Menge | gehorcht dem Zwang eher als Worten und den Strafen leichter als dem Schönen. Daher glauben manche, die Gesetzgeber müssten zwar zur Tugend aufrufen und zum Handeln um des Schönen willen ermuntern, da dies aber nur bei denjenigen Gehör finden werde, deren Gewohnheiten sich schon gut entwickelt haben, müssten sie widerspenstigen Menschen und schlechteren Naturen Züchtigungen und Strafen auferlegen, die | Unheilbaren jedoch ganz aus dem Staat verbannen. Denn der Gute, der sein Leben am Schönen orientiert, werde dem Wort gehorchen, während man den Schlechten, der nur auf Lust aus ist, durch Schmerzen züchtigen müsse wie ein Tier unter dem Joch. Aus diesem Grund sagen sie auch, man müsse Schmerzen von der Art anwenden, die denjenigen Lüsten möglichst entgegengesetzt sind, die solche Menschen lieben.

Wenn nun, wie gesagt, | der Mensch, der gut werden soll, richtig erzogen und gewöhnt werden und danach sein Leben lang guten Beschäftigungen nachgehen muss, so dass er weder unfreiwillig noch freiwillig Schlechtes tut, so dürfte dies bei denen der Fall sein, die einem gewissen Vernunftprinzip und einer richtigen Ordnung gemäß leben, die Wirkungsmacht haben. Der väterlichen Anordnung fehlt es nun an Stärke und | nötiger Kraft, wie überhaupt der Anordnung eines einzelnen Menschen, wenn dieser nicht gerade ein König oder jemand von dieser Art ist. Das Gesetz hingegen hat nötige Kraft, da es eine Regel ist, die auf einer bestimmten Klugheit und Vernunft beruht. Zudem hasst man zwar die Menschen, die sich den eigenen Bestrebungen in den Weg stellen, selbst wenn sie das zu Recht tun, das Gesetz hasst man dagegen nicht, wenn es anordnet, was gut ist.

Nur im | Staat der Spartaner und in wenigen anderen hat der Gesetzgeber bekanntlich für Erziehung und Beschäftigungen Sorge getragen. In den meisten Staaten vernachlässigt man dergleichen völlig, und jeder lebt dort, wie er will, indem er nach Kyklopenart ‚Recht setzt über Frau und Kinder‘. Am besten ist nun zwar, wenn gemeinschaftliche Fürsorge | der richtigen Art getroffen wird. Wo dies aber in der Gemeinschaft vernachlässigt wird, sollte man es für richtig halten, dass jeder den eigenen Kindern und

Freunden zur Tugend verhilft, der das tun kann oder doch diese Absicht hat.⁶³

Nach dem Gesagten sollte man aber meinen, dass derjenige das besser kann, der die Fähigkeit eines Gesetzgebers erworben hat. Denn es ist klar,
 35 dass öffentliche Fürsorge durch | Gesetze und gute Fürsorge durch gute
 1180b Gesetze geleistet wird. | Ob die Gesetze geschrieben oder ungeschrieben
 sind, sollte keinen Unterschied machen, und auch nicht, ob einzelne oder
 viele durch sie erzogen werden, so wie auch nicht in der Musik, Gymnastik
 oder den übrigen Beschäftigungen. Denn wie sich in den Staaten die Ge-
 5 setze und Sitten durchsetzen, so tun es im | Hause die väterlichen Worte
 und Gepflogenheiten, und dies sogar noch in höherem Grad aufgrund der
 Verwandtschaft und der Wohltaten. Denn man ist von Natur aus von vorn-
 herein bereit, den Vater zu lieben und ihm gehorsam zu sein. Ferner hat die
 individuelle Erziehung auch gewisse Vorteile gegenüber der gemeinschaft-
 lichen, so wie auch die Behandlung in der Medizin. Denn zwar nützen dem
 10 Fieberkranken im Allgemeinen Betruhe und Fasten, | einem bestimmten
 Menschen aber vielleicht nicht. Auch der Trainer im Faustkampf schreibt
 vielleicht nicht allen den gleichen Kampfstil vor. Daher scheint der Einzelfall
 genauer behandelt zu werden, wenn die Fürsorge individuell geleistet wird;
 denn so erhält jeder eher das für ihn Zuträgliche.

Die beste Fürsorge für den Einzelfall dürfte jedoch von Seiten eines Arz-
 15 tes, Trainers und jedes anderen dann geleistet werden, wenn dieser allge-
 meines Wissen hat, was | für alle oder für Menschen eines bestimmten Typs
 zuträglich ist (denn von den Wissenschaften sagt man, sie seien vom Allge-
 meinen, und das sind sie auch). Zwar hindert einen vielleicht nichts daran,
 einen Einzelnen auch ohne Wissen richtig zu behandeln, sofern man auf-
 grund von Erfahrung genau beobachtet hat, was im Einzelfall geschieht, so
 wie auch manche sich als die besten Ärzte für sich selbst erweisen, die einem
 20 anderen durchaus nicht | helfen können. Nichtsdestoweniger dürfte aber
 doch gelten, dass jeder, der ein Experte in einer Kunst oder Wissenschaft
 werden will, sich dem Allgemeinen zuwenden und es so gut wie möglich er-
 fassen muss. Denn wie wir gesagt haben, sind eben darauf die Wissen-
 schaften bezogen.

Sicher muss sich daher⁶⁴ auch die Fähigkeit eines Gesetzgebers anzueig-
 25 nen | suchen, wer Menschen durch Fürsorge besser zu machen wünscht,
 gleich ob viele oder wenige, wenn wir denn durch die Gesetze gut werden.
 Jeden Beliebigen, der ihm gerade vorgesetzt wird, in eine gute Verfassung zu
 bringen, ist nicht Sache des ersten Besten, sondern wenn von irgendjeman-

⁶³ Die Übersetzung folgt Bywaters Vorschlag einer Transposition der Klausel *kai dran auto dynasthai* von Zeile a30 in Zeile a32.

⁶⁴ Mit Susemihl wird nach Rassow hier *dê* gelesen.

dem, dann vom Wissenden, so wie auch in der Medizin und in den übrigen Disziplinen, bei denen es Raum für Fürsorge und Klugheit gibt.

Sollten wir also als nächstes untersuchen, woher und wie jemand zum Gesetzgeber wird? Etwa so wie | auch in den übrigen Bereichen, nämlich 30
von den Politikern her? Denn von der Gesetzgebung haben wir doch angenommen, dass sie ein Teil der politischen Wissenschaft ist. Oder scheint es sich in den politischen Angelegenheiten gar nicht so zu verhalten wie mit den übrigen Arten von Wissen und Fähigkeiten? In den übrigen Disziplinen sind es nämlich offensichtlich dieselben Leute, welche die Fähigkeiten weitergeben und sie ausüben, wie Ärzte und Maler. | Als Lehrer der Politik 35
preisen sich zwar die Sophisten an, | keiner von ihnen übt sie jedoch aus. 1181a
Das tun vielmehr die in der Politik Tätigen; sie scheinen dazu aber eher aufgrund einer gewissen Begabung und Erfahrung als aufgrund von Wissen in der Lage. Denn offensichtlich schreiben und sprechen sie nicht über diese Gegenstände, obwohl dies doch vielleicht noch wertvoller wäre als das Reden vor Gericht oder | in der Volksversammlung. Auch haben sie ihre eigenen 5
Söhne oder Freunde nicht zu Staatsmännern gemacht. Das wäre aber doch zu erwarten, wenn sie es könnten. Denn weder könnten sie ihren Staaten etwas Besseres hinterlassen noch würden sie für sich selbst etwas anderes dem Besitz dieser Fähigkeit vorziehen und daher auch nicht für diejenigen, die ihnen am nächsten stehen. Nicht wenig scheint aber auch | die Erfahrung 10
beizutragen, denn sonst würde man nicht durch Vertrautheit mit der Politik zum Staatsmann. Deswegen scheint es, dass diejenigen, die nach politischem Wissen streben, überdies auch noch Erfahrung brauchen.

Diejenigen unter den Sophisten, die sich als Lehrer anpreisen, scheinen aber allzu weit davon entfernt zu sein, Politik lehren zu können. Sie wissen nämlich gar nicht, welcher Art sie ist und mit welcher Art von Gegenständen sie befasst ist, denn sonst | würden sie die Politik nicht mit der Rhetorik 15
gleichsetzen, geschweige denn sie ihr unterordnen. Noch auch würden sie es für leicht halten, Gesetze zu geben, indem man einfach die besonders geachteten unter den Gesetzen sammelt, weil man dann aus ihnen die besten auswählen könne – so als sei die Auswahl nicht Sache von Verständnis und die richtige Beurteilung nicht das Wichtigste daran, so wie auch in der Musik. Die Erfahrenen | urteilen über jedes Produkt richtig und verstehen, wo- 20
durch und wie es zustande kommt und was womit zusammenpasst. Unerfahrene dagegen müssen schon damit zufrieden sein, wenn ihnen nicht völlig entgeht, ob ein Werk gut oder schlecht gemacht ist, wie etwa in der Malerei.

Die Gesetze sind aber gleichsam die Produkte des politischen Wissens. | Wie also könnte jemand von ihnen lernen, Gesetze zu geben und zu beurteilen, welche die besten sind? Denn auch Arzt wird man anscheinend nicht aufgrund von Textbüchern. Und doch versuchen die Schriften, nicht nur die Heilmittel anzugeben, sondern auch, wie bei der Heilung vorzu- 1181b

5 gehen ist und wie man | die einzelnen Arten von Patienten zu behandeln
hat, indem sie deren Zustände unterscheiden. Diese Schriften erweisen sich
nun zwar als nützlich für Leute mit Erfahrung, für Unerfahrene dagegen als
nutzlos. Daher werden sich vielleicht auch Sammlungen von Gesetzen und
von Staatsverfassungen für diejenigen als nützlich erweisen, die fähig sind,
10 sie zu untersuchen und zu beurteilen, was an ihnen richtig und was das Ge-
genteil ist und welche Gesetze zu welchen Verfassungen passen. Wer jedoch
solche Sammlungen ohne | die entsprechende Disposition durchgeht, ist zu
einem richtigen Urteil nicht fähig, es sei denn durch Zufall; er könnte aber
vielleicht immerhin ein besseres Verständnis dafür entwickeln.

Da unsere Vorgänger die Frage der Gesetzgebung unerforscht gelas-
sen haben, ist es vielleicht besser, dass wir sie selbst näher untersuchen, und
15 überhaupt die Frage der Staatsverfassung, um so nach | Kräften die Philo-
sophie der menschlichen Dinge zu ihrer Vollendung zu bringen. Als erstes
wollen wir nun versuchen, wenn unsere Vorgänger im Einzelnen etwas Zu-
treffendes gesagt haben, dies durchzugehen. Anschließend wollen wir auf
der Basis unserer Sammlung von Verfassungen untersuchen, welche Um-
stände die Staaten und die verschiedenen Arten von Verfassungen bewahren
20 und welche sie zerstören, und aus welchen Gründen die einen Staaten | gut,
die anderen schlecht verwaltet werden. Wenn wir all dies untersucht haben,
dann werden wir wohl auch besser verstehen, welche Art von Verfassung die
beste ist, wie jede einzelne geordnet ist und welche Gesetze und Gebräuche
sie verwendet. Mit dieser Untersuchung wollen wir nun anfangen.