

FRANZ BRENTANO

Über Aristoteles

Nachgelassene Aufsätze

Herausgegeben von
ROLF GEORGE

FELIX MEINER VERLAG
HAMBURG

PHILOSOPHISCHE BIBLIOTHEK BAND 378

Im Digitaldruck »on demand« hergestelltes, inhaltlich mit der ursprünglichen Ausgabe identisches Exemplar. Wir bitten um Verständnis für unvermeidliche Abweichungen in der Ausstattung, die der Einzelfertigung geschuldet sind. Weitere Informationen unter: www.meiner.de/bod

Bibliographische Information der Deutschen Nationalbibliothek

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliographie; detaillierte bibliographische Daten sind im Internet über <http://portal.dnb.de> abrufbar.

ISBN 978-3-7873-0631-2

ISBN eBook: 978-3-7873-2589-4

© Felix Meiner Verlag GmbH, Hamburg 1986. Alle Rechte vorbehalten. Dies gilt auch für Vervielfältigungen, Übertragungen, Mikroverfilmungen und die Einspeicherung und Verarbeitung in elektronischen Systemen, soweit es nicht §§ 53 und 54 URG ausdrücklich gestatten. Gesamtherstellung: BoD, Norderstedt. Gedruckt auf alterungsbeständigem Werkdruckpapier, hergestellt aus 100% chlorfrei gebleichtem Zellstoff. Printed in Germany.

www.meiner.de

INHALT

<i>Einleitung.</i> Von Rolf George	IX
--	----

FRANZ BRENTANO

Über Aristoteles

I. <i>Methode, Chronologie, Allgemeines</i>	1
1. Aristoteles Bedeutung und Verkennung. Einleitung in die Darstellung seiner Lehre	1
2. Methode	4
3. Zur Methode aristotelischer Studien, und zur Methode geschichtlicher Forschung auf philosophischem Gebiet überhaupt	7
4. Aristoteles, Chronologie seiner Werke. Wandlungen in der Lehre von der Definition und in anderen Fragen als Anhaltspunkte für die Chronologie seiner Schriften	21
5. Über Aristoteles. Aus einem Brief an Kastil	34
II. <i>Logik</i>	41
6. Zur Logik	41
7. Zur aristotelischen Kategorienlehre. September 1909	45
8. De Interpretatione. Florenz, September 1909	59
9. Zweite Analytika: I. Buch	66
10. Analytica posteriora: Definitionen. Florenz, Dezember 1909	73
III. <i>Erkenntnislehre</i>	85
11. Erkenntnislehre	85
12. Zur Erkenntnislehre. 21. 9. 1910	94
13. Zur Erkenntnislehre und Wissenschaftstheorie	101
14. Aristoteles' Lehre vom Ursprung unserer Ideen. 26. 4. 1908	117

15. Zur Ordnung der Darstellung: Ursprung der Ideen	124
16. Zu Physik I, 1	131
17. Vom für sich Seienden. 25. 7. 1907	134
18. Intellectus agens. Materia prima. Brief an V. Tworowski. Juli 1909	139
19. Verhältnisbegriffe in verschiedenen Gattungen; Nachtrag 7. 6. 1908	147
20. Abstraktion, Induktion und intellectus agens. Brief an V. Tworowski, Oktober 1909	151
IV. <i>Allgemeine Metaphysik</i>	155
21. Aristoteles' Metaphysik als Lehre vom Realen im Allgemeinen. 23. 4. 1908	155
22. Die verschiedenen Definitionen der aristotelischen Metaphysik. 24. 4. 1908	160
23. Terminologie	165
24. Aristoteles' Lehre von der mannigfachen Bedeutung des Seienden	190
25. Von der Bedeutung des Seienden	198
26. Aristoteles Ontologist? 6. 5. 1908	206
27. Zu Aristoteles Lehre vom Wirken und Leiden. 24./25. 4. 1908	209
28. Nus und Pneuma	214
V. <i>Theologie</i>	217
29. Über die Theologie des Aristoteles: Polemische Bemerkungen gegen Zeller und Gomperz	217
30. Von der göttlichen Allwissenheit	254
31. Übersetzung und Interpolationen zum 9. und 10. Kapitel von Met. Λ	261
32. Aporien zum 9. und 10. Kapitel von Met. Λ	267
33. Aporien zum 9. und 10. Kapitel von Met. Λ . Zweite Fassung	288
34. Zu Metaphysik Λ 10	329
35. Über das Gesetz der Synonymie	333
36. De Anima	352
37. Gotteslehre: Aristoteles, wo er zu früheren Ansichten Stellung nimmt. 21. 4. 1909	365

38. Aristoteles' Lehre von Gott und Welt. 27. 1. – 23. 2. 1909	373
39. Aus Briefen an Gomperz	388
VI. <i>Ethik, Politik, Poetik</i>	391
40. Die Philosophie von den menschlichen Dingen. Zur Nikomachischen Ethik	391
41. Einleitung in die praktische Philosophie des Aristoteles	408
42. Die Nikomachische Ethik und Politik des Aristoteles	415
43. Zur Nikomachischen Ethik	428
44. Grundgedanken der aristotelischen Ethik	436
45. Aristoteles' Lehre vom Guten. Oktober 1909	440
46. Das Gute	454
47. Zur Ethik	458
48. Zeller zur Ethik des Aristoteles	464
49. Aristoteles' Ethik. Erkenntnis des Guten. Vergleich mit der Ethik Jesu	470
50. Eudemische Ethik und Magna Moralia (September, Oktober 1909)	476
51. Politik. (Florenz, Mai 1910)	491
52. Zur Poetik	496
VII. <i>Zu Theophrast</i>	501
53. Zu Theophrast. Sept. 1909	501
54. Aporien des Theophrast zur Metaphysik	516
55. Bemerkungen zum Fragment der Metaphysik von Theophrast	523
56. Über Theophrast-Aristoteles' Lehre vom Wirken Gottes. Brief an Theodor Gomperz vom 7. 9. 1904	531
57. Über Eudemos' und Theophrasts Abweichungen von Aristoteles	534
Anmerkungen des Herausgebers	541
Verzeichnis der hinterlassenen Schriften Brentanos über Aristoteles	579

Literaturhinweise	587
Namenverzeichnis	588
Sachverzeichnis	591

EINLEITUNG

I.

Gegen Ende seines Lebens berichtet Brentano in einem Brief an Oskar Kraus über den ersten von drei Lebensabschnitten in denen er sich intensiv mit Aristoteles befaßte: »Ich hatte mich zunächst als Lehrling an einen Meister anzuschließen und konnte, in einer Zeit kläglichsten Verfalles der Philosophie geboren, keinen bessern als den alten Aristoteles finden, zu dessen besserem Verständnis mir oft Thomas von Aquin dienen mußte.«¹ Er beschrieb sich gelegentlich, so in der Einleitung zu *Aristoteles und seine Weltanschauung*, als Schüler des Aristoteles, Bruder des Eudemos und Theophrast. Die Studienjahre 1858/59, die er in Berlin verbrachte um Trendelenburg zu hören, waren ausdrücklich dem intensiven Studium des Aristoteles gewidmet, und die beiden folgenden in Münster verbrachten Semester der mittelalterlichen Aristotelesauslegung. Seine beiden ersten Bücher, *Von der mannigfachen Bedeutung des Seienden nach Aristoteles*, 1862, und *Die Psychologie des Aristoteles*, 1867, bedeutende exegetische Leistungen, waren das Ergebnis dieser Studien, und seine erste systematische Abhandlung, die *Psychologie vom empirischen Standpunkt*, ist deutlich eine Weiterentwicklung der aristotelischen Gedanken, die in den historischen Schriften erarbeitet und diskutiert worden waren.

In den achtziger Jahren führte eine Polemik mit Zeller zu einer erneuten Beschäftigung mit Aristoteles. In der *Psychologie des Aristoteles* hatte Brentano unter anderem die sogenannte kreatinistische These zu beweisen versucht, nämlich, daß nach Aristoteles der Nus jedes einzelnen Menschen von Gott geschaffen sei und nicht von Ewigkeit vorherbestehe. Die entgegengesetzte Ansicht hatte er einer eingehenden Kritik unterworfen und sie

¹ Brief vom 21. März 1916, in *Die Abkehr vom Nichtrealen*; ed. Franziska Mayer Hillebrand, Bern, 1966, S. 291.

»wunderlich«, »sonderbar« und »ungereimt« genannt. Da er besonders Zeller als Vertreter dieser Meinung nannte, griff dieser ihn in der dritten Auflage der *Philosophie der Griechen* (II,2,1879) in zahlreichen polemischen Fußnoten an. Brentano antwortete mit dem Buch *Über den Creatianismus des Aristoteles*² und der Schrift *Offener Brief an Zeller* von 1882 und 1883.

In den folgenden zwanzig Jahren veröffentlichte Brentano nichts über Aristoteles, und der Nachlaß enthält nur ganz wenige Notizen aus dieser Zeit, die auf Aristoteles hinweisen. Erst um 1905 scheint er den Plan gefaßt zu haben, die Philosophie des Aristoteles in ihrer Gesamtheit ausführlich darzustellen. Brentano kehrt also gerade dann wieder zum Studium des Aristoteles zurück, als er seine theoretische Grundposition in der sogenannten Reismuskrisis überdenkt und erneuert. Dies ist wenig überraschend, wenn man bedenkt, daß er seine philosophischen Theorien von Anfang an im Anschluß an Aristoteles formuliert hatte.

Zu der beabsichtigten großen und ausführlichen Darstellung des aristotelischen Werkes ist Brentano nicht gekommen. Das Nachlassen seiner Sehkraft und die schließlich Erblindung machte das erneute Studium der Texte unmöglich. Allerdings konnte er einen Teil seiner Vorarbeiten für den Beitrag *Aristoteles* in Asters *Große Denker* von 1911 benutzen und diesen Aufsatz bedeutend erweitert im selben Jahr als Buch unter dem Titel *Aristoteles und seine Weltanschauung* herausgeben. Ebenfalls 1911 erschien *Aristoteles Lehre vom Ursprung des menschlichen Geistes*, eine Überarbeitung des *Creatianismus*. Danach veröffentlichte Brentano nichts mehr über Aristoteles, und man darf annehmen, daß auch keines der erhaltenen Manuskripte aus späteren Jahren stammt.

² Zuerst erschienen in: Sitzungsberichte der kaiserlichen Akademie der Wissenschaften. Philosophisch-historische Classe, CI. Band, I. Heft 1882, S. 95—126; noch im gleichen Jahr ließ Brentano in Commission bei Carl Gerold's Sohn, Wien, die Schrift auch als Buch erscheinen.

II.

Carl Stumpf schrieb in seinen *Erinnerungen an Franz Brentano*³, dieser hätte in aristotelischen Lehren »so viel Wahrheit und Tiefe gefunden, daß er ihnen eine gewisse vorgängige Wahrscheinlichkeit, ein gewisses Vorrecht gehört zu werden, zuerkannte, was natürlich eine Prüfung und Verwerfung nicht ausschloß.« Zwei Beispiele mögen zeigen, daß sich einige der wichtigsten Lehrmeinungen Brentanos direkt und bewußt an aristotelisches Denken anschließen.

Im dritten Kapitel der Abhandlung *Von der mannigfachen Bedeutung* befaßt sich Brentano mit dem, was er das Seiende im Sinne des Wahrseins und das Nichtseiende im Sinne des Falschseins nennt. Unter anderem kommentiert er die Stelle *Met.* E 4 (1027 b18), die in seiner Übersetzung folgendermaßen lautet: »Das Seiende als Wahres, und das Nichtseiende als Falsches findet sich bei der Verbindung und Trennung, beides zusammen aber bei der Teilung des Widerspruchs. Das Wahre nämlich hat auf seiner Seite die Bejahung bei dem Verbundenen, die Verneinung bei dem Getrennten . . .«

»Offenbar«, sagt Brentano, »wird hier das Urteil wahr und falsch, also auch seiend und nichtseiend genannt; das Urteil selbst ist das Subjekt dem das Seiende als Prädikat zukommt. Nicht die Kopula, die in dem Satze selbst Subjekt und Prädikat verbindet, ist darum das Sein von dem hier gesprochen wird, zumal da auch ein verneinendes Urteil seiend, ein bejahendes nichtseiend genannt wird; vielmehr handelt es sich hier von einem Seienden das von dem ganzen, fertig ausgesprochenen Urteile prädiiziert wird.«⁴

Er beruft sich weiter auf die Stelle *Anal. post.* I 1, 71a 11, wo Aristoteles davon spricht, daß, wer etwas beweisen will, vorgängig wissen muß, daß etwas anderes *ist*. Es kann sich auch hier nur um Sosein, Sein im Sinne des Wahrseins handeln. Nun wird allerdings, wenn Sein von Sachverhalten, Tatsachen u. dgl. prädiiziert wird, »dadurch keine besondere, außerhalb des Geistes existierende Natur des Seienden kund getan«, sondern dieses

³ Oskar Kraus, *Franz Brentano*, München 1919, Anhang S. 85—149, S. 98.

⁴ *Von der mannigfachen Bedeutung des Seienden*, S. 34.

Sein »hat seinen Grund in den Operationen des menschlichen Verstandes, der verbindet und trennt, affirmiert und negiert.«⁵ Diese Abhängigkeit von den Operationen des Verstandes beraubt aber das Wahrsein keineswegs seiner Realität, denn »nichts was wir in unserem Geiste bilden ist so von aller Realität entblößt, daß es ganz von dem Gebiet des ὄν ὡς ἀληθείας ausgeschlossen wäre.«⁶

Diese hier dem Aristoteles zugeschriebene Ansicht hat Brentano im wesentlichen in seine Urteilslehre übernommen und weitergebildet.⁷ Danach ist jedes Urteil eine Existenzaussage, die das Bestehen eines Sachverhaltes behauptet oder verwirft. So etwa wird »a ist größer als b« dargestellt als »Daß a größer ist als b ist (der Fall)«. Diese zweite Art von Konstruktion sah er als den Sachen angemessener, da, wie er meinte, neben dem Dinglichen, Wesenhaften, Realen ein weiteres Gebiet, das des Existierenden (man könnte sagen der Sachverhalte) angenommen werden müsse und daneben auch noch das Gebiet des Nichtexistierenden: »Und so könnte man denn, ähnlich wie Aristoteles . . . sagen: wahr sei das Urteil dann, wenn es von etwas was ist, behauptet, daß es sei, und von etwas, was nicht ist, leugne daß es sei (falsch aber, wenn es mit dem was sei und nicht sei sich im Widerspruch findet).«⁸

Die sogenannten Urteilsinhalte bilden also nach dem frühen Brentano einen Seinsbereich, der zu dem des Realen (das aus wirklichen und nichtwirklichen Gegenständen besteht) noch hinzukommt. Ohne Frage nahm diese sorgenfreie Einführung von Seinsbereichen (neben Urteilsinhalten werden noch Kollektive, Relationen, Teile des Kontinuums als separate Arten des Seienden angenommen) von der dem Aristoteles zugeschriebenen Unterscheidung mannigfacher Bedeutungen des Seienden ihren Ausgang.

Nun führt aber die Theorie der Urteilsinhalte zu einer ontologischen Kettenreaktion; denn wenn ein Apfel rot ist, dann ist er

⁵ A.a.O. S. 38f.

⁶ A.a.O., (Vgl. *Met.* Δ 12, 1019b 6).

⁷ *Psychologie vom empirischen Standpunkt*, 7. Kapitel. Vgl. auch den Vortrag *Über den Begriff der Wahrheit*, in *Wahrheit und Evidenz*, Meiner (Hamburg) 1974.

⁸ *Über den Begriff der Wahrheit*, S. 24.

nicht blau, nicht grün usw., so daß mit jedem wahren Urteil eine Unendlichkeit von Inhalten assoziiert sind. Nach der Jahrhundertwende kam Brentano, ähnlich wie Russell und im Gegensatz zu seinen Schülern Meinong und Marty, zu der Einsicht, daß eine solche Vervielfältigung von Gegenstandsbereichen nicht gerechtfertigt ist. Auf seine philosophische Entwicklung zurückblickend schrieb er in dem angeführten Brief an Kraus, daß er sich als Lehrling von Aristoteles »verführen ließ, das »ist« in den Sätzen »Ein Baum ist« und »Daß ein Baum ist, ist« für gleichmäßig funktionierend zu halten. Der Anfang der *Zweiten Analytiken* scheint dafür zu sprechen. »Soll ich mich schämen«, fährt er fort, »wenn ich, der ich Neuling war und schon viel Mühe aufwenden mußte, um mir das von den Vorfahren hinterlassene Erbe zu sichern, den Irrtum, der hierin lag, nicht sofort erkannte, sondern vielmehr mich zunächst zu noch anderen Irrtümern verführen ließ, welche konsequent damit zusammenhängen?«⁹

Das »zunächst«, man wird es sagen müssen, bezieht sich auf den größten Teil seines Lebens, und die »anderen Irrtümer« auf wichtige Teile seiner Erkenntnislehre und Ontologie, gerade das was er später an Husserl und Meinong tadelte. Nach 1905 begann Brentano damit, die genügsamere Ontologie des Reismus zu entwickeln, nach der nur Realia, Dinge, die in der Zeit möglich sind, vorgestellt werden können und angenommen werden dürfen. Seine frühere Ansicht glaubte er nun auf durch Sprache hervorgerufene Verwirrung zurückführen zu sollen, aber auch, wie in dem Brief an Kraus, auf den Einfluß des Aristoteles, oder jedenfalls des Aristoteles wie er ihn damals verstand. Aber dieses Verständnis, besonders auch des *ens tantum verum*, änderte sich deutlich. Später faßte Brentano das Sein im Sinne von Wahrsein auch bei Aristoteles als eine *façon de parler* auf, so etwa die Stelle am Anfang der *Zweiten Analytiken*, die den Neuling verführt hatte, und begann größeres Gewicht auf Stellen wie *Met.* E 4, 1027b 20 zu legen, wo Aristoteles sagt, daß das Wahre und Falsche nicht in den Dingen ist, sondern im Geiste. Franziska Mayer Hillebrand behauptet mit Recht, daß

⁹ *Die Abkehr vom Nichtrealen*, S. 291f. Franziska Mayer Hillebrand hat Brentanos Entwicklung in ihrer Einleitung ausführlich beschrieben.

I. METHODE, CHRONOLOGIE, ALLGEMEINES

1. Aristoteles' Bedeutung und Verkenennung *Einleitung in die Darstellung seiner Lehre*

Aristoteles' Name ist der größte, den die Geschichte der antiken Forschung kennt. Er war für das Altertum, was Leibniz für die moderne Zeit; ja er war mehr für das Altertum als dieser für die moderne Zeit gewesen ist, welche sogar selbst noch mehr unter seinem als unter Leibnizens Einfluß steht. So kann man ihn wohl die interessanteste Erscheinung in der ganzen Geschichte des Denkens nennen. Bekannt ist das Umfassende seiner wissenschaftlichen Bestrebungen. Er hat sich hier noch mehr als Leibniz ausgebreitet, indem er doch insofern sich mehr konzentrierte, daß er, abgesehen von seiner Stellung als Lehrer Alexanders des Großen, sich von dem praktischen Leben zurückzog, während Leibniz bald in politische, bald in kirchliche Angelegenheiten sich verwickelte und auch durch seine historischen Forschungen von dem, was Wissenschaft im engeren Sinne ist, abgezogen wurde. Kein anderer Denker hatte das Glück, so geniale Männer zu seinen Anhängern zu zählen. Noch anderthalb Jahrtausend nach seinem Tode ersteht seiner Schule ein Philosoph wie Thomas von Aquino, und in dieser so fernen Zeit hat seine Philosophie noch einen der genialsten Dichter gefunden, der sie verherrlichte. Kein anderer Denker konnte sich je einer solchen Auszeichnung rühmen, denn Lukrez, wie hoch man immer über ihn denken mag, läßt sich denn doch einem Dichter wie Dante nicht vergleichen. Lewes¹ sagt von ihm, er sei ein Riesengeist. Sein Einfluß – und, wie er hinzufügt, ein berechtigter Einfluß – auf den ganzen Gang der Weltgeschichte sei ein kolossaler gewesen; nie habe ein anderer Mensch, von einigen großen Religionsstiftern abgesehen, einen so großen Einfluß ausgeübt wie er.

Merkwürdigerweise hat aber die Welt, die von ihm so mächtige Impulse empfangt, ihn vielfach als das, was er in seinen

wichtigsten Lehren war, gar nicht begriffen. Man streitet heute noch über den wesentlichsten Charakter seiner Weltanschauung. Ja ich kann es leider nicht verschweigen, daß ich der Überzeugung bin, daß die in unseren Tagen vorherrschende Auffassung seiner Metaphysik aufs vollständigste seine wahre Meinung erkennt. Hier aber haben wir das vor uns, was ihn am meisten charakterisiert, sowohl wegen der überwiegenden Wichtigkeit, welche diese Fragen an sich, als auch für den Philosophen selbst hatten, der in den lebhaftesten Ausdrücken die Superiorität der Würde dieses Teiles unserer Erkenntnis über andere, und wenn sie selbst unsere Glückseligkeit und das Heil des ganzen Volkes betreffen, hervorhebt. Wenn jene von der Glückseligkeit handeln, so ist diese es, in deren Betrachtung unsere höchste Glückseligkeit selbst besteht. Es ist klar, daß er bei solcher Überzeugung das Beste seiner Kraft gerade hierauf gewandt hat, und wenn wir über seine Ansichten auf diesem Gebiete nicht aufgeklärt sind, so ist Aristoteles, von dem so mancher Lichtstrahl von uns aufgenommen wurde, doch im wesentlichen noch heute ein Licht, das in Finsternissen leuchtet, die es nicht begreifen.

Es waren besondere Verhängnisse, welche zu einem solchen Zustand führten. Die systematische Ausarbeitung seiner »Ersten Philosophie«, von der aus und im Zusammenhang mit welcher die von ihm so genannte Zweite Philosophie² erst wahrhaft den Charakter der Philosophie mit erhält, hat er sich, als das ihm Wichtigste und zugleich Schwierigste, für zuletzt aufgehoben. Da traf es sich, daß der Tod ihn überraschte, ehe er seine Absicht ausgeführt hatte. So besitzen wir nur Fragmente und eine skizzenhafte Übersicht und sind außerdem auf die mannigfachen Stellen seiner übrigen Schriften angewiesen, in welchen er auf metaphysische Fragen Bezug nimmt. Sie sind zahlreich, aber immer wortkarg, wie denn Aristoteles überhaupt ein Schriftsteller ist, der in sehr gedrängter Weise seinen Gedanken Ausdruck verleiht. Zwar hätte er nicht wie Horaz von sich sagen können *brevis esse labor*, er war vielmehr von Natur aus zu dieser gedrängten Ausdrucksweise geneigt. Aber die Folge, das Obskure . . . ist auch bei ihm vielfach nicht ausgeblieben. Immerhin, wenn wir die zerstreuten, auf die Metaphysik bezüglichen Bemerkungen verbinden und wenn wir uns nachdenklich hineinversenken, um – wie Kepler aus den einzelnen Beobachtungen,

die Tycho de Brahe über den Stand des Mars gemacht, die Gesetze, die sie einheitlich verstehen lassen – auch den ganzen Gedankengang des Aristoteles uns zu rekonstruieren, sind wir m. E. genugsam in der Lage, uns von der ganzen Weltanschauung unseres Philosophen ein richtiges Bild zu verschaffen.

Dieses vor allem werde ich, der ich einen guten Teil meines Lebens diesen Untersuchungen gewidmet habe, dem Leser hier vorzuführen suchen, wohl aber dann auch noch auf andere Teile seiner Lehre in dem, was das Wichtigste in ihnen betrifft, eingehen.³

2. Methode

1. Sehr beachtenswert ist, was Leibniz, der ebenso als Historiker wie als Philosoph hervorragend war, in seinen *Nouveaux Essais* bei der Interpretation früherer Schriftsteller zu beachten gebietet. Nämlich, daß man sich hüten müsse, übertragene Ausdrücke in allzu eigentlichem Sinne zu nehmen. Namentlich gelte dies, wo Begriffe, die nicht gemeinüblich verwendet werden, zum Ausdruck kommen. Man greife da oft zu irgendwie verwandtem Sinn.¹ Auf Grund dieser trefflichen Bemerkung muß es als eine schwere Verirrung betrachtet werden, wenn moderne Historiker es bestreiten, daß Anaxagoras seinen νοῦς wahrhaft geistig gedacht habe, weil er ihn das »feinste« aller Dinge nennt.² Daß er dies trotzdem getan, muß für jeden außer Zweifel stehen, welcher sein Wort, daß der νοῦς unvermischt sei, ins Auge faßt; wäre doch das feinste Körperliche ebenso wie das minder feine als zwischen dem Übrigen, also in dem ὁμοῦ πάντα χρέματα eingemischt enthalten. Auch hätte er sonst den einheitlichen, allwissenden, allesordnenden, allgewaltigen als feinsten Staub in einer Vielheit von Partikelchen bestehend durch das Weltall zerstreut denken müssen, was mit der Tatsache, daß er nur an einem Punkte die Bewegung hervorbringt, in krassem Widerspruch steht; oder er hätte ihn als den kleinsten aller Punkte an einer Stelle gegeben, mit einem Wissen des indefinit entfernten und einer dahin allgewaltig ordnenden vorbestimmenden Kraft ausgestattet denken müssen. Man vergleiche die Absurdität dieser Annahme mit der Wahrscheinlichkeit der nach Leibniz hier sich aufdrängenden Vermutung, daß Anaxagoras in Wahrheit von einem Geiste spreche, aber in der überlieferten Sprache nur sinnliche Ausdrücke findend, sich jene Bezeichnung als »feinstes von allen Dingen« erlaubt habe, um die allerdurchdringendste und so in allem gegenwärtige Macht seines Prinzips anzudeuten.

Auch bei Aristoteles wird aber von manchen ungescheut der gleiche Fehler begangen, wenn man ihn sagen hört, Gott berühre einen Himmelskörper, wenn er ihn bewege.³ Man läßt sich nicht einmal dadurch zur Besinnung bringen, daß die beigelegten

Worte, daß Gott berühre, ohne berührt zu werden, wenn der Ausdruck im eigentlichen Sinne zu nehmen wäre, hier als mit sich selbst im Widerspruch erscheinen würde. Nichts wäre hier für Leibniz klarer, als daß Aristoteles nur dem Gedanken Ausdruck geben wollte, Gott wirke auf den Körper, ohne selbst eine Wirkung zu empfangen.

Auch wäre es ihm nie eingefallen, Aristoteles die Ansicht zuzumuten, daß der Gott oder einer der Götter im weiteren Sinn, oder auch nur der menschliche $\nu\omicron\upsilon\varsigma$ während seiner Verbindung mit dem Leib an irgendeinem Orte sei. Er hätte vielmehr sofort die Absicht des Aristoteles verstanden, welche nur dahin ging, eine Verbindung in einem, sei es einseitigen, sei es gegenseitigen, Kausalverhältnisse auszudrücken. Leibniz selbst denkt Gott »*circumscriptivae*« nirgends, »*definitivae*« aber gilt er ihm als allgegenwärtig in der für ihn unbegrenzten Körperwelt.

2. Was die Autorität früherer Interpreten des Philosophen angeht, so muß zwischen denen, welche nicht bloß Philologen, sondern auch Philosophen waren, und den anderen sehr unterschieden werden. So ist z.B. unter den Modernen die eines Trendelenburg entschieden von hervorragender Bedeutung. Die Übereinstimmung vieler kann keinen Eindruck machen, wenn nachweisbar einer vom anderen sich anstecken ließ.

Gewiß muß es bei Kommentatoren aus der christlichen Zeit nicht als ausgeschlossen gelten, daß sie eine Neigung haben mochten, den kommentierten Schriftsteller im Einklang mit ihnen geläufigen Ansichten zu deuten. (Ähnlich wie Hegel und Schelling kommentieren, oder Leibniz von der aristotelischen Energie spricht.) Doch mindert sich diese Besorgnis, wenn man sie gelegentlich mit freiem Blick Unterschiede anerkennen sieht. Zu beachten ist, daß sie manchmal über Hilfsmittel verfügt zu haben scheinen, die uns unzugänglich sind.⁴

Dazu kommt, daß gerade unter den mittelalterlichen Kommentatoren mehr als unter den modernen und antiken sich wahrhaft kongeniale Denker finden. Wir betonten schon die Wichtigkeit dieses Umstandes, und daß sie ganz in Aristoteles aufgingen, ihn in allen Teilen zugleich gegenwärtig hatten und darum auch den Teil aus dem Ganzen zu begreifen wußten. Thomas von Aquin war sicher ein ungleich philosophisch begabterer Kommentator als irgend einer der antiken oder modernen Zeit.

Zum Ausschluß der Besorgnis einer Beeinflussung durch christliche Vorstellungen muß es besonders geeignet sein, wenn die betreffende mit dem Christentum übereinstimmende Lehre auch von vorchristlichen Kommentatoren und namentlich von den hervorragendsten, wie insbesondere Alexander von Aphrodisias als der Sinn der Worte des Philosophen behauptet worden ist.

Daß man unter solchen Umständen noch zu behaupten wagt, eine allen diesen Interpreten gemeinsam zuwiderlaufende Auffassung sei die von vornherein einzig mögliche, erscheint im höchsten Grade paradox.⁵

VI. ETHIK, POLITIK, POETIK

40. Die Philosophie von den menschlichen Dingen

Zur Nikomachischen Ethik

1. Begriff der Ethik.

Sie ist eine allgemeine Anleitung zur Lebensführung. Sie ist jene Disziplin, welche uns darüber unterrichtet, was wir als letzten Zweck des Lebens ins Auge zu fassen und wie wir das Leben zu diesem Zwecke hinzuordnen haben. Aristoteles identifiziert einmal die Ethik mit der Politik,¹ ein andermal unterscheidet er sie von ihr, bringt sie aber mit ihr in sehr nahe Verbindung, indem er beide als Teile einer Disziplin begreift, welche er als »die Philosophie von den menschlichen Dingen« bezeichnet.² Er gebraucht hier den Namen Philosophie in einem uneigentlichen, analogen Sinne. Die Philosophie im eigentlichen Sinne ist theoretisch; sie hat es mit der Erforschung von notwendigen Wahrheiten zu tun, nämlich des ersten, durch sich selbst notwendigen Prinzips aller Dinge und jener notwendigen Wahrheiten, welche von ihm abhängen, indem sie dieselben aus ihm ableitet. Da die ganze Welt eine notwendige Konsequenz der ersten, durch sich selbst notwendigen Wahrheit ist, so würde sie, wenn sie zur Vollkommenheit geführt würde, Allwissenheit sein. Doch wir sind weit entfernt davon, sie in dieser Vollkommenheit zu besitzen.

Nur Gott, der das erste Prinzip ist, erkennt, indem er sich erkennt, die ganze Fülle der Wahrheit, die in ihm beschlossen liegt. So ist denn diese Philosophie (im eigentlichen Sinn) bei uns sehr unvollkommen. Sie ist, weil das erste Prinzip Gott ist, die Philosophie von den göttlichen Dingen. Ihr stellt nun Aristoteles eine Philosophie von den menschlichen Dingen zur Seite, die nicht theoretisch, sondern praktisch ist. Sie spricht uns nicht von einem Gegenstande, der notwendig wirklich ist, sondern von einem, der durch unsere freie Tätigkeit angestrebt werden soll. Ist

das Ziel der theoretischen Philosophie in ihr selbst gelegen, so ist das der praktischen Philosophie außerhalb ihrer gelegen. Das Streben, zu welchem sie die Anleitung gibt, ist Zweck der Anleitung, und dieses Streben wieder ist dem erstrebten Ziele untergeordnet. Dieser ihr vornehmster Gegenstand wird auch keineswegs mit vollkommener Sicherheit zu Verwirklichung geführt.

Immerhin besteht in dem Verhältnis der menschlichen Philosophie zu den Künsten im weitesten Sinne des Wortes eine gewisse Ähnlichkeit mit dem Verhältnis der Philosophie zu den andern theoretischen Disziplinen. Denn wie diese unter ihnen allein auf das erste, in sich selbst notwendige Prinzip zurückgeht und alle anderen notwendigen Wahrheiten aus ihm ableitet, so geht die Philosophie von den menschlichen Dingen unter allen werktätigen Disziplinen allein auf das erste Prinzip, welches bei jedem Handeln und jeder Werkstätigkeit maßgebend werden soll, zurück. Sie erscheint darum, mit ihnen verglichen, wie die baumeisterliche Kunst als Beherrscherin der handlangenden Künste.

Innerhalb dieser Philosophie der menschlichen Dinge erscheint die Ethik im engeren Sinne als diejenige Disziplin, welche uns mit dem Ziel des menschlichen Lebens bekannt macht, um uns die Anweisung zu geben, wie der einzelne Mensch sein Leben einzurichten habe, um es zu erreichen, die Politik aber als diejenige, welche uns mit demselben Ziele des menschlichen Lebens bekannt macht, um uns zu zeigen, wie dasselbe von einem ganzen Volke zu erreichen sei. Da der einzelne, um es zu erreichen, des Zusammenlebens mit anderen und der staatlichen Ordnung in der Gemeinschaft bedarf, so erscheint die Ethik im engeren Sinne von der Politik nicht eigentlich abtrennbar, es müßte denn einer es nur mit den Bedürfnissen eines schon vollkommen Erzogenen und so hochstehenden Menschen zu tun haben, daß er des Umganges mit anderen ganz entbehren könnte. Namentlich das Interesse der Erziehung stellt somit die innigste Verbindung mit der Politik her. Umgekehrt kann die Politik, wenn sie wirklich zur Glückseligkeit führen soll, die Abtrennung der Ethik nicht dulden. Aristoteles verbirgt sich nicht, daß es mehr sei, ein guter Mensch, als ein guter Bürger zu sein. Damit, daß einer ein guter Bürger geworden ist, ist er noch nicht zum letzten Ziel des menschlichen Lebens gelangt, doch mag er dazu vorbereitet sein,

wenn der Staat Sorge trägt, daß er auch mit jenen Lehren bekannt wird, welche darauf zielen, die Vollkommenheit des Bürgers zur Vollkommenheit des Menschen zu erhöhen.

Es läge hier nahe, eine Korrektur an der aristotelischen Lehre vom Verhältnis von Politik und Ethik anzubringen, wobei die letztere, obwohl sie es mit dem Einzelnen zu tun hat, welcher im Vergleiche mit einem Volke als das Geringere erscheinen könnte, als die höhere und übergeordnete Disziplin erscheinen würde. Die Ethik allein würde nämlich die Anweisung zur Erreichung des höchsten Zieles geben, die Politik aber nur die Anweisung zur Erreichung eines Zustandes der Gemeinschaft, wie ihn die Ethik als eines der Mittel zur Erreichung des höchsten Zieles des menschlichen Lebens verlangt. Diese käme dann zur Ethik in eine Stellung, wie die Strategik und Rhetorik sie zu ihr haben. Auch erscheint das Ziel der Politik, weil auf das Wohl der Gemeinschaft gerichtet, darum noch keineswegs als das größere, indem, wie wir aus den Ausführungen des Aristoteles erkennen, der Einzelne als ein höchstes Ziel keineswegs egoistisch das eigene Wohl allein, vielmehr auch das von Familie, Freunden, Bekannten, ja des ganzen Kreises, auf welchen er fördernd einzuwirken vermag, berücksichtigt. Gilt es doch bei seinem Handeln als Höchstes, allein unverbrüchliches Prinzip, unter dem Möglichen immer das Bessere und also das Bestmögliche vorzuziehen. Das Wohl mehrerer ist aber ein größeres Gut als das Wohl eines Einzelnen, und daraufhin gibt es Fälle, worin die Ethik, obwohl sie die Anweisung zur Erreichung des höchsten Zieles des Einzelnen ist, die vollkommene Selbstaufopferung zur Pflichtmacht.³ Es gibt keinen Willen außer dem Einzelwillen, und an den Einzelwillen richten sich darum alle Anweisungen, auch die der Politik. Für den Einzelwillen kann es aber keine höhere Anweisung geben als die zu seinem höchsten Ziele.

In dem sechsten Buche der *Ethik* sehen wir Aristoteles fünferlei intellektuelle Tugenden⁴ zusammenstellen: die Wissenschaft, die Kunst, die *φρόνησις*, den *νοῦς* und die *σοφία*. Die *σοφία* ist hier mit der Philosophie von den göttlichen Dingen identisch. Sie ist die Philosophie im eigentlichen Sinne. Sollen wir sagen, daß die *φρόνησις* ebenso mit der Philosophie von den menschlichen Dingen identisch ist? Manches scheint dafür zu sprechen, doch spricht auch manches dafür, daß die bloße

Kenntnis der politischen und ethischen Lehre zur *φρόνησις* nicht ausreicht, sondern daß dazu auch die Geschicklichkeit gehöre, diesselbe auf den einzelnen Fall anzuwenden. Nicht wer die allgemeine Regel ausspricht, sondern wer sie im einzelnen Fall richtig appliziert, wer das richtige praktische Urteil im einzelnen Falle fällt, erweist sich als einer, der die Tugend der *φρόνησις* übt.⁵ Politik und Ethik können nicht zu einer erschöpfenden Kasuistik werden. Der *φρόνιμος* urteilt aber in jedem einzelnen Fall richtig über das, was zu wählen sei. Es gehört dazu eine Gabe der richtigen Unterordnung des einzelnen Falles unter die allgemeine Regel, die vielleicht nicht jeder besitzt, der die Regel kennt. Oft muß der Entschluß rasch gefaßt werden, und es ist nichts Kleines, in rascher Überlegung das Sämtliche, das in Betracht kommt, unter sich und mit den allgemeinen Regeln des Handelns in die richtige Beziehung zu setzten. Auch kann eine leidenschaftliche Erregung die Unterordnung des einzelnen Falles unter das allgemeine Gesetz vereiteln. Aristoteles spricht von Leuten, welchen er eine *δεινότης* zuschreibt, welche sie dazu bringt, richtig zu wählen, ohne die allgemeinen Regeln zu kennen. Der *φρόνιμος* soll auch eine *δεινότης* haben, richtig zu wählen, aber eine, die mit der Kenntnis der Regeln zusammenhängt, obwohl [sie] vielleicht nicht ausschließlich durch sie gegeben ist.⁶ So scheint die Kenntnis der Ethik einen Teil der *φρόνησις* zu bilden, und zwar jenen Teil, der allgemein lehrbar ist, zu dem aber ein richtiger Takt, den eine glückliche Naturanlage und Erfahrung geben, als anderes wesentliches Moment, hinzutreten muß. Daß es im einzelnen Fall trotz aller Kenntnis der allgemeinen Regeln, ja auch trotz vielfacher Erfahrung nicht immer möglich ist, mit Genauigkeit das, was das praktisch Bessere ist, zu unterscheiden, erkennt Aristoteles auf's ausdrücklichste an.

So könnte man denn vielleicht sagen, daß, wie die Politik der Ethik untergeordnet ist, Politik und Ethik wieder der *φρόνησις* untergeordnet seien, aber freilich nicht mehr als einer allgemeinen, in Regeln zu fassenden Disziplin, sondern einer intellektuellen Tugend, die sich auf die Einzelfälle bezieht.

2. Wir haben gesagt, die Ethik sei eine praktische Disziplin, welche uns von dem unterrichte, worin der höchste Zweck des menschlichen Lebens liegt, und uns die Anweisung gebe, unser Leben im Hinblick darauf zu ordnen. Da sie dies in allgemei-

ner Weise tut, so wird sie uns von dem Höchsten sprechen, welches von Menschen überhaupt erreichbar ist, also von solchem, wozu gewisse günstige Bedingungen erforderlich sind. Sind dieselben nicht gegeben, so wird es immer noch das Richtige sein, dieses höchste für den Menschen erreichbare Ziel nicht aus den Augen zu verlieren, um uns wenigstens nach Tunlichkeit ihm anzunähern. Können wir es nicht ganz erreichen, so doch einem Teile nach, und dieser Teil wird dann, weil er als Teil zu jenem Ideal des menschlichen Lebens gehört, also, wenn auch nicht gerade als Mittel zu ihm, doch noch immer darum, weil es zu lieben ist, zu lieben und zu realisieren sein. Gehört also z.B. zum höchsten Ziel des menschlichen Lebens eine Übung der Tugenden durch ein langes Leben, gehört zu ihm der Umgang mit Freunden, und die Zugehörigkeit zu einer wohlgeordneten Gesellschaft, auch die Freiheit von körperlichen Schmerzen u.dgl., so werde ich doch auch, wenn die politischen Verhältnisse schlecht sind, und ich sie nicht zu bessern vermag, und wenn ich meine Freunde verliere, wie ein Hiob mit Leiden geschlagen werde, oder zwischen der Wahl stehe, meinen Posten in der Schlacht treulos zu verlassen oder mein Leben und somit die Möglichkeit fernerer edler Lebensbetätigung hinzugeben, noch immer im Hinblick auf das Ideal des menschlichen Lebens meine Wahl treffen können. Und ich werde dem höchsten Ziel des menschlichen Lebens, welches Aristoteles die Glückseligkeit nennt, dann so nah als möglich kommen. Dieses muß gar wohl deutlich uns vor Augen stehen, wenn wir der aristotelischen Ethik gerecht werden wollen. Glückseligkeit heißt nach ihr nichts anderes als das im idealen Fall durch menschliche Tätigkeit erreichbare höchste Gut, und das Streben nach ihr ist eigentlich nur ein Begehren, Lieben im Hinblick darauf, auch wenn es sich nicht um Erreichung, sondern nur um eine höchstmögliche Annäherung an dieses Ideal handelt.

3. Die Aufgabe der Ethik zerfällt deutlich in zwei Teile. Einmal hat sie das Ideal des menschlichen Lebens festzustellen, dann die Mittel anzugeben, die zu seiner Erreichung in vollkommener oder angenäherter Weise führen.

Was das erste anlangt, so wird einerseits zu betrachten sein, was ins Machtbereich des Menschen fällt, andererseits was gut und was besser ist als ein anderes. In erster Hinsicht wird nicht

bloß zu berücksichtigen sein, ob etwas unserem Einfluß unterliegen kann, sondern auch in welchem Maß es der Fall ist, wie z.B. jeder Mensch mehr Mittel hat, seine eigene Seele als die eines andern umzubilden. Da die menschliche Kraft begrenzt ist, wird man auch hinsichtlich der Personen, auf die man außer sich selbst einen Einfluß zum Guten nehmen will, eine Auswahl zu treffen haben, und wird sich dabei auf eine Zahl von solchen beschränken, auf welche man mehr Einfluß üben kann als auf andere. Gäbe es unter den Wesen, auf welche wir Einfluß nehmen können, solche, die höherer Art sind als der Mensch, in welchen darum größere Güter als in uns Menschen selbst zu realisieren wären, und welche, indem wir ihnen dienten, zu deren vollkommenerer Verwirklichung gelangten, so würden diese wohl mehr noch als wir selbst und unsere Mitmenschen als wesentliche Teile unseres Machtbereiches zu berücksichtigen sein. [Es ist] Umgekehrt, wenn die Menschen unter allem, was in unser Machtbereich fällt, diejenigen Wesen sind, in welchen am meisten ein Gut realisiert werden kann. Das Letztere ist nach Aristoteles in dem Maße der Fall, daß die Rücksicht auf die Verwirklichung eines um seiner selbst willen Guten in anderen Wesen als dem Menschen ganz und gar daneben verschwindet.⁷

Wenn es einen Unterschied macht, ob es sich um unsere oder eine andere Seele handelt, in welcher ein Gut realisiert werden soll, weil wir selbst mehr unserer Einwirkung unterliegen, so macht es auch einen Unterschied, ob ein zu realisierendes Gut in näherer oder fernerer Zeit zu realisieren ist. Auf das uns zeitlich Näherliegende können wir mehr einwirken, vermögen wir besser fürzusorgen, da wir die kommenden Verhältnisse im anderen Falle zu wenig kennen. Dies wird namentlich der Fall sein, wenn es sich um die Berücksichtigung unseres jenseitigen Lebens handelt. Und man darf sich darum nicht wundern, wenn Aristoteles, so fest er an dasselbe glaubt, so wenig doch darauf Rücksicht nimmt. Nur etwa in der einen Bemerkung, daß es den Gottgefälligen besonders wohl ergehen werde,⁸ und auch in der, daß die distributive Gerechtigkeit dem Besseren Besseres zuteilt und daß die gerechte Vergeltung etwas Edles sei⁹ (sogar von einem εὖ ποιεῖν der Götter spricht er) kann man etwas sehen, was auch die Vollkommenheit unseres jenseitigen Lebens angeht, was aber zugleich zeigt, daß wir eben in dem Maße, in welchem wir für die

49. Aristoteles' Ethik · Erkenntnis des Guten · Vergleich mit der Ethik Jesu

Lehrung ethischer Erkenntnis

1. Aristoteles spricht von Erfahrung, von Gewöhnung als Vorbedingungen ethischer Erkenntnis und zwar Erfahrung von tugendentsprechenden Handlungen.¹ Sie müssen doch wohl in ihrem besonderen Wert erfahren werden.

2. Kann dies sein, wenn sie nicht in der Weise geübt werden, wie der Tugendhafte sie übt? Man möchte meinen, nein! Das edle Motiv muß also wenigstens mitbestimmend sein.

3. Oder kommt es, soweit die Güter theoretischen Lebens in Betracht kommen, wie z. B. Wissen, auf kein Motiv an? Es wird erlebt, und dann in seinem Wert zum Bewußtsein gebracht.

4. Und was die praktischen [Güter] anlangt, wird es bei unverdorbenen natürlichen Dispositionen nicht für jedermann, auch den Ungeübten, geschehen, daß einer Gutes liebt, Besseres vorzieht, und kann nicht dann der Wert zum Bewußtsein kommen? – Man zieht *ceteris paribus* mit Recht Freude dem Leid vor und, wo sie kein Opfer kostet, liebt man auch die Freude eines andern. Man zieht vor, sich mit ihm, als sich allein zu freuen. Auch mit ihm vielmehr als allein zu wissen. Daher der Mitteilungs- und Lehrdrang. Man tut solches nicht bloß für den einzelnen Fall, sondern auch im allgemeinen. Und man macht so die Erfahrung allgemeiner Vorzüglichkeit. So scheint es.

5. Aber wie ist die Erfahrung, daß dies vorzüglich etc., gemacht worden? Lag sie einfach darin, daß es möglich war, es vorzuziehen? – Heißt »besser« soviel als »vorzuziehen Mögliches«? Dann käme in keinem Falle ein schlechtes Vorziehen vor. Aristoteles weiß recht wohl, daß es auch dies gibt. Er sagt: So wie der Tugendhafte vorziehend, zieht man richtig vor.² Aber droht das nicht zum Zirkel zu werden? Es muß nach Aristoteles offenbar Fälle geben, in welchen nicht in Rücksicht darauf, wer handelt und vorzieht, ein Vorziehen als richtig erkannt wird. Nicht aber aus den Objekten des Vorziehens, sondern aus dem Vorziehen. Sonst wäre dessen Erfahrung nicht nötig.

Schwierigkeiten bereitet insbesondere die Stelle *Met. A*, wo Aristoteles sagt, das νοητόν und ὁρεκτόν seien oft eines. Es werde aber mehr etwas begehrt, weil es (gut) scheine, als daß es (gut) scheine, weil es begehrt werde.³ Ja, sie scheint geradezu der sonstigen Lehre vom Begriffe des Guten und dem Ursprung der ethischen Erkenntnis aus der Erfahrung und Übung zu widersprechen. Sollte er hier die ἡδονή, die an den edlen Akt geknüpft ist, nicht zur ὁρεξις gerechnet haben? – Gar manches spricht dafür. So insbesondere, daß er in der Psychologie die ganze ὁρεξις zum sinnlichen Teile rechnet.⁴ Auch der göttliche νοῦς hat ἡδονή.⁵ – Vielleicht ist ein intellektives Wohlgefallen und Vorziehen das, was als richtig charakterisiert ist und aus dem Vorstellen unmittelbar entspringend von Aristoteles mit zur νόησις gerechnet wird. In Wahrheit ist ja die als richtig charakterisierte Gemütsbewegung die, welche ähnlich wie evident apodiktische Urteile, wie man sich ausdrückt, »aus dem Begriffe entspringen«, was freilich eigentlich so viel sagt, als durch das Vorstellende als solches in der Seele erzeugt werden. So läßt denn auch *De Anima* ὁρεξις mit ὁρεξις wie höhere mit niedrigerer Sphäre kämpfen.⁶ Jene, wohl dem noetischen Teile angehörig, scheint aber manchmal zum νοῦς selbst gerechnet zu werden. Eine gewisse Unvolkommenheit des Ausdrucks dürfte auf einen gewissen Mangel an Präzision der Lehre selbst hinweisen.

Können wir überall die Vorzüglichkeit erkennen?

Aristoteles selbst gibt zu, daß eine ganz genaue Fixierung der richtigen Mitte nicht immer möglich ist.⁷ Wir sind also nicht immer imstande, die Vorzüglichkeit zu erkennen. Unter welchen Bedingungen also? Unter welchen nicht? – Auch hier vermissen wir genauere Bestimmungen.

Gesetz der Nächstenliebe wie sich selbst

1. Jesus hat dies als oberstes Gesetz bezeichnet. Etwas Ähnliches finden wir bei Aristoteles nicht.

2. Dagegen sind doch sehr merkwürdig die Ausführungen

über die doppelte δικαιοσύνη im Anfang des fünften Buches. Beide, auch die allgemeine, nimmt auf den Nächsten (ἑτερον) Bezug. Und für die allgemeine begeistert er sich wie für nichts anderes. Sie ist schöner als der Morgenstern und der Abendstern.⁸ Beide, auch die allgemeine, bestehen aber bei gerechter Staatsform in einer ἰσότης (nach Proportion des gerechten Anspruchs).⁹ Und so scheint denn, daß bei vollkommener allgemeiner Gesetzerfüllung das Eigene dem Fremden als Gut nicht vorgezogen werden soll, wenn es sich um Gleiches handelt.

3. Im letzten Buch spricht er wohl von einem berechtigten gegenüber einem verkehrten Egoismus.¹⁰ Aber sollte das, was er da sagt, etwas anderes als ein energisches Abmahnen vom letzten sein? Sollte wirklich vom Edlen verlangt werden, daß er die gleiche Tugend nicht ebenso dem Freunde wünsche und gönne? – Nur freilich mag die Wahrheit des »kehre vor der eigenen Tür«, τὶ δύσκολον; ἑαυτοῦ γινῶναι etc. und überhaupt, daß man, obwohl den Nächsten wie sich zu lieben, für sich mehr als für jeden zu sorgen habe, dabei mitvorgeschwebt haben. Sie widerspricht nicht, steht vielmehr im Einklang mit dem richtig verstandenen Gesetz Jesu (»Ziehe zuerst den Balken aus Deinem Auge etc.«) und mit dem allgemeinen Grundsatz, man solle das Gute im weitesten Kreise so viel als möglich zu fördern suchen, d.h. die Vorzüglichkeit bei der Wahl praktisch maßgebend machen.*

*Die Unterscheidung einer doppelten Gerechtigkeit, wie Aristoteles sie macht, einer allgemeinen und besonderen, auch in der Schrift.

Aristoteles erklärt die Äquivokation aus Verallgemeinerung: Eine Art pars pro toto. Vielleicht andere Gründe noch. Man könnte sagen, vorausgesetzt, daß das Staatsgesetz wirklich so weit greift wie die Moral, gehöre jedes Vergehen vor den Richterstuhl. Bei gerechter Entscheidung werde der Gute freigesprochen. Dann äquivok durch Beziehung: Gerechter Spruch – gerechte Sache.

Wiederum: Wenn der Staat über alles Vorschriften zu geben, seinen Willen maßgebend zu machen das Recht hat, ist es eine wahre Rechtsverletzung gegen ihn, gegen diesen Willen zu handeln.

Ebenso: Wie die Gerechtigkeit jede Liebestugendhandlung eine Wahl, bei welcher die Ansprüche von verschiedener Seite nach der Wahrheit berücksichtigt werden sollen. Man kann von unparteiischer Berücksichtigung jedes Gutes, das in Betracht kommt, nach seinem relativen Wert

ANMERKUNGEN DES HERAUSGEBERS

»B.« kennzeichnet Brentanos eigene Anmerkungen.

Vom Herausgeber eingeführte Überschriften oder Ergänzungen sind in [] eingeschlossen.

Die letzte Anmerkung zu jedem Aufsatz gibt die Signatur der Handschrift in der Houghton Library an (vgl. das »Verzeichnis der hinterlassenen Schriften über Aristoteles«).

1. Aristoteles' Bedeutung und Verkennung. Einleitung in die Darstellung seiner Lehre

1. Lewes, G.H., *Aristotle, A Chapter from the History of Science*, London 1864. Übersetzt von J.V.Carus, Leipzig 1865.
2. Die *Physik*. vgl. *Met.* Z11, 1037a 15.
3. A5.

2. Methode

1. *Essai* III, 10 (?).
2. Gomperz, *Griechische Denker* I, 174.
3. Gomperz, III, 184.
4. Brentano weist auf Thomas' Kommentar zu *De Gen. et Corr.* hin.
5. A2 (Teil).

3. Zur Methode Aristotelischer Studien, und zur Methode geschichtlicher Forschung auf philosophischem Gebiet überhaupt

1. Die Abhandlung, auf die sich Brentano hier bezieht ist nicht erhalten. (Die anderen hier abgedruckten Ausführungen über die Methaphysik des Aristoteles sind sicher alle erst nach 1905 geschrieben, das hier vorliegende Stück aber schon zehn Jahre früher.) Vgl. Anm. 12.
2. Die dritte Auflage, in der Zeller Brentano in mehreren polemischen Fußnoten angriff, erschien 1879.

17. B.: Lederers Brief [nicht erhalten, vgl. *HA* 570a 7].
18. *Met.* Θ 8.
19. vgl. *De An.* III 5, 430a 20.
20. *De An.* III 4, 429a 23.
21. Vgl. die Diskussion dieser und der im Folgenden ausgesprochenen Ansicht in *Die Psychologie des Aristoteles*, S. 195ff.; S. 18ff.
22. *Met.* Λ 3, 1070a 26; *De An.* I 4, 408b 18.
23. Diese Bemerkungen richten sich gegen Zeller; vgl. *Ursprung*.
24. B.: *Met.* Λ 7, Einleitung.
25. *De An.* III 8, 432a 5.
26. *Met.* Θ 9, 1051a 3; *De An.* III 5, 430a 23.
27. *De An.* III 5, 430a 26.
28. *Met.* Θ 8.
29. *De An.* III 5, 430a 22.
30. *Met.* Λ 8, 1074b 1.
31. *Met.* Λ 7, 1072b 23.
32. B.: Vgl. *Met.* Λ 8 Anfang. Das, was früher als die Substanz ist, muß selber Substanz sein.
33. *DC* I, 2–4.
34. A54.

39. [Aus Briefen an Gomperz]

1. B.: 336b 27.
2. Mehr ist von diesem Brief nicht erhalten.
3. B.: St. Thomas zu *De Caelo et Mundo*, Liber II, Lectio XIV. Zu Aristoteles »Velut futurum providente naturam«.
4. *Commentaria* I, zu *Met.* Λ X, 1076a 6.
5. *DC* II 9, 291a 24.
6. A136.

40. Die Philosophie von den menschlichen Dingen. Zur Nikomachischen Ethik

1. *EN* I 2, 1094b 10.
2. B.: *EN* X 9, 1181b 15.
3. *EN* III 6.
4. Brentano verbessert von »Disziplin« zu »Tugend« mit dem Vermerk: »Der νοῦς keine Disziplin«.
5. *EN* VI 7, 1141b 14.
6. *EN* VI 12, 1144a 23.

7. *EN* III 7, 1141a 28; X 8, 1178b 23.
8. *EN* X 8, 1079a 30.
9. *MM* I 33, 1194 a 28.
10. *EN* VI 2, 1139a 22.
11. *EN* I 13, 1102a 33.
12. *EN* X 5, 1196a 15.
13. *Met.* A 9, 1074b 30; *EN* IX 4, 1166b 13; IX 11, 1171b 4.
14. Vgl. Anm. 9.
15. *EN* VI 14.
16. *EN* VII, 1147b 3.
17. *EN* X 18, 1178b 24.
18. *Top.* III 2, 117a 16; *EN* I 7, 1097b 16; *EN* X 2, 1172b 27; *Rhet.* I 7, 1363b 17.
19. *EN* VIII 2, 1155b 19.
20. *EN* VII 12, 1152b 25.
21. *EN* VII 4, 1147b 23.
22. *EN* X 7, 8.
23. *EN* IV 1, 2.
24. *EN* III 6-9.
25. Z. B. *EN* VIII 12, 1161b 17.
26. *EN* I 7, 1097b 20.
27. *EN* IX 8.
28. *EN* I 6, 1096a 19.
29. *Met.* Θ 9, 1051a 3 (?).
30. *Met.* A 10, 1075a 12.
31. *EE* I 5, 1215b 25.
32. Vgl. Anm. 27, *Met.* B 998b 22.
33. *Met.* Θ 8, 1050a 21.
34. *Met.* I 3.
35. *Met.* A 10.
36. *EN* I 6, 1096a 27.
37. *EN* I 3, 1095a 3.
38. *EN* III 2, 1111b 27.
39. *EN* VII 12, 1152b 25.
40. *EN* VII 2, 3.
41. A109.

41. Einleitung in die praktische Philosophie des Aristoteles

1. Es kann nicht mehr ermittelt werden, woran B. sich hier anschließt. Vielleicht waren diese Kapitel für *Weltanschauung* bestimmt und mußten wegen Platzmangels ausgelassen werden.

49. Aristoteles' Ethik. Erkenntnis des Guten.
Vergleich mit der Ethik Jesu

1. *EN* I 4, 1095a 2; a 30; I 7, 1098b 2; VI 8, 1142a 11.
2. *EN* X 5, 1176a 16.
3. *Met.* A7, 1072a 26.
4. *De An.* III 7, 431a 12.
5. *Met.* A 7, 1072b 16.
6. *De. An.* III 10, 433b 5.
7. *EN* II 2, 1104a 1.
8. *EN* V 1, 1129b 25.
9. *EN* V 3.
10. *EN* IX 8.
11. *EN* III 6.
12. Cesare Lombroso, 1836--1909; *Genie und Irrsinn* 1887.
13. *EN* IV 7, 1124a 1.
14. *EN* IV 2.
15. Benjamin Franklin, *Autobiography*, viele Ausgaben, beschreibt einen Tugendkatalog mit einem Selbstverbesserungsplan.
16. Vgl. *EN* V 6, 1134a 18.
17. A106 (Teil).

50. Eudemische Ethik und Magna Moralia

1. B.: *EE* I 1, 1214a 21.
2. B.: *EE* VII 14, 1248b 3; vgl. auch 1247a 27.
3. *EE* I 3, 1215a 7.
4. B.: *EE* I 8, 1217b 25.
5. *EE* I 8, 1218a 10.
6. *EE* I 8.
7. Theophrast, *Metaphysisches Fragment* II 7; Usener 5a 20.
8. *Met.* A 10, 1075a 12.
9. *Metaphysisches Fragment* II 10, Usener 6a 2.
10. *Commentaria* I, S. 714.
11. *Commentaria* I, S. 102.
12. *Metaphysisches Fragment* II 9, Usener 5b 15.
13. B.: *EE* I 5, 1216a 1.
14. *Metaphysisches Fragment* IV 15, Usener 7a 19.
15. In der uns vorliegenden Abschrift lautet die Überschrift »Bemerkungen zum II. Buch, Kap. 8«. Am Rand wird auf die Stellen 1224a 35 und 1224b 22 verwiesen. Fraglos bezieht sich Brentano aber auf *EE* II