

ARISTOTELES
NIKOMACHISCHE ETHIK

ARISTOTELES
WERKE
IN DEUTSCHER ÜBERSETZUNG

BEGRÜNDET VON
ERNST GRUMACH
FORTGEFÜHRT VON
HELLMUT FLASHAR
HERAUSGEGEBEN VON
CHRISTOF RAPP

BAND 6

NIKOMACHISCHE ETHIK
ERSTER HALBBAND

DE GRUYTER

ARISTOTELES

NIKOMACHISCHE ETHIK

ÜBERSETZT, EINGELEITET UND KOMMENTIERT VON
DOROTHEA FREDE

ERSTER HALBBAND
ÜBERSETZUNG UND EINLEITUNG

DE GRUYTER

ISBN 978-3-11-055948-4
e-ISBN (PDF) 978-3-11-056677-2
e-ISBN (EPUB) 978-3-11-056569-0

Library of Congress Control Number: 2019937335

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek
Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen
Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet
über <http://dnb.dnb.de> abrufbar.

© 2020 Walter de Gruyter GmbH, Berlin/Boston

Satz: Satzstudio Borngräber, Dessau-Roßlau
Druck und Bindung: Hubert & Co, Göttingen

www.degruyter.com

VORWORT

Franz Dirlmeiers Übersetzung und Kommentar der *Nikomachischen Ethik* hat im Jahr 1956 die Reihe *Aristoteles. Werke in deutscher Übersetzung* eröffnet, die von Ernst Grumach im Auftrag der Deutschen Akademie der Wissenschaften zu Berlin begründet, seit 1967 von Hellmut Flashar weiter betreut und 2007 von Christof Rapp übernommen wurde. Dirlmeiers Arbeit war somit über ein halbes Jahrhundert lang ein hilfreiches Werkzeug zur Erschließung eines der wichtigsten Texte der Philosophiegeschichte im deutschsprachigen Raum. Aus welchen Gründen sollte man ein solches Werk ersetzen, statt es durch Überarbeitung, insbesondere in Hinblick auf bibliographische Information, auf den neusten Stand zu bringen, so wie Dirlmeier dies selbst in seiner 6. Auflage (1974) getan hat?

Für eine Neufassung spricht schon allein die Tatsache, dass die aristotelische Ethik im Lauf der letzten Jahrzehnte weltweit aufgrund der Renaissance der Bemühungen um Konzeptionen des ‚Guten Lebens‘ und der dazugehörigen Tugenden eine zentrale Bedeutung bekommen hat, von der Dirlmeier nichts ahnen konnte. Dieser Entwicklung verdankt sich jedoch die Tatsache, dass die *Nikomachische Ethik* heute nicht mehr nur als Klassiker der Philosophiegeschichte gilt, sondern als Klassiker der Philosophie schlechthin und daher unter einer veränderten Perspektive studiert wird. Das Interesse gilt daher nicht mehr allein der Erschließung des knappen und rhetorisch karg gehaltenen Textes durch Vergleiche mit anderen Werken seiner Zeit, sondern es gilt auch der Frage, mit welchem Recht und in welchem Umfang sich die neuen Glücks- bzw. Tugendethiken auf Aristoteles als ihren Urheber berufen können.

Diese Überlegungen sind aber nicht die einzigen Gründe, die gegen eine bloße Überarbeitung sprechen. Vielmehr geht es auch um das Aristoteles-Bild und um die Einstellung zur griechischen Kultur überhaupt, die Dirlmeiers Übersetzung und Kommentierung zugrunde liegen. Seine knapp gefasste allgemeine Einleitung gibt darüber eine klare Auskunft (245–251). Dirlmeier betrachtet Aristoteles aus der Perspektive des humanistisch vorgebildeten Lesers, der mit der griechischen Kultur seit Homer und der einschlägigen modernen Literatur dazu gründlich vertraut ist. Überdies ist Dirlmeier von

der inneren Einheit dieser Kultur überzeugt und sieht daher in Aristoteles ein ‚Sammelbecken altgriechischer Tradition‘. So gilt ihm Aristoteles als Konservator althellenischen Erbes, eines schon bei Homer deutlichen Normbewusstseins, das sich bei den Philosophen im Wunsch nach der Erfüllung des Traumes vom besten Menschen wie auch von einem besten Staat manifestiert. Wie immer es um dieses noch aus dem 19. Jahrhundert fortwirkende Bild der inneren Einheit der Kultur im alten Griechenland bestellt sein mag, ist es nicht dazu angetan, die Besonderheit der aristotelischen Ethik deutlich zu machen, der das heutige Interesse gilt.

Ein weiterer Schwerpunkt in Dirlmeiers Aristoteles-Interpretation beruht auf der Faszination durch die Frage der Entwicklung der aristotelischen Ethik aus ihren Anfängen, insbesondere aber in Hinblick auf den Einfluss Platons. Diese Fragestellung hat, angestoßen durch Werner Jaegers bahnbrechendes Werk zur Geschichte der Entwicklung der aristotelischen Philosophie, in der Fachdiskussion in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts eine dominante Rolle gespielt. Zwar hat die Frage der Entwicklung der aristotelischen Ethik auch am Anfang des 21. Jahrhunderts an Interesse nicht verloren. Geändert hat sich aber das Interesse an einer Erklärung seiner Ethik aus ihren Anfängen bei Platon. Die Auseinandersetzung mit Platon stellt zwar auch heute noch einen wichtigen Gesichtspunkt der Aristoteles-Interpretation dar. Mit der Einsicht, dass sich die Stufen seiner Entwicklung kaum im Einzelnen rekonstruieren lassen, ist jedoch auch die Einsicht gewachsen, dass sie ohnehin nur in begrenztem Umfang Licht auf seine Philosophie wirft. Wie die Diskussionen der letzten Jahrzehnte zeigen, ist weder die Hypothese von Aristoteles als gewandeltem Platoniker noch die Hypothese von Aristoteles als Antipoden Platons geeignet, als Schlüssel zu seinen Texten zu dienen. Das bedeutet nicht, dass platonische oder auch antiplatonische Elemente bei der Interpretation keine wichtige Rolle spielen. Es bedeutet nur, dass die Konfrontation und der Vergleich mit Platon die Interpretation nicht mehr in dem Umfang bestimmen, der sich in Dirlmeiers Vergleich der Bedeutung der Logik bei Platon und Aristoteles niederschlägt (250): „Dazu kommt, dass Aristoteles die Bewegung des Gedankens einfängt in die Bindung seiner voll ausgebildeten Logik. Auch Platon spricht als Logiker, und die Schärfe seines Denkens ist nicht minder schneidend als die des Aristoteles. Aber es ist ein großer Unterschied, ob ein Künstler die Logik das innere Gewebe des Denkvorgangs bestimmen lässt, die Explikation des Gedachten aber der schlichten Menschenrede anvertraut, die unmittelbar an ein Du gerichtet wird, oder ob terminologisch bereits verfestigte Logik den Lehrvortrag in die Form syllogistischen Vorwärtsschreitens zwingt. Da mag dann bei erster Entgegennahme, freilich nur bei der ersten, der Eindruck entstehen, dass das Leben seziert wird und dann nur noch als Präparat anwesend ist.“

Eine Apologie des auf den ersten Blick ‚unlebendig‘ wirkenden Aristoteles-Texts gegenüber dem ‚lebendigen‘ platonischen Dialog erübrigt sich nicht nur deswegen, weil man heute ein klareres – und weit bescheideneres – Bild von der Auswirkung der Syllogistik auf Aristoteles' Philosophie im Ganzen hat. Vielmehr hat sich der Zwang zum ständigen Vergleich und zur Bewertung dieser beiden großen Philosophen bei der Detailuntersuchung als hinderlich erwiesen. Das liegt nicht nur daran, dass Leser heute mit den platonischen (und anderen antiken) Texten nicht mehr so vertraut sind, wie Dirlmeier vorausgesetzt hat, und dass auch das Platon-Bild uneinheitlich ist. Vielmehr muss das Anliegen sein, Aristoteles aus Aristoteles heraus zu interpretieren, d.h. sich mehr um eine Rekonstruktion seiner Gedanken und um eine philosophische Bewertung ihrer Tragweite zu bemühen als um ihren Ursprung und um Parallelen aus seiner Zeit.

Aus dieser veränderten Perspektive heraus erweist sich auch eine neue Übersetzung als unverzichtbar. Obwohl Dirlmeier um verständliches Deutsch bemüht ist, um den des Griechischen nicht mächtigen Lesern Zugang zu diesem Text zu vermitteln, ist es ihm – als klassischem Philologen – doch ein vorrangiges Anliegen gewesen, ein Bild vom Charakter der aristotelischen Sprache zu geben, insbesondere von ihrer Prägnanz und Strenge, wie auch von ihrer bis an die Grenzen des Verständlichen gehenden Komprimiertheit. Ein solcher Eindruck lässt sich jedoch in einer anderen Sprache nur in bescheidenem Umfang vermitteln, und er geht zudem auf Kosten der Verständlichkeit.

Die neue Übersetzung will zwar nah am Text bleiben, bemüht sich jedoch um möglichst gute Verständlichkeit. Sie teilt freilich die Schwächen aller Übersetzungen: Jede Übersetzung ist eine Interpretation. Wo der griechische Text mehrere Deutungen zulässt, sieht sich der Übersetzer zu Entscheidungen gezwungen. Gegenüber Dirlmeiers Übersetzung hat diese neue Übertragung aber den Vorteil, dass sie zur Überprüfung die zahlreichen Übersetzungen heranziehen konnte, die im letzten halben Jahrhundert erschienen sind, wie etwa die durch Urmson bearbeitete Übersetzung von Ross (1925) in der englischen Gesamtausgabe von Barnes (1984), neuherausgegeben von L. Brown (2009), die französische Übersetzung von Gauthier-Jolif (²1970), die durch Bien überarbeitete Übersetzung von Rolfes (¹1985), sowie die Übersetzungen von Gigon (1967), Irwin (1985), Natali (1999), Crisp (2000), Broadie/Rowe (2002), Wolf (2006) und Reeve (2014).

Ein Kommentar sollte Zusammenhänge und zentrale Begriffe erläutern, Argumente und ihre Begründungen analysieren und erklären; er sollte überdies Annahmen, die hinter zentralen Aussagen im Text stehen, skizzieren und verständlich machen, warum ein bestimmtes Thema an der fraglichen Stelle angesprochen wird. Ferner sollte er relevante Deutungsschwierigkeiten identifizieren und alternative Lösungen in der Sekundärliteratur präsen-

tieren. Diesen Ansprüchen kann der vorliegende Kommentar aber aus zwei Gründen nur ansatzweise gerecht werden.

Zum einen stammt die Einteilung in Bücher und Kapitel nicht von Aristoteles selbst, sondern sie verdankt sich der Absicht späterer Herausgeber, durch Untergliederungen den Lesern den Zugriff und den Überblick zu erleichtern. Man tut daher gut daran, sich vor Augen zu halten, dass diese Einteilungen u.U. künstliche Eingriffe in den Argumentationsfluss darstellen. Der Kommentar geht dennoch jeweils von einem kurzen Überblick über die einzelnen Bücher als ganzen aus, um dann kapitel- und – in Auswahl – abschnittsweise den Text zu erläutern. Dieses Verfahren mag schematisch und schulmäßig wirken; es vermittelt aber nicht nur eine allgemeine Orientierung, sondern auch leicht zugängliche Erläuterungen der einzelnen Abschnitte.

Zum anderen ist die Literatur zur *Nikomachischen Ethik* in den letzten Jahrzehnten in einem geradezu ungeheuerlichen Ausmaß angewachsen, so dass eingehendere Auseinandersetzungen mit den verschiedenen Richtungen im Rahmen dieses Kommentars nicht möglich sind. Auch auf eine Aufzählung von Autoren, mit denen man sich in Übereinstimmung befindet, und eine Gegenüberstellung mit solchen, deren Interpretation man nicht teilt, muss angesichts der schiereren Anzahl von einschlägigen Arbeiten verzichtet werden. Literaturverweise beschränken sich daher auf Beiträge zu besonders kontroversen Punkten.

Der Kommentar erhebt auch nicht den Anspruch, „the book to end all books“ zu liefern. Im Gegenteil. Gerade angesichts des heutigen vielschichtigen Interesses an Aristoteles' *Nikomachischer Ethik* will der Kommentar vor allem Anregungen im Umgang mit diesem schwierigen Werk liefern. Er versteht sich daher als philosophische Einführung wie auch als Lesehilfe angesichts der Menge an wertvollen Interpretationsvorschlägen, die in den letzten Jahrzehnten zu einem besseren Verständnis des Anliegens dieser Schrift und der Problematik der vielen Einzelfragen beigetragen haben. Der Kommentar wendet sich auch nicht an die Fachwelt, sondern will einer allgemeineren Leserschaft den Zugang erleichtern.

Der gebotenen Kürze wegen hält sich der Kommentar an das Prinzip des interpretatorischen Wohlwollens, d.h. er ist um die beste mit dem Text verträgliche Interpretation bemüht und weist nur an besonders schwierigen Stellen auf Lücken in der Argumentation und auf Probleme in der Verständlichkeit hin. Es gibt inzwischen eine große Menge von Einzeluntersuchungen, die auf Schwachstellen und Unstimmigkeiten in der Argumentation eingehen (vgl. insbesondere die kritische Monographie von Bostock 2000). Eine Auseinandersetzung mit solchen Einwänden ist im Rahmen des Kommentars aber nur ansatzweise möglich, weil dazu sowohl eine Erörterung des Textverständnisses wie auch eine Auseinandersetzung mit den Grundannahmen der Autoren erforderlich wären.

Seit dem Beginn der Arbeit an diesem Projekt habe ich vielfache Unterstützung erfahren. In erster Linie zu nennen ist Burkhard Reis, der mir dank einer Finanzierung durch die DFG für die ersten vier Jahre zur Seite stehen konnte und dies mit großem Engagement getan hat. Er hat nicht nur die Übersetzung in immer neuen Versionen nachkontrolliert, sondern sich auch der Probleme der Textkritik angenommen und zahlreiche Verbesserungsvorschläge zum Kommentar gemacht. Das erste Jahr (2003–2004) über konnte ich mich als Fellow des Center for Advanced Study in the Behavioral Sciences in Stanford ganz der Arbeit an dem Projekt widmen und bin nicht nur dieser Institution, sondern auch meinen Mit-Fellows für manches anregende Gespräch dankbar. Nach dem Ausscheiden aus dem aktiven Dienst an der Universität Hamburg im Jahr 2006 habe ich noch fünf Jahre in Berkeley gelehrt. In dieser Zeit konnte ich mich nicht nur mit Kollegen, sondern vor allem mit Studierenden in Seminaren und Vorlesungen über viele Probleme der aristotelischen Ethik und Politik austauschen. Von 2012–2016 hat eine Kooperation am Center for Advanced Studies der LMU bestanden, die Gelegenheit zu kritischen Überprüfungen von Übersetzung und Interpretation bot. Christof Rapp und Philipp Brüllmann sei für zahllose Monita und Verbesserungsvorschläge gedankt. Schließlich will ich mich dem Bekenntnis des großen Aristoteles-Kenners Ingemar Düring anschließen: „I may sometimes have put down, from ignorance and forgetfulness, as my own, what ought to have been credited to another. Let me say, however, that without the diligent and careful work done by generations of scholars towards clarifying obscure passages the presentation could not have been achieved“ (*Aristotle in the Ancient Biographical Tradition*, Göteborg 1957, 9).

Auch bei der Fertigstellung des Manuskripts habe ich von verschiedenen Seiten Unterstützung erfahren. Besonderen Dank schulde ich Annelore Engel für sorgfältiges Korrekturlesen des gesamten Manuskripts und meinem Bruder, Hubertus von Nicolai, für Korrekturen zu einzelnen Teilen. Die Endredaktion des Manuskripts hat Katja Flügel übernommen; sie hat mich durch Überprüfung sämtlicher Zitate und Literaturangaben, durch kritische Nachfragen zu unklaren Formulierungen oder Argumenten wie auch durch die Korrektur von Schreibfehlern vor unzähligen Missgriffen bewahrt. Ihrer Geduld und Ausdauer verdankt dieses Buch viel.

Hamburg, April 2019

Dorothea Frede

Inhaltsverzeichnis

Vorwort	V
Übersetzung	1
Buch I	3
Buch II	23
Buch III	37
Buch IV	59
Buch V	79
Buch VI	101
Buch VII	116
Buch VIII	139
Buch IX	160
Buch X	178
Einleitung	199
1. Die aristotelische Konzeption von Ethik:	
Das Gute des Menschen	200
2. Die aristotelischen Schriften zur Ethik und ihre Geschichte .	208
3. Der Text der <i>Nikomachischen Ethik</i>	217
4. Zur Übersetzung zentraler Begriffe	221
5. Die beiden Arten von Tugend	228
6. Die beiden Arten des Glücks	231
7. Der Aufbau der Schrift	235
8. Zur Beurteilung der Konzeption des Glücks	237
9. Zur Methodik und ihren Ergebnissen	242
10. Aristoteles und seine Vorgänger	251
11. Rezeption und Wirkungsgeschichte der aristotelischen Ethik	253
12. Die Renaissance der Tugendethik im 20. Jh.	260

Bibliographie	269
Abkürzungen	269
Aristoteles' Werke	269
Platons Werke	270
Weitere Abkürzungen	271
I. Textausgaben	272
1. Ethische Schriften des Aristoteles	272
2. Andere Schriften des Aristoteles	273
3. Griechische Kommentare zur <i>Nikomachischen Ethik</i>	274
4. Arabische Kommentare zur <i>Nikomachischen Ethik</i>	275
5. Lateinische Kommentare des Mittelalters zur <i>Nikomachischen Ethik</i>	275
II. Moderne Übersetzungen	276
1. Aristoteles: <i>Nikomachische Ethik</i> und <i>Eudemische Ethik</i>	276
2. Aristoteles-Kommentare	276
III. Kommentare zur aristotelischen Ethik	277
IV. Übersetzungen und Kommentare zu anderen Schriften des Aristoteles	278
V. Hilfsmittel	279
VI. Weitere Literatur	279
Kommentar	313
Buch I	
Die Vorzeichnung des Glücks als Ziel des menschlichen Lebens	315
Allgemeine Vorbemerkungen	315
Kapitel 1: <i>Das menschliche Gute als das Ziel der Untersuchung</i>	318
Kapitel 2: <i>Das Glück als das höchste menschliche Gut</i>	329
Kapitel 3: <i>Verschiedene Vorstellungen vom Glück</i>	334
Kapitel 4: <i>Kritik an der Idee des Guten bei Platon</i>	338
Kapitel 5: <i>Kriterien zur Bestimmung des höchsten Guts:</i> <i>Vollkommenheit und Autarkie</i>	349
Kapitel 6: <i>Das Kriterium der Funktion (ergon) des Menschen</i>	354
Kapitel 7: <i>Methodische Überlegungen</i> <i>zur Bestimmung des Guten</i>	364
Kapitel 8: <i>Die Dreiteilung der Güter</i>	368
Kapitel 9: <i>Überprüfung der Bestimmungen des Glücks</i>	371
Kapitel 10: <i>Bedingungen des Zugangs zum Glück</i>	378
Kapitel 11: <i>Die Unsicherheit des Glücks</i>	382

Kapitel 12: <i>Die Bewertung von Tugend und Glück</i>	389
Kapitel 13: <i>Die zweifache Natur der menschlichen Tugend</i>	392
Buch II	
Die Charaktertugenden	401
Allgemeine Vorbemerkungen	401
Kapitel 1: <i>Der Erwerb der Charaktertugend</i>	404
Kapitel 2: <i>Die Charaktertugend als Mitte zwischen Übermaß und Mangel</i>	408
Kapitel 3: <i>Tugend und tugendhaftes Handeln</i>	418
Kapitel 4: <i>Die Gattung der Charaktertugend</i>	421
Kapitel 5: <i>Die spezifische Differenz der Charaktertugend</i>	427
Kapitel 6: <i>Die Definition der Charaktertugend</i>	431
Kapitel 7: <i>Übersicht über die einzelnen Arten von Tugenden und Lastern</i>	435
Kapitel 8: <i>Die Art der Gegensätze zwischen Mitte, Übermaß und Mangel</i>	443
Kapitel 9: <i>Ratschläge zur Sicherstellung der Mitte</i>	446
Buch III	
Die Bedingungen des Handelns. Beginn der Untersuchung der einzelnen Arten von Tugenden und Lastern	450
Allgemeine Vorbemerkungen	450
Kapitel 1: <i>Die Unterscheidung von Freiwilligkeit und Unfreiwilligkeit: die Bedeutung der Gewalt</i>	454
Kapitel 2: <i>Freiwilligkeit und Unfreiwilligkeit: die Bedeutung von Unwissenheit</i>	460
Kapitel 3: <i>Freiwilligkeit und Unfreiwilligkeit: der Einfluss der Affekte</i>	465
Kapitel 4: <i>Der Begriff der Entscheidung: Abgrenzung gegenüber Verwandtem</i>	467
Kapitel 5: <i>Die Beratung als Weg zur Entscheidung</i>	473
Kapitel 6: <i>Der Wunsch und das Gute</i>	479
Kapitel 7: <i>Die Verantwortung für Tugenden und Laster</i>	485
Kapitel 8: <i>Zusammenfassung über Natur und Entstehung der Charaktertugenden</i>	494
Kapitel 9: <i>Die Bestimmung der einzelnen Charaktertugenden; die Tapferkeit</i>	495
Kapitel 10: <i>Die Tapferkeit als Mitte zwischen Tollkühnheit und Feigheit</i>	501
Kapitel 11: <i>Die fünf abgeleiteten Formen von Tapferkeit</i>	504
Kapitel 12: <i>Die Tapferkeit und ihre spezifische Art von Lust und Schmerz</i>	510

Kapitel 13: <i>Die Besonnenheit als Mitte zwischen Zügellosigkeit und Empfindungslosigkeit</i>	513
Kapitel 14: <i>Übermaß, Mangel und richtiges Maß gegenüber der Lust</i>	517
Kapitel 15: <i>Vergleich zwischen Feigheit und Zügellosigkeit. Kindliche Ungezügeltheit</i>	519
Buch IV	
Fortsetzung der Erläuterung zu den einzelnen Tugenden und Lastern	522
Allgemeine Vorbemerkungen	522
Kapitel 1: <i>Freigebigkeit als Tugend im Umgang mit Besitz</i> . . .	524
Kapitel 2: <i>Freigebigkeit im Geben und Nehmen</i>	527
Kapitel 3: <i>Verschwendungssucht und Geiz</i>	530
Kapitel 4: <i>Großzügigkeit als Tugend im Umgang mit großem Besitz</i>	534
Kapitel 5: <i>Art und Umfang der Aufwendungen</i>	537
Kapitel 6: <i>Vulgarität und Schäbigkeit</i>	539
Kapitel 7: <i>Hochgesinntheit als Tugend im Umgang mit hohen Ehren</i>	541
Kapitel 8: <i>Die Verhaltensweisen des Hochgesinnten</i>	548
Kapitel 9: <i>Kleinmütigkeit und Aufgeblasenheit</i>	553
Kapitel 10: <i>Die Dispositionen im Umgang mit niedrigeren Ehren</i>	555
Kapitel 11: <i>Die Dispositionen im Umgang mit dem Zorn</i>	557
Kapitel 12: <i>Die Dispositionen im Umgang mit anderen: Freundlichkeit, Schmeichelei und Griesgrämigkeit</i> . .	562
Kapitel 13: <i>Die Dispositionen zur Selbstdarstellung: Wahrhaftigkeit, Aufschneiderei und falsche Bescheidenheit</i>	565
Kapitel 14: <i>Die Dispositionen zur geselligen Unterhaltung: Unterhaltsamkeit, Possenreißerei und Steifheit</i>	569
Kapitel 15: <i>Die Scham als Furcht vor Schande</i>	573
Buch V	
Die Gerechtigkeit	577
Allgemeine Vorbemerkungen	577
Kapitel 1: <i>Die Dispositionen von Gerechtigkeit und Ungerechtigkeit</i>	581
Kapitel 2: <i>Die beiden Arten von Gerechtigkeit und Ungerechtigkeit</i>	584
Kapitel 3: <i>Die universale Gerechtigkeit als Gesamtheit der Tugenden</i>	588
Kapitel 4: <i>Die partikulare Gerechtigkeit und das Mehrhabenwollen</i>	593

Kapitel 5: <i>Der Unterschied zwischen universaler und partikularer Gerechtigkeit</i>	595
Kapitel 6: <i>Die distributive Gerechtigkeit</i>	600
Kapitel 7: <i>Die korrektive Gerechtigkeit</i>	605
Kapitel 8: <i>Die reziproke Gerechtigkeit: Vergeltung und Tauschgerechtigkeit</i>	611
Kapitel 9: <i>Das Mittlere bei der Gerechtigkeit</i>	621
Kapitel 10: <i>Die Gerechtigkeit im politischen Sinn; Unrecht und Verantwortung</i>	623
Kapitel 11: <i>Die Unmöglichkeit, freiwillig Unrecht zu leiden</i> . . .	635
Kapitel 12: <i>Ergänzungen zum Unrecht tun und Unrecht leiden</i> . .	639
Kapitel 13: <i>Korrekturen gängiger Meinungen über Gerechtigkeit und Ungerechtigkeit</i>	641
Kapitel 14: <i>Die Billigkeit</i>	644
Kapitel 15: <i>Die Unmöglichkeit, sich selbst Unrecht zu tun</i>	651
Buch VI	
Die intellektuellen Tugenden	656
Allgemeine Vorbemerkungen	656
Kapitel 1: <i>Das rationale praktische Vermögen</i>	658
Kapitel 2: <i>Die Tugenden des rationalen Seelenteils: theoretisches und praktisches Denken</i>	661
Kapitel 3: <i>Die rationalen Tugenden: Wissenschaft</i>	665
Kapitel 4: <i>Die Kunst: der Unterschied zwischen Handeln und Herstellen</i>	669
Kapitel 5: <i>Die Klugheit</i>	671
Kapitel 6: <i>Die intuitive Vernunft</i>	675
Kapitel 7: <i>Die Weisheit</i>	677
Kapitel 8: <i>Klugheit und politische Wissenschaft</i>	681
Kapitel 9: <i>Klugheit und Eigenwohl</i>	686
Kapitel 10: <i>Wohlberatenheit</i>	692
Kapitel 11: <i>Verständigkeit und Verständnis</i>	695
Kapitel 12: <i>Die Vernunft, das Allgemeine und das Einzelne</i> . . .	698
Kapitel 13: <i>Der Nutzen von Weisheit und Klugheit; das Verhältnis von Klugheit zu den Charaktertugenden</i>	702
Buch VII	
Unbeherrschtheit und Beherrschtheit. Der Begriff der Lust	714
Allgemeine Vorbemerkungen	714
Kapitel 1: <i>Der erweiterte Bereich von Tugend und Laster</i>	719
Kapitel 2: <i>Die anerkannten Meinungen – Endoxa</i>	724
Kapitel 3: <i>Aporien zu den anerkannten Meinungen</i>	726
Kapitel 4: <i>Konkretisierung der Fragen</i>	732

Kapitel 5: <i>Das Wissen des Unbeherrschten</i>	734
Kapitel 6: <i>Die Unbeherrschtheit im eigentlichen und im erweiterten Sinn. Tierische Rohheit als krankhafte Disposition</i> . .	746
Kapitel 7: <i>Unbeherrschtheit im Zorn. Vergleich zwischen Zorn und Begierde</i>	755
Kapitel 8: <i>Standhaftigkeit und Weichlichkeit als Komplemente zu Beherrschtheit und Unbeherrschtheit</i>	760
Kapitel 9: <i>Vergleich von Unbeherrschtheit und Zügellosigkeit</i> . .	766
Kapitel 10: <i>Beherrschtheit und Starrsinn</i>	770
Kapitel 11: <i>Abschließende Erörterung der Unbeherrschtheit</i> . . .	772
Kapitel 12: <i>Lust und Schmerz. Drei antihedonistische Positionen</i> .	777
Kapitel 13: <i>Erwiderungen auf die antihedonistischen Argumente</i> .	782
Kapitel 14: <i>Weitere Erwiderungen auf Einwände gegen die Lust</i> .	787
Kapitel 15: <i>Die Gründe für die Überbewertung der körperlichen Lust</i>	794
Buch VIII	
Freundschaft	800
Allgemeine Vorbemerkungen zu Buch VIII und IX	800
Kapitel 1: <i>Die Bedeutung der Freundschaft für das Leben</i>	805
Kapitel 2: <i>Die Prinzipien der Freundschaft und ihre drei Arten</i> .	808
Kapitel 3: <i>Nutzen- und Lustfreundschaft</i>	816
Kapitel 4: <i>Die Tugendfreundschaft</i>	819
Kapitel 5: <i>Vergleich der verschiedenen Arten von Freundschaft</i> .	822
Kapitel 6: <i>Freundschaft als Disposition und als Tätigkeit</i>	826
Kapitel 7: <i>Freundschaft als Disposition und als Affekt</i>	828
Kapitel 8: <i>Gleichheit und Ungleichheit bei der Freundschaft</i> . .	832
Kapitel 9: <i>Die Grenzen der Freundschaft und der Ausgleich von Ungleichheit</i>	835
Kapitel 10: <i>Tugend und Gleichheit in der Freundschaft</i>	838
Kapitel 11: <i>Freundschaft und Gerechtigkeit in den verschiedenen Arten von Gemeinschaften</i>	841
Kapitel 12: <i>Die drei richtigen und verfehlten Arten von Staatsverfassungen. Analoge Verhältnisse in der Hausgemeinschaft</i>	846
Kapitel 13: <i>Die den Verfassungen entsprechenden Formen von Gerechtigkeit und Freundschaft</i>	850
Kapitel 14: <i>Freundschaft und Verwandtschaft</i>	854
Kapitel 15: <i>Ursachen für Konflikte bei Freundschaften</i>	859
Kapitel 16: <i>Konflikte bei Freundschaften zwischen Ungleichen</i> . .	863

Buch IX	
Freundschaft – Fortsetzung	867
Kapitel 1: <i>Streitigkeiten zwischen ungleichartigen Freundschaften und ihre Lösungen</i>	867
Kapitel 2: <i>Konflikte zwischen unterschiedlichen Verpflichtungen</i>	871
Kapitel 3: <i>Die Auflösung von Freundschaften</i>	874
Kapitel 4: <i>Selbstliebe als Basis der Freundschaft</i>	877
Kapitel 5: <i>Freundschaft und Wohlwollen</i>	886
Kapitel 6: <i>Freundschaft und Eintracht</i>	889
Kapitel 7: <i>Freundschaft und Wohltätigkeit</i>	891
Kapitel 8: <i>Freundschaft und Selbstliebe</i>	897
Kapitel 9: <i>Freundschaft und Selbsterkenntnis</i>	903
Kapitel 10: <i>Wie viele Freunde braucht der Mensch?</i>	914
Kapitel 11: <i>Freunde in glücklichen und unglücklichen Umständen</i>	917
Kapitel 12: <i>Freundschaft und Zusammenleben</i>	919
Buch X	
Der Begriff der Lust. Die Formen des Glücks.	
Die Erziehung der Bürger	922
Allgemeine Vorbemerkungen	922
Kapitel 1: <i>Die Notwendigkeit einer Untersuchung über die Lust</i>	926
Kapitel 2: <i>Gründe für und gegen eine Gleichsetzung der Lust mit dem Guten</i>	928
Kapitel 3: <i>Der Unterschied zwischen vollkommenen und unvollkommenen Tätigkeiten</i>	938
Kapitel 4: <i>Die Bestimmung der Lust als Vollendung des Tätigseins</i>	944
Kapitel 5: <i>Die verschiedenen Arten von Lust</i>	950
Kapitel 6: <i>Das Glück und das Vergnügen</i>	956
Kapitel 7: <i>Das Leben der theôria als die höchste Form des Glücks</i>	959
Kapitel 8: <i>Vergleich zwischen der besten und der zweitbesten Form des Glücks</i>	968
Kapitel 9: <i>Die Bedeutung äußerer Güter für das Glück</i>	974
Kapitel 10: <i>Die Gesetzgebung und das gute Leben</i>	977
Register	991
Personenregister	991
Sachregister	994
Stellenregister	1005

ÜBERSETZUNG

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 genommen werden kann. Außerdem scheint man die Ehre zu suchen, um sich davon 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 Bildhauer, 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 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 Lebensfunktionen, 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 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 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 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 5 1101a

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 Nichtglücklichen 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.

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 diesem 1103a
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. 15
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.

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 | frei- 10
willig, rechnen es aber nicht Entscheidungen zu.

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 15
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
 1114a 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.

Aber vielleicht ist jemand ein solcher, der sich nicht kümmert? Menschen
 5 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
 10 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,
 15 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
 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
 25 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
 VI. Mitte ist in Hinblick auf Furcht und Zuversicht, ist bereits deutlich geworden. Auch ist offensichtlich, dass wir die furchtbaren Dinge fürchten, diese aber sind, ganz allgemein gesagt, üble Dinge. Daher pflegt man auch die Furcht als Erwartung eines Übels zu definieren. |

10 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
 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 Völlereißer, 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 schmähhliche 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 hinzunehmen, da er das Geld ja nicht hoch schätzt und es ihn weit mehr ärgert,
 5 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 Schäbige 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 *haplôs* 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 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 | 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 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 ‚Mehrhabenwollen‘ 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 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 aussteilt, 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.