

8. Zusammenfassung

1. Zusammenfassung von Buch II und III 1-7. • 2. Nachtrag zum Ergebnis von III 7.

(1.) Wir haben jetzt die Tugenden im Allgemeinen erörtert: Wir haben ihre Gattung im Umriss bestimmt, nämlich dass sie eine Mitte (*mesotēs*) und eine Disposition (*hexis*) sind. Wir haben dargelegt, wodurch sie entstehen und dass sie sich von sich selbst her gerade in den Dingen betätigen, durch die sie entstehen. Weiterhin, dass sie bei uns liegen und aus dem eigenen Willen hervorgehen (*hekousios*) und dass sie so sind, wie die richtige Überlegung (*orthos logos*) vorschreibt.

30 (2.) Die Handlungen und die Dispositionen gehen allerdings nicht auf die gleiche Weise aus dem Willen hervor;²⁶ die Handlungen nämlich haben wir vom Anfang bis zum Ende in unserer Kontrolle, wenn wir das Einzelne wissen, die Dispositionen hingegen nur am Anfang, während das, was im Einzelnen hinzukommt, nicht bekannt ist, wie bei den Krankheiten. Doch weil 1115 a es bei uns lag, so oder nicht so zu handeln, deswegen gehen die Dispositionen aus dem eigenen Willen hervor.

9.-12.

Tapferkeit

9. Der Handlungsbereich der Tapferkeit

1. Einleitung. • 2. Mit welchen Übeln die Tapferkeit nicht befasst ist. •
3. Der edle Tod als Gegenstand der Tapferkeit im primären Sinn.

5 (1.) Nehmen wir jetzt die einzelnen Tugenden wieder auf und sagen, was sie sind, welches ihr Gegenstandsbereich ist und wie sie sich in ihm betätigen; dabei wird zugleich klar werden, wie viele es sind.

(2.) Zuerst wollen wir über die Tapferkeit (*andreia*) reden. Dass sie eine Mitte (*mesotēs*) in Bezug auf Furcht (*phobos*) und Mut (*tharrē*) ist, ist bereits deutlich geworden.²⁷ Was wir fürchten, ist offensichtlich das Furcht Erregende (*phoberon*). Furcht aber erregt, um es allgemein zu sagen, das, was ein Übel (*kakon*) ist. Daher definiert man die Furcht als Erwartung eines Übels. Nun fürchten wir *alle* Übel, wie zum Beispiel schlechten Ruf, 10 Armut, Krankheit, Mangel an Freundschaft, Tod. Der Tapfere aber hat nach üblicher Auffassung nicht mit allen diesen zu tun. Es gibt ja Dinge, die wir in der Tat fürchten sollen und die zu fürchten angemessen (*kalon*), nicht zu fürchten aber unangemessen (*aischron*) ist, wie etwa die Ehrlosigkeit. Wer diese fürchtet, ist ein anständiger (*epieikēs*) Mensch mit Schamgefühl, während 15 der, der sie nicht fürchtet, schamlos ist. Letzterer wird von manchen Menschen in einem übertragenen Sinn als «tapfer» bezeichnet. Er hat ja eine gewisse Ähnlichkeit mit dem Tapferen; denn auch der Tapfere ist jemand, der furchtlos ist. Auch Armut und Krankheit darf man wohl nicht fürchten und allgemein nichts von dem, was nicht aus Schlechtigkeit (*kakia*) kommt und nicht durch einen selbst hervorgerufen wird. Doch auch wer angesichts dieser Dinge furchtlos ist, ist nicht tapfer, und wir nennen auch 20 ihn nur tapfer der Ähnlichkeit nach. Denn einige, die in den Gefahren des Krieges feige sind, sind freigebig, verhalten sich also unerschrocken bei Vermögensverlusten. Daher ist auch nicht feige, wer tätliche Angriffe auf seine Frau und Kinder fürchtet oder Neid oder Derartiges. Es ist auch nicht tapfer, wer Mut zeigt, wenn er Prügel bekommen soll.

(3.) Mit welcher Art von Furcht erregenden Dingen hat der Tapfere dann zu tun? Gewiss doch mit den größten? Niemand ist 25 schließlich eher disponiert, angesichts des Schrecklichen standzuhalten. Was am meisten Furcht erregt, ist aber der Tod. Denn er ist ein Ende, und nach üblicher Auffassung gibt es für den Toten kein Gut oder Übel mehr. Doch dürfte der Tapfere auch nicht mit dem Tod unter *jeder* Art von Umständen zu tun haben, zum Beispiel nicht mit dem Tod auf See oder durch Krankheit. Unter welchen Umständen aber dann? Vielleicht unter denen, die am edels- 30

ten (*kalliston*) sind? Von solcher Art ist der Tod im Krieg; denn er tritt in der größten und edelsten Gefahr ein. Dem entsprechen auch die Ehrungen, die in den Staaten und durch die Monarchen verliehen werden. Im eigentlichen Sinn wird also tapfer genannt, wer vor dem edlen Tod furchtlos ist, und in allen Situationen, in denen unmittelbar der Tod droht; derart sind insbesondere die
 35 Situationen im Krieg. Natürlich ist der Tapfere auch furchtlos
 1115 b auf See und in Krankheiten, jedoch nicht so wie die Seeleute. Denn die Tapferen haben die Hoffnung auf Rettung aufgegeben und verabscheuen diese Art von Tod, während die Seeleute aufgrund ihrer Erfahrung optimistisch sind. Außerdem zeigt sich die Tapferkeit in Situationen, wo mutige Abwehr möglich oder das
 5 Sterben edel ist; bei den genannten Arten der Todesgefahr aber ist keines von beidem der Fall.

10. Die Disposition des Tapferen

1. Charakterisierung des Tapferen. (a) Das Furcht Erregende für verschiedene Personen. (b) Die Motive des Tapferen. • 2. Die zugehörigen Laster.

(1.a) Was Furcht erregt, ist nicht für jeden Menschen dasselbe. Von manchen Furcht erregenden Dingen sagt man allerdings, dass sie das menschliche Vermögen übersteigen; diese Dinge sind Furcht erregend für jeden, zumindest für jeden, der bei Verstand ist. Was aber Furcht erregend nach menschlichem Maß ist, unterscheidet sich in Größe und Grad, und dasselbe gilt für die Dinge,
 10 die Mut erzeugen. Der Tapfere ist so unerschrocken, wie man das als Mensch sein kann. Er wird also derartige Dinge auch fürchten, wird ihnen aber standhalten, wie man soll (*hōs dei*) und wie die richtige Überlegung (*logos*) sagt, und zwar um des Werthafte (*kalon*) willen; denn dieses ist das Ziel der Tugend. Man kann diese Dinge mehr oder weniger fürchten, und ferner kann man Dinge, die nicht Furcht erregend sind, so fürchten, als

wären sie es. Die möglichen Fehler entstehen dadurch, dass man
 15 teils fürchtet, was man nicht soll, teils wie man nicht soll, teils wiederum wann man nicht soll usw. Ebenso verhält es sich bei den Dingen, die Mut erzeugen.

(b) Wer also den Dingen standhält und die Dinge fürchtet, die man soll und weswegen man soll, ferner wie und wann man soll, und wer ebenso bei den richtigen Dingen Mut empfindet, der ist tapfer. Denn der Tapfere fühlt und handelt, wie es der Situation angemessen (*axios*) ist und wie die Überlegung vorschreibt. Ziel
 20 jeder Betätigung (*energeia*) ist nämlich, was im Sinn der entsprechenden Disposition (*hexis*) ist. Das gilt daher auch für den Tapferen.²⁸ Nun ist die Tapferkeit etwas Werthafte. Daher ist auch das Ziel werthafte, da jedes Ding durch sein Ziel bestimmt ist. Um des Werthafte willen also hält der Tapfere stand und tut, was im Sinn der Tapferkeit ist.

(2.) Von denen, die über die Mitte hinausgehen, hat der übermäßig Furchtlose keinen Namen; wir haben früher schon gesagt,²⁹
 25 dass viele Dispositionen namenlos sind. Er möge irgendwie wahn-sinnig oder unempfindlich heißen, wenn er gar nichts fürchtet, weder Erdbeben noch stürmische See, wie man es von den Kelten sagt. Wer dagegen übermäßig Mut gegenüber dem Furcht Erregenden zeigt, ist tollkühn (*thrasys*). Der Tollkühne gilt aber auch
 30 als Prahler und als jemand, der die Tapferkeit nur vorspielt. Wie der Tapfere angesichts der Furcht erregenden Dinge *ist*, so möchte er zumindest *scheinen*, und so ahmt er jenen nach, wo immer er kann. Daher sind denn auch die meisten dieser Menschen eine Mischung aus Tollkühnheit und Feigheit. Während sie sich in Situationen, wo sie nachahmen, mutig zeigen, halten sie angesichts des wirklich Furcht Erregenden nicht stand. Wer andererseits im Übermaß Furcht empfindet, ist feige (*deilos*). Er fürchtet, was
 35 man nicht fürchten soll und wie man nicht soll usw. – alle diese Qualifikationen kommen dem Feigen zu. Es fehlt ihm aber auch
 1116 a an Mut. Doch mehr noch erkennt man ihn am Übermaß der Unlust (*lypē*). Der Feige ist also ohne Hoffnung, da er alles fürchtet. Der Tapfere hat die entgegengesetzte Disposition; denn Mut zu haben ist Kennzeichen des Hoffenden. Der Feige, der Tollkühne

5 und der Tapfere haben also mit denselben Dingen zu tun, sie haben aber dazu unterschiedliche Dispositionen. Denn die beiden Ersten zeigen Übermaß und Mangel, während der Dritte in der mittleren und richtigen Verfassung ist. Die Tollkühnen sind vor Eintritt der Gefahr voreilig und entschlossen, ziehen sich jedoch in der Gefahr zurück. Die Tapferen dagegen sind heftig in ihren Taten, vorher jedoch ruhig.

II. Zusammenfassende Bestimmung der Tapferkeit. Fünf Arten von Tapferkeit im uneigentlichen Sinn

1. Zusammenfassung der Definition der Tapferkeit. • 2. Tapferkeit im uneigentlichen Sinn: (a) Die Tapferkeit des Staatsbürgers. (b) Die Tapferkeit des Soldaten. (c) Die Tapferkeit im Sinn des Zorns. (d) Tapferkeit im Sinn der Hoffnung. (e) Tapferkeit im Sinn der Unwissenheit.

- 10 (1.) Wie gesagt also ist die Tapferkeit die mittlere Disposition gegenüber dem, was in den genannten Situationen Mut und Furcht erzeugt. Sie wählt Dinge deswegen oder hält sie deswegen aus, weil so zu handeln werthaft (*kalon*) ist oder dies nicht zu tun niedrig (*aischron*) wäre. Zu sterben aber, um Armut, Liebeskummer oder sonst etwas Unangenehmem zu entgehen, ist nicht Kennzeichen des Tapferen, sondern vielmehr des Feigen. Denn vor Mühsamem zu fliehen bedeutet Weichlichkeit. Ein solcher Mensch erträgt den Tod nicht deshalb, weil es werthhaft ist, sondern weil er einem Übel (*kakon*) entgehen will.
- 15 (2.) Die Tapferkeit ist also etwas von dieser Art. Man redet jedoch von Tapferkeit noch in fünf weiteren Weisen: (a) An erster Stelle kommt die Tapferkeit des Staatsbürgers (*politikē*), da sie die größte Ähnlichkeit mit der eigentlichen Tugend aufweist. Staatsbürger nehmen, wie man meint, aufgrund der vom Gesetz verfügbaren Strafen oder Vorwürfe Gefahren auf sich und um der
- 20 Ehrungen willen. Deswegen gelten diejenigen Menschen als die

tapfersten, unter denen Feiglinge ehrlos sind und die Tapferen geehrt werden. Solche Menschen beschreibt Homer, beispielsweise Diomedes und Hektor: «... wird Pulydamas mich als Erster mit Schimpf beladen»³⁰ und «Wird Hektor doch einst sagen, wenn 25 er unter den Troern redet: «Der Tydeus-Sohn ist [gescheucht] von mir [zu den Schiffen gekommen]»³¹. Diese Tapferkeit gleicht am meisten der früher genannten³², weil sie aus der Tugend entsteht, nämlich aus der Scham (*aidōs*) und dem Streben nach dem Werthhaften (d. h. nach der Ehre) und dem Vermeiden von Unehre, die etwas Niedriges ist. Man könnte auch diejenigen, die gezwungen 30 von Vorgesetzten so handeln, in diese Klasse einordnen. Sie sind allerdings schlechter, da sie nicht aus Scham, sondern aus Furcht handeln und nicht das Niedrige (*aischron*), sondern das Unangenehme meiden. Denn ihre Vorgesetzten zwingen sie, wie Hektor es tut: «Wen ich aber fern von der Schlacht bemerke ... für den wird es kein Mittel geben, dass er entrinnt den Hunden».³³ 35 Dasselbe tun diejenigen, die den Leuten ihre Posten geben und sie schlagen, wenn sie weichen, ebenso diejenigen, die ihre Leute vor Gräben oder Ähnlichem aufstellen; sie alle üben Zwang aus. Man soll aber tapfer sein nicht aufgrund von Zwang, sondern weil es werthhaft ist.

(b) Auch die Erfahrung (*empeiria*) in speziellen Bereichen gilt als Tapferkeit – weswegen Sokrates meinte, die Tapferkeit sei ein Wissen (*epistēmē*). So beschaffen [erfahren] sind die einen in diesen, die anderen in jenen Dingen, in Kriegsangelegenheiten zum Beispiel die Söldner. Denn es gibt bekanntlich im Krieg vieles, was keine Gefahr enthält, und die Söldner haben darüber den besten Überblick. Daher erscheinen sie als tapfer, weil die anderen nicht wissen, wie die Situationen wirklich beschaffen sind. Außerdem sind sie durch ihre Erfahrung am besten in der Lage, im Krieg etwas zu bewirken, ohne selbst etwas zu erleiden, weil sie die Waffen zu gebrauchen verstehen und weil sie solche Waffen besitzen, wie sie am wirkungsvollsten für Angriff und Verteidigung sind. Sie kämpfen daher wie bewaffnete Männer gegen unbewaffnete oder wie Berufssathleten gegen Amateure. Denn auch in solchen Wettkämpfen sind nicht die Tapfersten die besten Kämpfer, son-

15 dern diejenigen, die am stärksten sind und deren Körper in der besten Verfassung ist. Die Söldner werden aber feige, wenn die Gefahr übergroß wird und sie an Zahl und Ausrüstung unterlegen sind. Sie sind die Ersten, die fliehen, während die Bürgertruppen bleiben und sterben, wie es in der Tat beim Tempel des Hermes geschah.³⁴ Denn für diese ist das Fliehen niedrig (*aischros*) und 20 der Tod einer solchen Rettung vorzuziehen. Die Söldner hingegen waren von Anfang an nur deswegen bereit, sich der Gefahr zu stellen, weil sie sich für überlegen hielten. Wenn sie aber erkannt haben [dass sie es nicht sind], fliehen sie, da sie den Tod mehr als das Niedrige fürchten. Der tapfere Mensch hingegen ist nicht so beschaffen.

(c) Die zornige Erregung (*thymos*)³⁵ bringt man ebenfalls in Zusammenhang mit der Tapferkeit. Auch diejenigen nämlich, die 25 sich aus Zorn wie die wilden Tiere auf jene stürzen, von denen sie verwundet worden sind, gelten als tapfer, da auch die Tapferen zornmütig sind. Denn auf Gefahren loszugehen, darauf ist am meisten der Zorn aus, weshalb auch Homer sagt: «warf ihm Kraft in den Zorn»³⁶, «erregte Kraft und Zorn»³⁷, «es schlug ihm in die Nase der scharfe Drang»³⁸, «sein Blut kochte»³⁹. Alle diese Ausdrücke scheinen die Erregung und den Drang des Zorns 30 anzuzeigen. Die Tapferen nun handeln aufgrund des Werthafte (*kalon*), und der Zorn unterstützt sie [nur] dabei. Die Tiere dagegen handeln aufgrund von Schmerz, etwa weil sie geschlagen oder erschreckt werden, während sie nicht hervorkommen, wo sie Deckung im Wald haben. Sie sind also deshalb noch nicht tapfer, weil sie, durch Schmerz und Zorn getrieben, auf die Gefahr 35 losgehen, da sie ja nichts von den schrecklichen Dingen vorhersehen. Auf diese Art wären selbst Esel tapfer, wenn sie Hunger haben⁴⁰; denn sie hören, selbst wenn man sie schlägt, nicht auf 1117 a zu weiden. Auch die Ehebrecher tun aufgrund ihrer Begierde viele tollkühne Dinge. Solche Lebewesen also sind nicht tapfer, die durch Schmerz oder Zorn zur Gefahr getrieben werden. Diejenige Tapferkeit, die auf Zorn beruht, scheint die natürlichste Form der Tapferkeit, und sie ist wirklich Tapferkeit, wenn man den Vorsatz 5 und das Weswegen (*to hou heneka*) hinzunimmt. Und Menschen

empfinden offenkundig Schmerz, wenn sie zürnen, und Freude, wenn sie Rache üben. Doch Menschen, die aus diesen Gründen kämpfen, sind zwar streitbar, aber nicht tapfer. Denn sie handeln nicht um des Werthafte willen und nicht, wie die richtige Überlegung vorschreibt, sondern aufgrund des Affekts. Sie haben allerdings etwas, das der Tapferkeit verwandt ist.

(d) Auch die Optimisten (*euelpis*) sind sicher nicht tapfer. Sie 10 sind nämlich deswegen in Gefahren mutig (*tharrein*), weil sie viele Menschen bei vielen Gelegenheiten besiegt haben. Sie ähneln den Tapferen, weil beide mutig sind. Doch die Tapferen sind mutig aus den zuvor genannten Gründen, während die Optimisten mutig sind, weil sie glauben, dass sie die Stärksten sind und ihnen nichts geschehen kann. Wenn Menschen sich betrinken, machen sie dasselbe, sie werden optimistisch. Doch immer, wenn die Dinge 15 für sie nicht so ausgehen, wie sie hoffen, fliehen sie. Dagegen war es Kennzeichen des Tapferen, dem, was für Menschen Furcht erregend ist und erscheint, standzuhalten, weil das werthafte ist und weil es niedrig ist, nicht so zu handeln. Daher gilt es auch als Kennzeichen größerer Tapferkeit, in plötzlichen Gefahrensituationen furchtlos und unerschüttert (*atarachos*) zu sein als in 20 bekannten Gefahren. Denn jenes kommt mehr aus einer Disposition und weniger aus einer Vorbereitung. Im Fall des Vorhersehbaren kann man aufgrund von Überlegung und Vernunft einen Vorsatz fassen, beim Plötzlichen aber reagiert man entsprechend seiner Disposition.

(e) Als tapfer erscheinen auch diejenigen, die in Unwissenheit (*agnoōn*) handeln. Sie sind nicht weit entfernt von den Optimisten, jedoch insofern schlechter, als sie nicht wie jene Selbstvertrauen besitzen. Deshalb halten jene auch eine gewisse Zeit stand. Diese dagegen, die im Irrtum waren, fliehen, sobald sie erkennen 25 oder [auch nur] vermuten, dass die Lage anders ist – wie es den Argivern erging, als sie auf die Spartaner stießen und sie für Sykionier hielten.⁴¹ Wir haben also erläutert, von welcher Art die Tapferen sind und von welcher Art die sind, die tapfer scheinen.

12. Bezug der Tapferkeit auf Lust und Unlust

1. Die Tapferkeit bezieht sich mehr auf Furcht Erregendes als auf das, was Mut erzeugt. • 2. Die tapfere Handlung enthält Unlust, aber auch Lust.

(1.) Die Tapferkeit bezieht sich auf Mut und Furcht, jedoch nicht auf beides in der gleichen Weise; sondern mehr auf Furcht Erregendes. Denn wer in Furcht erregenden Situationen unerschüttert und in Bezug auf sie so verfasst ist, wie man es sein soll, ist eher tapfer als derjenige, der sich in Bezug auf Mut Erzeugendes (*tharaleon*) so verhält. Man wird also, wie gesagt,⁴² aufgrund des Ertragens von Schmerzhaftem (*lypēron*) tapfer genannt. Daher enthält die Tapferkeit Schmerzhaftes und wird so mit Recht gelobt. Denn es ist schwieriger, Schmerzhaftes auszuhalten, als sich angenehmer Dinge zu enthalten.

(2.) Jedoch könnte man meinen, dass das Ziel, welches der Tapferkeit entspricht, etwas Erfreuliches (*hēdy*) und nur durch die Umstände verdunkelt ist, wie es zum Beispiel bei den athletischen Wettkämpfen geschieht. Denn für die Boxkämpfer ist das Ziel – das, um dessentwillen sie kämpfen, der Kranz und die Ehrungen – erfreulich, während das Einstecken von Schlägen, da sie Menschen aus Fleisch sind, schmerzhaft und unerfreulich ist, und überhaupt die ganze Anstrengung. Und weil die unangenehmen Aspekte zahlreich sind, scheint das Ziel, welches klein ist, nichts Erfreuliches zu haben. Wenn es sich nun im Fall der Tapferkeit ebenso verhält, dann werden der Tod und die Verletzungen für den Tapferen schmerzlich und gegen sein Wollen (*akōn*) sein. Er wird sie aber aushalten, weil es werthaft (*kalon*) ist und weil es niedrig (*aischron*) ist, es nicht zu tun. Und je mehr er die ganze Tugend besitzt und je glücklicher er ist, umso 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; dies aber ist schmerzlich. Doch ist er deswegen nicht weniger tapfer, vielleicht sogar noch mehr, weil er das Werthafte im Krieg anstelle dieser anderen

Güter wählt. Es gibt also nicht bei allen Tugenden ein lustvolles Betätigen, außer insofern, als es das Ziel berührt.⁴³ Es ist aber durchaus möglich, dass nicht Menschen dieser Art die stärksten Soldaten sind, sondern solche, die zwar weniger tapfer sind, aber kein anderes Gut besitzen. Denn diese sind bereit, sich Gefahren zu stellen, und geben ihr Leben für kleinen Gewinn weg.

So viel zur Tapferkeit. Es ist nicht schwierig, aus dem Gesagten im Umriss zu entnehmen, was sie ist.

13.-15.
Mäßigkeit

13. Bestimmung der Mäßigkeit

1. Einleitung. • 2. Gegenstandsbereich der Mäßigkeit. (a) Nur Körperliches. (b) Nicht alles Körperliche. (c) Lust bei Geschmack und Berührung. (d) Insbesondere bei Berührung. • 3. Die Verfassung des Mäßigen. (a) Gemeinsame und eigentümliche Begierden. (b) Unmäßigkeit als Laster des Übermaßes.

(1.) Nach der Tapferkeit wollen wir über die Mäßigkeit⁴⁴ (*sōphrosynē*) reden. Denn diese beiden gelten als die Tugenden der vernunftlosen (*alogos*) Seelenteile. Dass die Mäßigkeit eine mittlere Disposition ist, die es mit Lust (*hēdonē*) zu tun hat, haben wir schon gesagt⁴⁵ (auf Unlust (*lypē*) bezieht sie sich ja weniger und nicht auf dieselbe Weise); im gleichen Bereich zeigt sich auch die Unmäßigkeit (*akolasia*). Um welche Arten der Lust es sich dabei handelt, wollen wir nun bestimmen.

(2.a) Es sei also deutlich unterschieden zwischen körperlichen und seelischen Arten der Lust; zu den letzteren gehört zum Beispiel die Liebe zur Ehre oder die Liebe zum Lernen. Denn jeder Mensch, der eines von diesen beiden Dingen liebt, freut sich an dem, wovon er ein Liebhaber ist, wobei aber nicht sein Körper affiziert wird, sondern vielmehr das Denken (*dianoia*).

Menschen, die mit solchen Arten der Lust befasst sind, nennt man weder mäßig (*sōphrōn*) noch unmäßig (*akolastos*), ebenso wenig diejenigen, welche die übrigen Arten nicht-körperlicher Lust genießen. Menschen, die Geschichten lieben, gern erzählen
 35 und ihre Tage mit beliebigen Dingen verbringen, nennt man geschwätzig, aber nicht unmäßig, und man nennt auch diejenigen
 1118 a nicht unmäßig, die wegen des Geldes oder der Freunde Schmerz empfinden.⁴⁶

(b) Die Mäßigkeit bezieht sich vielmehr auf die körperlichen Lustempfindungen, jedoch auch hier nicht auf alle. Diejenigen, die sich an den Gegenständen des Sehens wie Farbe, Gestalt und Zeichnung freuen, nennen wir weder besonnen noch unmäßig.
 5 Gleichwohl sollte man meinen, dass man sich auch hier so freuen kann, wie man soll (*hōs dei*), oder übermäßig oder mangelhaft. Ebenso verhält es sich im Bereich des Hörens: Die sich übertrieben an Gesang oder Schauspiel freuen, nennt keiner unmäßig. Man wird auch nicht diejenigen, die sich daran auf die richtige Weise freuen, mäßig nennen. Ebenso wenig wenden wir diese Bezeichnungen auf Menschen an, die Lust an Gerüchen haben, es sei denn in beiläufiger (*kata symbebēkos*) Weise. Man nennt
 10 nicht diejenigen unmäßig, die sich am Geruch von Äpfeln, Rosen oder Weihrauch freuen, sondern eher die, die sich am Geruch von Parfüm oder von Speisen freuen. Denn an solchen Dingen freuen sich die Unmäßigen, weil sie sie an die Gegenstände ihrer Begierde erinnern. Man kann auch bei anderen Menschen sehen, dass sie sich, wenn sie Hunger haben, an den Gerüchen der Speisen freuen. Sich an solchen Dingen zu freuen ist Kennzeichen des unmäßigen Menschen, denn für ihn sind dies die Gegenstände seiner Begierde. Auch bei den anderen Tieren gibt es keine Lust, die mit diesen Sinnen verbunden ist, es sei denn nebenher. Denn für die Hunde ist nicht der Geruch der Hasen lustvoll, sondern deren Verzehr, der Geruch aber bewirkt, dass sie sie bemerken.
 15 Ebenso ist für den Löwen nicht das Gebrüll des Ochsen lustvoll, sondern sein Verzehr. Dass der Ochse in der Nähe ist, bemerkt er am Gebrüll, und so scheint dies der Gegenstand seiner Lust zu sein. Ebenso empfindet er nicht Lust, weil er «einen gehörnten

Hirsch oder eine wilde Ziege»⁴⁷ sieht, sondern weil er eine Mahlzeit erwartet.

(c) Mäßigkeit (*sōphrosynē*) und Unmäßigkeit (*akolasia*) beziehen sich auf diejenigen Lustempfindungen, an denen auch die anderen Tiere teilhaben, weshalb diese Empfindungen sklavisch
 25 und animalisch erscheinen. Es handelt sich dabei um Tasten und Schmecken. Doch scheinen die unmäßigen Menschen auch vom Schmecken wenig oder gar keinen Gebrauch zu machen. Denn Aufgabe des Schmeckens ist das Beurteilen von Geschmacksunterschieden, wie es die Weintester machen und die, die Speisen zubereiten. Die Unmäßigen freuen sich jedoch nicht daran,
 30 sondern am Genuss, der überall durch Tasten zustande kommt, beim Essen und Trinken ebenso wie bei der sexuellen Lust. Darum hat ein gewisser Gourmet gebetet, seine Kehle möge länger werden als die eines Kranichs, weil er meinte, dass die Lust in der Berührung liege.

(d) Mit der Unmäßigkeit ist also derjenige unserer Sinne (*ai-*
 1118 b *thēsis*) verbunden, der allen Tieren gemeinsam ist; und die Unmäßigkeit dürfte mit Recht besonders tadelnswert sein, weil sie uns nicht als Menschen zukommt, sondern insofern wir Tiere sind. Sich an solchen Dingen zu freuen und sie über alles zu lieben ist
 5 daher animalisch. Diejenige Lust an Berührungen, die am meisten eines freien Menschen würdig ist, ist hiervon ausgenommen, zum Beispiel die Lust, die durch Massage und Erwärmung in den Sportstätten entsteht. Denn die Berührung des Unmäßigen betrifft nicht den ganzen Körper, sondern nur bestimmte Teile.

(3.a) Von den Begierden (*epithymia*) gelten die einen als allen Menschen gemeinsam (*koimos*) und natürlich, die anderen als den Individuen eigen (*idios*) und hinzugekommen (*epithetos*). So ist die Begierde nach Nahrung natürlich (*physikos*), da jeder, wenn
 10 ihm daran fehlt, feste oder flüssige Nahrung begehrt, manchmal auch beides. Und nach dem «Lager», wie Homer sagt,⁴⁸ hat jeder Begierde, solange er jung ist und in seiner vollen Kraft steht. Doch nicht jeder begehrt diese oder jene bestimmte Art von Nahrung oder Sex und auch nicht jeder dasselbe; daher scheint diese Art von Begierde eine uns eigene zu sein. Dennoch hat sie etwas

Natürliches. Denn für den einen ist dies, für den anderen etwas
 15 anderes angenehm, und einige Dinge sind für alle angenehmer
 als irgendwelche beliebigen Dinge. Bei den natürlichen Begierden
 nun gehen wenige fehl, und nur in eine Richtung, in die des Über-
 maßes. Denn zu essen oder zu trinken, was sich gerade bietet, bis
 man übertoll ist, bedeutet, dass man hinsichtlich der Quantität
 über das Naturgemäße hinausgeht; denn die natürliche Begierde
 ist [nur] die Auffüllung des Mangels. Daher nennt man einen sol-
 20 chen Menschen einen «mit gierigem Magen», da die Begierden
 ihn über das Angemessene hinaus anfüllen. So werden diejenigen,
 die gänzlich sklavisch sind.

(b) Was diejenigen Arten der Lust angeht, die den Individuen
 eigentümlich sind, gehen viele fehl, und auf viele Weisen. Denn
 wenn man Leute Liebhaber solcher Arten der Lust nennt, weil
 sie sich entweder an den falschen Dingen freuen oder mehr als
 die meisten Menschen oder auf die falsche Weise, dann gehen die
 Unmäßigen in allen diesen Hinsichten über das richtige Maß hin-
 25 aus. Sie freuen sich an manchen Dingen, an denen man sich nicht
 freuen soll, da sie hassenswert sind, und wenn es sich um Dinge
 handelt, an denen man sich freuen soll, dann freuen sie sich an
 diesen mehr, als man soll und als die meisten Menschen es tun.
 Dass also das Übermaß in Bezug auf die Lust in der Unmäßigkeit
 besteht und tadelnswert ist, ist klar. Hinsichtlich des Unangeneh-
 men aber wird man nicht wie bei der Tapferkeit dafür mäßig
 30 genannt, dass man es aushält, und dafür unmäßig, dass man dies
 nicht tut. Der Unmäßige heißt vielmehr so, weil er mehr, als man
 soll, darunter leidet, wenn er Angenehmes nicht bekommt; selbst
 seine Unlust ist durch Lust verursacht. Und der Mäßige heißt so,
 weil er nicht darunter leidet, wenn das Angenehme fehlt oder er
 sich seiner enthält.

14. Fortsetzung

3. (b) Fortsetzung. (c) Die Disposition des Mangels. (d) Die Mäßig-
 keit als mittlere Disposition.

Der Unmäßige begehrt also alle angenehmen Dinge oder die, die
 am angenehmsten sind, und er wird von der Begierde angetrie- III 9 a
 ben, diese Dinge auf Kosten von allem anderen zu wählen. Daher
 leidet er sowohl dann, wenn er sie nicht bekommt, als auch dann,
 wenn er sie begehrt (denn die Begierde ist mit Unlust verbunden).
 Es erscheint allerdings seltsam, dass man wegen der Lust Unlust
 leidet.

(c) Menschen, die in Bezug auf das Angenehme einen Man- 5
 gel aufweisen, das heißt sich weniger daran freuen, als man soll,
 findet man kaum; eine derartige Unempfindlichkeit ist nicht
 menschlich. Denn selbst die übrigen Tiere machen Unterschiede
 zwischen Nahrungsmitteln und finden die einen angenehm, die
 anderen nicht. Wenn dagegen für jemanden nichts angenehm ist
 und sich für ihn nichts voneinander unterscheidet, dann ist er
 weit davon entfernt, ein Mensch zu sein; der so Beschaffene hat 10
 keinen Namen erhalten, da er kaum vorkommt.

(d) Der Mäßige hat diesen Dingen gegenüber eine mittlere
 Disposition. Er empfindet nämlich einerseits Lust nicht an den
 Dingen, an denen der Unmäßige dies am meisten tut – diese sto-
 ßen ihn vielmehr ab –, noch empfindet er im Allgemeinen Lust
 an Dingen, an denen man dies nicht soll, noch ist seine Lust an
 solchen Dingen heftig. Andererseits leidet er nicht unter ihrer
 Abwesenheit, und er begehrt sie auch nicht, bzw. wenn er sie be- 15
 gehrt, dann auf mäßige Weise und nicht mehr, als man soll, auch
 nicht, wann man nicht soll usw. Nach solchen Dingen aber, die
 angenehm sind und zugleich zur Gesundheit oder zur guten Kon-
 dition beitragen, wird er auf mäßige Weise streben und wie man
 soll, und ebenso nach den anderen angenehmen Dingen, wenn sie
 nicht Hindernisse für Gesundheit und gute Kondition sind oder
 vom Angemessenen (*kalon*) abweichen oder seine Mittel über-
 steigen. Denn wer diese Bedingungen nicht beachtet, liebt solche

- 20 angenehmen Dinge mehr, als sie wert sind. Der mäßige Mensch aber ist nicht so verfasst, sondern er liebt sie so, wie die richtige Überlegung (*orthos logos*) vorschreibt.

15. Vergleich der Unmäßigkeit mit anderen Dispositionen

1. Vergleich der Unmäßigkeit mit der Feigheit. • 2. Vergleich der Unmäßigkeit mit dem Fehlverhalten von Kindern.

(1.) Die Unmäßigkeit scheint mehr einer auf Wollen beruhenden Disposition (*hekousios*) zu gleichen als die Feigheit (*deilia*). Denn Erstere kommt durch die Lust zustande, Letztere durch die Unlust; und Erstere erstrebt man, die andere meidet man. Die Unlust bringt die Natur dessen, der sie hat, durcheinander und zerstört sie, während die Lust nichts dergleichen tut. Die Unmäßigkeit geht daher eher aus dem Wollen hervor (*hekousios*). Deswegen ist sie auch tadelnswerter. Außerdem ist es ja leichter, sich an die Gegenstände der Lust zu gewöhnen, da es ja viele Gelegenheiten im Leben gibt, Lust zu empfinden, und der Prozess der Gewöhnung ohne Gefahr ist, während es sich bei Furcht erregenden Dingen umgekehrt verhält. Man möchte aber meinen, dass die Disposition der Feigheit in anderer Weise auf dem Wollen beruht als die einzelnen feigen Betätigungen. Denn die Feigheit selbst enthält keine Unlust, während die einzelnen Handlungen und Affekte durch Unlust die Person durcheinander bringen, sodass sie
25 geht daher eher aus dem Wollen hervor (*hekousios*). Deswegen ist sie auch tadelnswerter. Außerdem ist es ja leichter, sich an die Gegenstände der Lust zu gewöhnen, da es ja viele Gelegenheiten im Leben gibt, Lust zu empfinden, und der Prozess der Gewöhnung ohne Gefahr ist, während es sich bei Furcht erregenden Dingen umgekehrt verhält. Man möchte aber meinen, dass die Disposition der Feigheit in anderer Weise auf dem Wollen beruht als die einzelnen feigen Betätigungen. Denn die Feigheit selbst enthält keine Unlust, während die einzelnen Handlungen und Affekte durch Unlust die Person durcheinander bringen, sodass sie
30 die Waffen hinwirft und weitere Arten von unschicklichem Verhalten zeigt; daher hält man diese Handlungen auch für erzwungen. Für den Unmäßigen andererseits sind die Einzelhandlungen gewollt, da er sie begehrt und erstrebt, die ganze Disposition aber weniger; denn keiner begehrt, unmäßig zu sein.

(2.) Den Ausdruck «Unmäßigkeit» (*akolasia*) wenden wir auch auf Fehler im Verhalten von Kindern an;⁴⁹ denn diese Fehler
1119 b haben eine gewisse Ähnlichkeit [mit den bisher beschriebenen].

Welches Verhalten wonach benannt ist, ist für unsere jetzige Diskussion ohne Bedeutung, doch das Spätere ist offensichtlich nach dem Früheren benannt. Die Übertragung der Bedeutung scheint durchaus nicht unangemessen. Denn gemäßigt werden muss das, was nach Niedrigem (*aischros*) strebt und stark wächst. Von solcher Art sind aber insbesondere die Begierde und das Kind. Auch
5 die Kinder leben ja nach der Begierde, und das Streben nach dem Angenehmen ist bei ihnen am stärksten. Wenn es [das Streben] nun nicht gut gehorcht und sich nicht der leitenden Instanz unterordnet, dann wird es immer weiter wachsen; denn in einem Wesen ohne Verstand ist das Streben nach dem Angenehmen unersättlich und wahllos. Die Tätigkeit der Begierde vermehrt noch die angeborene Tendenz, und wenn die Begierden groß und heftig
10 sind, dann vertreiben sie auch die Überlegung (*logismos*). Daher sollten sie mäßig und von geringer Zahl sein und dürfen der Vernunft (*logos*) in keiner Hinsicht entgegenstehen – dies ist die Disposition, die wir «gehorsam» und «gemäßigt [gezüchtigt]» nennen. Wie das Kind nach der Anordnung des Erziehers leben muss, so der begehrende Teil (*epithymetikon*) nach den Anordnungen der Vernunft. Daher muss beim Mäßigen der begehren-
15 de Teil mit der Vernunft übereinstimmen. Denn für beide ist der Zielpunkt (*skopos*) das Angemessene, und der Mäßige begehrt die Dinge, die man begehren soll, und wie und wann man es soll; gerade so ordnet es auch die Vernunft an. So viel also über die Mäßigkeit.

————— VIERTES BUCH —————

FORTSETZUNG DER BEHANDLUNG DER EINZELTUGENDEN

I.-6.

Die Tugenden im Umgang mit äußeren Gütern

I.-3.

Freigebigkeit

I. Der Gegenstandsbereich der Freigebigkeit

I. Die Freigebigkeit bezieht sich auf den Umgang mit dem Vermögen. • 2. Sie hat mehr mit dem Geben als mit dem Nehmen zu tun.

(I.) Danach wollen wir über die Freigebigkeit (*eleutheriotēs*) reden. Sie gilt als die mittlere Disposition (*mesotēs*) im Hinblick auf das Vermögen (*chrēma*). Denn der freigebige (*eleutherios*) Mensch wird nicht in Kriegssituationen gelobt, auch nicht in denjenigen Situationen, in denen man den Mäßigen lobt, auch nicht im Zusammenhang mit Gerichtsentscheidungen, sondern im Hinblick auf das Geben und Nehmen von Vermögen (*chrēmata*), vor allem aber beim Geben. Vermögen nennen wir alles, dessen Wert durch Geld (*nomisma*) gemessen wird. Es haben aber auch Verschwendung (*asōtia*) und Geiz (*aneleutheria*) mit dem Vermögen zu tun, Erstere als Übermaß, Letzterer als Mangel. Wir schreiben Geiz immer denjenigen zu, die sich mehr, als man soll, um ihr Vermögen bemühen. Den Ausdruck «Verschwendung» dagegen verwendet man manchmal in einem komplexen Sinn: Wir nennen nämlich Verschwender (*asōtos*) die Unbeherrschten (*akratēs*) und diejenigen, die Aufwendungen für ihre Unmäßigkeit (*akolasia*) machen. Sie gelten daher auch als besonders schlecht, da sie mehrere Laster zugleich haben. Der Ausdruck wird daher auf sie

25
30

nicht im eigentlichen Sinn angewendet; denn eigentlich bezeichnet «Verschwender» jemanden, der eine einzige schlechte Eigenschaft hat, nämlich die, dass er seinen Besitz (*ousia*) ruiniert. Ein Verschwender ist jemand, der durch sich selbst zugrunde geht; als eine Art Selbstvernichtung gilt aber auch die Ruinierung des Besitzes, da das Leben ja davon abhängt. So also verstehen wir die Verschwendung.

(2.) Dinge, die einen Gebrauch (*chreia*) haben, können gut oder schlecht gebraucht werden. Nun gehört der Reichtum (*ploutos*) zu den Dingen, die zum Gebrauch da sind. Den besten Gebrauch von jedem Ding macht aber derjenige, der die darauf bezogene Tugend (*aretē*) hat. Auch den Reichtum also wird am besten gebrauchen, wer die Tugend besitzt, die sich auf das Vermögen bezieht; dies ist der Freigebige. Der Gebrauch des Vermögens scheint im Ausgeben und Schenken zu bestehen, während das Nehmen und Aufbewahren eher zum Besitzen gehört. Daher ist es eher Sache des Freigebigen, denen zu geben, denen man geben soll, als zu nehmen, von wo man nehmen soll, oder nicht zu nehmen, woher man nicht nehmen soll. Denn es ist eher Sache der Tugend, Gutes zu tun (*eu poiein*), als Gutes zu empfangen (*eu paschein*), und eher Werthafes zu tun (*kala prattein*), als Niedriges (*aischra*) nicht zu tun. Klarerweise aber liegt das Tun des Guten und das werthafte Handeln im Geben, während im Nehmen liegt, dass man auf gute Weise empfängt und nichts Niedriges tut. Auch der Dank gilt dem Gebenden, nicht dem, der nicht nimmt, und ebenso gilt das Lob mehr dem Gebenden. Es ist auch leichter, nicht zu nehmen, als zu geben; denn man verzichtet leichter darauf, fremdes Gut zu nehmen, als das eigene wegzugeben. Freigebig werden so die Gebenden genannt. Dagegen werden diejenigen, die nicht nehmen, nicht für ihre Freigebigkeit gelobt, sondern eher für ihre Gerechtigkeit, während man diejenigen, die nehmen, überhaupt nicht lobt. Schließlich werden unter all denen, die wegen ihrer Tugend geliebt werden, die Freigebigen fast am meisten geliebt. Denn sie sind nützlich, und ihre Nützlichkeit liegt im Geben.

2. Die Disposition des Freigebigen

1. Wie der Freigebige gibt. • 2. Wie der Freigebige nimmt. • 3. Diverse Kennzeichen des Freigebigen. (a) Relativität zum Vermögen. (b) Mit geerbtem Vermögen ist man freigebiger. (c) Schwierigkeit, trotz Neigung zum Weggeben das Vermögen zu bewahren. (d) Gefahr des Übergangs zur Verschwendung. • 4. Bezug der Freigebigkeit auf Lust und Unlust.

(1.) Die Betätigungen der Tugend sind werthaft (*kalos*) und werden um des Werthafsten willen getan.¹ Auch der Freigebige wird also um des Werthafsten willen geben und auf richtige Weise: wem er soll, wie viel man soll und wann, und so für alle anderen Aspekte, die zum richtigen Geben gehören. Und das Geben wird ihm Freude machen oder zumindest nicht Leid tun; denn tugendhafte Handlungen werden mit Freude oder ohne Bedauern, auf keinen Fall jedoch mit Bedauern getan. Derjenige aber, der denen gibt, denen man nicht soll, oder nicht um des Werthafsten willen gibt, sondern aus einem anderen Grund, wird nicht als freigebig bezeichnet, sondern mit einem anderen Prädikat belegt. Freigebig wird auch der nicht genannt, der mit Unlust gibt; denn er würde das Vermögen der werthafsten Handlung vorziehen, und das ist nicht das Merkmal eines freigebigen Menschen.

(2.) Der Freigebige wird auch nicht nehmen, wo er nicht soll. Denn ein solches Nehmen ist nicht das Kennzeichen eines Menschen, der dem Vermögen keine große Bedeutung beimisst. Auch wird er nicht jemand sein, der leicht um etwas bittet; denn es ist nicht Sache dessen, der Wohltaten erweist, diese leicht zu empfangen. Wo man darf, dort wird er nehmen, zum Beispiel von seinen eigenen Besitztümern, wobei er das Nehmen nicht als werthaft, sondern als notwendig betrachten wird, damit er etwas hat, was er geben kann. Er wird auch seinen eigenen Besitz nicht vernachlässigen, da er ja anderen Menschen damit helfen will. Ferner wird er nicht jedem Beliebigen geben; denn sonst hat er nichts, was er denjenigen geben kann, denen man geben soll, und wann man es soll und wo das Geben werthaft ist.

(3.) Es ist auch entschieden ein Kennzeichen des Freigebigen, beim Geben zu übertreiben, sodass er für sich selbst den geringeren Teil zurückbehält; denn für den Freigebigen ist es charakteristisch, nicht auf sich selbst zu schauen. (a) Der Ausdruck «Freigebigkeit» wird relativ zum Vermögen einer Person zugeschrieben. Denn die Freigebigkeit liegt nicht in der Menge der Gaben, sondern in der Disposition des Gebenden, diese aber ist² relativ zum Vermögen. Es ist also ohne weiteres möglich, dass derjenige, der weniger gibt, freigebiger ist, wenn er weniger zu geben hat. (b) Man hält diejenigen für freigebiger, die ihr Vermögen nicht erworben, sondern geerbt haben; denn sie haben zum einen nicht die Erfahrung des Mangels, und zweitens liebt jeder das mehr, was er selbst hervorgebracht hat, wie die Eltern und die Dichter. (c) Es ist für den Freigebigen nicht leicht, reich zu sein, insofern er weder zum Nehmen noch zum Bewahren neigt, sondern zum Weggeben, da er das Vermögen nicht um seiner selbst willen schätzt, sondern zum Zweck des Gebens. Daher klagt man auch das Schicksal an, dass die, die es am meisten wert sind, am wenigsten reich sind. Das ist jedoch durchaus verständlich. Man kann nicht Vermögen – oder irgendetwas anderes – besitzen, wenn man sich nicht darum bemüht, es zu besitzen. (d) Doch wird der Freigebige nicht denen geben, denen man nicht geben soll, auch nicht, wann man nicht soll usw. Denn dann wird er nicht mehr im Sinn der Freigebigkeit handeln, und wenn er das Geld darauf verwendet, wird er nichts mehr für die Fälle haben, für die man es ausgeben soll. Denn wie gesagt ist freigebig der, der Aufwendungen entsprechend seinem Vermögen und für die richtigen Dinge macht; wer aber übertreibt, ist verschwenderisch. Deswegen nennen wir die Tyrannen nicht verschwenderisch; denn es dürfte nicht leicht für sie sein, bei den Gaben und Aufwendungen die Größe ihres Besitzes zu überschreiten.

(4.) Da also die Freigebigkeit eine mittlere Disposition beim Geben und Nehmen von Besitztümern ist, wird der Freigebige geben und Aufwendungen machen, wofür man soll und wie viel man soll, in kleinen Dingen ebenso wie in großen, und er wird es mit Freude tun; und ebenso wird er nehmen, woher man soll

und wie viel man soll. Da nämlich die Tugend eine Mitte in Bezug auf beides ist, wird er beides tun, wie man soll. Denn dem angemessenen Geben entspricht ein ebensolches Nehmen, während ein anders geartetes das Gegenteil davon ist. Diejenigen Arten des Gebens und Nehmens, die einander entsprechen, finden sich also gleichzeitig in demselben Menschen, die gegenteiligen Arten selbstverständlich nicht. Wenn der Freigebige zufällig einmal abweichend vom Gesollten (*deon*) und Werthafte Aufwendungen macht, wird er es bedauern, jedoch auf mäßige Art und wie man soll. Denn es gehört zu den Merkmalen der Tugend, dass man Freude und Bedauern über das empfindet, worüber man soll und wie man soll. Der Freigebige ist auch jemand, mit dem man in Vermögensangelegenheiten gut umgehen kann. Er lässt sich nämlich ein Unrecht gefallen, da ihm das Geld nicht viel bedeutet und er sich mehr darüber ärgert, wenn er eine Aufwendung, die er hätte machen sollen, nicht gemacht hat, als es ihm Leid tut, wenn er eine Aufwendung gemacht hat, wo er nicht hätte sollen; an dem Ausspruch des Simonides findet er keinen Gefallen.³

1121 a

5

3. Die Laster im Umgang mit dem Vermögen

1. Verschwendung. (a) Einleitung. (b) Verschwendung nur im Geben. (c) Verschwendung verbunden mit falschem Nehmen. • 2. Geiz. (a) Allgemeine Charakterisierung. (b) Geiz im Sinn des Zu-wenig-Gebens. (c) Geiz im Sinn des Zu-viel-Nehmens.

(1.a) Der Verschwender (*asōtos*) hingegen geht auch darin fehl. Denn er empfindet weder Freude noch Bedauern, worüber er soll und wie man soll. Das wird im weiteren Verlauf der Untersuchung noch deutlicher werden. Wir haben ja gesagt,⁴ dass Verschwendung und Geiz Dispositionen des Übermaßes (*hyperbolē*) und des Mangels (*elleipsis*) sind, und zwar in zwei Hinsichten, beim Geben und Nehmen; dabei rechnen wir das Ausgeben zum Geben. Die Verschwendung nun ist ein Übermaß im Geben und

10

Nicht-Nehmen und ein Mangel im Nehmen, der Geiz (*aneleutheria*) ist ein Mangel im Geben und ein Übermaß im Nehmen, außer bei Kleinigkeiten.

(b) Die [beiden] Merkmale der Verschwendung findet man selten zusammen, denn es ist nicht leicht, allen zu geben, wenn man von nirgendwo nimmt. Privatpersonen – und gerade diese sind es, die man gewöhnlich für Verschwender hält – geht, wenn sie so geben, bald das Vermögen aus. Und doch sollte man denken, dass ein solcher Mensch um einiges besser ist als ein geiziger.

20 Denn er ist durch Alter oder Armut leicht zu heilen, und er kann so zu einer mittleren Disposition kommen. Er hat ja die Merkmale des Freigebigen: Er gibt, und er nimmt nicht, wenn auch beides nicht in richtiger (*hōs dei*) und guter Weise (*eu*). Wenn man ihn also daran gewöhnen würde oder er sich auf andere Weise änderte, würde er freigebig; dann würde er geben, wem man soll,

25 und nicht nehmen, von wo man nicht soll. Deswegen gilt dieser Charakter auch nicht eigentlich als schlecht. Denn übermäßig zu geben und nicht zu nehmen, ist nicht Kennzeichen eines schlechten oder unedlen (*agennēs*) Menschen, sondern eines naiven (*ēlithios*). Wer auf diese Weise verschwenderisch ist, den hält man für viel besser als den Geizigen, aus den genannten Gründen, aber auch deswegen, weil der Verschwenderische vielen nützt, der Geizige aber keinem, nicht einmal sich selbst.

30 (c) Allerdings nehmen, wie gesagt, die meisten Verschwender, wo sie nicht sollen, und sind in dieser Hinsicht geizig. Sie entwickeln eine Neigung zum Nehmen, weil sie gern Ausgaben machen, dies aber nicht leicht tun können, da ihnen bald die verfügbaren Mittel ausgehen. So sind sie gezwungen, Mittel anderswoher zu beschaffen. Zugleich nehmen sie, da sie sich nicht um das Werthafte kümmern, skrupellos und von überall. Denn sie möchten geben, es ist ihnen aber gleichgültig, wie und aus welchen Mitteln. Deswegen ist ihr Geben auch nicht freigebig; denn es ist nicht werthhaft, es geschieht nicht um des Werthhaften willen,

5 und nicht, wie man soll. Manchmal machen sie diejenigen reich, die besser arm wären, und würden den Anständigen (*metrios*) nichts geben, während sie denen, die ihnen schmeicheln oder

ihnen eine andere Art von Vergnügen bereiten, viel geben. Die meisten von ihnen sind daher unmäßig (*akolastos*): Da sie leicht Ausgaben machen, verschwenden sie auch Vermögen für ihre unmäßigen Beschäftigungen, und da sie ihr Leben nicht auf das Werthafte ausrichten, überlassen sie sich der Neigung zur Lust (*hēdonē*)⁵. Wenn der verschwenderische Mensch ohne Erziehung bleibt, wird er sich in diese Richtung ändern, wenn sich aber jemand um ihn bemüht, kann er durchaus zum Mittleren (*meson*) und Richtigen (*deon*) gelangen.

(2.a) Der Geiz hingegen ist unheilbar (denn man nimmt an, dass das Alter und jede Unfähigkeit geizig macht) und den Menschen mehr angeboren als die Verschwendung; denn die meisten lieben das Vermögen mehr, als sie geneigt sind, davon zu geben. Der Geiz erstreckt sich auf vieles und ist vielgestaltig; es scheint nämlich viele Arten von Geiz zu geben. Da er in zwei Dingen besteht, Mangel im Geben und Übermaß im Nehmen, findet er sich nicht bei allen Menschen vollständig, sondern spaltet sich manchmal auf; einige übertreiben beim Nehmen, andere tun zu wenig beim Geben.

(b) Diejenigen, die unter Bezeichnungen wie «sparsüchtig», «kleinlich», «knauserig» fallen, lassen es alle am Geben fehlen, streben aber nicht nach fremdem Gut und wollen es nicht bekommen. Die einen tun das nicht aufgrund einer gewissen Anständigkeit (*epieikeia*) oder weil sie sich davor in Acht nehmen, etwas Niedriges zu tun (denn einige scheinen, oder behaupten es jedenfalls, das Vermögen deswegen zu horten, damit sie nicht irgendwann gezwungen sind, etwas Niedriges zu tun; zu diesen gehören auch der Kümmelspalter und alle von seiner Art; sie sind aber danach benannt, dass sie im Nichts-Geben übertreiben). Die anderen wiederum enthalten sich fremder Güter aus Furcht, in der Annahme, dass es nicht leicht sei, sich das Eigentum anderer anzueignen, ohne dass diese anderen ihrerseits ihnen ihr Vermögen wegnähmen; so begnügen sie sich damit, weder zu nehmen noch zu geben.

(c) Andere wieder sind übermäßig im Nehmen, indem sie alles und von überall nehmen, wie diejenigen, die solchen Beschäfti-

gungen nachgehen, die für freie Menschen nicht angemessen sind, Zuhälter und alle Leute dieser Art, ebenso Geldverleiher, die kleine Summen für hohe Zinsen verleihen. Alle diese nehmen, wo man nicht soll, und so viel, wie man nicht soll. Gemeinsam ist ihnen offenbar niedrige Gewinnliebe (*aischrokerdeia*); denn sie alle nehmen wegen des Gewinns, und zwar wegen eines kleinen Gewinns, Schande (*oneidos*) in Kauf. Die nämlich große Gewinne machen, wo man nicht soll und mit den falschen Dingen, nennt man nicht geizig, wie die Tyrannen, wenn sie Städte plündern oder Tempelraub begehen; diese bezeichnet man vielmehr als schlecht (*ponēros*), gottlos (*asebēs*) und ungerecht (*adikos*). Dagegen gehören der Falschspieler, der Straßendieb und der Räuber zu den Geizigen, da sie eine niedrige Liebe zum Gewinn haben. Beide Gruppen nämlich sind des Gewinns wegen tätig und ertragen seinetwegen die Schande; die einen nehmen die größten Gefahren für die Beute auf sich, die anderen bereichern sich an ihren Freunden, denen sie eigentlich geben sollten. Beide sind also, da sie Gewinn aus Dingen ziehen wollen, aus denen man nicht soll, von schmutziger Gewinnsucht. Alle solche Arten des Nehmens sind geizig. So bezeichnet man denn mit Recht den Geiz als das Gegenteil der Freigebigkeit. Er ist ein größeres Übel als die Verschwendung, und es gibt in seinem Zusammenhang mehr Verfehlungen als bei der Verschwendung, wie wir sie beschrieben haben. So viel sei über die Freigebigkeit und die ihr entgegengesetzten Laster gesagt.

4.-6. Großzügigkeit

4. Gegenstandsbereich der Großzügigkeit und Einstellung des Großzügigen

1. Der Gegenstandsbereich der Großzügigkeit im Unterschied zu dem der Freigebigkeit. • 2. Die Einstellung des Großzügigen. • 3. Großzügigkeit im Geben und Größe des Bewirkten.

(1.) Es dürfte sich gut anschließen, nun von der Großzügigkeit zu reden. Denn auch sie scheint eine Tugend zu sein, die sich auf das Vermögen bezieht. Sie erstreckt sich aber nicht wie die Freigebigkeit (*eleutherothēs*) auf alle Handlungen in Vermögensangelegenheiten, sondern nur auf das Ausgeben, und da übertrifft sie die Freigebigkeit durch die Größe [der Ausgaben]. Denn wie schon ihr Name (*megaloprepeia*) nahe legt, besteht sie in Ausgaben, die in der Größe (*megethos*) angemessen (*prepōn*) sind. Die Größe aber ist relativ (*pros ti*). Die Kosten für den, der eine Triere⁶ ausrüstet, sind nicht dieselben wie die Kosten für den, der eine Festgesandtschaft leitet. Was angemessen ist, ist also relativ zur Person, zur Situation und zum Gegenstand. Wer in kleinen oder mittleren Dingen ausgibt, wie die Situation es verdient – wie der, der sagen kann «ich pflegte viel dem Umherstreifenden zu geben»⁷ –, den nennt man nicht großzügig, sondern nur den, der sich in großen Dingen so verhält. Denn der Großzügige ist freigebig, aber der Freigebige ist deshalb noch keineswegs großzügig. Der Mangel, der dieser Disposition entspricht, wird Kleinlichkeit (*mikroprepeia*) genannt, das Übermaß Protzerei (*banausia*) oder Geschmacklosigkeit (*apeirokalia*) oder ähnlich, wobei diese Dispositionen nicht in der Größe der Ausgaben für die richtigen Dinge übertreiben, sondern protzend Geld für Dinge ausgeben, für die man nichts ausgeben soll, und dies in einer Weise tun, wie man nicht soll. Über diese Laster werden wir später reden.

(2.) Der Großzügige gleicht dem Wissenden (*epistēmōn*)⁸. Denn er vermag zu sehen, was passend (*prepon*) ist, und große Summen auf angemessene Weise (*emmelōs*) auszugeben. Denn wie wir zu Anfang⁹ gesagt haben, wird die Disposition durch die Tätigkeiten und Gegenstände bestimmt. Die Ausgaben des Großzügigen nun sind groß und angemessen (*prepōn*), entsprechend auch seine Werke (*ergon*)¹⁰. Denn so wird es sich um eine große und dem Werk angemessene Ausgabe handeln. Daher muss das Werk die Ausgabe wert (*axios*) sein und die Ausgabe das Werk, oder sie muss es sogar übertreffen. Solche Ausgaben wird der Großzügige um des Werthaftern (*kalon*) willen machen; denn dies ist allen Tugenden gemeinsam. Außerdem wird er die Aus-

gaben mit Freude und bereitwillig machen, da genaues Rechnen kleinlich ist. Und er wird mehr darüber nachdenken, wie er sein Vermögen auf möglichst edle und angemessene Weise ausgeben kann, als darüber, wie viel etwas kostet und wie man es am billigsten machen kann.

10 (3.) Es ist also notwendig, dass der Großzügige auch freigebig ist; denn auch der Freigebige gibt aus, was man soll und wie man soll. In diesen Dingen aber, das heißt in denen, mit denen die Freigebigkeit zu tun hat, besteht das Große (*to mega*) des Großzügigen – sozusagen seine Größe (*megethos*); mit demselben Aufwand wird er das Werk großartiger¹¹ machen. Denn die Gutheit (*aretē*) eines Besitzes und die Gutheit eines Werks sind
15 nicht dieselbe. Ein Besitz wird dann am höchsten geschätzt, wenn er besonders wertvoll (*kalon*) ist, wie Gold, ein Werk aber, wenn es groß und edel ist (denn die Betrachtung eines solchen Werks erregt Bewunderung, und das Großzügige ist etwas, das Bewunderung hervorruft). Ein Werk hat also eine Gutheit, die Großartigkeit, die in seiner Größe liegt.

5. Situationen der Betätigung der Großzügigkeit

1. Großzügigkeit in öffentlichen Umständen. • 2. Großzügigkeit in privaten Kontexten.

(1.) Zu den Ausgaben, die wir meinen, gehören die, die Ehre einbringen, zum Beispiel Aufwendungen für die Götter – Weihgaben, Gebäude und Opfer –, ebenso für alles, was zum Kult gehört (*daimonion*), sowie Ausgaben für die Gemeinschaft (*koinon*), bei denen ein ehrgeiziger Wettbewerb gut ist, etwa wenn die Leute meinen, man solle die Kosten für die glänzende Ausstattung eines Chors oder einer Triere oder die Ausrichtung eines Stadtfests übernehmen. In allen diesen Fällen müssen wir aber, wie gesagt,¹²
25 che Mittel ihm zur Verfügung stehen; denn die Ausgaben müssen

beiden, nicht nur dem Bewirkten, sondern auch dem Handelnden, angemessen sein. Deswegen wird ein armer Mensch nicht großzügig sein können, weil er nicht die Mittel hat, aus denen er große Beträge auf angemessene Weise ausgeben kann. Wer es versucht, ist dumm. Denn dies wäre gegen das, was man erwartet (*para tēn axian*); im Sinn der Tugend ist aber [nur], was man richtig tut. Angemessen sind große Ausgaben hingegen für diejenigen, die solche Mittel haben, erworben durch eigene Bemühung oder durch die Vorfahren oder durch Beziehungen, und für Leute von edler Abstammung oder hohem Ansehen oder ähnlich. Denn all dies bringt Größe und Prestige mit sich. Der Großzügige ist also vor allem so beschaffen, und Großzügigkeit ist in solchen Ausgaben zu finden, wie wir sie angeführt haben. Denn diese Ausgaben sind die größten und bringen am meisten Ehre.

(2.) Von den privaten (*idios*) Aufwendungen gehören diejenigen in den Bereich der Großzügigkeit, die [nur] einmal gemacht werden, zum Beispiel für eine Hochzeit oder Ähnliches; ferner Ausgaben für Dinge, die für die ganze Stadt (*polis*) von Interesse sind oder für die in ihr Angesehenen; für den Empfang und das Geleit auswärtiger Gäste, für Geschenke und Gegengeschenke. Denn der Großzügige ist nicht für sich selbst spendabel, sondern für die Gemeinschaft (*ta koina*), die Geschenke aber haben Ähnlichkeit mit Weihgaben. Es ist auch Kennzeichen des großzügigen Menschen, ein Haus zu errichten, das seinem Reichtum angemessen ist (denn auch dieser ist eine Art Schmuck), und für diejenigen Werke mehr auszugeben, die dauerhaft sind (denn diese sind am edelsten), und in jeder Situation für das Angemessene (*prepon*).
5 Denn es ist nicht dieselbe Aufwendung für Götter und Menschen angemessen, auch nicht für einen Tempel und ein Grab. Und da jede der Aufwendungen groß innerhalb ihrer Art ist, ist das Großzügigste überhaupt¹³ das Große innerhalb des Großen, das Großzügige in einem speziellen Fall aber, was in den gegebenen Umständen groß ist. Auch unterscheidet sich das Große in der Wirkung (*ergon*) vom Großen in der Aufwendung. Der schönste Ball nämlich oder das schönste Fläschchen sind großartig als Geschenk für ein Kind, während der Wert dieser Dinge gering und
15

kleinlich ist. Es ist also Kennzeichen des Großzügigen, in Situationen beliebiger Art Großartiges zu tun (denn das ist nicht leicht zu übertreffen), und zwar so, dass ein angemessenes Verhältnis zum Aufwand besteht.

6. Die zugehörigen Laster

1. Die Laster des Übermaßes. • 2. Die Laster des Mangels.

(1.) Von solcher Art ist also der Großzügige. Wer zu viel tut und
 20 protzig (*banausos*) ist, geht wie gesagt dadurch über das richtige Maß hinaus, dass er mehr ausgibt, als man soll. Denn er gibt bei Anlässen für kleine Ausgaben große Beträge aus und betreibt Prunk auf geschmacklose Art. Beispielsweise gibt er ein Gemeinschaftsessens im Stil einer Hochzeitsfeier, und wenn er den Chor für eine Komödie bereitstellt, lässt er ihn beim Einzug auf die Bühne in Purpur gekleidet auftreten, wie es die Megarer tun.¹⁴
 25 Und er wird all das tun nicht um des Edlen (*kalon*) willen, sondern weil er seinen Reichtum zur Schau stellen will und glaubt, dass er deswegen bewundert wird. Dabei wendet er dort, wo man viel ausgeben muss, wenig auf, und dort, wo wenig erforderlich ist, viel.

(2.) Der Kleinliche (*mikrorepēs*) andererseits lässt es an allem fehlen. Nachdem er die größten Aufwendungen gemacht hat, wird er das Edle wegen einer Kleinigkeit verderben. Er wird, was
 30 immer er tut, zögern und zusehen, wie er am wenigsten ausgeben kann. Auch über diese Ausgabe wird er jammern, und er wird denken, dass er bei allem mehr tut, als er soll. Diese Dispositionen sind also Laster (*kakia*). Sie bringen allerdings keine Schande (*oneidos*), da sie weder für den Nächsten schädlich noch besonders unanständig sind.

7.-10.

Die Tugenden im Umgang mit der Ehre

7.-9.

Stolz

7. Der Gegenstandsbereich des Stolzes

1. Die Ehre als primärer Gegenstand des Stolzes. (a) Einleitung. (b) Der Stolze hält sich für großer Dinge wert. (c) Der eigentliche Gegenstand des Stolzes ist die Ehre. (d) Folge: Der Stolze muss der beste Mensch sein. (e) Ergebnis: Die Ehre ist der primäre Gegenstand des Stolzes. • 2. Gegenstände des Stolzes im sekundären Sinn. (a) Der Stolze schätzt die äußeren Güter gering.

(1.a) Der Stolz (*megalopsychia*)¹⁵ scheint schon dem Namen nach mit großen Dingen (*megalon*) zu tun zu haben; wir wollen als Erstes sehen, mit welcher Art von großen Dingen. Es spielt dabei keine Rolle, ob wir die Disposition betrachten oder ihren Träger. 35 1123 b

(b) Als stolz (*megalopsychos*) gilt, wer sich selbst großer Dinge für wert hält und dies auch [wirklich] ist. Wer sich ihrer für wert hält, ohne es zu sein, ist dumm; von denen aber, die Träger einer Tugend sind, ist keiner dumm oder ohne Verstand. Der so Beschriebene ist also stolz. Denn wer kleiner Dinge wert ist und sich kleiner
 5 Dinge für wert hält, ist maßvoll¹⁶ (*sōphrōn*), aber nicht stolz. Der Stolz liegt nämlich in der Größe, wie sich auch die Schönheit in einem großen Körper findet, während kleine Menschen zierlich und wohlproportioniert sein können, aber nicht schön. Wer sich andererseits großer Dinge für wert hält, ihrer aber nicht wert ist, ist eitel (*chaunos*); doch nicht jeder, der sich größerer Dinge für wert hält, als er es ist, ist eitel. Wer sich kleinerer Dinge für wert hält,
 10 als er es ist, ist kleinmütig (*mikropsychos*), sei es, dass er großer oder mittelgroßer Dinge wert ist, sei es, dass er, wenn er wirklich kleiner Dinge wert ist, sich für noch kleinerer Dinge wert hält. Für am meisten kleinmütig wird man den halten, der großer Dinge wert ist. Denn was würde er [erst] tun, wenn er nicht so viel wert