

# Die Koi : ein Beitrag zur Sociologie des Aristoteles

Autor(en): **Tessen-Wesierski, Franz von**

Objektyp: **Article**

Zeitschrift: **Jahrbuch für Philosophie und spekulative Theologie**

Band (Jahr): **9 (1895)**

PDF erstellt am: **23.07.2024**

Persistenter Link: <https://doi.org/10.5169/seals-761774>

## **Nutzungsbedingungen**

Die ETH-Bibliothek ist Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Inhalten der Zeitschriften. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern. Die auf der Plattform e-periodica veröffentlichten Dokumente stehen für nicht-kommerzielle Zwecke in Lehre und Forschung sowie für die private Nutzung frei zur Verfügung. Einzelne Dateien oder Ausdrucke aus diesem Angebot können zusammen mit diesen Nutzungsbedingungen und den korrekten Herkunftsbezeichnungen weitergegeben werden. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Die systematische Speicherung von Teilen des elektronischen Angebots auf anderen Servern bedarf ebenfalls des schriftlichen Einverständnisses der Rechteinhaber.

## **Haftungsausschluss**

Alle Angaben erfolgen ohne Gewähr für Vollständigkeit oder Richtigkeit. Es wird keine Haftung übernommen für Schäden durch die Verwendung von Informationen aus diesem Online-Angebot oder durch das Fehlen von Informationen. Dies gilt auch für Inhalte Dritter, die über dieses Angebot zugänglich sind.

Die *Κοινωνία*.

Ein Beitrag zur Sociologie des Aristoteles.

Von Franz von Tessen-Wesierski.

## I.

Aristoteles braucht den Ausdruck *κοινωνία* in verschiedenen Bedeutungen. In seiner Politik versteht er darunter meistens die *κοινωνία* unter Menschen, so gleich im Anfang dieses Werkes *Πολιτ. A.* 1. 1252<sup>a</sup> 1; 2. 1252<sup>b</sup> 10, 13, 15 etc. 1253<sup>a</sup> 18; 9. 1257<sup>a</sup> 20. *B.* 2. 1261<sup>b</sup> 13, und an vielen anderen Stellen. Nicht weniger häufig kommt *κοινωνία* mit derselben Bedeutung in der Nikomachischen Ethik vor, z. B. *E.* 3. 1129<sup>b</sup> 19. 1130<sup>a</sup> 2; 8. 1133<sup>b</sup> 17. *Θ.* 11. 1160<sup>a</sup> 9 etc. Von anderen Schriften, in denen Aristoteles von der *κοινωνία* unter Menschen spricht, sind noch besonders die *Ἠθικὰ Εὐδήμεια*, *Ἠθικὰ Μεγάλα*, *Οἰκονομικά* zu erwähnen. Dazu müssen wir auch jene Stellen nehmen, wo Aristoteles den Ausdruck *κοινωνεῖν* und damit zusammenhängende Wörter verwendet, die ebenfalls in den angeführten Schriften bald in derselben Bedeutung wie die *κοινωνία* unter Menschen gebraucht werden, bald wie *κοινωνία* unter anderen Dingen ausgesagt werden; besonders in der letzten Weise finden wir jene Ausdrücke vereinzelt in *Περὶ Ποιητικῆς*, *Σοφιστικοὶ ἔλεγχοι*, *Μετεωρολογικά*, *Περὶ ζώων γενέσεως* u. a. Es soll nicht unsere Aufgabe sein, diese verschiedenen Bedeutungen überhaupt zu erläutern, sondern aus denselben diejenige herauszugreifen, welcher die größte Wichtigkeit beizulegen ist; das ist aber jene Bedeutung von *κοινωνία*, die wir unter dem Ausdruck „menschliche Gesellschaft“ wiederzugeben pflegen.

Indem unsere Aufgabe in dieser Weise begrenzt wird, scheidet von vornherein alle jene Stellen von der direkten Betrachtung aus, in welchen *κοινωνία*, *κοινωνεῖν* und die verwandten Ausdrücke irgendwie in Verbindung mit unbelebten Wesen oder Tieren gebracht werden, und es bleiben nur diejenigen übrig, die eine *κοινωνία* oder ein *κοινωνεῖν* von Menschen aussagen. Da die ersteren Stellen sich vorzugsweise in den Schriften: *Περὶ Ποιητικῆς*, *Σοφιστικοὶ ἔλεγχοι*, *Μετεωρολογικά*, *Μετὰ τὰ φυσικά* finden, so genügen für unsere Untersuchung die Stellen aus den Schriften *Πολιτικά*, *Ἠθικὰ Νικομάχεια*, *Ἠθικὰ Εὐδήμεια*, *Ἠθικὰ Μεγάλα* und *Οἰκονομικά*.

Eine wesentliche Erleichterung unserer Untersuchung würde es sein, wenn Aristoteles selbst eine allgemein gültige Definition

von *κοινωνία* oder wenigstens der *κοινωνία* unter Menschen gegeben hätte. Wir finden nur vereinzelt die Definition einzelner wichtiger Arten dieser letzteren, so des Staates und der Familie in der Politik, die uns aber nur indirekt zu einer allgemeinen Definition der *κοινωνία* unter Menschen überhaupt führen können. Wir sind daher genötigt, aus den einzelnen Stellen, in welchen Aristoteles irgend ein Merkmal der *κοινωνία* unter Menschen gibt, eine Definition derselben herzuleiten.

1. *Koinonía* wird von den meisten älteren Kommentatoren und lateinischen Übersetzern mit *societas* wiedergegeben, so von Dionysius Lambinus, dessen Übersetzung in die von der Preuß. Akademie veranstaltete Ausgabe der aristotelischen Werke aufgenommen ist, von Leonardus Arethinus,<sup>1</sup> von Antonius Montecatino,<sup>2</sup> Antonius Posius,<sup>3</sup> Sylvester Maurus<sup>4</sup> u. a. Albertus Magnus dagegen gebraucht nur selten *societas*, öfter *communicatio* und *communio*; Thomas Aq. gewöhnlich *communitas* neben *societas*; die *antiqua translatio* bei Thomas und Albertus M. *communitas* und *communicatio*, die *recens translatio* bei Thomas *societas* und *communio*, Javellus<sup>5</sup> *communicatio*, *communitas* und *societas*, Victorius<sup>6</sup> gewöhnlich *communio*, Camerarius<sup>7</sup> neben *societas* auch *communitas* und *conjunctio*, während Sepulveda<sup>8</sup> in seinem Kommentar zu der Politik des Aristoteles p. 3 schreibt: „Quod graece *κοινωνία* dicitur ab Aristotele, hoc interpres modo *societatem* convertit modo *communitatem*, seu *communio*em: quoniam eadem est utriusque nominis vis et intelligentia.“ — Von den neueren deutschen Übersetzern und Kommentatoren

<sup>1</sup> *Politica Aristotelis a Leonardo Arethino e greco in latinum tracta: cum brevi admodum et compendioso commentariolo inter capitula inserto materiam eorundem dilucide et breviter explicans.* Liptzik 1516.

<sup>2</sup> *Aristotelis Politicorum, hoc est civilium librorum I.—III. ab Antonio Montecatino in latinam linguam conversus et partitionibus, resolutionibus, scholiis illustratus.* Ferrariae 1587—1597.

<sup>3</sup> *Thesaurus Antonii Posii a monte Ilicino Min. Conv. in omnes Aristotelis et Averrois libros copiosissimus.* Venetiis 1562.

<sup>4</sup> *Aristotelis Opera etc. illustrata a P. Sylvestro Mauro S. J. Tom. II.* Romae 1668.

<sup>5</sup> *Chrysostomi Javelli Canapicii O. P. in universam Aristotelis, Platonis et Christianam Philosophiam Moralem Epitomes in certas partes distinctae.* Tom. II. Lugduni 1568.

<sup>6</sup> *Petri Victorii Commentarii in VIII. libros Aristotelis de optimo statu civitatis.* Florentiae 1576.

<sup>7</sup> *Politicorum et Oeconomicorum Aristotelis Interpretationes et Explicationes accuratae, nunc primum a filiis in lucem editae.* Autore Joachimo Camerario Bapenbergensi. Francofurti 1581.

<sup>8</sup> *Aristotelis Stagiritae de re publica lib. VIII, interprete et enarratore Jo. Genesisio Sepulveda Cordubensi.* Coloniae 1601.

wird das Wort *κοινωνία* gewöhnlich mit Gemeinschaft wiedergegeben, so besonders von Susemihl, Zeller und vorher Teichmüller, Bernays u. a., von Gothein im Handwörterbuch der Staatswissenschaften, Jena 1892, III. 838—44 mit Gesellschaft.<sup>1</sup> Mag man nun *societas* oder *communitas* oder eine andere der im Vorhergehenden angeführten Übersetzungen als die richtige nehmen, so bezeichnen alle in irgend einer Weise etwas, was mehreren Dingen, Wesen und, auf Menschen angewendet, mehreren Menschen gemeinsam ist; wie auch das griechische Wort *κοινωνία* selbst, das von *κοινός* abzuleiten ist und nach Buttmanns Lexilogus II. 264 mit *ξυν, συν* zusammenhängt. Somit hätten wir als das erste Merkmal der *κοινωνία* aus dem Ursprunge des Wortes selbst den Begriff der Gemeinsamkeit hergeleitet.

Jede Gemeinsamkeit ist aber eine Einheit, welche aus mehreren Elementen zusammengesetzt ist. Daher muß auch bei der *κοινωνία* eine Verbindung und Vereinigung stattfinden. Aristoteles spricht über dieses Moment der Verbindung in dem Begriff der *κοινωνία* besonders im Kap. 12 des IX. Buches der Nikomachischen Ethik (1171<sup>b</sup> 29 ff.). Er bringt dort nämlich die *κοινωνία* in eine Beziehung zur *φιλία* (Freundschaft), indem er sagt (1171<sup>b</sup> 33) *κοινωνία γὰρ ἡ φιλία*: eine *κοινωνία* ist nämlich die Freundschaft, oder zum Wesen der Freundschaft gehört, daß sie eine *κοινωνία* ist. Thomas Aq. übersetzt: *amicitia in communicatione consistit* (Ethic. Nic. lib. IX. lect. XIV.); anderwärts erklärt er: *amicitia fundatur super aliqua communicatione* (2. 2<sup>ae</sup> q. 23 a. 1 u. 5; 3 Dist. 27. q. 2. a. 1). Albertus gibt den griechischen Text weniger genau wieder: *amicitia quaedam communicatio est* (Eth. IX. Tr. 3 c. 6). Die wesentlichen Merkmale, welche Aristoteles an jener Stelle der *φιλία* gibt, sind daher von dieser auch auf die *κοινωνία* selbst zu übertragen. Im vorhergehenden Kap. 11 hatte nun Aristoteles davon gesprochen, daß in jeder Freundschaft das Zusammensein der Freunde am meisten erstrebt werde: *ἡ παρουσία δὲ τῶν φίλων ἐν ἀπασιν αἰρετὴ φαίνεται*; und zwar geschieht dies, weil *τοῖς ἐρῶσι τὸ ὄρᾶν ἀγαπητότατόν ἐστι καὶ μᾶλλον αἰροῦνται*

<sup>1</sup> Ebenso im Staatslexikon von K. von Rotteck und K. Welcker VI. 449 ff. — Im Dictionnaire Général de la Politique, Maurice Blöck II. Paris 1874 p. 950 f. gebraucht Henri Baudrillart für *κοινωνία*: *société*; ebenso Barthélémy de St. Hilaire. Perander, Aristoteles' Idealstat, Dess Kulturform och Jnrättningar, Helsingfors 1878, nennt die *κοινωνία*: *samhälle* (wörtlich: Zusammenhalt), *förbund* (Bund, Verbindung), *samfund* (eigentlich: das was sich zusammengefunden hat: Vereinigung); Newman, The Politics of Aristotle, Oxford 1887: *society*.

ταύτην τὴν αἰσθησὶν ἢ τὰς λοιπὰς, ὡς κατὰ ταύτην μάλιστα τοῦ ἔρωτος ὄντος καὶ γινομένου, οὕτω καὶ τοῖς φίλοις αἰρετώτατόν ἐστι τὸ συζῆν. Ferner, wie der Mensch sich zu sich selbst verhält, so auch der Freund zum Freunde; dem Menschen aber scheint an sich selbst am meisten sein eigenes Leben und Dasein der Aufmerksamkeit wert zu sein; so auch dem Freunde das Leben und Dasein des Freundes, und da er dieses am besten durch das Zusammenleben mit diesem wahrnehmen kann, strebt er eben nach diesem Zusammensein. Das Zusammensein oder die gegenseitige Verbindung ist daher für Freunde das Wertvollste in ihrer Freundschaft. Nun ist aber die *φιλία* eine Art von *κοινωνία*, oder wie Aristoteles in *Πολιτ. Ζ (Δ) 9 (11) 1295<sup>b</sup> 24* sagt: ἡ γὰρ *κοινωνία φιλικόν*<sup>1</sup>; daher müssen auch die Teilnehmer an einer *κοινωνία* unter einander verbunden sein.

Bisher hatten wir die Art der Verbindung unter den Teilnehmern einer *κοινωνία* noch nicht besonders betrachtet. Unter Verbindung können wir nun einerseits die Thätigkeit verstehen, durch welche mehrere Teile eines Ganzen zu einer Einheit verbunden werden, oder mit anderen Worten, das Aktualisieren der in den Teilen eines Ganzen potentiell enthaltenen Einheit, andererseits aber auch diese Einheit selbst als Resultat jener Thätigkeit. Thomas Aq. sagt daher 1. 2<sup>ae</sup> q. 65. a. 5 von der *amicitia*, daß sie „super amorem addit mutuam redamationem cum quadam communicatione mutua, ut dicitur in 8. *Ethic.* cap. 2. . . . Aliquis non posset cum aliquo amico *amicitiam* habere, si discredere vel desperare, se posse habere aliquam societatem vel familiarem conversationem cum ipso“ — und 2. 2<sup>ae</sup> q. 23. a. 1.: „secundum Philosophum in 8. *Ethic.* cap. 2. et 3. non quilibet amor habet rationem *amicitiae*, sed amor qui est cum benevolentia, quando scil. sic amamus aliquem, ut ei bonum velimus. . . . Sed nec benevolentia sufficit ad rationem *amicitiae*, sed requiritur quaedam mutua amatio, quia amicus est amico amicus. Talis autem mutua benevolentia fundatur super aliqua communicatione.“ Das Merkmal der Einheit als Resultat einer Thätigkeit hat nun Aristoteles, wie wir im Vorhergehenden gezeigt haben, der *κοινωνία* beigelegt. Wenn aber dieses vorhanden ist, so muß in der *κοινωνία* auch jene andere erstere Bedeutung der Verbindung: die Thätigkeit, welche die Einheit gestaltet, vorhanden sein, und in der That hat Aristoteles auch diese an der eben

<sup>1</sup> Vgl. *Ethic. Nic. Θ. 11. 1159<sup>b</sup> 27*: ἐν ἀπάσῃ γὰρ *κοινωνία* δοκεῖ τι δίκαιον εἶναι, καὶ *φιλία* δέ· und *Ethic. Nic. Θ. 9. 1*.

genannten Stelle angedeutet. Er sagt dort nämlich: *καὶ ὁ τι ποτ' ἐστὶν ἐκάστοις τὸ εἶναι ἢ οὐ χάριν αἰροῦνται τὸ ζῆν, ἐν τούτῳ μετὰ τῶν φίλων βούλονται διάγειν· διόπερ οἱ μὲν συμπίνουσιν, οἱ δὲ συγκυβεύουσιν, ἄλλοι δὲ συγγυμνάζονται καὶ συγκυνηγοῦσιν ἢ συμφιλοσοφοῦσιν, ἕκαστοι ἐν τούτῳ συνημερεύοντες ὅ τί περ μάλιστα ἀγαπῶσι τῶν ἐν τῷ βίῳ· συζῆν γὰρ βουλόμενοι μετὰ τῶν φίλων, ταῦτα ποιοῦσι καὶ τούτων κοινωνοῦσιν οἷς οἴονται συζῆν.* Das also, was die Verbindung als die aktualisierte Einheit zustande bringt und verwirklicht, ist bei denjenigen, die das Trinken zur Freundschaft zusammenführt, das Zusammentrinken, bei denjenigen, die das Studium der Philosophie vereinigt, das mit einander Philosophieren u. s. w., oder mit anderen Worten: der Habitus der Freundschaft wird durch die gemeinsame Thätigkeit der Freunde bezüglich eines und desselben Objectes verwirklicht. Daher sagt Thomas Aq. im Kommentar zu dieser Stelle (Eth. Nic. IX. Lectio XIV.): Videmus enim quod homines volunt cum suis amicis conversari secundum actionem, in qua principaliter delectantur, quam reputant suum esse et cuius gratia eligunt suum vivere, quasi ad hoc totam vitam suam ordinantes. Et inde est quod quidam cum amicis volunt simul potare. Quidam autem simul ludere ad aleas. Quidam autem exercitari, puta in torneamentis, luctationibus et aliis huiusmodi, vel etiam simul venari vel simul philosophari, ita quod singuli in illa actione volunt commorari cum amicis, quam maxime diligunt inter omnia huius vitae. Quasi enim volentes convivere cum amicis, huiusmodi actiones faciunt, in quibus maxime delectantur, et in quibus reputant consistere totam vitam suam. Et in talibus actionibus communicant amicis, quarum communicationem existimant esse convivere. Et sic patet quod convivere est eligibilissimum in amicitia.

Nach dem Vorhergehenden ist also jede *κοινωνία* eine Vereinigung von Menschen, welche durch gemeinschaftliche Thätigkeit verwirklicht wird.

2. Jede Vereinigung muß aber mehrere Teile zu einem Ganzen vereinigen; wir müssen daher zunächst das Material untersuchen, aus welchem die Einheit in der *κοινωνία* gebildet wird. Schon anfangs ist aber gesagt worden, daß wir es hier nicht mit der *κοινωνία*, wie sie etwa unter leblosen Wesen sich findet (z. B. ein Haufen Steine), noch mit der *κοινωνία* von Tieren, sondern mit der menschlichen Gemeinschaft zu thun haben. Die *κοινωνία* als solche verbindet also mehrere Menschen zu einer Einheit. Nun finden wir bei Aristoteles sowohl den Staat als eine *κοινωνία* bezeichnet als auch schon die Verbindung

von Mann und Frau; jene besteht naturgemäfs aus vielen Gliedern, diese nur aus zweien. Eine *κοινωνία* kann daher schon aus zwei Menschen bestehen: *Πολιτ. Α. 2. 1252<sup>a</sup> 26 ff.* Die Menschen haben nämlich ebenso wie die Pflanzen und Tiere in sich den natürlichen Trieb, ein ihnen gleiches Wesen zu erzeugen: *ὡσπερ καὶ ἐν τοῖς ἄλλοις ζώοις καὶ φυτοῖς φυσικὸν τὸ ἐφίεσθαι, οἷον αὐτό, τοιοῦτον καταλιπεῖν ἕτερον.* Dieses kann aber weder bei den Tieren noch bei den Menschen auf andere Weise geschehen, als dafs sich ein männliches mit einem weiblichen Wesen vereinigt; daher *ἀνάγκη δὴ πρῶτον συνδύεσθαι τοὺς ἄνευ ἀλλήλων μὴ δυναμένους εἶναι, οἷον θῆλυ μὲν καὶ ἄρρεν τῆς γενέσεως ἐνεκεν.*<sup>1</sup> Wenn es daher solche Wesen gibt, die, wie Thomas in der Erklärung dieser Stelle (*Politicorum lib. I. lectio 1*) sagt: *sine se invicem esse non possunt*, so müssen sie sich vereinigen, eine *κοινωνία* bilden, oder wie Aristoteles hier sagt: *συνδύεσθαι*, was Susemihl sehr gut mit: sich paarweise verbinden, wiedergibt.<sup>2</sup>

Das Material, aus welchem eine *κοινωνία* besteht, kann also schon eine Mehrheit von nur zwei Menschen sein. Andererseits will aber Aristoteles auch eine gewisse Beschränkung in der Anzahl der Glieder einer *κοινωνία* gewahrt wissen. Natürlich kann er hier blofs von solchen Gemeinschaften sprechen, die mehr als zwei Glieder haben, besonders also von der Dorfgemeinde und vom Staat. Nur vom letzteren aber sagt er: *Πολ. Η. 4. 1326<sup>a</sup> 27 f.*: *ἴσως δ' ἀδύνατον εὐνομεῖσθαι τὴν λίαν πολυάνθρωπον*, und an derselben Stelle: *διὸ καὶ πόλιν ἧς μετὰ μεγέθους ὁ λεχθεὶς ὄρος ὑπάρχει τάντην εἶναι καλλίστην ἀναγκαῖον*, und zwar weil: *ἐπεὶ τό γε καλὸν ἐν πλήθει καὶ μεγέθει εἶωθε γίνεσθαι.* — Das allgemeine Gesetz, welches bestimmt, wie groß die Anzahl der Glieder einer *κοινωνία* sein darf, ist also das Gesetz der Ordnung in der Schönheit, das richtige Verhältnis der Anzahl der Glieder zum Ganzen. Die *κοινωνοί* müssen daher in dem richtigen Verhältnis zum Zweck der betr. *κοινωνία* stehen, d. h. es dürfen nicht zu wenige sein, da sonst der Zweck nicht leicht zu erreichen ist, andererseits auch nicht zu viel, da jedes Zuviel die Erkenntnis der Ordnung stört.

<sup>1</sup> Vgl. A. C. Bradley, *Die Staatslehre des Aristoteles*, übersetzt von Imelmann. Berlin 1884. p. 20. — Baumann, *Die Staatslehre des hl. Thomas v. Aq.* Leipzig 1873. p. 24. 25.

<sup>2</sup> Montecatinus *Politic. lib. I. p. 16*: . . . *si vim nominis (συνδυασμός) attendas, significat proprie conjunctionem ex duobus, vel combinationem, si dici posset latine.* Thomas gebraucht einfach dafür *combinatio*.

Wenn nun nach dem Vorhergehenden jede *κοινωνία* aus mehreren Gliedern besteht, so fragt man zunächst, wie sich diese Glieder zu einander verhalten sollen, ob sie einander völlig gleich stehen oder nicht. In dem vorhin angeführten Beispiele ist letzteres offenbar nicht der Fall. Denn wenn für die Vereinigung von Mann und Frau eine *ἀνάγκη* vorliegt, sich zu verbinden, und sie nicht *ἄνευ ἀλλήλων* sein können, so ist es klar, daß sowohl für das eine, wie für das andere eine natürliche Notwendigkeit vorliegt; d. h. beides folgt aus ihrer natürlichen Beschaffenheit, indem der eine Teil etwas, was ihm fehlt, durch die Verbindung mit dem anderen ersetzen muß. Wie es aber bei einer so einfachen *κοινωνία*, wie die zwischen Mann und Frau der Fall ist, so auch in jeder anderen *κοινωνία*, wie Aristoteles *Ethic. Nic. E.* 8. 1133<sup>a</sup> 16 ff. behauptet.

Bevor wir jedoch an die Erklärung dieser Stelle gehen, müssen wir, um ein Mißverständnis zu verhüten, noch erläutern, inwiefern bei einer *κοινωνία*, zunächst hier bei der zwischen Mann und Frau, eine *ἀνάγκη* vorliegt. Aristoteles sagt zwar an der vorhin genannten Stelle *Πολιτ. A.* 2. 1152<sup>a</sup> 26: *ἀνάγκη δὴ πρῶτον συνδυάζεσθαι τοὺς ἄνευ ἀλλήλων μὴ δυναμένους εἶναι*, und ebenso gleich darauf 1152<sup>a</sup> 28: *καὶ τοῦτο οὐκ ἐκ προαιρέσεως, ἀλλ' ὥσπερ καὶ ἐν τοῖς ἄλλοις ζώοις καὶ φυτοῖς φυσικὸν τὸ ἐφίεσθαι* u. s. w. Ebenso *Οἰκονομικά A.* 3. 1343<sup>b</sup> 8 ff.: *κοινωνία γὰρ φύσει τῷ θήλει καὶ τῷ ἄρρενι μάλιστα ἐστίν. ὑπόκειται γὰρ ἡμῖν ἐν ἄλλοις ὅτι πολλὰ τοιαῦτα ἢ φύσις ἐφίεται ἀπεργάζεσθαι ὥσπερ καὶ τῶν ζώων ἕκαστον· ἀδύνατον δὲ τὸ θῆλυ ἄνευ τοῦ ἄρρενος ἢ τὸ ἄρρεν ἄνευ τοῦ θήλεος ἀποτελεῖν τοῦτο, ὥστ' ἐξ ἀνάγκης αὐτῶν ἢ κοινωνία συνέστηκεν.* Die hier betonte Notwendigkeit bezieht sich allein auf den Begriff dieser Art von *κοινωνία* im allgemeinen, nicht aber auf den einzelnen Fall, in welchem die Teilhaber der *κοινωνία* als Menschen die freie Wahl haben, mit welchen anderen Menschen sie sich zu einer solchen Gemeinschaft verbinden wollen. Die Notwendigkeit also, die Aristoteles bei der *κοινωνία γενέσεως* ἐνεκεν statuiert, besagt nichts anderes, als daß die Menschen von Natur so beschaffen sind, daß, wenn sie etwas *οἶον αὐτό* erzeugen wollen, sich so verbinden müssen, daß je ein Mann und eine Frau zusammenkommen. Dabei hängt die Art der gemeinschaftlichen Thätigkeit (*communicatio*) und die daraus entstehende Gemeinschaft gar nicht von dem Willen ab, sondern nur die Vornahme der Handlung und die Wahl der Person. Thomas berücksichtigt an dieser Stelle auch die Möglichkeit eines Mißverständnisses



und erklärt die Worte des Aristoteles daher folgendermaßen: (Polit. lib. I. lectio 1): Ubi (bei den Worten: *καὶ τοῦτο οὐκ ἐκ προαιρέσεως*) considerandum est, quod in homine est aliquid quod est proprium ejus, scilicet ratio, secundum quam ei competit quod ex consilio et electione agat. Invenitur etiam aliquid in homine, quod est commune ei et aliis, et hujusmodi est generare. Hoc igitur non competit eis ex electione, id est secundum quod habet rationem eligentem, sed competit eis secundum rationem communem sibi et animalibus et etiam plantis. Was daher die Menschen bei der Bildung der Familiengemeinschaft mit den Tieren gemeinsam haben, das können wir als Folge eines Naturgesetzes bezeichnen, gemäß welchem eben die Menschen und Tiere teils männlichen teils weiblichen Geschlechtes sind, und zur Zeugung sich irgend eine Person des einen Geschlechtes mit irgend einer Person des anderen Geschlechtes verbinden muß. Aristoteles sagt sogar *Οἰκονομικά Α. 3. 1343<sup>b</sup> 26*: *οὕτω προωκονόμηται ὑπὸ τοῦ θεοῦ ἑκατέρου ἢ φύσει, τοῦ τε ἀνδρὸς καὶ τῆς γυναικός, πρὸς τὴν κοινωνίαν*. Das aber, was den Menschen vom Tiere unterscheidet, ist sein Intellekt und sein freier Wille; daher kann er sich behufs Bildung der Familiengemeinschaft den zweiten Teilnehmer an derselben frei suchen, während das Tier nur durch den ihm angeborenen Instinkt einem anderen Tiere zugeführt wird. Aristoteles sagt an derselben Stelle: *ἐν μὲν οὖν τοῖς ἄλλοις ζώοις ἀλόγως τοῦτο* — nämlich die *κοινωνία* zwischen dem männlichen und weiblichen Einzelwesen — *ὑπάρχει, καὶ ἐφ' ὅσον μετέχουσι τῆς φύσεως, ἐπὶ τοσοῦτον, καὶ τεκνοποιίας μόνον χάριν*. Daher ist auch bei dem Begriff der natürlichen *κοινωνία* von Menschen stets das Moment der persönlichen Freiheit festzuhalten, während die *ἀνάγκη* die Ursache der spezifischen Art von *κοινωνία* betrifft.

Die *κοινωνία* zwischen Mann und Frau entsteht, wie wir eben gesehen haben, dadurch, daß der eine Teil einen Mangel an etwas durch die Verbindung mit dem anderen Teil zu ersetzen strebt. Es ist also klar, daß hier zwischen den einzelnen Gliedern, wenn man sie in ihrem Verhältnis zur *κοινωνία* betrachtet, eine gewisse Verschiedenheit besteht, die eben nur durch das Zustandekommen der Verbindung ausgeglichen oder aufgehoben wird. Dasselbe ist der Fall bei der *κοινωνία* zwischen dem Beherrschenden und dem Beherrschten: *Πολιτ. Α. 2. 1252<sup>a</sup> 30*: *ἀνάγκη δὴ πρῶτον συνδύζεσθαι τοὺς ἀνευ ἀλλήλων μὴ δυναμένους εἶναι . . . ἄρχον δὲ φύσει καὶ ἀρχόμενον διὰ τὴν σωτηρίαν*, weil: *τὸ μὲν γὰρ δυνάμενον τῇ διανοίᾳ προορᾶν*

ἄρχον φύσει καὶ δεσπόζον φύσει, τὸ δὲ δυνάμενον τῷ σώματι ταῦτα ποιεῖν ἀρχόμενον καὶ φύσει δοῦλον.<sup>1</sup> Ebenso entsteht die *κοινωνία* des Staates aus verschiedenen Elementen: *Πολιτ.* Δ. 11. 1295<sup>b</sup> 21 (nach Susemihl *Z.* 9): γίνεται οὖν καὶ δούλων καὶ δεσποτῶν πόλις; *B.* 2. 1261<sup>a</sup> 20 f.: οὐ γὰρ γίνεται πόλις ἐξ ὁμοίων und ebenso: *H.* 14. 1332<sup>b</sup> 12. (nach Susemihl *Δ.* 14.): ἐπεὶ δὲ πᾶσα πολιτικὴ κοινωνία συνέστηκεν ἐξ ἀρχόντων καὶ ἀρχομένων.<sup>2</sup> Daher schließt Aristoteles *Ἠθικ. Νικ. Ε.* 8. 1133<sup>a</sup> 16 ff., daß überhaupt jede *κοινωνία* in gewisser Weise nicht aus gleichen, sondern aus verschiedenen Elementen besteht: οὐ γὰρ ἐκ δύο ἰατρῶν γίνεται κοινωνία, ἀλλ' ἐξ ἰατροῦ καὶ γεωργοῦ, καὶ ὅλως ἐτέρων καὶ οὐκ ἴσων. Insofern nämlich irgend ein Mensch Arzt ist, kann er einem anderen Menschen nur darin nützlich sein, daß er diesem seine theoretischen Kenntnisse und praktischen Erfahrungen bezüglich der Heilkunde zur Verfügung stellt, also ihm etwas zuwendet, was er selbst zwar besitzt, der andere aber nicht. In dieser *κοινωνία* sind also auch die Teilnehmer von einander unterschieden nicht nur der Zahl nach, sondern auch nach ihrer wesentlichen Beschaffenheit. Die ganze Stelle handelt aber davon, daß kein Tausch zustande kommt, wenn nicht für das eine Tauschobjekt von seiten der anderen Partei ein anderes Objekt, nicht aber eins derselben Art gegeben wird. (*Ἠθικ. Νικ. Ε.* 8. 1132<sup>b</sup> 31 ff.) Wie daher der Tausch nicht κατ' ἰσότητα entsteht, sondern ἐξ ἐτέρων καὶ οὐκ ἴσων, so auch die *κοινωνία*, die zum Zweck den gegenseitigen Austausch von Gütern hat, was beim Staate ganz besonders der Fall ist. Albertus M. gibt hierzu folgenden Kommentar (*Eth. Nic. lib. V. Tract. 2. c. 9.*): . . . Ex duobus enim medicis non fit communicatio, sed ex medico et agricola: et universaliter loquendo communicatio fit ex omnino alteris artificibus et non aequalibus secundum opera. (Vgl. Alb. M. *Polit. III. c. 2.* Thomas *Ethic. Nic. lib. V. lectio 8.*) Daß endlich auch in der dritten *κοινωνία*, der *κώμη* (vicus, Dorf), welche bei Aristoteles zwischen der Familie und dem Staat steht, die Teilhaber derselben ungleich sein müssen, kann man aus *Ἠθικ. Εὐδήμ. Η.* 10. 1242<sup>a</sup> 25 ff. schließen. Er sagt dort nämlich: ἀλλὰ κοινωνικὸν ἄνθρωπος ζῶον πρὸς οὓς φύσει συγγενεῖά ἐστιν, was der lateinische Interpres incertus in der Ausgabe der Preufs. Akademie mit: sed communicabile animans homo est, erga ea quibuscum naturalis cognatio illi intercedit. Abgesehen davon, daß eine *συγγενεῖα*

<sup>1</sup> So lautet nämlich der Text in der Ausgabe der Preufs. Akademie und bei Newman II. 2., dagegen bei Susemihl etwas anders.

<sup>2</sup> Vgl. *Πολιτ. Β.* 3. 1261<sup>b</sup> 10 ff. *Γ.* 4. 1276<sup>b</sup> 29 ff.

φύσει nicht nur z. B. zwischen Brüdern, sondern auch zwischen Bruder und Schwester, zwischen dem Sohne des Bruders und der Tochter der Schwester u. s. w. entsteht, also schon dieser Ausdruck allein genügt, um wieder eine *κοινωνία* als aus verschiedenen Gliedern bestehend zu beweisen, kann man nämlich auch annehmen, daß Aristoteles mit diesem selben Ausdruck die *κοινωνία* der *κώμη* bezeichnen wollte, wenn man hiermit die Stelle *Πολιτ. Α. 2. 1252<sup>b</sup> 16 ff.* vergleicht: *μάλιστα δὲ κατὰ φύσιν ἔοικεν ἢ κώμη ἀποικία οἰκίας εἶναι· οὗς καλοῦσιν τινες ὁμογάλακτας παῖδας τε καὶ παίδων παῖδας. διὸ καὶ τὸ πρῶτον ἐβασιλεύοντο αἱ πόλεις . . . πᾶσα γὰρ οἰκία βασιλεύεται ὑπὸ τοῦ πρεσβυτάτου, ὥστε καὶ αἱ ἀποικίαι διὰ τὴν συγγένειαν.<sup>1</sup>* — Aristoteles hat also danach die verschiedensten *κοινωνίαι*, und zwar die wichtigsten und wesentlichsten, so gezeichnet, daß sie aus untereinander verschiedenen Elementen zusammengesetzt sind. Hieraus können wir daher mit Recht annehmen, daß allen *κοινωνίαι* überhaupt dieses Merkmal zukommt, denn wenn die wesentlichsten, Familie, Dorfgemeinde und Staat, dasselbe Merkmal haben, so gehört es zum Begriff der *κοινωνία*.

Aber man kann diesen Schluß auch aus den Worten des Aristoteles selbst herleiten. Schon vorhin hatten wir nämlich gezeigt, daß die wesentlichen Eigenschaften der *φιλία* nach Aristoteles auch der *κοινωνία* beigelegt werden müssen. *Ἠθικ. Εὐδῆμ. Η. 2. 1236<sup>a</sup> 32* teilt er die *φιλία* ein in die *φιλία δι' ἀρετῆν*, *διὰ τὸ χρήσιμον* und *διὰ τὸ ἡδύ*,<sup>2</sup> von denen die *φιλία διὰ τὸ χρήσιμον* nach *Ἠθικ. Μεγάλα Β. 11. 1210<sup>a</sup> 9* aus ungleichen Elementen besteht: *ἢ μὲν γὰρ καθ' ὁμοιότητα ἢ τῶν σπουδαίων καὶ ἢ τελεία φιλία, ἢ δὲ κατ' ἀνομοιότητα ἢ κατὰ τὸ συμφέρον*; ebenso *Ἠθικ. Νικ. Θ. 10. 1159<sup>b</sup> 12*: *ἐξ ἐναντίων δὲ μάλιστα μὲν δοκεῖ ἢ διὰ τὸ χρήσιμον γίνεσθαι φιλία. . . .<sup>3</sup>* Diese *φιλία* hat aber ihren Namen nur, weil sie *κατὰ τὸ συμφέρον*, wegen eines Nutzens erstrebt wird. Ein Nutzen wird aber auch von allen vorhin genannten *κοινωνίαι*, besonders von der *κοινωνία* des Staates erstrebt, wie aus vielen Stellen der Nikomachischen Ethik und Politik hervorgeht; und da nicht nur im allgemeinen der *κοινωνία* die wesentlichen Merkmale der *φιλία* zuzuschreiben sind, sondern auch sogar die Arten der *φιλία* nach denen der *κοινωνία* bestimmt werden,<sup>4</sup> so ist klar, daß die *κοινωνία*, weil

<sup>1</sup> Vgl. *Ἠθικ. Νικ. Θ. 14. 1161<sup>b</sup> 12 ff.*

<sup>2</sup> Vgl. *Ἠθικ. Εὐδῆμ. Η. 4. 1239<sup>a</sup> 2.* — *Ἠθικ. Νικ. Θ. 3. 1156<sup>a</sup> 10 ff.*

<sup>3</sup> Vgl. *Ἠθικ. Εὐδῆμ. Η. 5. 1239<sup>b</sup> 23 ff.*

<sup>4</sup> Vgl. *Ἠθικ. Νικ. Θ. 11. 1159<sup>b</sup> 27 ff.*: *Ἐν ἀπάσῃ γὰρ κοινωνίᾳ δοκεῖ τι δίκαιον εἶναι καὶ φιλία δέ. . . καθ' ὅσον δὲ κοινωνοῦσιν, ἐπὶ τοσοῦτόν ἐστι φιλία*; und an anderen Stellen.

sie ebenso wie die *φιλία διὰ τὸ χρήσιμον* irgend einen Nutzen zum Zweck hat, aus verschiedenen Elementen zusammengesetzt sein muß.

Jedes Ganze, das aus verschiedenen Elementen gebildet ist, bedingt ein bestimmtes Verhältnis dieser Elemente zu einander. Man muß daher auch bei der *κοινωνία* dieses Verhältnis zu erkennen suchen. Müßte man Newman glauben, so hätte Aristoteles in der Darstellung des gegenseitigen Verhältnisses der Elemente einer *κοινωνία* sich an zwei verschiedenen Stellen widersprochen oder wenigstens ungenau ausgedrückt. Newman sagt nämlich I. p. 41: „Eine *κοινωνία* muß aus wenigstens zwei menschlichen Wesen bestehen, welche von einander verschieden sind: und diese menschlichen Wesen dürfen nicht im Verhältnis von Werkzeug und Zweck zu einander stehen; denn in diesem Falle werden sie nicht genug gemeinsam haben. So lehren wenigstens die Stellen Pol. 4 (7). 8. 1328<sup>a</sup> 21 sqq. und Eth. Nic. 8. 13. 1161<sup>a</sup> 32 sqq. Dagegen behauptet das erste Buch der Politik eine *κοινωνία* zwischen Herrn und Sklave, was gerade ein Fall jener Ungleichheit ist.“ Er will dann diesen, wenn auch kleinen Gegensatz dadurch lösen, daß er meint: „Vielleicht ist die sehr ungleiche *κοινωνία*, ebenso wie die ungleiche Form von Freundschaft, als eine niedrigere Form davon zu betrachten, obwohl sie nicht so niedrig ist, um den Namen ganz zu verlieren.“<sup>1</sup>

Bevor wir jedoch an die Erörterung dieses scheinbaren Widerspruchs gehen, wollen wir zunächst selbst untersuchen, wie Aristoteles sich an den von Newman erwähnten Stellen, Πολιτ. Η. (Δ). 8. 1328<sup>a</sup> 21 ff. und Ἠθικ. Νικ. Θ. 13. 1161<sup>a</sup> 32 ff., das Verhältnis unter den verschiedenen Elementen einer *κοινωνία* denkt. Die erste Stelle lautet: ἐπεὶ δ' ὡςπερ τῶν ἄλλων τῶν κατὰ φύσιν συνεστῶτων οὐ ταῦτά ἐστι μόρια τῆς ὅλης συστάσεως, ὧν ἄνευ τὸ ὅλον οὐκ ἂν εἴη, δῆλον ὡς οὐδὲ πόλεως μέρη θετέον ὅσα ταῖς πόλεσιν ἀναγκαῖον ὑπάρχειν, οὐδ' ἄλλης κοινωνίας οὐδεμιᾶς, ἐξ ἧς ἔν τι τὸ γένος. ἔν γάρ τι καὶ κοινὸν εἶναι δεῖ καὶ ταῦτὸ τοῖς κοινωνοῖς, ἂν τε ἴσον ἂν τε ἀνίσον μεταλαμβάνωσιν,<sup>2</sup> οἷον εἴτε τροφή τοῦτό ἐστιν εἴτε χάραξ

<sup>1</sup> Eine Inkonsequenz wollen hierin auch Ritter, Gesch. der Philosophie III. 361, Zeller, Die Philosophie der Griechen 1879, II. 2. 693, Susemihl, Anmerkungen zur Politik 1879, 17. Anm. 57<sup>b</sup> sehen.

<sup>2</sup> Hier schiebt Susemihl die Worte 1328<sup>a</sup> 35—<sup>b</sup>2 ein, und die folgenden Worte von οἷον εἴτε . . . bis τοιούτων ἐστίν setzt er gleich hinter 1328<sup>a</sup> 24. Diese letztere Umstellung könnte dem ἔν eine andere Bedeutung geben, als es hier hat, und wie sie sich bei den älteren Kommentatoren findet.

πλήθος εἴτ' ἄλλο τι τῶν τοιούτων ἐστίν. ὅταν δ' ἢ τὸ μὲν τούτου ἕνεκεν τὸ δ' οὐ ἕνεκεν, οὐθὲν ἔν γε τούτοις κοινὸν ἀλλ' ἢ τῶ μὲν ποιῆσαι τῶ δὲ λαβεῖν.<sup>1</sup> λέγω δ' οἷον ὄργανω τε παντὶ πρὸς τὸ γιγνόμενον ἔργον καὶ τοῖς δημιουργοῖς· οἰκία γὰρ πρὸς οἰκοδόμον οὐθὲν ἐστὶν ὃ γίνεται κοινόν, ἀλλ' ἐστὶ τῆς οἰκίας χάριν ἢ τῶν οἰκοδόμων τέχνη. Der Gedankengang der Stelle ist kurz folgender:<sup>2</sup> Nachdem Aristoteles im Vorhergehenden über die Menschen im allgemeinen als das Material, aus welchem die *κοινωνία τῆς πόλεως* entsteht, gesprochen hatte, zeigt er jetzt, wie beschaffen diese Menschen in ihrem speciellen Verhältnis zum Staate sein müssen, und ferner, welches Verhältnis zwischen ihnen selbst bestehen muß, damit sie Teile eines Staates sind. Es ist nämlich nicht alles dasjenige, ohne welches ein natürlich zusammengesetztes Ganzes nicht bestehen kann, auch notwendig ein Teil dieses Ganzen, wie z. B. ein Mensch, um zu leben, der Nahrung und Luft bedarf, beides aber sind nicht Teile des Menschen. Da nun der Staat, die Familie und alle *κοινωνίαι* aus untereinander verschiedenen Elementen zusammengesetzt sind, so sind auch in diesen nicht alle Momente, welche zum Bestande des Ganzen gehören, schon Teile des Ganzen. Was kann man aber dann noch Teile einer *κοινωνία* nennen? Darauf antwortet Aristoteles: Teile eines Ganzen sind nur diejenigen Elemente, welche irgendwie an der Einheit teilnehmen, die als Formalursache die Entstehung eines Ganzen hervorbringt. Die Form macht nämlich durch ihr Vorhandensein in der Materie, daß die letztere aus dem Zustand bloßer Materie für ein Ganzes jetzt in den Zustand eines wirklichen Teiles des Ganzen umgewandelt wird: selbstverständlich muß dabei die Form durch die Thätigkeit einer *causa efficiens* in die Materie eingeführt werden. Jene Elemente können irgendwie an der Einheit teilnehmen, *ἂν τε ἴσον ἂν τε ἄνισον*, d. h.

<sup>1</sup> Postgate, Notes on the text and matter of the Politics of Aristotle, Cambridge 1877, hat statt *λαβεῖν: παθεῖν*.

<sup>2</sup> Vgl. Javellus, Polit. VII. Tract. V.: . . . dicit Aristoteles, quod sicut in entibus naturalibus multa sunt quae non sunt partes, sed potius ut organa deservientia ad aliquam utilitatem, sicut in animali sunt cornua et ungues et dentes et pili, sic et in civitate, quae ratione humana instituitur, multi sunt inhabitantes necessarii ad commoditatem civium, ut declarabimus, quos tamen non expedit esse de corpore civitatis, nec participare in republica. Praeterea, ea, quorum unum est gratia alterius, non sunt partes unius, sed potius possessio eius, sed multa sunt in civitate, quorum unum est gratia alterius, sicut jumenta et servi, qui sunt possessio civium: ergo constat, quod multa sunt necessaria civitati, quae non sunt eius partes: nam civitas est communitas ex pluribus et similibus composita gratia per se sufficientis et optimae vitae.

in gleichem oder in ungleichem Verhältnis, mehr oder weniger. Das aber, was zu dem  $\xi\nu$ , der Einheit, nur in dem Verhältnis eines Mittels steht, ist kein Teil des Ganzen; z. B. wenn ein Haus von einem Baumeister gebaut wird, so ist zwar letzterer die bewirkende Ursache für das Haus, ohne welche das Haus nicht entstehen könnte, aber doch keineswegs ein Teil des Hauses, weil zwischen Ursache und Wirkung nichts gemeinsam ist, was ein und dasselbe in beiden wäre. Sind nämlich jene Momente eines Ganzen so beschaffen, daß das eine nur Mittel zum anderen, nämlich zum Zwecke ist, so ist das Mittel nicht Teil des Ganzen; denn beide haben keine Form in ein und demselben Sinne gemeinsam. Vielmehr bedient sich das Eine des Anderen, welches dabei gebraucht wird; der Zweck wirkt nämlich, weil er die Thätigkeit des Mittels bestimmt (determiniert) und ihm dadurch eine Kraft gibt, während das Mittel sich gebrauchen läßt und diese Bestimmung aufnimmt, sich also in dieser Beziehung passiv verhält.<sup>1</sup>

Danach ist klar, daß die einzelnen Glieder jeder *koinonía* nicht in dem Verhältnis von Mittel und Zweck ( $\tau\acute{o}\ \mu\acute{\epsilon}\nu\ \tau\acute{o}\ \upsilon\tau\acute{o}\ \upsilon\tau\acute{o}\ \xi\nu\ \epsilon\nu\epsilon\chi\epsilon\nu\ \tau\acute{o}\ \delta\prime\ \omicron\upsilon\ \xi\nu\epsilon\chi\epsilon\nu$ ) stehen dürfen; denn sie sollen ja, um Glieder zu sein, an dem  $\xi\nu$  der *koinonía* teilnehmen, während diese Teilnahme dem Instrument abgesprochen werden muß, weil dieses Mittel zum Zweck ist.

Mit der größten Klarheit behandelt Thomas Aq. diese Stelle in der lectio VI. des Kommentars zu VII. Polit.: In his autem quae fiunt et constant natura, non omnia quae requiruntur ad consistentiam ipsorum sunt partes illorum: sed quaedam sunt sicut materia, quaedam autem ad ornatum, et quaedam ad alia; sicut in animali alimentum et humores non sunt partes in actu, sed sicut materia; pili autem ad ornatum sunt, seu ad protectionem, sudores autem sicut decidentia a natura. Ergo manifestum est, quod neque civitatis, neque communicationis alterius cuiuscumque ex pluribus, ex quibus fit aliquod unum ratione, omnia dicenda sunt partes, sine quibus non existunt. . . . Omnium partium per se alicuius totius est aliquod unum commune, per quod determinantur et sunt, et haec est forma totius. Et ad hoc attingunt omnes sive aequaliter sive inaequaliter per transmutationem factam ad illud ex aliqua materia; sive illa sit alimentum, sicut in animalibus et plantis, sive multitudo hominum in regione, sive in civitate, vel aliquid aliud, sicut in quibuscumque aliis. Quando vero aliqua plura sic se habent, quod

<sup>1</sup> Vgl. Camerarius, Polit. VII. c. 8 (p. 290. 292).

unum est gratia alterius ut finis, alterum autem est sicut finis ipsorum, non est aliquod unum commune secundum rationem, sed ad alterum istorum pertinet attingere aliquod principaliter, ad alterum autem attingere accipiendo virtutem ab alio: sicut se habet organum ad opus factum, et ad agens principale, quibus non est aliquid commune secundum rationem, sicut domui et aedificatori nihil est commune secundum quod huiusmodi, sed ars aedificatoria et organa aedificandi sunt propter ipsam domum.<sup>1</sup> Igitur quorum unum est gratia alterius secundum quod huiusmodi, non sunt partes alicuius unius.

Nicht minder wichtig zur Beurteilung des Verhältnisses der Elemente einer *κοινωνία* unter einander ist die Stelle *Ἠθικ. Νικ. Θ.* 13. 1161<sup>a</sup> 32 ff.: *ἐν τυραννίδι γὰρ οὐδὲν ἢ μικρὸν φιλίας. ἐν οἷς γὰρ μηδὲν κοινόν ἐστι τῷ ἄρχοντι καὶ τῷ ἀρχομένῳ, οὐδὲ φιλία· οὐδὲ γὰρ δίκαιον· ἀλλ' οἷον τεχνίτη πρὸς ὄργανον καὶ ψυχῇ πρὸς σῶμα καὶ δεσπότη πρὸς δοῦλον· ὠφελείται μὲν γὰρ πάντα ταῦτα ὑπὸ τῶν χρωμένων, φιλία δ' οὐκ ἐστι πρὸς τὰ ἀψυχα οὐδὲ δίκαιον. ἀλλ' οὐδὲ πρὸς ἵππον ἢ βοῦν, οὐδὲ πρὸς δοῦλον ἢ δοῦλος. οὐδὲν γὰρ κοινόν ἐστιν· ὁ γὰρ δοῦλος ἔμψυχον ὄργανον, τὸ δ' ὄργανον ἀψυχος δοῦλος. ἢ μὲν οὖν δοῦλος, οὐκ ἐστι φιλία πρὸς αὐτόν, ἢ δ' ἄνθρωπος· δοκεῖ γὰρ εἶναι τι δίκαιον παντὶ ἀνθρώπῳ πρὸς πάντα τὸν δυνάμενον κοινωνῆσαι νόμον καὶ συνθήκης· καὶ φιλίας δὴ, καθ' ὅσον ἄνθρωπος.*

Also auch an dieser Stelle behauptet Aristoteles, daß zwischen dem Mittel (Instrument) und demjenigen, der dasselbe gebraucht, zunächst keine *φιλία*, dann aber auch keine *κοινωνία* bestehen kann. Denn es gibt nichts, das beiden gemeinsam wäre, sondern alles das, was wir an dem Instrument eine Thätigkeit nennen können, ist nur dazu da, um demjenigen, der es gebraucht, einen einseitigen Nutzen zu bringen. Daher kann nach Aristoteles keine *φιλία* resp. *κοινωνία* bestehen zuerst zwischen dem Menschen und dem unbelebten Dinge, da wir den ganzen Nutzen, den ein solches uns bringt, nur für uns in Anspruch nehmen: *γελοῖον γὰρ ἴσως τῷ οἴνῳ βούλεσθαι τὰγαθά*, sagt daher Aristoteles *Ἠθικ. Νικ. Θ.* 2. 1155<sup>b</sup> 29.; ferner auch nicht zwischen dem Menschen und den belebten Wesen, die der

<sup>1</sup> Albertus M. Ethic. lib. VIII. Tract. 3. c. 5.: In quibus enim nihil est commune in quo plurium fit communicatio sicut in imperanti et in imperato, sive tyrannizanti et tyrannizato. In his neque amicitia neque iustum esse potest. Tam justitia enim quam amicitia circa commune bonum sunt, in quo plures communicant secundum proprium uniuscuiusque dignitatem.

Vernunft entbehren; ja sogar auch nicht zwischen dem Herrn und dem Sklaven, insofern letzterer eben Sklave ist, da auch in diesem Falle der ganze Nutzen, den ein Sklave bringt, dem Herrn zufällt. Aber insofern der Sklave ein Mensch ist, kann zwischen ihm und jedem anderen Menschen, also auch seinem Herrn, eine *φιλία* bestehen, und aus demselben Grunde eine *κοινωνία*, die eine Anlage zur *φιλία* enthält. Dieses letztere ist besonders festzuhalten, da es uns dadurch möglich wird, die Behauptung der Nik. Ethik und der Politik in betreff der *κοινωνία* zwischen dem Herrn und Sklaven mit einander zu verbinden. An diesen beiden Stellen spricht eben Aristoteles nicht von ein und derselben *κοινωνία*, sondern von zwei ganz verschiedenen.

Nach *Πολιτ. Α. 2. 1252<sup>a</sup> 31* kann und muß nämlich zwischen dem Herrn und Sklaven eine *κοινωνία* sein: *ἀνάγκη δὴ πρῶτον συνδυάζεσθαι τοὺς ἀνευ ἀλλήλων μὴ δυναμένους εἶναι, οἷον . . . ἄρχον (δὲ) καὶ ἀρχόμενον φύσει διὰ τὴν σωτηρίαν*, und diese Verbindung wird der Verbindung zwischen Mann und Frau gleichgestellt. Das der Natur nach Beherrschte ist, wie gleich nachher gezeigt wird, der Sklave; und insofern daher der Sklave von Natur dazu bestimmt ist, beherrscht zu werden, muß er in eine Gemeinschaft mit demjenigen treten, der von Natur dazu bestimmt und befähigt ist zu herrschen. Diese Gemeinschaft wäre auf einen Nutzen gegründet, und nach Aristoteles sind der Staat, die Dorfgemeinde, die Familie, überhaupt alle *κοινωνίαι* zwischen Menschen auf einen Nutzen gegründet;<sup>1</sup> nur muß man beachten, wie er dieses meint: nämlich nicht so, daß nur ein Glied der *κοινωνία*, oder ein Teil ihrer Glieder an diesem Nutzen teilnimmt, sondern alle, die einen mehr, die anderen weniger,<sup>2</sup> wie er es auch an der vorhin erwähnten Stelle von der Teilnahme an der *φιλία* sagt. Nun ist die *κοινωνία* zwischen den Beherrschenden und Beherrschten, zwischen dem Herrn und Sklaven zwar nach *Πολιτ. Α. 5. 1254<sup>a</sup> 22* sowohl dem Herrn wie dem Sklaven nützlich, dem letzteren aber nicht an und für sich, sondern nur *κατὰ συμβεβηκός*, per accidens, wie *Πολιτ. Γ. 6. 1278<sup>b</sup> 36* lehrt, nämlich insofern es dem Herrn daran liegt, sich seinen Sklaven so lange wie möglich zu erhalten, und er daher für dessen Wohl sorgt. Ganz genau so ist auch der Nutzen, den der Leib durch seine Verbindung mit der Seele hat (*Πολιτ. Α. 5. 1254<sup>b</sup> 8 ff.*). Der eigentliche Zweck der Verbindung aber zwischen Herr und Sklave ist nichts

<sup>1</sup> Vgl. *Ἠθικ. Νικ. Θ. 11. 1160<sup>a</sup> 8 ff. Πολιτ. Γ. 6. 1278<sup>b</sup> 23 ff.*

<sup>2</sup> *Πολιτ. Η(Δ) 8. 1328<sup>a</sup> 21 ff.*



anderes, als der Dienst des Sklaven zum ausschließlichen Nutzen des Herrn, und insofern besteht nichts Gemeinsames zwischen beiden. Wenn Aristoteles daher *Πολιτ. Α. 2. 1252<sup>a</sup> 31 ff.* eine *κοινωνία* zwischen Herr und Sklave als möglich und notwendig hinstellt, so müssen wir diese Stelle im Einklang mit der zuletzt erwähnten Stelle *Πολιτ. Γ. 6. 1278<sup>b</sup> 36* zu erklären suchen. Was an jener Stelle eine *κοινωνία* genannt wird, ist nämlich nichts anderes, als überhaupt jede Verbindung zwischen dem Instrument und demjenigen, der es gebraucht;<sup>1</sup> es ist also nicht dieselbe *κοινωνία*, von der wir hier sprechen, da in dieser ja eben die Teile sich nicht so zu einander verhalten sollen, wie z. B. der *τεχνίτης* zu seinem *ὄργανον*. Auch die Vergleichung mit der *κοινωνία* zwischen Mann und Frau soll nicht besagen, daß das Wesen beider Verbindungen gleich ist, sondern nur, daß sie beide durch dieselbe zwingende Naturnotwendigkeit entstehen, indem bei beiden von Natur der eine Teil auf den anderen angewiesen ist. Und wenn ferner die *σωτηρία* als Zweck der Verbindung zwischen dem Herrn und Sklaven angegeben wird, also für beide die Erhaltung des Lebens durch dieselbe erstrebt wird, so wissen wir aus der Vergleichung mit *Πολιτ. Α. 5. 1254<sup>b</sup> 8 ff.* und *Γ. 6. 1278<sup>b</sup> 36 ff.*, daß dieser Zweck direkt nur vom Beherrschenden und Herrn erreicht wird, und erst indirekt vom Beherrschten und Sklaven.<sup>2</sup>



## DIE NEU-THOMISTEN.

VON FR. GUNDISALV FELDNER,

Mag. S. Theol. Ord. Praed.

(Fortsetzung von Bd. VIII, S. 385.)



Der Autor stützt seinen Beweis, daß die Lehre der „Thomisten“ nicht identisch sei mit der Doktrin des hl. Thomas selber, noch auf ein anderes durchaus morsches Fundament. Er sagt nämlich, der Papst rede ja von zwei Dingen, von der Doktrin des hl. Thomas, und von der „insignis Schola“. Wir

<sup>1</sup> Vgl. Talamo, *Il concetto della schiavitù secondo Aristotele e San Tommaso. I.* (L'Accademia Romana di S. Tommaso d'Aq. Vol. I. Roma 1881. p. 411 sq.)

<sup>2</sup> Vgl. Susemihl, *Anmerkungen zur Politik*, p. 2. 3. Anm. 7.