



Zweiter Abschnitt.

Die Entwicklung der sittlichen Weltanschauungen.

Erstes Capitel.

Die antike Ethik.

1. Die Anfänge der antiken Ethik.

a. Die vorsokratische Ethik.

Die älteste Speculation der Griechen war eine vorwiegend kosmologische. Sie hat daher den ethischen Fragen ein geringes Interesse zugewandt. Die Aussprüche die den mythischen oder halbmythischen sieben Weisen in den Mund gelegt werden, sind Niederschläge der Volksmoral, die als Anfänge einer Wissenschaft nicht betrachtet werden können. Die ältesten philosophischen Schulen aber verbinden mit den philosophischen vor allem reformatorische Bestrebungen gegenüber der Volksreligion. Insbesondere die Eleaten haben so durch den Kampf gegen den Polytheismus und die Vermenschlichung der Naturgötter, den ihr Stifter Xenophanes eröffnet, der kommenden ethischen Speculation mindestens die Wege geebnet. Das ähnliche gilt wohl von der religiös-philosophischen Secte der Pythagoreer, die trotz des grossen Gewichtes, das sie auf gewisse äussere Lebensnormen legen, zu einer Reflexion über das Sittliche kaum gelangt sind*). Nicht minder finden sich bei Heraklit

*) Ziegler, Die Ethik der Griechen und Römer, I, S. 27 ff., ist allerdings hierüber anderer Meinung. Aber die von ihm beigebrachten Argumente scheinen mir doch nicht mehr zu beweisen, als dass auf die kosmologische Speculation der Pythagoreer ethische Motive mit eingewirkt haben.

und dem Atomistiker Demokrit nur vereinzelte ethische Maximen *). Immerhin mag man darin, dass Heraklit in dem Vertrauen auf die göttliche Weltordnung die Quelle aller menschlichen Zufriedenheit erblickt, und dass Demokrit dagegen die Heiterkeit und Ruhe des Gemüths für die wahre Glückseligkeit erklärt, das erste Wetterleuchten feindlicher Richtungen erblicken, die sich später bekämpfen sollten.

So ist es denn bezeichnend für die Entwicklung der Ethik, dass diese nicht wie andere Wissenschaften, wie insbesondere auch die Naturphilosophie, mit positiven Lehrmeinungen beginnt, sondern dass die ersten Schritte die sie thut in der Verneinung, in der Zerstörung der vorhandenen Sittlichkeitsbegriffe bestehen. Hatten die vorangegangenen Philosophen schon an der Volksreligion gerüttelt, so begannen die Sophisten die an diese gebundenen sittlichen Vorstellungen in Frage zu stellen. Die Sophisten haben ihrer eigenen Zeit bekanntlich fast weniger Anstoss gegeben durch das was sie lehrten, als durch die Art wie sie lehrten. Dass sie als die Ersten das Wissen wie einen banausischen Beruf um Lohn betrieben, war ein Verstoss gegen die Volkssitte. Dass sie diesen Verstoss, der in den Augen der heutigen Zeit kein solcher ist, begingen, ist aber bezeichnend auch für den Inhalt ihrer Lehren, in welchem sie irgend eine allgemein gültige Norm des menschlichen Handelns nicht anerkennen, sondern behaupten, dass die Motive desselben lediglich subjective und eben darum schwankende seien, gerade so wie das menschliche Wissen subjectiv sei und veränderlich. Trotz dieser verneinenden Stellung lassen darum die Sophisten einen Zusammenhang ihrer theoretischen und praktischen Lehren erkennen, welchen die älteren Philosophen noch kaum besaßen. Gibt es kein allgemeingültiges Wissen, so gibt es auch keine allgemeingültigen sittlichen Grundsätze. Der Mensch, und zwar der einzelne Mensch mit seinen individuellen Meinungen und Wünschen, ist hier wie dort das Mass der Dinge. In der That fehlt es aber auch nur scheinbar dieser Ethik an einem moralischen Princip. Mit der Aufhebung allgemeingültiger Grundsätze bleibt eben als ein solches der Egoismus übrig, den die Sophisten in ihrer eigenen Lebensführung bethätigten, indem sie ihr Wissen und ihre rhetorische Kunst für sich selbst nutzbringend anwandten, und indem sie den Anforderungen,

*) Vgl. über dieselben M. Heinze, Der Eudämonismus in der griechischen Philosophie, Abh. d. sächs. Ges. d. Wiss., phil.-hist. Cl., VIII, S. 694 ff.

welche Gesellschaft und Staat an den Einzelnen stellen, thunlichst aus dem Wege gingen. Sie lehrten den Subjectivismus nicht bloss weil sie an ihn glaubten, sondern auch weil er ihnen nützlich war. Hierin, und nicht etwa in ihrem Gegensatze gegen die ältere kosmologische Speculation, die sich erschöpft hatte, lag das Bedenkliche, für die öffentliche Moral Schädliche ihrer Lehre.

b. Sokrates und die Sokratischen Schulen.

So steht denn auch der Mann, den schon Aristoteles den Begründer der wissenschaftlichen Ethik genannt hat, Sokrates, in seinem Verhältniss zur vorangegangenen Philosophie durchaus auf einem Boden mit den Sophisten. Auch ihm ist der Mensch, und zwar der einzelne Mensch, der einzige eines tieferen Interesses würdige Gegenstand. Aber er trennt sich von seinen Vorgängern und Zeitgenossen in der Schätzung der Motive des menschlichen Thuns, indem ihm alle diejenigen Beweggründe als nichtige oder mindestens als untergeordnete gelten, die auf die Befriedigung einer vorübergehenden Lust oder eines vorübergehenden Nutzens gerichtet sind, diejenigen aber als die wahrhaft menschenwürdigen, die ein dauerndes und dabei dennoch intensives Lustgefühl hervorzurufen im Stande sind. Dauer und Stärke, obgleich nur formale Kriterien, geben nun bei der Aufsuchung der inneren Eigenschaften des Guten leicht zu erkennende Merkmale ab. Doch ist es Sokrates, wie wir aus den Darstellungen seiner Lehre bei Xenophon und Plato schliessen müssen, nicht gelungen einen seinem Inhalte nach sicher definirten Tugendbegriff zu gewinnen. Und es ist dies leicht begreiflich, nicht bloss weil Stärke und Dauer immerhin nur die Bedeutung relativer Merkmale besitzen, sondern weil die ganze Art und Weise der Sokratischen Untersuchung einen inductiven Charakter an sich trägt, wobei es sich mehr darum handelt das Gute an einzelnen Beispielen darzulegen, als es in einen festen Allgemeinbegriff zusammenzufassen. So kommt es, dass in diesen Ausführungen nicht nur das Gute und das Nützliche und Angenehme sich vollständig zu decken scheinen, sondern dass selbst verhältnissmässig untergeordneten Arten des Nützlichen ein ethischer Werth zuerkannt wird*). Die ganze Lebensanschauung des Sokrates würde man aber sicher-

*) Bezeichnend in dieser Beziehung sind namentlich zahlreiche unter den in Xenophons Memor. berichteten Aeusserungen.

lich falsch beurtheilen, wollte man sie aus solchen einzelnen Aeusserungen construiren. Wenn von irgend Einem, so gilt von ihm, dass der Mensch mehr war als seine Lehre und diese kommt auch hier dem Bilde des Menschen näher, wenn man sie in ihrem Zusammenhange auffasst. Hier liegt nun grade der sophistischen Skepsis gegenüber, welche überall die subjective Veränderlichkeit betont, in jener Forderung der Dauer ein wichtiger Fortschritt. Wird bei der Wahl der Motive nicht mehr demjenigen der Vorzug eingeräumt was für den Augenblick natürlich oder angenehm scheint, sondern dem allein was nachhaltige Befriedigung gewährt, so ist damit die Wahl überhaupt zur Sache der vernünftigen Ueberlegung gemacht. Nur diese vermag zwischen den vorübergehenden und den bleibenden Gütern zu unterscheiden. So fliesst aus jener Forderung unmittelbar der Sokratische Satz, dass Tugend Wissen sei, ein Satz welcher zugleich die Mahnung in sich schliesst, nicht nach Motiven von vorübergehendem, sondern nach solchen von bleibendem Werth sich zu entscheiden. Aber das bleibend Werthvolle kann, wie es für das einzelne Bewusstsein ein feststehendes ist, so auch nicht von Subject zu Subject veränderlich sein, sondern es muss einen allgemeingültigen Werth besitzen. In diesem Sinne schliesst sich an den Satz, dass Tugend Wissen sei, der andere an, dass Tugend lehrbar sei. Nur ein Wissen, das seinen festen Grund hat in den allgemeinen Gesetzen der Menschennatur, kann von dem Einen mitgetheilt werden an Andere. Darum hatte der Sophist Gorgias von seinem Standpunkte aus mit Recht behauptet: selbst wenn es ein Wissen gäbe, so würde es nicht mittheilbar sein, eine Behauptung, zu welcher jener Sokratische Satz von der Lehrbarkeit der Tugend den vollen Gegensatz bildet.

Aber noch eine weitere Folgerung wird durch den Gedanken der Allgemeingültigkeit des Tugendbegriffs nahe gelegt. Wenn was für den Einen auch für den Andern gut und nützlich ist, so kann und darf es nicht mehr geschehen, dass die Interessen der Einzelnen in einen unlösbaren Streit gerathen, sondern wo ein solcher drohen sollte, da muss durch vernünftige Erwägung aller wahren Interessen eine Lösung gefunden werden. Zweifellos ist diese Folgerung von Sokrates am wenigsten in seiner Lehre zum Ausdruck gebracht worden. Seine Aufmerksamkeit war allzu sehr der individuellen Lebensführung zugewandt, als dass die hierüber hinausgehenden Forderungen zu ihrem gebührenden Rechte gelangt wären. Wenn er nach Xenophons Zeugnis gelegentlich äusserte, derjenige Mann

scheine des grössten Lobes werth, der seinen Feinden im Bösesthum, seinen Freunden im Wohlthun zuvorkomme *), so scheint hier sein individueller Nützlichkeitsstandpunkt wenig von der landläufigen Volksmoral abzuweichen. Freilich aber darf man nicht vergessen, dass solche einzelne Aussprüche von den Gelegenheiten abhängen, bei denen sie gethan wurden, und dass sie daher nicht immer auf Allgemeingültigkeit Anspruch machen. Bedeutsamer für Charakter und Tendenz der Sokratischen Lehre ist der Hinweis auf die zwei Quellen der Sittengebote, auf die geschriebenen Gesetze des Staates und die ungeschriebenen der Götter **). Er ist hier der philosophische Interpret einer Scheidung, die in dem sittlichen Bewusstsein seiner Zeit sich vollzogen hatte, der Scheidung in das innere moralische Sittengebot und in die äussere Rechtsordnung. In dem Gehorsam gegen beide besteht ihm das Kennzeichen des gerechten Mannes. Dieses Princip des Gehorsams hebt ihn aber über den egoistischen Nützlichkeitsstandpunkt empor, der sonst in so manchen Einzelreden zum Vorschein kommt; und hier ist zugleich der Punkt, wo sein eigenes Beispiel über den Inhalt seiner Lehren hinausgeht oder diese wenigstens nur als einen unvollkommenen Ausdruck seiner sittlichen Gesinnung erscheinen lässt. Seinen eigensten Lebensberuf fand Sokrates in der Belehrung seiner Mitbürger. Zu der ethischen Selbstbesinnung, die ihm Bedürfniss geworden, auch Anderen nach Kräften zu verhelfen, dies erkannte er als seine höchste sittliche Pflicht, von der er nicht lassen konnte, ohne seinem Leben seinen Inhalt zu nehmen. Aber nicht minder war er von der Ueberzeugung durchdrungen, und er hat ihr seinen Schülern gegenüber wiederholt Ausdruck gegeben, dass der Gehorsam gegen die Staatsgesetze die Pflicht eines Jeden sei. Dem Conflict zwischen dieser allgemeinen Pflicht des bürgerlichen Gehorsams und der individuellen Pflicht der inneren Berufstreue, die er als ein religiös sittliches Gebot empfand, wusste er nicht anders zu begegnen, als indem er willig dem Todesurtheil seiner Richter sich fügte, so leicht es ihm gewesen wäre, durch die Flucht aus dem Kerker oder durch das Versprechen des Verzichts auf seine Lehrweise dem Tod zu entgehen. Mit Recht hat man darum bemerkt, Sokrates sei in den Tod gegangen, weil ihm das Leben ohne jenen freiwillig gewählten Beruf nicht mehr lebenswerth schien, und so sei dieser Tod nur eine Bestätigung

*) Xen., Mem. II 3, 14.

**) Xen., Mem. IX 4, 12—25.

des nämlichen Eudämonismus, den er in seiner Lehre verkünde. In der That, von einem kategorischen Imperativ der Pflicht, dessen Verdienst im Kantischen Sinne in der Pflichterfüllung ohne Neigung bestünde, kann bei ihm keine Rede sein. Wohl aber handelt es sich hier um ein Glücksbedürfniss, das mit der Pflicht selber zusammenfällt, weil nur die Pflichterfüllung als erfreulich und erstrebenswerth gilt. Dazu ist die Sokratische Ethik zu sehr eine selbst erlebte gewesen, als dass ihm pflichtgemässes Leben und befriedigendes Leben (*δυνατὸς ζῆν* und *εὖ ζῆν*) überhaupt als Verschiedenes hätten erscheinen können. Doch ein Anderes bleibt die Bethätigung einer solchen Einheit im eigenen Leben, ein Anderes das lehrhafte Aussprechen derselben. Wenn sonst jene hinter diesem nicht selten zurückbleibt, so besteht umgekehrt die Grösse des Sokrates darin, dass seine Lehre nur eine unvollkommene Annäherung an die sittliche That seines Lebens ist. Wenn diese That hinwegfiele, was wäre uns heute die Sokratische Ethik? Gesetzt er wäre, wie seine Schüler es wünschten, aus dem Kerker entflohen, so würden wir vielleicht in seinen Aussprüchen den wohlgemeinten aber in der Ausführung mangelhaften Versuch einer positiven Reform gegenüber den zerstörenden Bestrebungen der Sophisten erblicken — nimmermehr aber würde uns dieser Mann als der Schöpfer der Ethik gelten. Dass er dies ist, das verdankt er nicht seiner Lehre, sondern seinem Leben, vor allem dem Einflusse, den dieses Leben auf den grössten philosophischen Ethiker der Griechen, der sich seinen Schüler nannte, gehabt hat, auf Plato.

Wie sehr in der That die einzelnen Aeusserungen des Sokrates an sich verschiedenen Deutungen zugänglich waren, dafür bilden das sprechendste Zeugniß jene Sokratischen Schulen, die, trotz des entschiedenen Gegensatzes in welchem sie sich zu einander befinden, doch sämmtlich Sokrates als ihren Meister verehren, so dass ihren Anhängern mindestens die subjective Ueberzeugung, wahre Nachfolger desselben und Fortbildner seiner Lehre zu sein, nicht abgesprochen werden kann. In ethischer Beziehung sind nur zwei dieser Schulen von Bedeutung, die der Cyniker, gestiftet von Antisthenes, und die der Cyrenaiker, gestiftet von Aristipp. Während die Cyniker die Sokratische Nichtachtung äusserer Glücksgüter auf die Spitze treiben, wird von den Cyrenaikern ebenso einseitig die eudämonistische Seite des Sokratischen Denkens aufgegriffen und zu einer äusserlichen Lustlehre weitergebildet. Der

Gegensatz, in den sie hierdurch treten, ist deshalb von grosser Bedeutung, weil er in den ethischen Problemen selbst seinen Ursprung hat und daher unter den verschiedensten Gestalten später immer wiedergekehrt ist. Insbesondere sind in dieser Beziehung die Cyniker und Cyrenaiker die nächsten Vorläufer der später gekommenen Stoiker und Epikureer.

Im Gegensatze zu diesen einseitigen Sokratikern, die sich an vereinzelte Worte und Thaten festklammern, ist es Plato, der, in den Geist des Sokratischen Denkens eindringend, das unausgesprochene Wort des Meisters zum Bewusstsein erhoben und die Lebensthat desselben in seinen Werken zum Ausdruck gebracht hat.

2. Plato und Aristoteles.

a. Die Platonische Ethik.

Platos Philosophie ruht ganz und gar auf dem Grunde der Ethik. Von ethischen Anschauungen und Forderungen ist auch seine theoretische Weltansicht bestimmt. Auf den Sokratischen Satz sich stützend, dass Tugend Wissen sei, betrachtet er als seine Aufgabe, den sittlichen Begriff des Guten zum Mittelpunkte einer Alles umfassenden Weltanschauung zu erheben. Hier entsteht aber vor allem die Frage, wie der Begriff des Guten selbst zu bestimmen sei, eine Frage die Sokrates nicht beantwortet hatte, da er nur bemüht gewesen war denselben an einzelnen Beispielen aufzuzeigen. Mit dieser Frage beschäftigen sich die frühesten Platonischen Dialoge. Ihre Beantwortung bewegt sich innerhalb der nationalen Anschauungen. Die Tapferkeit, die Gerechtigkeit, die Frömmigkeit und vor allen die masshaltende Besonnenheit, die Plato als die vorzüglichsten Tugenden hervorhebt, galten ja allgemein dem Griechen als solche. Auch in der Auffassung der Motive dieser Tugenden entfernt er sich zunächst kaum von seinem Vorbilde, indem er im einzelnen nachzuweisen sucht, dass das tugendhafte Handeln glückbringend und nützlich sei*). Nur darin verräth sich von frühe an sein universeller philosophischer Standpunkt, dass er eine innere Verschiedenheit der einzelnen Tugenden nicht anerkennt, sondern der Einheit des Wissens entsprechend auch die Einheit der Tugenden behauptet**). Keine

*) Protag. 36, 354—359.

**) Ebend. 18, 329 ff.

von ihnen könne ohne die andern bestehen, da sie alle beherrscht werden von der Weisheit, als deren einzelne Theile oder Anwendungen die andern betrachtet werden können.

Innerhalb des bisher bezeichneten Gedankenkreises bewegen sich die Dialoge der ersten, der Sokratischen Periode der Platonischen Philosophie. Doch in den letzten derselben, namentlich im „Kriton“ und „Gorgias“, ist bereits jene Wendung bemerkbar, aus welcher die Schöpfung der Ideenlehre hervorgeht, und es treten hier die ethischen Motive dieser bedeutsamen Lehre, die den Mittelpunkt des ganzen späteren Systems des Philosophen bildet, deutlich zu Tage. Indem Plato, vielleicht mehr unter dem Eindruck des Sokratischen Lebens als der Sokratischen Lehre, sich zu dem Grundsatz erhebt, dass Unrecht leiden besser sei als Unrecht thun, vermag er sich nicht mehr der Ueberzeugung zu verschliessen, dass das Gute und das Angenehme nicht nothwendig zusammenfallen. Dennoch wäre es unerträglich, zwischen der Lust und dem Guten einen dauernden Widerstreit bestehen zu lassen. Es bleibt also kein anderer Ausweg, als der vorübergehenden Lust die dauernde gegenüberzustellen und diese, da sie im sinnlichen Leben unerreichbar ist, in einem übersinnlichen Dasein zu suchen *). Dieser ethische Grundgedanke wird verknüpft mit der Voraussetzung der Sokratischen Speculation, dass Tugend und Wissen Eins seien. Auch das Gute, das Object aller Tugenden, ist an sich nur Eines: es ist eine weltbeherrschende Macht, die sich ebensowohl bethätigt in den Gestaltungen der Natur wie in dem Denken und Handeln des Menschen. So wird für Plato das Gute der Inhalt des Gottesbegriffs. Aber der Versuch unter dieser Voraussetzung ein Weltbild zu gestalten, findet an der Thatsache des Unvollkommenen und Bösen eine Schranke. Die sinnliche Welt kann daher nur ein unvollkommenes Abbild einer idealen übersinnlichen Welt sein, und der Unterschied zwischen dem Begriff und der sinnlichen Vorstellung scheint diese Voraussetzung zu bestätigen. In unsern Begriffen tragen wir die Erinnerungen an eine übersinnliche, von der Materie befreite Welt in uns; die Sinneseindrücke sind nur die äusseren Anlässe zur Erweckung solcher Erinnerungen. Jedem Object des Denkens entspricht eine Idee, das Gute aber ist die höchste der Ideen, der alle andern untergeordnet sind. In der Welt der Ideen herrscht vollständige Harmonie; hier ist jede einzelne Idee in Uebereinstimmung mit der Idee des Guten.

*) Rep. I 3, 329, V 20, 476 ff., und bes. IX und X.

In der sinnlichen Welt dagegen wird die Reinheit der Ideen durch ihre Verbindung mit der Materie getrübt: hier können daher die einzelnen Ideen sowohl untereinander wie mit der Idee des Guten in Widerstreit treten. So entsteht das Böse und Unvollkommene, das in einem künftigen übersinnlichen Dasein wird überwunden werden, ebenso wie es in einem dieser Gebundenheit an die Materie vorausgegangenen noch nicht vorhanden war.

Augenscheinlich ist das ethische Motiv, aus welchem diese ganze Weltanschauung hervorging, mit demjenigen identisch, welches den religiösen Vergeltungsvorstellungen zu Grunde liegt. Diese Verwandtschaft gibt sich auch in der Neigung zu erkennen, der Plato mehrfach gefolgt ist, seine philosophischen Gedanken in mythologische Bilder zu verhüllen. In dem Rahmen dieser mythologischen Bilder treten dann auch solche Bestandtheile der Vergeltungsvorstellungen wieder auf, die in der philosophischen Gestaltung der Ideenlehre keinen Platz finden konnten, wie der Gedanke einer Bestrafung der Sünder und eines Läuterungsprocesses der Schuldigen*). Bedeutsamer ist ein anderer ebenfalls in die mythische Form gekleideter, aber in seinem Kern echt philosophischer Gedanke, der die Frage der Entwicklung der sittlichen Ideen in dem empirischen Bewusstsein berührt. Mit dem allgemeinen Satze, dass das letztere die Ideen in der Form der sinnlichen Vorstellungen schaut, ist nothwendig zugleich eine innere Beziehung dieser Vorstellungen zu den Ideen, vor allem zu der vornehmsten derselben, zur Idee des Guten gesetzt. Aber es ist zugleich gefordert, dass die Idee des Guten nicht in unverhüllter Gestalt dem Bewusstsein gegeben sei, sondern in einer sinnlichen Form, aus der erst das dialektische Denken den der Idee adäquaten Begriff erzeugt. Diese sinnliche Form des Guten ist nun nach Plato das Schöne. Er gibt damit dem alten hellenischen Gedanken einer inneren Einheit des καλόν und des ἀγαθόν einen tieferen philosophischen Inhalt. Im Phädrus knüpft er diesen Gedanken an das mythologische Bild des Eros, des Liebesgottes, der als ein von den Göttern stammender Wahnsinn von dem Liebenden Besitz ergreife, indem er an dem Anblick des Schönen die Liebe entzünde, die eine Sehnsucht der Seele nach dem unvergänglichen Urbild des Schönen sei. Unter allen Ideen ist die der Schönheit die strahlendste, daher sie auch in ihren irdischen Abbildern durch den klarsten unserer Sinne, durch das leuchtende

*) Phädrus 248 ff. Phädon 109—115. Rep. X, 614 ff.

Auge erkannt wird. So entzündet sich an dem Anblick der Schönheit die Erinnerung an die Ideenwelt. Aber diese durch das schöne Object erweckte Erinnerung legt selbst wieder eine Entwicklung zurück, welche derjenigen der Erkenntniß von der sinnlichen Wahrnehmung an bis zum Begriff verwandt ist. Die niederste Stufe ist die Liebe zum einzelnen schönen Körper; die zweite die Liebe zum Schönen in mannigfachen Gestalten, die zwar noch am Sinnenschein haftet, doch in ihm schon dem Allgemeinen sich zuwendet. Die dritte ist die Liebe zur Schönheit der Seele, zur sittlichen Schönheit. Auch sie ist zunächst dem Einzelnen, der einzelnen sittlichen Persönlichkeit zugewandt, erhebt sich dann aber auf der vierten und höchsten Stufe zu jenem allgemeinen Sein, welches der Inhalt der Wissenschaft und als solcher das vollkommenste Abbild der Ideenwelt ist. Schon die sinnliche Liebe enthält jedoch diese letzte Form in ihrem Keime in sich. Denn die Liebe des Freundes zum Freunde, zuerst nur durch die körperliche Schönheit angefaßt, erhebt sich allmählich zur geistigen Liebe, und indem diese durch das gemeinsame Streben nach Wissen gepflegt wird, entspringt aus ihr endlich die Liebe zur Idee des Guten und Schönen selbst, welches so als der wahre, wenngleich erst dunkel erkannte Gegenstand auch der niederen Formen der Liebe erscheint *).

Diese ganze Ausführung, die wir hier thunlichst ihrer mythischen Form entkleidet haben, ist der erste Versuch, zwischen dem Ethischen und dem Aesthetischen eine innere Beziehung aufzufinden. Für Platos eigene Ethik ist diese Verbindung von folgenreicher Bedeutung geworden. Durch sie ist dieselbe vor einer Gefahr bewahrt geblieben, mit welcher der Gegensatz zwischen der Vollkommenheit der Ideenwelt und der Unvollkommenheit des mit der Materie behafteten sinnlichen Daseins sie bedrohte. Diese Gefahr besteht in der Neigung zur Askese und Weltflucht, welche fast die unausbleibliche Folge jener Anschauung zu sein scheint. Dass ihr auch Plato nicht ganz entgangen ist, dafür bildet namentlich der unter dem mächtigen Eindruck der Sterbestunde des Sokrates stehende „Phädon“ ein sprechendes Zeugniß. Hier wird ausgeführt, dass die Seele, da sie dereinst wieder in ihre übersinnliche Heimath zurückkehre, schon auf Erden der Trennung von dem sinnlichen Leibe so viel als möglich sich nähern solle, indem sie, der Sinnenslust entsagend, sich auf sich selber zurückziehe **).

*) Phädrus 237—257.

**) Phädon 79—84, 107.

die Uebermacht gewinnen konnte, so ist dies vielleicht in erster Linie dem lebendigen Gefühl für die ethische Macht des Schönen und der Ueberzeugung zuzuschreiben, dass die schöne Idee der sinnlichen Form zu ihrer Bethätigung nicht entbehren könne. Unter dem mässigenden Einfluss dieser Ueberzeugung steht daher die sittliche Lebensanschauung seiner reiferen Jahre, wie sie vor allem in seinem grössten ethischen Werke, in der „Republik“, niedergelegt ist.

Wohl bleibt auch hier der Grundgedanke der Ideenlehre der vorwaltende, dass die Sinnenwelt in einem übersinnlichen rein geistigen Sein ihren bleibenden Hintergrund habe, an welche die Seele eine dunkle Erinnerung in sich trage, und in welche sie als in ihre Heimath wieder zurückstrebe. Aber die sinnliche Welt ist zugleich ein Bild der Ideenwelt, und sie wird dies um so mehr, je mehr es dem von der Weisheit geleiteten sittlichen Handeln gelingt, die Idee des Guten, diese herrschende unter den Ideen, in die Wirklichkeit überzuführen. Indem der Mensch dies vollbringt, gleicht seine Thätigkeit der des Welt schöpfers, der, selbst eins mit der Idee des Guten, die Natur in ihren verschiedenen Gestaltungen hervorgebracht hat, indem er die Ideen an ihnen Theil nehmen liess, wie dies Plato in seinem naturphilosophischen Werk, dem „Timäus“, in mythischer Form ausführt. Wie aber die herrschende Idee des Guten hier nicht in einer einzelnen Naturgestaltung, sondern nur in dem Zusammenhang des Weltganzen zu ihrer Verwirklichung gelangt, so ist auch der Mensch in der beschränkteren Sphäre seines sittlichen Handelns nicht als Einzelner, sondern nur als Gesamtheit, im Staate, befähigt, das Gute hervorzubringen. Nach dem Masse, in welchem ein gegebener Staat diesen Zweck zu erreichen vermag, bestimmt sich sein sittlicher Werth. Von diesem Gesichtspunkte aus zeichnet Plato in seiner Republik ein Staatsideal, indem er diejenigen Staatseinrichtungen erörtert, die nach seiner Ueberzeugung jenem Zweck am vollkommensten entsprechen. Und hier wird ihm nun die Welt schöpfung und besonders die Schöpfung des Menschen ein Vorbild der durch den Menschen hervorzubringenden Staatsschöpfung. Wie die menschliche Seele in drei Theile geschieden ist, in die erkennende, die fühlende und die begehrende, von denen die erste die Herrschaft über die beiden letzteren führen soll, so soll der Staat in drei den Seelentheilen entsprechende Stände geschieden werden: in den Stand der Regierenden, welchem, als dem Träger des Vernunftprinzips, die Pflege der Gerechtigkeit, die Obhut über die Staatseinrichtungen und

die Erziehung der Jugend in die Hand gegeben ist; den Stand der Krieger, welcher den Schutz des Staates nach aussen zu sichern hat; und endlich den Stand der Landbebauer und Gewerbetreibenden, welchem die niederen, für die Nothdurft des Lebens zwar unerlässlichen, aber an sich nach der Meinung des aristokratischen Philosophen ethisch werthlosen Beschäftigungen obliegen. Diesen drei Ständen entsprechen drei Haupttugenden, zugleich die Bethätigungen jedes der drei Theile der Seele: die Weisheit, die Tugend der Vernunft, die Tapferkeit, die Tugend des muthigen Seelentheils, des *θυμός*, die Besonnenheit, die Tugend des begehrenden Seelentheils, der *ἐπιθυμία*. Diese Tugenden sind aber ebenso wenig wie die ihnen entsprechenden Theile der Seele absolut getrennt zu denken. Zwar kann von den niederen Ständen nicht die höhere, wohl aber muss von den regierenden zugleich jede der niederen Tugenden verlangt werden. So entsteht durch die Vereinigung dieser drei Tugenden in ihrem richtigen Massverhältnisse die vierte, die Gerechtigkeit. Sie ist es, auf deren Bethätigung ganz und gar die Erhaltung der Staatsordnung beruht; denn sie sorgt dafür, dass die einzelnen Theile, jeder auf seinem besonderen Gebiete und nach seiner besonderen Tugend, harmonisch zu einem Ganzen sich fügen *).

Der hervorstechende Zug dieser Ethik ist die Hintansetzung der individuellen sittlichen Zwecke gegenüber den allgemeinen, politischen. Zwar betrachtet Plato den Staat nicht minder als das Hülfsmittel, welches namentlich durch die Erziehung auch den Einzelnen zur Tugend gelangen lasse; aber über dieser individuellen Aufgabe steht ihm doch der Staat selber, da nur er, niemals der Einzelne die volle Harmonie der Tugenden erreichen kann. Dieser das Politische so überwiegend betonende Ausbau seiner Ethik musste notwendig mit seinen eigenen früheren Darlegungen, in denen in Sokratischer Weise der Standpunkt der individuellen Moral vorwaltet, in einen gewissen Widerstreit gerathen. In der That wird nun die früher betonte Einheit der Tugenden aufgegeben. Da der Einzelne fast nur noch als dienendes Glied des Ganzen erscheint, so kann es genügen, wenn er nur eine der Tugenden, diejenige, die gerade seiner Lebensstellung entspricht, in sich entwickelt. Darin allein bleibt auch hier noch jene Einheit gewahrt, dass bei den Lenkern des Staates, den Philosophen, alle Einzeltugenden verbunden sein sollen. An die Stelle der früher behaupteten Identität ist so die

*) Rep. IV.—VI.

Beherrschung der niedrigeren Tugenden durch die höchste, die Weisheit, und die dadurch hergestellte Verbindung ihrer aller zu der einen harmonisirenden Tugend der Gerechtigkeit getreten.

Verräth sich in dieser Theilung und Verselbständigung der einzelnen Tugenden immerhin ein gewisses Bestreben, den verschiedenen Erscheinungsformen des sittlichen Lebens gerecht zu werden, so hat nun Plato in seinen letzten Schriften diesem Streben weiterhin auch in praktischer Hinsicht Folge gegeben. Er hat sich dadurch zwar von dem in der Republik festgehaltenen idealen Standpunkte entfernt, ist aber dafür den Anforderungen des Lebens und der Wirklichkeit näher getreten. So stellt er in den „Gesetzen“ den vier göttlichen Tugenden der Weisheit, Tapferkeit, Besonnenheit und Gerechtigkeit die Gesundheit, die Schönheit, die Körperkraft und den Reichthum als die vier menschlichen Tugenden gegenüber. Entsprechend dieser höheren Schätzung äusserer Güter hebt dann zugleich der Philosoph die einzelnen Cardinaltugenden wieder mehr auf gleiche Höhe, als es in der Republik geschehen war, und es tritt namentlich die Bedeutung der praktischen Tugenden mehr in den Vordergrund. Erschien früher die Weisheit als die Wurzel alles sittlichen Handelns, so wird nun die masshaltende Besonnenheit vor allen gepriesen. Auf die politischen Anschauungen hat dieser Wandel einen tiefgehenden Einfluss. Die Forderungen der Ständescheidung, der Herrschaft der Philosophen treten zurück. Dafür werden andere, rein humane Forderungen, wie die Reinheit der Ehe, die milde Behandlung der Slaven, stärker betont. So nähern sich hier die Anschauungen Platos schon in manchen Punkten denjenigen seines grossen Nachfolgers, Aristoteles, der, in vollem Gegensatze zu dem in der Republik aufgestellten idealistischen und transcendenten System, durchaus auf dem Boden des wirklichen Lebens seine Ethik aufzubauen bemüht ist.

b. Die Aristotelische Ethik.

Den Gegensatz zwischen Plato und seinem grössten Schüler pflegt man in den metaphysischen Standpunkten Beider zu suchen, und die Polemik, welche Aristoteles in seiner Metaphysik gegen die Platonische Ideenlehre führt, scheint diese Meinung zu bestätigen. Aber bei näherer Betrachtung kann man sich der Ueberzeugung kaum verschliessen, dass der eigentliche Gegensatz auf ethischem Boden liegt, während in den metaphysischen Grundanschauungen im

ganzen genommen die Uebereinstimmung grösser ist, als der Widerspruch. Was Aristoteles an der Ideenlehre bekämpft, das ist gerade diejenige Seite derselben, auf welcher ihre ethische Bedeutung ruht, jene Selbständigkeit der Ideen nämlich, welche für Plato die Bürgschaft eines übersinnlichen Daseins ist, auf das alle seine ethischen Anschauungen sich zurückbeziehen. Nicht die Ideen, nicht das begriffliche Sein als solches leugnet Aristoteles; aber er leugnet, von dem denkenden Geist und von der Gottheit abgesehen, dessen Trennbarkeit von der Materie. Existirt aber das Begriffliche und Geistige im allgemeinen nur in sinnlicher Form, so kann auch das sittliche Handeln nur auf das sinnliche Dasein bezogen werden. Auf diese Weise gewinnt die Aristotelische Ethik einen realistischen Charakter. Nicht was das Gute an und für sich oder in einer überirdischen Welt bedeute, sondern was es für den Menschen innerhalb der Bedingungen seines erfahrungsmässigen Daseins sei, das ist die Frage, auf welche sich alle ethischen Erörterungen des Philosophen beziehen.

Darin freilich ist er mit Plato einig, dass der Einzelne nicht für sich, sondern nur in der staatlichen Gemeinschaft das höchste Gut erreichen könne. Darum ist ihm die Politik der Abschluss der Ethik, und den Menschen definirt er als ein politisches Wesen. Doch nicht bloss deshalb erscheint ihm das staatliche vollkommener als das einzelne Leben, weil es höhere Zwecke erreicht, als dieses, sondern vor allem auch deshalb, weil die Zwecke des Einzelnen nur unter Mithülfe des Staates vollkommen erreichbar sind*). Hier wie dort bestehen ihm aber diese Zwecke in der Erreichung der Glückseligkeit. Darüber, dass Glückseligkeit der Inhalt des Guten sei, kann, meint Aristoteles, kein Streit bestehen; nur darüber, was die Glückseligkeit sei, und wodurch sie gefördert werde, sind verschiedene Ansichten möglich. Die Erwägung der letzteren bewegt sich nun durchaus auf dem Boden der Wirklichkeit; jede von ihnen erhält so viel Recht, als ihr gebührt. Dass die sinnliche Lust, der Reichtum, die Ehre in gewissem Masse als Güter anzuerkennen sind, scheint dem Philosophen unbestreitbar. Aber auf den Rang eines höchsten Gutes dürfen sie nicht Anspruch erheben, denn dieses kann — darin ist er mit Plato einig — nur aus der Bethätigung des höchsten Seelenvermögens, der Vernunft, entspringen. Die richtige Thätigkeit der Vernunft nun ist die Tugend; folglich be-

*) Nikom. Eth. I, 1. Polit. I, 1.

steht auch in der Thätigkeit der Vernunft die wahre Glückseligkeit. Bei dieser Auffassung der Tugend als der Bethätigung des vernünftigen Theils der Seele ist der weite Umfang des griechischen Begriffs der Arete nicht zu vergessen. Tugend ist bei Aristoteles Tüchtigkeit, und in diesem Sinne unterscheidet er auch die Tugenden nach der doppelten Richtung, in welcher die Vernunft sich bethätigt: bei ihrem theoretischen Thun bleibt sie auf sich selbst eingeschränkt, ohne in Beziehung zu treten zu den übrigen Seelenvermögen; bei ihrer praktischen Thätigkeit wirkt sie mässigend und lenkend auf die Begierden. Die theoretische Vernunft bethätigt sich daher im Denken, die praktische im Wollen. Jede dieser Richtungen hat ihre Tugenden für sich: die der theoretischen sind die dianoëtischen: Weisheit, Einsicht, Klugheit; die der praktischen sind die ethischen Tugenden — hierher gehören Tapferkeit, Selbstbeherrschung, Freigebigkeit u. dergl. Nur die ethischen Tugenden beziehen sich demnach auf das sittliche Handeln, sie sind Tugenden in unserem Sinne des Worts; die dianoëtischen sind nicht sowohl Tugenden als Fähigkeiten: sie können für die eigentlichen Tugenden, namentlich die werthvollste derselben, die Gerechtigkeit, in hohem Masse förderlich sein; aber dies geschieht doch nur, wenn sie auf den Willen Einfluss gewinnen, wenn sich also gewissermassen die dianoëtische in eine ethische Tugend verwandelt. Von diesem Gesichtspunkte aus bekämpft Aristoteles nachdrücklich den Sokratischen Satz, dass die Tugend Wissen sei, und die damit im Zusammenhang stehende Behauptung, dass Niemand wissentlich Böses thun könne*).

Diese Scheidung der Tugenden darf wohl eine der grössten philosophischen Entdeckungen aller Zeiten genannt werden. Das Gebiet der Ethik selbst ist damit zum ersten Mal mit Sicherheit abgegrenzt. Sokrates hatte die Vernunft als das Organ des sittlichen Handelns nachgewiesen; aber diese Erkenntniss hatte bei ihm zu einer Ueberschätzung der ethischen Bedeutung des Wissens geführt: Denken und Wollen waren ihm noch unterschiedslos in einander geflossen. Auch Plato hatte diese Vermengung nicht überwunden. Erst Aristoteles erkennt innerhalb des allgemeinen Gebietes der Vernunft den Willen als die specifisch ethische Function an, und demgemäss besteht ihm die sittliche Tugend nicht mehr im richtigen Wissen, sondern im guten Wollen, das zwar vom Wissen abhängig, aber

*) Nikom. Eth. VI, 13, VII, 3.

nicht mit ihm identisch ist. Mit Rücksicht auf diese für das Wesen der ethischen Tugenden unerlässliche Bethätigung des Willens betont Aristoteles nachdrücklich den Einfluss der Uebung auf dieselben. Ist auch die Anlage zu ihnen in Jedem vorhanden, so muss doch diese Anlage, ähnlich wie jede andere körperliche oder geistige Fähigkeit, durch Uebung gestärkt werden. Der Anreiz zu dieser Uebung besteht aber darin, dass die Tugend das höchste Gut ist, d. h. dass sie in eminentem Masse fähig ist, Glückseligkeit zu erwecken. Aristoteles ist ein zu feiner Beobachter der Menschennatur, um zu erwarten, dass die Tugend ohne Lustmotive geübt werde. Sie wird nur erstrebt, weil sie die vollkommenste Lust gewährt. Freilich aber ist, um dies zu erkennen, Ueberlegung und Einsicht erforderlich, und eben deshalb handelt der Mensch nicht von selbst tugendhaft, sondern es bedarf dazu der Entwicklung der Vernunft und ihrer Einwirkung auf den Willen*).

Ist auf diese Weise die Tugend als die vernunftgemässe Lenkung des Willens erkannt, so bleibt aber damit der eigentliche Inhalt des Tugendbegriffs noch völlig dahingestellt. Nur so viel ist von vornherein klar, dass für Aristoteles kein Motiv mehr existirt, in Platonischer Weise eine Einheit der Tugenden oder auch nur eine Beschränkung derselben auf eine eng begrenzte Zahl von Cardinaltugenden zu behaupten. So viel Arten vernunftgemässen Wollens, so viel Arten der Tugend werden zu unterscheiden sein. Bei einer allgemeinen Feststellung des Tugendbegriffs wird es sich daher wieder nicht um materiale Bestimmungen, sondern nur um ein formales Kriterium handeln können, in welchem die verschiedenen Tugenden übereinstimmen. Ein solches ergibt sich nun in der That daraus, dass die Tugend auf der Mässigung und Lenkung der Begierden durch die Vernunft beruht. Hier bietet sich nämlich zunächst die Erwägung dar, dass sich alle Begierden, Gefühle und Affecte zwischen Gegensätzen bewegen. Eine Folge davon ist es, dass auch die sittlichen Fehler, die aus dem ungezügelten Walten der Begierden entspringen, solche Gegensätze darbieten. Jedem Laster steht ein anderes Laster von entgegengesetzten Eigenschaften gegenüber: so dem Geiz die Verschwendung, der Feigheit die Tollkühnheit, dem Uebermuth die kriechende Demuth. Beruht nun die Tugend auf der Zügelung der Begierden durch die Vernunft, so kann sie nur darin bestehen, dass sie jeweils zwischen zwei entgegen-

*) Nikom. Eth. II, 1—3. X, 5, 6.

gesetzten Fehlern die richtige Mitte hält. In der That liegt zwischen je zwei Lastern eine Eigenschaft, die wir als eine tugendhafte, und deren Bethätigung wir als eine Bedingung menschlicher Glückseligkeit auffassen. So ist die Tapferkeit die richtige Mitte zwischen Feigheit und Tollkühnheit, die Selbstbeherrschung zwischen Wollust und asketischer Glücksverachtung, die Freigebigkeit zwischen Geiz und Verschwendung, die Grossherzigkeit zwischen Kleinlichkeit und prahlerischer Ueppigkeit, die Seelengrösse zwischen Unterwürfigkeit und Aufgeblasenheit, der Stolz zwischen Ehrsucht und falscher Bescheidenheit, die Sanftmuth zwischen Stumpfsinn und Jähzorn, u. s. w. Ueber alle diese einzelnen Tugenden ragt aber als die vollkommenste die Gerechtigkeit, bei der Aristoteles etwas gezwungen die richtige Mitte darin sucht, dass sie zwischen Unrecht thun und Unrecht leiden mitten inne liege, oder an einer andern Stelle, dass sie Jedem das Seine, keinem zu viel und keinem zu wenig, gebe. Gerade die Gerechtigkeit zeigt aber, dass die vollkommene Tugend nur im Staate erreichbar ist; denn sie ist unmöglich ohne den Schutz, der ihr hier durch gerechte Gesetze zu Theil wird*).

Für die realistische Tendenz der Aristotelischen Ethik ist es charakteristisch, dass in ihr diejenige Tugend, welche bei Plato die des dritten und niedersten Seelentheils war, die masshaltende Besonnenheit, zur Quelle aller Tugenden, selbst der Gerechtigkeit gemacht wird. Nicht minder bezeichnend ist aber in dieser Beziehung die Stellung, welche der Lust und den äusseren Glücksgütern eingeräumt ist. Gesteht Aristoteles diesen auch an sich nur einen untergeordneten Werth zu, so erscheinen sie ihm doch unerlässlich zur vollkommenen Glückseligkeit, schon deshalb, weil sie vielfach erst die Hilfsmittel darbieten zur Entwicklung und Bethätigung der eigentlichen Tugenden. So bedarf die Tapferkeit der Gesundheit des Körpers, die Freigebigkeit des Reichthums. Eben darum, weil sie solche ethische Hilfsmittel sind, bilden aber derartige äussere Güter auch nur für den Tugendhaften wirkliche Quellen dauernder Lust und Befriedigung**).

Indem Aristoteles die masshaltende Besonnenheit zum Mittelpunkt seines Tugendbegriffs macht, ergeben sich ihm von hier aus nothwendig zugleich innere Beziehungen zwischen den eigentlichen

*) Nikom. Eth. II, 4—9, III—VII. Pol. III, 4.

**) Nikom. Eth. X, 4, 5.

oder ethischen und den von ihm so genannten dianoëtischen Tugenden. Er unterscheidet fünf solcher Tugenden oder, wie in diesem Falle der uns heute adäquatere Ausdruck wohl lauten würde, Fähigkeiten und Fertigkeiten: Wissenschaft, Kunst, Einsicht, Verstand, Weisheit. Unter ihnen sind wieder Wissenschaft, Verstand und Weisheit mehr theoretischer, Kunst und Einsicht mehr praktischer Art, insofern erstere nur innerlich, im Denken, letztere aber zugleich äusserlich, in Handlungen, sich bethätigen. Hierdurch stehen nun diese Fähigkeiten wieder in näherer Beziehung zu dem Willen und damit zugleich zu den ethischen Tugenden. Ganz besonders gilt dies von der Einsicht, welche Aristoteles als eine berathschlagende Thätigkeit schildert, die auf Grund erworbener Erfahrung im einzelnen Fall das Richtige zu treffen wisse. So ist sie zwar nicht die Quelle der Tugenden, die vielmehr aus dem die richtige Mitte zwischen entgegengesetzten Begierden einhaltenden Willen entspringen; aber sie ist es, die dem tugendhaften Handeln bestimmte Ziele zeigt, indem sie im einzelnen Fall dem Willen sagt, was jene richtige Mitte sei. So wird die Einsicht zu einer Art Erzieherin des Willens. Wie bei jeder Erziehung, so wird aber auch hier der Gewöhnung und der durch sie vermittelten instinctiven Ausübung des Guten ihr Werth eingeräumt. Auf dem gewohnheitsmässigen Gleichgewicht zwischen entgegengesetzten Neigungen beruht insbesondere die Mässigkeit, die eben deshalb Aristoteles als eine Vorbedingung zu allen ethischen Tugenden betrachtet, ohne sie selbst zu diesen zu rechnen*).

Erscheint so schon die Einsicht als ein unerlässliches Correlat auch der ethischen Tugenden, so nähert sich nun aber Aristoteles noch mehr der Sokratisch-Platonischen Anschauung in seiner Werthschätzung der höchsten der dianoëtischen Tugenden, der Weisheit. Sie ist ihm die Vereinigung von Verstand und Wissenschaft: aber ihre Objecte sind nicht die einzelnen Dinge, sondern die höchsten und allgemeinsten Begriffe. Wie sehr Aristoteles auch in seiner Politik und Ethik — in der letzteren namentlich in den eine Art Bindeglied zwischen Ethik und Politik bildenden Erörterungen über die Freundschaft — den Anforderungen der bürgerlichen Gesellschaft und der Bedeutung der werththätigen Tugenden für dieselbe gerecht zu werden sucht, so kommt doch die persönliche Neigung des Philosophen darin zum Durchbruch, dass er dem beschaulichen vor dem praktischen Leben und demnach auch derjenigen Tugend, die

*) Nikom. Eth. VI, VII, 1—12.

dem beschaulichen Leben erst seinen werthvollen Inhalt gibt, der Weisheit, vor allen andern den Vorzug einräumt. Wie hoch er auch das politische Leben schätzt: wenn die Thätigkeiten des Politikers und des Philosophen nach ihrem inneren Werth bestimmt werden sollen, so ist es ihm nicht zweifelhaft, dass die letztere höher zu stellen sei. Nicht nur gewährt die Weisheit deshalb die höchste Befriedigung, weil sie die Tugend des vornehmsten Seelenvermögens, der Vernunft, ist, sondern sie allein ist unabhängig genug von äusseren Bedingungen, dass ihre Ausübung eine dauernde sein und der äussern Glücksgüter entbehren kann. Der Freigebige bedarf des Reichthums, der Tapfere der Gesundheit; der Weise aber ist nur auf sich selbst gestellt. Auch den Göttern, meint Aristoteles, kann man keine nach aussen gerichtete Thätigkeit zuschreiben. Wie ihr Glück ein rein beschauliches ist, so besteht nicht minder für den Menschen in dem Genuss der Weisheit die höchste Glückseligkeit*).

Hier klingt in der Aristotelischen Ethik bereits eine Saite an, die kommende Zeiten vorausverkündet. Wenn das beschauliche Leben den höchsten Werth besitzt, wie nahe liegt es dann, sich das Glück dieser Beschaulichkeit in der Weltflucht, in der Entfremdung von jeder praktischen Thätigkeit zu erringen; und wenn weiterhin der theoretischen Betrachtung eine beglückende Kraft zugeschrieben wird, welche den Menschen dem Glück der seligen Götter nahe bringt, so ist auch der weitere Schritt nicht mehr ferne, dass diese beschauliche Thätigkeit nun eine religiöse Richtung nimmt, dass sie nicht nur als ein dem göttlichen Leben ähnliches, sondern als ein unmittelbares Versenken des menschlichen Geistes in den göttlichen angesehen wird. Schon in der unter den Aristotelischen Schriften stehenden, aber nicht von Aristoteles selbst, sondern muthmasslich von seinem Schüler Eudemos verfassten sogenannten Eudemischen Ethik tritt eine solche religiöse Wendung wenigstens insofern auf, als hier ausdrücklich die Gotteserkenntniss und Gottesverehrung als die höchsten Güter bezeichnet werden**). So bewegen sich überhaupt die Abweichungen, die sich die Anhänger der peripatetischen Schule von ihrem Meister gestatten, durchaus in Richtungen, die nach den Anschauungen der später zur Herrschaft gelangenden philosophischen Secten gravitiren.

*) Nikom. Eth. X, 7—10.

**) Eudem. Eth. VII, 14—17. Vgl. auch Zeller, Philosophie der Griechen, 3. Aufl., II, 2, S. 874 ff.

3. Die Stoiker und Epikureer.

Die philosophischen Schulen der Stoiker und Epikureer stehen unter dem Einflusse der Veränderungen, die sich im politischen Leben nicht weniger wie im sittlichen Bewusstsein vollzogen hatten. Die politische Selbständigkeit der Hellenen war verloren gegangen. Jenen Tugenden des Gemeinsinns, welche einen Hauptinhalt des sittlichen Lebens der Vergangenheit gebildet, war damit die Grundlage abhanden gekommen. Die Eroberungen Alexanders hatten den Gesichtskreis der nationalen Anschauungen gewaltig erweitert. Orientalische Religionsvorstellungen und Sitten hatten ihren Einzug gehalten. Je mehr die Griechen die Schätze ihrer Bildung den andern Völkern mittheilten, um so mehr wurden sie selbst die Träger einer kosmopolitischen Lebensanschauung, welche auf die allgemein humanen Pflichten einen höheren Werth legte, damit aber nothwendig zugleich die sittlichen Interessen des Individuums über diejenigen der staatlichen Gemeinschaft stellte. Dieser Wandel der Anschauungen findet auch darin seinen Ausdruck, dass in der Philosophie von nun an die ethischen Probleme die herrschende Rolle spielen, — eine Tendenz der Philosophie, welche durch die allmählich beginnende Verselbständigung der einzelnen theoretischen Wissenschaften, von denen manche in der Alexandrinischen Periode zu einer hohen Blüthe gelangten, begünstigt war.

a. Die Stoische Ethik.

Ihre nächsten Anknüpfungen sucht die Ethik der Stoiker in der Vergangenheit, bei Sokrates und bei derjenigen Sokratischen Schule, welche nach ihrer Meinung den Grundgedanken des Lebens und der Lehre des Meisters am vollkommensten zum Ausdruck gebracht, bei den Cynikern. Dieses Zurückgreifen über die Entwicklungen der Platonischen und Aristotelischen Philosophie hinaus ist bezeichnend nicht bloss für die überwiegende Werthschätzung der Ethik, worin man sich Sokrates und seinen unmittelbaren Nachfolgern wieder verwandter fühlte, sondern auch für die persönliche Richtung, welche die ethische Speculation nahm. Was man an Sokrates und selbst an einzelnen seiner cynischen Nachfolger, wie an einem Diogenes, bewunderte, das war weniger der Inhalt ihrer Lehren, als das Bild ihrer Persönlichkeit. Je mehr nun das Bestreben der

Stoiker darauf gerichtet war, ihre Ethik von besonderen politischen und socialen Bedingungen loszulösen und sie auf diese Weise zu einer individuellen und zugleich allgemein humanen zu machen, um so mehr konnten sie hoffen, ihre Aufgabe am besten zu erfüllen, wenn sie unmittelbar von jenem Urbild eines vollkommenen Menschen, wie sie es in Sokrates und späterhin wohl auch in hervorragenden Vertretern ihrer eigenen Secte verehrten, den Begriff des Guten und der Tugend abstrahirten. Darum waltet auch bei den Stoikern entschieden die Tendenz, bei dieser Begriffsbestimmung mehr den descriptiven als den normativen Standpunkt einzuhalten, nicht sowohl Pflichtgebote aufzustellen, als die thatsächliche Beschaffenheit eines vollkommen tugendhaften Lebens zu schildern, ein Streben, welches überdies durch die pantheistische und deterministische Richtung ihrer Theologie und Naturphilosophie verstärkt wird. Darum ferner erneuern die Stoiker nicht bloss die Sokratische Einheit von Wissen und Tugend, sondern sie bemächtigen sich insbesondere auch der Sokratisch-Platonischen Lehre von der Einheit der Tugenden. Freilich ist ihnen diese Einheit nicht mehr, wie im Platonischen Protagoras, eine innere Identität der Tugenden selbst, sondern vielmehr eine nothwendige Verbindung derselben in der Einheit der sittlichen Persönlichkeit. In diesem Sinne wird dann aber wohl auch eine Tugend als die Wurzel der übrigen bezeichnet: so von Zeno die Einsicht, von Chrysippos die Weisheit, welcher dann, zum Theil unter Anlehnung an die Platonisch-Aristotelischen Eintheilungen, die vier Cardinaltugenden der Einsicht, Tapferkeit, Besonnenheit und Gerechtigkeit untergeordnet werden. In der Motivirung dieser Tugenden erheben sich die Stoiker nicht wesentlich über den Sokratischen Standpunkt: das Gute ist ihnen das Nützliche und zugleich das Naturgemässe. Wie ihre ganze Weltanschauung eine teleologische ist, so entspricht dem auch ihre Ansicht, der ursprüngliche Trieb des Menschen sei es, das Naturgemässe und Nützliche zu erstreben und das Naturwidrige und Schädliche fern zu halten. Demgemäss räumen sie auch gewissen äusseren Gütern, wie der Gesundheit oder dem Reichthum, wenigstens einen relativen und bedingten Werth ein. Für den Tugendhaften sind diese Güter nützlich, für den Schlechten aber können sie durch den Missbrauch, der mit ihnen getrieben wird, schädlich sein. An sich also sind sie weder gut noch böse, sondern sie gehören zu den gleichgültigen Dingen, den *Adiaphora*, die zwischen den Gütern und Uebeln mitten inne liegen. Doch indem vorzugsweise die sittlichen Gefahren betont werden, die solche an

sich gleichgültige Dinge mit sich führen, und indem auf die Bedürfnisslosigkeit des Weisen, der den Mangel jener äusseren Güter nicht empfindet, ein hoher Werth gelegt wird, erscheint die negative Seite der Moral, die Vermeidung des Uebels, von weit grösserer Bedeutung, als der positive Inhalt des Tugendbegriffs.

Die Quellen des Uebels sind aber nach den Stoikern die menschlichen Leidenschaften, deren sie ebenfalls vier unterscheiden: die Lust, die Begierde, den Kummer und die Furcht. Sie sind Krankheiten der Seele, welche nicht bloss, wie Aristoteles und seine Schüler es wollten, gemässigt, sondern völlig ausgerottet werden müssen. Wichtiger als irgend eine der positiven Tugenden ist daher den Stoikern die negative der Apathie. Das ideale Bild des tugendhaften Weisen, das sie entwerfen, trägt vor allem diesen Zug von Gleichgültigkeit gegen Schmerz und Gefahr, gegen die Eitelkeit und Ehre der Welt an sich, einer Gesinnung, welcher selbst das Mitleid ferne liegt, da ja die Leiden, die unser Mitleid in Anspruch nehmen möchten, gar keine wirklichen Uebel sind. Der stoische Weise ist daher strenge gegen andere wie gegen sich selbst. Damit es aber dem Einzelnen um so leichter gelinge, sich jene Seelenruhe zu bewahren, in welcher das wahre Glück besteht, zieht er sich am besten in die Einsamkeit zurück, wo den Leidenschaften jede Gelegenheit genommen ist, an ihn heranzutreten. Ganz anders noch als Aristoteles preist die Stoa das Glück des beschaulichen Lebens. Könige und Staatsmänner können nie wahrhaft gut und glücklich sein. Nur der Zustand des weltflüchtigen Philosophen, der allen Wünschen entsagt hat, und den keine Leidenschaften mehr beunruhigen, ist ein Zustand vollkommenen Friedens. Droht dennoch etwa ein körperlicher Schmerz ihn zu übermannen, so scheidet er lieber freiwillig aus dem Leben, ehe er die Ruhe seiner Seele dahin gibt. So erscheint den Stoikern der Selbstmord zwar nicht geradezu als eine Handlung der Tugend, aber doch um so mehr, je entschiedener bei ihnen eine düstere Lebensanschauung die Oberhand gewinnt, als ein lobenswerthes Auskunftsmittel zur Vermeidung des Uebels und als eine Handlung, durch welche der Weise bezeugt, dass ihm das Leben selbst zu den gleichgültigen Dingen gehöre.

Von diesem Gedanken der Weltverachtung ist auch die praktische Moral der Stoiker erfüllt. Zwar sind sie weit davon entfernt, die socialen Pflichten gering zu achten: hiergegen würde schon der pantheistische Charakter ihrer Philosophie sich auflehnen, der auch in ethischer Beziehung einen Zusammenhang der Einzelnen mit

einander wie mit dem Ganzen der Natur verlangt. Wohl aber betonen sie energisch die Gleichgültigkeit der Standesunterschiede und der nationalen Verschiedenheiten. Alle Menschen sind einander verwandt, sind im Grunde Bürger eines Staates; auch in dem Sklaven ist der Mensch zu achten. So werden die Stoiker die ersten Verkünder eines Weltbürgerthums. Dass ihnen dem gegenüber die engeren staatsbürgerlichen Pflichten verhältnissmässig untergeordnet erscheinen, ist begreiflich. Die Ehe erkennen sie in ihrer sittlichen Bedeutung an; höher gilt ihnen aber doch das Band der Freundschaft, das alle Weisen und Tugendhaften, selbst wenn sie sich nicht kennen, in Folge der Gemeinsamkeit ihrer Gesinnung umschlingt. Diese Ausführungen stehen nicht immer mit der sonst von den Stoikern gepriesenen Selbstgenügsamkeit des Weisen im Einklang. Doch je schwieriger diese in ihrer idealsten Form den allgemeinen Lebensbedürfnissen sich fügte, um so mehr musste man sich entschliessen, in der praktischen Moral der gewöhnlichen Lebensanschauung Zugeständnisse zu machen. In der Art, wie gerade der freieste unter den socialen Verbänden, die Freundschaft, bevorzugt wurde, indem man sie sogar von dem unmittelbaren geistigen Verkehr bis zu einem gewissen Grade unabhängig machte, kommt aber immerhin der weltflüchtige Zug dieser Ethik wieder zum Durchbruch.

b. Die Epikureische Ethik.

In den zuletzt erwähnten praktischen Anwendungen verfolgt nun die Moral der Epikureer eine der Stoa durchaus verwandte Richtung, und sie verräth darin trotz der sonstigen Gegensätze eine gewisse Aehnlichkeit auch der Grundanschauungen. Diese Verwandtschaft tritt besonders in zwei Punkten hervor: in der Bevorzugung des persönlichen Elementes, welches auch hier in der Schilderung des die wahre Glückseligkeit geniessenden, der Aufregung des öffentlichen Berufs völlig entsagenden Weisen seinen Ausdruck findet; und in der starken Betonung der negativen Seite der Glückseligkeit, der Vermeidung aller jener unlustbereitenden Störungen, welche dieselbe trüben können. Wenn aber bei den Stoikern der individualistischen Tendenz durch kosmopolitische und allgemein humane Bestrebungen die Wage gehalten wird, so führt jene bei den Epikureern zu einem egoistischen Quietismus, dessen Motivirung in den trivialsten Nützlichkeitsbetrachtungen besteht. Dabei machen sich ausserdem diese Philosophen der Inconsequenz schuldig, dass sie den Staat

für eine zum Schutz und zum Nutzen der Menschen geschaffene Einrichtung erklären, während doch ihre eigene Lebensregel darin besteht, sich nicht um den Staat zu kümmern. Denn diesen Sinn hat vor allem ihr Wahlspruch: „*λάτρε βίωσας*“ (lebe in Verborgenheit). Diese Inconsequenz ist nur aus jenem kurzsichtigen Egoismus begreiflich, dem, wenn er für sich die beste Wahl getroffen hat, das Wohl und Wehe der übrigen Menschen gleichgültig bleibt. So fehlt denn auch den Epikureern jedes Interesse für positive politische Aufgaben. Das Band der Ehe gilt ihnen als eine lästige Fessel. Unter allen Verbindungen bevorzugen auch sie die Freundschaft, und dies ausdrücklich deshalb, weil sie als die freieste mit den meisten Vortheilen und mit den geringsten Nachtheilen verknüpft sei. Immerhin kommt in dem Lob, welches sie ihr spenden, noch einmal der hohe Werth, den das Hellenenthum dem Freundschaftsbunde beilegte, zur Geltung. Betonen ferner auch die Epikureer ähnlich den Stoikern die Ruhe des Gemüths als eine wesentliche Bedingung der Glückseligkeit, so gilt ihnen doch nicht wie jenen die Leidenschaft, sondern der Schmerz als das zu vermeidende Uebel. Nicht die Apathie, sondern die Ataraxie, die Schmerzlosigkeit preisen sie daher als den seligen Zustand. Während demgemäss den Stoikern die Tugend, da sie eben in der Unterdrückung der Leidenschaften besteht, als ein um ihrer selbst willen zu erstrebendes Gut gilt, aus dessen Besitz erst die wahre Glückseligkeit entspringt, kehrt bei den Epikureern dieses Verhältniss sich um: Ziel alles Strebens ist die Glückseligkeit, und die Tugend ist nur das Mittel dieses Ziel zu erreichen. Darum gilt ihnen die Einsicht (*φρόνησις*) als die Haupttugend, welche zugleich die Quelle aller übrigen sei, unter denen noch der Mässigkeit, als der zur Erhaltung der Schmerzlosigkeit des Körpers und der Seele unerlässlichen, ein hoher Werth eingeräumt wird. So nahe verwandt also auch die Ataraxie der Apathie scheint, so entfernen sich doch beide darin weit von einander, dass bei der letzteren, da in ihr alle Leidenschaften schweigen, auf jedes positive Streben verzichtet ist, indess bei der ersteren von selbst dem Gegensatz des Schmerzes, der Lust, ein positiver Werth zugestanden wird. Während die Schmerzlosigkeit uns befähigt, die Lust zu geniessen, lässt nicht minder die Lust uns die Schmerzen vergessen. So tritt hier die Ataraxie ganz und gar in den Dienst der Eudämonie.

Durch diese Betonung der Schmerzlosigkeit wird nun aber der Eudämonismus der Epikureer ein veredelter im Vergleich zu dem roheren der ihnen vorausgegangenen Cyrenaiker. Nur diejenige Lust

ist ein wirkliches Förderungsmittel der Glückseligkeit, die nicht von Schmerzen begleitet oder gefolgt ist. Die sinnliche Lust, die immer diese Gefahr in sich birgt, steht ihnen daher weit unter der geistigen Lust, die von ihr vollkommen frei ist. Ihre an Demokrit sich anlehrende materialistische Weltanschauung scheint aber freilich den Unterschied zwischen sinnlicher und geistiger Lust häufig nur als einen Gradunterschied zu betrachten, indem ihnen die letztere vornehmlich in den Erinnerungen besteht, die vorangegangene sinnliche Genüsse zurücklassen. Doch war hier ein weiter Spielraum von Anschauungen möglich, innerhalb dessen sich in der That, namentlich in späterer Zeit, die Anhänger der Epikureischen Lehre bewegten. Während Einzelne vornehmlich in der sinnlichen Lust die Quelle der Glückseligkeit erblickten, legten Andere, in der Weise, wie es Epikur selbst gethan, einen grösseren Werth auf die Pflege der Freundschaft und die geistigen Genüsse, die der Verkehr mit Gleichgesinnten mit sich bringt, und betonten endlich noch Andere so stark das rein negative Moment der Schmerzlosigkeit, dass das Bild des Epikureischen Weisen, das sie entwarfen, wenig mehr von dem stoischen Ideal verschieden war.

4. Uebergang in die christliche Ethik.

In diesen vermittelnden Richtungen bereitet ein Eklekticismus sich vor, der zum Theil schon in Griechenland selbst, namentlich ausgehend von den Schulen der Akademiker und Peripatetiker, dann aber besonders in Rom zur Herrschaft gelangte. In der Moral, auf welche meist das Hauptgewicht gelegt wurde, schlossen diese Eklektiker bald mehr dem Epikur, bald mehr der Stoa sich an. Während aber diese Reste der hellenischen Philosophie vergebens sich abmühten, für die allmählich verloren gehenden religiösen Ueberzeugungen einen Ersatz zu bieten, erhielt das philosophische Denken einen neuen und mächtigen Anstoss durch die Einflüsse, die der Orient auf das Abendland auszuüben begann, und die zum grössten Theil aus religiösen Motiven entsprangen. Diese Ueberführung der philosophischen in eine theosophische Ethik wird durch die neuplatonischen Richtungen vermittelt, die während mehrerer Jahrhunderte in Alexandrien ihren Mittelpunkt haben.

Auch diese Ausklänge der antiken Philosophie verfolgen in einem gewissen Sinne eine eklektische Tendenz. Sie verbinden

namentlich Platonische und Stoische Philosophie mit altorientalischen Religionsanschauungen. Dieses Hereintreten der religiösen Vorstellung in die philosophische Speculation verleiht der Periode ihr eigenthümliches Gepräge. Die ethische Theorie zerfällt in Folge dessen in zwei Bestandtheile: in einen geringer geachteten profanen, der sich auf die Tugenden des irdischen Lebens bezieht, und in einen religiösen, der es mit dem der Gottheit zugewandten höheren Leben zu thun hat. In dem ersteren schliessen sich diese Richtungen ganz an ihre philosophischen Vorgänger an: mit Plato bringen sie das Sittliche in unmittelbaren Zusammenhang mit der Lehre von der Präexistenz und Unsterblichkeit der Seele; mit Aristoteles geben sie dem beschaulichen Leben vor dem praktischen den Vorzug, dem sie übrigens in der Anerkennung der politischen Tugenden ihr Recht einräumen; mit den Stoikern endlich verwerfen sie die sinnliche Lust und verlangen die Ausrottung der Leidenschaften. Doch ist ihnen letzteres nicht Selbstzweck, sondern nur Vorbereitung für die Erreichung der höchsten Glückseligkeit. Diese aber besteht in jener unmittelbaren Berührung mit der Gottheit, wie sie allein im Zustand der Ekstase erreicht wird, wo das bewusste Denken aufhört und der Geist sich in das Urwesen versenkt, aus dem er hervorgegangen.

So werden für diese Mystik jene Entlehnungen aus der antiken Philosophie zu einem äusserlichen Beiwerk. Ihr Schwerpunkt liegt nicht mehr in dem sittlichen Bewusstsein, sondern in dem religiösen Gefühl. Hierdurch kehrt die neuplatonische Ethik wieder auf die Stufe zurück, die der Ausbildung der philosophischen Ethik vorausgegangen war: die sittlichen Postulate wandeln sich ihr unmittelbar um in religiöse Anschauungen. Doch dabei ist zugleich der Inhalt dieser sittlichen Postulate ein völlig anderer geworden. Die lebensfrische, aber national begrenzte Ethik der Griechen hat einer weltflüchtigen, asketischen Stimmung Platz gemacht, die dagegen die sittlichen Aufgaben als allgemein menschliche anerkennt. Auf diese Weise übernimmt vorzüglich der Neuplatonismus die Mission, die werthvollen Ergebnisse griechischen Denkens denjenigen Moralsystemen dienstbar zu machen, die von nun an auf dem Boden christlicher Religionsanschauung sich entwickeln sollten. Denn theils im Anschlusse theils im Widerstreit mit den Ansichten der Neuplatoniker sind die Anfänge der christlichen Ethik entstanden.
